СИМВОЛ

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

№65
(2015)

Париж-Москва

выходит
2 раза в год

ISSN 0222–1292

Ответственнный редактор
Томас Гарсия-Уидобро, SJ

Научный редактор
Николай Мусхелишвили

Редколлегия журнала

Анатолий Ахутин
Галина Вдовина
Октавио Вилчес-Ландин †
Андрей Коваль †
Рене Маришаль, SJ
Николай Селезнев
Дмитрий Спивак
Сергей Хоружий
Николай Шабуров

Редактор номера Николай Мусхелишвили

СИМВОЛ
Редакция

105005 МОСКВА
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261 0146 / факс (499) 261 3359
e-mail: foma@jesuit.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Эл № ФС77–29404 от 14.09.2007 г.

© Институт св. Фомы

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Публикацией основного религиоведческого труда «Дионис и прадионисийство» этот номер журнала завершает издание цикла работ Вячеслава Ивановича Иванова, посвященных религии Диониса.

Пройдя два курса историко-филологического факультета Московского университета, Вячеслав Иванов с 1886 года продолжал образование в Берлине, где занимался историей под руководством Т. Моммзена, филологией и философией. С 1891 года в течение ряда лет Иванов объездил многие страны Европы и Восточного Средиземноморья, был в Палестине, Египте, Греции, наезжал в Россию, но жил преимущественно в Италии. Основным предметом научных занятий Иванова была проблема религии Диониса и происхождение трагедии. Весной 1903 года в Русской высшей школе общественных наук в Париже Иванов прочитал курс лекций о дионисийстве, который одними был встречен как чересчур архаичный и «томительный» (В.Я. Брюсов), другими (Д.С. Мережковским и Зинаидой Гиппиус) – как новое слово, которое нужно сделать доступным более широкой аудитории. Редакция петербургского журнала «Новый путь» в ноябре 1903 года предложила эти лекции напечатать и выпустила их в шести номерах журнала за 1904 год. После закрытия журнала в конце 1904 года цикл статей продолжил печатать журнал «Вопросы жизни». В течение следующих нескольких лет Иванов был уверен, что вот-вот опубликует более крупное свое исследование, посвященное Дионису и дионисийству. С 1906 по 1910 г. объявления о скором выходе книги публикуются в издательствах («Оры», «Мусагет»), пока, наконец, готовая

рукопись не оказывается в 1917 году в «Издательстве М. и С. Сабашниковых». Но уже напечатанное издание гибнет в огне на складе издательства.

Поскольку принципиальным для дионисийской религии Иванов, вслед за Ницше, считал «мистический оргиастический ритуал, вселяющий ужас», исследование религии Диониса становится для Иванова «живым движением» — массовым и политически все более релевантным для его эпохи, и лишь как таковое — предметом академическим.

Академические исследования нашли свое завершение в диссертации «Дионис и прадионисийство», защищенной на степень доктора классической филологии в 1921 году и вышедшей книге «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923).

18 июля 1922 г. Вячеслав Иванов писал Валерию Брюсову в Москву из Баку, где занимал профессорскую кафедру: «Медленно печатаю книгу, перерабатываю заново прежние, никогда не видевшие света тетради. Вследствие изменения даже самой основной концепции это вполне новая работа. Заглавие: “Дионис и прадионийство”». В следующем письме, год спустя, Иванов рассказывал: «Сожалею, что не могу ни тебе, ни кому другому из близких мне лиц прислать свою книгу “Дионис и прадионийство”, здесь напечатанную (не думай, что это переработка прежних статей “Религия страдающего бога”) и защищенную в университете. Не могу прислать ее, потому что Наркомпрос, с трудом её выкупивший у Полиграфтреста (ибо печатание обошлось дорого), захватил весь небольшой завод издания».

Написанная довольно трудным языком в уверенности, что тот, кто берется за чтение этой книги, должен хорошо знать три-четыре европейских языка и быть хотя бы поверхностно знаком с тем, как пишут по-гречески и по-латыни, «Дионис и прадионийство» содержит несколько вариантов развернутого и краткого резюме представлений Иванова о религии Диониса как источнике страстно́го культа в Восточном Средиземноморье, как бы

этот культ ни назывался в дальнейшем, и о дионисийском дифирамбе как источнике греческой трагедии.

Уверенный, что «религия Диониса в Греции стала тем склоном, с которого все потоки, смешиваясь, стремились к руслу христианства», Вячеслав Иванов находит, что ему дано наблюдать предвечерние сумерки новой европейской ночи, когда эти потоки вот-вот соберутся идти вспять.

Предлагаемое читателю издание не повторяет бакинское предварительное издание 1923 года, оно сверено с рукописями других работ и фрагментов, связанных с «Дионисом и прадионисийством», в нем устранены неточности первого издания. В частности, в соответствии с волей автора, все греческие вставки приводятся на греческом языке, а не в латинской транслитерации. Издатели воздержались от искушения перевести обратно на русский язык те фрагменты немецкой версии «Диониса и прадионисийства», которые Иванов успел подготовить для перевода на немецкий язык. Мы исходим из того, что обе книги — уточненное русское издание, выпущенное в 1923 году, и немецкий перевод, выполненный при жизни Вячеслава Иванова, но так и не опубликованный при жизни автора, представляют собой разные «исполнения» одной общей «мелодии». Цель издателей — избежать какофонии, которая неизбежно возникла бы при попытке переводить Вячеслава Иванова с авторизованного немецкого текста на русский и помещать этот не принадлежащий перу Вячеслава Иванова текст под одной обложкой с более ранним оригиналом.

Редакционная коллегия журнала «Символ» благодарит Исследовательский центр Вячеслава Иванова в Риме (директор, профессор Андрей Шишкин) за предоставленный текст и доктора филологических наук, профессора НИУ-ВШЭ Гасана Гусейнова за составление комментариев и послесловие.

Вячеслав Иванов

ДИОНИС
И ПРАДИОНИСИЙСТВО

Предисловие

Могущественный импульс Фридриха Ницше обратил меня к изучению религии Диониса[1]. Гениальный автор «Рождения Трагедии» показал в нем современности вневременное начало духа, животворящее жизнь, и как бы ее первого двигателя. В его пробуждении видел он залог всеобщего обновления. Но не то же ли, еще раньше, хотел сказать на своем языке Достоевский проповедью «приникновения» к Земле, «восторга и исступления»? Не оба ли верили в Диониса, как в «разрешителя» от уз «индивидуации», согласно шопенгауэровской идеологии и терминологии одного, — «обособления» и «отъединения», по мысли другого? Поистине, оба говорили о той же силе, но сколь различна была обоих воля, сколь несогласны чаяния, сколь взаимно враждебны сознательное противление Платону одного и бессознательный платонизм другого!..

Νικᾷ δ' ὁ πρῶτος καὶ τελευταῖος δραμῶν

Исследование 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». К тому же была она религией демократической по преимуществу и, что особенно важно, первая в эллинстве определила своим направлением водосклон, неудержимо стремивший с тех пор все религиозное творчество к последнему выводу — христианства. В тяжбе пророков прошлое высказалось не за Ницше[2].

* * *

Первины моих изучений и размышлений об этом предмете, которым я вольно предавался на склонах Ликабетта и под колоннами Парθенона, изложил я, уже много лет тому назад, в опыте общей характеристики дионисийства. Этот опыт, в виде серии статей, был напечатан в ежемесячнике «Новый путь» за 1904 г., под заглавием «Эллинская религия страдающего бога», и в сменившем его ежемесячнике «Вопросы жизни» за 1905 г., под заглавием «Религия Диониса». Отдельное издание погибло перед выходом в свет на складе; кажется, оно будет возобновлено.

Предлежащая читателю монография никак не связана с упомянутым очерком; разумеется, она служит ему во многих частностях коррективом, в целом же не отменяет его, но и не повторяет; он был бы небезполезным в нее введением. Очерк сосредоточен на проблеме дионисийской психологии и, в частности, на мистике дионисийской жертвы; настоящее исследование – на вопросе о прадионисийских корнях Дионисовой религии. Первый обращается к широким кругам, второе – к изучающим предмет пристальнее. Тон первого – до смешного молод; тон второго досадно сух. Впрочем, как знать, что достойнее смеха?

* * *

Основой предлежащей монографии послужил ряд концептов, набросанных мною в 1913 г. в Риме. Один из них («Дионис орфический») был напечатан в «Русской Мысли» в конце того же года. В Москве издательство «Мусагет» предприняло их издание отдельной книгой; но, отвлеченный другими заботами, я не довел печатания до конца. Только в 1921 г. в Баку опять принялся я за любимый, но столь часто прерываемый труд. Книга представляет собой полный переплав прежнего материала, коренную переработку, изменившую и архитектоническое расположение целого.

Это расположение подчинено аналитическому заданию работы. Должно ли, указав на аналитический характер ея, напоминать, что исследование, преследуя свои цели, не стремится к описательной полноте изображения и, привлекая в свой круг порой отдаленнейшее, зачастую сознательно проходит мимо ближайшего, описанного или отмеченного в работах сводных*?

Разъяснения, касающиеся метода исследования, даны в заключительной главе (XII, § 1–3).

По утверждении в 1921 г. устава о промоциях в Бакинском государственном университете, восемь глав книги были предметом публичного диспута в открытом заседании историко-филологического факультета, коим автору, по защищении диссертации, присуждена была ученая степень доктора классической филологии. Моим уважаемым оппонентам на диспуте, профессорам А.О. Маковельскому, Л.Г. Лопатинскому (†), Е.И. Байбакову и А.Д. Гуляеву[3], благодарен я за ценные напоминания и советы.

Осуществлением настоящего издания обязан я Азербайджанскому народному коммиссариату просвещения. Печатание книги представило немалые трудности; пришлось, к сожалению, отказаться от употребления греческого шрифта и удовольствоваться латинской транскрипцией, ныне, впрочем, встречающейся нередко**. В деле печатания любезную помощь не однажды оказывал мне научный сотрудник университета при каѳедре классической филологии, П.Х. Тумбиль[4]; приношу ему свою благодарность.

Профессор классической филологии
Бакинского государ. университета
Вячеслав Иванов.

---

* Каковы в новейшей литературе о религии Диониса статьи Kern'a[5] (Pauly-Wissowa's Real-Encyklopädie der class. Alterthumswissenschaft, V, 1010–1046, s. v. Dionysos), Voigt'a и Thraemer'a (Roscher's Ausführl. Lexikon der gr. u. röm. Mythologie I, 1029–1153, s. v. Dionysos) и соответствующие главы в труде Farnell'a "The Cults of the Greek States".

** Буквы êta и ômega передаются через ê и ô; alpha, êta, ômega с iôta subscriptum — через âi, êi, ôi; дифθонг omikron-ypsilon — через u; дифθонги alpha-ypsilon, epsilon-ypsilon, êta-ypsilon — через au, eu, êu; gamma перед гортанной — через n. Облеченное ударение на alpha и акценты вообще — вовсе не означаются[a].

[a] В настоящем издании восстановлен предполагавшийся автором греческий шрифт; кроме того, сохранены некоторые существенные для понимания текста особенности дореформенного русского правописания, в том числе — использование выпавшей из пореформенного алфавита фиты — ѳиты. Подстрочные примечания принадлежат Иванову, комментарии в конце книги — автору послесловия Г.Ч. Гусейнову — *ред*.

I.
Иноименные Дионисы

1.

Есть многозначительная историческая правда в словах Геродота (II, 52, 1. 3): «Древле пеласги всяческие приносили жертвы, молясь богам, — как я слышал в Додоне, — но ни прозвищем, ни по имени не называли ни одного божества, ибо именам не научились... Дионисово же имя узнали еще позднее, нежели имена других божеств».

В самом деле, древнейшая эпоха Дионисовой религии есть эпоха безыменного или иноименного «пра-Диониса». Одним из свидетельств об этой подготовительной стадии религиозно-исторического процесса, приведшего к объединению местных оргиастических[6] культов под определенным именем одного обще-эллинского божества, может служить пустой престол некоего бога, заполненный впоследствии малым кумиром Диониса, по изображениям на монетах ѳракийского Эна (Αἶνος)[a]. Вид прадионисийского культа представляет собой почитание безыменного Героя, распространенное во Ѳракии и Ѳессалии, на долгие времена укоренившееся в балканских странах вообще и встречающееся здесь и там в разных местах Эллады и Великой Греции, причем из атрибутов Героя (κύριος ἥρως) развиваются его «прозвища» (ἐπικλήσεις) Конника и Охотника; последние окаменевают в имена, установление коих выводит Героя из круга безыменных пра-Дионисов, и Великий Ловчий — «Загрей»[7] — находит уже немалую общину оргиастических поклонников, в качестве самостоятельной божественной ипостаси пра-Диониса — Аида, — пока его культ не впадает притоком

---

[a] Это заполнение наблюдено Рейхелем (vorhellenische Culte, S. 15) в связи изысканий о первобытном культе трона (*Thron-Cultus*).

в широкую реку торжествующей Дионисовой религии. К безыменным культам относится, далее, женский оргиазм, в своем исконном служении неизменно пребывающему женскому божеству требовавший мужеского коррелята в лице периодически рождающегося и умирающего бога и наконец обретший искомое имя и обличие в родившемся Дионисе. Оргиастические культы, не знающие точного имени и ясно означившегося лица боготворимой одержащей силы, естественно приемлют Диониса, когда сокровенное имя найдено и смутное представление о незримом двигателе оргий и возбудителе исступлений антропоморфически определено. Иные же вовлекаются в орбиту других культовых притяжений, – например, Аполлона, Посейдона, – или же обособляются, коснеют и мельчают в своей местной замкнутости: так, переживания прадионисийской ступени сохраняются до весьма позднего времени – и впитываются христианством – в почитании все того же безыменного Героя, о чем свидетельствуют, между прочим, надписи с посвящением *deo Heroi sancto*, чаще deo *sancto Heroi*, найденные на Эсквилине, и подобные же в других местах[a].

2.

Иноименные культы испытали двоякую участь. Чаще всего их первоначальные объекты, местные демоны с отличительными особенностями будущего Диониса, низводятся на степень героев. Этиологический миθ обычно приводит этих героев в более или менее тесную связь с самим Дионисом (таковы, например, Элевθер, Икарий, Ойней, Аристэй), порой же прагматически связать повесть о них с деяниями бога не может, но неизменно выдвигает их страстную участь (πάθος), как некую печать их внутреннего родства с божественным чиноначальником (архегетом) «страстей»; кроме того, в их характеристике необходимо сохраняются отдельные,

[a] Usener, Götternamen, S. 252, A 11.

как бы физиономические черты бога, героическими двойниками которого они продолжают жить в религиозной памяти народа. Но это важное явление в развитии Дионисовой религии должно быть предметом особого рассмотрения (о героических ипостасях); в порядке же настоящего исследования внимание наше сосредоточивается на другом типе иноименных культов. Это — те оргиастические богопочитания, объект коих был раньше обретения Дионисова имени отожествлен с одним из общенародных и древнейших богов, — большей частью, с самим Зевсом; он же, в качестве верховного бога, в период до выработки понятия сыновней ипостаси, был особенно близок моноθеистическому складу богочувствования, составляющему характерное отличие общин оргиастических.

Понятно, что усвоение определившегося Дионисова божества этими подготовительными, прадионисийскими культами — в случаях уже совершившегося присоединения их к другим древнейшим культовым сферам — было в высшей степени затруднено. В редких случаях, когда это усвоение оказывается тем не менее возможным, оно имеет своим типическим последствием удвоение культа: таковы Зевс-бык и Дионис-бык на Крите. Зевс и Дионис Мейлихии, Зевс и Дионис Лафистии, Арей и Дионис Эниалии; сюда же относятся Зевс-Аристэй, Зевс-Герой, Зевс-Сабазий и т. п. Такое религиозное образование, как «Зевс-Вакх» пергамской надписи, конечно, исключение и аномалия; примечательно, однако, что «Зевс-Вакх» чтится рядом с «Зевсом» [a]

Правда, надпись, именующая обоих вместе, принадлежит поре позднего синкретизма; но последний лишь облегчил, в данном случае, культовое определение исконного местного верования. Позволительно думать, что сближение некоторых малоазийских ликов Зевса

[a] Fraenkel, *Inschriften von Pergamon*, 324 = CJG 3538 = Kaibel ep. 1035: τριένου δὲ βοὸς Διὶ καὶ Διὶ Βάκχῳ. Тожествен с этим Zeus Bakchos, по-видимому, Δεὸς μέγας Διόνυσος in Pamphylien (Bull. de Corr. Hell. VII, 1883, p. 263).

с Дионисом совершилось под влиянием таких искони синкретических религиозных форм, какими были в своих местных особенностях культы Зевса Карийского и Тарсского, Зевса-Хрисаора в Стратоникее и Зевса Стратия в Лабранде или культ фригийского и писидийского «бога спасающего» (θεὸς σώζων), отличительным признаком которых служит Зевсов атрибут обоюдоострой секиры (λάβρυς, лабрис)[a], наследие хеттитского Аттиса-Тешуба и хеттитского Геракла Диониса – Сандона в Тарсе[b]. Поскольку тотем двойного топора с его оргиастическим обрядовым кругом был всецело усвоен религией Диониса, как это с особенной отчетливостью наблюдается на Тенедосе, постольку названные божества приобретают прадионисийский характер[8].

Родственное явление наблюдается в Додоне, где изначальному почитанию подземного Зевса придаются черты дионисийского культа: так, ему совершаются возлияния с виноградных листьев[c]. Павсаний, в описании святынь аркадского Мегалополя (VIII, 31, 2), отмечает странность Поликлетовой статуи местного Зевса Филия (Φίλιος): знаменитый художник придал ему черты Диониса и даже дал в руку тирс, но на тирсе изваял орла; так сочетал он атрибуты Диониса и Зевса. Аналогические изображения Зевса, иногда вместе с Дионисом, впрочем, вообще небезызвестны. Что до Зевса Филия, уже его эвфемистическое имя[9] обличает хтоническую его сущность; природа аркадского Зевса вообще хтоническая. Это наглядный пример тяготения прадионисийских культов к дионисийской форме.

---

[a] Preller-Robert, *Griechische Mythologie* (4. Aufl.) I, S.141; Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* I (2. Aufl. 1909), S. 629 f., 635 ff., 680; Prinz, Athen. Mitt. XXXV (1910), S. 149 ff.; Evans, *The Mycenean Tree and Pillar-Cult*, passim; Wernicke, Herakles-Sage, Aus der Anomia, S. 77; Ganszyniec in Pauly-Wissowa, Real-Enzyclopädie XII, 297 *s.u.* Labrys.

[b] Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums I (2. Aufl.), S. 629 f., 645 ff., 680. Prinz, Athen. Mitth. XXXV, 1910, S. 149 ff. Evans, the Mycenean Tree and Pillar-Cult, passim; Wernicke, Gesch. der Herakles-Sage, в сборнике Aus der Anomia, S. 77.

[c] Macrob. V, 21. Welcker, Götterlehre I, S. 203.

Иноименные культы этого типа должны были остаться вне круга Дионисовой религии гибридными религиозными формами, ветхими пережитками суровых древних богослужений. Ибо прототипом большей части прадионисийских ликов Зевса является идейский или диктейский Зевс, наследник до-эллинского и родственного хеттитским божествам критского, бога обоюдоострой λάβρυς, бога-быка, живущего в Лабиринθе, – он же критский Зевс, как бог оргиастических жертв, – пра-Дионис Омадий (сыроядец) и, как бог погребенный, – пра-Дионис Аид. Замечательно, что и этот культ впоследствии удвоен культом быка-Диониса, вбирающим в себя элементы женского оргиазма и омофагии (т. е. растерзания и съедения жертвы живьем), так что за Зевсом Крита остаются из области оргиастической только куреты, а из сферы первоначальных представлений о нем как о боге подземном – только почитание пещеры, где он родился, и непонятной позднейшему эллинству (например, Каллимаху) его могилы. К производным из критского культам принадлежат Зевс-Полией аθинских буфоний и соприродных им обрядов на островах (о чем речь будет ниже, в главе о буколах), как и милетский Зевс или Зевс-Сосиполис в Магнесии на Мэандре, который также чтился буфониями и, сверх того, угощением богов, для коих возвигались кущи и три ложа[a]. В самом деле, если элейский Сосиполис, младенец-змий, пришел с Крита, естественно сочетать с Критом и магнетский культ, – как, впрочем, и другие буфонии оказываются генетически связанными с островом Миноса. Эти городские покровители Зевсы, будучи божествами подземными, закономерно мыслятся в виде городовых змиев[b].

В лице Ганимеда мы встречаем героизацию чело-

[a] Nilsson, Griechische Feste, S. 24. Показательно, что введение Дионисова культа в Магнесии запаздывает и что магнеты навлекают на себя упрек дельфийского оракула тем, что, «кремля воздвигая громаду, не радели они Дионису сложить пышнозданные домы» (см. надпись, приведенную в гл. III, § 2).

[b] Μειλίχιος на пирейских рельефах и Ζεὺς κτήσιος в Θеспиях.

вческих жертв, приносимых некоему пра-Дионису, отожествленному с верховным Зевсом и проявляющему свою божественную силу в даре виноградной лозы. О «богоподобном» (ἀντίθεος) Ганимеде, «прекраснейшем из смертных», Гомер (Ил. XX, 234) говорит, что «боги восхитили его быть виночерпием Зевса». Перед нами суровый пра-Дионис и предварение юного, гроздием увенчанного Вакха, испытывающего страсти (πάθος): оргиастическое *numen* виноградного дара представлено дуалистически своей жреческой и жертвенной ипостасью, – другими словами, в мифе о Ганимеде предначертан почти полный состав Дионисовой религии. Малая Илиада знала, что Зевс дал отцу Ганимеда в уплату за сына золотое виноградное гроздие, работу Гефэста, – что опять указывает на сродство легенды с культом винограда. Варианты сказания обличают в похитителе Ганимедовом человекоубийственного Зевса: легенда издавна ориентируется на Крит, где похитителем является Минос[a]. В малоазийской (от Крита независимой и восходящей, по-видимому, к хеттитам) версии ипостась пра-Диониса (Зевса) Омадия – Тантал, жертвоприноситель отрока-сына, угощающий плотью юного Пелопса богов-сотрапезников, и обладатель бессмертной влаги.

Первоначальное почитание Дионисова *numen* среди эллинов под неопределенным именем Зевса оставило следы и в культе пра-дионисийских героических ипостасей, принятых за ипостаси подземного Зевса, каковы Зевс-Аристэй, Зевс-Амфиарай, Зевс-Трофоний, Зевс-Герой[b], – и в культе Мейлихия. Последний – подземная сила, то мыслимая множественной, как боги-Маны италиков (δαίμονες μειλίχιοι противополагаются богам небесным, οὐράνιοι), то раздвояющаяся на мужскую ипостась и женскую, связанная с древопочитанием вообще

[a] Preller-Robert, Griechische Mythologie I, 499 f.

[b] Roscher's Myth. Lexikon I 300.549. Usener, Götternamen, S. 252, A 11. Срв. Зевс-Агамемнон, Roscher's Myth. Lex I, 96. Об Аристэе срв. Usener, S. 52 f.

(ἔνδενδρος, древобог – как Дионис, так и Зевс), в частности же с почитанием смоковницы (συκάσιος, συκεάτης, συκίτης Διόνυσος), древа очищений, и, по-видимому, с кровавым, семитического происхождения, оргиазмом. Общая всем видам древнейшего религиозного миросозерцания мысль о коррелятивной связи между смертью и половой силой, о зависимости земного плодородия и чадородия от воль подземных, поскольку она раскрывалась и в культовых сношениях с семитами, воплотилась в служении Мейлихию (вероятно, Молоху), подземному Зевсу, другому лику Зевса небесного, и Мейлихии – Афродите (Астарте). С возникновением идеи о тожестве Аида и Диониса, Мейлихием стал и Дионис. «Черная смоковница, сестра винограда»[a] была отдана именно последнему; но уже укоренившийся культ Мейлихия под именем Зевса остался одновременно в силе и даже преобладал над новым, приуроченным к имени Диониса[b]: так Диасии, аθинский праздник Мейлихия в дионисийском месяце Анθестерионе, остались за Зевсом. Эвфемистическое имя Мейлихии[c], которому соответствуют устрашающие имена того же божества – Маймакт, т. е. «яростный, буйный, мятущий» для Зевса[d], Агрионий и Омадий, Омест для Диониса, свидетельствует о замене человеческих жертв жертвоприношениями животных и, наконец, жертвами бескровными и явно обнаруживает дионисийскую природу Мейлихия.

---

[a] Стих Гиппонакта (Hiller-Crusius, Anthol. lyr., fr. 31 – Bergk LG. fr. 34) Συκὴν μέλαιναν, ἀμπέλου κασιγνήτην. – Συκινοὶ φάλητες на Родосе – Hesych. s. v. Thyonidas.

[b] Например, на острове Наксосе: Athen. III, 78 C.

[c] У Плутарха находим следующие противопоставления свойств и наименований Диониса (Lobeck, Aglaophamus, p. 663): μειλίχιος καὶ ἡμερίδης – νυκτερινὸς καὶ μελάναιγις, χαριδότης καὶ μειλίχιος – ὠμηστὴς καὶ ἀγριώνιος, λυαῖος καὶ χορεῖος – ὠμηστὴς καὶ μαινόλης.

[d] По Гарпократиону, – μαιμάκτης δ' ἐστίν ὁ ἐνθουσιώδης καὶ ταρακτικός, откуда месяц (декабрь) – Μαιμακτηριών.ſ Aug. Mommsen, Feste der Stadt Athen, S. 366.

3.

Аналогичен Мейлихию в некоторых отношениях (хотя и различен от него, вопреки мнению Отфрида Мюллера[10], уже самим происхождением) – Лафистий: в обоих культах мы видим попытку приписать ужасную силу некоего оргиастического божества, требующего человеческих жертв, сначала Зевсу, потом Дионису. Героическая проекция Лафистия, бога горы Λαφύστιον близ Орхомена в Бэотии, а также Аѳамантовой равнины и города Галоса (Ἅλος) во Фтиотиде, – Аѳамант, царь минийского Орхомена. И подобно тому, как первоначальный Зевс-Лафистий удвоен позднейшим религиозным образованием – Дионисом Лафистием, так и Аѳамант, обреченный первому, оказывается в предании одним из исступленных героев-вакхов (βάκχοι). Ибо героические ипостаси божества обречены ему: так, Артемида-Ифигения, в качестве смертной девы, обречена Артемиде – как жертва или жрица; она же была и той, и другой. И не только обречен Зевсу-Лафистию сам Аѳамант, его жрец и жертва, но и каждый старейший в роде из его потомков, приблизившись к дому старейшин в Галосе, умерщвлялся в жертву Зевсу-Лафистию, по свидетельству Геродота (VII, 197). Дионисийским коррелятом того же сакрального установления является преследование обреченных дев (Ὠλεῖαι) из минийского рода жрецом Диониса, с мечом в руке, на орхоменском празднестве Агрионий, по сообщению Плутарха (quaest. gr. 38).

Вовлечение прадионисийского культа в круг Дионисовой религии совершилось, очевидно, под влиянием Ѳив, что выразилось в миѳологеме мотивом бракосочетания Аѳаманта с Ино, сестрой Семелы, ѳиванской матери Диониса[a]. Ино, в доме Аѳаманта воспитавшая божественного младенца, сына Семелина, хочет изве-

[a] Тот же мотив брака, как αἴτιον слияния прадионисийской культовой формы, первоначально независимой от Диониса, с чисто дионисийским культом мэнад, мы встретим ниже и в легенде о Макарее, и в истории аѳинских буколов.

сти пасынка Фрикса и подчерицу Геллу, детей своего мужа от Нефелы. Дети бегут из дома и скитаются по дубравам, обезумев от пребывающего под их кровом Диониса (согласно Гигину). Гера (вмешательство коей составляет, несомненно, позднюю черту мифа), мстя за покровительство, оказанное сыну Семелы, наводит на Афаманта бешеное неистовство. Он преследует Фрикса; но отрока и сестру его спасает их мать, богиня Облако, на золоторунном баране. Древнейшее сказание говорило о принесении Фрикса Афамантом в жертву Зевсу-Лафистию[a]. Афамант умерщвляет Леарха, собственного сына от Ино, который представляется отцу, охваченному дионисийским безумием, то молодым оленем (νεβρός, по Нонну), то львенком (по Овидию). Герой бродит, одичалый, без крова; волки делят с ним кровавую снедь.

Перед нами типический спутник преследуемого и жертвоприносимого бога: его преследователь и исступленный жрец. Афамант — человек-волк (как фракийский Ликург, ἀνδροφόνος Λυκόοργος шестой песни Илиады) и вместе кормящий младенца молоком мужских сосцов[b] «вакх пестун» (опять как Ликург, которому хотелось бы отнять божественное дитя у Дионисовых кормилиц), — оленеубийца и небридоносец, разрывающий Диониса под личиной Леарха. В его лице, как бы на наших глазах, услаждающийся снедью детской плоти оргиастический Лафистий превращается в вакха-дионисоубийцу. Ино, сказание о которой лишь искусственно сопряжено со сказанием об Афаманте, мэнада парнасских дебрей, по Эврипиду, — бросается с сыном Меликертом в белопенную морскую кипень, предварительно опустив отрока, по одному из вариантов мифа, в кипящую воду, имеющую силу возрождать в новом образе человека[c]; в море обернулась

---

[a] Türk в Roscher's Mythologisches Lexikon III, 2458 (s. v. Phrixos).

[b] Nonn. IX, 247: ἄρσενα μαζόν. Callistr. Stat.14.

[c] Медея, по Эсхилу (Διονύσου τροφοί), сварив в котле, оживляет обновленными пестуний Вакха с их мужьями (argumentum Eurip. Medeae; Aristoph. Equ. 1321, — Nauck FTG, p 17). Образ кипучей пучины только дупликат того же кипятка в волшебном котле.

она «белой богиней» Левкоθеей, с волшебным покрывалом из пены (κρέδεμνον), спасающим пловцов (Одиссея), а сын ее богом Палэмоном, покровителем мореходов: так младенец Дионис у Гомера спасается от ярости Ликурга, на лоно морской богини; так дионисийские нимфы бросаются в море, преследуемые двойником Ликурга – Бутом. Меликерт – дупликат Леарха, возникший, очевидно, из контаминации θиванского вакхического культа с неким морским коррелятом такового, и притом, судя по имени бога, коррелятом финикийского происхождения: если Леарх – отроческий аспект Диониса, как молодого льва (λέων), подобного Пенθею (созвучие слов способствовало, по-видимому, фиксации этого близкого Θивам по культу матери богов образа), Меликерт-Палэмон – отроческий аспект Диониса на дельфине, каким знал его островной культ. Но, как Асклепий, выделившись из Аполлонова божества, приобретает полную самостоятельность, так прекращается и дальнейшая связь между Палэмоном [принимающим, по Ликофрону, в жертву детей, βρεφοκτόνος] и Дионисом.

4.

Подобен Аθаманту и Танталу «пеласгийский» Ликаон, героическая ипостась Зевса-Ликея (Λύκαιος), учредитель его культа в Аркадии, царь-жрец, предлагающий в снедь своему богу плоть внука Аркада, рожденного от Зевса дочерью царя, Артемидиной служительницей, а потом медведицей, Каллисто. Аркад, как и Танталов Пелопс, чьей плоти отведали боги, оживлен (примысл эпохи, упразднившей человеческие жертвоприношения); Ликаон обернулся волком; стол же, на котором было предложено жертвенное яство, опрокинут разгневанным Зевсом, как опрокидывает, с проклятием на Плисθенидов, роковой стол обманутый родитель Θиест. Опрокидывание священных столов – оргиастический обряд, несомненно связанный с омофагией и составлявший мистическую часть богослужения дионисийских мэнад; рассказ о

Θиестовой трапезе у Эсхила – отражение миθа о Ликаоне[a]. Подстрекательство к детоубийству приписывается первенцу Ликаона, Мэнолу, т. е. «исступленнному» (*Mainolos*), носителю дионисийского имени, подобно брату его, первенцу по версии Павсания, Никтиму (Νύκτιμος). Сближение Артемиды с Ликейским Зевсом через Каллисто также указывает на прадионисийскую природу последнего.

Основной тотемический мотив ликейского культа – преследование волками оленей. Оленями (ἔλαφοι) зовутся обреченные чужеземцы в храме Ликея, волками – жрецы. Эти, – повествует Павсаний (VIII, 2,5), – по первом вкушении человеческого мяса поистине обращались в волков; но если побеждали свой голод к такой снеди и не вкушали от нее девять полных лет, становились опять людьми. На то же аркадское предание ссылается однажды и Платон (Rp. 565 D). Перед нами обломки и воспоминания древнейших культов, из коих развились народные представления о ликанθропии, вера в вурдалачество. Сюда же относится упоминаемый Плинием (N. H. VIII, 34) обычай в аркадском роде Анθа выбирать по жребию одного из родичей в «волки»; сняв с себя прежние одежды и повесив их на дуб, он становился «волком», т. е., очевидно, опальным изгнанником, и должен был жить «с волками» девять лет[b]. Дионисийское имя Анθидов и

---

[a] У Θеокрита, в рассказе о Пенθее и мэнадах (Λῆναι, v. 12 sqq.), читаем:

> Первая, вражий приметив дозор, Автоноя вскричала,
> Жертвенный стол толкнула ногой, опрокинула наземь
> Тайные, Вакха святыни, чужим сокровенные взорам,
> Ярым сама обуяньем зажглась и подруг вдохновила.

(Пер. автора). – Срв. Plut. quaest. gr. 14; Apollodor. III, 81. – Этот важный факт обряда отметил и впервые осветил Crusius, Rhein. Mus. XLVII, S. 267. – В дельфийские Септерии введен описанный обряд потому, что они правятся по дионисийскому чину. О связи его с омофагией мы заключаем из сакраментального значения последней в вакхическом культе и из факта перенесения его в миθологемы о Ликаоне и Θиесте.

[b] Nilsson, Griechische Feste. S. 9.

обряд переодевания, – быть может, с принятием личины или других знаков и отличий волка, в роде наброшенной на голову волчьей шкуры с головой зверя, какую мы встречаем на иных античных изображениях, – характеризуют это религиозное установление как промежуточную, переходную форму между культами прадионисийского Ликея и Диониса. По-видимому, могущественное и страшное некогда прадионисийское жречество в пору отмены человеческих жертв было поставлено под угрозу опалы в случаях возврата к человекоубийственной ритуальной практике, причем опала могла условно распространяться и на целый жреческий род, как мы видели это на примере Аθамантидов.

Если волк-Ликаон есть низведенный на землю Зевс-Ликей, если волк Аθамант – Зевс-Лафистий, или, что то же, Дионис-Лафистий, то в лице Ликурга, лютого волка плотоядного (ὠμηστής, λύκος ὠμοφάγος), легко узнается θракийский пра-Дионис Омадий. На дионисийскую природу Ликурга указывает и его родство с миром растительным (он сын Дриады, и он же запутывается в виноградную лозу), и его двуострая секира[a]. Гомеровская сцена преследования Ликургом «кормилиц буйного Вакха»[b] – типическое для дионисийской легенды раздвоение Дионисова божества.

---

[a] Что такое βούπληξ (Hom. Il. VI, 135)? Конечно, не тирс, который неправильно усмотрели некоторые в этом оружии, но или рожен, бодило (прободающая «сулица», как перевел гомеровское слово Гнедич), следовательно – κέντρον буколов (см. ниже), или же двойной топор, обоюдоострая секира. В пользу приписания Ликургу именно секиры (λάβρυς) говорят и схолии, и все античные изображения Ликурга (срв. Ann. dell' Ist. 1863, p. 339), и свидетельства авторов: βούπληξ Гомера понимали в древности как *bipennis*. Ovid. Trist. III. 35: *ossa bipenniferi Lycurgi*; Тимон (Philos. fr. Diels p. 185 – Athen. X p. 445 D): βαρὺν βούπληγα θυμώτερον ἢ Λυκόοργος.

[b] В словах: «напав на питательниц буйного Вакха» (Il., VI, 132) – должно ли принимать эпитет μαινομένοιο в буквальном смысле «безумного, безумствующего», или же видеть трон: «наводящего безумие»? По нашему мнению, это не ὑπαλλαγή [риторическая фигура, разновидность метонимии – *Г.Г.*], как полагает Роде (Psyche II, S. 5, A. 2), что побуждает его объявить мне о безумии Диониса проистекшим

Подобным Пенθеею очерчен был Ликург в «Эдонах» Эсхила. Младенец, которого вакх-пестун оспаривает у пестуний-вакханок (τιθῆναι), неистребим, хотя и делается несомненно, испытывая πάθος, оргиастической жертвой своего яростного двойника или своих же мэнад: он растекается, например, стихией влаги. В версии миθа у Диодора (V, 50), Диониса, впрочем, вовсе нет, а брат Ликурга, по имени Волопас – βούτης, преследует только кормилиц (τροφούς) бога; мэнады убегают на гору Дриос, во Фтиотиде, или же кидаются в море; Дионис карает преследователя безумием.

5.

Прадионисийские человекоубийственные культы привнесли в историческую религию Диониса необходимый ей элемент: многообразно представленный в ликах миθа единый тип свирепого Дионисова двойника-преследователя, жреца-исполнителя оргиастической жертвы. Тип этот одинаково дан был и обрядовой действительностью, и миθологическим преданием. В последнем героижрецы-преследователи суть очеловеченные ипостаси пра-Диониса Омадия.

Раздвоение божества на лики жреческий и жертвенный и отожествление жертвы с божеством, коему она приносится, было исконным и отличительным достоянием прадионисийских культов. Бог-бык был вместе бог-топор на Крите и во всем островном царстве древнейшего диθирамба. Оргиастическое божество θракийских и фригийских культов всегда двойственно, причем стремление определить его как две раздельные сущности встречается с невозможностью провести это разделение – отнять у

из неправильного толкования гомеровского эпитета. Вся мистика Дионисова культа основана на отожествлении бога-возбудителя с его возбужденными служителями: он не может не быть сам изначала μαινόμενος [обезумевший] и μαινόλης [исступленный], равно в активном и пассивном смысле, как он, бог хмеля, не может не изображаться охмелевшим.

страдальной ипостаси ее грозную, губительную силу и лишить свирепого бога страстнóй участи. Но в общем можно заметить, что утверждение исторической религии Диониса, совпадая с заменой мистически-реальных, т. е. человеческих, жертв фиктивно-реальными, символическими (ибо зооморфизм уже обратился в символизм) жертвоприношениями животных, способствовало торжеству кроткого лика в двуликом Дионисовом божестве, — чтó и сделало его, по выражению Липперта, «пасхой эллинов», — и выделению жестокого, губительного начала в дионисийские ипостаси героев-преследователей.

Характерным примером может служить митиленская легенда о Дионисовом (как это явствует из самого имени) жреце Макарее[a]. «Кроткий на вид, духом же лютый» (Aelian. v. h. XIII, 2) и «лев» (по Диодору), Макарей убивает тирсом жену, казня ее за убийство старшего сына.

Умертвила же она старшего сына за то, что тот убил брата отцовским жреческим оружием (σφαγίς), подражая священнослужению отца, и сжег тело отрока на алтаре Дионисовом в пору празднования триетерий. Так покарал Макарея Дионис за коварное злодеяние, некогда им совершенное над одним чужеземцем в самом святилище (ἀνάκτορον). Тем не менее, Макарей был чтим народом и, когда умер, по Дионисову повелению погребен на счет города[11]. Прагматизм легенды поздний, но в основных чертах она сложилась по упразднении человеческих жертв и отразила черты религиозного быта предшествующей эпохи. Макарей слыл основателем храма растительного Диониса-Брисея. Новое исследование правильно усмотрело в нем «божественное существо, служившее объектом культа в культовом цикле митиленского Диониса»[b]. В нем типически ипостазировано божество Диониса, как необоримая свирепая сила и львиная ярость (δύναμις, ἀλκή, λέων, ὀργή). Вакханки в трагедии Эврипида (ст. 1017) приглашают Диониса

[a] О Макарее см. Roscher's Myth. Lex. II, 2290.

[b] Tümpel в Philologus, N. F., II, 1889, S. 118.

явиться в образе «пламенеющего льва» (πυριφλέγων λέων). Но в то же время Макарей рассматривается уже не как Дионис, а в противоположении ему и его кроткому, святому закону: это позднейшая, смягченная форма оргиастической религии. Макарей — первоначально прадионисийский оргиастический бог, потом грозный и вместе страдальческий герой, коему приносятся жертвы на его гробнице, наконец — *quasi*-историческое лицо, о котором рассказываются тенденциозные вымыслы (ограбление чужеземца), долженствующие утвердить религиозно-просветительную и гуманную мораль нового века (μάκρας).

Содержание же легенды, этого религиозно-исторического палимпсеста, отчетливо выступает во всех подробностях. С одной стороны, мы находим в ней картину прадионисийского жречества: убиение чужеземцев в святилище, т. е. в жертву богу, принесение в жертву детей и, наконец, родовую наследственность жречества. С другой стороны, перед нами женский триетерический оргиазм с его детоубийством и убийственным преследованием женщин мужскими участниками культа, подобным сохранившемуся до поздних времен в Орхомене преследованию миниад, именуемых Ὀλεῖαι. Это два разные культа: мужской, прадионисийский, и женский, до обретения Дионисова имени посвященный богине Ночи и безыменному Дионису. Первому соответствует жреческая «сфагида»[12], под которой, в данном случае, едва ли не разумеется двуострая секира; второму — тирс. Оба человекоубийственные культа слиты в единую Дионисову религию. По-видимому, первый культ — островной, с Крита пришедший, в минойском предании коренящийся культ двойного топора и быка-Διθирамба; он же искони был морским и растительным, в частности — культом винограда[a]. Второй — материковый, горный, триетерический,

[a] В Аргосе, где Диониса мыслили пришедшим с островов в сонме морских (ἅλιαι γυναῖκες) воинственных женщин, был храм Диониса критского (Κρήσιος): Paus. II, 23, 7 sq.; cf. 22,1. Этот эпитет (Suid. s. v.) не мог быть понимаем в ином смысле, хотя бы и надлежало сближать

знаменуемый символами-тотемами тирса, плюща и змеи, культ парнасских мэнад, – по своему происхождению, вероятно, ѳракийский. Соединение первого с женским оргиазмом второго дает окончательную форму[13] религии Дионисовой.

Каѳартическое, т. е. очистительное, освободительное, целительное разрешение оргиастических преследований по обретении Дионисова имени ясно ознаменовано в миѳе о Мелампе (Меламподе), которого Геродот считает первоучителем религии Дионисовой и установителем ее обрядов[a]. Пилосский прорицатель Меламп, «черноногий» сын ѳессалийского Амиѳаона, обязанный дружбе змей своим могуществом ведуна, знахаря и очистителя, вещий дар свой получил, конечно, не от Аполлона, с которым был сближен только позднее, когда дельфийский бог овладел всей областью мантики, каѳартики и медицины, – но из недр земли и принадлежит, по особенностям своего миѳа и своей генеалогии, к ликам сферы хтонической. Другом змей стал он потому, что первоначально сам был змием: чернота ног, означенная в его имени, говорит на символическом языке древнейшего миѳа о том, что нижняя половина его тела оставалась как бы погруженной в подземное царство, что его человеческое

его с Ζεὺς κρήσιμος или Ποσειδῶν κρηθεύς и толковать как αὐξίτης φυτάλμιος (Usener, Götternamen, S. 243, A 65; göttliche Synonyme, Rhein. Mus. LIII, S. 353), – что отвечало бы, во всяком случае, природе островного Диониса как морского и растительного.

[a] Установление фаллагогий, как и насаждение Дионисова культа в Элладе вообще, приписывает «отец истории» Мелампу. – Herod. II, 49: Ἕλλησι γὰρ δὴ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὔνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ [Мелампод познакомил эллинов с именем Диониса, с его праздником и фаллическими шествиями эллинов познакомил Мелампод]. Впрочем, безусловно настаивает только на первом утверждении и оговаривается, что остальное в дионисийском вероучении и богослужении лишь отчасти должно быть приписано Мелампу, – τὸν δ' ὧν φαλλὸν τὸν τῷ Διονύσῳ πεμπόμενον Μελάμπους ἐστὶ ὁ κατηγησάμενος, καὶ ἀπὸ τούτου μαθόντες ποιεῦσι τὰ ποιεῦσι Ἕλληνες [Что же до фаллоса, который носят на шествии в честь Диониса, то его ввел уже Мелампод, и от него у эллинов пошел этот обычай].

туловище кончалось, как у Эрихθония, змеиным хвостом. И самое сближение с Аполлоном – того, кто выступает пророком Дионисовым, свидетельствует, что Меламп, по корням своим, прадионисийский демон-вещун, подобный Пиθону и застигнутый распространением религии пиθийского Аполлона раньше, чем сформировалась религия Дионисова[14]. Как ипостась Диониса-Аида, Меламп оказывается узником, заключенным на год в источенную червями деревянную темницу – домовину[a]. Как та же ипостась, является он, далее, основателем фаллагогий, посвященных, как это твердо знает Гераклит, Дионису-Аиду[15]. Меламп жив в памяти миθа как возродитель мужского чадородия и устроитель экстатических плясок, в особенности же как организатор женского оргиазма и учитель здравого экстаза, неупорядоченность коего дотоле порождала разнообразные недуги и извращения. Упорядочение сферы женских исступлений обусловливает общение Мелампа с Дионисовой и пра-Дионисовой сопрестольницей Артемидой, – или им обусловлено. В миθе о Мелампе еще слышны отголоски человеческих жертвоприношений, именно женских (гибель Пройтиды Ифинои во время каθартического преследования, гибель женщин под развалинами обрушившейся темницы) и отроческих (повесть о ноже Филакса, отца Ификлова), при отмене коих выпитие крови было замещено питьем вина (ржавчина от ножа дается Ификлу с вином, как волшебное лекарство, φάρμακον).

По изображению на одной краснофигурной вазе[b], Меламп, облеченный в пестрый хитон, противопо-

[a] Меламп не только «черноногий», но и «чернокозий», как Дионис μελάναιγις, один из аспектов Диониса-Аида; таковым же слывет, как увидим ниже, Пиθон. В самом деле, культ Мелампа засвидетельствован надписями в Эгисθене, где коза – тотем, и миθ помнит, что он был вскормлен козою. Далее: хтонический пес прадионисийского дикого охотника Актэона носит имя Μελάμπους, или μελαγχαίτης («чернокосмый»), – опять одно из наименований Диониса, – или, наконец, просто Μελανεύς («черный»): эти прозвища рассматриваются, очевидно, как синонимы.

[b] Müller-Wieseler II, 2, 11 – Roscher's Myth. Lex. II, 2573.

ставлен, как пожилой муж, Дионису-юноше, одетому в такой же хитон, повязанному митрой и держащему в руке вакхический канθарос с вином, подле кумира Артемиды-Лусии; у подножья кумира расположились исцеленные Пройтиды, между тем как заклятая Лисса, богиня безумия, владевшая прежде дочерьми Пройта, с искаженным лицом, прячется за колонну с треножником; поодаль сидит Силен; на стене святилища висят рельефные *ex voto*, изображающие бешеную пляску сатиров, – намек на введенные Мелампом мужские пляски; в руках у одной Пройтиды и Диониса раскидистые ветви, у Мелампа и Силена – тирсы, так что стан преследуемых (женский) охарактеризован ветвями, а стан преследователей (мужской) тирсами, которым соответствует копье[16] в руке исцелительницы Артемиды, – причем выдвинуто религиозное тожество обоих примирившихся, разоружившихся станов. Перед нами выдержанный в символах миθа исторический рассказ об укрощении обособленного и замкнутого женского оргиазма прадионисийской эпохи новым заветом религии Дионисовой.

6.

Грозная испостась двойственного оргиастического божества, которую мы видели отожествленной в ряде культов с верховным Зевсом, – в тех случаях, когда противоположная ипостась уже определенно дана в религиозном сознании, когда лицо собственно Диониса уже отчетливо выявлено, – не преобладает над ней в виде верховного Зевса, но ей соподчиняется и обусловливает представление о яростном боге-двойнике кроткого Диониса – кровожадно исступленном Аресе.

«Фригийцы, – говорит Плутарх (de Is. et Os. 69), – думают, что бог зимой спит, а летом пробуждается: как усыпление, так и пробуждение бога они отмечают вакхическими празднествами (βακχεύοντες). Пафлагонцы же говорят, что зимой он связан и пленен, а весной освобождается от оков». Так фригийская ко-

лония ѳракийцев, распространившая свою религию в Пафлагонии, «в одно сливает», по Страбону[a], божества эдонского (ѳракийского) Ликурга и Диониса. Ища ближе определить этого Ликурга, местные культы тяготели к отожествлению его с Зевсом, откуда и выше описанный Зевс-Вакх. В первоначальном же ѳракийском веровании это был Арей, т. е. тот бог, которого эллины, издревле себе усвоив, наименовали Ареем. Ибо, по основному свидетельству Геродота, «из богов чтут ѳракийцы только Арея, Диониса и Артемиду»[b], причем Арей и Дионис должны рассматриваться как два противоположные лица одного мужского *numen*, носившего разные племенные имена, как Сабазий, Бассарей, Гигон, Балиа, Диал[c]; те же богопочитания были перенесены во Фригию и, как кажется, распространились из нее по Лидии[d].

«Арея долю некую он взял в удел»: так намекает на изначальное тожество Диониса и Арея Эврипид[e]. Дионис – бог воинских кликов, Элелей (Ἐλελεύς)[f], как бог воинских кликов и Арей; Дионис – Эниалий (Ἐνυάλιος), как Арей[g]. Причем одноименный герой, Эниалий ѳракиец, представляет собою страстной, в дионисийском смысле, тип Арея: он умирает от руки своего же божественного двойника[h]. Дионис, далее, – «бог, радующийся на мечи и на кровь»[i]; он – «меднодоспешный воевода»[j]. Оба божества сливаются в одном образе: «Бромий, копьеносец ярый,

---

[a] Str. X, p. 147: εἰς ἓν συνάπτοντες.

[b] Herod. V, 7: θεοὺς δὲ σέβονται μούνους τούσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἄρτεμιν.

[c] Rohde, Psyche II, S. 7, A. 3.

[d] Ibid. S. 10, A. I.

[e] Eurip, Bacch. 302: Ἄρεώς τε μοῖραν μεταλαβὼν ἔχει τινά.

[f] Wentzel, Ἐπικλήσεις, VII, 50; Kern y Pauly-Wissowa, RE V, 1028.

[g] Macrob. sat. I, 19, 1.

[h] Eustath. p. 673, 50. – Энией – сын Диониса от Ариадны: Roscher's Lex. I, 1251.

[i] Orph. hymn. XL 50: ὅς ξίφεσιν χαίρεις ἠδ' αἵματι Μαινάσι θ' ἁγναῖς. Ibid. XXX: ἀρήιος Διόνυσος.

[j] μενεπτόλεμος и χαλκοχίτων у Нонна.

в битвах шумящий, отец Арей!»[a] Воинственные пляски в честь Диониса издавна совершались ѳракийцами[b] и вошли в эллинский быт особенно после походов Александра.[c] Спартанская πυρρίχη стала тогда вакхической: вместо копий пляшущие перебрасывались тирсами и размахивали зажженными факелами, изображая Дионисову победу над Пенѳеем и его битвы в Индии[d]. Такая милитаризация обряда под впечатлением подвигов македонского «нового Диониса» (νέος Διόνυσος) была принципиально возможна потому, что тирсы изначала служили копьями и Дионисово действо часто оказывалось воинским, как Ареево дионисийским[e]. Вооруженные двуострыми секирами дикие служительницы Арея, девы-амазонки, составляют полный коррелят вооруженным тирсами мэнадам Диониса; общим для тех и других является и ближайшее культовое отношение к Артемиде. Отсюда уподобление поэтического вдохновения вакхическим битвам в «Тристиях» Овидия (IV 1, 41):

Как, острием пронзена, не чувствует раны вакханка,
Дико взывая в ответ зовам эдонских теснин:
Так загорается грудь, пораженная тирсом зеленым;
Так, воскрыляясь, душа боли не помнит земной.

---

[a] Hiller-Crusius, Anthol. Lyr., fr. mel. adespota, 60: βρόμιε, δορατόφορ', ἐνυάλιε πολεμοκέλαδε, πάτερ Ἄρη . Срв. Diod. IV, 4.

[b] Max. Tyr. XXVIII, 4, 58. Lobeck, Aglaophamus, p. 674.

[c] Хиосцы, высадившись в Смирне, рассчитывают найти город покинутым мужчинами, которые, по их предположению, должны были уйти «в горы» для празднования оргий Дионисовых, но смирнейцы в городе учредили в честь бога воинские пляски (ἐνόπλιον ὀρχησαμέναν): в мужских подражаниях женским нагорным радениям прославляется, как видим, Ареев лик Диониса. Aristid. or. 17 Smyrn. (I, 373 Dind.). Lobeck, Agl, p. 679.

[d] Kern у Pauly-Wissowa, RE V, 1040.

[e] Срв. Himerius ecl. 18, 9: Διονύσον, ὅπλα νεβρίδες καὶ θύρσοι. – Хваля Эсхилову трагедию «Семь против Ѳив» как «драму хмельную Ареем» (δρᾶμα Ἄρεως μεστόν), Аристофан тем самым утверждает, что она полна Диониса, какою и должна быть трагедия.

Из всех прадионисийских образов оргиастического бога Арей и в историческую эпоху Дионисовой религии, оставаясь вполне самобытным в своем круге, по существу не отделился от обособленного Дионисова божества: отношение между обоими богами представляет собой редкий случай изначальной, самопроизвольной, естественной θеокрасии[17]. Вообще же Арей почти не отличается от других пра-Дионисов: он, по Гомеру, пьет кровь, – как, ради оргиастического обуяния Ареем, пьют человеческую кровь воины перед битвой, по рассказу Геродота (III, 11).

7.

Поглощение Дионисовым *nomen et numen*[18] самобытного и уже не безыменного (срв. § 1) прадионисийского культа, как части целым, наблюдается в истории «дикого охотника» – Загрея. «Великий Ловец» (ὁ μεγάλως ἀγρεύων, Etym. Gud.) не просто один из эпитетов царя душ, как думал, по-видимому, Роде[a]. Без сомнения, Загрей – Аид, как Аид, в глазах Гераклита[b], и Дионис: но если Дионис, прежде всего не только Аид[c], – Загрей, совпадая с Аидом по объему религиозного понятия, отличается от него в обрядовой сфере тем, что он бог оргиастический. По героической ипостаси, им выделенной, – Актэону, – мы узнаем его как ловчего скитальца по горным вершинам и дебрям, окруженного сворой хтонических собак; как содружника Ночи (νυκτιπόλος Ζαγρεύς, Eur. *Cr.* 475) и вождя исступленных ее служительниц; как душегубца, от которого надлежит ограждаться магическими апотропэями, вроде тех уз, какими были связаны идолы его двойников: в Орхомене – Актэона, в Спарте – Эниа-

[a] Rohde, Psyche II, S. 13. Напротив, ἰσοδαίτης («равно распределяющий пиршественное угощение») – ἐπίκλησις Аида.

[b] Heracl. fr. 127 Byw.: ωὐτὸς Ἅιδης καὶ Διόνυσος.

[c] Rohde, ibidem: „auch dies (d. h. das Seelenreich der Unterwelt) ist sein Reich“ [«и это (потустороннее обиталище душ) – его царство»].

лия, на Хиосе – Омадия Диониса[a]. Будучи предметом женского оргиастического поклонения, он способен к приятию обличия юношеского и детского, что окончательно препятствует смешению его как с Аидом, так и с подземным Зевсом и подготовляет почву его орфической метаморфозе в сына Зевсова.

Орфический синтез жизни и смерти, как другой жизни, связанной с первой возвратом душ на лицо земли (палингенесией), укрепляя соответствующее представление о Дионисе как о вожде по пути вниз и по пути вверх, естественно пользуется Загреем как готовым в народном сознании оргиастическим аспектом Диониса подземного, но дает ему своеобразное оптимистическое и эвфемистическое истолкование: «Неправо люди, в неведении о дарах смерти, мнят, что лют Загрей: это – владыка отшедших, Дионис отрадный. Под страшным ликом того, кто увлекает души в подземный мрак, таится лик благостный; тот, кого боятся, как смертоносного губителя, сам – страдающий бог. Актэон растерзан собственной или Артемидиной сворой; и Зевсов отрок, пожранный Титанами, – не кто иной как тот же Сильный Ловчий, Загрей-Дионис. В запредельном царстве успокоенных душ опять обретает он свой целостный, кроткий облик»[b]. Загрей утрачивает самостоятельное значение; но тем большее величие приобретает его мистический образ. Певец Алкмэониды провозглашает его, сопрестольника

---

[a] Об Актэоне подробнее в главе о героических ипостасях Диониса. – Цель уз, по Лобеку (Agl. p. 275) и Роде (Psyche I, S. 190, A. 3), – желание удержать демонов на местах культа. Так объясняли в Спарте оковы на Аресе (Paus. III, 15, 7); иначе – узы Актэона в Орхомене (ib. IX. 38, 5) и Артемиды с рыбьим хвостом в Фигалии (ib. VIII, 41, 6) или Афродиты в Лакедэмоне (ib. III, 15, 11). Связывание богов имело, несомненно, магическое значение, мотивы же его могли быть различны, сообразно с природою отдельных божеств. Заклинания, обращаемые Аѳиною Палладой к Эвменидам у Эсхила, показывают, что опасных демонов надобно было одновременно и прикреплять к месту, и удерживать от губительного применения их могущества.

[b] Срв. «Дионис орфический», § 5. Об орфической государственной религии в Аѳинах – там же, §§ 1 и 3.

Геи, наивысшим среди богов[a]. Орфическая реформа в Дельфах и орфическая государственная религия в Аθинах VI века упрочивают славу имени Загреева как таинственного Дионисова имени, ве́домого посвященным.

И посвященные (если не по принадлежности к иерархии мистов, то по внутреннему отношению к эсотерической θеологии), подобные Эсхилу, чей дух, по выражению Аристофана, был вскормлен элевсинской Деметрой, знали Загрея как сыновний лик того подземного Зевса (Ζεὺς Καταχθόνιος), которого называет уже Гомер (Ил. IX, 457) и почитает судией над мертвыми Эсхил (Suppl. 237). Но некоторая неясность определения устранимая для древних лишь путем обрядового формализма, все еще чувствуется. Всегда ли и исключительно ли он Дионис и сын («прости, Загрей, и ты, гостеприимный царь», т. е. Аид, – говорит Эсхилов Сисиф: ὁ γάρ ἄναξ ἀγρεύς, Eur. Ba. 1181), или же сливается с отцом, и с кем именно – с Аидом или с подземным Зевсом, – на эти вопросы возможен двойственный ответ на основании немногих до нас дошедших и не свободных от противоречия изречений Эсхила о Загрее[b].

[a] Epic. fr. Kinkel, Alcm. 3, p. 77: πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε, θεῶν πανυπέρτατε πάντων [владычица Гея и могущественнейший избогов Загрей].

[b] Nauck, *Fragmenta Tragicorum Graecorum* p. 5 – *Anecd. Oxon*. II, 443 sive *Etym. Gud*. p. 227 = τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἴσχυλος ἐν Σισύφῳ. По метрическим основаниям [и по существу (πατρὶ), согласно Hermann] читать надлежит: Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ Πολυξένῳ πατρὶ ἐν δὲ Αἰγυπτίοις οὕτως αὐτὸν τὸν Πλούτωνα καλεῖ.

II.
Дельфийские братья

1.

Аполлон овладевает дельфийским прорицалищем чрез убиение его стража (φύλαξ, φρουρῶν) и обладателя (κυριεύων), хтонического змия – Пиθона (Πύθων). Под чудовищной личиной «вещего» (срв. πύθεσθαι), как обычно [ошибочно] понималось это имя[a], дракона (μαντικὸν δαιμόνιον, по Гесихию), или – по Гомеридам – смрадной (от πύθειν – гнить), вредоносной змеи (δράκαινα), нелегко распознать затемненные, уже в гомерическом гимне пиθийскому Аполлону, черты дельфийского пра-Диониса.

Змиеубийца, согласно закону мистических отношений между вакхом-жрецом и Дионисом жертвенным[b], исполнился духом последнего: с той поры стал он вещуном и гадателем. Но в круге дионисийских представлений ипостась жреческая столь же причастна божественным «страстям», как и ипостась жертвенная: Аполлон, поскольку он введен в этот круг, должен усвоить себе нечто от антиномической сущности страдающего бога. Светозарный олимпиец, отвращающийся, по слову Эсхила, от плачевных обрядов и всего имеющего отношение к сфере подземной с ее «скверной» (μίασμα), должен соприкоснуться с миром загробным, им «осквернится» (μιαίνεσθαι) и потом от него же «очиститься». Те, кто не знали об этом приобщении Аполлона подземной сфере,

---

[a] По Виламовицу, «имя (Пифона) не поддается толкованию»: Wilamowitz, Glaube der Hellenen II, 32.

[b] См. серию моих очерков: «Эллинская религия страдающего бога» (в ежемесячнике «Новый путь» за 1904 г.) и «Религия Диониса» (в ежемесячнике «Вопросы жизни» за 1905 г.)

знали тем не менее о его очищении от драконовой крови, хотя достаточно обосновать необходимость такового не могли; оттого, быть может, так и настаивают Гомериды на мотиве «тлетворного духа», – он был бы сам по себе μίασμα.

Логика культа была неумолима: оставалось только сделать ее следствия по возможности непроницаемыми для непосвященных. Аполлон нисходит в Аид, что экзотерически изображается как его плен и кабала у Адмета (т. е. «необоримого», – эпитет Аида). Пиндар знает, что за насильственное овладение дельфийским оракулом Гея искала низринуть Аполлона в Тартар[a]. Братоубийство не разделило братьев. Дионис не гневается на своих трагических убийц, – он в них вселяется. Пифону же должно было умереть, чтобы, исполнив свою страстную участь, вернуться к эллинам преображенным и новым.

Что Пифон не чудовище, уничтожение коего – заслуга героя или бога (как изображает это деяние упомянутый гимн VI или конца VII века), явствует из религиозных почестей, Змию присужденных, из почитания его гробницы, как и из очистительного возмездья, понесенного убийцей. Плутарх, говоря о «великих страстях божеств, или демонов (δαιμόνων πάθη μεγάλα)», сообщает дельфийское эсотерическое толкование Аполлоновой кары: не девять кратких земных лет (ἐννεατηρίς᾽, по сакральному летосчислению, фактически – восемь) должен был провести бог опальным изгнанником в Темпейской долине, но на девять великих годов (космических периодов) сошел он в иной мир, дабы, смертью смыв с себя проклятие (ἄγος), вернуться потом на лицо земли воистину Фебом (ἀληθὼς Φοίβος), т. е. светлым и непорочным, и воцариться над прорицалищем, коим дотоле временно правила Фемида[b].

---

[a] Pindar fr. 55 Bergk S. 587; Schol. Aesch. Eum. 3: Πίνδαρός φησι πρὸς βίαν κρατῆσαι Πυθοῦς τὸν Ἀπόλλωνα· διὸ καὶ ταρταρῶσαι αὐτὸν ἐζήτει ἡ Γῆ.

[b] Plut. De def. or. 21 p. 421 c (III, 98 Bern.). Девять лет пребывания в смерти – кара олимпийцев, нарушивших клятву Стиксом, т. е.

Эта поздняя мистика восходит в основе своей к исконному дельфийскому преданию, преломившемуся через призму раннего орфизма, влияние которого на Дельфы узнается по многочисленным следам. Основное в ней — взгляд на смерть Пифона как на божественные страсти и представление о страстно́м сошествии Аполлона в подземное царство. Овладение пророчественным даром земли, прорицалищем недр земных (μαντεῖον χθόνιον) обусловлено было для пра-Дионисова преемника частичным уподоблением, ассимиляцией Дионису как «богу-герою», т. е. богу, претерпевающему страдание и смерть. Такова предпосылка того теснейшего единения между дельфийскими братьями-сопрестольниками, которое в религии Дельфов равносильно признанию обоих двумя сторонами, лицами или ипостасями единой божественной силы.

2.

Борьба и примирение дельфийских братьев — основное событие, обусловившее расцвет классической Эллады. Почему Дельфам нужно было именно это культовое соединение? И если дионисийский элемент был там изначала дан, почему нельзя было ограничиться развитием его одного, и потребовалось сделать столько уступок Аполлону? Уступки же эти таковы, что поистине образование дельфийской религии кажется делом искусственным, плодом сознательной религиозной политики, клонившейся к возвеличению делийца насчет умаленного и обедненного Диониса. Каким целям служило это возвеличение, и как возможно было это обеднение?

Ответ на последний вопрос непосредственно вытекает из того обстоятельства, что дионисийство, уже полное своеобразного содержания, было еще только пра-дионисийством и, как бы чреватое богом, в себе его

права великой богини Στύξ, по Гесиоду: Theog. 795: τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν.

вынашивало, в то время как, обратно, религия Аполлона, еще нуждавшаяся в ближайшем определении своего божества, умела тем не менее призывать его по имени и живо представляла себе его устойчивый, как бы вычерченный из света облик. На вопрос же о целесообразности Аполлонова прославления и обогащения можно ответить в самой общей форме так: идея дионисийской беспредельности, чтобы стать вполне конкретной и действенной, требовала «своего другого», — противоположения тому и взаимодействия с тем, что именно не есть Дионис.

И прежде всего Аполлон был нужен как его восполнитель, потому что представлял собой силу порядка очистительного. Страстно́е, «патетическое» состояние нуждается, помимо того καθαρτического исхода, который оно, при известных благоприятных условиях, обретает в себе самом, еще и в καθαρτике внешней. Разнуздание дионисийских сил не только грозило гибелью, как личностям, так и общественным группам, но и с формально-религиозной точки зрения требовало посторонних очищений[a]. Приходилось считаться не с теми уже упорядоченными явлениями давно устроенного культа, знакомыми нам из эпохи более поздней, которые сами по себе преследуют цели внутреннего разрешения аффектов; дело шло, напротив, о стихийных вспышках разрушительного огня, о бурях неукрощенного древнего хаоса, об аномалиях сознания и слепом нарушении творимых гражданственностью норм общественного уклада и душевной гигиены. Дионисийство бессильно было развить из себя начала этическия; оно не имело в себе и неподвижности, необходимой для обоснования религиозного авторитета. Строить на нем,

[a] Миѳ приписывает самому Дионису временную нужду в чуждом божественном воздействии для освобождения от охватившего его безумия. Срв. насмешку Гераклита над очищениями вообще: καθαίρονται δ’ ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο [очищать кровь кровью так же нелепо, как глину — глиной] (fr. 130 Byw.).

как на некоем камне, было нельзя; а Дельфы задумали великое строительство.

Во чье же имя надлежало им его предпринять? Не во имя ли того, кто сам еще не имел имени? Но от Диониса можно было только пророчествовать, а не законодательствовать. А между тем в двери святилища уже стучался обуянный Эриниями Орест. Нужны были — властный глагол, скрижаль непреложная, сильная и уверенная защита кого-то строгого, чуждого и светлого, кто, по слову старцев в Эсхиловом «Агамемноне» о Локсии, «уходит от плача» и чуждается всякого безмерного, особенно меланхолического возбуждения, кто повелительно требует от своих поклонников самообладания и душевного равновесия, кто, став однажды заступником, «не выдаст и не изменит», как говорит о том же Аполлоне Эсхилов Орест. Кто он, в длинных спокойных складках белой одежды, сильный убелить одежду молящегося, хотя бы она была забрызгана кровью, и зачурать его своим светом от порождений мрака, успокоить ропот мертвых и вернуть живого живым, оградив его от слишком ощутительных влияний царства подземного? Таким избавителем и исцелителем отчасти уже был, отчасти мог стать один — Феб-Аполлон.

Гомерический проэмий[19] к Аполлону пиθийскому — историческое свидетельство: древнейшая организация дельфийского святилища определяется влиянием Крита. Бык, культ которого сохранился в Дельфах, и дельфин, присвояемый Аполлоном, стародавний символ островной прадионисийской религии, подтверждают повествование Гомеридов. Критяне были великими «очистителями», как о том свидетельствует легенда о Хрисоθемиде или знаменитый пример позднейшего Эпименида. Итак, казалось бы, достаточно было критского воздействия, чтобы развить в Дельфах из исконно местного оргиазма систему очищений, составлявшую потребность времени. Тем не менее, ни божество идейского Зевса, ни божество самого Диониса не могло послужить краеугольным камнем созидаемого оракула. Эпоха додонского Зевса[20]

была пережита; новая концепция всевышнего отца не закончена; критский Зевс непонятен эллинству; едва намечающийся Дионис неустойчив и опасен. Возможно и вероятно, что критяне посредствовали между Дельфами и делийским богом, ибо уже раньше были религиозными устроителями Делоса.

Сила имени Аполлонова была испытана. Недаром малоазийские аэды его избрали своим покровителем: он оказался могущественным и грозным защитником, этически нормативной духовной властью, снискавшей всеобщее признание, – богом междуплеменным и сверхнародным, а потому и общенациональным преимущественно перед коренными божествами старинной родины, – богом, наконец, более формальным, так сказать, по своей идейной сущности, нежели содержательным, легко вмещающим новое содержание, требующим раскрытия заложенных в его первообразе возможностей и потому в общине певцов охотно обменившим звучный лук на киθару Гермия, которой изобретатель не дорожил. Аполлону можно было придать ряд новых атрибутов и, прежде всего, отдать в его ведение мантику, собственность дионисийских женщин, от коих жречество должно было стать по возможности независимым. Страшный и светлый, Аполлон-губитель был вместе и целителем, Пэаном. Древнейшие старооте́ческие пэаны были перенесены малоазийскими поселенцами на бога из страны света, Ликии: он сам стал Пэан. Это обстоятельство имело решающее значение; народ, в своей наиболее предприимчивой и передовой части, в лице заморских колонистов, давно забывших хтонические и героические предания и призраки, связанные с могилами старой родины, – обрел искомого «очистителя»; «Эθиопида»[21] уже знает очищения от пролитой крови.

К этому присоединилось, наконец, и другое основание величайшей важности: Аполлон должен был перевесить влияние Диониса, бога женщин, потому что был вождем и поборником мужчин; он был на стороне Ореста и отцовской власти против преобладания женских прав и

святыни материнства в религиозном сознании народа. Итак, с Аполлоном можно было твердо и законодательно священноначальствовать над всеми племенами и общественными слоями эллинства, ответить запросам эпохи и поработить исконных властительниц дельфийской области — θиад. Что дельфийское жречество с политической дальновидностью избрало то богопочитание, которому принадлежало переживаемое время, видно и из того, что другим центрам жречества, отстранившимся от Аполлона, как, например, θеспийскому, с его глубочайшим преданием о Ночи и Эросе и культом бога-Быка (Диониса), не удалось достичь всенародного признания. Узурпация же Дионисовых достояний в Аполлонову пользу была легка: кому принадлежит власть очистительная, за тем остается во всем последнее, решающее слово; у него в руках ключи от божественных сокровищниц, он один разрешает и вяжет. Так творился «античный Ватикан»[a].

3.

Изначальный женский культ парнасских θиад и киθеронских мэнад был оргиастическим и человекоубийственным служением той же подземной богине Ночи (Νύξ), которя чтилась и в бэотийских Θеспиях, как один из аспектов Матери-Земли, Геи. Впрочем, имя этого женского божества в Дельфах едва ли возможно с точностью установить, — божество Στύξ не было от него по существу различно; к тому же самая природа его требовала или полного безмолвия о нем, или эвфемизмов (как, например, Εὐφρόνη). Этому культу свойственны были экстатическое пророчествование, ночные радения и почитание змеи; отсюда с незапамятных времен существовало в нем, конечно, и представление о Пиθоне. Но от иерогамического змия

[a] Это уподобление развил Θ.Ф. Зелинский, излагая свою концепцию Аполлоновой религии, в блестящей статье об Ореете (Neue Jahrbücher, 1899 г.), с положениями которой, касающимися именно Ореста, автор настоящего исследования согласиться, однако, не может, как это выяснится ниже, в главе о героических ипостасях.

родится на оргиях θиад (ликнофориях) младенец. По обретении человекоподобного оргиастического бога служительницы Ночи становятся вакхическими мэнадами, и Пиθон разоблачается ими как Дионис.

По схолиасту Пиндара[a], Дионис раньше Аполлона пришел в Дельфы как провещатель (πρωτόμαντις) Ночи: через него прорицает богиня Νύξ (или Στύξ, ср. § 1, [с. 37, прим. а]), как после него через Пиθона – богиня Θемида. Отсюда первые памятные преданию мэнады в Дельфах: Μέλαινα и Θυία – «Черная» и «Обуянная». Последняя знаменует уже пришествие Диониса; первая, более древняя, чем Дионис, представляет исконный культ темной богини[b]. Сама сила прорицательная принадлежит по-прежнему Ночи; «провещатель» – только голос и глагол ея, язык изрекающий (ἑρμηνεύς). Здесь Аполлон по праву становится на первое место: все изреченное и изрекаемое в его власти более, чем во власти Диониса, который сам слишком глубоко погружен в ночь. Правда, с развитием чисто аполлонийской идеи это представление вытесняется другим, ближе отвечающим природе и достоинству бога-сына: ему невместно быть только устами Земли или голосом Ночи, он – слово отчее. Так, Алкеев гимн, пересказанный Гимерием, изображает его посланником Зевсовым к эллинам, провозгласителем непреложных Зевсовых уставов, и, по словам Эсхиловой Пиθии (Eum. 19), –

> Вступил четвертым Локсий во святилище,
> Пророком Зевса: отчее вещает сын.

По новой концепции, Пиθией овладевает Аполлон уже как начало самобытно-действенное: она говорит то,

---

[a] Ad Pyth. p. 297 Boeckh. Cf. Plut. De sera numinis vindicta 22: ὡς κοινὸν εἶη μαντεῖον ἐν θεοῖς Ἀπόλλωνος καὶ Νυκτός.

[b] Pausanias X 6,4: ἱερᾶσθαί τε τὴν Θυίαν Διονύσῳ πρῶτον καὶ ὄργια ἀγαγεῖν τῷ θεῷ. Праздник дельфийских θиад *Charila* справляется один раз в восемь лет: следовательно, возник еще в эпоху октаэтерид, тогда как Аполлоновы Пиθии – уже триетерическое празднество (Hiller v. Gaertringen, "Delphoi", в Pauly-Wissowa, RE IV, 2530).

что внушает ей он, а не божество темных недр. Борьба с древним Пиθоном понимается, с этой точки зрения, как предоление «хаоса» «логосом». Но последовательное проведение этого принципа было невозможно в пределах эллинской религии: он противоречил ее коренным историческим основоположениям.

После экстатических восклицаний Эсхиловой Кассандры (в трагедии «Агамемнон»), кажущихся хору аргивских старейшин бессвязными и непонятными, наступает внезапно мгновение, когда пророческая речь, по словам самой пророчицы, сбрасывает с себя покрывало, под которым она таилась, как невеста, и называет вещи и события их именами, определительно, без загадочных намеков и иносказаний: это аполлонийский момент в мантике. Пиθия – προφῆτις осталась в своей глубочайшей и непокорной, недоступной Аполлону сущности голосом Ночи, но подле нее стали жрецы ясного Провещателя, толмачи и истолкователи – ὑποφῆται. Подчинение исступленной вещуньи Аполлону было насильственным: Кассандра, к которой он воспылал стра́стной любовью, обманывает Локсия посулом женских ласк и не держит обета; за что бог, прежде всего, карает ее тем, что никто не верит ее прадивым вещаниям, – хотя, по изображению Эсхила, самый дар вещания был даром любви влюбленного бога, – а потом приводит ее к плахе, во исполнение неизбежных – однако, именно для дионисийской героини – «страстей» (πάθη). Внутренние противоречия исторического предания поэт преобразил в роковые противоречия трагической участи. То же отношение к Аполлону сквозит и в других миθах.

Пиθия, по Пиндару (Pyth. VI, 106), дельфийская «пчела» (μέλισσα), и «пчелы» строят в Дельфах Аполлону чудесный храм, который он переносит к Гипербореям (Paus. X 5, 9); но «пчелами» экстатические женщины могли именоваться только в качестве служительниц Диониса или Артемиды. *Sibylla* Вергилия, насильственно – *stimulis*[22] – принуждаемая Фебом пророчествовать – кумская (отожествленная с эриθрейской) сивилла Меланкрэра, – девственная, т. е.

не отдавшаяся Аполлону мэнада, как о том свидетельствует и ее мрачное имя, и ее «подземный чертог» (θάλαμος κατάγειος). Ликофрон называет метафорически Кассандру «кларийской, т. е. Аполлоновой мэнадой (Μιμαλλόνες) и устами Меланкрэры»[a]. Очевидно, последняя приурочена к Аполлонову культу только после того, как Аполлон овладел всей мантикой. Сказание об аполлинийской пророчице Орфе (Ὄρφ(ν)η), имя из круга ночи), на которую Дионис навел свое безумие[b], также обличает исконно-дионисийскую природу женского вещания «от [имени] Аполлона» (ἐξ Ἀπόλλονος κατοχή).

Это Аполлоново овладение достоянием Дионисовым сказалось и в мифе о Дафне[c]. Дафна, дочь Земли, исконной обладательницы дельфийского оракула[d], которая посвящает ее в προμάντις[e], — душа пророчественного лавра, могущего причинять и безумие[f]. Ее природа горной нимфы, вдохновляемой вещей мудростью матери, и ее бегство от преследующего Феба также указывает на принадлежность ее дионисийскому кругу. Пелопоннесская версия мифа[g] выдает нечто большее: первоначально некий преследователь лесной охотницы претерпевает «страсти», став жертвой дев, подруг ее: другими словами, первоначально влюблен в нее не Аполлон, а Дионис. Дионисийское (Актэоново) существо преследователя

---

[a] Lycophr. 1464: Κλάρου Μιμαλλὼν ἢ Μελαγκραίρας κόπις. Drexler in Roscher II, 2581.

[b] Serv. Ad Verg. Ecl. VIII, 30.

[c] Срв. Rohde, Psyche II, S. 58, A. 2: „die Legende von Apollo und Daphne symbolisirt die Überwältigung der Erdmantik durch Apollo und seine Art det Weissagung“ [Легенда об Аполлоне и Дафне символизирует победу Аполлона и его прорицалища над хтонической мантикой]. Аполлон пророчествует ἐκ δάφνης [т.е. из-за лавровых ветвей]: Hymn. in Ap. Pyth. 215 (393).

[d] Aesch. Eum. 1 sqq.

[e] Paus. X, 5, 5; Diod. XVI, 26. Höfer в Roscher's Lex, III. 3975.

[f] Δάφνη μαινομένη явно дионисийское древо. Дионис увенчивается в Фигалии плющом и лавром, по-видимому, вне соотношения с Аполлоном, установленного дельфийскою θеокрасией.

[g] Paus. XIII, 20. Срв. Waser у Pauly-Wissowa, RE VI, 2138.

окончательно обнаруживается переодеванием его в женские одежды (он хочет овладеть дубравной нимфой, охотясь в сонме ее сверстниц, для чего отпускает себе и длинные волосы) и убиением его ножами и копьями. Участие Аполлона в обличении переряженного Левкиппа – черта, придуманная для установления связи между дионисийским и аполлонийским миθом, но отразившая антагонизм обоих божеств. Прибавим, что миθ о Дафне естественно перенесен на Аполлона, потому что Дионис мыслится здесь как солнечный бог (как «белоконный», Левкипп, а не «черноконный», Арейон, Меланипп), сообразно с солнечной природой лавра, изгоняющего духов подземного царства[a].

Отчуждение Артемиды, исконной сопрестольницы Дионисовой и предводительницы женских оргиастических сонмов, в пользу Аполлона, сестрой которого она становится, отразилось в Дельфах тем, что на вершине двуглавого Парнасса, посвященной Дионису, воздвигнуто было (быть может, впрочем, в относительно позднюю эпоху) святилище Дионисово, а на вершине Фебовой совместное святилище Аполлона и Артемиды[b]. Наконец, говоря об отторжении значительной части сакральной сферы женского экстаза от Диониса и о подчинении ее Аполлону, надлежит вспомнить Муз, увенчивающихся на Геликоне тем самым лавром, который, как мы видели, был унаследован Фебом от Диониса. Музы, образовав хор Аполлона-Киθарода, но сохранив, однако, по местам и свои отдельные культы и празднества, не утратили окончательно своей древнейшей связи с богом оргий, каковая обнаруживается, например, в отношениях Мельпомены к Дионису-Мельпомену. Хор Софокловой «Антигоны», поведав о θракийском Ликурге, как этот дикий нарушитель святыни радений «жен боговдохновенных гнал и угашал огонь святой», продолжает: «и Муз свирельниц прогне-

[a] Rohde, Psyche I, S. 237, A. 3. О лавре как вакхическом атрибуте, см.: Stephani, Compte-Rendu de l' Acad. des Sciences de St. Pétersbourg, 1861, p. 59. Буколический Дафнид – маска Диониса.

[b] Schol. Eur. Phoen. 233.

вил» (φιλαύλους τ᾽ ἠρέθιζε Μούσας). Музы приравнены здесь к мэнадам и взяли в руки вакхические флейты вместо Аполлоновых лир. Музы – пестуньи Вакха, по Диодору (IV, 4). Сынами Муз, кроме Орфея, являются дионисийский герой Рес и дионисийский лирник Лин. Дионис на диθирамбическом Наксосе – хоровожатый Муз, Мусагет (I.G. Ins.V, 46). Музы в плющевых венках вокруг Диониса представлены в дельфийском пэане Филодама (IV в.). На одном геликонском камне, под посвящением Музе Терпсихоре, читаем:

> Плющ Терпсихоре приличен, а Бромию сладкая флейта:
> Ей вдохновения дар, звонкие чары ему[a].

Сообщение Плутарха (q. conv. 8), что на празднестве орхоменских Агрионий Дионис объявляется, после тщетных поисков, убежавшим в обители Муз, приоткрывает глубокую старину. Такова же и обмолвка Эврипида о принесении Итиса Прокной в жертву Музам[b]: сладкогласный соловей естественно воспринимается как служитель Муз; но растерзание Итиса – издревле дионисийский миθ; очевидно, Музы и Дионис мыслятся опять, как в Орхомене, нераздельно.

Эсхил, по-видимому, знает, что до прихода Аполлона в Дельфы священная пустынь принадлежала оргийным сонмам поклонниц Дионисовых. В миθологической истории прорицалища, с которой начинается трагедия «Эвмениды», поэт говорит устами Пиθии по поводу Карикийской пещеры на Парнассе как о чем-то, что надлежит держать в памяти:

> Сих мест владыка Бромий, – не забыла я;
> Мэнад своих отсюда двинул бог в поход,
> Пенθея, словно зайца, затравить судив.

---

[a] Kaibel, Epigr. Gr. 788.

[b] Этим объясняется, быть может, и представление о Пиθоне, как о δράκαινα. Homer. Hymn. in Ap. Pyth. 122 [300]; cf. 196 [374].

Итак, Дионис обитает в отведенных ему после дележа угодьях, как исконный владелец парнасских нагорий. Что же до поры, предшествующей дележу, Пиθия называет только женские божества, владевшие дельфийским ущельем. Эти богини суть: Гея, Θемида (та же Мать-Земля в аспекте религиозно-этическом) и, наконец, Феба (Φοίβη), сестра Аполлона по позднейшей версии, первоначально – сопрестольница Диониса. Другими словами, Дионис древнее в Дельфах, чем Аполлон; женское же подземное божество древнее самого Диониса[a]. И вместе это значит: от «первовещуньи (πρωτόμαντις) Геи» до Аполлоновой Пиθии культовое господство принадлежало в Дельфах женщине. С эпохи Фебы существует для нее, рядом с великой богиней, еще и мужское, а именно Дионисово, божество.

4.

Пиθоновым гробом слыл дельфийский храмовой «омфал» (ὀμφαλός – *umbilicus*), яйцевидное каменное сооружение, трижды священное: как средоточие Аполлонова дома, как «пуп земли», известный уже в эпоху Пиндара[b], и как место очищений. «Свежая скверна (μίασμα) матереубийства, – говорит Эсхилов Орест, – была смыта с меня у Фебова очага (ἑστία) очистительной кровью (καθαρμοί) жертвенной свиньи» (Eum. 282). Живопись на вазах представляет Ореста сидящим у омфала с мечем в руке, Аполлона держащим над его головой молодую свинью, неподалеку дремлют Эринии. Последние у Эсхила корят бога-очистителя за то, что по его произволу «пуп Земли сделан стоком ужасного проклятия (ἄγος) преступно пролитой крови» (Eum. 166). Омфал Геи аналогичен римскому *mundus*. – Ныне мы знаем, что омфалами во-

[a] Euripides Her. 1022. Jessen in Roscher III, 3021: „[es] mag ... ein letzter Nachklang einer verschollenen altböotischen Itys-Sage sein“ [«возможно, это последние следы забытого древнебеотийского сказания об Итисе»].

[b] P. Stengel, Griech. Cultus-Alterthümer, S. 70, A. 8–10, срв. S. 159 f.

обще назывались куполообразные своды (θόλοι) гробовых склепов, какие сооружались еще в микенскую эпоху: «пуп» Аполлонова храма был издревле чтимой гробницей некоего хтонического божества. «Гробница же бога», по гениальной догадке Эрвина Роде (Psyche I, S. 130), – «не что иное, как пещера, где он живет». Это представление выражает змея, нередко обвивающая омфалы, и, в частности, на его изображениях, дельфийский.

Под пророческим жертвенником, находившемся уже в сокровенном святилище (ἄδυτον) храма, был пещерный склеп (ἄντρον)[a], почитаемый, по Филохору (III в.), за гробницу Диониса[b]. Но паломники, по-видимому, смешивали обе могилы – «пупа» и «уст Земли» (στόμα Γῆς). Если один только, и притом ненадежный свидетель (Татиан) принимает омфал за гроб Диониса, зато и Гигин, и Сервий полагают, что под треножником погребен Пифон[c]. Соглашаясь с Роде, что наиболее достоверная традиция (у Варрона: *omphalos Pythonis tumulus*) сочетает омфал с Пифоном, а треножник с Дионисом, мы спрашиваем, однако, чем объяснить это смешение: не указывает ли оно на некоторую естественную θеокрасию – темного Пифона с не менее темным Дионисом? О первом не знали наверно, что он за существо; эвгемеризм, самопроизвольно возникающий при попытке объяснения божественных могил, заставлял подозревать в нем страдального ведуна в образе одной из героических ипостасей Дионисовых[d].

---

[a] Hiller von Gaertringen y Pauly-Wissowa, RE IV, 2531.

[b] Philochor. fr. 22. FHG. I, p. 387. Приводимая при этом надпись «Здесь почивший лежит Дионис от Семелы рожденный» (ἐνθάδε κεῖται θάνων Διόνυσος ὁ ἐκ Σεμέλης) – явно искажена: гексаметр усечен, нарушен обязательный для греческого гексаметра закон Германа. Мы ожидали бы после θάνων, напротив: Διόνυσος Περσεφόνης παῖς, или, (ὁ) ἐκ Περσεφόνης Διόνυσος, или, наконец: Ζαγρεὺς παῖς Περσεφονείης. Труднее предположить – Βάκχος Σεμελήιος ὗιος.

[c] Rohde, Psyche, I, S. 132, A. 2. Lobeck, Agl, p. 572 sqq.

[d] Пифон, отец Айкса, пастырь черных коз (срв. Διόνυσος Μελαναιγίς), был владыкою вещего треножника, когда пришел в Дельфы из Ликии родившийся на Делосе Аполлон и стал пасти стада Пифона: контаминация с мифом о пастушеской службе у Адмета, подтверждающая

Общераспространенного этиологического мифа, который бы оправдывал существование в Дельфах могилы Семелина сына, не было[a]. К тому же в других местах мысль об омфале роднится по преимуществу с представлением о Дионисе. Ему, по сообщению Павсания, принадлежал во Флиунте древний храм невдалеке от пелопоннесского омфала[b]; там же встречаем целое гнездо дионисийских святынь и связанных с ними легенд об Амфиарае, Ойнее, Геракле; там Амфиарай впервые начал пророчествовать. На вазах IV века с изображением элевсинского омфала Дионис или сидит на нем, или стоит подле. Антиной в том же положении на позднейших элевсинских изображениях понят, очевидно, как «новый Дионис» (νέος Διόνυσος)[c]. Правда, на древнейших πίνακες Дионисa близ омфала не – быть может, их соотношение в Элевсине еще было «сокровенным» (ἄρρητον), – но самый омфал кажется подражанием Дельфам и вместе коррективом дельфийского культа (поскольку в Элевсине он отдан его правомощному владельцу), если не разоблачением тайного предания дельфийских жрецов Диониса, так называемых ὅσιοι.

Что до Дельфов, самый факт удвоения изначала данной могилы Пифона могилой неопределенного Диониса в смежном святилище обличает потребность различить и вместе сблизить обе таинственные сущности, нераздельно сливающиеся в одном представлении о до-аполлоновском дионисийском по своим корням, но отличном от позднейшей исторической формы Дионисова богопочитания религиозном начале, которому подчинено было некогда дельфийское прорицалище. Орфическое вероучение,

---

характеристику Пифона как подземного Диониса. Plut. Quaest gr. 12. Рассказ Страбона (VIII p. 422: Πύθωνα τοὔνομα, ἐπίκλησιν δὲ δράκοντα) – чистая форма эвгемеризма.

[a] В проблематическом (срв. Bethe у Pauly-Wissowa, RE VI, 2389) дионисийском эпосе поэта Динарха рассказывалось о погребении в Дельфах Диониса, умерщвленного Персеем. Lobeck. Agl. p. 574.

[b] Paus. II, 13, 7. Odelberg, sacra Corinthia, p. 81.

[c] Об указанных изображениях см. Pringsheim, Archäol. Beiträge sur Geschichte des eleusinischen Cults, S. 65.

оказавшее могущественное влияние на Дельфы еще ранее, быть может, VI столетия, оставляя тайну Пиθона нераскрытой и только в обрядовой сфере знаменуя его теснейшую связь с Дионисом, постулировало отдельную гробницу последнего в другом священнейшем месте Дельфов, – под пророческим треножником. О растерзанном Титанами отроке Загрее, предмирном Дионисе, сыне змия – Зевса и змеи – Персефоны, орфики повествовали: или что сердце его было поглощено родителем, или что Аθиной Палладой оно погребено было под горой Парнассом, или, наконец, что Аполлон схоронил под той же горой останки божественного младенца. Последняя версия могла послужить наиболее пригодным обоснованием тайнодейственного надгробного культа, имевшего характер «вызывания из мертвых» (ἀνάκλησις), в дельфийском святилище, учрежденного едва ли не впервые именно орфиками[a].

Символическое признание существенного тожества Пиθона с Дионисом, при строгом различении первого как от Диониса-Загрея, так и от сына Семелина, входило, – можно думать, – в состав «неизреченного предания» (ἄρρητος λόγος), хранимого Дионисовыми жрецами храма (ὅσιοι), свершителями мистической жертвы, о которой Плутарх говорит: «дельфийцы верят, что останки Диониса покоятся у них близ прорицалища (т. е. треножника), и жрецы Дионисовы приносят сокровенную жертву в храме Аполлона, когда θиады будят Ликнита», т. е. в ту пору, когда на ночных радениях вакхические женщины, собравшиеся на Парнассе, ищут, вызывают и потом лелеют на голове в колыбели-сите новорожденного Диониса[b].

---

[a] Clem. Pr. II, 18: Ζεὺς ... τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τῷ παιδὶ παρακατατίθεται καταθάψαι.Ὁ δέ (sc. Ἀπόλλων), οὐ γὰρ ἠπείθησε Διί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπασμένον τὸν νεκρόν. Schol. Lycophr. 208: οἱ Τιτᾶνες τὰ Διονύσου μέλη σπαράξαντες Ἀπόλλωνι ἀδελφῷ ὄντι αὐτοῦ παρέθεντο ἐμβαλόντες λέβητι, ὁ δὲ παρὰ τῷ τρίποδι ἀπέθετο, ὥς φησι Καλλίμαχος. Lobeck, Agl., S. 558.

[b] Plut. mor. p. 446. Didot (de is. et Osir. 35): Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ

Некая таинственная жертва в пещерных недрах дельфийского святилища принесена была, по Ликофрону, еще Агамемноном, и царь вознагражден был за нее нарочитой милостью Диониса[a]. Последний был почтен Атридом, по-видимому, как бог-бык и вместе «герой» (как ἥρως Διόνυσος Ταῦρος, каковое сочетание мы находим в женском культе Элиды); ему, как погребенному богу, совершил Агамемнон свои возлияния, и вместе Земле и подземным (следовательно, и Пиθону)[b]. О пра-Быке говорили орфики, как о последнем превращении преследуемого Титанами Загрея[c]. В орфическом воззрении, основанном на древнейшем синкретизме θериоморфических культов – исконного змеиного культа горных мэнад и культа критского, перенесенного в Θивах на всенародного Диониса, – между змием и быком устанавливается мистическая связь: бык – солнечная, змий – хтоническая ипостась того же бога; бык в мире живых становится змием в царстве подземном, чтобы снова возродиться быком. Отсюда изречение: «родитель

θύουσιν οἱ ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. Имена дельфийского Диониса, сообщаемые в другом месте тем же автором (de Ei delph 9), характеризуют его как Диониса подземного (Ισοδαίτης, Ζαγρεύς). «Жрецы ὅσιοι, – говорит он же, – вызывают (ἀνακαλοῦνται) бога». По Фукару (le Culte de Dionysos, p. 29), “le service secret des Hosioi avait le même but que les cérémonies mystérieuses des Anthestéria à Athènes: recomposer le corps du dieu et assurer sa renaissance”.

[a] Lycophr. 207 sq.: ἐν μυχοῖς Δελφινίου παρ' ἄντρα Κερδῴου θεοῦ Ταύρῳ κρυφαίας χέρνιβας κατάρξεται. Почему жертва была тайною? Holzinger думает о ревности Аполлона. Но возможно ли было скрыть жертву от Аполлона? Кроме того, это объяснение недостаточно, потому что Ликофрон влагает в свои слова особенный, мистический смысл. На его языке это значит, что жертва по существу была сокровенною (θυσία ἀπόρρητος Плутарха). Χέρνιψ указывает на хтонические и героические χοαί [возлияния].

[b] Срв. Stengel, gr. Cultus-Alterth., S. 103.

[c] По Нонну, который следует здесь орфикам (Lobeck, Agl. p. 556, cf. p. 552) Загрей – καὶ θρασὺς ὤκλασε ταῦρος· ἀμοιβαίῃ δὲ φονῆες ταυροφυῆ Διόνυσον ἐμιστύλλοντο μαχαίρῃ.

змия — бык, быка родитель — змий»[a]. Дионис, в качестве «героя», был змием уже не у одних орфиков, но и в общенародном культе. Иерогамическим атрибутом мэнад на ликнофориях служила змея; новорожденный Дионис мыслился как ταυρομόρφος [быкоподобный]. Так развитие Дионисовой религии в Дельфах сближало Пиθона с подземным ликом Диониса.

Дельфийское обрядовое действо убиения Пиθонова (Σεπτήριον), описанное Плутархом, весьма показательно. Пиθон предполагается обитателем хижины (καλιάς), что несомненно способствовало укреплению антропоморфического представления о нем как о прадионисийском герое;[b] эта хижина в священном действе (δρώμενον) — то же; что в трагедии первоначальная «куща» (σκηνή). В обитель Пиθона, в сопровождении мэнад именуемых стародавним минийским именем Ὀλεῖαι, с зажженными светочами в руках, тайком[c], проникает отрок, изображающий Аполлона[23].

Опрокидывается жертвенный стол, как это делалось в чинопоследовании оргийных таинств; хижина поджигается светочами, возникает смятение, все опрометью бегут из дверей храма[d]. После блужданий и полонения беглеца (πλάναι, λατρεία τοῦ παιδός), над ним совершается уставное очищение. Это страстно́е действо (μίμησις πάθους), по своему строю и духу всецело дионисийское,

---

[a] Clemens Coh. I, 2: Κυεῖ καὶ ἡ Φερέφαττα παῖδα ταυρόμορφον· ἀμέλει, φησί τις ποιητὴς εἰδωλικός. Lobeck, Agl., S. 588.

[b] Plut. De defectu orac. 418 A: ἥ τε γὰρ ἱσταμένη καλιὰς ἐνταῦθα περὶ τὴν ἅλω δι' ἐννέα ἐτῶν οὐ φωλεώδης τοῦ δράκοντος χειά, ἀλλὰ μίμημα τυραννικῆς ἢ βασιλικῆς ἐστιν οἰκήσεως

[c] Ibid.: ἥ τε μετὰ σιγῆς ἐπ' αὐτὴν διὰ τῆς ὀνομαζομένης Δολωνίας ἔφοδος. — Мотивы затаенного, подкрадывающегося приближения и внезапного нападения, прятания, бегства, исчезновения — характерные мотивы дионисийских действ. Гомерова Долония сохранила много черт θракийской легенды о дионисийском Ресе.

[d] Ibid.: αἱ Ὀλεῖαι (эмендация Крузиуса) τὸν ἀμφιθαλῆ κόρον ἡμμέναις δᾳσὶν ἄγουσι καὶ προσβαλόντες τὸ πῦρ τῇ καλιάδι καὶ τὴν τράπεζαν ἀνατρέψαντες (cf. Theocrit. Lenai, v. 12 ff.) ἀνεπιστρεπτὶ φεύγουσι διὲκ θυρῶν τοῦ ἱεροῦ. См. гл. I, § 4, [с. 23, прим. a].

восходит древнейшими частями своего состава к обрядам θиад, как и два другие эннаэтерические празднества[24] с их участием – Ἠρωίς и Χάριλα[a], но в целом кажется продуктом литургического творчества орфиков. Печатью их синкретического умозрения отмечено то уподобление Аполлона Дионису, при котором первый почти утрачивает свои отличительные черты и превращается в эпифанию второго, как хоровожатого оргии, как Иакха элевсинских мистерий. В римском надгробии из Филиппов мы встречаем сходный образ отрока со светочами в руках, как форму чаемой, согласно орфическим верованиям, дионисийской апоθеозы юного покойника в царстве душ:

> Девы ль, тавром Диониса клейменные, отрока звали
> В сонме сатиров играть на цветоносном лугу?
> Взяли ль с кошницами нимфы участником
> таинств полнощных,
> Хоровожатым, с четой светочей смольных в руках?[b]

Итак, новый Дионис действа жречески убивает своего прадионисийского двойника. Дельфийский Аполлон, в понимании орфиков, поистине – «Дионисодот» (Διονυσοδότος), как он именовался в роде флиасийских Ликомидов, хранителей древнейшего орфического предания[c].

---

[a] Plut. quaest. gr. 12 (о Хариле): ἡ δὲ τῶν Θυιάδων ἀρχηγὸς ἀραμένη κομίζει (sc. τῆς Χαρίλας παιδικὸν εἴδωλον) πρός τινα τόπον φαραγγώδη κτλ.. Ibid. (о Героиде): τῆς δ' Ἠρωίδος τὰ πλεῖστα μυστικὸν ἔχει λόγον, ὃν ἴσασιν αἱ Θυιάδες, ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερῶς Σεμέλης ἄν τις ἀναγωγὴν εἰκάσειε. Эннаэтериды лишь позднее заменяются в Дельфах триетеридами (Hiller v. Gaertringen, у Pauly-Wissowa, RE IV, 2531 f.); по Гемину и Ценсорину триетерическое летоисчисление древнейшее, срв. Unger, Zeitrechnung, Iwan Müller's Encykl. I. S. 731.

[b] C. I. L. III 686. Nunc seu te Bromio signatae (отмеченные выжженными эмблемами плюща и молодого оленя, ἐλαφοστικτοί, – Perdrizet в Bull. de Corr. Hell. 1911, p. 113) mystides at se florifero in prato congreg[em uti] satyrum, sive canistriferae poscunt sibi Naides aequ[e], qui ducibus taedis agmina festa trahas cet. – Мисты Диониса-Грозда виноградного (Βότρυς) в Филиппах засвидетельствованы надписью Bull. de. Corr. Hell. 1900, p. 317. срв. Farnell, Cults ot the greek States, V p. 97.

[c] Paus I, 31. 4; cf. IX, 30, 12.

5.

Некоторый свет на историю дельфийского Аполлонова оракула проливает история оракула в Амфиклее, принадлежавшего Дионису. Описывая этот последний, Павсаний (X, 33, 9, 10) сообщает местное фокейское предание о змии, от которого город получил название Офитии. Властелин той страны, охраняя от вражеских козней младенца-сына, спрятал его в сосуд (ἀγγεῖον)[a] и укрыл в безопасном месте; волк угрожает дитяти, но змий, обвившись кольцами вокруг сосуда, его оберегает. Пришед однажды навестить дитя, отец видит на сосуде змия, поражает его копьем и убивает одним ударом зараз и змия, и младенца, – но, узнав от пастухов, что змий был верным стражем ребенка, сожигает на общем костре мертвого сына и его доброго пестуна. В Офитии, – продолжает Павсаний, – совершаются оргии Дионису, но кумира на виду нет, ни доступа в тайное святилище (ἄδυτον). Бог прорицает амфиклейцам и врачует недуги положенных в храме больных во время их сна, – провещателем же (πρόμαντις) служит жрец, одержимый богом и изрекающий им внушенное.

Волк легенды (коррелят дельфийского волка) играет по отношению к младенцу роль знакомого нам двойника-преследователя, Лика или Ликурга; культ хтонической змеи, пророчествующей из своего гроба, мы встречаем как по ту сторону Парнасса, в Θивах и других местах Бэотии, так и в Дельфах, где имя гробового змия – Пиθон. Если в Дельфах оракулом Ночи и Змия овладевает Аполлон и его вторжение задерживает и осложняет естественное развитие прадионисийской формы в дионисийскую, то в Амфиклее мы наблюдаем непосредственное сочетание хтонического и экстатического культа с религией Диониса. Вероятно, что Дионис, обретший свой обще-эллинский лик и свое

[a] Подбрасывание новорожденных детей в сосудах, известное из Аристофана, означается глаголом ἐγχυρτίζειν (от χύτρα – горшок). Сосуд этот мыслится детским гробом; погребение детей в сосудах доказано раскопками в Аттике; иначе их хоронили в подобии ванн.

обще-эллинское имя, был лишь позднее соединен с этим исконным культом, когда же это соединение произошло, прадионисийский змий в Амфиклее отожествлен был с Дионисом. Схороненный в сосуде младенец есть погребенный Дионис, он же и змий: убивая змия, отец убивает ребенка; костер младенца – костер змия. Сокровенное святилище заключает в себе гроб змия и младенца вместе. Над гробом совершаются таинства Ночи и страдающего бога – младенца в его страстно́м лике, змия – в лике бога, живого в сени смертной. Смыкающим звеном между эпохой Ночи и Змия и эпохой нового Диониса служит возникновение миθического представления о божественном младенце, разоблачение змия как новорожденного человекоподобного бога.

Амфиклейский оракул сосредоточивает в одном фокусе разрозненные указания, относящияся к дельфийскому, и не оставляет сомнения в правильности проводимого взгляда на религиозно-историческую эволюцию последнего от Пиθона к Дионису, остановить которую Аполлоново начало было бессильно и в результате которой Аполлонов оракул по существу стал дионисийским оракулом. Рассмотрим аналогический случай дележа божественных братьев на почве другого древнего прорицалища. Аполлон пиθийский Сотер (σωτήρ), или спаситель (ἐπίκλησις хтонического бога), в Амбракии[a] несомненно занял место первоначального Диониса, усвоив себе его черты, приняв его темный облик. Оттого слывет он родителем Меланея (черного), отца Дриопов; Меланей – основатель дионисийской Эреθрии, стрелок сам и отец стрелка Эврита. И характер имен, и мотив охоты сближают этих героев с Дионисом-Загреем, диким охотником. Что прежде хтонического Аполлона чтился в Амбракии Дионис и притом в своем древнем мрачном аспекте, очевидно и из уцелевшего с той поры двойного культа Дионисовой сопрестольницы Артемиды, как Гегемоны и Агротеры; последнее имя прямо указывает на кровавые оргии и че-

[a] Antoninus Liberalis IV 4.

ловеческие жертвы[a]. Пример Амбракии свидетельствует, между прочим, в пользу древности мистической θеокрасии двуединого дельфийского Диониса-Аполлона.

Нормальность эволюции прадионисийского оракула Земли в оракул Диониса подтверждается, наконец, и примером мегарского «прорицалища Ночи»[b] в непосредственном соседстве храма Диониса ночного (νυκτέλιος). Дельфийский оракул ничем не отличается, в принципе своей организации, от θракийских Дионисовых оракулов, славившихся еще в римскую эпоху: в них одинаково пророчествовали пиθии, окруженные жрецами – «пророками», или «провозвестителями» (προφῆται)[c]. Спрашивается, однако: была ли эта эволюция в самом начале прервана в Дельфах пришествием Аполлона, так что Дионису довелось впоследствии как бы сызнова завоевывать то, что естественно переходило к нему в наследственное владение от первопророчицы Геи, из чего следовало бы, что он является там пришельцем извне и притом позднейшим, нежели Аполлон, – или же в ходе этой эволюции Дионисово *numen* настолько определилось еще до Аполлона, что последний мог утвердить свое господство только ценой частичного ему уподобления, чтобы, как только *numen* нашло свое *nomen*, признать его автохтонным и правомощным своим предшественником и общником захваченной державы?

За Аполлоново старшинство высказывается с оговорками Эрвин Роде[25]. «Дионис был первым пророком в Дельфах, по схолиасту Пиндара[d], – напоминает он и продолжает, – наследником Дионисова пророчествования признает Аполлона и Voigt[e], но этот исследователь[26] ото-

---

[a] Об акарнанском культе Диониса см. Oberhummer, Akarnanien, S. 235 f.

[b] Paus. I, 40, 6: νυκτὸς καλούμενον μαντεῖον. Rohde, Psyche II, S. 54. A 2.

[c] Rohde, Psyche, II, S. 21. 59 ff.

[d] Arg. Pyth. S. 297 Boeckh: ἐν ᾧ (sc. προφητικῷ τρίποδι) Διόνυσος πρῶτος ἐθεμίστευσε. Ibid. πρώτη Νύξ (Στύξ) ἐχρησμωδῆσεν.

[e] Roscher's Mythol. Lex I, 1033 f.: «Аполлон овладевает хтоническим,

жествляет Диониса с Пиθоном, что едва ли может быть оправдано. Я думаю, что по упразднении хтонического оракула, прорицавшего при посредстве сновидений, Аполлон заимствовал из дионисийской мантики неведомый ему дотоле способ дивинации в экстазе (*furor divinus*). Но кто возьмется дать ясный и доказательный ответ на вопрос о том, как именно, в результате многоразличных сдвигов и сочетаний сменявших одна другую сил, во всеми оспариваемом центре эллинской религии воспреобладал, наконец, сложный и многосоставный культ Аполлона?»[a] Hiller v. Gaertringen[27], следуя Роде, находит, что, если Гея и Посейдон в Дельфах несомненно древнее Аполлона, то Дионис, напротив, моложе его, но столь могущественно было влияние нового пришельца, что произвело коренное изменение в Аполлоновой мантике: отменены были принесенные критскими «оргеонами» пиθийского гимна гадания по жребиям и по шелесту священного лавра, и дионисийская пиθия воссела на пророчественный треножник. Вместе с тем названный ученый отмечает древность связанных с θиадами празднеств, справляемых по старому календарю эпохи миθической[b].

Мы, с своей стороны, принимаем без колебаний второе решение выше поставленной дилеммы, не утверждая этим, однако, что Дионисово имя прозвучало в Дельфах раньше Аполлонова имени. Напротив, безыменность рождающегося в культе θиад бога и была условием Апол-

---

охраняемым змеей оракулом. Так как вопрошать оракул первоначально значит вступать в сношение с духом умершего, то пророчествовала вначале не Земля, но живущий в ней дух. Хтоническими могут быть названы все оракулы через инкубацию, ибо Земля мать сновидений. Племенной бог θракийских флегийцев прорицал в сновидениях; его происхождение из культа душ обнаруживается этим фактом, как и свойственным ему фетишем змеи. Поэтому мне кажется, что и в Дельфах хтонический Дионис есть бог мертвых или бог смерти. Доказательства этого: гробница Диониса во святилище храма, имеющая вид ступени (βάθρον), и тайная жертва, приносимая над нею жреческою коллегией ὅσιοι».

[a] Rohde, Psyche II, S, 59 A 3.

[b] Pauly Wissowa's RE IV, 2530. Stengel, Cultus-Alterthümer, S. 68 f.

лонова воцарения в образе чаемого Диониса. Критские «оргеоны» со своим прадионисийским тотемом дельфина, жрецы-очистители и пророки-сновидцы, столкнулись в Дельфах с ѳиадами-пиѳиями, увенчанными вещим лавром, оргиастическими служительницами темной Геи и подземного змия, вызывательницами из могильных недр неведомого бога, младенца ли, или «жениха, нового солнца»[a]. Это соединение прадионисийского критского культа с религией мэнад дает впервые полный состав Дионисовой религии, – когда мэнады знают лик и имя родившегося младенца. Но Дионис еще не родился на их оргиях, когда пришли критские оргеоны, и потому чужой и юный бог должен был занять праздный престол и, занимая его, по возможности ответить ожиданиям его призвавших. Он делается Дафнефором, Дельфинием, пиѳийским прорицателем, приводящим *furor divinus*. Когда Дионис родится, он станет уже только Аполлоновым сопрестольником, каковым никогда бы стать не мог, если б издавна не был владыкой Дельфов, как пра-Дионис. Решающее значение в этом споре имеет, на наш взгляд, ответ на вопрос: искони ли прорицала пиѳия? Мы отвечаем: да, она и была изначала устами Земли (στόμα Γῆς). Критяне гимна были первыми жрецами, ставшими между нею и народом, истолкователями ее темных вещаний (ὑποφῆται), умирителями ее исступления и ограничителями ее влияния. Это ограничение было единственным существенным нововведением Аполлоновой эры. Ибо мэнады древнее Диониса, что очевидно ускользает от Роде, когда он говорит, что у Диониса заимствовал Аполлон экстатическое прорицание; между тем пиѳия, им порабощенная, была еще прадионисийской пиѳией.

Из умолчания о пиѳии в гексаметрах гимна к пиѳийскому Аполлону мы отнюдь не заключаем вместе с другими

[a] Срв. Firmicus Maternus. De errore profanarum religionum: Νύμφιε, χαίρε, νέον φῶς. Едва ли есть основание считать этот богослужебный стих, возглашаемый при возжжении светочей в древнем орфическом ритуале аѳинских Анѳестерий, вместе с Bergk'ом (Poet. Lyr.) за позднее нововведение.

исследователями, что ее не было, но что тенденция составителей гимна побуждала их изображать события так, как будто бы ее не было. Гимн представляется нам памятником борьбы нового жреческого влияния с исконным укладом оргиастического культа, основанного на женском пророчествовании и почитании женского божества с его мужским прадионисийским коррелятом[28]. Пришлец Аполлон, по свидетельству гимна, вступая в свое новое владение, проходит между рядами треножников[a]: не предполагается ли этим существование пиθийского треножника? Дионисийским одушевлением охвачены крисейские жены и девы, подымающие при виде света от очага Аполлонова священный вопль (ὀλόλυξαν, v. 445). Бог начинает пророчествовать «из лавра» (ἐκ δάφνης, v. 396), в котором выше (§ 3) мы усмотрели исконное достояние менад. Он принимает культовое наименование Τελφούσιος или Τιλφώσσιος[b] – «в память о том, что струи постыдил Тельфусы священной» (v 209): рассказ гимна о гневе Аполлона на речную нимфу бэотийской горы, по нашему мнению, не что иное, как миθологическое воспоминание о сопротивлении и насильственном подчинении новому закону местных прадионисийских мэнад. Миθическая проекция таковых (как будет показано ниже) – Эринии: нам понятны отсюда и вражда «старших богинь» к Аполлону вообще, та давняя обида на «юного всадника, растоптавшего стариц», которой не могут забыть ему Эсхиловы Эвмениды, – и, применительно к данному частному случаю, наличность в их сонме эринии Τιλφώσσα[c].

Аполлоново господство не вносит в приемы дивинации ничего нового. Инкубация была употребительна во θракийских прорицалищах Диониса[d] и, хотя вообще

---

[a] Homer. Hymn. In Ap. Pyth. 443: ἐς δ' ἄδυτον κατέδυσε διὰ τριπόδων ἐριτίμων.

[b] Stengel y Pauly-Wissowa, RE V, 50.

[c] Rapp s. v. Erinys, Roscher's Mythol. Lex. I 1339. (Schol. Soph. Antig 126).

[d] Оракул Залмоксиса – Rohde, Psyche I, S. 121, A 1.

согласуется с духом критского ведовства (ведь «оргеоны» гимна были соотечественниками Эпименида), но, по Эврипиду, Аполлон сам же отменяет ее, как остаток владычества Геи[a]. Что касается «жребиев», этот не определительный для Дельфов и в них не укоренившийся способ гадания скорее предполагает участие вещих женщин, нежели его исключает. Жребии олицетворены в трех до-аполлоновских парнасских крылатых сестрах Ѳриях (Τρῖαι), «учительницах гадания» (μάντεις διδάσκαλοι) и «пестуньях Аполлона», причем образ пестуний очевидно заимствован у дионисийского миѳа, восходящего, в свою очередь, к обряду мэнад. И стих — «жребии мечущих много, но мало гадателей верных» — недаром сложен, по преданию, пиѳией; впрочем, это только переделка знаменитого изречения: «много тирсы носящих, но истинных вакхов не много»[b]. Так, мы не находим ни одного довода, который бы мог поколебать в нас уверенность в первобытной древности женского оргиазма как исконной колыбели дельфийской религии.

6.

Приведем, для выяснения древнейших отношений между дельфийскими братьями, несколько других примеров, показывающих рост культового круга, объединенного Аполлоновым именем, на счет безыменного дионисий-

---

[a] Wernicke y Pauly-Wissowa, RE II, 12.

[b] Homer. Hymn. in Mercur., 550 sqq. (Θριαί эмендация Германа). Lobeck, Agl. p. 814 с цитатой на Филохора (Zenob. cent. V p. 145: Φιλόχορός φησιν ὅτι νύμφαι κατεῖχον τὸν Παρνασόν, τροφοὶ Ἀπόλλωνος, τρεῖς, καλούμεναι Θριαί, ἀφ' ὧν αἵ τε μαντικαὶ ψῆφοι θριαὶ καλοῦνται καὶ τὸ μαντεύεσθαι θριᾶσθαι ἄλλοι δὲ λέγουσι τὴν Ἀθηνᾶν εὑρεῖν τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικήν· ἧς εὐδοκιμούσης μᾶλλον τῶν Δελφικῶν χρησμῶν, τὸν Δία χαριζόμενον τῷ Ἀπόλλωνι ψευδῆ καταστῆσαι τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικήν. πάλιν οὖν τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τοὺς Δελφικοὺς ἐρχομένων χρησμούς, τὴν Πυθίαν εἰπεῖν Πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δέ τε μάντιες ἄνδρες (cf. πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι). Стих 560 гимна к Гермесу (αἱ δ' ὅτε μὲν θυίωσιν ἐδηδυῖαι μέλι χλωρὸν) указывает на то, что и гадание сестер Ѳрий мыслилось не иначе, как экстатическим.

ского. Марон, по Гомеру (Одисс. IX, 197) – Аполлонов жрец виночерпий; когда Дионис провозглашен единым владыкой божественного дара лозы виноградной, – он воссоединяется с Дионисом[a]. В области геортологической, древнейшие Θаргелии, сопряженные с прадионисийскими человеческими жервами, перешли навсегда в праздничный круг Аполлона-очистителя[b]. Сминθии, мышиный праздник, этиологически объясняемый истреблением мышей, вредящих виноградникам, правились на Родосе, по надписям, в честь Диониса[c], по позднейшим сообщениям – в честь Аполлона и Диониса, как предполагаемых истребителей[d]; так как культ Сминθея связан с мантикой (мышь – ζῶον μαντικώτατον) и происхождение его, по-видимому, критское, то закрепление его за Аполлоном в Троаде, чему древнейшим свидетельством служит I песнь Илиады, представляет собой ἀνάλογον утверждению власти Аполлона как прорицателя в прадионисийских Дельфах.

Мусическое соперничество дельфийских братьев составило бы предмет отдельного и обширного исследования; в дополнение к выше сказанному о музах (§ 3) любопытно бросить взгляд на историю миθа о Лине[e].

---

[a] Марон почитается, как дионисийский герой, вместе с Зевсом и Дионисом в Маронее и составляет предмет героического культа в Писидии: Preller-Robert, gr. Mythol., S. 731, A. 2. Марон – сын Эванθа; Ойнопиона критского сыновья, – Аθамант, Талос, Эванθ, Мелос, – переселяются на Хиос: Paus, VII, 4, 8. Ойнопион – ярко выраженный дионисийский герой. Марон – сын Диониса, непосредственно, по Eurip. Kykl. 141. Такова дионисийская генеалогия Марона.

[b] Hipponax fr. 87 Bergk PLG 4 p. 475; Hiller-Crusius fr. 34. – Hesych.: Διόνυσος ἄναλος θαργήλιος.

[c] Prott, leges sacrae, II 146 (Lindi).

[d] Apollon. voc. Hom. s. v. Σμινθεῦ: ἐπίθετον Ἀπόλλωνος, κατὰ τὸν Ἀρίσταρχον ἀπὸ πόλεως Τρωϊκῆς Σμίνθης καλουμένης. ὁ δὲ Ἀπίων ἀπὸ τῶν μυῶν, οἳ σμίνθιοι καλοῦνται (на Крите, schol. Lycophr 1303), καὶ ἐν Ῥόδῳ σμίνθια ἑορτή, ὅτι τῶν μυῶν ποτὲ λυμαινομένων τὸν καρπὸν τῶν ἀμπελώνων Ἀπόλλων καὶ Διόνυσος διέφθειραν τοὺς μύας. Срв. Roscher's Lei. II, 1430 f.; Preller-Robert, Myth. S. 255 A, 2; Wernicke y Pauly-Wissowa, RE V, 68 f.

[e] О Лине Greve, Roscher's Myth. Lex I. 2053–2063, и ниже, в главе о

Проблемой религиозного мифотворчества встал вопрос о том, которому из божественных братьев-соперников приписать одно из древнейших преданий хоровой лирики – «лин», народный плач (θρῆνος) по некоему умершему богу того же имени. Как олицетворение «страстей» κατ' ἐξοχήν, страстотерпец Лин принадлежал Дионису. Его имя – припев каждого страстного обряда (παντὸς πάθους παρενθήκη). В остатках гесиодовской поэзии находим такой гимнический отрывок (fr. 192 Bz):

> Сына любимого ты родила, Урания, Лина.
> Сколько ни есть на земле песнопевцев
> и лирников, Лина
> Все поминают, все плачут об нем на пирах, в хороводах;
> Песнь зачинают певцы и кончают именем Лина.

Но так как плачи и хороводы во имя Лина требовали лирного сопровождения, то неоспоримы были права Аполлона Киθарода на это мифическое лицо, столь неопределенное, что в аргивском предании оно является младенцем, разорванным овчарками, а в фиванском «божественным мужем лирником», состязавшимся с Аполлоном и приявшим смерть от ревности бога, между тем как у Гомера Лин – погибший прекрасный отрок, и Сапфо воспевает его вместе[29] с Адонисом[a], в позднее же время ему приписывается апокрифическое повествование о подвигах Диониса. В фиванской традиции характерны тесное сближение Лина с Музами (черта до-аполлоновская) и пещерный героический культ[b]. Предание Аргоса сплетено с легендой о Корэбе (Κόροιβος). По растерзании младенца Лина (пра-Диониса младенца) хтоническими собаками, наслано Аполлоном на Аргос чудовище, вырывающее детей из материнской утробы. Корэб убивает его и, чтобы очиститься от крови, идет в Дельфы. Пифия повелевает

героических ипостасях.

[a] Pausanias IX, 29, 8: Σαπφὼ ... Ἄδωνιν ὁμοῦ καὶ Οἰτόλινον ᾇσεν.

[b] Pausanias IX, 29, 6: Λίνος ἐστὶν ἐν πέτρᾳ μικρᾷ σπηλαίου τρόπον εἰργασμένῃ.

ему взять на плечи треножник и нести его, доколе он не упадет под ношей, а где упадет – воздвигнуть святилище Аполлону. Так основан был Корэбом город Треножников (Τριποδίσκοι) в Мегариде; гробница героя была предметом почитания в Мегаре. Устраняя из рассказа черты дельфийской переработки, открываем в основе его факт оргиастического детоубийства, воспоминание о котором связалось с простонародными[a] обрядами плача по Лину и с причитаниями, подражание коим находим в припеве Эсхилова хора, вспоминающего жертвоприношение Ифигении: «плач сотворите, но благо да верх одержит»[b]. Предание о страстно́м герое использовано Дельфами в целях искоренения дикого оргиазма и насаждения гармонической религии двуединого дельфийского божества, знаменуемой треножником, символом светлого Феба, вещей Земли и погребенного Диониса.

Мистическое слияние братьев-соперников в двуипостасное единство было намечено дельфийским жречеством в эксотерической форме внешних оказательств нерушимого союза и особенно в форме обмена священными атрибутами и знаками соответствующих божественных энергий. Задолго до Филодама, Аполлон – уже у Эсхила (fr. 341 Nauck) – «плющеносец и вакх» (ὁ κισσεύς Ἀπόλλων, ὁ Βακχεύς, ὁ μάντις). На керченской вазе оба юных бога подают друг другу руки под дельфийской Аполлоновой пальмой, над «пупом земли»[c]. Отсюда и

---

[a] Срв. ἄγροικος νεανίας (Eustathius); σκαπανέων ᾠδαὶ καὶ γεωργῶν (Pollux).

[b] Aesch. Ag. 121, 139, 159: αἴλινον αἴλινον εἰπέ, τὸ δ' εὖ νικάτω. Предполагаем, что после плачевных взываний αἴλινον αἴλινον (сближаемых ориенталистами с финийским “ai lenu”, – «горе нам») внезапно раздавалось оргиастическое εὐοῖ, которое у Эсхила, в рационалистическом истолковании, обратилось в εὐ – «добро».

[c] Stephani, Comptes Rendus de l'Acad. des Sciences de St. Pétersbourg, 1861, p. 57 ss. pl. 4. Срв. Frazer'a комментарий к Павсанию (v. V, p. 212), где приведена археологическая библиография по вопросу об отношениях Аполлона и Диониса в Дельфах. Welcker (Alte Denkmäler I, S. 151 ff.) изучает фронтоны дельфийского храма с изображениями

культовое сочетание Диониса с Асклепием: возникает Дионис «врач, Пэоний, целитель» (ἰατρός, παιώνιος, ὑγιάτης). Дельфийский оракул заповедует чтить его, как «врачевателя»[a]. Впрочем, в этом качестве он был издавна известен в Амфиклее; Меламп, в свою очередь, олицетворяет дионисийскую медицину. Герой страстей, Асклепий, исцелитель дионисийских Пройтид (рядом с Мелампом) не теряет, однако, своего отца Аполлона, но получает в воспитатели Диониса[b].

Прямое провозглашение дельфийской θеократии, если не видеть таковой, например, в культовом «пэане» Дионису поэта Филодама, известном по надписи IV века, где припев «эвой, Вакх!» сменяется аполлонийским «Παιάν», — мы находим лишь в позднюю эпоху, когда никакая θеократия[30] уже никого не удивляет. О Парнассе поет Лукан:

> Феба святая гора, и Бромия! Купно слиянным
> Правят θиванки на ней оргий дельфийских чреду[c].

Божества обоих смесились (*numine mixto*). Ритор Менандр так обращается к многоименному богу вдохновенных восторгов: «Дионисом зовут тебя θиванцы, дельфийцы же чтут двойным именем: Аполлон и Дионис. Вокруг тебя дикие звери (дельфийский волк и вакхическая пантера), вокруг тебя θиады, от тебя и луна приемлет лучи (разумеется прадионисийская сопрестольница и

на одном Аполлона и Муз, на другом Диониса и трех θиад, и в связи с этими памятниками союз обоих культов вообще. Что Дельфы шли навстречу религиозному постулату их слияния, поскольку он определялся в народном сознании, можно усмотреть, например, из факта, что в Аркадии Аполлон почитается сыном Силена (Porphyr, v. Pyth. 16. Clem. protr. p. 24 P.); см. Maass, Orpheus S. 162.

[a] Athen. I, 41. p. 23. Kern y Pauly-Wissowa, RE V, 1029.

[b] Kaibel Ep. gr. 1027: οὐ μὰν [το]ῦδε χάριν σε, Τελεσφόρε, ᾔδομεν οἷον, | ἀλλ' ὅτι κ[αὶ] Παιᾶνος ἀκειρεκόμου θεραπείαις | ζωοφόρον ‹σ' ἔθ[ρεψεν]. ἰὼ μάκαρ, αὐτὸς ὁ Βάκχος.

[c] Lucan V, 73: mons Phoebo Bromioque sacer, cui numine mixto Delphica Thebanae referunt trieterica Bacchae.

Аполлонова сестра, Артемида)»[a]. Но и по словам Павсания парнасские θиады творят радения на вершинах горы совокупно Дионису и Аполлону[b].

7.

Утвержденная в Дельфах идея божественного двуединства Аполлона и Диониса вошла в плоть и кровь эллинства. Что же такое был этот союз в конечном счете? Религиозно-политический компромисс? Несомненно, но без дурного умысла и лицемерного рассчета. Напротив, в основе его лежало мистическое утверждение некоей в божестве установленной антиномии. Гармония, которую созерцать дано богам и осуществлять предоставлено людям, была, конечно, не осуществлена, но все же ознаменована, и жизнь отлилась в формы этого ознаменования: это было кумиротворчество гармонии, ее εἴδωλον и как бы зеркальное отражение. Отсюда «эстетический феномен» античности. Дионис поистине лежал погребенным под дельфийским порогом; и когда воскресал – воскресал с душами, которых выпускал из темных врат, и в душах, которыми овладевал, и они видели, отторгнутые от земли, слепительные эпифании духа. Но на земле ему не было места, где преклонить голову; его только непрестанно и пышно отпевали, и восхищаться им любили понаслышке, не зазывая к себе в слишком близкое соседство: его демоническое веселье было опасно, как огонь в доме. Даже в художестве гениальная непредвиденность (не все же были Эсхилы, чтобы лепить «во хмелю» титанов) была слишком ненадежна, и потому к ней приставлен был для надзора аполлонийский канон.

Дионис был не от сего мира. Он хотел божественной жизни и делал ее действительно божественной, как только к ней прикасался: чудесно воспламенялась она

---

[a] Welcker, Götterlehre, I S. 431.

[b] Paus. X, 32, 7: τὰ δὲ νεφῶν τέ ἐστιν ἀνωτέρω τὰ ἄκρα καὶ αἱ Θυιάδες ἐπὶ τούτοις τῷ Διονύσῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται.

тогда и, как вспыхнувшая бабочка, превращалась в пепел. Многие эллины – и это были лучшие в эллинстве – думали, как Гете, который славил «живое, тоскующее по огненной смерти»; но большинство, предпочитая менее сильные ощущения превращаемости, выработали особенное и как бы дипломатическое отношение к Дионису, которое издавна обманывает научившихся по-гречески анахарсисов, не догадывающихся, что большая часть античных суждений о Вакхе – осторожное лукавство и лишь притворство напускной беспечности, и вообще сдержанность, предписываемая часто простым тактом. Решительно, слишком многого не следовало касаться, произнося Дионисово имя, которое было, однако, неизбежно у всех на устах. Дионис и жизнь – это было опасное сочетание, напоминающее любовь Семелы. Когда Дионис выступал законодателем, он требовал невозможного, которое единственно ему по нраву: к политической деятельности он был явно неспособен. Все божества олицетворяют закон; все они – законодатели, и закономерны сами. Один Дионис провозглашал и осуществлял свободу. Отрицание закона, противоположение ему свободы есть в дионисийском античном идеале черта христиански-новозаветная. Ибо Дионис-освободитель не мятежен и не горд, и так нисходит к людям, как к своим кровным, и так же восходит к отцу, в котором пребывает: ведь Зевс и Дионис, по коренному воззрению эллинов, одна сущность, даже до временного или местного слияния самих обличий.

Дельфийское определение сыновнего лика дало как бы химическую формулу души эллинства. Именно таково ее «смешение» (κρᾶσις): два жизнетворческие начала соединились в ней – Дионис и Аполлон. Но как различна была судьба обоих! На долю «бога», только «бога», выпало вселенское, но не божественное – мы бы сказали, архангельское – посланничество: завершить в идее, осуществить в полноте явления и довести до исторических пределов поприща во славе – античную культуру, во всем полновесном значении этого огромного слова, – по-

том же просиять и застыть в уже бездушном отражении далеким и гордым «идолом» золото-эѳирной гармонии, чистым символом совершенной формы. А Дионису, богу нисхождения и потому уже скорее «герою», чем «богу», на роду написаны вечно обновляющаяся страстна́я смерть и божественное восстание из гроба. Дионисийство, погребенное древностью, возродилось — не на одно ли мгновенье? — в новозаветности, и все видели Диониса с тирсом-крестом. Потом он куда-то исчез; есть племена, мисты коих верят, что он все где-то скрывается и его можно найти, — там, где всего менее ждешь его встретить. Во всяком случае то его возрождение в дни «умершего Пана» было реально, а потому и не формально, т. е. не в старых формах, а в новой маске. Ибо реальности, почитаемые божественными, на самом деле только «героическия», т. е. страстные ипостаси единого *Ens realissimum*; те же, что не страдают, — не реальности, «сущие воистину», а только отражения божественных идей, вечно-сущих форм становящегося бытия.

III.
Прадионисийский корень мэнад

1.

Прадионисийский корень мэнад обнаруживается рядом определительных признаков. Если немногие упоминания Гомера о Дионисе оспоримы в рассуждении их подлинной древности, – о мэнадах можно утверждать, что Гомер их знает, не зная Диониса. Остерегаясь рассматривать Гомерову «мэнаду» (μαινάς) как служительницу позднейшего культа, исследователи толковали это слово в общем и неизбежно плоском значении – «безумствующая, исступленная»; однако субстантивация глагольного понятия, и притом только в женском роде, требует принять *nomen* за означение устойчивого типа, тем более что уподобление Андромахи, устремившейся вперед с сильно бьющимся сердцем, «мэнаде» могло быть вполне понятно и художественно-действенно лишь при том условии, если эта последняя была хорошо известна, как бытовое и психологическое явление *sui generis*[a]. Но мэнада без Диониса единственно мыслима лишь на почве теории, устанавливающей прадионисийскую эпоху в развитии Дионисовой религии.

У Павсания (X, 4, 3), далее, мы находим нижеследующее объяснение городового эпитета καλλίχορος в Одиссее (XI, 580): «Почему Гомер называет город Панопей хороводным, узнал я в Афинах от так называемых θиад. Θиады же – аттические женщины, которые ходят через год на Парнасс и вместе с женщинами из Дельфов правят оргии Дионису. Их обычай – водить хороводы по пути в Дельфы, как в других местах, так и в Панопее.

---

[a] Hom. Il., XXII, 460: μαίναδι ἴσῃ. Lobeck, Agl. p. 285, считает этот стих интерполированным по VI, 389 νομένῃ εἰκυῖα.

Эпитет, прилагаемый Гомером к имени этого города, по-видимому, знаменует хороводы θиад». В самом деле, составители того рассказа об Одиссеевом нисхождении в подземное царство, который в составе Одиссеи известен под названием первой песни о мертвых (Νέκυια), очевидно, знали Панопей, по дороге из Херонеи в Давлиду, как «город прекрасных хороводов», что не может быть отнесено к хорам нимф, как предлагает Лобек, потому что речь идет не об источнике, а о городе, и скорее всего указывает на паломничества «θеорид», их священные шествия, или «θеории»[a], к местам парнасских радений, как правильно оценивает это косвенное свидетельство Риббек[b]. Женские дионисийские таинства (τελεταί) знакомы и Гесиоду[c].

Глубокая древность отпечатлелась на формах оргиастических сообществ. Дельфийские θиады составляли религиозный союз – θиас (θίασος), предводительницей или настоятельницей (ἀρχηγός) которого во времена Плутарха была Клея[d]. Эпонимной θиасоначальницей почиталась миθическая Θия (Θυία), рядом с нею стояла не менее миθическая «Черная» (Κελαινώ, Μέλαινα, Μελανίς, Μελάνθεια, Μελανθώ)[e]. Посвященное Θии

---

[a] Пример такой θеории в отрывке Эврипидова «Паламида» у Страбона (X. p. 720 C), где вакхический хор не-эллинских женщин приходит в ахейский стан, чтобы под его охраною, согласно общим ἱερὰ νόμιμα, править на горе Иде оргии Дионису и фригийской Матери богов. Предводительница хора называет себя θиадою Диониса (θυιὰς Διονυσὸν ἰκόμαν), по эмендации Виламовица (Herakles I, S. 363, A. 40).

[b] Ribbeck, Anfänge und Entwickelung des Dionysos-Cultus in Attika (Kiel, 1869). Hiller v. Gaertringen, De fabulis ad Thraces pertinentibus, p. 42. Lobeck, Agl. p. 285.

[c] Apollod. II. 2, 2: ἐμάνησαν (sc. Proitides), ὡς μὲν Ἡσίοδός φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο. Lobeck, Agl. p. 304. 1102 b. [«как говорит Гесиод, у них отняли рассудок за то, что они не приняли дионисийских таинств»; дочери Пройта (Прета), пораженные безумием за то, что отказались участвовать в Дионисиях, были излечены Мелампом].

[d] Plut. de Is. et Os. 35: ἀρχηγὸς ἐν Δελφοῖς τῶν θυιάδων.

[e] Waser s. v. Delphos, Pauly-Wissowa, RE IV, 2700. Welcker, griech. Götterlehre I, S. 226. Прибавим несколько слов о другой, а именно

капище в Дельфах известно Геродоту (VII, 178). О подобном же ἡρῶον стародавней мэнады говорит Павсаний, отмечая «близ театра города Патр (срв. место погребения Θессалы по ниже приводимой надписи из Магнесии) священный участок некоей местной жительницы»[a]. Гробницы Астикратеи и Мантó в Мегаре, при входе в священный участок (τέμενος) Диониса[b], очевидно, также были местами героического культа древле прославленных мэнад из коих вторая, как говорит ее имя, обладала даром пророческим. Впрочем, миθ хорошо их помнит: они были дочерьми Полиида, основателя культа Диониса «отеческого» (πατρῶιος) в Мегаре, Мелампова правнука и, подобно прадеду, дионисийского героя, прорицателя и очистителя[c].

гомеровской, Меланθó. К древнейшим героическим ликам пра-Диониса подземного принадлежит, по нашему мнению, козовод Меланθий в Одиссее, изрубленный в куски [διὰ μελεϊστί, XVIII, 339] и отданный в снедь псам пособник женихов, носитель хтонического и дионисийского имени, соименный одному из героев Вакхова воинства в поэме Нонна, льющий вино в кубок по изображению на одном *cameo* (Roscher's Myth. Lex. II 2582), страстнóй герой в черной козьей шкуре – Μελαναιγίς. Меланθию соответствует, как женский коррелят, повешенная (подобно Эригоне и связанная, следовательно, с Артемидой) Меланθо. Параллелизм мужского и женского черных имен, хтонические собаки, разъятие тела на части, женское повешение, – наконец, самая оппозиция аристократическим культам, – все определяет Меланθия и Меланθо в вышераскрытом смысле и служит характерным примером подгомеровской религиозной Греции и отношения к ней Гомеридов.

[a] Paus. VII, 21, 6: γυναικὸς ἐπιχωρίας τέμενος.

[b] Paus. I, 43, 5.

[c] Полиид (Πολύειδος) сочетается в предании с Критом, и – в противоположность легенде о Мелампе как ученике египетских жрецов, – это не кажется нам лишенным правдоподобия. Мы подозреваем здесь древнейший синкретизм материкового культа и островного, простирающего власть Диониса на морскую стихию, – чем объяснялась бы и двойственная организация местных мэнад, ознаменованная двумя дочерьми Полиида. – Последний кажется героическою проекцией островного Диониса, «многовидного» (πολυειδής – Протей). Поставленный Полиидом в Мегаре «закрытый» идол Диониса, из частей которого Павсаний мог видеть только лицо (πρόσωπον), был, вероятно, одною из Дионисовых голов, почитаемых в островном

2.

Надпись из Магнесии на Мэандре, начертанная (по-видимому, заново) в I в. по Р. Х., но говорящая о событиях более или менее отдаленной древности, приводит дельфийский оракул, в исполнение коего магнеты призвали из Θив мэнад, чтобы учредить в своем городе оргии Дионису по бэотийскому чину[a]. Вот наш перевод надписи:

> В добрый час (ἀγαθῇ τύχῃ). Пританом был Акродем, сын Диотима. Народ магнетов вопросил бога о бывшем знамении: в сломленной ветром чинаре, ниже города, обретено изваяние Диониса; что знаменует сие народу, и что делать ему надлежит, дабы жить безбоязненно в вящем благоденствии? Священновопрошателями посланы в Дельфы: Гермонакт, сын Эпикрата, и Аристарх, сын Диодора. Бог изрек:
>
> Вы, что в удел у Мэандровых струй улучили твердыню,
> Нашей державы надежный оплот, о магнеты, пришли вы
> Вещий из уст моих слышать глагол: Диониса явленье,
> В полом расщепленном древе лежащего, юноши видом,
> Что знаменует? Внемлите! Кремля воздвигая громаду,
> Вы не радели владыке сложить пышнозданные домы.
> Ныне, народ многомощный, восставь святилища богу:
> Тирсы угодны ему и жреца непорочного жертвы.
> Путь вам обратный лежит чрез угодия Θивы священной:
> Там обретете мэнад из рода Кадмовой Ино.
> Оргии жены дадут вам и чин благолепный служений,
> И Дионисовы сонмы священнопоставят во граде.

Согласно божественному вещанию, чрез священновопрошателей приведены были из Θив три мэнады: Коскó, Баубó и Θессала. И Коско собрала сонм (θиас) тех, что у чинары; Баубо же — сонм, что перед городом; Θессала же — сонм Катабатов (нисходящих). По смерти

круге. Так бог, вытащенный рыбаками из моря в Миθимне, был личною маскою (πρόσωπον); оракул повелел чтить его, как Диониса Фаллена (Euseb., Praep. Ev. V, 36). Отсюда, должно думать, пошли фаллическия гермы.

[a] Athen. Mitth. 1890, S. 331. Inschr. von Magnesia, 215.

были они погребены городом. Прах Коско покоится в селении Коскобуне (холм Коско), Баубо – в Табарне, Θессалы – близ театра.

Эта надпись не только подтверждает известия о коллегиях мэнад и наблюдения о их насаждении центральной религиозной властью, т. е. дельфийским жречеством, в Спарте, Ахаие, Элиде[a], но и проливает свет на традиционные нормы организации женских оргий. Мы видим, что не напрасно Эврипид в трагедии «Вакханки», изображая установление Дионисовой религии в Θивах, говорит о трех сонмах мэнад, предводимых тремя дочерьми Кадма, – что подтверждает и пользовавшийся другими источниками Θеокрит в своих «Ленах». Θиванская община служительниц Диониса, очевидно, представляла собою тройственный θиас; каждая из трех частей его приносила жертвы у отдельного алтаря и вела свой род от одной из трех древних основательниц оргий, сестер Семелы, впервые поставивших алтари Дионису в горах, – Агавы, Автонои, Ино. Четырнадцать аθинских герэр приносят жертвы Дионису в Лимнах на четырнадцати разных алтарях. Алтарь поручался предпочтительно жрице из рода, ведущего свое происхождение от древней мэнады. Сколь неожиданным ни кажется на первый взгляд, что род ведется не от дионисийского героя, но от мэнады, однако должно признать, что в оргиастических общинах это было именно так. Слова оракула: «из рода Кадмовой Ино», – приобретают, с этой точки зрения, значение свидетельства первостепенной важности. Счет поколений по женской линии (какой мы находим в героических генеалогиях Гесиодовой школы) – в родовом преемстве именно женского жречества вообще небезызвестен[b]. Этот знаменательный остаток матриархата доказывает гинекократический строй культа богини, из коего проистекли женские оргии, более древний по своему происхожде-

[a] Rapp, Die Mänade, Rheinisches Museum XXVII, а также в Roshers Mythologischem Lexikon II, 2243–2283.

[b] Toepffer, Attische Genealogie, S. 192.

нию, нежели почитание Диониса. Так, *Oleiai* минийского клана продолжали родовое преемство первых миниад[a]. О Семахидах читаем у Стефана Византийца, что так звался «дем в Аттике, от Семаха, – у него же и дочерей его гостил Дионис; от них, т.е. от дочерей Семаховых, пошли жрицы Дионисовы»[b]. Дельфийские θиады древнее самого Дельфа, дружелюбно встретившего в своем царстве пришельца Аполлона, ибо они принадлежат к его божественной родословной. Мегарские мэнады ведут свой род от Полиида, Лакедемонские Левкиппиды от Левкиппа – чрез посредство дочерей названных героев, которые и являются в собственном смысле родоначальницами, так как генеалогический ряд продолжают μαινάδες ἀρχηγῶν. Таков наиболее важный для нашей ближайшей цели вывод из приведенной надписи.

Явление Диониса в древе можно назвать обычным; но дерево на этот раз не ель или смоковница, а платан, в котором поселяются божественные и героические души, как это показывает пример Елены. Топография трех учреждаемых θиасов также многозначительна. Первый, естественно, имеет своим средоточием место чудесного явления. Помещение другого находит себе ряд аналогий в святилищах Диониса *fuori le mura*, перед городскими воротами. Одним из древнейших случаев такой локализации культа является «очаг» (ἐσχάρα) Элевθерея в Академии: здесь Дионис почитается, пришлец и гость, на месте своего предварительного становья у городских стен. Он овладевает городом, как захожий герой; апоθеоза ожидает его в кремле. Священный участок, отводимый ему *intra pomoerium*, вмещает его храм и театр. Этот последний – «святилище (ἱερόν) Диониса», как гласит над-

---

[a] Родоначальницы орхоменских миниад – Левкиппа, Арсиноя и Алкоθоя, дочери царя Миния, растерзавшие Иппаса, сына Левкиппы, – так называемые Псокои (ὑπὸ λύπης καὶ πένθους) или Олои, Олеи (Αἰολεῖαι, Ὀλεῖαι). «И доселе, – прибавляет Плутарх (Quaest. Gr 38), – так зовут мэнад из их рода (τὰς ἀπὸ τοῦ γένους)».

[b] Steph. Byz. s. v. Σημαχίδαι: δῆμος Ἀττικῆς ἀπὸ Σημάχου, ᾧι καὶ ταῖς θυγατράσιν ἐπεξενώθη Διόνυσος, ἀφ' ὧν αἱ ἱέρειαι αὐτοῦ.

пись при входе в театр – именно Магнесии на Мэандре (Inschr. v. Magn. 233). Золоченая скульптурная группа Диониса, окруженного мэнадами, стояла близ сикионского театра[a]. Общение между городским, театральным участком и пригородным, как мы видим это в Афинах и в том же Сикионе (Paus. II, 7, 5), поддерживается обрядом перенесения чтимых кумиров ночью при светочах. Поскольку Дионис является при этом «низводящим» своих поклонников с высот кремля за город и поклонники в ночном шествии «нисходят» с ним к его героическому, т.е. хтоническому, «очагу», Дионису театра свойственно наименование «вождя вниз» (καθηγεμών), а θиасу театра – наименование «нисходящих» (καταβάται); но оба имеют значение религиозно-символическое: под нисхождением за героем разумеется нисхождение в подземное царство, что и знаменуется ночным шествием со светочами, и перенесение кремлевого идола в низины равносильно погребению бога. Все покушения некоторых ученых отнять у трагедии характер мистерий Дионисовых рушатся при первом пристальном взгляде на сценические древности. Органическая связь мэнад с театром – другая улика его исконного назначения быть святилищем страдающего и умирающего бога.

Необходимо, однако, ограничить выше сказанное о священных родах нижеследующими соображениями. Когда речь идет о родовом преемстве священнослужения, часто слово «род» (γένος) должно понимать как искусственное соединение фиктивных родичей, как религиозный союз в сакрально-юридических формах рода, имя и *sacra* которого уже не могли прекратиться, однажды став элементом государственной религии, т.е. непременной частью принятого государством на все века состава гентильных культов. Так, культ Диониса «отеческого» в Мегаре мог и во дни Павсания быть во владении Полиидова рода, подобно тому как в Икарии он принадлежал роду Ἰκαριεῖς, члены которого были как

[a] Odelberg, Sacra Corinthia, p. 79; Head hist. numm. p. 347.

бы икарийцами по преимуществу и постольку противополагали себя остальному гражданству[a]. Таковым мог быть аѳинский род Бакхиадов, организованный в целях служения Дионису-Элевѳерей и празднования городских Великих Дионисий, – род, управляемый, по эпиграфическим данным, выборными архонтами[b]. Допущение чужих к родовым «оргиям», отправляемым «оргеонами», есть уже принятие в подчиненную категорию членов рода[c], и первоначальное посвящение в мистерии могло быть, как думал А. Дитерих[31], только формой усыновления[d].

Вообще можно сказать, что дионисийское жречество более глубоко, чем другие эллинские, уходит корнями в родовой уклад. В самом деле, служение Дионису было соборным по преимуществу, что и выражается сакральным термином «оргий» (ὄργια). Ибо оргии суть богослужения, совершаемые совместно – и первоначально без жреца – всеми участниками, каковые поэтому равно все зовутся «вакхами» (βάκχοι) и «освященными» (ὅσιοι). Естественная же форма соборности, – поскольку речь идет не об исключающих присутствие мужчин женских радениях, – была непосредственно дана в союзе родичей. Только позднейшее время ослабило эту норму по отношению к мужскому жречеству. Но значение последнего, в противоположность древнейшему жречеству

---

[a] Δῆμος ὁ Ἰκαριέων: Foucart, Le Culte de Dionysos en Attique, p. 84.

[b] C.I.A. III, 97: Πιστοκράτης καὶ Ἀπολλόδωρος Σατύρου Αὐρῖδαι πομποστολήσαντες καὶ ἄρχοντες γενόμενοι τοῦ γένος τοῦ Βακχιαδῶν ἀνέθηκαν, – надпись на круглом алтаре с изображениями Силенов в аѳинском театре Диониса.

[c] Toepffer (Attische Genealogie, S. 12 ff.) утверждает введение Дионисова божества во все частные родовые культы Аттики, откуда развивается понятие оргеонов, в смысле членов родового союза, вследствие совместного свершения родовых оргий. Предпосылкою этот гипотезы служит признание термина *orgia* заимствованным из Дионисовой религии. Понятие и имя ὄργια, несомненно, принадлежит к дионисийскому кругу, но также и к пра-дионисийскому, чем, быть может, и объясняются «оргеоны» гомерического гимна к пиѳийскому Аполлону.

[d] Dieterich, De hymnis orphicis, S. 38. Μύστης als γεννητὴς τῶν θεῶν. – Rohde, Psyche, II, S. 421f.

прадионисийских культов, в исторической Дионисовой религии было относительно не велико и бóльшим быть не могло, так как не вытекало с необходимостью из ее внутренних основоположений[a].

3.

Триединое устройство, прообраз которого мы видим в Θивах, было обычным в женских θиасах. В Магнесию,

[a] Жрецы Диониса известны по свидетельствам авторов и из многочисленных надписей. Обыкновенно жречество принадлежало в семейной преемственности одному роду. В эпоху Плутарха наследственное жречество Диониса в Орхомене, вследствие культового убийства, отнимается у рода и становится выборным. Культ Диониса Мельпомена в Аθинах принадлежал исключительно роду Энеадов. В некоторых местностях Аркадии (в Фигалии, в Мегалополе) существовали, по-видимому, мужския коллегии священнослужителей Диониса (Immerwahr, Culte, S. 190). Коллегия Днонисовых жрецов (ἱερόποιοι) в Мараθоне связана с дионисийским культом аттического Четвертоградия, образование коего в эпоху до Θесеева синойкизма несомненно: важное косвенное указание на древность аттического Диониса (C. I. A. II, 1324. Foucart, le Culte de Dionysos). — Надпись II в. до Р. Х. из Приены (Inschriften von Priene, 174) представляет пример пожизненной передачи обязанностей и привилегий двойного жречества Диониса (φελός и καταγῶγιος) одному лицу за единовременный взнос денежной суммы городу. Чтобы понять, почему древним такая продажа отнюдь не казалась симонией, по крайней мере — в данную эпоху, должно помнить, что закрепление за одним гражданином какого-либо права или пользования из прав, равно принадлежащих всем членам общины по рождению, совершалось обычно путем публичных торгов; так, причиною откупа податей и пошлин является не столько практическая целесообразность этого способа взимания государственных доходов, сколько необходимость реализовать права граждан на их непосредственную эксплуатацию (срв. автора De Societatibus Vectigalium publicorum populi Romani, Petropoli, 1910, p. 10). Так как упомянутое жречество в Приене не было связано с определенным наличным родом, права на него принадлежали каждому члену городской общины, как расширенного рода. — Таковую же продажу городом священного дионисийского сана — и притом женского, хотя, по-видимому, и второстепенного, — а именно сана «носительницы ваий» (θυλλοφόροι), — отметим (в ограничение выше сказанного о соблюдении родовой нормы в пределах женского жречества) на острове Косе; любопытны условия передачи сана: приобретающая его должна быть телесно здоровой и не поврежденной и не моложе десяти лет (Ziehen, leges sacrae, 133).

как мы видели, посылаются для учреждения триединого союза, три мэнады «из рода» одной из трех первомэнад «священной Θивы». Первоначальная триада может еще усиливаться в тройную. По стихотворению Θеокрита, литургическое значение которого несомненно, три сестры Семелы с их тремя сонмами воздвигают три алтаря Семеле и девять Дионису[a]. Девять мужей и девять женщин образуют жреческие коллегии Диониса-Эсимнета (чтимого, по-видимому, совместно с Артемидой-Трикларией) в Патрах[b]. Вот почему приписанная Анакреонту эпиграмма, — вероятно, надпись на базе рельефа, — живописует трех мэнад:

> Эта, что с тирсом в руке, — Геликония, — с нею
> Ксанθиппа;
> Главка — третья: с горы сходят от оргий святых
> К праздничным хорам оне, вдохновенные, и Дионису
> Сочное гроздие в дар, плющ и козленка несут[c].

Но в то же время мы встречаем священные коллегии, не отвечающие принципу триады. Таковы одиннадцать Дионисиад (или Δύσμαιναι) в Спарте[d] и «шестнадцать жен» в Элиде[e]. В обоих этих случаях перед нами, предположительно, результат исторического процесса последовательной спайки прежде самостоятельных θиасов. Число четырнадцати герэр в Аθинах объясняется орфическим происхождением обряда и связывается с гептадой орфиков, заимствованным ими из Египта символом дионисийского расторжения и воссоединения божественной монады[f]. Однако, заметны и следы древнейшей дихотомии, которая

---

[a] Theocr. XXVI, 2: τρεῖς θιάσως ἐς ὄρος τρεῖς ἄγαγον αὐταὶ ἐοῖσαι. Ibid. 5 sq.: ἐν καθαρῷ λειμῶνι κάμον δυοκαίδεκα βωμούς, τὼς τρεῖς τᾷ Σεμέλᾳ, τὼς ἐννέα τῷ Διονύσῳ.

[b] Paus. VII. 20, 1.

[c] Anacr. 107. Anthol. Iyr. ed. Hiller-Crusius.

[d] Paus. III, 13, 7. Preller-Robert, gr. Myth. S. 693, A 1.

[e] Plut. mor. p. 251 E: αἱ περὶ τὸν Διόνυσον γυναῖκες ἃς ἑκκαίδεκα καλοῦσιν.

[f] См. «Дионис орфический», § 2 и 7.

соответствовала, быть может, изначальному муже-женскому дуализму парнасской оргиастической религии. Мы видели в Мегаре двух перво-мэнад, дочерей Полиида, и гипотетически объяснили этот факт обрядового предания иначе, а именно – ранним синкретизмом двух культовых форм: материкового и островного. В мифе о Терее перед нами также только две мэнады – Прокна и Филомела; миф этот принадлежит Давлиде и, думается, отражает глубокую старину Парнасса. О последней мы можем заключать и по дельфийскому преданию о «Черной» и «Обуянной» (Θии). Но примечательно, что родоначальницей θиад в собственном смысле почитается только вторая, с которой, вероятно, начинается трихотомическое устройство дельфийского θиаса – по крайней мере, на фронтоне Аполлонова храма Дионис был изображен, по Велькеру, с тремя θиадами. Θия кажется мэнадой Диониса; Черная – первопророчицей, как одержимая силой Земли (κάτοχος ἐκ τῆς Γῆς); ей подобна и мегарская Мантó. Триединое устройство, связанное, по-видимому, с Дионисовыми триетериями, утвердилось в Бэотии, где Θивы провозгласили на всю Элладу рождество Дионисово; ему подчинился и минийский Орхомен. Оно означало конец эпохи предчувствий чаемого юного бога, грядущего сопрестольника темной богини, – конец эпохи мэнад, еще не знающих Диониса.

Все вышесказанное позволяет нам отчетливее уразуметь свидетельство Диодора о мэнадах исторической Греции[a]: все девушки в тех городских общинах, где введены триетерии[32], должны по отеческому обычаю и священному уставу, за исполнением которого блюдут городские власти, в дни, назначенные для оргий, брать в руки тирсы и соучаствовать в радениях, восклицая εὐοῖ и славя Диониса, – женщины же замужние должны,

[a] Diod. VI. 3: Παρά πολλαίς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διά τριών ἐτών Βακχεία τε γυναικών ἀθροίζεσθαι καὶ ταῖς παρθένους νόμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνεθουσιάζειν εὐάζουσαι (κραυγάζουν ευάν) καὶ τιμώσαι τόν θεόν, τὰς δέ γυναίκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῶι καὶ Βακχεύειν καὶ τὴν παρουσίαν τοῦ θεοῦ ὑμνείν.

каждая с тем сонмом, к которому принадлежит (κατὰ συστήματα), приносить совокупно жертвы богу и энтусиастически священнодействовать, по чину и преданию оргий, и вообще всячески провозглашать и прославлять присутствие Диониса. Итак, во главе сонмов стоят их предводительницы, ведущие «θеорию» «в горы» (εἰς ὄρος); это посвященные мэнады, преемственно продолжающие родовое (по женской линии) служение; их окружают замужние гражданки, приписанные к соответствующему сонму, — некоторые из них, быть может, причислены к самому роду; меж тем как женщины активно участвуют в коллективных («оргийных») жертвоприношениях и иных таинственных священнодействиях, девушки составляют как бы сопутствующий им хор. Понятно всенародное уважение к участницам столь строго организованных, недоступных мужчинам оргий и особенное почтение к настоятельницам священных θиасов. Одна поздней эпохи надпись из Милета[a] отчетливо рисует религиозно-бытовой тип такой игуменьи (εἰς ὄρος ἦγε) мэнад, характерно названных «городскими» или «гражданскими» (πολιητίδες), в согласии с Диодором, причем общее выражение, «как надлежит доброй женщине» (χρηστῇ τοῦτο γυναικὶ θέμις), — указывает на то, что все гражданки считались причастными городским оргиям; надпись, в нашем переводе, гласит:

Здесь Дионисова (ὅσιη) жрица лежит. Вакханки
градския,
Молвите: «радуйся!» Чтить доброй жене надлежит
Ту, что вас и горы водили, что оргии правила с вами,
Что возносила дары жертв и служение за град.
Если же спросит вас пришлый: «как имя ей?» —
Алкмэонида —
Имя, Геродия дочь, знавшая правых удел
(καλῶν μοῖραν ἐπισταμένη).

[a] Archäolog. Anzeiger, Beiblatt zum Jahrbuch des Instituts, 1906, S. 9.

4.

Что Эринии во многом подобны мэнадам, – те и другия, например: «ловчие собаки» [одну из мэнад и зовут Θηρῶ, Mon. Ist. 10, 23], – не подлежит сомнению; вопрос в том, позднее ли стали воображать и изображать их наподобие мэнад, или же они (Эринии, не Эвмениды) – стародавняя проекция в миθе культовой реальности мэнад первоначальных. Мы уверены в последнем: произвола в миθотворчестве нет, и предположенное уподобление должно было бы опираться на какое-либо соотношение между кругом Эриний и кругом Диониса, но и подземный Дионис им вовсе чужд. С другой стороны, если нам удалось напасть на след прадионисийских мэнад, то мы прямо видим их перед собой в лице Эриний. Ибо что иное эти «дщери Ночи», чье присутствие, чье прикосновение, чьи змеи, чьи факелы наводят безумие, – что иное эти сестры Лиссы, отымающей у человека разум, – как не неистовые служительницы ночной богини, с факелами в руках, увитые змеями, ведущие дикие хороводы? Сравним Эсхиловых Эриний и Эврипидовых вакханок: не так же ли засыпают те и другия, устав от бешеной погони или исступленного кружения, и вдруг, чуткия, вскакивают, чтобы продолжать наяву священный свой бред? Мы понимаем, почему Эринии – «старшие богини» и «старицы»; они – представительницы ветхого завета эллинской религии. Мы понимаем, почему они страшны: они – воспоминание об ужасной религиозной были человекоубийственных преследований. Мы понимаем, почему наименьшее число их не всегда три, как это приличествует женским божествам, мыслимым множественными, но иногда, на изображениях Орестовой травли, их всего только две – как две перво-мэнады, «Черная» и «Обуянная», запомнились из седой старины в Дельфах. Мы понимаем, почему, древние обладательницы прорицалища, так свободно проникают они, по Эсхилу, в Аполлонов храм и располагаются на каменных сиденьях вкруг омфала.

Их дионисийские атрибуты изначальны, ибо не было основания ни цели одарять их таковыми после: буколический κἐντρον или обоюдоострая секира[a] и плющевой венок[b]. Они мычат, как коровы, а мычанье быка или подражание этому звуку мы знаем как отличие дионисийских оргий, по описанию из «Эдонов» Эсхила. Тот же поэт рядит Эринию в черную козью шкуру, придавая ей соответствующее наименование Диониса (μελαναιγίς, Eumen. 680); она же – Черная, как та дельфийская первовещунья.

Прежде чем Киθэрон, змеиное гнездо, стал священной горой Диониса[c], им владели увитые змеями жрицы Ночи: отсюда предание о гибели юноши Киθэрона, презревшего любовь Эринии Тисифоны, – от жала ее змеи[d]. Страстна́я легенда запечатлела культовую память о мужеубийственных оргиях киθэронских мэнад, еще не укрощенных дельфийской религией. Так отражение обрядовой действительности в миθе восполняет недостаток прямых свидетельств о до-аполлоновском, прадионисийском прошлом парнасского оргиазма[e].

---

[a] Rapp в Roscher's. Myth, Lex. I, 1315.

[b] Olck у Pauly-Wissowa, RE V, 2842.

[c] Vergil. Aen. IV, 301 sqq.: Qualis commotis excita sacris Thyias, ubi audito stiumlant trieterica Bacchi orgia nocturnusque vocat clamore Cithaeron.

[d] Plut. de fl. 2, 2. Stoll в Roscher's Myth. Lex. II, 1208. – Об эринии Τιλφούσσα см. выше гл. II, § 5, [с. 60].

[e] Данные о мэнадах в миθе и художественных изображениях подробно изучены Раппом (Rhein. Mus. XXVII и статья „Mänade" в Миθолог. Лексиконе Рошера, II, 2243–2283); к сожалению, под влиянием школы Маннгардта, он придает излишнее значение растительному характеру первоначальных представлений о мэнаде. – Ф. Крейцер чутко воспринял «тихое и меланхолическое самозабвение» как основную черту «в религиозном типе мэнады» (Symbolik IV3, S. 43: „der Grundzug ihres Wesens ist diese stille Melancholie eines im Abgrunde religiöser Ahnungen und Gefühle sich verlierenden unbewachten Geistes, der, entfesselt, in den Zustand festlicher Raserei übergeht"). – Места прославленные женскими оргиями, от древнейшей до самой поздней поры язычества и, судя по многим пережиткам (каково верование в шабаши ведьм), еще в средние века внушали мистический трепет сверхъестественного присутствия. О свете вокруг вершины Парнасса, на которой происходили ночные

радения (τὰν ἀστάκτων ὑδάτων βακχεύουσαν Διονύσῳ Παρνάσιον κορυφάν: – Eurip. Iph. Taur. 1239), не раз упоминают драматурги V века (Soph. Ant. 1125; Eurip. Ion 716. 1125; Eur. Phoen. 226; Aristoph. Ran. 1112, – причем Е. Ζωμαρίδης, сопоставивший эти места в своем комментарии к Эсхилу, ad Eum. v. 24, полагает, что дело идет не о зареве от факелов или костров: по его мнению, – ἡ αἰτία τῆς λάμψεως ταύτης προήρχετο ἐκ τῆς ἐναύσεως ὑδρογενῶν φωταέριων καὶ ἀναθυμιάσεων). С каким ужасом смотрели окрестные жители на Парнасс, в пору триетерий, видим из сообщаемого Макробием (1, 18, 5) поверья о чудесах и чарах этой горы: „et Satyrorum, ut affirmant, frequens cernitur coetus, et plerumque voces propriae exaudiuntur, itemque cymbalorum crepitus ad aures hominum saepe perveniunt».

IV.
Герои-ипостаси Диониса

1.

Героями называли эллины смертных (обычно, впрочем, родных по крови богам, если не прямо от богов рожденных смертными женами «сынов божиих» – θεῶν παῖδες), прославленных необычайными деяниями и участью, на земле претерпевших страдание, по смерти же не утративших индивидуальной силы воздействия на живых, особенно на ближних своего рода и племени и своей страны, имеющих свою сферу владычества в подземном царстве[a] и умноживших собою неопределенно-огромный сонм подземных царей.

В легионе сошедших в недра земли «богоравных» (ἰσόθεοι, ἡμίθεοι), «благородных» (γενναῖοι), «огромных» (πελωροί), «благообразных» (εὔμοροι, – Aesch. Ag. 454), «сильных» (ἰσόθεοι, δυνατοῖ, κρεῖσσονες), «священных» (σεμνοί) смешались, без сомнения, забытые демоны и развенчанные по недоразумению боги, чье местное имя, прозвание и обличие не выдержало соперничества шире распространенных ознаменований того же или родственного религиозного понятия, – с возвеличенными непрерывным стародавним почитанием родовыми и племенными пращурами, какими помнило их былинное и обрядовое предание заповедных урочищ. Но так как под героями в собственном смысле общенародное словоупотребление разумело именно живших на земле смертных, а не богов бессмертных, то вторая из названных двух категорий определительна для всех героев вообще; ибо существа

---

[a] Aesch, Choëph. 355 sqq. (de Agamemnone mortuo): φίλος φίλοισι τοῖς ἐκεῖ καλῶς θανοῦσιν, κατὰ χθονὸς ἐμπρέπων σεμνότιμος ἀνάκτωρ, πρόπολός τε τῶν μεγίστων χθονίων ἐκεῖ τυράννων·

божественные, утратившие свою божественность, во всем должны были уподобиться освященным предкам и, если даже притязали некогда на олимпийские обители (βωμοί) и соответствующие жертвы (θύματα), довольствоваться отныне дарами, ниспосылаемыми в жилища усопших, и жертвами только героическими (ἐναγίσματα), т. е. надгробными.

Хотя многосмысленное и таинственное имя ἥρως часто было равносильно δαίμων в неопределенности своего применения к предметам темных народных вер, все же оно неразрывно сочеталось с представлением, что данный объект хтонического культа жил в свое время среди людей, чего нельзя было, однако, утверждать о всех обитателях преисподней, отчего демоны хтонические и герои никогда и не были окончательно отожествлены у эллинов, вопреки мнению Узенера, ни даже в сельских религиях с их εὐηθεῖς θεοί. И каковы бы ни были в VII и VI веках догматические и литургические видоизменения исконного культа героев, как бы ни субтилизировались понятия о загробной иерархии и о степенях героической канонизации, основы верования остались искони те же во все эпохи эллинства. Обоготворение же предков, только затемненное у Гомера, отрицать невозможно, – хотя еще менее основательно было бы выводить весь героический культ из этого обоготворения, ввиду подавляющего большинства героических имен и образов божественного происхождения, – что свидетельствует, впрочем, лишь о большей живучести религиозной памяти сравнительно с памятью исторической. Мир в глазах древнего человека полон душ разного качества, разной силы; душа и при жизни человека может временно покидать его тело, и в это тело может вселяться другая душа; живущий смертный бывает носителем души сверхчеловеческой; по смерти человека место такой душе в сонме подземных сильных, а не в толпе безликих теней. Пусть в переходную эпоху относительного скепсиса и в предрасположенной к нему общественной среде, – когда денежная вира взамен кровавой мести временно заглушает голос пролитой крови,

а об очищении от крови еще ничего не слышно, – незавидным представляется живому могущество бесплотных и Ахиллу приписывается предпочтение рабской доли на земле господству над призраками: все же и тогда остается душа Ахиллова в Аиде душой подземного сильного, в противоположность бледному множеству подчиненных ему слабейших душ.

Но древнейшее представление об этом загробном сонме могучих неотделимо от почитания могилы боготворимого еще при жизни вождя и владыки – и тускнеет по мере удаления от отеческих курганов. Гомеров эпос был оторван от родимой почвы. Неудивительно, что развитие новой колонизации повело за собой оживление героического культа: последнее стало естественной задачей религиозной политики, стремившейся к укреплению племенных связей и к оздоровлению корней национального самосознания. Как отличительным признаком в понятии «героя», при всем обоготворении его, служит именно его смерть, так истинной основой героического культа – вещественная наличность могилы, со всем, что отсюда следует, до употребительного уже в VI веке перенесения священных останков. «Многие души могучие славных героев низринул в мрачный Аид» – в этом стихе, несмотря на всю отчужденность создавшей его эпохи и среды от загробной мистики, изначальной в эллинстве и вскоре пышно расцветшей, правильно выражена общая и постоянная основа и культа почивших, и культа героев. Та же черта – смерть героя – с особенной резкостью запечатлевается и в предании. Ибо эта смерть все же нечто большее, чем неизбежный конец любого смертного: недаром герой – полубог; за ним были права на бессмертие, которого ценой стольких трудов достигает один Геракл. Если бы мы сказали: смерть героя «трагична» сама по себе, то выразили бы современной фразеологией подлинно античное переживание героического «παθος»: ведь затем, в сущности, и создали эллины свою трагедию, чтобы в религиозно-художественном творчестве дать исход и воплощение именно этому чувству.

Впрочем, то же по существу наблюдение можно представить осязательнее и нагляднее. Поминки – плач по усопшем; героическое предание естественно сосредоточено на скорбной стороне поминаемой участи, поскольку носителем его служит θренос (θρῆνος), обрядовый плач; а таковой долго был единственным хранилищем и проводником былинной памяти. «Много было богатырей до Агамемнона, – замечает весьма точно Гораций, – но они забылись, не оплаканные (*illacrumabiles*), затем что не нашлось про них вещего певца». В самом деле, место позднейшего эпоса занимала до Гомера поминальная эполира, плачевные «славы» (κλέα ἀνδρῶν) и уже своды таковых (οἴμη). В певцах «слав», поминальщиках и плакальщицах, недостатка, правда, не было; но выселение в чужие края отлучило и мало-помалу отучило переселенцев от отеческих могил с их поминальными обрядами, и перезабылись старинные славы, а те, что еще помнились, изменились до неузнаваемости во всем, что не относилось к существенной характеристике героя и его участи, в устах поколений, родившихся на чужбине. И все же Гомерова Илиада – одна из таких *laudationes funebres*, чем и объясняется ее «эпизодичность»: замысел поэта вовсе не представить войну с Троей, но лишь Ахиллову обиду с ее последствиями – гибелью Патрокла и гибелью Гектора, как роковыми поводами к гибели самого оплакиваемого героя, Ахилла; Илиада – только первая часть похоронной песни об Ахилловом роке[a]. Итак, даже в ионийском эпосе, столь отдалившемся от старооттеческого быта, поминальные славы еще сохраняют свой первоначальный смысл и строй. Эти сказания, по своему общему заданию, – распространенный плач (γόος), они родились из печали и сетования (πένθος, πένθιμα). По содержанию, они – страстны́е были (παθητικά), повествующие о «страстях героических» (ἡρωικὰ πάθη).

[a] О πένθος и πένθημα, как о корнях «трагического» по своей природе и происхождению эпоса срв. автора «Эпос Гомера» («Библ. европ. классиков – Гомер», М. 1912, с. xviii).

Неслучайно Аристотель определяет Илиаду как поэму «патетическую», т. е. страстну́ю (в противоположность «этической», т. е. бытоописательной Одиссее), и Малая Илиада начинается с упоминания о «страстях»:

> Град Илион я пою и Дарданию, пажитей конских
> Край луговой, где много страстей претерпели Данаи, –

(как, впрочем, и первое слово Гомеровой Илиады – гнев, μῆνιν – уже знаменовало для древних, по схолиасту, страсть, πάθος), а Одиссей так определяет дело певца Демодока:

> Музой ли, дочерью Зевса, наставленный иль
> Аполлоном,
> Ладно и стройно поешь ты страдальную участь ахейцев.

Религиозно-историческая особенность отношения к герою – именно скорбь и плач по нем; особенность его участи – «страда», или «страсти». Оба рода объектов религиозного служения тем и разнятся между собой, что бессмертные, «вечно блаженные» боги по существу не подвержены страданию и бесстрастны (ἀπαθεῖς), герои же, будучи из рода смертных по необходимости страстям причастны (ἐμπαθεῖς), они – страстотерпцы, лик их – страстной.

Прадионисийские культы искали синкретической формы, объединяющей обе религии – олимпийскую и хтоническую; им предносился синтез бога и героя. Это был долгий период смутных поисков, глухого брожения умов, алчущих религиозной гармонии, миросозерцания целостного и утешительного. Рождались причудливые сказания, возникали иррациональные «могилы богов». Бывали, без сомнения, случаи (какие мы подозреваем в религиозных ново-образованиях, в роде «Зевса-Агамемнона», «Зевса-Амфиарая», «Зевса-Трофония», «Зевса-Аристэя» и им подобных), когда культовое прозвище бога, обособившись, давало начало самостоятельному героическому и прадионисийскому по своей природе культу,

впоследствии же этот последний примыкал обратно к богопочитанию, его породившему, оставляя, однако, росток, коему суждено было позднее привиться к стволу Дионисовой религии, в качестве подчиненного культа героической Дионисовой ипостаси.

Когда имя и почитание Диониса было всенародно утверждено, понятие страстей героических перенесено было на обретенного, наконец, в его лице истинного «бога-героя», что по существу значит: бога и человека вместе (ἀνθρωποδαίμων, как в трагедии «Рес» именуется ее герой, праведный Дионисов прообраз). В какое же отношение должен был стать новый бог, герой κατ᾽ ἐξοχήν, к другим героям? Нигде у древних, даже в орфическом «богословии», мы не найдем на этот вопрос догматически определенного ответа. Но явно обнаруживается склонность религиозной мысли к признанию каждой отдельной героической участи как бы частным случаем единой универсальной героической судьбы или идеи, представленной Дионисом. Его патетическое божество обобщает, объемлет, содержит в себе все страстны́е доли, все лики и души поминаемых страстотерпцев. По многообразным историческим причинам, по условиям возникновения отдельных героических служений в эпоху прадионисийскую, некоторые герои приводятся в ближайшую с Дионисом связь, другие остаются от него поодаль; но все они — общники его страстей, он — верховный владыка их подземных обителей, куда нисходит к ним всем, как свой к своим присным, со светочем и вестью возврата, палингенесии. Неудивительно, что уже на ранних изображениях героизации мы встречаем, кроме исконной хтонической змеи, собственно дионисийские символы: венки вокруг головы сидящего на троне героя и Дионисов сосуд с вином — канθарос — в его руках[a]. Следуют изображения героических загробных вечерей,

[a] Deneken в Roscher's Mythol Lex. I, 2567 ff. — Обычай надевать венки на пиршествах имеет дионисийское происхождение и в то же время связан с обрядовым назначением пира, заменившего древнюю тризну, — служить праздничными поминками по усопшим.

иногда с участием самого возлежащего Диониса[a]. Но что значат слова Геродота о сикионцах (§ 3 прим. 1), что они «чтили (героя) Адраста и славили страсти его трагическими хорами, Диониса не чтя, но Адраста, Клисθен же (тиран сикионский) отдал хоры Дионису, а остальное служение (герою, противнику Адраста) Меланиппу»? Не свидетельствует ли этот случай о сепаратизме местных героических культов, об их сопротивлении дионисийской универсализации страстны́х служений? Впрочем, последние в своей чисто обрядовой сфере оставались неприкосновенными: становящаяся трагедия одна, по-видимому, выступает прямым органом начавшегося объединения. Это религиозно-политическое назначение проливает на ее развитие неожиданный свет. Но стародавняя традиция плачей по любимом герое, очевидно, глубоко коренилась в народной жизни, и присловие: «при чем тут Дионис (οὐδὲν πρὸς Διόνυσον)?» — служит доныне памятником недоумения и ропота, с каким в эпоху возникающей трагедии толпа встречала вторжение дионисийского обряда в обряд героического страстно́го действа и, обратно, внесение последнего в обрядовый круг Дионисовой религии.

Между тем, несмотря на указанное сопротивление, развитие, нашедшее свое естественное русло, не могло остановиться; трагедия вырастала, верная преданию героических страстей, в лоне религии бога душ, бога страстей, и живое миθотворчество непрестанно видоизменяло всю героическую легенду в дионисийском духе. Идея πάθος'а повсюду представляется настоятельно выдвинутой и развитой по определенным категориям (каковы, например, преследование и укрывательство ребенка, ранняя смерть, бегство, роковое безумие, поиски, обретение и разоблачение, ревность богов, гибель от героя-двойника, таинственное исчезновение, метаморфоза и т. д., откуда вырабатываются типические схемы положений, при-

[a] Ibid. 2571 f. — Срв. ниже, «Материковый культ», § 5, о погребении.

знаваемых «трагическими»), – по категориям, заимствованным из круга дионисийских представлений то очень древней эпохи, то сравнительно поздних, в зависимости от времени и условий соприкосновения данного героического культа с религией Диониса.

Густота дионисийской окраски, однако, различна, и там, где она значительна, мы можем прямо говорить о «дионисийских» героях или «героических ипостасях» Диониса; причем первое обозначение уместно по отношению к тем героям, предание о которых приведено в прагматическую связь со священной историей бога или иначе отразило ее[a], под ипостасями же Диониса следует по преимуществу разуметь иноименные обличия самого бога, его местные подмены героическим двойником, прадионисийские миθообразования из периода поисков лика и имени, пытающиеся впервые воплотить искомую величину религиозного сознания. Нижеследующие сопоставления преследуют цель только иллюстративную: в ходе всего исследования мы постоянно встречаемся с дионисийскими героями и ипостасями, – умножим их число несколькими новыми и показательными примерами.

[a] Здесь важен принцип генеалогический. Дионисийская природа потомков, происходящих от героев-двойников Диониса, обычно предопределяет их дионисоподобную судьбу и страсти. Пример – герой Эрикса, убитый Гераклом Эрикс, на могиле которого Энтелл приносит и жертву быка, в замен человеческой жертвы (Verg. Aen. V, 482: hanc tibi, Eryx meliorem animam pro morte Daretis persolvo, – древняя формула замещения, срв. Lippert, Religion der europ. Culturvölker, S. 285). Πάθος Эрикса обусловлен его происхождением от θракийского Бута, двойника (по легенде, брата) Ликургова. Почему, однако, бык „melior anima“? Эта надгробная жертва вместе жертва дионисийская, и бык – Дионис. У Овидия находим первоначальную эвфемистическую формулу заместительной жертвы уже рационалистически видоизмененою: «даем вам эту, т. е. животную, душу взамен лучшей, т. е. человеческой» (Fast. VI, 162: hanc animam vobis pro meliore damus).

2.

Введению Дионисова культа предшествует по местам почитание безыменного Героя. Подле храма Диониса-Колониата в Спарте был, по словам Павсания, священный участок «героя», и жертвы приносились ему θиасами мэнад раньше, чем Дионису, потому что, – как толковала этот обычай молва, – он был вождем (ἡγεμών), приведшим бога в Спарту[a]. Мы полагаем, что герой этот отнюдь не Геракл, с которым пытались отожествить его, ибо тогда он не мог бы остаться неназванным, – но ипостась самого Диониса: на это указывает соответствие его очага (ἐσχάρα) пригородным героическим «очагам» божественного пришельца (например, в Сикионе или на о. Θере), которые продолжают считаться ему принадлежащими и после того, как в городском кремле жертвуют ему уже на высоком алтаре (βωμός), как богу. В Аθинах Дионис-Элевθерей чтится на южном склоне Акрополя как бог, в предместье же – как герой; и когда возвращается к своему хтоническому жертвеннику, именуется «вождем вниз» (καθηγεμών)[b].

Это не сделало, однако, излишней отдельную местную ипостась Элевθерея-героя, как «вождя вверх», т. е. в город (ἄστυ), – в лице элевθерейца Пегаса[33], приведшего в Аθины бога (ὃς Αθηναίοις τὸν θεὸν εἰσήγαγε) и чтимого совместно с Дионисом, как показывают описанные Павсанием (I, 2) древние изображения Амфиктионовых гостин. Да и сам Амфиктион, как все гостеприимцы Дионисовы, – дионисийский и, следовательно, страстнóй герой; его страсти (πάθος) состоят в низвержении с престола и изгнании (преследовании) со

---

[a] Paus. III, 13,7: τέμενός ἐστιν ἥρωος, ὃν τῆς ὁδοῦ τῆς ἐς Σπάρτην Διονύσῳ φασὶ γενέσθαι ἡγεμόνα· τῷ δὲ ἥρωι τούτῳ πρὶν ἢ τῷ θεῷ θύουσιν αἱ Διονυσιάδες καὶ αἱ Λευκιππίδες κτλ. Четыре пустые мраморные трона перед святилищем, по-видимому Диониса, в Рамнунте – Reichel, vorhellenische Culte, S. 22.

[b] Срв. гл. III, § 2. – Дионис-Элевθерей отражен и ипостасях дионисийских Элевθеров (Ἐλευθέριος), основателей (κτισταί) одноименных городов в Бэотии, в Аркадии и на Крите.

стороны Эрихθония, другого божественного двойника, некогда младенца в корзине (κίστη, *cista*), наводящего безумие на нимф Акрополя, и вместе змия, – ипостаси аθинского пра-Диониса и героя миметических действ в эпоху Лукиана (de salt. 39), вероятно, весьма древних по происхождению. Дионисийским героем аθинской старины является и последний по легенде царь Кодр, не имеющий прочного места в генеалогической традиции сын того Меланθа, что при помощи Диониса победил на поединке Ксанθа, – сын, следовательно, героя-ипостаси киθеронского Диониса Меланайтида[a]. Кодр претерпевает πάθος «перед городом»[b]; но гроб его оказывается потом в окрестностях Дионисова театра, т. е. участка Диониса Элевθерея, близ Лисикратова хорегического памятника[c]. Уподобленный Дионису самим перемещением культа, он нужен был аθинянам (особенно в эпоху орфической реформы) для обоснования дионисийского характера сакральной власти архонта-царя, живущего в Буколии и уступающего на празднике Анθестерий жену свою Дионису.

Что касается безыменного Героя, он мог уцелеть в отдельных местностях, как герой κατ᾽ ἐξοχήν, «добрый герой» (ἥρως χρηστός), «герой-господин» (κύριος ἥρως, бог-герой[d] – например, в лице θракийского и θессалийского «всадника», повторяющегося в длинном

---

[a] Правильно понял связь Меланθа с Дионисом Toepffer, attische Genealogie, S. 31. – Срв. гл. III, § 1, [с. 70, прим. e].

[b] Ἐκ τῆς πόλεως– Lycurg. Leoer. 68; на берегах Илисса – Paus. 1, 19,5.

[c] Kaibel, ep. gr, 1083.

[d] Usener, Sintfluthsagen, S. 63: „Auch für die Griechen muss somit ein persönlicher Gott Heros vorausgesetzt werden, wie das ihnen stammverwandte Volk der Thraker ihn bis in späte Zeit festhielt. Die appellativische Vielheit von Ahnen hatte sich zur Einheits-vorstellung des vorbildlichen Ahnen als Heros verdichtet (?)“ Götternamen, S. 251 f. (срв. A 11 о надписях: deo Heroi sancto, deo sancto Heroni и т. п.). Новейшее исследование о герое-всаднике, на основании обширного материала, собранного в разных местностях Балканского полуострова, произведено проф. М.И. Ростовцевым.

ряде загадочных изображений)[a]. Там же, где было придано ему собственное имя, он должен был, в эпоху торжества Дионисовой религии, быть узнан как ипостась Диониса, как его двойник-предтеча, и зачислен в разряд героев, чья близость к Дионису ознаменована и характерными чертами мифа, и обрядом. В Элиде, напротив, герой был, по-видимому, рано отожествлен с Дионисом, но все же предшествовал ему в виде оргиастически призываемого хтонического быка[b].

3.

В качестве всадника близок фракийскому и фессалийскому герою аргивский конник, наездник черного коня Арейона, двойник и предтеча Диониса – Адраст. «Трагические хоры», славившие в Сикионе его «страсти», по словам Геродота, были «отданы» тираном сикионским Клисфеном Дионису, – возвращены богу, как его исконное достояние[c]. В Аргосе остатки Адрастова дворца показывались близ Дионисова храма[d]; гроб его, как подобает дионисийскому гробу, – Дельфы здесь были прообразом, – оказался в храме Аполлоновом; в Дельфах была воздвигнута аргивянами Адрастова статуя[e]. Культ его в Сикионе, по Геродоту, заменен был, по соображениям политическим, другим героическим и дионисийским культом, составлявшим,

---

[a] Kaibel, epigr. gr. 841. Bull. de Corr. Hell. 1912, p. 582 ss.

[b] В оргиастическом призывании (точнее, вызывании – ἀνακλήσεις) элейских женщин, сообщаемом Плутархом (quaest. gr. 36, – Hiller-Crusius, Anthol. lyr., carm. popularia 5): ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε κτλ., с припевом: ἄξιε ταῦρε, – первоначальною представляется нам формула: ἐλθεῖν, ἥρω ἄξιε ταῦρε, ἐλθεῖν βοέωι ποδὶ θύων.

[c] Herod. V, 67: οἱ Σικυώνιοι ἐτίμων τὸν Ἄδρηστον καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμῶντες, τὸν δὲ Ἄδρηστον. Κλεισθένης δὲ χοροὺς μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε, τὴν δὲ ἄλλην θυσίην Μελανίππῳ. Welcker, Gr. Götterlehre II, S. 631.

[d] Paus. II, 23, 2.

[e] Paus. X, 10, 3; Ampel. I. mem. 8. Об отожествлении Адраста с Дионисом – Stoll у Roscher, Mythol. Lex. I, 81; Per Odelberg, Sacra Corinthia, p. 188.

очевидно, его эквивалент: это был культ Фиванского Меланиппа. И так, владельцу черного коня противопоставляется «черно-конный», двойнику — враждебный двойник. Оба — ипостаси Диониса Аида, оба — герои страстей, причем πάθος Меланиппа носит специфически-дионисийский характер: он обезглавлен.

С другим, одноименным только что рассмотренному, страдальческим обликом Диониса-Аида встречаемся мы в лице прекрасного юноши Меланиппа, античного Ромео эпохи романтических переделок и украшений мифологического предания. Он влюблен в юную жрицу патрской Артемиды-Трикларии, по имени Комэто, и проводит с нею ночь в храме ужасной богини[a]. История погибших любовников должна была служить этиологическим объяснением человеческих жертв обоего пола, которые приносились сопрестольникам, древнему Дионису и Артемиде, до «нового завета» Диониса-Эсимнета (т. е. устроителя, умирителя), получившего свое имя от нового и примирительного закона, им данного через Фессалийца Эврипла. Последний также лик Диониса-Аида, как это доказывают и его имя «вратаря широких врат» (πύλαι Ἀΐδαο), и принесенный им из взятой ахеянами Трои ковчег с идолом другого Диониса, как бы удвоивший собою его собственный гроб в Патрах.

Но мало того, что всадник на черном коне находит двойника-соперника в лице Черноконного, Меланиппа: имя «Черноконный», но уже в другой форме — Кианипп, — носят и сын, и внук его; могильное имя матери последнего также Комэто. Мы видим, что основная идея Адраотова культа — почитание героя-всадника. Кианипп в Фессалии оказывается охотником, убивающим своих собак, растерзавших его жену, на костре погибшей, и потом лишающим себя жизни[b]: такова, по крайней мере, поздняя

[a] Paus. VII, 19, 2. Roscher's Myth. Lex. II, 2580.

[b] Parthen. 15. — Параллельна легенда о лидийском царе Кандавле (по Гиппонакту, κυνάγχης, «душитель собак"), разрубившем на куски жену и съевшем ее: FHG. I, 39 (Ксано у Афинея). S. Reinach, Cultes 1, p. 293.

сентиментальная новелла, первоначальное обрядовое значение которой прозрачно. Жена Кианиппа – Левкона, белая, – жертва и ипостась лунной Артемиды-Гекаты; двойник Адраста, преследователь служительниц Артемидиных, собак Гекаты, – страстной дионисийский герой, лик ѳессалийского подземного пра-Диониса, служение коему было связано с кровавыми обрядами тризн[a].

Другой пример растерзания дионисийской героини (срв. миѳы о Дирке, размыканной быком, и о Минѳе, растерзанной Персефоной)[b] представляет собой доля нимфы Эхо; гневаясь на нее, Пан привел в безумие пастухов и козоводов, которые разорвали ее, как псы или волки[c]. Миѳ принадлежит к буколическому кругу, где Дионис почитается под именем Дафнида[d], юного товарища охот Артемидиных[e], героя страстно́го, и обличает верность буколической песни коренной оргиастической традиции. Пан здесь заместитель самого Диониса, он частично отожествляется с Дафнидом, и приписание убийственного деяния ему было обусловлено несовместимостью такового с нежной маской буколического полубога.

4.

Дикий горный охотник со сворой хтонических собак жил в героических культах, то как безыменный герой, – например, герой (горы) Пелиона, которому в области ѳессалийских магнетов еще во II в. до Р. Х. или даже

---

[a] Наконец, Кианипп встречается в сицилийской легенде-романе (Plut. parallel. 310 B. C. – mor. ll, p. 367 Bern.), как отец, изнасиловавший свою дочь Киану в потемках, но уличенный ею при помощи снятого тайком кольца. Дочь убивает отца и потом себя. Любовное безумие послано на Кианиппа Дионисом, которого он не чтил. Итак, в позднем искажении первоначального миѳа мы находим опять враждебного двойника Днонисова и мэнаду – убийцу Дионисовой ипостаси.

[b] Nicandr. Alexipharm. 375: Μίνθη Ἄιδου παλλακὴ οὕτω καλουμένη, ἣν διεσπάραξεν Περσεφόνη.

[c] Long. pastor. III, 23.

[d] Verg. eclog. V. 24–31.

[e] Diod. IV. 84.

позднее некий Пиθодор, сын Протагора, воздвигает по обету эдикулу[34] с рельефом, изображающим юного копьеносца и лань, и с посвящением «Герою» (ἥρωι)[a] — то под случайными местными наименованиями, как Кинорт (Κυνόρτας) или Кинна (Κύννης) на аттическом Гиметте[b]. Не только сам «борзятник» (Кинорт) — предмет культа, но и его «собаки» и «доезжание»[c], что указывает уже на общины служителей ловчего бога, ибо религиозные общины часто означались тотемом священного животного (каковы: «медведицы», «быки», «козлы», «пчелы» и т. п.). Естественно, что эти местные, почти или вовсе безыменные, мелкие культы тяготеют к слиянию с культами большими и общепрославленными, и мы видим, что Кинорт сливается с Аполлоном Малеатом, Кинад с Посейдоном, а «псари» приживаются к святилищу Асклепия.

Итак, пра-Дионис Загрей (гл. I, § 7) не был достаточно могуществен, чтобы объединить под своим именем все родственные культы; он становится «высочайшим из богов» лишь после того, как отожествляется с Дионисом. Оргиастическая жизнь анонимных общин его поклонников так и не нашла своего естественного русла. Его иноименный двойник Актеон был низведен на ступень второстепенного героя. Страстной герой (о чем свидетельствует и утвержденное Дельфами почитание его гроба в Орхомене), он был некогда богом страстей, Великим Ловчим, пра-Дионисом Аидом, и блуждал по горным дебрям и каменистым вершинам (ἀκταί, — герой «с камнем») в оленьей шкуре[d], ища кровавой добычи. Имена Акусилая, Стесихора, Полигнота[e] ручаются за его первоначально независимое от Артемиды значение:

---

[a] Toepffer, Attische Genealogie, S. 301 ff. Kern y Pauly-Wissowa, RE III, 1013.

[b] Kern в Hermes. XXXVIII. 1902, S. 628.

[c] C I. A. II, 1651: κυσίν καὶ κυνηγέταις.

[d] Nonn. V, 413: στικτὸν ἔχων ἐλάφου σκιόεν δέμας; cf. 351, 528.

[e] Wentzel y Pauly-Wissowa, RE I, 1210.

он ипостась Омадия-Загрея, во имя которого растерзывались олени (или люди, изображавшие оленей), чтобы напитать причастников кровью самого бога. Медный кумир Актэона, прикованного к скале в Орхомене (Paus. IX, 38, 5), – то же, что древний идол Эниалия в оковах, виденный Павсанием в Спарте, или Диониса-Омадия в оковах на Хиосе. Тем не менее, связь Актэона с Артемидой исконная: это связь Ловчего Омадия с охотницей Агрионией[a], – общение культов и в то же время оргиастический обрядовый антагонизм. У Эврипида мы встечаем мотив соревнования обоих:

> Ты видишь злую участь Актэонову.
> Он псиц живой добычей откормил; оне
> Его же растерзали. Лучшим быть ловцом,
> Чем дева Артемида, похвалялся он[b].

Бешенство Актэоновых собак – другая форма того же представления о растерзании мэнадами[c]. Чьи же эти мэнады – Дионисовы или Артемидины? Миѳ представляет собак то собственной сворой Актэона, то сворой Артемиды: дело идет об оргиастических сопрестольниках и о жертвенном лике оргиастического бога, умерщвляемого женщинами, его служительницами и жрицами; преследование здесь знак культового слияния, а не разделения, обмен жертв, а не вражда культов. На кратере (Рубо) неаполитанского

---

[a] Срв. Nonn. V, 465 ff.: ὑπ' ἀνδροφόνῳ δὲ καὶ αὐτὸς Ἀγρέος αἷμα φέρων ἀγρεύεται Ἰοχεαίρῃ.

[b] Где выдвинут этот мотив похвальбы героя и его состязания с божеством, мы в праве подозревать в герое полузабытый лик бога-соперника. Таковы, например, дионисийские типы лирников Лина и Ѳамиры и флейтиста-сатира Марсия, страсти коих и гибель в состязании с Аполлоном знаменуют подчинение представляемых ими родов энтусиастической музыки Аполлонову культу.

[c] Paus. IX, 2, 3 – после описания «Актэонова ложа» в скале: «Стесихор писал, что богиня набросила на Актэона оленью шкуру, уготовляя ему гибель от собак, дабы он не взял в жены Семелу; я же думаю, что и без вмешательства богини напало на собак Актэона бешенство» и пр. Упоминание об отношении к Семеле показательно в характеристике Актэона, как героя прадионисийского.

музея Актэон, с оленьими рогами на голове, в присутствии Артемиды, подземного Гермия и Дионисова спутника – Пана, убивает священную лань[a].

В противоположность дикому Актэону, охотник Ипполит, сын амазонки Антиопы и дионисийского Θесея, – дружественная Артемиде ипостась ее сопрестольника; его страсти, однако, подобны Актэоновым и носят чисто дионисийский отпечаток: только не собаками разорван он, а размыкан – герой-конник – конями[b].

5.

Орест – одна из определенно выраженных прадионисийских ипостасей. «Сын отчий» – (Aesch. Ch. 1051) и столько же маска Диониса-Аида, сколько Агамемнон – Зевса, недаром приходит он гостем на навьи гостины аθинских Анθестерий, безмолвный в круг безмолвствующих, как и подобает гостю с того света. «Горец» по имени, пришлец с парнасских предгорий, он – подобие «горного скитальца» (ὀρειφοίτης), Великого Ловчего[c]. Его гонит, как Актэона, охотничья свора Ночи и, обреченный Аиду обетным постригом, он одержим безумием: вот отличительное в его страстно́м обличии.

Дельфийской Орестии предшествовала дионисийская, как дельфийскому Аполлону парнасские мэнады Ночи. Эта Орестия оставила явные следы в Аркадии,

---

[a] S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions, 1 (P. 1905), p. 27. Основная формула Актэонова миθа по Рейнаку: „un cerf sacré est déchiré et dévoré par des biches» (ib. p. 41).

[b] Тот же ученый (ib. III p. 34 ss.) доказывает, что Ипполит – *distractus equis* – испытывает σπαραγμός. Срв. Ovid. Met. XV, 514: *viscera viva trahi, nervos in stirpe teneri*; Senec. Hippol.: *maestique domini membra vestigant canes; disiecta genitor membra laceri corporis in ordinem dispone et errantes loco restitue partes*... Prudent. peristeph. XI, 87 о святом Ипполите: *feris dilaceratus equis*. Размыкан лошадьми и θракийский Ликург.

[c] Фанокл (ἐρωτικὸς ἀνήρ, по цитате у Плутарха, quaest. conv. IV, 53, p. 671 O – Mor. VI p. 171 Bern.):

Горный скиталец, узнал Дионис, как прекрасен Адо́нис: Шествует, быстрый, на Кипр, и похищает его.

где он отожествлен был (Paus. VIII, 3, 1. 2) с Оресθеем, сыном Ликаона[a], – и, по-видимому, не случайно: не в силу только общности имени, но и в силу внутренней связи местного хтонического и фаллического (δάκτυλος) Оресθея-Ореста с аркадским оргиастическим культом Эриний, богинь Ночи, вдыхающих в человека безумие (Μανίαι). Первоначально матереубийство – убиение жрицы двойного топора[b] – мыслилось содеянным в безумии, как и Алкмэоново матереубийство, по некоторым вариантам миθа[c], не предумышлено и бессознательно. Безумие, как последствие матереубийства, – уже аполлонийская версия. Певцы Гомеровой школы, вообще чуждающиеся оргиастического миθа, предпочли вовсе умолчать об этом темном деле. Очищение, во всяком случае, было совершено, согласно аркадскому преданию, «черными» богинями, превращающимися в «белых»:

---

[a] О следах Орестова культа в Аркадии срв. Höfer у Roscher, Myth. Lex. III, 985 f.

[b] Значение топора в характеристике Клитэмнестры чутко выдвинул, не вскрыв, однако, религиозных корней Эсхилова образа, Виламовиц-Меллендорф (gr. Tragoedien II, Orestie, S. 40): „Klytaimestra erschlägt Agamemnon mit einem Beile, und sie lässt sich dasselbe wieder aus ihrem Frauengemache holen, als sie erfahren hat, dass der Pluträcher gekommen ist (Ghoeph. 880), aber wir erfahren nicht, weshalb es in ihrer. Kammer als alter Mordgeselle schlief (1116), weshalb sie überhaupt ein Beil nahm: es war offenbar dasselbe, welches Atreus zum Zerhacken der Kinder gebrancht hatte, die er wie Opferthiere schlachtete und zerlegte. Es hatte in der Sage festgesessen; das merkt man bei Homer, wenn sie ihn fallen, wie die holzharker eine Eiche. Aber wenn der Geschlechtsfluch höher hinaufgeschoben ward, so musste auch das Corpus delicti älter sein... Das alte Symbol wirkt kaum noch (?!)». Но дело не в *coprus delicti*, а в тотеме и фетише. Определеннее означить круг обрядовых представлений, связанных с действом страстей Агамемноновых, чем это сделал Эсхил, – нельзя. Непосредственно после приведенного Виламовицем восклицания Кассандра переходит к другому видению: «А! а!.. Вот, вот... Держи, прочь от быка гони корову!... Рог бодает... Рог черный прободает плоть, увитую полотнами»... Это образы из культового круга обоюдоострой секиры и жертвенного бога-быка; и что культ этот имеет изначала отношение к *pathos* Агамемнона, показывает цитата из Гомера в комментарии Виламовица.

[c] Именно, в трагедии Астидаманта: «Алкмэон», Stoll у Roschers Myth. Lex. I, 244, по Welcker'у, gr. Trag. III, S. 1056.

так дионисийский Меламп очищает обезумевших от Диониса Пройтид. Эсхилово действо – в некотором смысле реакция против аполлонийского видоизменения легенды и частичный возврат к более древней ее форме: Аполлон опять оказывается немощным очистить Ореста; очищает его, конечно, и не Ареопаг, чье решение только улаживает договор с Эвменидами; последнее слово и завершительное снятие недуга остается за ними.

Пилад, «вратник» по своему имени[a], одноименный, как с Пилаохом-Аидом (Πυλάοχος), так и с Гермием-Пилием, и явно лик последнего, т. е. подземного Гермия, с имени которого начинается Эсхилова трагедия, которого не напрасно же призывает, стоя на отцовском кургане, Орест, и не напрасно дает Оресту в спутники Аполлон, – молчаливый Пилад составляет с ним такую же чету, как с Дионисом хтоническим и фаллическим юный Просимн[b]. Орест умирал не раз: он был растерзан собаками и, как кажется, размыкан конями (уже Одиссея учит, что обманы, к которым прибегают герои, суть – версии истинного миθа, и потому неспроста выдумана заговорщиками повесть о смерти Ореста на ристалище); он, наконец, пал жертвой Артемиды таврической. Мало того: еще младенцем погиб он от Телефа, – героя, конечно, дионисийского, – потом от Эгисθа, – и старцем – от укуса змеи (как змием, сосущим грудь матери, привиделся он, по Эсхилу, во сне, накануне рокового дня, Клитэмнестре). *Tristis Orestes* (по Горацию), он постоянно выходец из могилы, из недр того кургана, на котором стоит со своим неразлучным и безглагольным

---

[a] Напрасно имя это сближают с Θермопилами, когда πύλαι значит по преимуществу πύλαι Ἀίδαο (Theognis, 427), Ἄιδου πύλαι (Aesch. Ag. 1291), πύλαι εἴσ' ᾽Αΐδαο (h. Orph. XVIII). Из этого образа, а не наоборот, развивается представление о *domoi Aïdao*, ибо порог и ворота служили местом погребения (Eitrem, Hermes und die Todten S. 38). Πύλαι встречается в хтонических именах, как Эврипил.

[b] Сравнить с этой четой можно не столько Алкмэона и Амфилоха, сколько чету Иакха, с двумя светочами в руках, и Эвбулея, с одним, в Элевсине и, быть может, Θесея в Пириθоя, сходящих в Аид.

спутником, блюдущим вход и выход безмолвного царства, – стоит, возглашая свой чудесный возврат и укоряя в неверии живых, которые глядят на него – и глазам своим не верят. Историзирующая легенда по-своему спаяла разрозненные части таинственного мифа о вечно сходящем в могилу и из нее возвращающемся боге-герое в суховатую и отталкивающую биографию, которую она не умеет достойно закончить. Орест неразрывно и вместе антагонистически связан с Артемидой, как Дионис: отсюда его дружба с Электрой, и противоположность Ифигении, и роль жертвы в Тавриде, и похищение кумира Ταυροπόλος[35], несомненный знак сопрестольничества. Это похищение, как было правильно отмечено Рошером[a], находит параллель в мифе о критском Кнагее[36], бледном, но явно дионисийском отражении Ореста.

6.

Аристей – широко распространенное и по отдельным местностям разноокрашенное олицетворение плодоносящей силы подземного (как это явствует из эвфемистического имени) пра-Диониса. В качестве ипостаси Аида он преследует Эвридику, супругу Орфея, и вызывает пчел из тления. Его сыновья Харм (Услад) и Калликарп (Красноплод), как сам Дионис, по Гомеру, «услада смертных» (χάρμα βροτοῖσιν) и, по надписям, «Плодовик» (Κάρπιος) и «Красноплод» (Καλλίκαρπος). Культ Аристэя несомненно древнее имени и лица Дионисова; примечательны воинственные пляски в честь его на Кеосе, подобные пляскам критских куретов. Торжество Диониса низвело Аристэя в герои. В Сицилии он был сопрестольником (πάῤεδρος) Дионисовым[b]. Сыном Аристэя-охотника оказывается Актэон[c]. Женский Дионисов коррелят представлен в цикле Аристэя – матерью Киреной (Артемидой) с одной

[a] Roscher's в его Myth. Lex. II, 1250.

[b] Cic. Verr. IV, 57, 128.

[c] На тожество сына с отцом указывает Hiller v. Gaertringen у Pauly-Wissowa, RE II, 852 ff.

стороны, с другой – супругой Автоноей, сестрой Семелы и матерью Актэона. Дочь Аристэя угощает Вакха вином. Более того, он с Макридой, дочерью, воспитывают младенца Диониса, по поручению Гермия; Макрида, по имени которой дионисийский остров Эвбея, где младенец был вскормлен, именовался вначале Макридой, – одна из дионисийских нимф-мамок (τιθῆναι). Спасая ребенка от преследующей его Геры, Макрида бежит с Эвбеи на остров фэаков, Коркиру, также именуемый Макридой; там она таит бога в пещере «с двойным входом» (отражение в мифе культовой этимологии имени «Дифирамб»). Соперничество Аристэя с Дионисом как покровителем виноделия в защиту дара пчел и елея – не противополагает его Дионису, но именно с ним сближает.

Будучи древнее Диониса, бог Аристэй не необходимо должен претерпеть, как собственно герой, трагические страсти: πάθος Дикого Охотника перенесен на Актэона; уход с земли божественного отца мыслится как ἀφανισμός[37] – взятие в горные недра[a]. Ἀφανισμός самого Диониса рассматривался, впрочем, все же как род «страстей»[b]. Рес восхищен в недра горы после претерпенного мученичества[c]; Залмоксис, пра-Дионис фракийских гетов, Радаманф, брат Миноса, божественный сын прадионисийской Ио – Эпаф, также взятые в гору, страстно́й доли не имели, подобно Аристэю, тогда как поглощение землей дионисийского Амфиарая носит характер героических страстей. Менее известно исчезновение Эвфима (Εὔθυμος),

---

[a] Diod. IV, 82, 6: τὸ δὲ τελευταῖον μυθολογοῦσιν αὐτὸν εἰς Θρᾴκην παραβαλόντα πρὸς Διόνυσον μετασχεῖν τῶν ὀργίων, καὶ συνδιατρίψαντα τῷ θεῷ πολλὰ μαθεῖν παρ' αὐτοῦ τῶν χρησίμων· περὶ δὲ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Αἷμον οἰκήσαντά τινα χρόνον ἄφαντον γενέσθαι, καὶ τυχεῖν ἀθανάτων τιμῶν οὐ μόνον ἐνταῦθα παρὰ τοῖς βαρβάροις, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησι. Rohde, Psyche I, S. 116, Anm. 3.

[b] Dion. Hal. II 19: ἑορτή τε οὐδεμία παρ' αὐτοῖς μελανείμων ἢ πένθιμος ἄγεται τυπετοὺς ἔχουσα καὶ θρήνους γυναικῶν ἐπὶ θεοῖς ἀφανιζομένοις, ὡς παρ' Ἕλλησιν ἐπιτελεῖται περί τε Φερσεφόνης ἁρπαγὴν καὶ τὰ Διονύσου πάθη κτλ. Ἀφανισμός Диониса составлял содержание орфической поэмы: Clem. strom. VI, 2, 26.

[c] Rhes. v. 972. Rohde, Psyche I, S. 161, A. 2; II, S. 350, A. 3.

несомненно дионисийского героя италийской Локриды, который освобождает жителей Темеса от безыменного Героя, требовавшего ежегодно в жертву девы, одолев его в посвященном ему храме (как Θесей Минотавра в Лабиринθе), после чего Герой исчезает в море: легенда отражает, по-видимому, утверждение кроткой религии Диониса на месте человекоубийственной прадионисийской; Герой здесь предшествует Дионису, как Ἀμείλιχος в Патрах Дионису-Эсимнету[a]. Что до Реса, племенного бога-охотника дионисийских эдонов, религиозное значение которого во Θракии доказывает сама интерполяция Долонии в Илиаде, — повесть у Парθения (36) о любви охотницы Арганθоны (ипостаси Артемидиной) заставляет предполагать, что он был объектом женских плачевных вызываний (ἀνακλήσεις), как бог исчезнувший: узнав о смерти Реса, Арганθона блуждает по местам прежних свиданий, громко зовет возлюбленного по имени, потом исчезает у речных струй, как нимфа-мэнада.

Параллелен Аристэеву миθу миθ о Мелитее, вскормленнике пчел и основателе пчелиного города — Мелиты фтийской. Его принадлежность миру подземному обнаруживается в предании о деве Аспалиде. В Мелите царствует уже не Мелитей, а Тартар (итак, вот кто был Мелитей[38]), — ибо пчелиное царство (как явствует из знаменитого миθа об Аристэе, рассказанного Вергилием, Georg. IV, 315 sqq.), возникает из смерти[b]. Тартар покушается овладеть Аспалидой, но его убивает брат девы, Астигит, надевший на себя одежду сестры. Аспалида повесилась; тело ее не могут найти; взамен тела Артемида дает изображение, перед которым с того времени девы

---

[a] Отожествление Героя с Политом, спутником Одиссея, — черта явно не первоначальная.

[b] Мученическая смерть царя Онесила на Кипре повела за собою его провозглашение героем из Дельфов и установление его культа, потому что сопровождалась чудом: в его отрубленной голове, выставленной на городской стене, завелся пчелиный рой (Deneken, „Heros“, Roscher's Myth. Lex. I, 2520). Чудо с пчелами и πάθος были, следовательно, мотивами его сопричтения к сонму дионисийских мучеников.

города приносят в жертву козлят, как перед кумиром богини, искупая тем собственную жизнь. Все предание – яркий пример сопрестольничества Диониса и Артемиды. Аспалида – Эригона; превращение повешенного на дереве женского тела в кумир – αἴτιον обряда эоры, в котором человеческие жертвы были заменены подвешенными к ветвям куклами; само повешение, по Группе[39], – отдача тела плывущей в эθире богине[a].

Как в миθе об Икарии и Эригоне, культы обоих оргийных божеств неразрывно слиты; жертвенные девы мыслятся охваченными самоубийственным безумием. Переодевание юношей в женские одежды черта общая обоим культам и запечатлевающая их связь. Аспалида, как ипостась Артемиды, родственна критской Диктинне[b]. По Гесихию, ἄσπαλος – рыба, ἀσπαλιεύς – рыбарь. «Рыбарь» – одно из обрядовых именований островного Диониса, как на островной обрядовый круг указывает и переодевание. Аспалида – «рыбица», – быть может, одно из имен Артемиды низин (Λιμνᾶτις), ибо Диктинна – «мрежница» – бегает, охотясь, по болотистым зарослям (φοιτᾷ διὰ Λίμνα, Eur. Hipp. 145). Ее преследует Минос, критский пра-Дионис двойного топора; она кидается в море и попадает в рыбачьи сети (δίκτυα, Callim. h. III), – как рыбачьими сетями вылавливаются кумиры Диониса и тела дионисийских героев.

7.

Древнейшая история Геракла в эллинстве – история неудавшейся попытки объединить элементы будущей Дионисовой религии вокруг этого «героя-бога», как именует его Пиндар (Nem. III, 22: ἥρως θεὸς) наименованием, собственно подобающим одному Дионису. Много причин обусловило неудачу: и печать доризма,

[a] Gruppe, Gr. Rel.-Geschichte, S. 735.
[b] Preller Robert, gr. Mythologie, S. 368, A 3.

которую, постепенно застывая и каменея, принимает его уже только подвижнический образ, – и его отчужденность от жизнемощных корней материкового, ѳракийско-парнасского оргиазма, – и, наконец, сама устойчивость представления о нем, исключающая ту не героическую, но божественную легкость превращений, какая прежде всего оказалась необходимой для владыки смерти и возрождения, для бога нижнего и вышнего вместе, для небожителя и внезапного стихийного демона в одном лице. В свою раннюю пору Геракл (по-видимому – Сандон хеттитского Тарса) был прадионисийским сопрестольником оргиастической богини, умирающим на костре и воскресающим, увенчанным виноградными гроздиями, грозным своими рогами и обоюдоострой секирой. Он был тогда и навсегда остался своего рода богочеловеком, претерпевающим страсти. В свою позднейшую пору он непрерывно сближается в свойствах, судьбах и деяниях с Дионисом, во всем ему уподобляется, но при этом остается себе верен так, что черты сходства кажутся проистекающими из его самобытной природы: всегда эллины чувствовали его исконную независимость от Диониса и не забыли в нем своеобразного предтечи Дионисова.

В самом деле, герой из героев, но уже не бог, Геракл, искони Дионису подобный, встретив на пути своем истинного героя-бога, не мог остаться ему чуждым, но и затеряться в сонме его спутников не мог: возможно ему было только как бы удвоиться божеством Дионисовым, что и случилось. Кажется, что лишь путем такого удвоения достигнуто было полное обожествление героя-страстотерпца, ибо Геракл страждущий, умерший и возведенный на Олимп[a], предполагает утверждение

[a] При описании амиклейского трона Павсаний (III, 18, 11) говорит об изображении младенца Диониса, несомого на Олимп Гермием, и Геракла, ведомого туда же Аѳиною для сожительствования с богами. Срв. комментарий Frazer'a (v. III, p. 355) о сомнениях, возбужденных этим показанием, и об изображениях младенца Диониса на руках у Геракла; срв. также Hitzig-Blümner, Pausanias, Ausg. und Commentar, II, S. 819.

Дионисовой религии как предварительное условие. По Виламовицу[40], миθ о безумии Геракла создан для мотивации Гераклова ухода к Эврисθею, в дионисийских Θивах[a]. Но вероятнее, что безумие, налагающее на героя дионисийскую печать (Беллерофонт, Алкмэон, Орест, Аянт), было простым следствием усмотрения однопри-родности Геракла и Диониса. Переодевание Гераклова жреца в женские одежды на о. Косе и этиологическое объяснение обряда, известного, по-видимому, и в других местах, миθом об Омфале свидетельствуют не только о факте распространения на Геракла островного дионисийского культа, но и о внутренней возможности этого распространения в силу исконных особенностей культа Гераклова, как явления производного из религиозного круга малоазийской Великой Матери, Реи.

Геракл и Дионис воистину братья. Боги не могут победить Гигантов без помощи двух героев, рожденных Зевсом от смертных матерей – Семелы и Алкмены[b]. Запрет клясться именем Геракла и равно именем Диониса под кровлей дома (ὑπὸ στέγῃ)[c], также указывает на одинаковое чувствование обоих, как носителей какой-то грозовой, безумно и разрушительно высвобождающейся силы. Оба служат мистическим звеном, соединяющим мир живых и мир загробный: ибо Геракл более древний посетитель Аида, чем дионисийские Θесей и Пириθой, – он укротил Кербера, он и на земле одолел бога смерти (Θάνατος); поэтому мисты нисходят в подземное царство под общим покровительством обоих братьев[d]. Стремление в теснейшем сближении представить обоих, равно воплощающих собою религиозный идеал бога-сына, страдальца и спасителя (ἀλκτήρ, σωτήρ), сказалось в следующей, поздней эпохи, надписи (Anthol. Pal. II, p. 682):

---

[a] Wilamowitz-Möllendorff, Herakles I, 1. Aufl., S. 326.

[b] Schol. Pind. Nem. I, 100; Apollod. I, 35; Kern y Pauly-Wissowa, RE V, 1038.

[c] Plut. quaest. Rom. 28, p. 271 B (Mor. II, p. 269 Bern).

[d] Ps.-Plat. Axioch. p. 731 D: Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον (sc. Καθηγέμονα) κατιόντας κτλ. Rohde. Psyche II, S. 422.

Оба из Θив, Громовержца сыны, и воители оба:
Тирсом ужасен один; палицей грозен другой.
Смежны обоих столпы; и оружия сходны обоих:
Шкуры оленя и льва, систр с бубенцами, кимвал.
Гера обоим враждебна. Бессмертными землю покинув,
Оба взошли на Олимп. Оба питомцы огня.

Этолийский цикл дионисийских легенд и дионисийская генеалогия этолийских героев восполняются преданием, что мать Мелеагра, Алθэя, (Ἀλθαία), супруга Ойнея, родила от Диониса Дианиру (Δηϊάνειρα)[41]: так Геракл связывается со своим божественным братом и через роковую виновницу страстнóй своей смерти. Мелеагр, напротив, рожден Алθэей (по версии, обработанной Эврипидом) от Арея. Ойней – вместе ипостась Диониса и Арея, существенное тожество коих было уже выше (гл. I, § 6) показано. Он связан с Дионисом, как винодатель и гостеприимец Диониса и Геракла (убившего у него в доме – очевидно, в дионисийском безумии – отрока виночерпия), – как сыноубийца, как беглец от Агрия (подобно Дионису, беглецу бэотийских) Агрионий[a], как страстотерпец, по Аполлодору (I, 8, 6), и герой гробницы в аргивской Ойноэ, – наконец, как сын Фития (Φύτιος) и внук Оресθея, родоначальника озольских локров, обретшего виноградную лозу, как песий дар, т. е. дар летнего зноя[b]. С Ареем же сближает Ойнея, прежде всего, происхождение от воинственного бога, намеченное уже Гомером, считающим его не за сына дионисийского Фития, а за сына Порθея и Ареева внука. По-видимому, в этолийском цикле оба божества были нераздельны: первоначально оргиазм племени был мужески-воинственным, и позднее узнанный Дионис явился лишь обособленным аспектом древнего бога этолийских куретов. Этолийский пра-Дионис соединял в себе черты влажного Диониса (Ὗης, Ὀινεύς) и Арея; женским коррелятом его была Артемида, виновница калидонской охоты.

[a] Türk в Roscher's Myth. Lex. III, 752, 756.

[b] Paus. X 38, 1. Срв. Bötticher, Baumcultus, SS. 31. 271.

8.

Чем грознее рисуются образы прадионисийской старины, – каков Ойней, – тем неожиданнее и ярче выступают, преломленные в героических ипостасях, очертания иного типа: лики пра-Диониса кроткого, благостного, жертвенно страдающего. Тут мысль невольно обращается к Орфею; но мы воздержимся от уже испробованного в науке анализа трудной темы, не надеясь с своей стороны способствовать точному выяснению первоначальных черт этого, во всяком случае, хтонического и оргиастического бога.

Мудрый и праведный воевода ахейского воинства под стенами Трои, жертва предательства и невинный страстотерпец, Паламед, стал для эллинов, подобно Гераклу, религиозно-нравственным идеалом героя «пассий» и не был забыт, так таковой, даже в византийской поэзии. По словам Ксенофонта (Cyneg. I, II), «без вины убиенный, он столь великой чести удостоен был от богов, как никто иной из смертных; пал же не от руки тех, кому приписывают это дело (т. е. Одиссея, Агамемнона, Диомеда), но от руки злодеев». И Ксенофонт, конечно, прав: страсти Паламеда древнее, чем историко-драматическая мотивация гибели героя. Аполлоний Тианский, по Филострату, находит гроб его на месте страстей, где не прерывалось издревле его почитание, – а над гробом его статую, с надписью: «Божественному Паламеду», – и молится ему так: «Древний гнев забудь, о Паламед, и дай родиться мужам многим и мудрым, ты, через кого в людях разумение, чрез кого Музы, чрез кого я сам»[a]. Примечательно, что Паламед из подземного царства покровительствует (по Филострату, *Heroicus*) и виноградникам.

Коварно загублен и камнями завален, подобно побитому камнями Паламеду, Анθей (Parthen. 15). Культовое имя «Анθей» («цветущий») носит Дионис в Патрах, где бог в священной ограде (τέμενος) некоей героини почитался одновременно в трех ликах – как Μεσατεύς, Ἀνθαῖος,

[a] Lewy y Roscher, Myth. Lex. III, 1271.

Ἀροεῖς[a]. Анθей, сын Антенора, также, по-видимому, в качестве одного из героев страстного цикла, нечаянно убит Парисом[b]. Ахейский Анθия (*Antheias*) – вариант патрского Диониса Анθея: этой отроческой ипостаси Диониса придан характер страстного Триптолема (как Фаэтонту – страстного Гелия), он падает со змеиной колесницы сеятеля, спящего в доме Анθиева отца, Эвмела[c]; всем троим усвоены черты дионисийские. Одноименный Анθа (Ἄνθας), герой Трезены, исчезает отроком: его похищает Адраст и делает своим виночерпием; о прототипе – Ганимеде – уже была речь выше (гл. I, § 2). Младенческий облик страстного бога, напоминающий амфиклейскую легенду (гл. II, § 5), – немейский Архемор, он же Офельт и – как это ни неожиданно – Амфиарай, жизнь которого таинственно связана с его жизнью.

Итак, этот прадионисийский тип варьируется от младенца до мощного хтонического бога, благ подателя, покровителя произрастаний земных и чадородия; оргиастический культ, ему посвященный, связан с сельскими празднествами и надгробным плачем, вероятно и вызываниями (ἀναϰλήσεις); предметом плача служат божественные страсти. Такой младенческой или отроческой ипостасью еще не обретенного Диониса является Лин (срв. гл. II, § 6), чье имя служит обозначением одного из древнейших действ. Приводим место из Илиады о Лине (XVIII, 569 сл.) в нашем переводе:

> В круге пляшущих отрок по звонко-рокочущей лире
> Сладко перстами бряцал, припевая голосом тонким:
> «Лин Прекрасный!» Они же, кружась в хороводе, запеву
> Пеньем и вскриками в лад и топотом ног отвечали.

Эту сельскую сцену выковал на Ахилловом щите Гефэст. Мальчик изображает в обряде того бога или героя, ко-

---

[a] Pauly-Wissowa, RE I, 2376. Велькер (Götterlehre I, S. 35) видит в этом пример утроения божества.

[b] Lycophr. 134.

[c] Paus VIII, 18, 3.

торого хор оплакивает. И если плач зовется по припеву «лином», то и сам отрок — Лин (в действе), и круговой хор правит страсти Лина, как сикионский круговой хор правил страсти Адраста. «Жалобная заплачка, заимствованная, по-видимому, у финикиян, сочеталась, как оргийный момент экстатической скорби, с восторгами веселых празднеств виноградного сбора и с представлением о безвременно погибшем некоем боге-младенце, чье имя и чей образ мы встречаем в собственной Греции в местных аргивских легендах»[a], по которым он разорван собаками[b]: ѳренетическое междометие дало имя безыменному ребенку, герою страстей. Аналогию Лину составляет египетский Манерос; родственны и страстные участи отроков Борма и Гилла[c].

Засыпан камнями в Аргосе, подобно упомянутому Анѳию, и некий Меланхр, которого сближают с дионисийским циклом, кроме его πάθος'а, и имя, и культ гробницы[d]. Лидийский Ампел (Ἄμπελος), тожество коего с Дионисом виноградников означено самим именем, — любимый богом отрок, умерщвленный быком, т. е. самим Дионисом в исступлении. Хтонический характер амиклейских Иакинѳий и употребление на празднике плющевых венков[e] являют их как дорический *analogon* ионийских Анѳестерий и позволяют подозревать в юном Иакинѳе (Ὑάκινθος), страсти и могила которого типичны для дионисийских героев, одну из отнятых Аполлоном у Диониса добыч, тем более что культ выводится в предании из Ѳив и что неизменный женский коррелят героя не отсутствует — в лице Иакинѳовой сестры Полибои, носительницы имени (срв. Εὔβοια, имя Дионисова острова и мэнады), свойственного Артемиде, либо Коре-Персефоне.

---

[a] Автора «Эпос Гомера», стр. XII.
[b] Rosher's Myth. Lex. II, 2054.
[c] Mannhardt, Mytholog. Forschungen, S. 55.
[d] Schol. ad Eurip. Or. 872. Höfer in Roscher's Myth. Lex. II, 2575.
[e] Macrob. sat. I, 18.

Что страстные герои цветения принадлежат дионисийскому кругу, как демонические ипостаси Диониса-Анѳея, показывает и миѳ о прекрасном Наркиссе, охотнике и брате неразлучной с ним и совершенно ему подобной сестры — охотницы[a], встречающем в своей жизни дионисийскую нимфу Эхо (растерзанную потом безумными пастухами в волчьих шкурах) и двойника с мечом (Ἀμεινίας), чтимом у своей гробницы в Оропе глубоким молчанием, как Орест на празднике Анѳестерий, и именуемом, как божество подземное, «молчаливым»[b]. Бог Адонис, самостоятельный прадионисийский страстной лик, является дионисийским героем, как мы выше (§ 5, прим. 1) видели, через «похищение» Дионисом-Охотником — Аидом.

Многие общие черты сближают с Паламедом другого страстного героя из троянского цикла — Протесилая. Последний — явная ипостась пра-Диониса подземного, и Эврипид настойчиво приводит его в связь с Дионисом. Лаодамия совершает перед его статуей вакхические служения, что подтверждается и изображениями на саркофагах[c]. Протесилай владеет дионисийским оракулом и, подобно Паламеду, покровительствует виноградникам[d].

Радаманѳ справедливый, светлокудрый брат Миноса критского, ипостаси бога двойной секиры, начальник блаженных душ, обитающих в Элисии, милостивый лик подземного Зевса, кроткое солнце глубин, куда он перенесен с лица земли, — не отожествляется, но сопоставляется с Дионисом-Аидом, родственное сходство с которым отличает всех богоравных героев, взятых в земные недра, как Реса, Залмоксиса, Аристэя и отца Алкмены — Амфиарая. Отсюда соседство святынь Радаманѳа и Диониса близ Галиарта[e], вокруг гробницы Алкмены,

---

[a] Paus. IX, 31, 6.

[b] Σίγηλος μὲν κύριον ὄνομα Ναρκίσσου по Евстаѳию ad Od. 1967.

[c] Wiener Vorlegeblätter, Serie 13, Tafel N.

[d] M. Mayer (Wiener Vorlegeblätter, Serie 13, Tafel N.), Der Protesilaos des Euripides, в Hermes XX, S. 123.

[e] Plut. Lys. 28.

супруги Радаманθа в Элисии, а на земле – матери, от Зевса зачавшей «спасителя», близкого и родного Дионису, – Геракла. Радаманθ, родоначальник царей дионисийской Эвбеи, одно из звеньев, смыкающих эллинский культ Диониса с его предтечей, культом критского Зевса.

Перенесение отдельных дионисийских черт на издревле прославленных страстями героев можно видеть на примере Ахилла. Дионисийский обряд переодевания отроков в женские одежды отразился одинаково в миθе о пребывании Ахилла среди дочерей Ликомеда, и в миθе об укрывательстве Аθамантом и его женой, Ино, их воспитанника Диониса в девичьем наряде. Дионис помогает Ахиллу, – как впоследствии македонский Александр – «Ахилл» – подражает Дионису и признается его эпифанией (νέος Διὸνυσος): по Киприям, Телеф, борясь против Ахилла, запутывается в виноградную лозу, подобно θракийскому преследователю Диониса, Ликургу[a]. Согласно второй песни о мертвых (младшей Νέκυια) в Одиссее пепел Ахилла смешан с Патрокловым в золотой урне, подаренной Θетиде Дионисом; по Диктису, Ахилл сам, умирая, завещает сложить в эту урну свой прах вместе с прахом Патрокла и Антилоха[b]. Ахилл, несомненно, один из древнейших (восходящих к эпохе до выселения эолийцев из Θессалии в Малую Азию) объектов героического плача и *laudationis funebris*[42] на праотеческих курганах, откуда и возникла эпическая οἴμη. Ибо песнь о нем есть песнь о несравненной славе, незаслуженных бедствиях и роковой безвременной гибели народного любимца, богоравного смертного, преследуемого горем-злосчастием, потому что так написано ему на роду[c]. Не значит ли потому и имя его то же, что Пенθей (ἄχος-

[a] Welcker, epischer Cyklus II, S 139. Maass (Hermes XVIII, S. 75. A. 1) сравнивает, следуя Велькеру, этот эпизод с пленением Главка Дионисом.

[b] Roscher's Myth. Lex. I, 50.

[c] Срв. Robert, Studien zur Ilias. По Роберту, первоначальная Ахиллеида – эполирический рассказ о неизбежной гибели Ахилла, обусловленной, по воле судьбы, убиением Гектора.

πένθος)?[a] Как бы то ни было, религиозное сознание народа естественно искало сблизить, насколько возможно, этих ранних героев Ѳреноса с обретенным после долгих поисков всеобщим богом страстей, «страдающим богом». В ином отношении к Дионису был счастливец Ѳесей; но его принадлежность местности, насыщенной влияниями прадионисийских и дионисийских культов, и исконная связь с Критом имеют последствием то, что в длинном ряде наиболее ярких выявлений своей религиозной сущности он оказывается не подобием только, а как бы непосредственной эпифанией Диониса: вот почему сын Эгея — юноша в женской одежде — побеждает Минотавра, добывает венец Амфитриты, сочетается с Ариадной, а потом с Фэдрой, нисходит в Аид, хоронит на своей земле изгнанников — великодушный гостеприимец, и прославляется Бакхилидом в диѳирамбах.

Как некие языческие святцы, проходит перед нами героическая «золотая легенда» эллинской древности, и в ее пестром многообразии неожиданно выступает основная однородность, почти схематизм. Религия Диониса как бога-героя и героя-прообраза налагает на нее общую печать. Позднейшие миѳообразования эту печать закономерно принимают. Так, выдержан в дионисийском стиле роман Панѳеи в Ксенофонтовой «Киропэдии»: верная жена слагает в порядке разрубленное тело мужа, рука которого, когда Кир пожимает ее, остается в его руке, — а потом закалывается на мужнином могильном кургане. Ѳесей в трагедии Сенеки также складывает вместе собранные части растерзанного Ипполита. В обоих случаях представлено обрядовое сложение дионисийски разорванного тела (διαμελισμός, σπαραγμός) «по составу его согласия» (κατά σύστασιν ἁρμονίας), что, как учили под египетским влиянием орфики и позднее герметики, служит условием возрождения (палингенесии) умершего.

---

[a] Быть может, оно — народное ὑποκοριστικόν, подобное ἥρυλλος от ἥρως, окончание же, обычное для героических имен, — то же что в Οἰνεύς, Ἀνθεύς.

Но наиболее, быть может, показательно проявилась упомянутая стилизация героической легенды по прототипу μυθα о Дионисе в греческой обработке чужеземного предания о Ромуле: эллины и героизировали, и обожествили римского героя-эпонима на свой лад. Ему приписаны и могила (τάφος), и страсти (πάθος), – притом последние в форме *sparagmos*. Правда, римляне вообще игнорировали эту чуждую им версию; однако, греческое представление о «похищении» (ἀφανισμός, ἁρπαγμός) на черных Ареевых конях лежит в основе Горациева образа: *Quirinus equis Martis Acheronta fugit* (Carm. III, 3, 13–15)[43].

V.
Дионисова сопрестольница

1.

Эллинская религия Диониса началась с той поры, когда оргиастический бог был понят как сыновняя ипостась верховного бога. Идея сыновства была чужда дионисийской религии ѳракийцев. Представление о Дионисе как о сыне Зевсовом, — плод эллинского религиозного творчества, и как только возникло это представление, найдено было и имя бога. Ибо последнее, несмотря на темноту его этимологии, во всяком случае знаменует некоторое отношение к Зевсу и Дионисово божество выводит из божества Зевсова[a].

Откровение о Дионисе, Зевсовом сыне, было воспринято эллинами как откровение о живой воде, о животворящей огневой небесной влаге. Плутарх говорит, что эллины считают Диониса владыкой и перводателем не вина только, но и всего влажного естества, и, в подтверждение своих слов, ссылается на молитвенное воззвание Пиндара:

> Рост древес плодовитых умножь,
> Бог Дионис, обильный бог,
> Ясной осени радость![b]

---

[a] О формах и этимологии имени см. Kern у Pauly-Wissowa, RE V, 1010 f.; Preller-Robert, gr. Myth. II, S. 664, A 1. — Привлекательна попытка Кречмера (aus der Anomia, S. 22 f.) истолковать имя «Дионис» в смысле «сын Зевса», выводя его из предполагаемого *masculinum* *νυσος, при fem. νῦσα, что значит νύμφη. Тогда Διόνυσος — Διὸς κοῦρος или νύμφιος. Срв. κοῦρος Κρονεῖος о диктейском Зевсе. По поводу критики этого толкования у Rohde, Psyche II, S. 38. A. 1, заметим: идея сыновства, правда, чужда ѳракийскому пониманию Диониса; но ведь речь идет не о словоупотреблении ѳракийских племен, а об эллинской рецепции ѳракийских религиозных представлений.

[b] Plut. de Is. et Os., p. 365 A: ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ

Ферекиду приписывали изъяснение Дионисова божества как «текущего из Зевсова лона в Нису» (ἐκ Διὸς ἐς Νῦσαν ῥέοντα), т. е. в земную растительность[a]. Дионис в этом смысле «Нисейский бог» по преимуществу, что слышалось грекам уже в звуке его имени, как бы говорившего им: «сын отчий, небесная влага»[b]. Небесная влага живительного и изначала оплодотворившего Землю дождя и влага вина, веселящего сердце человека, есть, в своем религиозно-метафизическом принципе, вода живая, амбросия, *amrta* индусов. «Жертвы приносятся Дионису-Одождителю (Ὕης), когда одождяет бог землю»[c]. Эпитет Ὕης истолковывается то как «сын» (υἱός) по созвучию, то правильно — как «одождитель», но с домыслом: «ибо амбросией одождил его Зевс»[d]. В месяце Ленэоне справлялся Дионису праздник, именовавшийся «Амбросия»[e].

Примечательно, однако, в круге этих представлений то, что влажная и амбросийная сила исходит от Диониса именно в его качестве Зевсова сына, ибо в сущности принадлежит самому Зевсу, он же и сам «Одождитель» (Ὗης, Ὄμβριος, Pluvius) изначала. Раньше Диониса не было ей лица, кроме Зевса: «Из Зевса Дионис течет в Нису». Но тут возникало для миθотворческой мысли затруднение. Дионис явно возникал из Земли, и тако-

---

καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων "δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθὴς αὐξάνοι, ἁγνὸν φέγγος ὀπώρας."

[a] Schol. Aristid. III, p. 313: Νύσαι δένδρα. О Нисе см. Kern y Pauly-Wissowa, RE V, 1035 f. Нимфы Νῦσαι на вазе: Athen. Mitth. XIV (1889), I.

[b] Aristoph Ran. 215 f.: Νυσήιον Διὸς Διώνυσον. Apollon. Argon. IV, 1134: Διὸς Νυσήιον υἷα, с намеком на Ὗης. Hesych. s. v. Semele.: Ὗης· Ζεὺς ὄμβριος.

[c] Etym. M. p. 775: Ὗης Ὕου· ἐπίθετον Διονύσου, ὡς Κλείδημος· ἐπειδή, φησιν, ἐπιτελοῦμεν τὰς θυσίας αὐτῷ, καθ' ὃν ὁ θεὸς ὕει χρόνον, ὁ δὲ Φερεκύδης τὴν Σεμέλην ὕην λέγει. Plut. de Is. p. 364 D: Καὶ τὸν Διόνυσον Ὕην (καλοῦσιν) ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως.

[d] Anecd. Beckk., p. 207: ὕσε γὰρ ἀμβροσίαν ἐπ' αὐτῇ ὁ Ζεύς.

[e] Etym. M. p. 563 s. v. Ληναίων: Διονύσῳ ἐποίουν ἑορτὴν ἐν τῷ μήνι τούτῳ, ἣν Ἀμβροσίαν καλοῦν.

вым узнали и возвестили его мэнады. Он приходил из подземного царства и, пострадав на земле, уходил сам и уводил своих в обитель мертвых. Не родился ли он от Земли, восприявшей Зевсову влагу? Но тогда он не был бы «единосущным отцу» одождителем, нисходящей с неба водою живой. И все же нельзя было уразуметь его вне связи с матерью-Землей. В гимне, приводимом Диодором (III, 66), перечисляются места рождения Дионисова: Дракан, Икар, Наксос, берега Алфея, Θивы (можно было бы прибавить, по другим источникам, еще Элевθеры, Теос, Андрос, дол Сангария и различные Нисы), «но, – продолжает певец, – все эти росказни лгут: из своего лона родил тебя (σὲ δ' ἔτικτε) отец богов и людей». Дионис провозглашается «двуматерным» (διμήτωρ), «дважды рожденным» (δισσοτόκος) – не в смысле своего второго рождения в мир от Семелы (о Персефоне знали только орфики), но в смысле «двойного выхода из дверей» (как толковали его культовое имя Διθύραμβος), отдельно из чрева земной матери и отдельно из лядвеи (μηρός) небесного отца.

Имея искони возле себя женское божество, Дионис, – поскольку он мог быть мыслим как новорожденный младенец, а это было древнейшим представлением женского оргиазма, – искони имел и темную мать, Землю и Ночь, служительницами которой были мэнады. Эллины приняли его как сына отчего, развив идею сыновства из прадионисийского почитания оргиастического Зевса. Утверждение двойного рождения Дионисова, как и ряд других проявлений диады в существе Диониса, во всем мыслимого двуликим и двуприродным, есть как бы шов, указывающий на образование новой религии из сложения двух часто противоборствующих: женской религии всеобъемлющего темного женского божества и мужской – прадионисийского Зевса, сближенных общими чертами оргиазма, человеческих и, в частности, детоубийственных жертв и представлением о жертве как о ритуальном богоубийстве, – мы бы сказали: изначальным присутствием принципа диады в каждой из

обеих религий, отдельно взятой, ибо нет оргиазма без полярности религиозного переживания, без антиномизма религиозных представлений.

Дионису нетрудно было прослыть двуматерним и дважды рожденным, потому что он был вообще двойственным или, точнее, двойным[a], – подземным и надземным, младенцем и ярым быком, преследуемым и преследователем, жертвой и жрецом[44]. Двуликость его божественного существа обусловливает двойственность его культа и удвоенность его образа в местных преданиях и служениях: неслучайно, например, находим мы двойные идолы и маски бога в стольких местах[b]. Характерно для Диониса вовсе не рождение, а по отношению к матери извечное пребывание рядом с ней и противоположение ей, как начала мужского и светлоогненного – началу женскому и темному[c], так что рождение есть только один из образов взаимной связи обеих полярных сил[d]; по отношению же

[a] Διόνυσος διφυῆς, δίμορφος у орфиков: Hymn. XXX, 3; XLII, 4.

[b] В Коринθе – Βάκχειος и Λύσιος (Paus. II, 2, 6), в Мегаре – Πατρῷος и Δασύλλιος (id. I, 43, 5), в Герэе – Πολίτης и Αὐξίτης (ib. VIII, 26, 1), на Наксосе – Βακχεύς и Μειλίχιος (см. Per Odelberg, Sacra Corinthia Sicyonia, Phliasia, p. 79), в Ахарнах – Μελπομένος и Κισσός (Paus. I, 31, 6).

[c] Отсюда у орфиков (h. XLII) не только теснейшее сочетание, но и как бы некое таинственное отожествление «Мисы, царицы неизреченной» (срв. Tümpel в Roscher's Myth. Lex. II, 3023 ff.) и Диониса, он же и διφυῆς, и, как Деметра, θεσμοφόρος. Их диада, если это не вовсе единство, – одно мужеженское существо, ἄρσην καὶ θῆλυς. Далее перечесляются в гимне женские корреляты, с которыми, как с материнским своим началом, Дионис сливается: Деметра, Рея, Киприда, черноризая Исида. «Мисы», кажется, они все.

[d] Ярко вступает это соотношение в древнем культе Земли, почитаемой под именем Великой Богини в аттическом доме Флии (Paus. I, 31, 4), где ее сопрестольник Дионис является богом растительным, как цветоносец-Анθий, отдав свои другие качества и атрибуты Аполлону-Дионисодоту. Подобно тому как первоначальный Дионис дифференцировался в Анθия и Дионисодота, так и подле Великой Богини мы находим Артемиду-светоносицу (Σελασφόρος). Изначальность же Диониса по Флии явствует из имени героя эпонима – Φλυεύς, представляющего собою ипостась исконного местного растительного Диониса. – Параллель Дионисодоту составляет Аполлон-Дафнефор

к отцу — исконное с ним тожество и изначальное в нем бытие, так что рождение из лядвеи есть лишь новое богоявление. Дионис скорее «огнерожденный» (πυρογενής); нежели «от Семелы рожденный»: но он и тот, и другой, как поет Овидий (Met. IV, 11):

> Вакхом тебя, и Лиэем, и Бромием, бог, именуют;
> Огнерожденным зовут, двуматерним, дважды
> рожденным
> Ты же — Нисей, Θионей, чьих кудрей не касалось
> железо;
> Ты ж и Леней, насадитель хмельной лозы самородной[a];
> Ты же Иакх, и Эван, и отец Элелей, и Никтелий.
> Но не исчислить имен, какими эллинов роды,
> Либер, тебя величают...

2.

Обращаясь к изучению отношений между Дионисом и женским божеством, искони составлявшим его оргиастический коррелят, остановим прежде всего наше внимание на древнейших представительницах этого второго начала в аспекте определенно выраженного материнства: Семеле, Ио, Деметре и Персефоне.

Семела предстоит нам как героическая ипостась прадионисийской богини — без сомнения, Земли[b]: ее

(Daphnêphoros — Athen. X, 424 F; срв. Hitzig-Blümner ad Paus. I. I.), так как лавр первоначально атрибут Диониса. Что Дафнефор был Дионисом, видим и из пляски в звериных шкурах (θηρᾶ ἱμάτια), и из передачи Аполлону некогда дионисийских (или пра-дионисийских) Θаргелий.

[a] Дионис, *genialis consitor uvae*, сам — не саженый, самородный ствол, как тот, который ему посвящают (Max. Tyr. 8, 1: γεωργοὶ Διόνυσον τιμῶσι ῥέξαντες ἐν ὀρχάτῳ αὐτοφυὲς πρέμνον), и вино — самородное зелие (φάρμακον αὐτοφυές, Ion el, I, Bergk PLG II, ed. IV, 251—577; Hiller-Crusius Anth-lyr., Ion. fr. I, v, 10).

[b] Велькер (Götterlehre I, S. 435 f.), видел в имени Семелы славянский корень слова «земля»; Кречмер (aus der Anomia, S. 20 ff. производит его от фригийского корня *zemel*-долженствующего иметь то же значение. Представление о зачавшей от Неба Матери-Земле (срв. Paus. II. 31,

героизация была необходима, чтобы представить реальным Дионисово рождество и прочно закрепить за всенародным, всевышним Зевсом отчество. Она – прадионисийская мэнада; а так как мэнада в позднейшую эпоху была немыслима без Диониса, Нонн в своей поэме (VII, 319 sqq.) придает все атрибуты еще не родившегося сына тайному Семелину любовнику, изображая (на что он имеет, впрочем, не только поэтическое право) Дионисова отца воистину пра-Дионисом:

То вдруг мычанием брачный чертог огласит он и ревом,
Мужеский облик затмив круторогого зубра явлением,
Сына грядущего образ живой, быка-Диониса;
То предстоит супруге трепещущей вздыбившим гриву
Львом, иль пардом пятнатым, рождая пылкого сына,
Бешеных пардов и львов укротителя и браздодержца;
То из змеиных колец увенчается митрой живою,
То виноградное гроздье вплетет в сине-черные кудри,
То развевается в них темнолистная мощь плющевая:
Весь он был Вакха подобье. То змием ползет, извиваясь,
К розовой шее невесты, медвяные лижет ей губы...

Низведенная в смертные женщины богиня кончает обожествлением. Θиады в Дельфах праздновали ее успение (имя празднества было «Героида») и в ее лице свою славу: героиня, под именем Θионы (по-видимому, видоизменение имени «θиада», по аналогии с Διώνη), делалась опять богиней.

---

5 – «Семела не умирала») сохранилось бы и в том случае, если бы мы поверили Группе (Rel-Gesch. S. 1415), что имя означает нижний кусок дерева в первобытном снаряде для добывания огня трением. Но глосса Гесихия: Σεμέλη – τράπεζα (срв. Orph. H. XLIV, 7–9: ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας, ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ' ἁγνά) – заставляет нас подозревать, не назывался ли семéлη вакхический алтарь, служивший средоточием женских оргий. Тогда Семела миθа (этиологического, как большая часть дионисийских миθов) была бы олицетворением «семелы», или «θимелы», этого очага эпифаний Диониса в огне, и ее гибель – изображением того таинственного обряда опрокидывания вакхических столов, о котором мы уже не раз упоминали.

Ио, первоначально, по всем признакам, лунная богиня в ее страстно́м аспекте, как Ифигения или Ариадна, потом героиня страстей, лернейская[a] исступленная, подобная аргивским мэнадам, рогоносица[b] и пророчица[c], преследуемая «оводом» (οἶστρος), означающим в дионисийском круге неистовство и безумие, то распространяющая окрест, через влюбленного в нее Зевса и его представителя Гермия, влажное растительное изобилие, то окруженная засухой и пустыней в своем страстно́м странствии, призываемая кличами ἰώ, ἰώ[d], рано сближенная и отожествленная с Исидой, бабка прадионисийских Данаид – являет множество черт, связующих ее с Дионисом. Как критская и вообще островная Ариадна к Дионису, так относится аргиво-эвбейская Ио к Зевсу-быку: она мэнада пра-Диониса. Поэтому ориентирующиеся на Египет орфики были по-своему правы, провозгласив ее матерью второго, египетского Диониса[e]. В самом деле, «телец» Эпаф, рожденный Ио от Зевса в Египте, мыслится уже в пароде «Умоляющих», у Эсхила, дионисоподобным. Его дионисийскую природу обнаруживает и его «исчезновение» (ἀφανισμός), и поиски за ним Ио. Ибо по Аполлодору (II, 1, 3), «Гера поручила куретам сделать его невидимым (ἀφανῆ ποιῆσαι, т. е. похитить в горную пещеру с лица земли, – πάθος, равнозначный смерти), и они восхитили (ἠφάνισαν) его, но Зевс, узнав о том, убивает куретов, Ио же обращается искать сына». Возврат из пещеры – возрождение (παλιγγενεσία). По другой, орфически окрашенной версии (у Гигина), Титаны (т. е.

---

[a] Aesch. Prom. 671. Лерна, знаменитая своими обрядами вызывания (ἀνάκλησις) подземного Диониса, один из главных центров прадионисийского оргиазма. Свр. гл. VI, § 4, [с. 152, прим. с].

[b] Aesch. Prom. 588: βούκερως. Eurip. Phoen. 248: κερασφόρος. То же на многочисленных изображениях.

[c] FHG IV, 148: προθεσπίζουσα τὰ ἐσόμενα.

[d] Suid s. v. Свр. Herod. Techn. I, 347: ἰώ γὰρ ἡ σελήνη κατὰ τὴν τῶν Ἀργείων διάλεκτον.

[e] Diod. III, 74: τὸν δὲ δεύτερόν φασιν ἐξ Ἰοῦς τῆς Ἰνάχου Διὶ γενόμενον βασιλεῦσαι μὲν τῆς Αἰγύπτου, καταδεῖξαι δὲ τὰς τελετάς.

дионисоубийцы) умерщевляют Эпафа, отожествляемого с Аписом – быком-Дионисом. Принадлежность Эпафа подземному царству свидетельствуется и миθом об одноименном герое, сыне Эреба и Ночи по Гомеру[a].

С Деметрой сочетается Дионис уже в древнейших аттических преданиях, но также у Пиндара (Isthm. VI, 4), – вероятно, под ранним влиянием элевсинской религии, содержавшей изначала в своем составе оргиастические элементы (Ἰάμβη). В дальнейшем развитии этой религии Дионис играет все более важную роль. В Элевсине создается мистическое представление о сопрестольничестве Диониса, Деметры и Коры, причем женское божество мыслится в двух ипостасях – Матери-Земли и Девы-царицы подземной, Дионис же сквозит и в ипостаси подземного владыки, и в младенческой ипостаси Иакха (по-видимому, таинственного сына девы, Персефоны). И не в одном Элевсине соединяется Дионис с Персефоной, то как подземный сопрестольник[b], то как предвечный сын матери-змеи от Зевса-змия, согласно учению орфической общины. Элевсинские корни имеет ряд полумистических, полу-открытых культов в разных местах Эллады, особенно на Истме. Так, Дионис с Деметрой и Корой чтились в священной роще близ Сикиона[c]; все трое они «плодоносители» (καρποφόροι). Это истмийское сочетание засвидетельствовано и надписями[d].

«Мистерии» Деметры, Коры и Диониса правились в Аθинах[e]. С Деметрой соединен Дионис в Θельпусе[f]. «Дионис мистический» (Διόνυσος μύστης) чтим близ Тегеи, неподалеку от святилища Деметры[g]. В Арголиде,

---

[a] Roscher's Myth. Lex. I, 1278.

[b] Evans, Tarentine Terracottas, Journal of Hellenic Studies, 1886: "shrine of chthonic Dionysos and Persephone".

[c] Odelberg, sacra Corinthia, p. 79.

[d] C.I.G. 1104. Odelberg, p. 78.

[e] Schol. Lucian. dial. m. VII, 4.

[f] Immerwahr, ark. Culte, S. 180.

[g] Paus. VIII, 54, 5. Immerwahr, S. 140. Kern y Pauly-Wissowa, RE V, 1033.

в прославленной древнейшим дионисийским культом Лерне, воцаряется сопрестольницей Диониса Деметра под именем Просимны (женская замена хтонического Просимна, спутника Дионисова по дороге в Аид), и трем элевсинским божествам (Вакху и γῆς πυροφόροις θεαῖς) совершаются там мистические действа (δρώμενα) с возжжением светочей, отмечаемые Павсанием и засвидетельствованные надписями еще в IV в. по Р. Х[a].

3.

Единственной сопрестольницей Диониса у ѳракийцев, по свидетельству Геродота, была Артемида; преимущественно перед другими богинями сочетается она с ним и в эллинстве. Ѳракийская дева-охотница и хищница Гарпалика (Ἁρπαλύκη), которую отец Гарпалик (т. е. «хищный волк», Ликург) вспоил молоком кобылиц и диких зверей, пойманная в сети — черта артемисийская! — земледелами и пастухами и ими убитая по убиении ее отца, а потом прославляемая на своем кургане амазонки кровавыми обрядовыми поединками и знаменуемая тотемом козы, — представляет собой страстную героическую ипостась древнейшей Артемиды, как ее отец — пра-Дионисса Арея. Та же, по-видимому, Гарпалика, у эллинов дочь Климена и невеста Аластора, мстит отцу за кровосмесительную к ней страсть предложением в снедь плоти убитого ею младшего брата.

Оба ѳракийские оргиастические божества, объединяемые в обрядовой символике общим атрибутом двойной секиры[b], кажутся силами, ищущими одна другую и вместе взаимно противоборствующими: в них воплощается половая полярность древнейшего оргиазма. Икарийское обрядовое предание, с его контаминацией оргиастических

---

[a] Paus. II, 37, 6. Kaibel, cp. gr. 821.

[b] Артемида *bipennis* на монетах Лаодикеи (Journ. of Hell. Studies VII, p. 60 sq., pl. № 11. 12), Левкады (Brit. Mus. Catal., Thessaly etc, 181, pl, XXIX, 1), Фигалии (J. Hell. St. VII, 110, pl. V, 9).

элементов Дионисова культа и Артемидина (к которому относятся и тип Эригоны, и обряд эоры), знаменательно обнаруживает эту культовую слиянность, запечатленную стародавним обменом человеческих жертв. Если в икарийском мифе Дионис губит служительниц Артемиды, противящихся, как кажется, его дару[a], то Ариадну, отдавшуюся Дионису, умерщвляет Артемида[b]; дионисийский Актэон растерзан ее собаками, и ею затравлена тевмесская лисица[c]: так преследует дикая богиня прадионисийской эпохи своего древнего сопрестольника. Новоявленный в Ахаии Дионис-Эсимнет отменяет человеческие жертвы Артемиде Трикларии: это возможно лишь при условии общения в жертвах. По-видимому, из двух ведомых на заклание, которых встречает Эврипил, выходя на берег с ковчегом нового Диониса, юноша предназначался в дар Артемиде, дева — пра-Дионису тех мест[d]. Бичевания

---

[a] Tzetz. ad Hesiod. erg. 568: μίσει γὰρ ἡ παρθένος τῆν ἄμπελον διὰ τὸν πατέρα Ἰκάριον. Эригону, дочь Клитэмнестры и Эгисфа, по Гигину, хочет убить Орест, а Артемида восхитила ее в Аттику; там она лишает себя жизни, узнав о спасении Ореста; эти черты обособленного предания о единой Эригоне дополняют характеристику дочери Икария (Roscher's Lex. I, 1309).

[b] Homer. Od. XI, 325.

[c] Гневом Диониса (ἐκ μηνίματος Διονύσου, Paus IX, 19, 1) наслана на фиванцев губительная лисица, требующая (по Аполлодору) ежемесячных отроческих жертв; ее преследует собака, данная Артемидою охотнице Прокриде; и неуловимая лисица, и собака, от коей ни один зверь не убежит, по воле Зевса окаменевают в беге. В области человеческих жертвоприношений Агрионий и Агриония соперничают. Уже у кикликов фиванская легенда приведена в связь с мифами о юном и прекрасном охотнике Кефале: Кефал затравил лисицу при помощи собаки и волшебного копья Миноса, полученных им в дар от жены, охотницы Прокриды. Этот страстной герой, умирающий бог (его и Мемнона изображения на руках у богини Эос предваряют в древности художественный тип *Pietà*), — здесь нечаянный убийца Артемидиной мэнады, Прокриды. Его дионисийскую природу изобличает и его временное исчезновение, и его возврат в новом виде, так что жена его не узнает. Kinkel, epicorum fragmenta, p. 13. Rapp в Roscher's Myth. Lex. I, 1092 f.

[d] Paus. VII, 20. — Имя Αἰσυμνήτης, под которым Дионис почитался в Арое близ Патр, где при святилище над Эврипиловым ковчегом

эфебов в Спарте в честь Артемиды Орθии, женщин в Алее, на ежегодном празднике Σκιερεῖα , в честь Диониса (Paus. VIII, 23, 1) – соотносительны, хотя и разделены географически. В обоих обрядах прежнее жертвенное человекоубиение заменено смягченной формой жертвы: это – первичное в них, магизм же растительного культа – черта привходящая. Миθ об очищении Пройтид Мелампом показывает, что оба божества – Дионис и Артемида – вместе ведают область исступлений и умиротворяют оргиастическую борьбу полов. Что при обмене жертв мужские типически назначались богине, а женские богу, понятно: ведь умерщвлять женщин ее исключительное право, и ее «тихие стрелы», как это знает Гомер, настигая жен, не касаются мужей. Так же и нормальная жертва, ей приличествующая, есть дева – Ифигения, в эпоху же подстановки животного на место человека –

существовала дионисийская жреческая коллегия из девяти мужей и девяти женщин, – может быть объяснено только в смысле владыки-умирителя или мирового посредника. Культ гроба (ковчега) был здесь нейтральным культом, помирившим притязания божеств мужского и женского на первины поколений, достигших первой зрелости (срв. Paus. VII, 19, 3 sqq. о Меланиппе и Комэθо). Сопрестольником Артемиды Трикларии был оргиастический и хтонический бог прадионисийского типа, пугающее имя которого – Μειλίχιος. Переход от прадионисийской формы культа к дионисийской выразился в обряде снятием венков из колосьев и заменою их плющевыми венками в ночном служении с выносом Дионисова ковчега: венки из колосьев оставляются у кумира древней богини, плющевые же надеваются на голову после очистительного омовения в реке. Культ Эсимнета был представлен и в Патрах, где объединены были древнейшие окрестные культы Диониса (Paus. VII, 21, 6); поэтому Павсаний встречает в этом городе и храм Спасения (Σωτηρίας), основанный, по преданию, Эврипилом, спасшимся от безумия (ἀποφυγόντα τὴν μανίαν). Но это был, должно думать, храм Артемиды Спасительницы, Σωτεῖρας (срв. Wide, lakon. Culte, S. 122), ибо примирение не могло состояться без преображения самой Артемиды. Религиозная реформа, связанная с перенесением Дионисова гроба, требовала героизации того Дионисова лика, который сквозил в жертвах прежнего, прадионисийского служения: он отразился в страстно́м герое, юноше Меланиппе, так же бледно, как побледнела и память об Амейлихии. Срв. выше гл. IV, § 3, стр. [95].

коза[a]. — Рассмотрим ряд других фактов, освещающих взаимоотношения обоих оргиастических божеств.

В Тегее, обильной ключами, процветал культ Артемиды Лимнатиды (Λιμνᾶτις), заставляющий предполагать сопрестольничество Диониса Лимнита (ἐν Λίμναις). В рассказе Павсания о приходе Артемиды и Аполлона в Тегею древнейшей чертой является мотив преследования, свидетельствующий о соответственном обряде[b], известном по культам Диониса в бэотийском Орхомене и в Аргосе; только в Артемидином обряде преследует жрица, а не жрец. Итак, тегейская Артемида — Агриония, как Агриоций — орхоменский Дионис. Тот же рассказ Павсания представляет и другие любопытные черты. Убитого Скефра, за которого Артемида мстит, оракул повелевает оплакивать (θρήνειν), т. е. учреждает празднование его страстей. По-видимому, Скефр страстна́я ипостась тегейского Диониса, уступившего место над своим гробом Аполлону. Имя убийцы, Λειμών, т. е. «луг», — также дионисийское имя, согласно закону тожества убийцы и убиенного в Дионисовом оргиастическом круге.

Лаконская Артемида Пчела, Καρυᾶτις, требует вакхических плясок «Неистовые» (δύσμαιναι); составляющие лаконскую коллегию Дионисовых жриц-мэнад именуются иначе «кариатидами» — по имени сопрестольной богини[c]. Артемида Низин («Лимн»), соответствующая Дионису-Лимниту, услаждается оргиями и тимпанами[d].

---

[a] В бэотийских Потниях сам Дионис подставляет взамен человеческой жертвы козу (Paus. IX, 8, 1; Stengel-Oehmichen, Sacral-Alterthümer, S. 91). Эта подстановка козы характерна для культа Артемиды, но началась она, по-видимому, в Дионисовом культе (Paroemiographi gr. I, p. 402; Stengel-Oehmichen, S. 92). По Эсхилу (Ag. 232), Ифигения приносится в жертву δίκαν χιμαίρας — как если бы она была козой. Коза — жертва Эниалию; Эниалий — ἐπίκλησις Диониса (Macrob. sat. I, 19; срв. гл. I, § 6, стр. [31]). Объясняется же эта встреча двух культов обменом жертв между Дионисом и Артемидой.

[b] Jmmerwahr, ark. Culte, S. 138.

[c] Заглавие трагедии Пратина — Δύσμαιναι ἢ Καρυάτιδες. Срв. Preller-Robert, gr. Myth., S. 307.

[d] Ibid. S. 308, A. 2. О родстве культов Диониса и Артемиды в болотистых

Артемида насылает безумие, как Дионис[a]; вид идола Орθии-Лигодесмы в спартанских Лимнах, спрятанного в ивняке, сводит с ума[b]. Артемида Кнагия отвечает Кнагею, героической ипостаси Диониса на Крите[c]. Артемида Лусия (в Λύσοι) исцеляет дионисийских Пройтид; посвященное ей и Дионису празднество в память этого события носит поэтому смешанный и вдвойне оргиастический характер[d].

Дрезденская статуэтка Артемиды[e] показательна для уяснения соответствий между служительницами мужской и женской ипостаси двуединого оргиастичесчого божества — мэнадой и амазонкой: перед нами тип последней, но с виноградными гроздиями в обвитых митрой волосах и с жертвенным козленком в складках дионисийской небриды. Артемида в шкуре дионисийской пантеры изображена на одной чаше[f]. Синтез обоих божеств, кажется, нашел свое пластическое выражение в типе Артемиды *Tauropolos*, факелоносной наездницы на небесном быке[g]. Пэстумский терракоттовый рельеф представляет Диониса и Артемиду на колеснице, влекомой быками[h]. Μήνη (Луна) — «вакхическая спутница» (σύνδρομος βακχιάς)

низинах, о фаллических радениях и маскарадах в честь Артемиды см. Schreiber в Roscher's Myth. Lex. I, 570; Nilsson, Feste, S. 184 ff. В дар Лимнатиде приносят тимпаны, служение ей состоит в энтусиастических плясках; срв. schol. Eur. Hec. 934: αἱ Δωριάδες κόραι ἐρχομέναι εἰς τὸν ναὸν τῆς Ἀρτέμιδος ἐνθουσιῶσαι — ὀρχοῦντο.

[a] Soph. Ai. 172.

[b] Paus. III, 16, 9; срв. Herod. VI, 69.

[c] Paus. III, 18, 4. Wide, lakon. Culte, S. 120.

[d] Immerwahr, ark. Culte, Ss. 142. 160. Срв. гл. I, § 5, стр. [30].

[e] Clarac, pl. 575, 1235; Roscher's Myth. Lex. I, 567.

[f] Robert, archäol. Märchen. S. 156 ff.

[g] Срв. ἄξιος ταῦρος (впрочем, хтонического, по-видимому, культа) в Элиде, где чтилась фаллическими служениями и плясками и древнейшая Артемида Кордака.

[h] Ann. dell' Inst. 1881, tav. E; ibid. Helbig, p. 100: „Nonn. XXXVII, 37 — ivi Artemide con altri dei aiuta Dioniso contro gli Indi; dunque riconosco nella metopo pestana Dioniso e Selene". — Preller-Robert, gr. Myth., S. 334, A 5.

Диониса, наводящая безумие[a]. Диθирамбический поэт Тимоθей так воспевает Артемиду: «Ты обуянная, ты исступленная, дева-мэнада ночей, огненосица!»[b]. На изображениях вакхических торжеств бывает представлена и Селена[c]. У Нонна Зевс повелевает ей проливать свое благотворное растительному царству сияние на землю, – ибо зачат и родится в мир умножающий силу растений Дионис[d].

На Эвбее Артемида слывет матерью Дионисовой[e]. В эпоху позднейшей θеокрасии эту древнюю Артемиду, сопрестольницу Диониса, представляет Исида, – например, во Флиунте[f]. По мнению все выводящего из Египта Геродота (III, 156), Дионис и Исида – родители Аполлона и Артемиды: это не далеко от истины, если под Артемидой разуметь позднюю Артемиду, сестру Аполлона, а под Исидой – многоименную оргиастическую богиню, известную нам по древнейшему аспекту Артемиды, который она большей частью долго сохраняет в сочетании с богом оргий и утрачивает в облике сестры Аполлоновой. На монетах Никеи Дионис и Артемида подают друг другу руки[g]. Во многих местах Дионис и Артемида чтимы вместе[h].

---

[a] Nonn. XXIV, 227.

[b] Anthol. lyr. Hiller-Crusius, Tim. 1: μαινάδα, θυιάδα, φοιβάδα, λυσσάδα.

[c] Gruppe, Rel.-Gesch., S. 914.

[d] Nonn. VII, 303.

[e] Gruppe, Rel.-Gesch., S. 66. – С другой стороны, Эсхил приводит Αἰγυπτίων λόγον, что Артемида – дочь Деметры: Paus. VIII, 37, 5.

[f] Paus. II, 13, 7.

[g] Brit. Mus. Catal., Coins, Pontus etc. 175.

[h] Wernicke у Pauly-Wissowa, RE II, 1364 f. – Так, мы находим культовую чету в Коринθе (два Диониса подле эфесской Артемиды – Paus. II, 2, 6; древесный Дионис особенно тесно сближается с Артемидой, на что указывает эора), – в Патрах (Paus. VII, 19, 20), на Эгине (ib. II, 30, 1), в Эпидавре (II, 29, 30), в Трэзене (II, 29–31), по-видимому, в Лакедэмоне ἐν λίμναις (Wide, lak. Culte, S. 161). В лаконской Алагонии «примечательны храмы Диониса и Артемиды» (Paus. III, 26, 11). О культе Диониса и Артемиды в Θимбрии – Gruppo, Rel.-Gesch,

4.

Мы видели, что Артемида легко уступает место Дионисовой сопрестольницы, – например, Исиде – ради культового сочетания в качестве сестры, с Аполлоном, чему показательным примером служит ее культ в Тегее. С другой стороны, в отдельных местностях женское сопрестольничество издревле принадлежит не Артемиде, а одной из других богинь.

Указанное явление ясно свидетельствует о том, что единственной и исконной союзницей Диониса, – точнее, пра-Диониса, – была единая оргиастическая богиня, – Великая богиня (μεγάλη θεός), как звалась она и на Лемносе, и в аттическом Флии, где, впрочем, ближе определялась как Гея, – чей лик отразился в разных культах, чье божество приняло разные наименования. Но во всех культах эта связь соответствовала ранней эпохе данного женского божества и становилась неудобной по мере того, как архаическое его обличие стиралось и уступало место новым религиозным представлениям. Артемида потому чаще других богинь сопутствует Дионису, что ее божество сохранило больше черт первобытного оргиазма, нежели божество Геры или Афродиты. Но именно культ Артемиды был наименее устойчив, наиболее подвержен глубоким внутренним изменениям: неудивительно, что первоначальный союз окончился расхождением. Попытка дать Дионису супругу сказалась в бледном мифе о мимолетном браке его с «пречистой» девой Крита, Ариадной, страстно́й ипостасью критской «великой богини», – наполовину Артемиды, наполовину Афродиты. Там, где, как на Кипре, женским божеством является исключительно Афродита, а ее спутником Адонис, позднее пришедший обще-эллинский Дионис замещает Адониса, как сопрестольник (πάρεδρος) Афродиты[a].

S. 305. В аттическом деме Флии общий культ Аполлона Дионисодота, Артемиды светоносной (Σελασφόρος), Диониса Анθия, нимф Исменид и богини Геи (Paus. I, 3I, 4).

[a] Срв. Plut. conv. 671 B: τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι

Гера имеет с Дионисом общий культ в Элиде и в Герэе западной Аркадии. Там почитается Дионис-Возроститель (Αὐξίτης), покровительствующий из лона земли росту всего живого и земным произрастаниям, и там же, в Герэе – Дионис Градской (Πολίτης); одинаковое противопоставление городского и сельского Дионисова культа наблюдается в Аттике. Гере правятся мистические оргии[a]; источник Элевθерион по дороге в Герэон, откуда черпают воду для очищений (πρὸς καθάρσια) и мистических служений, изобличает своим именем связь культа с Дионисовым; *Prosymnê* (имя или дионисийское, или элевсинское) зовется местность над Герэоном. Культ Геры в Герэе, очевидно, первоначальный Диониса – сравнительно новый. Возможно, что он принесен из Элиды[b], где Дионису и Гере вместе служит одна и та же священная коллегия шестнадцати жриц-менад. Связь Диониса и Геры, без сомнения, древнее, нежели миθологические домыслы о гонении на Семелина сына, воздвигнутом ревнивой мачехой. Антагонизм мужского и женского божества в дионисийском цикле изначален. Сказание о безумии, насланном Герой на Диониса, выдает ранние попытки определить женский оргиастический коррелят как Геру[c]. Ибо, Артемида ли, или Афродита, или Аθина, или Гера должна была сочетаться в общем культе

νομίζουσιν, καὶ πολλὰ τῶν τελουμένων ἑκατέρῳ περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαιοῖ τὸν λόγον. – Соединение Диониса с Афродитой в Ахаии – Paus. VII, 25, 9: ναὸς ἐνταῦθα Δήμητρος, ὁ δὲ Ἀφροδίτης Διονύσου τέ ἐστι. Срв. Orph. Hymn. LV, 7: σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε.

[a] Senec. Agam. 362: tibi votivam matres Graiae lampada iactant. Nillson, Feste, S. 44.

[b] Так думает Immerwahr, arkad. Culte, S. 189.

[c] В лице Гебы или Ганимеды, чтимой во Флиунте (Paus. II, 13, 3), перед нами, по-видимому, ипостась Геры, как сопрестольницы Дионисовой. Отсюда ее праздник Κισσοτόμοι, или «плющевая жатва», имеющий характер дионисийских Кроний (Nilsson, Feste, S. 39) и сближающий богиню с типом Диониса Лисия Ганимеда относятся к Гере, как Ганимед к Зевсу; дионисийская же природа Ганимеда была выше (гл. I, § 2) выяснена. Правда, о почитании Диониса с Гебою ничего не говорится; но дионисийский элемент во Флиунте, городе Дионисова сына Флианта (Paus. II, 12, 6), проникает все местные культы.

с Дионисом, зависело от того, какая богиня преимущественно почиталась в данной местности и связывалась в ней с воспоминаниями о стародавнем оргиастическом обоготворении женского начала. Так, на Эвбее, принадлежащей Гере и в то же время дионисийской, остались следы совместного почитания Диониса с Герою: местная нимфа Макрида, пестунья бога, оказывается и пестуньей богини[a]. Почему в исконно дионисийской Лерне правятся мистерии Геры, – не вследствие ли только позднейшей ѳеокрасии, – неясно; во всяком случае они соприкасаются по свидетельству поздней надписи, с культом Великой богини Геи в аттическом деме Флии[b]. Вообще же взаимные отношения Геры и Диониса были крайне натянутыми. Разделение культов проводилось с такой строгостью, что нельзя было внести плюща в священные угодия Геры и в Аѳинах жрицы обоих божеств не должны были общаться даже в простой беседе[c]. Причина этого разделения, конечно, в перемене, испытанной религией самой Геры: Дионис – то же, что его вышний отец, но он унаследовал от Зевса только неугодные позднейшей Гере черты; некогда она не чуждалась и омофагии, как об этом проговаривается Гомер, но потом отстранила все оргиастические элементы как скверну (μιαρά).

О безумии Диониса читаем у Платона (legg. II, p. 672): «Есть сказание, что Дионис был приведен в умоисступление мачехой, почему и внушил людям из мести исступленные богослужения и пляски, и даровал им к тому же дар вина». Плутарх говорит: «Умыслом Геры впав в безумие, обходил он сушу и моря, ища освобождения от страстной доли»[d]. По Юлиану (or. VII, 410), «бог обезумел

---

[a] Roscher's Myth. Lex. I, 2081.

[b] C. I. A. III, 172 (на флиасийском алтаре с изображениями тавроболий) οὗτος (sc. Ἀρχέλαος) ἐν Ἄργει ναιετάει βίοτον μυστικὸν εὖ διάγων· αὐτόθι γὰρ κλειδοῦχος ἔφυ βασιληίδος Ἥρης, ἐν Λέρνῃ δ' ἔλαχεν μυστιπόλους δαΐδας.

[c] Plut. de daed. Flat. 2, Mor.VII, p. 43 Bernardakis.

[d] Plut. de fluviis 24, 1 – Mor. VII, p. 325 Bern.: ἀπαλλαγῆναι τοῦ πάθους θέλων.

от Геры; но сняла с него недуг Мать богов». По Аполлодору (III, 5, 1), он был «очищен» от безумия Кибелой. Безумен Дионис искони, по самой природе своей; оттого он — такова логика первобытного миѳотворчества — и целитель исступления. То же относится и к оргиастической Кибеле; поэтому схолиаст Пиндара обоим божествам равно приписывает очистительную силу, избавляющую от сумасшествия[a]. Миѳ об очищении Диониса Кибелой объясняется потребностью привести в какую бы то ни было связь два параллельные, родные по глубочайшим своим корням и все же исторически чуждые один другому оргиазма. Мысль о вражде Геры и о дружбе Великой Матери несет на себе отпечаток ѳиванской религии. Древность ѳиванского культа Кибелы является из миѳа о Ниобе; этот культ влияет и на миѳ о Семеле[b]; предание о Пенѳее, как оно представлено в трагедии Эврипида, все проникнуто отзвуками малоазийских тимпанов. Для Ѳив, как и для Фригии, сопрестольницей Диониса является Мать богов.

5.

Наконец, Паллада Аѳина также заключает культовой союз с Дионисом. В Эпидавре мы встречаем Аѳину Плющевую (Κισσαία)[c]. На одной терракоттовой статуэтке шлем богини увит плющом[d]. Вследствие отношений Элевсина к Аѳинам она оказывается пестуньей младенца Иакха[e]. Еще раньше, она взлелеяла прадионисийского Эрихѳония. Орфики, стремясь сделать Дионисову религию государственной религией Аѳин, должны были особенно заботиться об

---

[a] Ad. Pyth. III, 139b: οἱ δέ <φασί> ὅτι καθάρτριά ἐστι τῆς μανίας ἡ θεός. По schol. Ven. предание было рассказано киклическим поэтом Эвмелом в Εὐρωπία (Kinkel. ep., fr., p. 192).

[b] На горе Сипиле показывали место бракосочетания Зевса и Семелы: schol. II. XXIV, 615.

[c] Paus. II, 29, 1.

[d] Höfer в Roscher'a Myth. Lex. II, 1205.

[e] Dümmler y Pauly-Wissowa, RE II, 2004.

установлении миθологической и богослужебной связи между Дионисом и Аθиной Палладой. На амфоре начала VI века, при рождении Аθины Паллады из головы Зевса присутствует среди небожителей и Дионис; перед ним стоит Гефэст с двойной секирой[a]. В Аθинах Паллада, по пластическим изображениям, является ограничительной силой по отношению к оргиастическому началу флейты и сатиров; но орфики сами искали его обуздать и упорядочить. Что они дорожили союзом с Аθиной, видно из введения Паллады в основоположительный миθ о Загрее: богиня, учили они, погребла сердце младенца Диониса под горой Парнассом. Это утверждение было основано на фиктивной этимологии, соединяющей имя Паллады с представлением о бьющемся сердце – παλλόμενον ἦτορ – и о Гомеровой мэнаде «с сильно бьющимся сердцем» (παλλομένη κραδίην). Символическая эксегеза об отношении божественной мудрости к страстям страдающего бога была намечена, думаем, также весьма рано[b].

Что соединение Диониса с Палладой Аθиной в Аθинах было делом орфического союза VI века, можно усмотреть и из топографических данных. По Дерпфельду[45], древний храм в участке Диониса близ театра сложен из камней Писистратовой каменоломни[c], как и остатки первоначальной круглой орхестры. Если новый священный участок (τέμενος) на склоне Акрополя был дан Дионису Писи-

---

[a] Berlin Catal. 1704. Mon. dell' Inst. 1873, v. IX, pl. LV. Kaibel, Annali 1871 p. 106: Minerva nascens in amphora Caeretana picta. Harrison, Prolegomena, p. 366: "the earliest monument of art showing Dionysos as an actual denizen of Olympos".

[b] Срв. Proclus in Parmen. p. 808, 25ff.: Διὸ καὶ οἱ θεολόγοι τὸν μὲν νοῦν ἐν τοῖς σπαραγμοῖς τοῖς Διονυσιακοῖς ἀμέριστον προνοίᾳ τῆς Ἀθηνᾶς σώζεσθαι λέγουσι, τὴν δὲ ψυχὴν μερίζεσθαι κτλ. Id. in Alc. 44, 1 ff.: Ἀθηναϊκὸν γὰρ τὸ σώζειν ἀμέριστον τὴν ζωήν, ἐξ οὗπερ Σώτειρ' ἐπεκλήθη Παλλὰς Ἀθήνη· Τιτανικὸν δὲ τὸ μερίζειν αὐτὴν καὶ προκαλεῖσθαι περὶ τὴν γένεσιν. – Итак, по неоплатоникам, Аθина «спасительница», потому что спасает от титанического разделения цельным и неделимым божественный разум, духовную часть божества и человека; ибо она – «промышление» Зевсово.

[c] Срв. Foucart, le Culte Dionysos en Attique, p. 165.

стратом, светским главой орфического духовного ордена, то он же, переместив туда архаический идол (ξόανον) из Академии, ввел и ежегодную процессию перенесения оного в старое святилище, для посещения древнейшего очага (ἑσχάρα) божественного пришельца из Элевθер. Это переселение Диониса в соседство Аθины-Паллады означало разрыв стародавнего естественного союза с Артемидой, которая царила в Академии[a], но разрыв не полный: Артемида осталась его хтонической подругой, блюстительницей его героического очага. Мы видели выше, что перенесение кумира с Акрополя, из округи театра, в предместье есть «нисхождение» не в топографическом только смысле[b], но и в религиозно-символическом: это путь бога вниз, в подземное царство, ночью при озарении светочей, – καταγωγή. Надписи показывают, что Дионис, как «вождь нисхождения» (Καθηγεμών), почитается именно в священной ограде театров, где правится трагедия, действо страстей божественных, вековечное возобновление приснопамятных героических тризн. Во всяком случае, с обрядом перенесения соединялись представления глубоко мистические, и в этом смысле Алкифрон (II, 3), прося Птолемея извинить его нежелание покинуть родные Аθины, пишет царю: «До конца дней моих да будет мне дано венчаться плющом аттическим и ежегодно славить Диониса у его очага гимнами и участвовать в таинственных ему служениях»[c].

---

[a] Paus. I. 29: ἐγγυτάτω δὲ Ἀκαδημία, χωρίον ποτὲ ἀνδρὸς ἰδιώτου, γυμνάσιον δὲ ἐπ' ἐμοῦ. κατιοῦσι δ' ἐς αὐτὴν περίβολός ἐστιν Ἀρτέμιδος καὶ ξόανα Ἀρίστης καὶ Καλλίστης· ὡς μὲν ἐγὼ δοκῶ καὶ ὁμολογεῖ τὰ ἔπη τὰ Πάμφω, τῆς Ἀρτέμιδός εἰσιν ἐπικλήσεις αὗται, λεγόμενον δὲ καὶ ἄλλον ἐς αὐτὰς λόγον εἰδὼς ὑπερβήσομαι. καὶ ναὸς οὐ μέγας ἐστίν, ἐς ὃν τοῦ Διονύσου τοῦ Ἐλευθερέως τὸ ἄγαλμα ἀνὰ πᾶν ἔτος κομίζουσιν ἐν τεταγμέναις ἡμέραις.

[b] Philostr. v. soph. II, 1, 5: ὁπότε δὲ ἥκοι Διονύσια καὶ κατίοι ἐς Ἀκαδημίαν τὸ τοῦ Διονύσου ἔδος κτλ.

[c] Срв. IG II/III², 1. 1006: εἰσήγαγον δὲ [κ]αὶ τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θέατρον μετὰ φωτὸς. Гл. III, § 2, стр. [75].

VI.
Материковый культ

1.

Дионис именуется в обряде, по своему главному атрибуту и фетишу, «плющеувитым» или «плющекудрым», «плющом», «плющевым богом»[a]. Плющ – сам бог[b] и вместе наркотик, наводящий безумие, μανίαν[c], т.е. исполняющий причастника силой бога. Впервые надел на себя венок Дионис, и этот венок был из плюща[d]; оттого он «плющеносец» и «радующийся на плющ»[e]. Увенчание бога плющом – особенный праздничный обряд (κιττῶσις)[f]. Новорожденного Вакха купают в Плющевом ручье (Κισσοῦσα), у Галиарта[g].

«Плющевик» (Κισσεύς) сам Дионис, а также, вследствие героизации этого обособленного культового лика, – страстной дионисийский герой, упоминаемый то как спутник Анхиса, погибший близ дионисийской Плющевой горы во Фракии, то как фракийский царь, отец Гекабы (по Гомеру дочери Дима). «Плющевица» (Κισσῶ) – мэнада из Вакхова фиаса; Плющ (Κισσός) –

---

[a] Κισσοχαίτης, Κισσοκόμης на Аморге – Preller-Robert, Myth. I, S. 676, A 2; Κισσός в Ахарнах – Paus. I, 31, 6; Κισσεύς – Aesch. fr. 341 Nauck; Περικιόνιος schol. Eur. Phoen. 651.

[b] Gruppe, Rel.-Gesch., S. 86, A. 10. Плющ – Θυάς, Nonn. VII, 13.

[c] Rapp в Roscher's Lex. II, 2250.

[d] Plin. N. H. XVI, 9. Pauly-Wissowa, RE V, 2835.

[e] Κισσοφόρος – Pind. Ol. II, 30, Aristoph. Thesm. 987; κισσοχαρής – Orph. h. LII, 12.

[f] C. I. A. III, 77, I. 17 – Prott. leg. sacr. I, 3: Γαμηλιῶνος κιττώσεις Διονύσους, – по-видимому, на празднике Ленэй.

[g] Plut. Lys., 28. Изображение плюща вжигалось раскаленной иглой в кожу посвящаемого в вакхические мистерии (Lobeck, Agl., p. 657 sq., срв. надпись из Филиппов, стр. 31). Этот обычай восходит, вероятно, к татуировке Агафирсов и других фракийских поклонников Диониса.

юный сатир, разбившийся до смерти, прыгая по скалам, и обращенный Дионисом в висящий по обрывам утесов зеленый плющ.

В описании плюща у Плиния характерно указание на его употребление во фракийском культе Диониса, – плющом увивали фракийцы тирсы, шлемы и щиты бога (следовательно, это был столько же атрибут Сабазия, сколько фракийского Арея), – а также указание на принадлежность растения местам влажным и обильным змеями. Характерно и мнение о связи плюща с пчелами, которые будто бы сбирают мед с его цвета[a]. Пчела, как видно из мифа об Аристэе, приводится в близкое отношение к божеству Диониса. Она посредствует между миром загробным и миром живых и, зарождаясь, по преданию, из тления, знаменует возрождение отшедших. Мед – жертва теням и источник оргиастического энтусиазма. Пчела, как мы видели, одно из культовых прозвищ оргиастической Артемиды.

Группа символов: плющ, змея, пчела, – к ним должно причислить еще сосну или ель (ἐλάτη), исконное дерево Вакха, ветви которого в руках мистов назывались βακχοί, дуб (δρῦς, πρῖνος откуда Дионис Δρυοφόρος в Филиппах, Πρινοφόρος в Θессалониках), наконец, вечно зеленый тис (σμῖλαξ) – составляет изначальное культовое отличие фракийского оргиазма и оргиазма женского одноприродного с фракийским; в этом диком оргиазме скалистых высот и болотистых низин Дионис сочетается с Артемидой.

Охотничье копье, увитое плющом или хвоей, есть тирс[b]. Удивительно, без сомнения, что это священное орудие, оружие и как бы чудотворная хоругвь вакхов, этот жезл ветвь-копье-светоч[c], сообщающий тирсоносцу

---

[a] Olck y Pauly-Wissowa, RE V, 2835.

[b] Обильный материал о тирсе собран в диссертации v. Papen'a, der Thyrsos, Bonn 1905, и в статье Ad. Reinach'a: l' Origine du Thyrse, Revue de l' Histoire des Religions, LXVI, # 1, 1912.

[c] Schol. Il. VI, 133: θυρσούς, τουτέστι βάκχιας δράκας, ὁ ἐστὶ διονυσίακα μυστήρια. – Eustathius, Ad Il., vol. 2, 261: Θύσθλα δὲ ἢ τελεστικά τινα

Дионисово вдохновение и силу неодолимую, впервые появляется в памятниках слова только в конце V века у Эврипида, хотя уже задолго до того встречается на изображениях. О сознательном неологизме или о варваризме, принесенном поэтом из Македонии, не может быть речи: слово было, очевидно, общевразумительно. И когда Геродот называет одно ѳракийское племя «Агаѳирсами», он уверен, что слушатели или читатели поймут имя в нужном смысле, как означение рода некиих тирсоносцев, «сильных тирсами» или «сильных Тирсов» (каковое истолкование более в духе языка и закономерно, нежели θύρσους ἄγοντες).

Перенесение имени на свадебные венки также свидетельствует о давности его усвоения эллинами. Предложенное недавно[46] сближение θύρσος с θυιάς и вакхическим θύω нам кажется близким греческому чувствованию слова.

Более того: мы склонны видеть в θύρσος наименование самого Диониса. Ἀγάθυρσοι и родственные имена, племенные, как Θυσσαγέται, и личные, как Ἰδάνθυρσος, вероятно, произошли от бога, родового эпонима (как и «сабы» и «бассары»), и значат опять только: «вакхи». Дионис – «лоза» (κληματίς), «столп» (στῦλος), «светоч» (πῦρ εὔιον): он же и «тирс». Отсюда разнообразие в конкретном применении термина: раскидистая ветвь, и копье с шишкой пинии на острие, и смоляной факел, и полая трость, (νάρθηξ); отсюда же и приписание тирсу чудотворного могущества. Итак, «много несущих Диониса в руках, но мало несущих его в сердце» – вот смысл знаменитого стиха о множестве «тирсоносцев»

θύματα, οἷα καὶ χέεσθαι, ἢ ῥάβδοι τινές, ἐν οἷς καὶ νάρθηκες, φορήματα Διονυσιακά, ἢ κλάδοι τινές, ὁποῖοι καὶ οἱ περὶ τὸν Διόνυσον Βακχικοὶ θύρσοι, οἱ βαρυτονούμενοι. οἱ γάρ τοι ὀξυνόμενοι θυρσοὶ γαμικὰ δηλοῦσι στέμματα. Et. M.: θυρσὸς τὸ στέμμα τῶν γάμων. Suda A 613: Θύρσος, βακχικὴ ῥάβδος. ἢ λαμπάς, ἣν ἐβάσταζον εἰς τιμὴν τῷ Διονύσῳ. Hesych. s.v. θύρσοι· κλάδοι, λαμπάδες, λύχνοι. Пенѳей, принимая удар тирса, говорит у Эврипида матери: «разве ты сжечь меня хочешь?».

и редких «вакхах»[a]. «Тирс» — «исступленный» (θύρσος θύων). Метафора Ἅιδαν εὔθυρσον в «Вакханках» Эврипида (1156), что значит: смерть от тирсов — есть символ самого Диониса: он Аид цветущий.

Древнейшее упоминание о тирсе видели в рассказе Диомеда у Гомера (Il., VI, 133) о нападении Ликурга на нимф-пестуний Диониса-младенца. Наш Гнедич переводит: «нимфы-вакханки тирсы зеленые бросили в прах, от убийцы Ликурга сулицей острой свирепо разимые» (αἳ δ᾽ ἅμα πᾶσαι θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν ὑπ᾽ ἀνδροφόνοιο Λυκούργου θεινόμεναι βουπλῆγι: Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς δύσεθ᾽ ἁλὸς κατὰ κῦμα κτλ.). Древние истолкователи, однако, не знали в точности, что разумеет Гомер под θύσθλα: для одних это тирсы, по мнению других — всякая священная утварь и все, что служило для жертвенных курений и возлияний[b]. Откуда эта неопределенность? Без сомнения, она, прежде всего, объясняется той таинственностью, какая окружала оргиастическую литургику. Кто знал точно, что таилось в *cista mystica*? Вообще слово θύσθλα имело значение жертвенных приношений, преимущественно в культах мистических, в смысле же тирсов не употреблялось[c]. Сравнивая текст Гомера с Θеокритовым[d], замечаем, при сходстве остальных черт, что гомеровскому θύσθλα соответствует у Θеокрита

---

[a] Schol. II. ad. h. I.: ἔνιοι δὲ πάντα κοινῶς τὰ πρὸς τὴν τελετήν. Eustath.: θύσθλα ἢ τελεστικά τινα θύματα. Hesych.: θύσθλα αἱ κράδαι, ἔνιοί μεν τὰ φερόμενα τοῖς βωμοῖς βακχικά, οἱ δὲ τὰ φῦλλα τῆς ἀμπέλου, ἄλλοι κλάδους, οἵ δε ῥάβδους, νάρθηκας, θύματα, χοαῖς. Etym. Gud.: θύσθλα καὶ λαμπάδες.

[b] См. гл. II, § 6.

[c] Это показано в выше (прим. 9) упомянутой работе Ad. Reinach'a. Так, у Плутарха (Mor. p. 501 E) говорится о Διονύσῳ βεβακχευμένον θύσθλον ἱερᾶς νυκτὶ, у Оппиана (cyneg. 26) о νυκτερὰ θύσθλα. Сабазия, в орфической поэме Ἀργοναυτικά о θύσθλα καθαρμῶν (907) и о θύσθλα ταυρῶν ἀνδροφαγῶν Артемиде (1079), у Ликофрона (700, 929) о θύσθλα βοῶν и (459) о θύσθλα καταιθομένα; в надписи из Коса (Paton-Hicks, Inser. of Cos, 38) читаем: θύστρα διδόται τᾷ θεῷ ἐλαίου τέτορες κοτυλεαί, οἴνου τέταρτα — θύσθρα ἡ πόλις παρέχει.

[d] Гл. I, § 4, [с. 23, прим. a]; срв. гл. III, § 3, [с. 99, прим. c].

ὄργια; но именно это слово и выражает наиболее точно то, что утверждают глоссы. Притом Гомер не говорит, что Ликург выбил из рук мэнад их θύσθλα: он поражал их самих обоюдоострой секирой; тирсы, которых им не за чем было бы выпускать из рук, были бы их чудесной защитой. Прибавим, что глагол κατέχευαν лучше всего понимать в прямом смысле: «разлили» или «рассыпали», – что вполне вяжется с собирательным ὄργια, в смысле священных предметов культа, богослужебной утвари, запасов для жертвоприношений. Остается заключить, что интерполированный (но все же не правщиками при Писистрате впервые) рассказ Диомеда уже содержит точное описание оргиастической литургии, какой знала ее эпоха позднейшая, и что таинственные обряды радений, как ниспровержение алтарей, восходят, в силу этого одного, по крайней мере, к VII веку.

2.

Змея, символ владык и душ подземного царства, в круге Дионисова богопочитания – исконный символ-фетиш[a] самого «змеями увенчанного» или «змеевидного» бога[b], неразрывно связана с представлением о мэнаде и составляет на изображениях ее постоянный атрибут. Хор вакханок поет у Эврипида (Bacch. 101 sq.) о том, как «Зевс в определенный Мойрами срок, родил бога с рогами быка и увенчал его змеями, отчего и мэнады вплетают в волосы змей». «Ты, увлажненный хмелем, – говорит Гораций (carm. II, 19), обращаясь к Дионису, – сдерживаешь змеиными узлами развевающиеся волосы служительниц твоих, бистонид, и змеи им не вредят». Увенчанные змеями и со змеями в руках, идут мималлоны, бассары и лидийские мэнады в дионисийской процессии Птолемея Филадельфа[c]. По словам Пруденция (c. Symm. I, 130),

[a] Clem. protr. II, p. 79 P.: δράκων ὀργίων Διονύσου Βασσάρου.

[b] Eur. Bacch. 1017: πολύκρανος ἰδεῖν δράκων. Nonn XII, 99.

[c] Athen. V, 25, p. 198 E.

«желающие умилостивить Вакха разрывают зубами зеленых медяниц (*virides descindunt ore chelydros*)». «Вакхи, – сообщает Климент Александрийский, – славят оргиями наводящего яростное безумие Диониса, в священном неистовстве пожирают живьем разорванные жертвы и, увенчавшись змеями, громко взывают: эван»[a]. «Оргиасты Диониса, – замечает Гален (antid. I, 8), – в конце весны и при начале лета разрывают, по обычаю, ехидн».

Мисты Диониса-Сабазия, к которым в юности принадлежал оратор Эсхин, сохранили в своей религиозной практике много черт, общих с оргиями мэнад; эти обряды высмеивает Демосθен (de cor. 313) в следующем очерке-шарже былых мистических занятий своего противника:

«Достигнув зрелого возраста, ты бормотал по книжке причитания, в то время как твоя мать посвящала неофитов, – надевал по ночам оленью шкуру (νεβρίς), причем прилежно прикладывался к священным кубкам; “очищал” посвящаемых, выпачкивая их грязью и отрубями, а потом, подняв их на ноги, приказывал им повторять: “зла убежал благо стяжал”. В наибольшую же честь вменял ты себе то, что никто так громко, как ты, не умел выть; чему, впрочем, я охотно верю: вы слышите, как звонко он витийствует; представьте же себе, как он воет. Таковы были ночные твои занятия, а днем водил ты по улицам разубранные процессии в венках из укропа и тополя, стискивая в руках змей и кружа их над головой, и взывая: “Эвой! Сабой!” и приплясывая в такт словам: “Аттэс, Гиэс!” – как “зачинатель диθирамба” и “корифей хора”, и “плющеносец”, и “Вакхов пестун” (λικνοφόροι). Так, по крайней мере, величали тебя набожные старушки, подносившие тебе пирожки и печенье, и лепешки медовые, – ведь за это одно кто не благословил бы своей судьбы?»

---

[a] Clemens Protr. 2, 12, 2: Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγίᾳ τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεονομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεσιν, ἐπολολύζοντες Εὐάν.

В связи с распространенностью мистического дилетантизма в IV в[a]. входит в обычай держать в домах змей, и особенное пристрастие женщин к змеям заставляет говорить о предосудительности этого обычая[b]. «Лежащий на лоне» (ὑποκόλπιος) — сакраментальное означение змеи как божественного фетиша у мистов Сабазия: змею пускали сверху за пазуху посвящаемого и вытаскивали снизу из-под одежды[c]. Орфическая формула посвящения Персефоне: «лоном я покровен госпожи, царицы подземной» (Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας). Посвященный — «змий». Взятие на лоно означало (по Дитериху) усыновление миста подземной владычицей; во всяком случае, посвященные именуются родичами подземных богов[d]. Но с другой стороны, обряду мистерий исторически предшествовали оргии мэнад, где змея искони употреблялась как таинственный символ. Для мэнад Дионис — то младенец, ими пестуемый, то небесный супруг; змея, представлявшая собой бога, имела преимущественное значение этого второго аспекта. Посвящаемый, в качестве «змия», не только усыновляется богиней, но и становится мистически ее женихом. Эти два представления для миста не противоречивы; напротив, их совмещение и составляет многозначительность таинства[e].

Мэнады-ликнофоры, на ночных оргиях «Ликнита», когда они «будили Вакха»[f] — что происходило в

---

[a] Theophrast Char. 16, 4: ἐὰν ἴδῃ ὄφιν ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἐὰν παρείαν, Σαβάζιον καλεῖν.

[b] Stephani, Schlangenfütterung in den orphischen Mysterien, St. Petersb. 1873.

[c] Clemens Protr. II, p. 76: Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μυουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστιν οὗτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων. Arnobius 5: *aureus colube in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus.*

[d] Rohde, Psyche, II, S. 421. Срв. выше, гл. III, § 2.

[e] О фаллическом и эротическом значении змеи Eitrem, Hermes und die Todten Christiania, 1909, S. 25; Gruppe, Rel.-Gesch. 1171, В первой Schol. Aristoph. Eccles. 906: ἢ τὸ ζῷον ἢ ἐπὶ τοῦ αἰδοίου.

[f] Гл. II, § 4.

триетерические годы в начале зимы, в пору кратчайшего дня[a], – держали змею, как фетиш Диониса, в веялке – решете (λίκνον, *vannus mystica*), служившей «колыбелью бога» (ибо в такие сита для зерна, по обряду полевой магии, матери клали младенцев): мы узнаем об этом из упоминаний у Плутарха, Климента и пластических изображений[b]. Та же змея, как символ иерогамический, изображала Диониса-жениха или Диониса-супруга[c] – и это представление сыграло большую роль в образовании легенды о чудесном зачатии македонской мималлоной, женой царя Филиппа, Олимпиадой, сына Александра, как «нового Диониса», от Зевса-Диониса-Аммона, сочетавшегося с нею после оргий в виде большой змеи[d]. Отсюда мистический образ мэнады Гиппы у неоплатоника Прокла: «Гиппа, душа всего (вселенной), колыбель на главу возложив и змием обвив, приемлет Диониса»[e]. Этот образ также обусловлен верованием в божественное нисхождение небесного жениха в виде змеи и в рождение от змеи младенца-бога, каковое рождение есть в сущности лишь метаморфоза змия-супруга. При посвящении в вакхические мистерии на голову неофита, закутанную в покрывало, высыпается содержимое в ликноне. Змеи, которая бы выползала из кошницы[f], на изображениях этого тайнодействия нет, – зато среди жертвенных плодов и печений разной формы находится, как несомненный

---

[a] Ovid. Fast. I, 393: tertia quae solito tempore bruma refert. August Mommsen, Delphica, S. 214.

[b] Gruppe, Rel.-Gesch., S. 163.

[c] Plut. Alex. 2. Clem. protr. II, p. 79. Stephani, Schlangenfütterung.

[d] Plut. l. l. Срв. Stephani. S. 12.

[e] Proclus Tim. II, p. 124 C: ἡ μὲν γὰρ Ἵππα τοῦ παντὸς οὖσα ψυχὴ ὡ λίκνον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς θεμένη καὶ δράκοντι αὐτὸ περιστέψασα τὸν κραδιαῖον ὑποδέχεται Διόνυσον. Гиппа, одна из фригийских пестуний Вакха, была издавна предметом особливого культа у орфиков (Orph. h. 47.48). Надпись: μῆτρι Ἵππᾳ καὶ Δίει Σα[βαζίῳ], O. Kern, Die Herkunft des orph. Hymnenbuchs, in Genethliakon für C. Robert, S. 92. Опыт поэтического истолкования образа Гиппы по Проклу в моей книге «Кормчие звезды», стр. 341.

[f] Stephani, ibidem.

эквивалент змеи, фаллос, что указывает на представление о посвящении как иерогамическом обряде, сочетающем душу посвящаемого с Дионисом[a].

Орфическая символика, осторожно использованная, и в данном случае, как столь часто, обращает нас к исконным представлениям народной веры, запечатлевшимся в обряде. Орфический стих: «родитель змия – бык, быка родитель – змий», сочетает два изначальных зооморфических образа: змею женского оргиазма и прадионисийского быка. Союз обох культов (как это показано ниже, в главе «о буколах») произошел, между прочим, в Θивах и обусловил возникновение миθа о рождении Диониса от Семелы. В Θивах легче всего могли быть согласованы оба символа: там между змеей Ночи и божественным сыном Кадмовой дочери устанавливается постоянное соотношение[b], и не случайно, не только для описания земли Спартов, Софокл, воспевая θиванского Диониса,

---

[a] Относящияся сюда (не к Элевсину) изображения описаны Pringsheim'ом Archäol. Beiträge sur Gesch. des eleusin. Cultus, S. 32 f., причем он вполне уместно сближает осыпание неофита сластями с подобным же осыпанием жениха и невесты на свадьбах (καταχύματα, τραγήματα). Свадебный обычай, по-видимому, привлечен мистами для вящего ознаменования иерогамического смысла посвящений. Если мист изображается маленьким, а другие участники обряда большими, это значит, что последние играют литургическую роль божеств. Ликнон держит Силен; женщины – нимфы-мэнады миθа. Покрывало на неофите также, должно быть, знаменует покрывало невесты.

[b] Имя Менекея (Μένοικος ὄφις) и его значение, как заместителя Кадма перед разгневанным Ареем, как искупительной жертвы за убиение Ареева змия Кадмом, свидетельствует о змеиной природе этого страстного героя, ипостаси θиванского Арея-Диониса. Из крови Менекея вырастает гранатовое дерево. То же рассказывают орфики о Загрее: из пролитой Титанами и выпитой Геей крови младенца вырос плод гранатный (Clem. protr. II, 19; Bötticher, Baumcult, S. 472). Загрей родится от Зевса-змия и змеи-Персефоны; спасаясь от преследования Титанов, он принимает образ быка. Перенесение на Загрея предания о Менекее выдает влияние θиванского змеиного культа на орфиков. Сопоставим с этим кругом представлений вышеприведенное (гл. V, § 2) описание Вакхова зачатия Семелой от Зевса, принимающего разнообразные лики своего будущего сына, в поэме Нонна (VII, 319 sqq.).

упоминает о том, что он обитает «на посеве лютого змия» (ἀγρίου τ' ἐπὶ σπορᾷ δράκοντος – Antig. 1124f.). Брачный чертог дочери Змеевика, как «буколион»: такова была в Θивах обрядовая реализация таинственного догмата о тожестве быка и змия.

Смысл соединения змеи и быка был прозрачен: Дионис – бык в мире живых и змий в подземном царстве. Существо бога вечно раждающегося и вечно умирающего есть постоянная смена этих двух образов или состояний бытия: бык превращается в змия, змий в быка. Бык мыслится при этом как оплодотворитель, умирающий после акта оплодотворения, и как жертва; змий – как его неистребимая сущность и семя в земле. Однако эта схема, без сомнения, тотчас осложняется новой, антропоморфической чертой: смерть жертвенного быка есть брак его с Землей, в которую он проникает в виде змия-супруга. Мгновение оплодотворения есть мгновение смерти оплодотворителя, и вот – бог-змий уже дитя во чреве матери, из лона которой он появляется на свет в образе отрока с рогами, Диониса, – младенца и человекобыка[a]. Разрывание змей мэнадами имеет, по-видимому, магической целью высвобождение плода из его оболочек и служит заклинанием, вызывающим из недр земных долженствующего родиться младенца-бога. Но едва вызванный из недр младенец встречает в своих пестуньях убийц. В этом оргиазме нет места представлению о сложении расчлененного врагами тела, о восстановлении бога. Женщины немедленно исполняются неистовым голодом и растерзывают младенца. Вероятно, он внезапно вырастает в их мужа, в жертвенного оплодотворителя, которым они жаждут наполниться. Отсюда многочисленные следы священного детоубийства в женских оргиастических сонмах, сохранившиеся, например, в миθах о Прокне, Пройтидах, Миниадах[b].

---

[a] Clemens Protr. 2, 16, 3: Κυεῖ καὶ ἡ Φερέφαττα παῖδα ταυρόμορφον.

[b] Нимфа Аура родит от Диониса близнецов (другими словами: родится новый Дионис, всегда в себе раздвоенный). Одного младенца

Возникновение собственно дионисийской религии связано именно с появлением младенца; представление о змии-супруге кажется более древним. Известны критские изображения оргиастической богини или жрицы со змеями в руках. И у эллинов мэнады свивали змей и вплетали их в волосы еще тогда, когда они были не сонмом Диониса, а служительницами Земли и Ночи. Черные мэнады – ловчие Эринии – увенчаны змеями и взвивают бичи из змей с незапамятной поры прадионисийских оргий на Киθэроне и Парнассе; но об этом уже была речь. Для дионисийской религии отличительно сочетание змеи и младенца; просто змея – атрибут дочерей Ночи, женских представительниц и личин хтонического культа. Его унаследовали θессалийские колдуньи[a].

3.

Плющ, змея и зажженный ночью смоляной светоч суть три главные обрядовые символа триетерического культа. Триетерии же – основное явление Дионисовой религии,

---

мать разрывает (это страдальческий и умирающий аспект Диониса); другого (это Иакх) отец спасает и передает Аθине. Девственная богиня чудесно питает его своей грудью и отдает элевсинским мэнадам, которые славят его ночными хороводами. Nonn. XLVIII, 951 sqq. [Срв. предание о Прокне и Филомеле (срв. также Терея Софокла; Robert, Heldensage I 154 ff.): Прокна убивает, с помощью сестры, своего сына и предлагает отведать его плоть отцу мальчика, за что обеим полагается кара (Apollod. 3, 195); примечательно, что эти события разыгрываются в день оргиастического чествования Диониса (Ov. Metam. 6, 687 ff. Срв. Acc. trag. 642)». – Ibid. S. 107: Βάκχαι Ἄιδου (Вакханками Аида) зовутся в «Гекубе» (1077) женщины, убивающие и растерзывающие детей Полиместора].

[a] Hor. epod. V, 15: *Canidia brevibus implicata viperis crines et incomptum caput*. К любопытным пережиткам дионисийского культа в христианской церкви принадлежит змея Амвросия Медиоланского; быть может, эта символика развилась, в связи с античными реминисценциями, из его изречения: *Imitare serpentem*. Святой епископ изображен в базилике на одном рельефе со змеевидным посохом в левой руке и с тирсом в правой; на тирсе шишка пинии и три развевающиеся тесьмы; седалище святого состоит из перевитых змей (Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes, p. 611).

ось, на которой движется дионисийская жизнь. Вопрос о происхождении триетерий есть вопрос о рождении собственно дионисийской религии из стихии первоначального оргиазма[a]. Агрионии минийского племени – орхоменские триетерии[b] – обращают нас к глубокой древности. Были ли ѳракийские ночные оргии триетериями, какими они оказываются в историческую эпоху? В пользу этого допущения говорит «трехлетнее» пребывание Залмоксиса в недрах земли. Распространененение Дионисовой религии выражается распространением триетерий[c]. С их празднованием соединяются самые глубокие душевные переживания Дионисова культа. Внезапные смены безутешной скорби и буйной радости, наследие древнейших триетерических радений, остаются навсегда ритуально обязательными в общинах вакхических мистов[d].

Характерная черта триетерий – ночное время сборищ и возжжение светочей, – опять указывает на первообраз ѳракийских обрядов. Месяц Маймактерион, когда происходили триетерические оргии на Парнассе, был переименован поэтому в Дельфах в Дадофорион, т.е. месяц огненосиц. По словам Диодора, обычно настаивающего на египетском происхождении вакхического культа, ночные и тайные служения и жертвы совершаются во имя Диониса, сына Персефоны, он же ѳракийский Сабазий[e].

---

[a] Срв. гл. II, § 4; гл. III, § 3.

[b] Plut. q. gr. 38.

[c] Характерны триетерии (как и Геродотов рассказ об их введении, напоминающий трагедию «Вакханки“) в скиѳской Ольбии (Herod. IV, 79), дионисийской Сабии (Peripl. Pont. Euxin. p. 8, Welcker. Götterlehre I, 426).

[d] Прокл (In. Polit., p. 385) говорит, что в мистических служениях, приуроченных к определенным срокам, священноначальники повелевают предаваться тому и другому аффекту, т. е. в свое время плачу и в свое время ликованию: καὶ διὰ ταῦτα κἀν τοῖς μυστηρίοις κατὰ χρόνους τεταγμένους ἀμφότερα ταῦτα δρᾶν οἱ τῶν ἱερῶν θεσμῶν ἡγεμόνες παρακελεύονται.

[e] Diod. IV, 4, φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπό τινων Σαβάζιον ὀνομαζόμενον, οὗ τήν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι.

Аттическая трагедия любит изображать ночные оргии ѳракийцев[a], – причем солнечный культ, представляемый Орфеем (в «Бассарах» Эсхила), является причиной его гибели от мэнад. Никтелий – «ночной» – одно из главных и древних культовых наименований бога[b], которого Софокл славит как «хоровожатого пламенем дышащих светил и начальника ночных кликов»[c]. Огонь священных пламенников – непосредственная эпифания Никтелия, ночные клики при воздетых светочах – Бромия[d]. По Софоклу ѳракийский Ликург, напав на сонм мэнад, «жен боговдохновенных гнал и угашал огонь святой»[e]. Имена Диониса, как бога светочей – Фавстерий[f] и Ламптер[g]. К вознесению факелов в ночных обрядах мистов относится упоминание о факелах в филиппийской эпитафии и, по-видимому, термин *ampadeuesthai* у Элиана[h].

Этот символизм ночного мрака и огня пылающего, противополагаемых один другому, как женский сонм, связанный с богиней ночи, противоположен мужскому богу, являющемуся в пламени, обнаруживает исконную сущность того, кому служения должны совершаться ночью – νύκτωρ τὰ πολλά, по знаменательному слову Эврипида (Bacch. 485), кому в вакхических гимнах ми-

---

[a] Nauck, FTG. Aesth. fr. 57.

[b] Paus. I, 40, 6: Διονύσου ναὸς Νυκτελίου в Мегаре; Ovid, Met. IV, 15: *Nycteliusque Eleleusque.*

[c] Soph. Ant. 1146: Ἰὼ πῦρ πνεόντων χοράγ' ἄστρων, νυχίων φθεγμάτων ἐπίσκοπε.

[d] Schol. Il. XIV, 396: βρόμος· κυρίως ὁ τοῦ πυρὸς ἦχος· ὅθεν καὶ τὸν Διόνυσον, ὄντα ἔφορον τοῦ πυρός, καὶ αὐτὸν Βρόμιον καλοῦσιν, ἀντὶ τοῦ τὸν ἐπὶ τοῦ πυρός.

[e] Soph. Ant. 965: Παύεσκε μὲν γὰρ ἐνθέους γυναῖκας εὔιόν τε πῦρ. Схолиаст относит последние слова к огню, воздымаемому мэнадами на дионисийских «дадухиях», что несомненно верно, хотя мистически «огонь Диониса» есть он сам.

[f] Tzetz. ad Lycophr. 212. Vgl. πολύφανος ἑορτά у Алкмана (Hiller-Crusius, Anth. Lyr., fr. 18 [= fr. 56]).

[g] Праздник Λαμπτηρία в Паллене – Paus. VII, 27, 3.

[h] Гл. II, § 4, Ael. fr. 286 Hercher: Ἀριστόγονος οὖν, Διονύσου μύστης, λαμπαδεύεσθαι μέλλων κτλ.

сты молились: «светоч ночей, Дионис лучезарнейший, пламенноликий»[a]. «Свет – жизнь, – говорит Дитерих[b] о культовом значении светочей, – светила небесные – обители душ, их сосуды или вместилища; светочи – свет жизни, свет душ. Римляне приносят в жертву Сатурну факелы вместо людей. Символ смерти – опущенный факел. О вселении душ в звезды упоминает Аристофан (Pax, 830). По словам Плутарха (de occ. v., p. 1130 B), душа в существе своем есть свет». Итак символический смысл ночного радения – проникновение бога в недра смерти и его выход из недр, – умирание бога-жениха, становящегося супругом, чрез нисхождение (κάθοδος) в лоно подземной богини, и его новое восхождение – рождение бога-младенца из ее темных ложесн.

Ночи, как εὐφρόνη, Гомер еще не знает. Эвфемистическое имя указывает на хтонический и ужасающий характер первоначального представления о ночной богине. Возникновение эвфемизма основано на примирительных и утешительных обрядах. Высветление ночных обрядов достигнуто дионисийской мистикой. Дионис как рождающееся из лона ночи солнце (солнечный культ Орфея), – вот представление, породившее ту *paroimia*, на которую намекает Эсхилова Клитэмнестра, говоря (Ag. 264): «заря, как люди молвят, да родится нам от матери отрадной (Εὐφρόνη) благовестницей (εὐάγγελος)». Так и безумствующий ночью Дионис разоблачается как спасительный пастырь Эвбулей[c]. Примечательно, как в приведенных стихах, так и во всем контексте трагедии, что мужеубйственная жрица двойного топора, Клитэмнестра, как бы отожествляет себя с божеством ночи. Она господствует в ночи, и во тьме стелет, по Эсхилу, сети Аты. Господство ее в царстве ночи выражается

[a] Diod. 1, 11: Εὔμολπος μὲν ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἔπεσί φησιν ἀστροφαῆ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπόν.

[b] A. Dieterich, Nekyia, S. 24, A. 1.

[c] Срв. Plut. q. conv. VII, 9, p. 714 C: οἱ δὲ πάμπαν ἀρχαῖοι ὡς οὐδὲ τοῦ Ἑρμοῦ δεόμενον τὸν Διόνυσον αὐτὸν Εὐβουλέα καὶ τὴν νύκτα δι' ἐκεῖνον 'εὐφρόνην' προσεῖπον.

устроенной ею «гонкой огней» по горам; παθος этого пламенного бега – ночной, дионисийский; зарева, озаряющие горы, – исконная дионисийская эпифания: так бог возвещал θракийским бизальтам благодатный год своей близости и изобилия земных плодов (εὐετηρία – термин, вследствие опасности упомянутой близости также эвфемистический). Эвфрона «современна» Эвменидам: это та же метаморфоза с Ночью, какая произошла с мэнадами Ночи.

При описании аргивского Ἀλκυονία λίμνη Павсаний (II, 37, 5 sq.) сообщает следующее: через это озеро Дионис низошел в Аид, чтобы вывести оттуда Семелу, дорогу же показал ему Полимн; ежегодно правятся там Дионису ночные священные действа (δρώμενα), описывать которые так, чтобы все об них узнали, автор считает запретным. Итак, постоянная цель ночных таинственных служений – знаменовать нисхождение бога в область смерти и его победный возврат на лицо земли. Примечательно, что в этом нисхождении типически сопровождает его некий спутник, являющийся неопределенно выраженной героической ипостасью его самого или, быть может, подземного Гермия. Любопытна и однородность сказания с миθом об Орфее и Эвридике, обличающая последний как разновидность миθа о Дионисе.

Ночные служения, как видим, столь тесно связаны с существом Дионисова богопочитания, что становятся и помимо триетерий важной частью культа. Мы уже упоминали о Лamптериях в Паллене и о храме Никтелия, центре празднования мегарских Никтелий. В Сикионе однажды в год ночью, при свете факелов (δάδων ἡμμένων) совершалось торжественное перенесение двух идолов Диониса – Бакхея и Лисия – из пригородного святилища в храм, расположенный близ театра. Со светочами (μετὰ φωτός) совершается и в Аθинах перенесение архаического кумира из Академии, где остался героический «очаг» Диониса Элевθерея, обратно, в священный участок близ театра; можно предположить, что светочи возжигались от священного огня на «очаге». Служение со светочами,

носящее характер мистический, упоминается по поводу Ленэийских агонов в месяце Гамелионе; дадух (жрец со светочем) возглашал: «Бога зовите», – и община восклицала: «Сын Семелы, Иакх, податель богатств!»[a]

Триетерии – древнейшая, изначальная форма «всенощных служений» (παννυχίδες), составлявших главную литургическую особенность мистерий. Суждение римлян об этих обычаях было резко отрицательным. Дионисий Галикарнасский (III 19) говорит как о характерной особенности греческого богослужения – о «биении в грудь и плаче жен в память богов исчезнувших» и о «всенощных бдениях во храмах» – этих, по мнению автора, апологета римских порядков, аномалиях религиозной жизни, в противоположность коим у римлян все «совершается и возглашается благочинно». В 364 г. эдикт императора Валентиниана запрещает ночные богослужения по империи, но, ввиду особенного и вселенского значения элевсинских таинств, вскоре отменяется по отношению к Греции[b].

4.

Триетерические ночные женские оргии, с их увитыми плющом тирсами, змеями, светочами, с их ликнофориями и другими мистическими действиями, – к которым относятся как изученный нами обряд опрокидывания священных столов, этиологически объясняемый воспоминанием о нападениях, битвах, преследованиях[c],

---

[a] Schol. Aristoph. Ran. 479: ἐν τοῖς Ληναϊκοῖς ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δᾳδοῦχος κατέχων λαμπάδα, λέγει, καλεῖτε θεόν. καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι, "Σεμελήϊ' Ἴακχε πλουτοδότα. Bergk P. L., carm pop., 5, Hiller-Crusius Anth. lyr., carm. pop., 4.

[b] Töpffer, Beiträge, S. 345.

[c] Быть может, Эсхилу в его метафоре: οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλξις πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ λακτίσαντι μέγαν Δίκας βωμὸν εἰς ἀφάνειαν (Ag. 381 sq.), предносится именно образ оргиастического низвержения алтарей, с целью вызвать ἀφανισμός святыни и присуствующего в ней бога, как и у Гомера нападение кончается «изчезновением». В том же смысле у Ликофрона (v. 137): λάξας τράπεζαν – о Парисе.

так и символические ознаменования человеческих жертв, мужеубийственных и детоубийственных, женских самоубийств через повешение[a] и других жестоких и мрачных былей первоначального оргиазма, – характеризуются пустынностью мест, избираемых для тайных служений в диких горах[b]. Род культа, представляемого этими оргиями, несомненно хтонический, и их главное тайнодейственное содержание – вызывание из недр земных, – ἀνάκλησις[c].

Жертвенные животные этого культа суть прежде всего и исстари лань и молодой олень, потом – уже лишь на эллинской почве – козел, обреченный Дионису, и коза, посвященная Артемиде, участнице горных оргий наравне с Дионисом[d]. Форма жертвоприношения – растерзание, связанное с омофагией и окруженное охотничьими пред-

---

[a] Действо Χάριλα в Дельфах (Plut. q. gr. 12, p. 293) состояло в том, что куклу, изображающую отроковицу Харилу, царь ударяет сандалией, после чего настоятельница θυιάδ ее уносит к обрыву и, надев ей веревку на шею, свешивает ее, а потом погребает на том месте, где была погребена Харила.

[b] Оргии Диониса правятся на вершинах гор, по дубравным кручам и по дебрям скалистых ущелий: ἐν κορυφαῖς ὀρέων (Alcm. fr. 56); ὄρη δάσκια πετρώδεις τε νάπαι βρέμονται (Aristoph. Thesm. 997). Мэнадам нужны лесистые нагорья (Rapp в Roscher's Lex. II. 2246): ἠΰτε μαινὰς ὄρος κάτα δάσκιον ὕλης (hymn. in Cer. 386); Νύμφας ὀρείας (Eur. Kykl. 4); φοιτάσιν εἰς ὄρος (Eur. Bacch. 165). «На́ гору (εἰς ὄρος)!» – обрядовый призыв к началу раденья.

[c] О Дионисовой ἀνάκλησις из Лерны повествует Плутарх. de Is. et Os. 35; ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ. Из Лерны взята была на небо и Семела, по schol. Lycophr. 212. Дельфийские διθυραμбические зимние служения, по Плутарху, также ἀνακλήσεις. В Дельфах на празднике Ἡρωΐς изображается ἀναγωγή Семелы. Plut. de def. gr. 14 p. 323; q. gr. 12, p. 293 (см. [с. 54, прим. a]).

[d] В смысле νεβρίζειν [покрывать(ся) шкурой оленя] Эсхил употребляет αἰγίζειν [то же, но шкурой козы] (Hesych.). Дионис – ἐρίφιος, αἰγόβολος. Одежда Сатира – νεβρίς, αἰγή, τράγη (Poll. IV, 14). По Гесихию, девушки на Дионисовых оргиях надевали козью шкуру, τράγη, и назывались τραγηφόροι. Об оргиях IV в. по Р. Х. – Theodoret. hist. eccl. V. 21, 226, Lobeck, Agl. p. 653 adn 2. По схолиям у Фотия, к вышеприведенному (§ 2) изображению мистических служений Эсхина в речи о Венке, νεβρίζειν значит или носить шкуру молодого оленя, или растерзывать

ставлениями – быть может, миметическими обрядами, изображающими охоту.

Омофагии хорошо памятны Гомеру. Так, когда Гектор молит Ахилла не отдавать его «на терзание псам мирмидонским», но вернуть его тело родичам для приобщения огню, Ахилл отвечает ему:

> Сам я, когда бы нашли на меня обуянье и сила[a],
> Плоти твоей пожирал бы сырьем отсеченные части...

Под отсечением разумеется прежде всего отсечение конечностей[b], потом обезглавление. Если тело Гектора пожрут ахейские псы, он усилит собою ахейских подземных богов, ибо в виде псов пожрут его плоть и душу ахейские герои: только родовой костер обеспечивает ему по смерти героическую долю подземного покровителя своего рода. Таков древнейший смысл Гекторова страха перед настигающей его участью, – вот что заставляет его унижаться перед врагом и заставит Приама целовать руки убийцы его детей. Гекаба называет Ахилла (XXIV, 207) ὠμηστής – «пожирателем сырого мяса». Арей, по Гомеру, пьет кровь, как пьют человеческую кровь воины перед битвой для обуяния Ареем, по Геродоту, и тавры, слуги Ареевы, «кровью людскою вино растворяют в смесительной чаше»[c]. Гера «живьем съела бы троянцев» (Il. IV, 35 ὠμὸν βεβρώθοις Πρίαμον). Псы называются у Гомера (*praegnanter*[47] в сакральном смысле) «плотоядными», ὠμοβόροι[48]. Ѳракийская омофагия младенца в присутствии Диониса изображена на аттической гидрии Британского Музея[d].

оленей «в подражание Дионисовым страстям, по тайному преданию» (εἰς μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους κατὰ ἄρρητον λόγον).

[a] Il. XX, 346: εἴ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη / ὤμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷα ἔοργας. Перевод автора.

[b] Aesch. Ag. 1594: τὰ μὲν ποδήρη καὶ χερῶν ἄκρους κτένας. Срв. ἐμασχαλίσθη, Aesch. Choëph. 439; Rohde, Psyche, I, S. 322 ff.

[c] Orph. Argon. 1080: βροτέῳ δ' ἐπιδεύεται αἵματι κρητήρ.

[d] Journal of Hellenic Studies, 1890, p. 343.

Особенное значение имеет в этом культе лисица. Без сомнения, представление о тевмесской губительнице, посланной на Бэотию «гневом Диониса» (гл. V, § 3), восходит к ѳракийскому преданию, а именно – к культу «бассар» – мэнад – «лисиц», растерзавших по Эсхиловой трагедии Βασσαραί, певца Орфея. Бассары чтили того Бассарея – Омадия, о поклонниках которого долго жило баснословное предание, дошедшее до Порфирия (de abst. 2, 8) в таком виде: «Кто не слышал о бассарах, не только соревновавших древле с таврами в диких жертвоприношениях, но и в братоубийственном обуянии сделавших человеческие жертвы своей пищей, подобно тому как мы обращаем в пищу мясо жертвенных животных. Ибо, отдав богам начатки, остальное от жертв мы употребляем для трапезы. Кто не слышал о том, как они, нападая один на другого в священном безумии и кусая друг друга, не переставали воистину питаться кровью, доколе не истребили род тех, кто, первые среди них, зачали такие жертвы?».

Неудивительно, что бэотийская легенда открывает перспективу на полузабытое прошлое человекоубийственных оргиастических жертв. Что же такое лисица в дионисийском культе? Она, прежде всего, факелоносица-мэнада, вызывающая солнце недр, в противоположность мэнаде – собаке, служительнице Ночи и лунной Артемиды, а также дикого охотника, пра-Диониса-Аида. Древнейший дуализм этих двух типов мэнад уже отмечен: по-видимому, древние ознаменовали его противоположностью обеих основательниц парнасских радений – «Обуянной» и «Черной». В проекции на область всенародного культа с его земледельческой демонологией факелоносица-бассара, вызывающая солнце, оказывается лисицей с зажженным хвостом, как в том обряде в Карсеоли[a], описание которого нам оставил Овидий (Fast. IV, 681–712)[49]. Цель обряда – изобилие виноградного сбора; народная мотивация –

[a] Gruppe, Rel.-Gesch. S. 818 A. 3. Frazer'a комм. к Павсанию. v. V, p. 60.

вред, приносимый лисицей виноградникам, – та же, что оправдывает принесение в жертву Дионису козла: он – враг винограда (Verg. Georg. II, 380). Любопытно, что в Песни Песней (II, 15), которую по ее παθосу и колориту открываемого ею мира, как и по ее форме некоего лиродраматического действа, можно было бы условно назвать дионисийской и διθирамбической, – мы встречаем то же представление о лисице и винограде: «Ловите нам лисиц, лисенят, которые портят виноградники; а виноградники наши в цвету».

5.

Поскольку этот культ приобретает всенародное значение, он естественно подчиняет себе наличные растительные культы (Διόνυσος Φλέων, Φλεύς, Φλοῖος, Βρισεύς, Βρισαῖος), в особенности же те из них, что изначала носили оргиастический характер, присущий многим обрядам земледельческой магии. Бог плюща становится богом хтонической смоковницы и особенно богом любезной оргиазму виноградной лозы (Προτρύγαιος, Σταφυλίτης, Ὀμφακίτης – Ael. v. h. III, 41 и др.); в его честь икарийские виноделы пляшут вокруг козла[a], посредствующего между подземным царством и земным плодородием. Дионису-Ветвию (лозы виноградной) посвящен праздник Κλημάτις[b]. Приписанное Анакреонту

[a] Hyg. Astron. II, 4, p. 43 (= Eratosthenes Fr. 22): Ἰκαριοῖ, τόθι πρῶτα περὶ τράγον ὠρχήσαντο. Maass, Analecta Eratosthenica, 60.

[b] C. I. A. II, 482, 31 [= IG II/III 1043,31]: τε]θυκέναι δ[ὲ] με[τὰ τῶν ἐφή]βων τῇ τε κληματίδι καὶ –; Plut. de cup. div. 8. Обряд принадлежал, по-видимому, к Ленэям. Родственный праздник справлялся, как кажется, Дионису Скиллиту (Skyllitas) на о. Косе, причем в жертву приносились χοῖρος καὶ ἔριφος (Prott, leges sacrae, 5, 1. 44.85, *cum adnot.: cognomen recte a voce skyllis, id est klêmatis, teste Hesychio, descendere dixit Paton*). Жертва свиньи указывает на богослужение хтоническое, и это примечательно, в соединении с чествованием Дионисовой лозы. Свинья в Дионисовом круге связана с культом юного свинопаса Эвбулея, ипостаси Диониса подземного (C. I. G. 1940: τῷ ἐπιφανεστάτῳ θεῷ Διονύσῳ Εὐβουλεῖ), которому на Θесмофориях загоняли и подземные

четверостишие о трех мэнадах, сходящих по свершении оргий в долину для участия в городских хорах, уместно называет именно плющ, гроздие и козленка, как дары, приносимые с таинственных «гор» всенародному Дионису, как символы, объединяющие культ общий и открытый с тем сокровенным и чудесным, о котором поет Алкман, обращаясь к некой мэнаде:

Часто по горным вершинам, при множестве
Светочей праздничных, вышним отрадных,
Ты с золотою бадьею носилася,
С дойником звонким, как пастыри стада,
И выжимала из вымени львиного
Млеко, и дикою снедию квасила
Гермию сыр,

– из чего можно усмотреть, что божественный первообраз пестунов Дионисовых – Гермий – также призывался в участники горных оргий.

Закон общей связи между растительным культом и культом душ загробного мира естественно должен был быть применен и к виноградной лозе. Когда же последняя стала Дионисовым даром по преимуществу, то отношение винограда к подземному царству должно было почувствоваться с особенной силой. В самом деле, Дионисов культ соединяет поминки с питьем вина на Анθестериях и вводит обычай возливать вино на могилы, тогда как раньше возлияния состояли исключительно из молока, меда и елея. С древнейшего времени в Аттике кладут покойников на настилки из виноградных ветвей[a], и так как обычай стлать мертвым ложа из ветвей

---

megara молодых свиней, – и с преданиями Ликомидов. Это согласуется с восстановлением имени праздника М...ια, предложенным Узенером: Μελάνια, от Диониса «Черного» (μέλας). Дикую свинью Дионис грозит наслать на Лейбеθры, если солнце увидит кости погребенного там Орфея (Paus. IX, 30). О железных головах льва и кабана в ряду дельфийских ἀναθήματα говорит Павсаний – X, 18, 5.

[a] Aristoph. eccl. 1030. Brueckner und Pernice, Ein attischer Friedhof, Athen. Mitt. S. 184 f.

маслины и других растений равно засвидетельствован, можно предположить, что виноградные настилки вошли в обиход, как и надгробные возлияния вином, вместе с распространением Дионисовой религии. С другой стороны, побочное и неисконное значение винограда и вина в Дионисовом культе обличается частичным запретом вина при известных священнодействиях, приводимых в связь с критским преданием[a].

Если съедение плюща мэнадами первоначально рассматривалось как поглощение бога[b], то же значение имело и выпитие вина — крови Дионисовой, как это сказывается и в мифе об убийцах Икария, и в распространении представления о божественных страстях на виноградную лозу[c]. Отсюда развивается образ жертвенного виноградника Дионисова, в котором Титаны разрывают бога: «виноградник был угрюм, и мрачен виноград, и как бы плакало гроздие»[d]. Из растерзанных внутренностей бога брызнуло на землю вино[e]. Идея божественных страстей и божественной смерти, возникшая отнюдь не из условий земледельческого быта, первоначально ей чуждого, — в

---

[a] Plut. de tuenda sanit., p. 132 E — Mor. 1, p. 324. Bern.: καὶ γὰρ αὐτῷ τῷ Διονύσῳ πολλάκις νηφάλια θύομεν, ἐθιζόμενοι καλῶς μὴ ζητεῖν ἀεὶ τὸν ἄκρατον. ὁ δὲ Μίνως καὶ τὸν αὐλὸν ἀφεῖλε τῆς θυσίας καὶ τὸν στέφανον ὑπὸ λύπης.

[b] Gruppe, Rel-Gesch. S. 734.

[c] Отсюда мистический культ Диониса — Грозда виноградного в Филиппах: надпись в Bull. Corr. Hell. 1900, p. 317: οἱ περὶ ῥοῦφον λειπὰ μύστη Βοτρύος Διονύσου. Об этой надписи Farnell (Cults ot the greek States V, p. 97) замечает: “a half barbarian inscription of the Roman period, found at Philippi, proves the existence there of a mystic brotherhood consecrated to Dionysos the Vine-Cluster. The old Christian phrase «Christ the Vine» is spiritual metaphor, but it is likely that the μύσται of Phlippi regarded the cluster as containing the body and the spirit of the god. Cf. Clem protr. p. 22 Διόνυσον τὴν ἄμπελον, ὡς Θηβαῖοι, προσηγόρευσαν”. — О чудесной виноградной лозе в христианском веровании см. Usener, der heilige Tychon, S. 30 ff.

[d] Himer. IX, 560 [= 45,31]; ἄμπελος δ' ἦν κατηφής, καὶ σκυθρωπὸς οἶνος, καὶ βότρυς ὥσπερ δακρύων.

[e] Arnod. adv. gentes 5, 43; vina per terras sparsa distractis visceribus Liberi.

соприкосновении с ним естественно вобрала в свой оргиастичесий круг все родственные ей элементы оргиазма аграрного и все согласующиеся с нею представления из области аграрной демонологии. Andrew Lang указывает на английскую песню о смерти Ивана Ржаного Зерна и о его воскресении в виде могучего богатыря; это не аналогия Дионису, как он думает, но подобные представления, — у эллинов о страстнóй судьбе винограда — срослись в одно целое с Дионисовым культом, образуя для него полный жизненных соков субстрат народного дионисийски-обрядового быта, обращая новую религию в религию земледельческих масс.

6.

Другой проекцией этой хтонической религии раждающегося и умирающего бога и пребывающего женского божества в сельские культы, с их полевым заклинательным оргиазмом, был фаллический обряд. Он связывается в Аттике уже с древнейшим преданием о приходе Диониса к Семаху, как и с легендой об Икарии и, наконец, с позднейшей, бэотийской, о принесении элевθерейского идола в Аθины, и — помимо частных разновидностей местного миθа и обычая[a] — составляет общую особен-

[a] Из θракийской колонии Бреа ежегодно присылается в Аθины к Дионисиям фаллός: Dittenb. syll, 19 a. — О фаллических обрядах в Алимунте аттическом: Clem. protr. II, 34 p. 29 P: Ἀλλὰ τὰ μὲν ἐπὶ Ἄγρᾳ μυστήρια καὶ τὰ ἐν Ἀλιμοῦντι τῆς Ἀττικῆς Ἀθήνησι περιώρισται· αἶσχος δὲ ἤδη κοσμικὸν οἵ τε ἀγῶνες καὶ οἱ φαλλοὶ οἱ Διονύσῳ ἐπιτελούμενοι. Arnob. adv. g. 8, 28: pudor me hebet Alimontia illa proferre mysteria, quibus in Liberi honorem Patris ithyphallos subripit Graecma et simulacris virilium fascinorum territoria florescunt. — Об аθинских фаллагогиях в связи с культом элевθерийского кумира, принесенного Пегасом: schol. Aristoph. Ach. 243: οἱ Ἀθηναῖοι φαλλοὺς ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κατεσκεύασαν, καὶ τούτοις ἐγέραιρον τὸν θεόν. — О фаллагогиях вообще и, в частности, об обрядах Эпакрии: Lucian de dea Syria, 16: φαλλοὺς ὅσοι Διονύσῳ ἐγείρουσι κτλ. (de neurospastis). Schol. Lucian. ed. Rohde Rhein. Mus. 1870, p. 557: χρησμὸς παύσασθαι τῆς μανίας *(ob Icarii necem a deo immissae)* αὐτοὺς διηγόρευσε πήλινα ποιήσαντας αἰδοῖα καὶ ἀναθέντας.

ность сельских Дионисий, известных нам и по их изображению у Аристофана, и по следующему краткому, живому и точному описанию у Плутарха: «Отеческий праздник Дионисий, справлялся встарь простонародно и весело: амфора вина, да раскидистая ветвь; один волочит за рога козла, другой за ним тащит корзину смокв, и над всем возвышается эмблема рождающей силы. Ныне же этим пренебрегают, и такого больше не увидишь; другой пошел обычай: золотые сосуды, драгоценные ткани одежд, колесницы, маски»[a]. Что фаллагогии выражают коренную идею хтонической религии, основанной на представлениях соотносительности смерти и рождения, было определенно известно древним, что видно, между прочим, из суждения Гераклида, по которому эти обряды, равно как и исступления мэнад и лэн, суть богослужения Дионису-Аиду[b]. Это свидетельство (ибо в данном случае речь идет не о личном воззрении философа) определяет связь фаллагогий с культом подземных божеств, с преданием о священных страстях и с женским триетерическим оргиазмом. То же явствует и из выше (гл. I, § 6) рассмотренного мифа о Мелампе.

Любопытно, что современные обычаи, наблюдаемые во Фракии, еще хранят в пережитках многое отличительное именно для материкового дионисийского культа. Приводим слова очевидца: «Вся деревня собирается к церкви смотреть на ряженых “козлов”. Старики вспоминают, что прежде рядились и лисицами, и волками, и накидывали на плечи оленьи шкуры. Один из козлов тащит деревянный фаллос. Ряженые изображают свадьбу, убиение человека-козла, плач жены над его телом и, наконец, его оживление. Потом они впрягаются

---

[a] Plut. de cup. div. 8: Ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἱλαρῶς· ἀμφορεὺς οἴνου καὶ κληματίς, εἶτα τράγον τις εἶλκεν, ἄλλος ἰσχάδων ἄρριχον ἠκολούθει κομίζων, ἐπὶ πᾶσι δ' ὁ φαλλός κτλ. При этом участники празднества пели τὰ φαλλικά (Aristoph. Acharn. 263 sqq.).

[b] Heracl. fr. 7 Byw.: ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν, — с игрою слов αἰδοῖα и Ἀίδης.

в плуг и, влача его, молятся об урожае. Другая часть представления состоит в выносе "ликнона", люльки с новорожденным ребенком, и только в этой округе (Visa, Bizye) сохранилось слово λίκνη в значении колыбели, имеющей вид корыта. Женские роли исполняются женатыми мужчинами и холостыми парнями, которых зовут "невестами" – νύφες. В северной Ѳракии справляется подобный же праздник: человек в маске и в козлиной или овечьей шкуре изображает царя; за его телегой идут мальчики-музыканты, в девичьем наряде, – царский служитель угощает толпу вином, а сам царь сыплет на головы зрителей зерно; потом царя кидают в реку. – Иногда актеров во время таких представлений бьют»[a]. В другом описании ныне наблюдаемого во Ѳракии встречается и сцена обезглавления, вообще свойственного островному Дионисову культу.

Подобные культурные пережитки столь красноречивы, что, как многим кажется, дают прямо ключ к пониманию ряда явлений древней религиозной жизни: вот, думают так настроенные, происхождение самой трагедии[b]; вот весь Дионисов культ как «полевая магия» и «растительные чары». Ведь перед нами прошли вереницей – и действо «козлов» (τραγοί, τραγικὸν δρᾶμα), какие мы знали только в Пелопоннесе, и фаллофории, и осхофории, и ликнофории, и буфонии, и Кронии. Все это верно постольку, поскольку в современном фольклоре вскрывается «живая старина», – и постольку ошибочно, поскольку происхождение и смысл древнего обряда объясняются из условий его позднего переживания. Приведенные факты не лишены поучительности; лишний раз они заставляют нас изумиться дивной живучести эллинского язычества; но нельзя забывать, что перед нами ныне

---

[a] Dawkins, the modern Carnival in Thace and the cult of Dionysos, в Journal of Hellenic Studies, 1906, p. 191 sqq. Срв. Farnell, Cults ot the greek States, V, p. 191.

[b] В этом духе написана книга: Ridgeway, the Origin of Tragedy, Cambr. 1910, которой, к сожалению, я не имел в руках; отчет об ней и Wochenschrift für classische Philologie. 1918, № 3–4.

только последние останки давно бездушного и истлевшего тела, и пытаться вырвать из них откровение о существе, тайне, законах и корнях жизни, когда-то оживлявшей это тело, — напрасно.

VII.
Островной культ

1.

Рассмотренная в предшествующей главе обрядовая символика составляет принадлежность ѳракийско-парнасского культа с зависящими от него сельскими. Мы видели распространение этого культа не только в средней Греции, но – на примере Мелампа – и в Пелопоннесе. Другая группа символов отличительна для культа островного и побережного, выросшего из критской религии быка и секиры. Таковы два главных ростка дионисийства, поднявшихся из корней пра-дионисийской эпохи; многоветвистое сплетение их мощных побегов образует широкую сень единого древа Дионисовой религии.

Если средоточием первого культа, ѳракийско-парнасского, служат триетерические оргии, то коренным обрядом островного является энтусиастическое жертвоприношение бога-быка, сопровождаемое пением диѳирамба. Колыбелью последнего естественно поэтому считать Крит, откуда он распространился по островам, из коих Наксос по преимуществу притязал на славу его древней родины[a]. В Дельфы, где диѳирамбом назывались хвалы погребенному, подземному Дионису, составлявшие большую часть зимнего страстно́го богослужения, он мог быть принесен еще в прадионисийскую эпоху непосредственно с острова Крита. В Пелопоннесе песнь бога-быка стала хоровой песнью «козлов»; таковой сделал ее, по преданию, поэт Арион, уроженец Лесбоса. В действительности, хоры «козлов», изначала диѳирамбические по своему характеру, – без сомнения, древнее художественной реформы Ариона. Из

[a] Wilamowitz-Möllendorff, Herakles I, S. 63.

них в Пелопоннесе развивается действо «трагического строя» (τραγικὸς τρόπος). Но вообще понятие диθирамба нераздельно связано с символикой быка. Бык – награда победителя на диθирамбических агонах. Пиндар поет о Наксосе: «оттуда явились Хариты Дионисовы с гонящим быка диθирамбом»[a]. Поэт мыслит диθирамб как Диониса, Диониса же – как жертвенного быка и быкоубийцу вместе. В представлении если не самого Симонида (слова его слишком загадочны), то его ранних истолкователей, диθирамб сочетается с дионисийскими символами быка и топора, козла и дельфина[b]. Но и Пиндарово сближение Диониса-Диθирамба с Дионисом-быком и

---

[a] Pindar. Ol. XIII, 18: ταὶ Διωνύσου πόθεν ἐξέφανεν σὺν βοηλάτᾳ χάριτες διθυράμβῳ. Срв. Wilamowitz, ibidem, S. 64, A. 26.

[b] У Аθинея (X, 84, p. 456) читаем в связи разговора о загадках: «Загадка и нижеследующее стихотворение Симонида (Hiller-Crusius. Anth lyr., Sim. fr. 163), как говорит Хамелеон из Гераклеи в сочинении о Симониде:

> Козлища блудный отец и зубастая рыба простерли
> Головы вместе вперед и на томные вежды прияли
> Ночи ленивого сына; слугу ж Диониса-владыки,
> Быкоубийцу, не пó сердцу им, не охота лелеять.

– Одни говорят, что стихи эти – надпись на старинном *ex-voto* в Халкиде, с изображениями козла и дельфина. Другие – что речь идет о киθаре, украшенной головами козла и дельфина и что под «быкоубийцей» и «слугою Дионисовым» должно разуметь диθирамб. Третьи, наконец, рассказывают в объяснение следующее. В Иулиде (родном городе поэта) приносили в жертву Дионису быка. Первый удар должен был нанести один из близ стоящих юношей. Неподалеку от места жертвоприношения находилась кузница, куда топор предварительно отдали наточить. Молодой Симонид побежал за топором в кузницу, но там нашел кузнеца спящим, мехи и клещи праздно лежащими на земле. Вернувшись, он загадал друзьям свою загадку, где «отец козлища» значит мехи, «зубастая рыба» – клещи, «сын Ночи» – сон, а «слуга Дионисов, быкоубийца» – топор «...Остроумный анекдот не заслуживает ни малейшего доверия. Первое объяснение кажется наиболее основательным. Скорее всего, стихи описывают некое Дионису посвященное изображение, сочетающее три культовые символа: гóловы дельфина и козла и над ними двойной топор. Второе мнение поучительно самой возможностью отнесения метафоры «слуга Дионисов быкоубийца», – к диθирамбу. Отвечает ли эта «разгадка» мысли Симонида, неизвестно; важно то, что и этот ключ подходит к замку.

Дионисом-«буколом» есть вместе сближение диθирамба как обрядового песнопения с обоюдоострой секирой, λάβρυς, – что указывает, в конечном счете, на Крит как на первоотечество хороводных действ, занесенных в Пелопоннес с островов, где культ Диониса, с посвященными ему, ранее же (как это было на Делосе) Аполлону танцами, был лишь видоизменением прадионисийского оргиазма минойской старины. Что до сочетания у Пиндара быка-Диθирамба с Харитами – богинями, которые ткут Дионису одежду на острове Дии[a], – оно выражает несомненно мысль о хтонических корнях половой силы, об оплодотворении земли из подземного царства: Дионис Χαριδότης из недр земных приводит с собой благодатных сестер, щедрый благ податель. В Орхомене, в Олимпии имеет он в их лице своих младших сопрестольниц, несет их – огромный бык – между рогами, по изображению на одном *cameo*, и не иначе представляют его себе элейские его поклонницы, когда молят «быка достохвального» в «пречистый храм» их «примчаться с Харитами».

Закономерное перенесение хтонического оргиазма на сферу растительную рано роднит в островном круге тотемы быка и винограда. Оттого диθирамб издавна становится уставной частью пиршества, справляемого в древности как религиозный обряд[b]. На пиршестве естественно разрабатывается монодическая разновидность диθирамба, где главное значение приобретает запевало (ἔξαρχος), запев которого хор время от времени подхватывает. Это явствует из трохеев Архилоха[c]:

«Быкоубийца», во всяком случае, или двойной топор, или диθирамб или, наконец, то и другое вместе.

[a] Δίῃ ἐν ἀμφιάλῳ – см. Gruppe, Rel.-Gesch., S. 1073.

[b] Срв. Philochor. ap. Athen. XIV. p. 628.

[c] ὡς Διωνύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος οἶδα διθύραμβον, οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας. Стихи эти были сложены, быть может, для пиршества, сопровождавшего жертвоприношение. Заключение из них Виламовица, что первоначальный диθирамб – застольная и не хоровая песнь, опровергается самим текстом с его ἐξάρξαι.

Молнийным вином зажженный, я ль за чашей не горазд
Затянуть запевом звонким Дионису диθирамб?

Вышеуказанное соединение символов быка (следовательно, и топора) и виноградной лозы характерно для эпохи перехода прадионисийской островной религии в Дионисову. Глубокое напечатление оставила эта пора на культах Тенедоса, государственным гербом которого был двойной топор (Τενέδιος πέλεκυς – λάβρυς). Человеческие жертвы тенедосскому Дионису – «Человекорастерзателю» (Ἀνθρωποῤῥαίστης) продолжались и в историческое время[a]. Священное убиение тельца, обутого в котурны, родственное аθинским Буфониям, уже отнесено на Тенедосе к Дионису[b], тогда как в Аθинах жертва еще приносится Зевсу. Двуострая секира на монетах Тенедоса соединена с виноградным гроздием[c]. Дальнейшей стадией в развитии островного культа является полное приятие элементов женского триетерического оргиазма – усвоение плюща и тирса. Это слияние двух культов отразилось в митиленской легенде о Макарее (гл. I, § 5).

Плющ древнее винограда во θракийско-парнасском культе и моложе винограда в культе островном[d]. Двойной

---

[a] Porphyr. de abstin. II, 55 (FHG. VI, p. 408 Didot): ἔθυον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες, καὶ ἐν Τενέδῳ, ὡς φησὶν Εὔελπις ὁ Καρύστιος·

[b] Aelian. περὶ ζῴων, XII, 34.

[c] Voigt в Roscher'a Myth. Lex. I, 1056. – Stephani (Compte Rendu de l'Ac. des Sciences de St.-Pétersb., 1863) перечисляет изображения двойного топора в сценах вакхического θиаса. О находках в Ольбии – ib. 1873.

[d] С религиями Крита, по Группе (Rel-Gesch., S. 736, A. 3), связаны Θеодэсии (Θεοδαίσια), которые относятся первоначально к чудесным источникам вина, Hesych. s. v. ἠρόχια: Θεοδαίσιος ὁ Διόνυσος. Suid. s. v. ἀστυδρόμια, о Θеодэсиях: ἑορτή, ἐν ᾗ ἐτίμων Διόνυσον καὶ νύμφας. Plin. n. h. II, 231: Andro in insula templo Liberi fontem Nonis Ianuariis semper vini sapore fluere Mucianus ter cos. credit; dies Theodaisia vocatur. Срв. Farnell, Cults of the greek States. V, p. 313. – О Дионисе, изводящем ударом жезла вино из скалы, – Kuhn, Herabkunft des Feuers, S. 24.

топор сочетается в дионисийской Ольбии с бычачьими черепами, увенчанными гроздием и плющом[a].

2.

Дальнейшей особенностью островного культа являются символы, выражающие власть Диониса над морем. В этом круге представлений зооморфическим начертанием бога служит рыба или дельфин. Дельфины, путеводившие, по гимну к Аполлону Пиθийскому, корабль критян в Дельфы для устроения Аполлонова святилища, были отданы тому, чей приход упредил Дионисово рождение, из сокровищницы символов критского прадионисий-

[a] В культовом круге двойного топора должно искать происхождения так называемых в архитектуре «букраний». Быть может, следует сближать с ними и критские жертвенники, убранные рогами (библейские аналогии известны), и воздвигнутый критянами на Делосе знаменитый жертвенник Аполлона и Артемиды «из рогов». Рогами доныне отмечают мусульмане Туркестана могилы, почитаемые священными. С другой стороны, культ черепа, его увенчание и украшение находим в дионисийских религиях Θракии (таковы вызолоченные черепа исседонов). По схолиям Цецы к Ликофрону (срв. Gruppe, Rel.-Gesch., S. 839, A. 1), Ойномай задумал построить храм из человеческих черепов, «как и Антэй, и Эвен, и Форбант, и Дионис Θракийский, и Кикн, убитый Гераклом». Эвен хочет украсить стены своего двора черепами женихов своей дочери; черепа у Ойномая — также черепа женихов. Но в обоих этих случаях заместительной жертвой является жертва конская. Конская голова в обряде имеет другую историю, нежели голова быка, хотя также, по-видимому, связана с тризной и умыканием женщин. Оба символа параллельны, быть может, как культ Арея и амазонок параллелен дионисийству. — Сравнительная этнография доставляет изобильный материал аналогий. Вот один пример: «Манданы в Северной Америке кладут труп умершего первоначально на высоком помосте. Когда тело сгниет и помост разрушится, родственники зарывают кости, а череп, тщательно очищенный, относят в особое место в прерию. Здесь черепа располагаются кругами по ста штук в каждом; лицом они обращены к центру, где на небольшом холмикΘ водружен высокий шест, украшенный амулетами. У подножья шеста лежат два черепа буйволов, мужской и женский. Вдовы покойников ухаживают за черепами и проводят около них целые дни за шитьем, ведя разговоры с душою умершего». (В. Михайловский, Шаманство, I, 12, — по Catin, Manners etc, of the North-American Indians. I, p. 89 s.).

ства. Впрочем, дельфин не всецело стал достоянием Аполлона-Дельфиния: Дионисовы права на него были неоспоримы вследствие исконной связи его с диθирамбом. В гомерическом проэмии, отражающем островной Дионисов культ, бог превращает своих ворогов, тирренских корабельщиков, в дельфинов; по закону дионисийского отожествления, супостат оргиастического бога — его двойник: итак, дельфин — сам Дионис.

Миθ о тирренских корабельщиках пластически изображен на ротунде Лисикратова хорегического памятника. Что на такого рода сооружении представлен дионисийский миθ, — естественно; но почему именно этот, а не иной? Конечно, не только вследствие технического удобства его рельефной трактовки по длинной ленте фриза. С идеей хора непосредственно связывался образ любящих музыку и, в частности, флейты (φιλῳδοί τε καὶ φίλαυλοι , Ael. II, 15) дельфинов, — поверие же об их любви к мелодиям флейт есть уже свидетельство их изначальной тотемической принадлежности культовому кругу диθирамба, — ассоциировался, далее, дионисийский лик спасенного дельфинами певца Ариона, сына Киклеева (от κύκλιος χορός), учредителя диθирамбических хоров. Сказания же о тирренских пиратах и об Арионе суть разновидности одного дионисийского миθа, как и лесбийская легенда об Энале (Ἔναλος). Нет основания объяснять выбор миθа намеком на дионисийскую θеорию «священного корабля», так как именно мотив корабля не выдвинут скульптором. Причина, конечно, в том, что дельфин столь же знаменует диθирамб, сколь бык и секира. Оттого в проэмии, исполняемом на диθирамбическом празднике, рапсод поет о дельфинах; оттого и Арион спасен дельфинами; оттого дельфины оказываются любителями флейт; оттого истолкователи Симонидовой загадки (§ 1, прим. 3) думают о диθирамбе, видя сочетание двойной секиры с Арионовыми козлом и дельфином[a].

[a] С описываемым культовым кругом — Диониса морского, — а не

Замечательно, что редкие упоминания о Дионисе у Гомера, кроме одного, безразличного[a], приводят его божество в связь с морем или через Θетиду, или через Ариадну. Свидетельство об Ариадне в первой песни о мертвых (Odyss. XI, 325) имеет своим источником, очевидно, легенды Наксоса. Что до Θетиды, на лоно которой бог спасается от преследователя Ликурга, по рассказу Диомеда в VI песни Илиады, и которая, согласно второй песни о мертвых в Одиссее (XXIV, 74), дает для хранения в нем праха Ахиллова золотой сосуд, подаренный ей Дионисом, – она являет в этой связи не тот первоначальный свой облик, который, как мать Ахилла, имела встарь на своей Θессалийской родине, но иной, позднейший, какой приобрела под влиянием островного и побережного Дионисова культа. Мало-помалу обратилась она при его воздействии в некую мэнаду морей[b], подобно другим морским богиням, как Ино-Левкоθея,

---

иным связан, по нашему мнению, миθ о Геро и Леандре, который Θ.Ф. Зелинский («Баллады-Послания Овидия», стр. 347 слл.) относит к религии Афродиты. Геро – не афродисийский тип, и Овидий хорошо знает, что делает, не представляя ее жрицей Афродиты. Имя ее – имя амазонки или мэнады (Геро – одна из Данаид, Герофила – сивилла), имя хтоническое, и вся она, со своим светочем над морем, – от Артемиды. Отсюда и речи Леандра о луне над морем; дева в башне – лунный символ вообще. Первоначальная и основная черта миθа – светоч. Геро – мэнада из Артемидиных; она подобна Ариадне; существенное в повести о ней, – кроме возжжения ночного огня над морем, – плач над телом Леандра и πάθος. Сон, приснившийся деве, – правда; ибо Леандр – дельфин. Все пловцы, ныряющие в море, – „antike Taucher», – лики морского Диониса. Не случайно сравнивает себя Леандр с Палэмоном и Главком. Перед нами опять патическая чета сопрестольников, Диониса и Артемиды. Пережиток миθа в приведенной проф. Зелинским народной немецкой песне изумительно верен древней основе: мертвое тело царевича вылавливает рыбак. Влияние же Афродитина культа ни в чем не сказывается; Афродита – морская богиня, Геро перед морем бессильна. Итак, Овидий пользовался лучшими источниками, чем Мусэй.

[a] II. XIV, 325: ἣ δὲ Διώνυσον Σεμέλη τέκε χάρμα βροτοῖσιν.

[b] О дионисийских превращениях Θетиды, с целью избежать объятий смертного мужа, Пелея, – в огонь, змею, львицу и пантеру – см. Robert, Bild and Lied S. 22.

критская Диктинна, Нереиды[a] и Амфитрита[b], сближение коих с Дионисом было облегчено тем, что самому Посейдону с его подчиненными ипостасями, каковы Главк или Протей, были усвоены многие Дионисовы черты и между обоими богами установлено было некоторое культовое общение[c]. В результате проекции Дионисова островного культа на морскую стихию все многоликое миѳологическое население последней образовало, можно сказать, один роскошно-оживленный дионисийский ѳиас. Эти обстоятельства заставляют предполагать относительную древность дионисийских интерполяций в своде Гомера[d]: они обязаны своим возникновением не религиозной тенденции Ономакрита и других правщиков Писистратовой комиссии, но представшей Гомеридам необходимости считаться с наличностью Дионисова культа, каким он сложился преимущественно на островах.

Итак, характеристика Диониса как божества, своим могуществом и одушевлением проникающего не только земную природу, но и морскую стихию, принадлежит к основным представлениям островного культа. Бог-бык Диѳирамб и бог, увенчанный виноградным гроздием, есть тем самым и морской Дионис, – что́, не исключая принципиальной возможности наименования Диониса «морским» (например, πελάγιος), как он призывался под именами «ночного», «плющевого» и т. д., в то же время должно было скорее служить препятствием обосо-

---

[a] Срв. Maass. Orpheus, S. 191.

[b] Не случайно в диѳирамбе Вакхилида «Отроки» (ἧθεοι), дионисийской песни кеосцев в честь Аполлона делийского о былях Крита, Ѳесей, коему придан характер Диониса (результат религиозной политики Писистрата), добывает для Миноса от Амфитриты венец, должно быть – дар Ариадне, в судьбе которой проходят два Диониса, два брака – и как бы две смерти, два, наконец, дара – венца.

[c] Hesych. s. v. Προτρύγεια. Срв. Preller-Robert, gr. Mythol., S. 579, A 1.– Дионис и Посейдон на быках на одной вюрцбургской амфоре – Sittl, dionysisches Treiben, S. 29; там же ссылка на дионисийское изображение Амфитриты M. Gr. II, 55, 2a.

[d] Срв. Thrämer, Pergamos, S. 103. Caner, Grundfragen der Homer-Kritik. 2. Aufl. S. 443.

бленному его почитанию, как Диониса-«Пелагия». Нам не кажется, по крайней мере, чтобы Э. Маассу удалось доказать последнее[a]. Такие памятники, как магнетская (из Эвримен сев. Θессалии) монета, на одной стороне которой изображена голова юного Диониса, а на другой виноградная лоза с кратэром и дельфином, указывают именно на слитность представления о морском владычестве Диониса с другими атрибутами его божества. Примером тому, как специфическое отношение Диониса к морю выделяется в обособленные лики миθа и культовые формы, – может служить анθедонский культ Главка, процветавший в Анθедоне рядом с культом Диониса: морской демон дионисийской природы, согласно общему закону, коему подлежат Дионисовы ипостаси, обращается, при непосредственном столкновении со своим прообразом, в двойника-противника[b].

Пагасский Дионис почитался, однако, под наименованием Пелагия: вот все, что возможно почерпнуть из аргументации Маасса, даже при предположении ее безошибочности. Существо же этого Пелагия, покровителя рыбаков, сказывается в том, что он был богом двойного топора: этим ознаменована вся полнота содержания островного дионисийского культа, и особенность местного культового наименования утрачивает свое принципиальное значение. Но носил ли действительно Дионис в указанной местности это малосодержательное имя? Дело идет о цитате из Θеопомпа (FHG, I, p. 339) в схолиях Викторина к Илиаде (XXIV, 428, p. 624 Bekker), где говорится, что, когда Александр Ферейский утонул в море, Дионис чрез посредство одного рыбака, которому он явился во сне, вернул кости Александра его семье для погребения; совершилось же это чудо потому, что Александр особенно чтил «пагасийского Диониса, которого звали Πέλεκος». Вместо последнего – без сомнения, ошибочно начертанного – слова естественно

[a] E. Maass в Hermes, XLIII, S. 70 ff.

[b] У Нонна – Roscher's Myth. Lex. I, 1683.

читать просто Πέλεκυς, т. е. топор[a]. Этот Дионис был Дионис-Топор, как был и Дионис-Бык или Козел, или Столп, или Плющ, или Грозд, или Тирс. Но в превосходном *codex Townleianus* есть разночтение: πελάγιος, т. е. морской, что и служит главной опорой теории Маасса. Однако, беспристрастному критику ясно, что удобное чтение «морской» потому и удобно, что оно по смыслу не вносит в сообщаемое ничего нового и может быть почерпнуто из содержания и связи самого повествования: морской бог отдал тело своего служителя, который утонул в его стихии; текст цитаты в знаменитой рукописи являет следы рационалистической эмендации. Напротив, легкое искажение в начертании πέλεκυς, показывающее, что смысл сообщаемого Θеопомпом был непонятен переписчику, заставляет нас с доверием относиться к представленному им рукописному преданию, ибо оно вносит новую и неожиданную черту: отношение бога к топору. Если бы это отношение не находило фактических подтверждений в данном частном случае и мы принуждены были бы его истолковывать из общих соображений о связи Диониса с символом топора, то выбор разночтения мог бы оставаться проблематическим; но монеты Александра Ферейского с изображениями топора не оставляют сомнения в том, каков был тот Дионис, которого, по словам Θеопомпа, он ревностно чтил. И вместо установления лишней разновидности культа мы почерпаем из разобранного свидельства новое подтверждение того общего наблюдения, что островной Дионис, бог двуострой секиры, быка и диθирамба, есть вместе бог морской, бог дельфинов и рыбачьих сетей[b],

[a] Стефани (Compte-Rendu, 1863), правильно связывая это свидетельство с данными о значении топора в дионисийском культе, напрасно прибегает, однако, к таким искусственным направлениям, как πελεκῖνος или πελεκᾶς.

[b] Philochor. fr. 194 (Müller): χρησμὸς ἐδόθη: ἁλιέων ἐν τόπωι Διόνυσον ἁλιέα βαπτίζοιτε.

плавающий на корабле[a] или, как истинный владыка стихии влажной, шествующий по водам[b].

3.

Идея пола в культовом круге островного Диониса, бога обоюдоострой секиры, создает формы своеобразной символики. Здесь, прежде всего, мы встречаемся с представлением об отделенной от туловища голове как о божественном вместилище половой возрождающей силы. Почитание черепов и священное обезглавление не чужды, правда, и ѳракийско-парнасскому оргиазму[c]. Но только в островной области и на зависящих от нее побережьях отрубленной голове, в особенности же брошенной в воду или из воды чудесно выловленной, усвоено специфическое религиозное значение: в этом образе бог умерший почитается как мужское начало подземной растительной мощи и нового возврата из сени смертной на лицо земли[d]. Культ плавающей головы здесь является видом фаллического культа[e].

---

[a] Usener, Sinttluthsagen, S. 127. О вазе Гекесия в Мюнхене – Maass, 1.1, S. 73.

[b] Frazer, в комментарии к Павсанию (v. V, p. 85), обращает внимание на сарийскую золотую пластинку, на которой юный Дионис изображен идущим по водам (Gazette Archêol. I, 1875, p. 5 ss.). Дионис переходит στονόεντα πορθμὸν, по Софоклу (Ant. 1145), приходит через море на Кипр (гл. IV, § 5, [с. 99, прим. c], зовется у Нонна ποντοπόρος и πορθμεύς.

[c] Примеры: Пенѳей, Меланипп. Обезглавление – завершительный и ритуально важнейший момент священного расчленения (διαμελισμός); оно поэтому и эквивалент расчленения. – Срв. § I, [с. 166, прим. a].

[d] О хтоническом значении отрубленной головы приводим следующее примечательное свидетельство – schol. Apoll. Rhod. I, 587: ἔντομα δὲ τὰ σφάγια, κυρίως τὰ τοῖς νεκροῖς ἐναγιζόμενα, διὰ τὸ ἐν τῇ γῇ αὐτῶν ἀποτέμνεσθαι τὰς κεφαλάς. Итак, умершие в подземном царстве обезглавливаются. О героических жертвах – ἔντομα – см. Roscher's Myth. Lex. 1, 2505.

[e] В аспекте фаллическом Дионис почитался как ἐνόρχης на Самосе (Hes. s. v., Lycophr. 212) и Thyonidas на Родосе (Hes. s. v.). Срв. Kern у Pauly-Wissowa, RE V, 1028.

Дионисийские женщины в Танагре топором обезглавливают Тритона, привлеченного запахом вина[a]. Согласно древнейшей версии, голову отсекает Тритону сам Дионис, – что́, по закону дионисийского отожествления, указывает на дионисийскую сущность жертвы, отображающей участь самого бога. Сказание ищет этиологически объяснить почитание извлеченной из моря головы. Образ Тритона понадобился для ознаменования бого-рыбы с головой человека. В Меθимне этот культ прямо засвидетельствован[b]: бог, вытащенный в сетях рыболовами, представлял собою личину (πρόσωπον) из масличного дерева, которую из Дельфов повелено было чтить как Диониса-Фаллена, т. е. фаллического[c]. Род дерева указывает на связь культа с триадой дионисийских растительных сил (οἰνότροποι) – Οἰνώ, Σπερμώ, Ἐλαΐς, – нимф чудесного изобилия «пшеницы, вина и елея»[d].

Обезглавление самого Диониса приписано в аргивском предании Персею. Голова убиенного падает в озеро Лерну[e], откуда воскресающего женщины вызывают наверх, на свет солнечный (ἀνάκλησις), бросая в воду черную овцу мздой Пилаоху, владыке подземных врат.

---

[a] Paus. IX, 20, 3. 4. – Сочетание вина и рыбы в островном культе свидетельствуется родосской легендой о рыбах в пиршественном кратэре (Roscher's Myth. Lex. II, 380). Белые вороны той же легенды (срв. Ноева ворона) и финикийское влияние, которое она испытала, заставляют рассматривать ее в связи с представлениями о плывущем по морю ковчеге (§ 4).

[b] Paus. X, 19, 3.

[c] Оракул у Евсевия, praep. ev., V, 36:

> Будет в Меθимне живущим даров благодатных прибыток,
> Если главу Диониса почтят, именуя Фалленом

(Ἀλλά κε Μηθύμνης ναέταις πολὺ λώϊον ἔσται / φαλληνὸν τιμῶσι Διωνύσοιο κάρηνον). – Срв. выше гл. III, § 1.

[d] По преданию о. Делоса, Дионисов сын Στάφυλος (виноград) имел дочь Ῥοιώ (гранатовое яблоко), она же родила от Аполлона Ания, отца нимф Οἰνότροποι, которых знают Кидрии. На Делосе, как и в Дельфах, дионисийские черты были, под критским влиянием, перенесены на Аполлона и эпоху прадионисийскую.

[e] Schol. Victor. ad II. XIV, 320: (Δανάης) Διόνυσον ἀνεῖλεν εἰς τὴν Λερναίαν ἐμβαλὼν λίμνην.

В Лерну сеются, — как это явствует из миθа о Данаидах, — отрубленные мужские головы, как зрелые плоды, несущие в себе зародыш новой жизни, долженствующей возродиться и воскреснуть, — как семена, оплодотворяющие лоно подземной ночи. Так в лернейских Агрионiях связывается идея смерти мужской с идеей пола (оплодотворитель умирает), и символу головы явно усвоено значение фаллическое. Правда, Персей, отрубатель голов (и уже по одному этому ипостась Диониса) и владелец головы Горгоны, или, что то же в этом культе маски Горгоны, «горгонейона», — отмщает за мужчин, применяя к женщинам ius talionis. Это — обычная и закономерная взаимность в дионисийской религии и новый пример оргиастической борьбы полов. Но голова Горгоны и все сто голов лернейской Гидры, изрубленной Гераклом, не перевешивают все же сорока девяти голов сыновей Эгипта и с ними головы самого Диониса. Женщинам принадлежит здесь культовая инициатива; миθы о Гидре и Горгоне только рефлексы, хотя и основанные, без сомнения, в свою очередь на обрядовой действительности[a].

Миθ об обезглавлении Диониса Персеем и о падении Дионисовой головы в лернейскую усыпальницу голов представлял многие трудности, чем объясняются и колебания в его изложении[b], — скорее, это было местное мистическое предание (ἄρρητος λόγος), поддержанное Дельфами, — но миθ этот был необходим, так как Дионисово обезглавление служило этиологической предпосылкой древнейшего обряда.

Прибавим, что аргивский Дионис мыслится пришельцем с островов, встретившим в Аргосе сопротивление.

---

[a] О волшебной силе отрубленной головы, о связи обезглавления с почитанием ковчега (голова в ковчеге), с полом и эротикой, с маской и т. д. красноречиво говорят факты, сопоставленные в интересных статьях A. Reinach'a: "la tête magique des Templiers" (Revue de l' Histoire des Religions, 1911, LXIII, p. 43 ss.) и "le rite des têtes coupées chez les Celtes" (ib., 1913, LXVII, p. 43 ss.). Сказание об усечении главы Иоанна Крестителя является, как видим, отголоском женских оргиастических культов средиземного побережья.

[b] Roscher's Myth. Lex. III, 2016 f.

Он выходит на берег в сонме морских (ἁλίαι) мэнад, могильный курган которых, показанный Павсанию (II, 22, 1), напоминает курган Миррины. Отдельно чтилась могила их начальницы, также погибшей от руки Персея; ее имя – Хорея, т. е. предводительница хороводов. В Аргос Дионисова религия приносится, по-видимому, в своем окончательном виде и составе, после того как на островах уже завершилось то слияние двух оргиазмов, о котором была речь выше по поводу легенды о Макарее (гл. I, § 5). Темными катастрофами сопровождалось это слияние, как о том можно догадываться по рассеянным намекам на полузабытые были, – в роде аналогического аргивскому рассказа о «месте крови» (πάναιμος τόπος) на Самосе (Plut. q. gr. 56) рассказа о массовом дионисийском исступлении (οἶστρος μανικός) хиосских женщин (Aelian. fr. 342).

4.

В островном круге миθ об Орфее, растерзанном θракийскими мэнадами, обогащается новой чертой: сказанием о приплывающей от устья Стримона к берегам Лесбоса и там пророчествующей голове певца; на месте ее погребения воздвигнут храм Диониса[a]. В этом сказании, кроме уже рассмотренных мотивов, мы встречаемся еще с представлением о пророчественной силе отделенной от туловища головы, – представлением, по-видимому, исконно-египетским[b]. Аналогичен миθ о приплывающей по морю в Библос голове Осириса; Исида, в свою очередь, обезглавлена Сетом. Такой же параллелизм дионисийских миθов с древнейшим египетским преданием останавливает на себе наше внимание и в цикле свидетельств, устанавливающих характерное для Дионисовой религии

[a] Lucian. adv. Ind. 12: ἴναπερ νῦν τὸ Βακχεῖον αὐτοῖς ἐστι. Этот Дионис – растительный бог, Брисей (Maass, Orpheus, S. 131, A. 9), и в то же время хтонический, что явствует из мотива погребения. По другой версии, голова приплывает к устью Мелеса, где ее вылавливает рыбак.

[b] Срв. гл. IX, § 7.

почитание ковчега. Не отваживаясь объяснять этот параллелизм, ограничимся отнесением символики ковчега к островному кругу – царству морского Диониса, бога обоюдоострой секиры и растительного изобилия.

Миθ лаконских Прасий представляет Диониса богом ковчега: Кадм бросил Семелу и божественного младенца в тесной скрыне в морские волны, которые принесли скрыню к Прасиям, где спасенного Диониса воспитала Ино и где расцвел «сад Дионисов» (Διονύσου κῆπος), подобный «Дионисову раю» (παράδεισος Διονύσου) лесбийской легенды. Ковчег Диониса-Эсимнета, принесенный Эврипилом из-за моря, был святыней ахейских Патр[a].

Подобен прасийскому миθу ряд других[b], где мать и младенец не прямо Семела и Дионис, но как бы их героические маски:

a) В ковчег заключает дионисийский Стафил свою дочь Ройо, зачавшую во чреве Ания (лик делийского Диониса), и бросает ковчег в море.

b) Акрисий подвергает той же участи дочь Данаю с младенцем Персеем, рожденным от Зевса, излившегося на мать золотым дождем, как огнем низошел он и на Семелу. Поскольку Персей – вакхоборец и дионисоубийца, он – двойник Дионисов; и недаром Меламп, по Нонну, чтобы освятить память битвы божественных братьев, учреждает в Аргосе хороводы во славу Диониса и Персея вместе. Примечательно также, что уже Пиндар называет отцом Персеевым не Зевса, но Пройта, брата Акрисия и отца мэнад-Пройтид[c].

c) Та же судьба постигает Авгу, дочь аркадского Алея, родившую сына от обуянного Дионисом Геракла и брошенную в ковчеге (λάρναξ) в море. Авга – ипостась Алеи,

---

[a] К тому же роду дионисийских ковчегов мы бы решились отнести гроб Адраста в Сикионе (Ampel. I. mem. 8) в λάρναξ Кипсела в Коринθе (Paus. V, 17–19).

[b] Приведенные миθы о младенце в ковчеге собраны Узенером (Sintfluthsagen, S. 90 ff.) под рубрикой: „das Götterknäblein in der Truhe“. Нам принадлежит их истолкование в свете религии Диониса.

[c] Срв. о Персее Kuhnert в Roscher's Myth. Lex. III, 1990 f., 2016 f.

богини одноименного города, известного пережитками человеческих жертвоприношений в культе Диониса; нет сомнения, что, отожествленная впоследствии с Аθиной, эта богиня, покровительница рожениц, была первоначально ликом Артемиды. Образ сына, Телефа, двоится в миθе: он или засмолен вместе с матерью в ковчеге, или подброшен на гору, где его находит отец. Любопытна черта сказания о вскормившей младенца в горах лани, сближающая его образ с дионисийским циклом, как и Эврипидова попытка объяснить имя (означающее, подобно имени матери, «далеко светящийся луч») – как ἔλαφος, «олень». Сюда же относится знамение змеи, возникающей между матерью и сыном в то мгновение, когда, по неведению обоих, он готов стать ее супругом, а она сыноубийцей, подобно Данаидам, ибо уже в ее руке меч, обнаженный для защиты. Сюда же – и виноградная лоза, в которой Телеф запутывается, подобно Ликургу, в борьбе против Ахилла. Телеф, наконец, – герой по преимуществу страдающий и тип безумствующего преследователя, как это легко усмотреть и из его покушения на жизнь младенца Ореста.

d) В ковчеге (λάρναξ) замкнуты отцом Кикном Теннес с сестрой Гемиθеей, героиней дионисийской (как и одноименная дочь Стафила, ипостась Артемиды Эйлиθии во θракийском Херсонесе); она поглощена землей, когда убегает от преследующего ее Ахилла, и отожествляема с Левкоθеей. Цикл миθов о Кикне и Теннесе отражает малоазийскую борьбу какой-то древнейшей мусикийской общины, имевшей тотемом лебедя, против Аполлона – и победу Аполлона над лебедями. Что лебединая община была оргиастической, можно с вероятностью заключить из союза с нею флейтистов. Теннес, спасенный, делается царем Тенедоса, острова секиры, изгоняет флейтистов и вершит суды двойным топором[a].

К циклу легенд о ковчеге принадлежат далее:

e) Сказание о лемносской царице Гипсипиле, скрыв-

[a] Roscher's Myth. Lex. III, 1698.

шей в засмоленный ковчег, по внушению Диониса, отца своего Θоанта, чтобы спасти его от ярости амазонок; рыбаки острова Ойноэ вылавливают ковчег дионисийского героя, слывшего сыном Дионисовым и отцом того Эвнея, который, по Гомеру (Ил. VII, 467 сл.), привозит на кораблях с Лемноса ахеянам вино[a].

f) Скрытие Афродитой отрока Адониса в ковчеге, который она отдает на хранение Персефоне.

g) Скрытие Аθиной в *cista* со змеями младенца Эрихθония.

h) Заключение в ковчег жены дионисийского Алкмэона, Арсинои, враждебными братьями, оклеветавшими ее в убийстве мужа.

i) Обретение Полибом в ковчеге, прибитом морскими волнами к сикионским берегам, младенца Эдипа.

Наконец, — и тут мы опять в круге θракийско-фригийской религиозной гинекократии —

к) Филлида, царица дионисийских бизальтов, ипостась оргиастической богини, родственной Артемиде и Рее, дает своему возлюбленному Акаманту, сыну Θесея и критской — не то Фэдры не то Ариадны (по другой версии, она любит брата его, Демофонта), — ковчег, полученный ею от Реи; изменивший царице царевич, уже на Кипре, открыв ковчег (подобно Эврипилу), — погибает. Этому ковчегу, перенесенному за море, соответствует миндальное дерево, на котором Филлида повесилась и которое, иссохнув, вдруг покрывается листвой и цветами при возвращении Демофонта. Оба брата — дионисийские герои и по происхождению, и по судьбам; так, Демофонт — гостеприимец Ореста и учредитель хтонического обряда χοές на аθинских Анθестериях.

Из сделанного обзора мы убеждаемся, что все миθы о ковчеге в эллинстве принадлежат кругу представлений и обрядов религии Дионисовой.

---

[a] Sam. Wide, lak. Culte, S. 163 f.; Prelle-Robert, Myth. S. 679; Drexler в Roscher's; Myth. Lex. II, 2854 f.

По Группе[a], ковчег – семитический символ, связанный с преданием о потопе, в Греции же – с ѳиванским Кадмом и с культом Кабиров и Деметры; отсюда пошли все виды «мистических цист», λίκνον и λάρναξ. Позволительно однако, усомниться в однородности сближаемых Группе культовых явлений: λάρναξ и κύψελος – несомненно, гроб, чего отнюдь нельзя утверждать о мистических цистах. Прямую аналогию можно усмотреть между ковчегом бога, – то младенца (миѳы Прасий, Аргоса, Делоса, Алеи), то мужа (миѳы Лемноса и Патр), – и Арионом, царевичем в бочке, гробом Осириса, приплывающим в Библос, китом Ионы (которому, как обязательный растительный коррелят ковчега, отвечает «тыква»). Все эти миѳы могут восходить до прообраза Ноева ковчега и ассирийских преданий о потопе, причем они определяются представлением о спасании дионисийского огня (Персей, Телеф) в стихии влажной и сочетанием идеи ковчега-гроба с идеей растительной крови (Дионисов сад, Аний, Ѳоант, срв. виноградник Ноя) и древа жизни (смоковничный идол Эсимнета, ἐρείκη[b] Осириса). Признаки древопочитания и символы отношения к влажной стихии отсутствуют в культе колыбели-кошницы. С другой стороны, концепция соотношений гроба и древа, смерти и плодородия, влаги и огня во всем круге рассмотренных, сродных между собою и неразделимых миѳов – слишком широка и цельна, чтобы можно было вместе с Э. Маассом приурочить отдельные части этого единого и многообъемлющего состава к частному и одностороннему культу некоего местного Диониса.

---

[a] Gruppe, Rel.-Gesch., S. 1171, A. 1.

[b] Bötticher, Baumcultus, S. 27. Связь ковчега с растительностью – также чисто египетское представление. Tiele, Histoire comparêe des religions de l'Egypte et des peuples sémitiques, p. 355: "Les arches des Egyptiens étaient considêrêes commo la demeure des dieux supêrieurs, où s'accomplissait le mystêre de leur passage de la mort à la vie. Les arbres s'êlancaient du couverele et sur la reprêsentation de l'une de ces arches on lit: Osiris germe... L'arche de Moïse êtait faite du même bois de sittim, ou d'acacia, et avait les mêmes dimensions que celles des Egyptiens".

Прибавим, что миθ о растерзании Диониса титанами сочетается с представлением о потопе, последовавшем за гибелью Загрея[a], преданию же о винограднике Ноевом точно соответствует сказание о новом появлении после потопа виноградной лозы, которую Диодор называет «как бы второй эпифанией бога людям»[b].

5.

К половой символике относится, далее, в островных культах обряд мужского переодевания в женские одежды. Следы этого обряда ведут на Крит, родину миметических изображений рождества Зевсова, где он послужил источником миθа о Θесее в Лабиринθе и откуда не только распространился по Элладе с Дионисовой религией (Осхофории), но и бросил свое отражение на героическую легенду, поскольку она была приведена в связь с этой религией, как о том свидетельствуют миθы об Ахилле у Ликомеда, о Дионисе у Ино[c], о Геракле у Омфалы. Причем внесению указанной обрядовой черты в миθ о Геракле предшествовало ее усвоение Геракловым культом: мы разумеем женский наряд Гераклова жреца на о. Косе, этиологически объясняемый не рабством героя у Омфалы, а преследованием и скрывательством у некоей «жены θракиянки» (Plut., q. gr. 58), т. е. явно сводимый к дионисийскому первообразу. Корней обряда должно искать, по-видимому, в незапамятном прошлом религии женского единобожия: на нем отпечатлелись формы общения единой богини с ее мужским жертвенным коррелятом. Итак, символика переодевания скорее принадлежит кругу Дионисовой сопрестольницы, чем

---

[a] Serv. ad Verg. ecl. VI.

[b] Diod. III, 62: ὡσπερεὶ δευτέραν ἐπιφάνειαν ταύτην ὑπάρξαι τοῦ θεοῦ παρ' ἀνθρώποις.

[c] Apollodor. III, 4, 3: ὁ δὲ (Ἑρμῆς) κομίζει (τὸν Διόνυσον) πρὸς Ἰνὼ καὶ Ἀθάμαντα καὶ πείθει τρέφειν ὡς κόρην. Ликомед, царь Скироса, среди дочерей которого воспитывается Ахилл, тот же тип миθа, что Аθамант и Ликург: оттого и незвергает он со скалы дионисийского Θесея.

самого Диониса, и недаром связуется с именем критской Ариадны, как в мифе о Тесее и Минотавре, так и в кипрском обрядовом действе Ариадниных родин. Естественно, что переодевание оказывается характерным для местностей, где первоначально единое женское божество сохранило преобладающее значение, каков Кипр, и возможно, что его древнейшей родиной была Малая Азия, страна Великой Матери, куда миф и помещает царство Омфалы, видя в ней владычицу Лидии, и откуда приходит Дионис Эврипидовых «Вакханок», приносящий с собою манию полового маскарада[a]. По Аполлодору, женскую или подобную женской сто́лу Дионис получает во Фригии от Кибелы, быв ею очищен и посвящен в ее таинства[b]. У Аристофана Дионис женообразен и одет в женскую сто́лу[c]. С обрядом переодевания сродно представление о женственном обличии бога и о незамечаемом присутствии его среди жен. Дионис — «муже-женский» бог (παράθηλυς), «повязанный женской головной повязкой»[d], двигатель и виновник женского полового исступления[e]. Зевс родил Диониса, как мать, явив этим

---

[a] Eurip. Bacch. 915: σκευὴν γυναικὸς μαινάδος βάκχης ἔχων. Lukian. cal. 16: μόνος τῶν ἄλλων γυναικεῖα οὐκ ἐνεδύσατο ἐν τοῖς Διονυσίοις·

[b] Apollod. III, 5, I: εἰς Κύβελα τῆς Φρυγίας ἀφικνεῖται, κἀκεῖ καθαρθεὶς ὑπὸ Ῥέας καὶ τὰς τελετὰς ἐκμαθών, καὶ λαβὼν παρ' ἐκείνης τὴν στολήν, κτλ. — Voigt (Roscher's Myth. Lex. I, 1085) понимает, впрочем, под столή вообще „Cultusapparat aus dem phrygischen Dienste" (διασκευή), — например, кимвалы.

[c] Аристофан (Thesm. 135), намекая, по Велькеру (Trilogie I, S. 321), на изображение Диониса у Эсхила в Διονύσου τροφοὶ (что, однако, весьма сомнительно), называет его презрительно γύννις. Welcker (ibid.) о других свидетельствах женского одеяния на Дионисе.

[d] Θηλύμιτρις — Gruppe, Rel.-Gesch., S. 1440, Ав. — у Евсевия (pr. ev. III, 11), находим сближение женственного типа с растительным культом: ἔστι δὲ θηλύμορφος, μηνύων τὴν περὶ τὴν γένεσιν τῶν ἀκροδρύων ἀρρενόθηλυν δύναμιν.

[e] Διόνυσος γυναικομανής. Homer. h. XXXIV, 17; ὀρσιβάκχας — у Бакхилида; ὀρσιγύνης Plut. mor. 607. 671. Διόνυσος χοιροψάλας в Сикионе: ἐπί τῶν γυναικηίων μοριῶν FHG, 1, 135; ὁ τίλλων τὰ μόρια τῶν γυναικῶν. Schol. Aisch, Pers. 1063. Clem. Alex. protr. II, 33 p. 33 Pott: Διόνυσον δὲ ἤδη σιωπῶ τὸν χοιροψάλαν· Σικυώνιοι τοῦτον προσκυνοῦσιν

женский принцип, ему присущий, – рассуждает ритор Аристид смирнский: таким же родился и его сын, во всем точное подобие отца; итак, Дионис – бог двуполый[a]. В противоположность этим, из древнейших не-эллинских корней относительно поздно развившимся в островном круге представлениям, собственно эллинский Дионис, мыслимый антропоморфически, – или младенец, или брадатый муж чернофигурных ваз; со времени Каламида изображается он пластически и как юноша, но ничто не указывает на женственность юношеского типа ранней поры. Тип жѳнообразный – тип асийский, как из Малой Азии пришел и Бассарей, божественно упоенный старец в длинной сто́ле[b].

ἐπὶ τῶν γυναικείων τάξαντες τὸν Διόνυσον μορίων, ἔφορον αἴσχους τὸν ὕβρεως σεβάζοντες ἀρχηγόν. Odelberg оспаривает культовое значение этого наименования в Сикионе (sacra Cor. p. 79) – но оно имело, по-видимому, ритуальный смысл, если не в культе всенародном, то в тайных женских обрядах с их ὑβριστικά: женщины в стране хорового диѳирамба «козлов» вознаграждали себя за оттеснение с публичной арены Дионисова культа развитием закрытых служений, известных в круге почитания Деметры.

[a] Aristid. Sm. or. 41, t. I, p. 49 Dind.: καὶ ἄρρην τε καὶ θῆλυς ὁ θεός. – Als ἄρσενα καὶ θῆλυν называют Диониса и орфики (h. XLII, 4).

[b] Первоначально Дионис на всех человекоподобных изображениях брадатый муж (barbata specie, Macrob. s. I. 18), каковым он был изваян и на ковчеге Кипсела (Paus. V, 19, 6). Появление юношеского типа в пластических изображениях мы объясняем утвердившимся к V веку в ясных и праздничных формах представлением о дельфийском братском союзе Диониса и Аполлона. Нежным юношей в весеннем расцвете красоты предстоит Дионис в гомерическом гимне, ему посвященном, что̀ обращает нас к островному кругу. Дионис-старец (откуда тип «Сарданапала» Британского музея) – *senili specie*, по Макробию, – есть Бассарей (Rohde, Psyche II, S. 7, A. 3), гость героических ѳеоксений (как на рельефах Икария). Он пришел из-за моря, почему и находим этот несколько изнеженный идеал божественно-цветущей и пиршественно-роскошной старости перенесенным на теосского старца в венке из роз. Сам Анакреонт подает к тому повод своим βασσαρήσω (fr. 45–62, Hillir-Crusius), что̀ значит, конечно, не «по-ѳракийски пить», а ,,пить во славу *candidi Bassarei*» (срв. Hor. Carm. 1, 18), как это явствует из ἀνυβρίστως: «но воды киаѳок десять, а вина лишь пять налей, чтобы принял благосклонно возлиянье Бассарей». У Нонна Дионис принимает вид ветхого деньми Крона: Nonn. VI, 155 sqq.

Но половой маскарад наблюдается и вне пределов островного культа. Нет внутренних оснований к скептическому предположению, что старинные одеяния аттических отроков-осхофоров были только впоследствии ошибочно истолкованы как женские, откуда и *aition* о притворстве юноши Θесея, примкнувшего в женской одежде к сонму обреченных Минотавру дев: мы видим в предании историческую обрядовую правду, но связывается оно все же с Критом. Однако в Орхомене, на празднике Агрионий, самого Диониса ищут в женском сонме. Обратное явление встречаем в Македонии, в оргиастических сонмах клодон и мамаллон[50], принимающих, «в подражание богу», мужское обличие[a]. Подобным же образом в спартанском свадебном обряде невеста рядится мужчиной (Paus. III, 13, 9). Половой маскарад дает повод к обрядовым играм в прятки, притворствам и обманам: македонский Дионис – «обманщик» (ψευδάνωρ), и не македонский только[b]. Имя аттического праздника Апатурий народная этимология производит от ἀπάτη, «обман»; однако, этиологическое объяснение «обмана» далеко уводит нас от круга половых представлений: предание ссылается на элевθерейский поединок между Черным (подземным) и Рыжим (солнечным). Торжество хтонического начала – победа Черного при помощи Диониса в черной козьей шкуре, который обманул Рыжего, – окончательно придает «отеческим» (ионийским) Апатуриям, издревле поминальному дню предков, и связанным с ними дионисийским Θеойниям[c], траурный, похоронный характер, причем половой культ

---

[a] Polyaen. IV, I: Ἀργαῖος ἀμαχεὶ κρατήσας ἱερὸν ἱδρύεται Διονύσῳ Ψευδάνορι καὶ τὰς παρθένους, ἃς πάλαι Κλώδωνας ἔκλῃζον οἱ Μακεδόνες, αὐτὸς κλῄζειν ἔταξε διὰ τὴν μίμησιν τῶν ἀνδρῶν Μιμαλλόνας. Etym M., 587: παρὰ τὸ μιμεῖσθαι τοὺς ἄνδρας. Подражание же, по легенде у Полиэна, состояло в нападении на вражеское войско. Это новая черта, сближающая мэнад с амазонками. Мималлоны носят на голове рога.

[b] Polyaen. I. I. – Σφάλτης именуется Дионис у Ликофрона (v. 207), в связи с миθом о Телефе: schol. ad h. 1.: ἀνάδους ἐξ αὐτομάτου ἄμπελον καὶ σφέλας τὸν Τήλεφον, ὅθεν καὶ Σφάλτης ἐκλήθη.

[c] Hesych. s. v. Θεοίνια: θυσία Διονύσου Ἀθήνησι. καὶ θεὸς Θέοινιος

во всяком случае прямо не выявляется. К скрывательству и прятанию Диониса относится, по своему первоначальному значению, и наименование «сокровенный» в орфических гимнах[a].

6.

Маска, возлагаемая на лицо мужскими служителями Диониса и ненужная его служительницам, кажется особенностью островного культа с его мужским жертвенным обезглавлением и почитанием Дионисовых голов или личин, — поскольку речь идет о древнейшем времени и о маске человеческой[b]. Звериная же маска свойственна, напротив, культу Ѳракии и материковой Эллады. Родина диѳирамба представляется нам и родиной маскарада, или миметического действа в формах человеческих. Маска героическая развивается из гробовой; личина

Διόνυσος. Aisch. fr. 397 Nauck: πατήρ θέοινος, Toepffer y Pauly-Wissowa, RE I, 2675.

[a] Orph. h, XXX, 3; LII, 5; срв. κρυψίγονος ibid. L. 3.Immerwahr (ark. Culte, S. 188) приводит эпитеты κρύφιος и Σκιανθίας в связь с алейским праздником Σκιέρεια и с ѳригалийским обрядом укрывания Дионисова кумира плющем и лавром, а также с непременным облечением мэнад одеждами. Если эпитет σκιανθίας объяснен из фигалийского обряда вполне убедительно, то замечание о мэнадах, напротив, ошибочно. Их одеяние — частный случай применения общего закона, по которому иератически женщина не мыслится и в иератичеоком, — следовательно, во всем древнейшем — искусстве не изображается иначе как в одеянии (обнажение Харит и Афродиты было уже признаком удаления искуства от религиозного предания), — в противоположность мужским фигурам, обнажение коих знаменует их божественность или героизацию.

[b] Διόνυσος Κεχηναῖος, т. е. «зияющий», чтится на Самосе: Plin. n. h. VIII, 58; Aelian. hist. VII, 48. Значение культа спорно; нам кажется все-же, что речь идет о Дионисовой маске, с широко раскрытым ртом, как у маски трагической. С этим культом уже была (на наш взгляд, удачно) сопоставлена эпиграмма Каллимаха, в которой Дионис, имеющий вид трагической маски, будучи помещен в гимназии, жалуется, что вечно зевает при вечном повторении наизусть все тех-же избитых классических отрывков об нем из трагедий Эврипида, и называет себя поэтому воистину Дионисом трагическим.

покойника, надетая на живого, делает его одержимым душой покойника. Употребление же гробовой маски при погребении было распространено в островном и побережном круге минойской культурой. «Кони» (силены) и «козлы» (сатиры), ѳракийская татуировка, вымазывание лица виноградными выжимками (τρυγοδαίμονες Аристофана, Nub. 296) или сажей (Plut. Cim. 1), рогатые мималлоны, мэнады — лани, лисицы, собаки и т. д. — вот чем, по-видимому, ограничивался первоначально материковый оргиастический маскарад. Прибавим уродливые демонические личины, подобные недавно найденным в Пелопоннесе в святилищах Артемиды[a].

В островном круге начались δρώμενα. Дельфийское действо Септерий, с его отроком, изображающим Аполлона, мы склонны выводить из древнейшего критского на Дельфы влияния; ибо на Крите мы находим первые священные действа, как изображение рождества Зевсова или блуждания в Лабиринѳе: последнее, без сомнения, обусловило миѳ о Ѳесее и отроках, а не наоборот. Кипр, с его действами во имя Адониса, с его «родинами Ариадны», принадлежит той же островной культуре.

Отсюда развивается своеобразный религиозный обычай, едва угадываемый по полустертым следам. На одном саркофаге уже римской эпохи изображен юноша в венке из виноградных гроздий; надпись гласит:

> Я наречен Сатурнином. Отец и милая матерь
> С детства меня посвятили в живой кумир Диониса[b].

---

[a] Кук, в описании своего третьего путешествия, с изумлением говорит о чудовищных масках северо-американских индейцев. Они вырезаны из дерева и покрывают лицо или только верхнюю часть головы и лба. «Однажды я видел, — рассказывает Кук, — дикаря, одетого в волчью шкуру, причем голова волка возвышалась над его головой» (Mognin, les Origines du Theâtre, p. 45 ss.). Срв. гл. I, § 4. — О раскраске лица в культе Диониса см. Lobeck, Aglaophamus p. 653 sqq.

[b] CIG. 6286 = Kaibel epigr. 705: Σατορνῖνος ἐγὼ κικλήσκομαι, ἐκ δέ με παιδὸς εἰς Διονύσου ἄγαλμ' ἔθεσαν μήτηρ τε πατήρ τε. Кайбель замечает: *"Primus recte explicavit Ross. Parentes cum in vivis esset, puerum Dionysi specie*

Итак, посвящения по обету в «Дионисы», с соответствующим переодеванием и введением во храм посвящаемого отрока, который должен был в определенные праздники предстоять молящимся живой иконой бога, по-видимому, было обычной практикой позднего культа. Это напоминает обряды Сатурналий, ныне известные нам ближе по житию св. Дасия; наречение отрока Сатурнином, быть может, объясняется именно этой связью; она указывала бы на заморское, азиатское происхождение обычая.

Дионисийская религия открывала простор культу «живых икон», как впрочем, всякий оргиазм, до нашего хлыстовства включительно: ведь Дионисовы верные мистически все «вакхи». Уже Платон знает изречение, что «тирсоносцев много, но мало вакхов»[a]. Древнее происхождение этого наименования доказывают племенные имена ѳракийских поклонников Диониса (как сабы, бассары), произведенные от имени бога. В позднейших религиозных общинах «вакх», или «бакх», священный сан; иерархически выше его «архибакх»[b]. В надписи аѳинского Иобакхейона, содержащей устав орфического братства[c], упоминаются сочлены, облеченные саном

---

indutum in aliquo dei fano posuerant ideoque personati Bacchi imaginem etiam sarcophago mortui insculpendam curaverunt."

[a] Plat. Phaedo 69 C: εἰσὶν γὰρ δή, φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι. Schol. Aristoph. Equ. 401: Βάκχον οὐ τὸν Διόνυσον ἐκάλουν, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς τελοῦντας τὰ ὄργια, καὶ τοὺς κλάδους οὓς οἱ μύσται φέρουσιν.

[b] Примеры из надписей: CIG. 3190 (Smyrnae): ἡ ἱερὰ σύνοδος τῶν περὶ τὸν Βρεισέα Διόνυσον τεχνειτῶν καὶ μυστῶν Μᾶρκον Αὐρήλιον Χαριδήμου Ἰουλιανόν, τὸν δὶς ἀσιάρχην καὶ στεφανηφόρον καὶ νεωκόρον τῶν Σεβαστῶν καὶ βάκχον τοῦ θεοῦ. Inscr. Gr. IV (Argolidis), 666, Le Bas-Foucart, Voyage, expl., II, 142 b – Kaibel ep. 821:

> Βάκχῳ μὲ Βάκχον καὶ Προσυμναίᾳ θεῷ
> στάσαντο Δηοῦς ἐν κατηρεφεῖ δόμῳ,
> τὸν Ἀρχε[λά]ου παῖδα ὁμώνυμον πατρί.
> Ταὐτῷ δ[έ] με, ξεῖ[νε], ἐν χρόνῳ δέμας κλυτῷ
> Βάκχον Λ[υ]αίῳ, γῆς δὲ πυρφόροις θεα[ῖς
> Φοίβῳ Λυκεί[ῳ θ']– κτλ.

[c] Athen. Mitth. 1894, p. 260, l. 116 ff.: ὁ δὲ ἀρχίβακχος θυέτω τὴν θυσίαν τῷ θεῷ κτλ. μερῶν δὲ γεινομένων αἱρέτω ἱερεύς, ἀνθιερεύς, ἀρχίβακχος,

архибакха, Диониса, Коры, Палэмона, Афродиты, Протэвриома (по толкованию Маасса – Орфея). Временное обожествление оргиаста, испытывающего соединение с богом, им одержимого, – общая мистическая основа Дионисовой религии. Но, кажется, именно в островном круге, испытавшем восточные влияния, надлежит искать корней лишь впоследствии расцветшего и принесшего свои исторические плоды верования в повторные воплощения Диониса.

Несомненных воплощений бога можно было насчитать несколько; отсюда попытки установления их канона, не доведенные, однако, до завершения догматического. По словам Арнобия (adv. gentes, IV, 15), «θеологи утверждают, что Дионисов пять». Цицерон (de nat. deor. III, 23) напоминает, что Ампелий называет девять Дионисов, Диодор же сицилийский только трех; сам он придерживается канона пяти эпифаний. Первый Дионис, по Цицерону, рожден от Зевса и Персефоны (это – основной орфический миθ); второй – от Нила (знакомая нам египтизация Дионисова культа); третий – от Кабира, основатель мистерий Сабазия (попытка ввести самоθракийские мистерии и вместе θракийский культ в синкретическую форму Дионисовой религии); четвертый – от Зевса и Селены, патрон мистерий орфических (мистическая интерпретация Артемидина сопрестольничества); пятый – от Ниса и Θионы (т. е. от Зевса, одождяющего землю, и Семелы), бог триетерий.

Принципиальное утверждение плюрализма воплощений открывало неограниченные исторические возможности таковых народной психике, воспитанной на идее человекообоготворения и формами оргиастического культа и представлениями культа героического, и религиозной практикой героизаций. С Александра македонского, зачатого от змия-Зевса македонской мэнадой[a], царствен-

---

ταμίας, βουκολικός, Διόνυσος, Κόρη, Παλαίμων, Ἀφροδείτη, Πρωτεύρυθμος. τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν συνκληρούσθω πᾶσι.

[a] По Нонну, любовь Зевса к Олимпиаде двенадцатая страсть его к

ные эпифании бога становятся частыми, поддержанные θеократической идеей египетской и восточной монархии[a]. Ближайшими после Александра «новыми Дионисами» (νέοι Διόνυσοι) были Птолемеи и Селевкиды. Рим взял из этого восточно-эллинистического верования столько, сколько ему было нужно для утверждения императорского культа. Но Дионис был не по нраву римлянам, и если Антоний «νέος Διόνυσος», то Август является Аполлоновой ипостасью; только в мессианском пророчестве Вергилия божественный младенец, долженствующий вернуть золотой век, представлен в дионисийском озарении.

7.

Оба описанные культа подобны двум рекам, воды которых и по слиянии в одном русле долго сохраняют свою разную окраску. Некоторые основные оргиастические черты были общими чертами обоих изначала. К таковым

смертной женщине: δωδέκατος (sc. Διός ἔρως) τριέλικτον Ὀλυμπιάδος πόσιν ἕλκει. (VII, 128). Родовым культом Александр считал культ Диониса, τὰ βακχικά: Athen. XIV, p. 659 F. О связи убийства Клита с Дионисиями см. Lobeck, Agl., p. 292. Arrhian. IV, 8; Curt. VII, 2: Alexander Clitum occidit die sacro, quo Libero Castoribusque fecerat pulvinar; Poët. Min. III, 41 c.: Clitum ad Bacchi necat aram. Александр предпринимает поход в Индию в подражание вакхическому набегу Диониса (πρὸς μίμησιν τῆς Διονύσου βακχείας) и потому зовется Θρίαμβος (Kern у Pauly-Wissowa, RE V, 1040). Срв. Plut. de Alex. fort. 10, 332 B [II, 422 Bern.]: τὰ Διονύσου μετιὼν ἴχνη, θεοῦ γενάρχου καὶ προπάτορος, (см. выше, о родовом культе Александра) βούλομαι πάλιν ἐν Ἰνδίᾳ νικῶντας Ἕλληνας ἐγχορεῦσαι καὶ τοὺς ὑπὲρ Καύκασον ὀρείους καὶ ἀγρίους τῶν βακχικῶν κώμων ἀναμνῆσαι.– Птолемеи вносят νέος Διόνυσος в царский титул. О дионисийской процессии Птолемея Филадельфа, коей придан вид божественного θиаса, – Athen. V, 196 sqq. – Царь Миθридат также Дионис: Plut. Symp. I, 6.

[a] Любопытно, что строгий республиканец Эсхил в своей патриотической и свободолюбивой трагедии «Персы» не отрицает божественности Дария; он имеет к тому, как эллин, свое, независимое от персидских представлений, соединенных с προσκύνησις, объективно-миθологическое основание: персидские цари – потомки божественного Персея. Так любили эллины, в лучшую эпоху – безкорыстно и свободно, идею человекообожествления.

принадлежит омофагия, равно свойственная ѳракийско-парнасскому кругу прадионисийства и кругу островному. Ибо Дионис-Омадий на Крите и таковой же на Хиосе, как и Дионис-Человекорастерзатель (Ἀνθρωπορραίστης) на Тенедосе[a], суть исконные местные пра-Дионисы. Напротив, обряды нападения и преследования, непосредственно связанные с отправлением женских триетерий, свойственны по преимуществу культу горных мэнад. В островном круге, далее, не играет той роли, как в материковом, дуализм в существе самого оргиастического бога, питающий свои корни во ѳракийской двуипостасности Арея и Диониса. Дионис мыслится, правда, двойственным, как это показывают его двойные маски; диада составляет его природу и выражается символикой цветов – черного и красного, или пурпурового, равно ему принадлежащих[b]. Но нет на островах того враждебного противоположения между Ξάνθος и Μέλας, какое мы встречаем в элевѳерейской легенде. Смягчен и ужасный лик Дионисовой сопрестольницы (Бритомартис-Диктинна, Прокрида); в островном культе она не Агриония, и оттого мы не встречаем там ярких аналогий Загрею и Актэону или тевмесской лисице.

---

[a] Euelpis Carystins apud Porphyrium de abstin. II, 55. (FHG IV, p. 408): ἔθυον δὲ καί ἐν Χίῳ τῳ ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες, καί ἐν Τενέδῳ.

[b] Черные имена, как Μελαναιγὶς, изобилуют в религии Диониса; все страстно́е и хтоническое в ней естественно облекается в одежду ночных мэнад миѳа и хоэфор обряда. Но красный цвет и пурпуровый также цвета смерти. Θάνατος у Гомера – πορφύρεος. Эсхилова Клитэмнестра в своих заклинательных действиях при встрече Агамемнона знает, что делает, принуждая его войти в чертог по разостланным багряницам: она не только ищет вызвать ревность вышних богов, но и обрекает мужа подземным. Плутон изображается в пурпуровом хитоне, как и Дионис. Красноликие идолы Диониса известны в ахейской Фелле (Paus. VII, 26 11), в аркадской Фигалии (ib. VIII, 39, 6), в Коринѳе (ib., II, 2, 6). Эта окраска знаменует вместе хтоническую и фаллическую природу бога, что в его культе тожественно. Odelberg (sacra Corinthia, p. 79) уместно сопоставляет с известиями о красных идолах слова Гесихия: ἱερεὺς Διονύσου· Εὔπολις Αἰξὶν Ἱππόνικον, σκώπτων ὡς ἐρυθρὸν τῇ ὄψει, κτλ.

Но если, как основа и уток, описанные два типа образовали ткань эллинской религии Диониса, то ее пронизал, как вотканные там и сям инородные, пестроцветные нити, еще третий элемент, издревле определительно влиявший на островную религию и оказавший на нее потом, по-видимому, повторное влияние; ибо его следы выделяются как нечто позднейшее и поверх привнесенное в уже сложившемся из тех двух главных начал составе: мы говорим о притоках из культовой сферы Реи-Кибелы. Миθ о Ниобее свидетельствует о древности этого влияния на Элладу и о раннем сочетании его с дионисийством[a]. Из Малой Азии пришли в царство эллинского Диониса силены с флейтами, потом плясуньи в пестро-тканных одеждах с тимпанами и кимвалами, львы[b], тигры[c] и парды[d], осел[e] и крылатые двойники бога, изначала родного

---

[a] На горе Сипиле, где уже Гомериды знают Ниобею, показывалось место бракосочетания Зевса и Семелы, по схолиям к Илиаде XXIV, 615. И, конечно, не случайно Софокл, в хоре «Антигоны» поминая Ниобею, изображает ее на Сипиле окаменелой и увитой Дионисовым плющем.

[b] Львы в Дионисовом θиасе впервые появляются в островной лирике Алкмана. Образ Диониса-льва встречаем в островном гомерическом гимне богу и в Эврипидовой трагедии «Вакханки», выводящей Диониса из Азии. Ройт, богоборец Гигантомахии, разорван Дионисовым львом, или Дионисом-львом (Hor. Carm. II, 19, 24: *Rhoetum retorsisti leonis unguibus*).

[c] Река Тигр названа так от переправы через нее Диониса на тигрице, посланной Зевсом (Theophil. Περὶ λίθων), или от Вакхова овладения в образе тигра нимфою Алфесибоей, чей сын Мед, родоначальник мидян, называет поэтому реку Тигром: Ἑρμεσιάναξ ap. Plut. de fluvüs 24, 1 (VII, p. 325 Bern.). Эти поздние αἴτια основаны на издавна укоренившемся представлении о Дионисе как вознице или наезднике тигров.

[d] Пантера, неотделимая на вакхических изображениях от Дионисова виноградного гроздия, известна в оргиастическом культе хеттитов. Превращение мэнад в пантер у Оппиана (cyneg. III, 78 sqq.) – черта позднейшая.

[e] Осел – животное Диониса по многим изображениям. Дионис ведет под уздцы осла, на котором сидит Гефэст, – на вазе *François*. Происхождение осла в Дионисовом культе – фригийское. Он способен к человеческой речи. На осле приезжает Дионис в Додону, чтобы излечиться от безумия (срв. Usener, Sintfluthsagen, S. 125). Дионис с

стихиям земли, воды и огня, но не воздуха[a]. Из Малой Азии, наконец, влилась в островной культ та роскошная и меланхолическая нега, которая дала основной тон эллинистическому вакхизму.

θиасом на ослах пугает Гигантов ослиным ревом (Ps.-Eratosth. Catast. 11, p. 92 sq. Rob.), – легендарный мотив, еще памятный творцу «Дон-Кихота». Тот же мотив встречаем в Амбракии, где осел отпугивает ревом молоссов; но здесь виновником спасения признается Аполлон, который и получает в виде благодарственного приношения бронзовую статую осла в Дельфах (Paus. X, 18, 4), – одно из обычных перенесений Дионисовых атрибутов на Аполлона.

[a] О Дионисе с крыльями см. Thraemer в Roscher's Myth. Lex. I, 1252 f. Крылатый Дионис верхом на тигре изображен на одной мозаике Делоса (Mendel, Revue de l' Art ancien et moderne, 1905, octobre). От Ники Дионис заимствует крылья, Ника у него – тирс (Kaibel ep. 924) в области диθирамбических агонов. От этого позднего типа надлежит отличать амиклейского Диониса Псилакса (ψίλα γὰρ καλοῦσιν οἱ Δωριεῖς τὰ πτερά – Paus. III, 19, 6). В древности придание Дионису крыльев должно было означать его отношение к душам умерших. Поэтому возможно, что загадочные брадатые головы с крыльями бабочки или пчелы – в самом деле, головы Диониса. Ему же никакой вид не чужд: он αἰολόμορφος (h. Orph. IV, 9, 5), πολύμορφος (ib. XIV, 1), πολύτροπος, πρωτεύς (Nonn. passim). Островной культ, сближая с ним божеств моря (Протей), особенно развил идею его многовидности и превращаемости. Крылатый Протогон орфиков (h. Orph VI), родственный Дионису (ταυρωπός), едва ли мог влиять на тип бога.

VIII.
Буколы

1.

Важнейшее таинство аѳинской государственной религии — бракосочетание супруги архонта-царя с Дионисом на празднике Анѳестерий — совершается отчасти в Ленэе, обители жениха, отчасти в жилище невесты, на царском дворе в так называемом Буколионе, о котором Аристотель, в «Государстве Аѳинском», говорит: «Царь занимал Буколион, как он зовется ныне, что близ Пританея. И вот тому доказательство: еще и ныне правится там брачная ночь жены царя с Дионисом»[a]. Но имя Буколион (Βουκόλειον) предполагает «буколов» (βουκόλοι): «бычарня» принадлежала «волопасам».

Ясно, что Буколион, с его священным брачным чертогом, будучи одной из главных и древнейших святынь города, — не просто государственный скотный двор, как прозаически думал поэтический[b] Курциус[51], или ферма, хотя бы и предназначенная для развода жертвенных животных, — и что «волопасы» не просто пастухи и скотники принадлежащих богам стад. Не нужно, впрочем, забывать собственного смысла терминологии, почерпнутой, всего вероятнее, из круга зооморфической обрядовой символики, чтобы, тем не менее, соединять с именем «волопасов», представление о коллегиальном союзе каких-то священнослужителей (ἱεροποιοί), о некоторой сакральной организации, уже в очень давнее время за-

---

[a] Aristot. Ath. Pol. II, 26: ὁ μὲν βασιλεὺς εἶχε τὸ νῦν καλούμενον Βουκόλιον, πλησίον τοῦ πρυτανείου (σημεῖον δέ· ἔτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμειξις ἐνταῦθα γίγνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος).

[b] Stadtgeschichte, S. 51. 302. Срв. Wachsmuth, у Pauly-Wissowa RE I, 998.

нявшей видное место в религиозно-государственном строе Аθин – и, следовательно, необходимо связанной с родовым укладом.

В самом деле, мы встречаем в аθинской старине следы рода, одноименного с предполагаемыми «волопасами»: в XV песни Илиады упоминается некий Ἴασος ἀρχὸς Ἀθηναίων – сын Буколида Сфела[a]. Осторожный Тепффер[52] не решается (вопреки мнению Виламовица) занести в список исторических родов Аттики этот род, о котором дальнейших свидетельств нет, и ограничивается предположением генеалогической связи с родом Буколидов на Иθаке. Как бы то ни было, древность «волопасов» уже этим упоминанием кажется предварительно подтвержденной. Но что разумелось под буколами в более доступные исследованию эпохи?

2.

Религиозные общины буколов из эпох эллинистической и римской достаточно известны, особенно по надписям[b], и можно считать удостоверенным их независимое бытие от общин чисто-орфических, между тем как прежде понятие и имя «буколов» казались лишь элементами орфической символики[c]. Божества буколических θиасов суть, прежде всего, Дионис[d], потом – Артемида[e] и, как явствует из орфических гимнов, Геката[f] и Куреты[g]. Распространены были эти θиасы, судя по численности

---

[a] Il. XV, 338: Ἴασος αὖτ' ἀρχὸς μὲν Ἀθηναίων ἐτέτυκτο, υἱὸς δὲ Σφήλοιο καλέσκετο Βουκολίδαο. Töpffer, Att. Genealogie, S. 263, Anm 2.

[b] Kern y Pauly-Wissowa, RE 1, 1014. Dieterich, de hymnis orphicis, c. I.

[c] Например, Hym. orph. 31, 7: (Κουρήτων) βουκόλωι εὐάντητοι ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ.

[d] Διόνυσος Καθηγεμών – Inschr. v. Pergamon, II, 485. Срв. Aristoph. Vesp. 10: βουκολεῖς Σαβάζιον.

[e] Reitzenstein, Epigramm und Skolion, Kap. IV.

[f] Срв. C. I. L. VI, 510.

[g] Корибанты – по указаниям Лукиана de salt. 79 и Эврипида в «Критянах».

надписей, как раз в тех местностях, – именно, в Понте и в Ионии, – где, по словам Лукиана, особенно любимы были и целыми днями занимали зрителей «вакхические балеты» (βακχικὴ ὄρχησις) – миθологические пантомимы с ролями Титанов, Корибантов, Сатиров и – Буколов. Итак, буколы-θиасоты приняли мистическое имя «пастырей» дионисийского миθа.

В надписях упоминаются среди мистов-буколов – «архибуколы», «гимноучители», «силены», далее – «ликнофоры», «кистофоры», «архимисты» и настоятельницы мэнад – «архибассары»[a]. Достоинство «архибукола» было, по-видимому, родом пожизненного жречества, тогда как, напротив, «архимисты» были временными архонтами, или председателями, мистерий[b].

Что буколические общины по своему происхождению гораздо древнее той поры, к которой относятся прямые о них известия, можно утверждать с достоверностью, хотя бы по характерным сообщениям о Кратине, одна из комедий которого носила, соответственно маскам хора, название «Буколы» и начиналась с диθирамба, почему Аристофан, осмеивая «вакхизм» (Βακχεία) своего собрата по искусству, придает ему в шутку эпитет Диониса-Диθирамба – «тавροфаг», или «пожиратель быка»[c]. В трагедии «Критяне» Эврипид выводит хор мистов, корифей которых называет себя «мистом идейского Зевса» и «волопасом блуждающего по ночам Загрея, причастившимся омофагии и вознесшим светочи горной Матери, одним из посвященных вакхов»[d].

---

[a] Inschr. v. Perg. II, 485 – ὑμνοδιδάσκαλοι, Σειληνοί, χορηγός, ἀρχιβούκολος участвуют в Καθηγεμόνος Διονύσου θεῖα μυστήρια. Срв. гл. III, §2. C. I. G. II, 2053 – λικναφόρος, κισταφόρος, ἀρχιμύστης, ἀρχιβασσάρα, βουκόλος.

[b] Так, в перинθоской надписи упоминается Σπέλλιος Εὐήθις Ἡρακλείδου Ἀλεξάνδρου ἀρχιμύστουντος. Срв. archibucolus dei Liberi – C. I. L. VI, 300.

[c] Crusius в Philologus XLVII, 34 и в Rhein. Museum XLVII, 267. Дионис Ταυρόφαγος у Софокла fr. 607 Nauck (из тр. «Тиро»).

[d] По установленному Дильсом чтению: καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτης τὰς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας μητρί τ' ὀρείαι δᾶιδας ἀνασχὼν

Как мисты Загрея, буколы восходят, очевидно, к орфической организации VI века и представляют собой разновидность Орфеева братства; из чего, однако, не следует, что союзы пастырей не сохранили в своих мистериях обряда столь же древнего, как их имя. Напротив, внутренняя вероятность говорит в пользу предположения, что волопасы настолько же старее орфиков, насколько бог-Бык старее орфического Загрея, и что их задолго до орфической реформы оставившая свой след в Аθинах община была одним из древнейших вместилищ образующейся Дионисовой религии.

3.

Природа этой религии такова, что, как только она перестает быть темным и обособленным культом оргиастических кланов и определяется как религия в собственном смысле, т.е. как почитание божества, не ограниченного в своих проявлениях кругом своего племени, но живого и действенного повсюду, — она порождает соединения людей, связанных между собой общением обрядовых тайнодействий (ὄργια καὶ τελεταί, μυστήρια). Едва становится возможным принятие этой религии иноверцами, «обращение» в Дионисову «веру» (пример такового мы имеем в рассказе Геродота о царе скиθской Ольвии), возникают оргии посвященных и, следовательно, θиасы: ибо уверовать в Диониса значит принять его оргии. Большей частию θиасы примыкают к роду, носителю обрядового предания; но они могут установить и *quasi*-родовую традицию, определиться как фиктивно-генеалогический союз оргеонов[53], «род» (γένος) в расширенном и условном значении этого слова.

К этому присоединяется то огромной важности об-

μετὰ Κουρήτων βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς. Упоминание о топоре и быке в предшествующем описании храма (Χαλύβωι πελέκει καὶ ταυροδέτωι κόλληι) намеренно: поэту нужно, хотя и вне логической связи с обрядом, наименовать важнейшие символы культа; ассоциировать это упоминание с буколами предоставлено слушателю.

стоятельство, что оргии в исконной триетерической их форме – достояние одних женщин. Мужское служение должно быть отдельным от женского; мужчинам не звучит призыв «в горы!» – и Кадм с Тиресием, увенчавшись плющом, не последуют за сонмом вакханок. «Вакхи» принуждены к иным, хотя и аналогическим женскому оргиазму, священнодействиям, мистический характер коих требует общинной замкнутости. Мы знаем такую древнюю мужскую общину, признавшую своим родоначальником и главой Дионисова пророка – Орфея; непосредственно эпифании бога открыты одним женщинам. Но орфики были не единственным соединением этого рода: Геродот называет наряду и в связи с ними «вакхических» мистов[a]. Таковы были, по-видимому, одновременно с первыми орфиками, – и «волопасы Загрея», – «буколы», «буты» (βουκόλοι, βοῦται).

На эти ранние союзы не должно переносить представления о секте и сектантском догматизме: они различествовали от родственных организаций лишь обрядовой практикой. Синкретизм мифа и священной доктрины начинается там, где кончается родовой партикуляризм первобытного культа. Буколы могли примкнуть к орфическому союзу и все же сохранить особенности, отличающие их от орфиков. Элевсин, установив общение с орфиками и восприяв их влияние, продолжал независимо развивать свою обособленную религиозную форму. Явление поздней θеокрасии, которое мы наблюдаем в римской надписи некоего поклонника Миθры и Диониса вместе, иерофанта и архибукола, называющего себя, по иерархическим ступеням посвящения, коих он достиг в различных ложах, – *pater patrum dei Solis Invicti Mithrae hierophanta Hecatae Dei Liberi archibucolus taurobolio criobolioque in aeternum renatus* (C.I.L. VI, 510), – коренится в древних основах античного религиозного сознания. – По-видимому, «буколы-вакхи»

[a] Herod. II, 84: Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι. Strab. X 3, 23: τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικάς.

есть общее наименование мужских дионисийских общин повсюду, где господствующим символом бога был бык, под каковым именем (ταῦρος) он особливо почитался в Θеспиях[a] и в Элиде[b], как явствует из обрядовой песни элейских женщин:

Герой Дионис, примчись к нам,
Во храм, с Харитами,
На элейский пречистый
Жертвенник!
Ярым быком накати к нам,
Бык достохвальный!
Бык достохвальный!

Но образ и атрибуты бога-быка суть общие и постоянные черты повсеместно принятой дионисийской символики[c]. В отдельных местах это основное представление порождало своеобразные миθы: в Аргосе Дионис – бог, рожденный коровой (βουγένης), сын Ио[d]. Песнь двуострой секиры – диθирамб, – которой сопровождалось убиение быка в жертву богу секиры, он же вместе и бог-бык, – отожествляется с Дионисом-Диθирамбом быкоубийцей-быком. Энтусиастические жертвоприношения этого рода сохранились, из ранней поры диθирамба, в отдельных поместных обрядах. Сюда относятся критские таврофагии и тенедосская жертва, о которой речь будет ниже; сюда же обряд в Кинэθе, так описываемый Павсанием (VIII, 19, 2): «Зимнее в Дионисову память (т.е. в пору

[a] IGS. I, 1787; Paus. IX, 27, 1.

[b] Bergk PL, Carm. Popul. 5 (Plut. q. gr. 36): "Ελθεῖν, ἦρ', ὦ Διόνυσε, / ἅλιον ἐς ναὸν / ἁγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν / ἐς ναὸν τῷ βοέῳ / ποδὶ δύων / ἄξιε Ταῦρε / ἄξιε Ταῦρε.

[c] Относящиеся к рогам эпитеты «рогатого» и «златорогого» бога-быка суть: βούκερως (у Софокла), ταυρόκερως θεός (у Эврипида), ταυρόκερως, ταυρομέτωπος, ταυρογενής (у орфиков), ταυροκέφαλος (Luc. d. mort. 9), ταυρόκρανος, ταυροφυής, ὑποβρύχιος (у Нонна), χρυσόκερως – *aurco rornu decorus* (у Горация). Срв. Preller-Robert, Myth. S. 714. Македонские Мималлоны, по Ликофрону, – λαφύστιαι κερασφόροι γυναῖκες, «кровожадные жены-рогоносицы».

[d] Paus. II, 19, 3, 6; Plut. de Is. et Os. 35, quaest. conv. 4; Poll. IV, 86.

пребывания бога в подземном царстве) справляется празднество: мужи, вымазанные жирно елеем, из стада быков одного, на коего бог наведет их мысль (следовательно, в состоянии оргиастически-вдохновенном, по первоначальному смыслу обряда), подхватив, несут ко храму для принесения в жертву»[a].

Естественно предположить, – ввиду признаков более глубокой древности чисто буколического культа в сравнении с культом орфическим, – что, прежде чем буколы научились от орфиков называть своего бога Загреем, они были просто быкоубийцами и «таврофагами»: назначение их оргиастических общин состояло в принесении таинственной энтусиастической жертвы, объектом коей был бог-бык, а мистическим субъектом бог-топор, причем оба бога сливались в одно божество, чье изображение мы видим в кносской голове быка с двойной секирой, вырастающей из черепа и опирающейся лезвиями на рога[b].

4.

Среди аѳинских исторических родов (помимо упомянутых в § 1 Буколидов) мы встречаем по крайней мере три рода, стоящих в ближайшем отношении к тотему

---

[a] Immerwahr (arkad. Culte, S. 181) усматривает в этом обряде влияние Дельфов чрез посредство Аргоса. Но обряд носит характер первобытного сельского магизма, а не культового заимствования; местные туземные обряды этого типа всегда служили удобной почвой для развития дионисийского оргиазма. Дельфы, несомненно, повсюду утверждали свою дуалистическую религию летнего Аполлона и зимнего, страждущего и погребенного, Диониса. Символ быка был усвоен Дионису и в дельфийских тайных служениях, судя по намеку Ликофрона (гл. II, § 4, стр. [52] сл.).

[b] Воспроизведена у Baumgarten, das gr. Alterthum, в сборнике: de Hellenische Cultur, dargestellt von Baumgarten, Poland, Wagner, Lpz. 1908. S. 19. Abb. 15. Изображение бычьих голов с двойным топором над ними сопоставлены в статье Karo Archiv. f. Relig.-Wiss. 1904, S. 125. Шесть алтарей с двойным топором в Милете (посвященные прадионисийскому Зевсу Лабрандию). – Wiegand, Abh. der Bert. Ak. 1908, Anh. S. 27. Срв. гл. I, § 1, стр. [16].

быка. Эти роды суть: Бутады (Ἐτεοβουτάδαι, т. е. подлинные, исконные Βουτάδαι), Бузиги (Βούζυγοι) и Θавлониды (Θαυλονίδαι). Имена первых двух совпадают со священными прозвищами (ἐπικλήσεις) Диониса: «волопас» (βουκόλος – Βούτης, срв. § 2) и «сопрягатель быков» (Βούζυγος)[a]. Ликург – наследственное имя в роде Бутадов[b]: характерный признак принадлежности рода к дионисийскому культовому кругу, подтвержденный и усиленный еще тем совпадением, что уже у Гомера Ликург – букол, – это показывает наименование его оружия, (βούπληξ)[c], – как букол, по самому имени, и Ликургов брат и двойник – Бут (Βούτης), родоначальник Бутадов.

О Θавлонидах известно, что они искони совершали аθинский обряд «Буфоний» (βουφονία), т.е. «быкоубийства». А именно, из их рода выбирались «быкобойцы» (βουτύποι), и сам «быкоубийца» (βουφόνος) был всегда Θавлонид, тогда как другие священнодействия при жертвоприношении были предоставлены двум элевсинским родовым коллегиям (γένη) – Кентриадов и Дэтров, принадлежащим к элевсинскому роду Кериков (Κήρυκες).

Первые (Κεντριάδαι) загоняли быка на медный помост «рожнами» (κέντρα); вторые (Δαίτροι, синонимически – Μάγειροι) рассекали быка на части, после того как «быкоубийца» нанес ему удар священным топором, который предварительно оттачивали и ритуально передавали из рук в руки члены особой коллегии священ-

---

[a] Срв. A. Dieterich, de hymnis orphicis, p. 11 (kl. Schriften, S. 77): *Butas plane idem significare atque bukolos satis apparet. Quid quod eodem nomine utitur Butas, Butadôn, generis Attici anctor, cui cum rebus bacchicis et mythis Thraciis aliquid fuisee non ignoramus? Sed de his rebus (sc. de Butadôn sacris bacchicis) item ac de Buzygôn sacris, quae a cultu Eleusinio haud prorsus aliena fuisse magis coniectari quam scire possis, si certa efficere vellem, multum exspatiari deberem. Unum vero addere liceat, ei ipsi religioni neque alii cuidam butrophiâi certe destinatum fuisse Bukoleion illud prope arcem Athenarum situm... Hoc igitur certum efficitur illarum opinionum, unde sumpsere bukolôn nomen ac notionem, quasi radices fuisse in Atticis sacris hand dubic vetustissimis.*

[b] Töpffer, att. Geneal, S 114; Crusius, Rhein. Mus. XLVII, 297.

[c] См. гл. I, § 4, [с. 24, прим. b].

нослужителей, при участии избранных девиц, на чьей обязанности лежало приносить нужную при оттачивании топора воду. «Рожны» или бодила (κέντρα), под коими разумеются пастушеские копья, составляют священную утварь буколических мистерий[a]. — Заметим мимоходом, что наше «противу рожна прати», заимствованное из рассказа об обращении Савла в Деяниях апостолов, есть, в конечном счете, цитата из Пиндара или трагиков[b], которые, в свою очередь, заимствовали образ противящегося священнослужителям быка из обрядовой практики и фразеологии буколов; ибо если даже это уподобление было поговоркой уже в VI веке, тем не менее его отношение к сценам жертвоприношений и священного боя быков было тогда совершенно прозрачно. По распространенности подобных речений, почерпнутых из буколической литургики, можно судить о распространении и влиянии этого культа[c].

---

[a] Как это видно, например, из стиха: ἐν ὄρει τὸ κρύφιον, βουκόλος, τὸ κέντρον, приводимого, по поводу мифа о Загрее, Климентом Александрийским (protr. 16) и приписываемого Крузиусом Ринтону (Rh. Mus. XLVII. 265).

[b] Act. Apost. 26, 14: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. — Pindar Pyth. II, 94: ποτὶ κέντρον δέ τοι λακτιζέμεν. Euripides Bacch. 795: πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῷ. — Aischylos Ag. 1624: πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῇς. Cf. Prom. 331.

[c] В «Агамемноне» Эсхила вестник Талфибий сравнивает ахейский флот, застигнутый бурей, со стадом, которое злой пастырь привел в бешенство и смятение, так что корабли стали один с другим бодаться и потом были разогнаны ветром во все стороны. Нам кажется, что поэту предносится сцена боя быков, подобного тем зрелищам, что давались на Крите в минойскую эпоху, в связи с культом быка и двойного топора. «Избавившись от морского аида, уже при свете белого дня, — продолжает вестник (669), — мы, предавшись горестным заботам (о судьбе пропавших без вести товарищей), пасли новую кручину», — дословно же «мы стали буколами новых страстей» (ἐβουκολοῦμεν νέον πάθος) — метафора, доныне кажется, непонятая. По-видимому, поэт не хочет оставить мотив стада и пастыря и страстей стада и — как бы отзвучием к описанию бури — снова вызывает образ страстного действа буколов. Той же метафорой, для выражения мысли: «не падай духом, мужествуй в труде страстнóм», Эсхил пользуется в «Эвменидах» (78), говоря: «не уставай быть пастырем (буколом) труда сего». В изображении

Кроме названных наследственных священнослужителей, эпиграфически засвидетельствованы, в качестве участников аθинских Буфоний, еще βούται, т.е. прямо буколы. Обряд Буфоний совпадает в столь характерных чертах, как преследование быкоубийцы и его бегство к морю, с тенедосским действом, о котором имеем следующее свидетельство: «Тенедосцы Человекорастерзателю-Дионису откармливают тельную корову; когда же она отелится, ухаживают за ней, как за роженицей; а новорожденный приплод приносят в жертву, обув в котурны; и в того, кто нанес ему удар топором, бросают камни всенародно, пока он не добежит до моря»[a]. Что священный топор Буфоний был двуострой секирой, каковая изображена на монетах Тенедоса, видно уже из того, что он носит имя «быкоубийца» (βουφόνος), почему и подвергается суду, как таковой: имя же это — не только священное прозвание Диониса, но вместе и наименование диθирамба и двойного топора.

5.

Аналогические празднества и обряды встречаются, далее, на о. Косе (где можно наследить древние человеческие жертвы) в честь Зевса Полиея и Маханея; и имя месяца Буфониона на Делосе и Теносе свидетельствует о том

страстей безумной Ио Эсхил именует «Землею рожденным пастырем (буколом)» ее тысячеглавого стража («Промеθей», 677; он же и βούθης, там же, 589), «крылатым буколом» — неотвязного овода, наводящего неистовство («Умоляющие», 557). Итак, у Эсхила «буколическое» значит «экстатически-страстно́е», и все перечисленные уподобления вполне осмысливаются лишь при их соотнесении к древнейшему оргиастическому культу страстей жертвенного бога-быка.

[a] Aelian. hist. an. XII, 34: Aelian. hist. an. XII, 34: Τενέδιοι δὲ τῷ ἀνθρωποῤῥαίστῃ Διονύσῳ τρέφουσι κύουσαν βοῦν, τεκοῦσαν δὲ ἄρα αὐτὴν οἷα δήπου λεχὼ θεραπεύουσι. τὸ δὲ ἀρτιγενὲς βρέφος καταθύουσιν ὑποδήσαντες κοθόρνους. ὅ γε μὴν πατάξας αὐτὸ τῷ πελέκει λίθοις βάλλεται δημοσίᾳ, καὶ ἔστε ἐπὶ τὴν θάλατταν φεύγει. Prott, Buphonien, Rh. M. LII, 1897, S. 203: „auf Münzen von Tenedos' sieht man neben der dionysischen Traube ein Doppelbeil von genau derselben Form, wie es auf dem Relief der Panagia Georgopiko der athenische Butypos trägt".

же культе на этих островах[a]. Праздник Διὸς Βοῦς справлялся и в Милете. В Магнесии на Мэандре Буфониям аналогичны обряды в честь Зевса-Сосиполия. В дни празднования Зевса Полиея на Косе приносятся и жертвы растительному Дионису Скилиту. Итак, то, что в Аθинах является культом древнейших буколов, есть общее явление островного круга прадионисийской религии Зевса-быка и двойного топора, развившейся в религию морского и растительного Диониса-Быка-Диθирамба.

В самом деле, как объясняется тот факт, что столь отличительно выраженный культ буколический и дионисийский связан не с именем Диониса, а с именем Зевса? Ибо аθинские Буфонии суть жертва Зевсу-Градовладыке (Πολιεύς) на празднике Диполий, и тому же Зевсу приносятся подобные же жертвы на Косе. Ответ на это, в связи всего нашего исследования о происхождении Дионисовой религии, может быть один: начались Буфонии в ту эпоху, когда божество Диониса в его отдельной от Зевса особенности еще не было установлено или повсеместно ве́домо и принято; как обряд, так и весь союз аттических буколов сохранил печать той ступени в развитии Дионисова культа, когда оргиастическое божество было мыслимо моноθеистически, когда еще не знали сына Зевсова и чтили пра-Диониса под именем Зевса (срв. выше, гл. I, § 2).

Это объяснение подтверждается характером обряда и этиологией обрядового предания. Полевой магизм и здесь, как в упомянутом обычае зимнего жертвоприношения Дионису в Кинэθе, составляет доисторическую подоснову позднейшего культа: земледельчески заклинательную силу имеет чучело жертвенного быка, впряженное в плуг. Обряду приданы формы, изобразительно запечатлевающие этиологический миθ: согласно этому миθу, сельская жертва вначале была бескровной[b], случайно убит был впервые бык-кормилец, и это преступление навлекло на страну кару

[a] Nilsson, Griesh. Feste. S. 17.

[b] Как думает и Stengel, у Pauly-Wissowa, RE III, 1057.

богов: отсюда — суд над убийцей и его изгнание. Перед нами пример приспособления исконного сельского культа к занесенному с Крита культа бога двойного топора, тотем которого — бык — совпал с местным тотемом пастухов и пахарей. Что бык — бог в зверином образе, очевидно из представления о священнодействии как о вынужденном святотатстве; это представление типически сопровождает жертвенные богоубийства первобытных религий. Прибавим, что особенное значение придается вкушению от рассеченных частей быка: оно предписано оракулом, как причащение плоти бога[a]. Но, рядом с тотемом бога, мы видим и фетиш его: ибо топор мыслится живым и ответственным за убийство, как мыслило средневековье мечи. И тотем, и фетиш мы находим на Крите; и, — что особенно важно, — отожествление того и другого, раздвоение божества на жертвенную и жреческую ипостась его единой сущности — эти представления не могут быть наследием простого сельского магизма, равно как и представление о воскресении быка через год для новой жертвы, определенно намеченное в мифе, — но свидетельствуют о происхождении церемонии из высокоразвитой оргиастической религии. Что божественные бык и топор — одна живая сущность, *idem numen*, совершители жертвы, по-видимому, знали; во всяком случае, обряд Буфоний причисляется к аттическим «мистериям».

На религию пра-Диониса указывает и погружение топора в море, по приговору суда, — связь представлений быка, топора и моря. Впрочем, само предание помнит (по Феофрасту), что убийца бежал на Крит. Бузиги, один из вышеназванных буколических родов Аттики, называли в числе своих предков-героев некоего Эпименида,

[a] Dieterich, Mithras-Liturgie, S. 16, правильно замечает, что запрет идоложертвенного в первых христианских общинах обусловлен представлением язычников о причащении богам посредством съедения мяса жертвы, им принесенной, и следовательно, их присутствием исполненной (только представление это не первоначальное, а распространенное на другие культы из принципов дионисийской жертвы): οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι, Paulus 1 Cor. 10, 20.

которого, по убедительно высказанному Тепффером мнению, нет оснований различать от критского пророка. Аθинянам было понятно, почему «волопасы Загрея» у Эврипида – критяне.

К изложенной религиозно-исторической характеристике древнейших буколических родов Аттики нам остается прибавить еще следующее соображение. Недоумение исследователей возбудило Страбоново (VIII, 383) обозначение аттической филы Эгикореев (Αἰγικορεῖς) как «священнослужителей» (ἱεροποιοί). Нам кажется, что это недоумение разрешается допущением, что речь идет и здесь о буколических родах (так, Бутады принадлежали к филе Αἰγείς). В самом деле, та же фила означается в другом месте (у Плутарха), как «пастушеская»[a]. Что же удивительного, что пастушеская фила – фила священнослужителей, или жрецов? Мы видели, что древнейший пастушеский культ был представлен в исторических Аθинах рядом жреческих родов и составил важную часть общегосударственной религии. На связь названной филы с дионисийским миθом указывал Маас; если мы примем, что ее имя в самом деле происходит от волн (αἶγες, – *qui caerula verrunt*), своеобразное сочетание обряда Буфоний с морем, из-за которого впервые пришел быкоубийца – двойной топор, покажется нам еще более многозначительным.

6.

По Виламовицу[b], Буколион в Аθинах – религиозный центр аттического культа Диониса-быка, заимствованного из Θив. Брачный чертог (θάλαμος) Семелы в Кадмейском кремле, описанный у Павсания (IX, 12. 4), был «буколион»; ибо Эврипид говорит о древесном стволе, упомянутом в этом описании, что Дионисов

[a] Plut. Sol. 23, 5; Αἰγικορεῖς δὲ τοὺς ἐπὶ νομαῖς καὶ προβατείαις διατρίβοντας.

[b] Wilamowitz, Aristoteles und Athen, II, S. 42.

столп чудесно обвился плющом «в чертогах буколов»[a]. Отсюда Виламовиц заключает, что культ Диониса-быка был принесен в Аттику из Бэотии, как позднее и культ Диониса-Элевθерея. Но мы видели, что аттические буколы восходят к прадионисийской эпохе. Буфонии не были бы жертвой Зевсу Полиею, если бы бог-бык был изначала бэотийским Дионисом. С другой стороны, ничто не препятствует предположить прадионисийское почитание быка в Бэотии, под влиянием Крита; и только при этом предположении возможно допустить бэотийское опосредствование критского влияния по отношению к Аттике. Культ Элевθерея также обнаруживает общение Бэотии с Критом в эпоху образования Дионисовой религии.

Город Элевθеры и его эпонимного героя Элевθера мы равно встречаем на аттико-бэотийской границе и на острове Крите. Подобно Икарию, бэотийский Элевθер, первоначально самостоятельный местный хтонический демон, становится потом гостеприимцем бога Диониса, наводящего на дочерей его безумие. Герой только впоследствии, он искони объект местного оргиастического культа, *deus Liber* в оргийном значении «разрешителя душ». Ибо он дает своим поклонникам возможность, надев его звериную маску, подменить свою душу его демоническим присутствием; его сила высвобождает души живых и души умерших и позволяет им временно блуждать в чужих обличиях; он снимает для людей, им одержимых, все запреты, и его вселение очищает от всех недугов и немощей душевных и телесных. Тот же круг религиозных представлений лежит в основе θиванского культа Диониса-Лисия; этиологический миθ знает его как разрешителя от уз, освободителя от плена при помощи волшебных чар виноградного сока[b]; но служения ему, именуемые мистериями, имели каθартический характер,

---

[a] По отрывку из трагедии «Антиопа» у Климента Strom I 24, 163: ἔνδον δὲ θαλάμοις βουκόλων (поправка Виламовица, несомненно удачная, вместо βουκόλον) κομῶντα κισσῷ στῦλον Εὐίου θεοῦ.

[b] Paus. IX, 16, 6; Phot. s.v. λυσίαι τελεταί.

ознаменованный самим именем бога[a]. Критский Элевθер делается одним из Куретов: героизируя местного демона, естественно было ввести его в круг общего миθа под этой оргиастической маской; ему к лицу кружиться, ударяя мечом в щит, перед сводом пещеры, где коза Амалθея вскармливает будущего эгидоносца. Этому образу буйного юноши-воина отвечает облик элевθерейского бога в черной эгиде, т.е. козьей шкуре (Μελαναιγίς), с убийственным копьем в руке, от вида которого девы впадают в безумие.

Культ Диониса-Элевθерея сравнительно поздно принимается Аθинами и вызывает необходимость второго весеннего празднования бога — Великих Дионисий[b]. Это — самое позднее наслоение Дионисовой религии в Аттике. Культ буколов первоначально критский прадионисийский культ; Дионисовым делается он вследствие сочетания с другим аттическим культом, который узнал Диониса раньше буколов. Этот древнейший аттический культ Диониса начался в Эпакрии.

7.

Герой Эпакрии — Икарий[54]; это — местный Дионис того периода, когда имя бога еще не найдено, — страстной демон, хтонический податель изобилия и, в частности, покровитель винограда. Почитается он оргиастическим культом, человеческими жертвами, исступлением женщин, фаллическими обрядами и изначала мыслится в

---

[a] Lobeck, Agl. p. 643: *quemadmodum* καταδεδέσθαι *idem est quod* πεφαρμακεύσθαι *sic* λύειν *et* ἀναλύειν *est veneficio solvere*.

[b] Из Миконской надписи, предписывающей жертвоприношение козленка Бакхею (чтимому, кроме того, на Наксосе, в Эриθрах и Илионе) в месяце Бакхионе и угощение жрецов (Βακχιῶνος δε[κά]τηι ἐν Δειράδ[ι] Διονύσωι Βακχεῖ χίμαρος καλλιστεύω[ν]· τὴν τιμὴν ἱεροποιοὶ διδόντων καὶ συνεστιάσθων, δ[αι]νύσθων δὲ αὐτοῦ), Протт (leg. sacr. p. 17), отожествляя названный месяц с аттическим Элафеболионом, заключал, что, как Анθестерии — установление древне-ионийское, так и Великие Дионисии были приурочены к обще-ионийскому второму весеннему празднованию Диониса.

некоей связи с Артемидой. Потом, подобно Элевθеру, он обращается в героя, гостеприимца Дионисова. Ибо в царствование Пандиона в Аθинах, говорит миθ, Дионис пришел к Икарию. Это пришествие означает усвоение имени божества и приведение местного оргиастического культа в соподчиненное отношение с рядом других ему подобных. Имя Диониса было заимствовано: откуда? Пандиона, через дочь его Пандиониду, предание связывает с миθом о Терее. Нам кажется важным в этом миθе не θракийское происхождение Терея, но женский оргиазм и локализация последнего в Давлиде, у предгорий Парнасса. Имя Диониса и его религию в собственном смысле принесли женщины-θеориды (паломницы), аттические «лэны», вошедшие в сношения, для устройства общих радений, с «θиадами» Киθерона и Парнасса. Они принесли весть не о Семелином сыне, но о младенце-боге, таинственно рождающемся из недр земли, лелеемом в колыбели-сите (ἐν λίκνῳ) пестуньями-мэнадами.

Женский оргиазм на Киθероне и Парнассе существовал с незапамятных времен, – прежде, чем он был приурочен к божеству Диониса. И, конечно, аттические женщины принимали в нем участие прежде усвоения имени Диониса общиной Икария, – раньше царствования Пандиона. Есть историческая правда в легенде о более раннем, чем посещение Икария, приходе Диониса в гости к Семаху, жившему на границах той же Эпакрии, и о посвящении богом дочери Семаховой в мэнады через передачу ей оргиастической небриды: случилось это еще при Амфиктионе. Столь стародавние были могли припомнить о своих сонмах и радениях аттические паломницы ко святым местам и горам Дионисовым; но собственной эрой Дионисовой религии в Аттике считалось царствование Пандиона, почему в оракуле о праздновании Анθестерий (см. ниже гл. IX, § 1) упоминается именно Пандион. Однако женское служение, как отчетливо помнил миθ, началось еще раньше, и потому царствование Амфиктиона является как бы конкурирующей эрой аттического дионисийства.

Павсаний (I, 3, 6) описывает как один из древнейших священных памятников Аθин глиняное изображение гостин у Амфиктиона, на которых в числе божественных гостей царя-гостеприимца присутствует и Дионис, – научивший, по Филохору (Athen. II, 38 C), Амфиктиона растворять вино водой. Сказание об Эрихθонии, герое-змие, и о росных нимфах, дочерях Аглавра, лелеявших на скале Акрополя божественного сына Земли и Огня (Гефэста), переданного им в корзине со змеями, которую они не смеют открыть, – это сказание свидетельствует о раннем усвоении Кекроповым городом представлений, родственных оргиям θиад; и эта быль отнесена миθологическим преданием ко временам Амфиктиона. К тем же временам восходит, наконец, и фаллический культ Диониса, чуждый, по-видимому, буколам и связанный в предании с именами Икария и Семаха: Дионис-Орθий (ὀρθός) со своими нимфами получает от Амфиктиона алтарь в святилище Ор[a]. Нимфы характерно отмечают культовый круг, где господствует женский оргиазм. Сельские Дионисии неразрывно сочетаются с древнейшими формами Дионисова почитания в Эпакрии.

Итак, вначале – аграрный оргиазм икарийских виноделов (сюда относится асколиазм[55]) и, в тесном с ним сочетании, – оргиазм женский, наследие «пеласгической» эпохи; потом – общение оргиастических женщин Аттики (Λῆναι) с менадами Парнасса и Киθерона – и, в результате, рецепция Дионисовой религии в Эпакрии и по другим местам, между прочим в самом городе (ἄστυ), – в то время как буколы еще развивают старую, прадионисийскую и критскую форму той же религии. Наконец, происходит слияние буколических культов с чисто дионисийскими.

[a] Ribbeck, Anfänge des D.-Cultus in Attika, – contra Welcker, Götterlehre, II, 609.

8.

Союз буколических и вакхических общин отчетливо напечатлелся на обряде Анθестерий, Бракосочетание царицы с Дионисом, как проницательно замечает Курциус, носит характер «соседской свадьбы». Ленэон – святилище виноделов, Буколион – пастухов. Царь принадлежит волопасам, царица – Дионису. С тех пор об Икарии говорят, что убили его виноделы и пастухи вместе, – хотя очевидно, что пастухи вначале вовсе не знали Икария.

Буколы не могли сами по себе развить чисто дионисийской религии: мы не находим у них следов исконного женского оргиазма. Попытка доказать существование женских буколических θиасов, будто бы слывших под наименованием «коровьих» (βόες, CIG. 3604,) была неудачна: она основывалась на неверном объяснении простого упоминания о пожертвованных Аθине стадах и пастухах в пергамской надписи, удовлетворительно истолкованной Френкелем в смысле, уничтожающем упомянутую конструкцию. Дионис-пастырь (βουκόλος) известен: он пасет диких быков (ποιμὴν ἀγραύλων ταύρων), по словам орфического гимна; по Θеокриту, – «в горных долинах сам Вакх загоняет, прекрасный, телицу»[a]. Но нигде не встречаем мы коррелята: бог – бык, его служительницы – коровы. Когда Дионис бык, его служители – пастыри быка; когда он сам пастырь, его поклонники – стадо. Невозможным по существу предположенное соотношение между богом и мэнадами нам не кажется: элейские женщины призывают «достохвального быка», по-видимому, как чаемого супруга. Мималлоны – рогоносицы, как и Ио – корова. На Крите это представление намечено в миθах об оргийном Зевсе-быке. Но у эллинов оно не принялось: женский оргиазм издавна прорыл себе отдельное, широкое русло; его формы настолько сложились, что уже не поддавались чуждым воздействиям, и религия триетерий не знает в своем круге Пасифаи. Показательно, что в трагедии Эв-

[a] Theocr. XX, 33: ὡς ὁ καλὸς Διόνυσος ἐν ἄγκεσι πόρτιν ἔλαυνεν.

рипида, несмотря на культовую связь Семелина чертога в Θивах с буколами, несмотря на богоявление самого Диониса в образе быка, несмотря на растерзание тельцов, вакханки остаются чуждыми буколической символике и неизменно являются охотничьей сворой Артемиды, хтоническими собаками ночных дебрей. Зато все мужское служение Дионису – и диθирамб в частности – всецело покоится на оргиастическом культе быка, древнейшей форме буколической религии.

Буколы знали Зевса как бога-быка энтусиастических жертвоприношений. Мэнады знали Диониса как змия и божественного младенца, рождающегося из темных недр земных. Полнота Дионисовой религии – следствие соприкосновения этих двух культов, мужского и женского. Когда буколы Θив, – подобно Кадму и Тиресию в Эврипидовой трагедии, – приняли религию мэнад, Дионис родился в Θивах от Семелы[a]. Наличность трех религиозных фактов обусловила возникновение этого миθа о рождестве Дионисовом: женский оргиазм, осознание Диониса как ипостаси сыновней и оргиастическое представление о боге-отце. Это последнее было отличительно для критской религии волопасов; женские же экстазы и откровение о младенце принесли мэнады. Неудивительно, что брачный чертог Семелы оказывается в θиванском священном участке буколов. Деревянный столп (στῦλος) бога, упавший в Семелин чертог с молнией, о котором был оракул:] «столп θивянам да будет сам бог Дионис многорадный», – быть может, один из критских бетелей (веθилей, срв. ἔμψυχοι λίθοι), – древнейший фетиш бога, – столп этот чудесно обвивается плющом горных высей[b]. Самый тирс есть как бы вещественный

---

[a] О празднике Дионисова рождества в Θивах Stat. Theb. II, 71. Предмет дельфийского пэана в честь Диониса, написанного в последнюю треть IV в. неким Филодамом из локрийской Скарфии, – Weil, Bull. Corr. Hell. XIX (1895) и XXI (1897).

[b] Clem. strom. I 24, 163: λέγεται δὲ καὶ ἐν χρησμῷ τινι· στῦλος Θηβαίοισι Διώνυσος πολυγηθής. Schol. Eur. Phoen. 651: ἱστορεῖ γὰρ Μνασέας ὅτι τῶν Καδμείων βασιλείων κεραυνωθέντων κισσὸς περὶ τοὺς κίονας φυεὶς

знак союза между буколами и мэнадами: пастушеское копье, покрытое лесной дикой зеленью.

9.

С тех пор, как буколы умножили свои святыни новой и отныне важнейшей – брачным чертогом (θάλαμος), – это были уже поклонники не пра-Диониса, но Диониса. Это событие было общим переломом первобытного буколического культа, от которого остались только разрозненные пережитки, в роде аѳинских Буфоний. Аѳинские буколы также получили «брачный чертог»; и, по-видимому, такие «чертоги» (θάλαμοι) возникли и в других местах. Действительно, в новооткрытых фрагментах (1. 57. 58) Эврипидовой «Гипсипилы», где действие происходит в Немее, мы встречаем то же соединение священных мест: буколиона, названного δώματα μηλοβοσκά, – он же царский чертог царя Ликурга – μέλαθρα Λυκούργου – и примыкает к храму Немейского Зевса, чьим жрецом оказывается Ликург (как и аѳинские Буфонии посвящены Зевсу), – и брачного чертога Дионисова, θάλαμος Βρομίου, где женщины хора, подобно герэрам Аѳин, готовятся вознести Дионису курения и возлиять вино[a].

Ликург, иначе Лик (Λύκος), герой Немеи, чей гроб чтим в священной Зевсовой роще, – без сомнения, одна из ипостасей Ликурга-Бута, о котором мы говорили как о родоначальнике Бутадов и герое-архегете буколов: этим объясняется немейский буколион. По Гигину, Гипсипила живет рабыней не у немейского Ликурга, а у ѳиванского

ἐκάλυψεν αὐτὸν, ... διὸ καὶ περικιόνιος ὁ θεὸς ἐκλήθη παρὰ Θηβαίοις. Orph. hymn. 47: Κικλήσκω Βάκχον περικιόνιον, μεθυδώτην, Καδμείοισι δόμοις ὃς ἑλισσόμενος πέρι πάντη ἔστησε κρατερῶς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας. Колонна с маской Диониса на вазах, сопоставленных Flickenhaus'ом под названием «Ленейские вазы» (die Lenäen-Vasen 72. Winckelmann-Programm, Berlin 1912), – может быть, культовая замена ѳиванского «столпа» в аѳинском θάλαμος.

[a] E. Petersen, Rhein. Mus. 1913, LXXXVI, S. 245. Топографические вопросы, поднятые Петерсеном, не затрагивают нашего рассуждения по существу.

Лика. Как бы то ни было, служительница Диониса попадает к буколам. То же можно утверждать и о Дирке: ѳиванский миѳ о погубившей ее Антиопе, неистовой дочери Лика, и об ней, привязанной к рогам быка, разоблачающегося Дионисом, отразил первое общение буколов с мэнадами в Ѳивах, борьбу и союз. Антиопа – представительница прадионисийского буколического культа; Дирка – мэнада Киѳэрона. Оракул Бакиса (Paus. IX, 17, 5) о Солнце (Дионисе?) в созвездии Быка выражает, по-видимому, совершившееся объединение[a].

Отсюда произошел таинственный обряд священного брака[b]. Но его прообраз – брак царевны-мэнады с Зевсом-Дионисом в Ѳивах – должен был существенно измениться в Аѳинах. В Аттике также родился Дионис: это был элевсинский Иакх[c]. Отец его был Загрей, Дионис подземного царства, Дионис весенних и навьих Анѳестерий. В этой форме священный брак в чертоге Буколиона был поистине национальным аттическим культом, а не бэотийским новшеством. Итак, для реформы буколов нужны были орфики; ибо все вышеизложенные особенности аттической рецепции отмечены печатью древнего орфизма. В нижеследующих словах Диодора мы находим как бы формулу этого орфического синкретизма[d]: «Го-

---

[a] «Чертоги» (μέγαρα) в поздней надписи о. Тена (Kaibel ep. 371), относящейся к мистериям рода Агеноридов (τελεταὶ Ἀγενορίδων), между храмом дикого Бромия (ἀγροτέρου Βρομίου) и какого-то другого божества, могли быть буколионом. Имя Диониса этих таинств указывает на мистическую омофагию, каковую мы встречаем у буколов в трагедии «Критяне». Под омофагией в орфических и вакхических ѳиасах мистов должно разуметь посвятительное причащение живой крови и плоти растерзанного жертвенного животного, сопровождавшееся обетом полного воздержания от вкушения мяса.

[b] Срв. гл. I, § 3.

[c] Родился Дионис и в Элевѳерах, по Диодору (III, 66; IV, 2).

[d] Diod. VI, 4: φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπό τινων Σαβάζιον ὀνομαζόμενον, οὗ τήν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι διὰ τὴν αἰσχύνην τὴν ἐκ τῆς συνουσίας ἐπακολουθοῦσαν. λέγουσι δ' αὐτὸν ἀγχινοίᾳ διενεγκεῖν, καὶ πρῶτον ἐπιχειρῆσαι βοῦς ζευγνύειν καὶ διὰ τούτων τὸν σπόρον τῶν καρπῶν ἐπιτελεῖν· ἀφ' οὗ δὴ καὶ κερατίαν αὐτὸν παρεισάγουσι.

ворят, что от Зевса и Персефоны родился Дионис, некоторыми именуемый Сабазием (орфизм); рождество его справляется в действах, во имя его свершаются ночные и тайные служения (мэнад). Утверждают, что он первый начал сопрягать волов (Бузиги) и тем усовершенствовал земледелие, почему и изображается рогатым (буколический культ)». Неудивительно, что буколический культ отныне пронизан элементами орфическими.

Религиозно-исторический процесс, совершившийся в глубокой древности в аттическом деме Флии, поскольку он угадывается в своих основных чертах, служит дальнейшим подтверждением добытых результатов. Культ Флии – культ рода Ликомидов, родоначальником которых считался некий Лик, сын Пандиона. Это наводит на мысль, что древнейшие Ликомиды – буколы. С другой стороны, главный культ Флии – культ Земли, именуемой Великой богиней и имеющей при себе, в качестве оргиастического мужского коррелята, некоего дионисоподобного бога, низведенного впоследствии в герои под именем Флия (Φλεύς – растительный Дионис). Слияние мужского буколического элемента и женского дионисийского произошло во Флии явно под орфическим влиянием: с тех пор Ликомиды – орфический род, хранящий древнейшие гимны Орфея и правящий орфико-дионисийские действа, а их родоначальник Лик, утративший черты дионисийского антагониста букола-Бута-Ликурга, уже только пророк и основатель религиозной общины[a].

[a] Paus. IV, 1, 6; IV, 20, 4; IX, 27, 2; IX, 30, 12; X, 12, 11. Срв. о Ликомидах Toepffer, attische Genealogie, S. 209.

IX.
Дионис орфический[56]

Едва ли есть проблема большей важности для истории духовной культуры — не одного только эллинского мира, но и всего человечества, — нежели вопрос о происхождении того пессимистического (в его взгляде на земную жизнь), аскетического, мистического направления, с которым должны были считаться уже древнейшие мыслители Ионни, как Анаксимандр, и которое по имени секты, решительнее других ему приверженной, называют орфическим.

Hermann Diels
(Gomperz-Festschrift, 1902, S. 1).

1.

В одной из своих речей[a] Демосθен приводит следующий старинный оракул, данный аθинянам:

> Вещий завет Эрехθидам, жильцам Пандионова града.
> Правящим праздничный чин по отеческим
> древним уставам:
> Вакхово имя святите и, Бромия чтя всенародно,
> Пиром на стогнах широких весеннюю
> радость восславьте;
> Дымом овейте престолы богов; увенчайтесь венками.

Священный глагол напоминает гражданам, что владыка Анθестерий, древнейшего общеионийского праздника цветочных первин и навьих гостин, справляемого в конце февраля, — есть бог цветов и душ бесплотных, Дионис (он же и Вакх, и Бромий), и что слава этого первого весеннего

[a] Demosth. in Midiam. p. 53 1.

Дионисова торжества не должна меркнуть. Итак, верховные иерархи эллинства, провозглашая божественную волю *ex cathedra*, хотят, прежде всего, защитить самостоятельное значение Анθестерий от опасности поглощения их вторым по календарю весенним празднеством Вакха — блистательными Великими Дионисиями. Приписывать оракулу смысл прямо учредительного постановления[a] нет достаточных оснований: он сам ссылается на отеческое предание. Но, с другой стороны, явственно отпечатлелся на нем замысл некой культовой реформы. По-видимому, он подкрепляет какие-то религиозно-политические мероприятия, клонившиеся к возвеличению Анθестерий во имя Диониса, и Дионисова имени в связи с обрядами Анθестерий. Дельфы и Додона были единодушны в стремлении прочно обосновать и углубить Дионисово богопочитание.

Упоминание об отеческих уставах и, в частности, о миθическом царе Пандионе, чье имя приводило на память аттические дионисийские легенды, выдвигает национальное для аθинян значение древне-ионийского культа, к которому принадлежали Анθестерии, в отличие от Великих Дионисий, связанных с почитанием бэотийского Диониса-Элевθерея. Из чего вовсе не следует, что Дельфы вообще оказывали предпочтение началу ионийскому: правый национализм для древней мудрости есть прежде всего, если не исключительно, верность родовым и племенным святыням. Но то же упоминание служит и другой, особенной цели: Анθестерии с их навьим днем (χυτροί) были праздником предков, гостей и выходцев из мира загробного. Об этом свидетельствуют и «омовения мертвых» очистительной водой, возливаемой на могилы, каθартические гидрофории (λουτρά) в 19-й день месяца Анθестериона[b]. Тенденция оракула — укрепить сознание связи между весенним обликом цветоносного Вакха и его запредельной сущностью, роднящей его с

[a] Dieterich, Nekyia S.139, Anm. 1.

[b] C. 1. A. III, 77; Prott, leges sacurae, 3, cum adnot.

подземным Гермием навьего дня. Кто же в VI веке до Р. Х. был органом живого миθотворчества и религиозно-общественного строительства, поставившим своей задачей ввести в состав народных верований, как ясное представление, этот мистический синтез, уже давно намеченный в обряде и миθе, но лишь смутно осознанный, — синтез представлений об уходе душ на тот свет и о возврате их с того света, — и ознаменовать его именем умирающего и воскресающего Диониса? Это были члены орфического братства, стоявшие в ту пору у кормила общественной власти в Аттике и поддерживаемые дельфийским жречеством.

Искони прилив весенних жизненных сил рассматривался в народном веровании как наплыв душ, встающих из темных недр, — тех «Кер», которых, чтобы не надолго загащивались они у земных родичей и, уйдя, не возвращались более до новой весны, живые к концу праздника отсылали назад в их невидимые обители, сокровенные в лоне земли, заклинательными словами («вон, Керы! миновали Анθестерии!») и магическими приемами (например, вымазыванием дверей смолой). Об их присутствии на весенних гостинах народ знал раньше, чем был определен божественный принцип, подымающий их на свет земного солнца. Когда же этот принцип был найден в представлении о боге воскресающем, праздновать весну стало значить: вызывать на землю из глубин (ἀνακαλεῖν) начальника душ. Вот почему оракул заповедует святить на празднике вешних цветов Вакхово имя.

Изучаемый оракул отнюдь не вводит впервые почитание Диониса на Анθестериях, издавна данное, как факт религиозной жизни; он только собирает в фокус одной идеи рассеянные лучи верования в этого бога как начальника душ и предначертывает догмат о нем как о виновнике их возврата, всеобщем и единственном вожде их в «пути наверх», в обитель живых, — и уже как о боге «пакирождения», или «палингенесии». Анθестерии — вызывание, выкликание (ἀνάκλησις) из недр земных Диониса, а с ним и всего сонма его бесплотных спут-

ников[a]; и не напрасно Фанодем говорит о справляющих праздник первых цветов, что, «насладившись смешанным с водой вином, они славят гимнами Диониса, водя хороводы и вызывая на лицо земли Цветоносца и Диθирамба, бога вдохновенных восторгов и оргийных кликов – Бромия»[b], – ибо таков был исконный смысл и обряд весеннего празднования. Вот почему орфикам было так важно возвеличение Анθестерий: на почве этого древнейшего и притом национального предания им уже легко было строить из материалов народной религии мистическую систему нового религиозного сознания, долженствовавшую воспитать эллинство духовным учением о пути душ, об их ответственности, просветлении, возрождении, об условиях их отрыва от божества и чаемого с ним воссоединения.

В I в. по Р. Х. Аполлоний Тианский, по Филострату, обличает аθинян на празднестве Анθестерий в изнеженности и забвении мужественного предания отцов, видя начавшияся, по сигналу флейтистов, пляски юношей в женских шафранового, пурпурового, гранатового цвета одеждах, изображавшие хороводы Ор, нимф и мэнад, в промежутке между чтением орфических рапсодий. Эти пантомимы-интермедии были, по-видимому, орфико-вакхические священные действа, (δρώμενα)[c].

Но по многим и явным оказательствам, Анθестерии

---

[a] Срв. Dieterich l. l. Сатиры на вазах, пляшущие вокруг весеннего Диониса или возвращающейся из подземного царства Персефоны, по мнению названного ученого, – души умерших. См. его же „Entstehung der Tragödie“, Archiv für Religions-wissenschatt, 1908 (Kl. Schriften, S. 438).

[b] Phanodem. Ap. Athen XI, 13: ἡσθέντες οὖν τῇ κράσει ἐν ᾠδαῖς ἔμελπον τὸν Διόνυσον, χορεύοντες καὶ ἀνακαλοῦντες Εὔαν τε καὶ Διθύραμβον καὶ Βακχευτὰν καὶ Βρόμιον.

[c] Philostr. v. Apoll. IV, 21. – Что содержание этих пантомим составляли миθы о Девкалионе и потопе, о растерзании Иакха-Диониса титанами, об успении Семелы, о рождестве обоих Дионисов – довременного сына Персефоны и исторического сына Семелина, – Лобек (Alaophamus. p. 467) заключает из сопоставления Филостратова свидетельства с Лукиановым описанием священных балетов (de salt 38).

испытали глубокое влияние орфической общины уже в VI веке. Об этом свидетельствует введенный в чин Анθестерий ритуал священного брака между женой архонта-царя и Дионисом, — «неизреченные таинства» (ἄρρητα) оного, связь с «Иобакхеями», участие в обряде элевсинского «иерокерикса», то есть священно-глашатая (возможное лишь со времени орфико-элевсинского союза), число «герэр» — матрон города, приносящих жертвы воскресшему жениху Дионису на четырнадцати отдельных алтарях (что прямо выдает зависимость ритуала от орфического учения о числе частей, на которые был разорван титанами предвечный младенец Дионис), — наконец, возжжение мистических светочей (дадухия), сопровождаемое пением стиха: «Славься, жених, свете новый!»[a]. Все эти мистико-символические черты изобличают литургическую разработку в закрытой общине посвященных.

Заметим при этом, что брак супруги «царя» с богом был актом государственных аθинских мистерий, *arcana rei publicae*. У Демосθена[b] находим формулу присяги герэр — матрон, призванных к участию в обряде: «Блюду себя святой и непорочной, и чистой от общения с непосвященными и от супружеского общения с мужем; Θеойнии же и Иобакхеи Дионису соблюдаю и правлю по отеческому уставу в положенные сроки». Эта формула, очевидно, изображает условия, коим должны были удовлетворять руководительницы Дионисовых оргий: в аθинском обряде герэры священнодействуют по чину мэнад, супруга царя является в сане первосвященствующей. В той же речи, обвиняя Неэру, Демосθен восклицает (p. 1369 sqq.): «И такая-то женщина приносила жертвы неизреченные за наш город, и видела, чего не должно было ей видеть, как чужеземке, и входила туда, куда никто из самих аθинян не входит, кроме супруги царя, и приводила к присяге герэр-священнослужительниц, и

[a] Firm. de err. 20: νυμφίε, χαῖρε, νέον φῶς.

[b] Demosth. In Neaeram 78.

была выдана замуж за Диониса, и священнодействовала во имя отечества, по обряду отеческому, многие святые и неизреченные совершая таинства»[a].

Средоточием Анθестерий служил Ленэон, древний священный участок и храм Диониса в Лимнах — «низинах». Надпись II века по Р. Х., найденная в Лимнах (если топографическое определение Дерпфельда, кажущееся нам убедительным, но многими оспариваемое[b], безошибочно), показывает, что впоследствии там собиралась религиозная община иобакхов, устав которой, составляющий содержание надписи, дает любопытное изображение устройства одного из поздних орфико-вакхических «θиасов»[c]. Ввиду вышеизложенного, местоположение орфической молельни представляется совершенно понятным: культ Иобакха упоминается и в только что приведенной присяге. Но обряд священного брака был поделен между двумя раздельно лежащими святилищами; кумир Диониса, при этом употребляемый, переносился, и мистическую ночь с богом «царица» проводила в Буколии, древней резеденции царя, согласно сообщению Аристотеля в книге «О государстве аθинском» (II, 26): «царь занимал Буколий, как он зовется ныне, что близ Пританея; и вот тому доказательство: еще и ныне правится там брачная ночь жены царя с Дионисом». Этот важный факт проливает новый свет на историю Анθестерий и на древнейшие судьбы всего Дионисова культа в Аттике; в этом свете еще более значительным представляется религиозно-общественное дело орфиков, использовавших прадионисийское предание ранних «буколов» в целях устроения единой диоинисийской мистической религии. Как это оказалось возможным, мы видели из

[a] Надпись острова Θеры также именует «герэру Диониса, что перед городом, светлейшего из богов»: C. I. G. I. III, 420. Gruppe, Mythol. S. 1423 A. 3. Срв. Foucart, Inscr. du Peloponnèse, 326a.

[b] Срв. Judeich, Topographie v. Athen, S. 233; Flickenhaus, Lenäen-Vasen, 72. Winckelm. Programm. Berlin, 1912; E. Petersen, Lenäen oder Anthesterien, Rh. Mus. 1913.

[c] Athen. Mittheil. 1894, S. 260; Maass, Orpheus, Anhang.

исследования «о Буколах»; теперь же обратимся к оценке общей роли орфического союза в выработке Дионисова богопочитания.

2.

Из дельфийско-орфических корней, с неуклонной последовательностью и существенной верностью первоначальным религиозным представлениям, развивается в течение веков то умозрение о метафизической природе и взаимоотношении Аполлона и Диониса, которое в форме, близкой к философеме, нашла более или менее определившимся в мистических кругах философская школа неоплатоников. Согласно этой концепции, Аполлон есть начало единства, сущность его – монада, тогда как Дионис знаменует собой начало множественности, – что миѳ, исходящий (с точки зрения символической эксегезы) из понятия о божестве как о живом всеединстве, изображает как страсти бога страдающего, растерзанного. 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 прибоя не смывает последних граней индивидуальности, погружая ее тайнодействием смерти в беспредельный океан вселенского целого. Но если естественным символом единства является монада, то символ разделения в единстве, как источ-

ника всякой множественности, был издавна подсказан учением пифагорейцев: это – двоица, или диада. Итак, монаде Аполлона противостоит дионисийская диада, как мужскому началу противостоит начало женское, также издревле знаменуемое в противоположность «единице» мужа числом «два». Однако, Дионис не женский только, но и мужской бог; антиномически заключает он в себе диаду и монаду: в самом деле, он одновременно творит и разрушает текучие формы индивидуации. Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису, – как *esse*[a] имманентно *fieri*[b], – и, следовательно, принципом того сохранения личной монады за порогом смерти, без коего невозможно было бы производимое Дионисом возрождение личности, ее палингенесия.

В согласии с вышеизложенным умозрением, неоплатоник Прокл учит, что необходимо воздействие Аполлона на Диониса, чтобы предотвратить его конечное саморасточение – через «нисхождение в титаническую множественность» беспредельной индвидуации – и, следовательно, отделение от Отца, «низложение с царского престола». Проводником такого ограничивающего воздействия на дионисийскую стихию является Орфей, носитель «аполлонийской монады» – идеи целостности и воссоединения. Вот подлинные слова Прокла: «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве»[c].

Дионис, сыновняя ипостась небесного Отца и бог страдающий, жертвует целокупностью своего божествен-

---

[a] [быть]

[b] [стать]

[c] Procl. in Alcib. p. 83: Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τῆς εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἄχραντον ἐν τῇ ἑνώσει. Срв. Lobeck, Agl. p. 553. Там же приведены и другие изречения неоплатоников о Дионисе.

ного бытия, отдаваясь на растерзание жадно поглощающей его материальной, или «титанической», стихии. Эта стихия еще не может слиться с ним целостно, в любви, но приобщается его светлому естеству путем насилия и космического преступления, которое и обусловливает страдание жертвоприносящегося бога. Дионис становится виновником божественного оживления раздельной тварности. Но каждый атом ее хотел бы наполниться им для себя одного и в обособлении от других, а жертвенной воле бога к самоотдаче нет удержу, — и самый избыток его самоотречения мог бы составить опасность для божественного всеединства. Оттого саморасточению Диониса положен предел, принцип которого лежит вне Дионисовой воли. Имя этому пределу — Аполлон, бог торжествующего единства и сила воссоединяющая. Орфей, олицетворяющий собою мистический синтез обоих откровений — Дионисова и Аполлонова, есть тот лик Диониса, в коем бог вочеловечившийся, совершая свое мировое мученичество, отрекается в то же время от самой воли своей, подчиняя ее закону воли отчей.

Родственна этим умозрениям метафизическая доктрина, сообщаемая Плутархом[a] и отличающаяся более резко выраженным панθеистическим монизмом. «Мудрые втайне разумеют под Аполлоном или Фебом — все, как единый огонь. Превращение же (единой огненной субстанции) в духов и воду и землю и звезды и роды растений и животных и распределение (ее) на отдельные части мирового состава рассматривают они как страсти (πάθημα) и некий разрыв (διαμελισμός) бога, именуя его в этом аспекте Дионисом Загреем и Никтелием и Исодэтом и уча об умираниях его и о возрождениях». Итак, мир *in statu individuationis* есть Дионис, в состоянии же расплавленного единства — Аполлон. Мировая жизнь состоит в периодической смене этих обоих состояний. В этом рассуждении, проникнутом элементами орфизма как метафизического направления, но не его

[a] Plut. de Ei delphico, p. 388 E sqq.

религиозным духом и пафосом и наиболее любоопытном в качестве опыта религиозно-психологической характеристики, поскольку оно касается диθирамбического восторга, — нет речи о судьбе душ. Но в другом из своих многочисленных философских сочинений Плутарх находит возможным утешать свою жену в потере дочери открываемой в Дионисовых мистериях тайной личного бессмертия и пакирождения. Во всяком случае, и из вышеуказанного рассуждения явствует, что, по воззрению орфиков, расчленению страдающего бога, составляющему духовный принцип мира возникновений и уничтожений, положен предел: аполлонийское начало спасает его и восстанавливает вселенское единство.

Дионис, по неоплатоникам, — «бог разделенного мироздания» (μεριστὴ δημιουργία), 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 (ἄχραντον), воссоединение (ἕνωσις); возобновление страстного подвига — возврат в жизнь, возрождение, «палингенесия». Дионис, бог смерти, есть вместе и бог возрождения (τῆς παλιγγενεσίας ὁ θεός). — Такова поздняя диалектика древнего культа: религиозное мышление народа имманентно его культу, его мысль — в действии[a]. Первыми начали мыслить за народ орфики, и народ узнавал в их учении свою веру, хотя и нуждался, уже с V века, в их мистически-обрядовой практике.

Судьба человека — та же, что участь бога страдаю-

[a] Срв. Harrison, Prolegomena to the study of greek religion, Cambr. 1903: “what a people does — must always be one clue — to what it thinks”.

щего. Только человек не весь от Диониса: его низшая природа — «титаническая», хаотически богоборствующая. Восставая против божественного всеединства, он утверждает свою отчужденную самость и постольку противится дионисийскому побуждению к самоотдаче жертвенной. Он замыкается в своей индивидуальности, «хочет спасти свою душу». Так задерживает он сам себя в «узах» (δεσμοί), или «гробнице» тела (σῶμα σῆμα). Вопреки его воле, надлежит ему, по Анаксимандру, смертью уплатить пеню за вину своего обособленного возникновения, своей эгоистической отделенности. Насильственно распадается он на свои составные элементы. Но и здесь цельность его духовного лика, Диониса в нем, действием «аполлинийской монады» спасена (σύστασις) за порогом смерти, где текут живые воды из «озера Памяти» (Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης), восстановляющие сознание забытого единства, и откуда новый зов (о котором говорит Вергилий в своем описании Элисия) выведет его опять на лицо земли, чтобы приобщиться ему снова и на этот раз, быть может, вольно страстям Дионисовым, свободно «расточить свою душу».

Странствуя в долах Аида, по левую сторону встретишь
Быстрый родник и стоящий над ним
кипарис белолистный:
Мимо держи ты свой путь, и к ручью берегись
приближаться,
Ключ обрящешь иной: из озера Памяти плещут
Влаги студеной струи. Пред источником —
грозные стражи.
Им ты скажи: «Вы — чада Земли и звездного Неба;
Я же — небесное семя, и ве́дом род мой самим вам.
Но иссыхаю от жажды, и гибну. Дайте ж испить мне
Вод прохладных, текущих из озера Памяти!» Стражи,
Слову послушны, допустят тебя до холодной криницы:
Струй напьешься живых, и восцарствуешь
в сонме героев.

Этот напутственный завет, имевший несомненно магиче-

ское значение загробного пропуска, начертан полностью или частично, и с многими разночтениями, на золотых пластинках, которые клались с покойником в гроб в орфических общинах Петелии и других мест южной Италии, а также Крита[a]. Кипарис, символ смерти и пола[b], оказываясь в данном случае белолиственным, т.е. солнечным, как белый тополь (λευκή) Гелиоса, знаменует, без сомнения, возврат к живым, опасность которого для души, странствующей в долах Аида, заключается в его преждевременности; и сила источника, омывающего корни белого кипариса, – та же, что чары пещер, где души, упившись забвением о своей духовной отчизне, исполняются жаждой воплощения в земных телах. Как эти пещеры, так и тот кипарис принадлежат Дионису, не как «вождю вниз» (Καταγώγιος), а как «вождю наверх», к свету земного солнца (ἀναγωγός). Из двух источников – Забвения и Памяти – пьет и «нисходящий» в пещеру Трофония за оракулом дионисийского героя, прорицающего паломнику, погруженному в сон, в подземном склепе[c]. Представление о прохладных водах Памяти опять противополагает миру земного разделения потусторонний мир божественного единства: разделение – забвение, воссоединение – воспоминание. Платоново учение о воспоминании покоится, как видим, на основах религиозно-мистической традиции; оно развилось из орфизма, в связи которого находит свое предопределенное место.

«Страстной миθ о растерзании Диониса, – говорит в другом месте Плутарх, – заключает в себе учение о пакирождении»[d]. По неоплатоникам, «Дионис есть бог, составляющий причину возрождения, восстановляю-

---

[a] Kaibel, epigr. Gr. 1073. Срв. O. Kern, Orphiker auf Kreta, Hermes, LI (1916), S. 554 ff.

[b] Срв. Eitrem, Hermes und die Toten, Christiania 1909, S. 25 – о кипарисовых фаллах (Martial VI, 49, 4; 73, 7).

[c] Paus IX, 39, 8.

[d] Plutarch de esca carn. I 7: τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ – ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν.

щий формы воплощения и нудящий все, что возникает и рождается, выходить наружу из дверей»[a]. Идея возврата из сени смертной издавна сочетается с образом Диониса; в связи с этим представлением и преданием о двойном рождении бога было установлено и мнимое словопроизводство имени «Διθирамб» от θύρα, «дверь» – «двудверник».

«Я не удивился бы, – говорит Сократ у Платона, в диалоге "Горгий" (p. 492 E), – если бы оказалось, что Эврипид сказал правду в этих стихах:

> Кто знает? Жизнь не значит ли у мертвых смерть?
> И умереть, на языке теней, – ожить?
> И от мудрецов слыхал я, что мы мертвы и что тело
> наше – гроб».

Мысль орфиков, пиθагорейцев и Гераклита о полярности жизни и смерти как двух противоположных состояний и видов одного бытия была достоянием едва ли не большинства образованных людей.

В недавно найденном среди оксиринхских папирусов поэтическом послании Алкея к другу Меланиппу великий лирик Лесбоса выражает свое несочувствие разделяемому его товарищем и политическим единомышленником верованию в возврат умерших на лицо земли, на свет земного солнца; на взгляд Алкея, это превратное мудрствование, порождающее пустые иллюзии, богопротивно, как лукавство Сисифа, осужденного на вечные муки за свой тщетный побег из обители мертвых. Этот любопытный и многозначительный памятник живо изображает борьбу мнений о «палингенесии» на рубеже VII и VI столетий, и притом не в среде мудрецов, как Пиндар, приверженный орфической мистике, а в

[a] Hermias, in Phaedr. p. 55: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ τῆς παλιγγενεσίας αἴτιος θεὸς – ὁ καὶ δεύτερον ποιῶν τά τε ἔνυλα εἴδη καὶ πᾶσαν τὴν γένεσιν θύραζε προιέναι παρασκευάζων.

военно-аристократических кругах островной Эллады. Приводим это послание в нашем переводе[a].

Что, Меланипп, обещает нам тризна плачевная?
Вправду ли мнишь, переплыв Ахеронта великий вир,
Некогда в теле воскреснуть и солнца небесного
Чистый приветствовать свет? Высокó ты заносишься!
Вот и Сисиф Эолид, всех надменнее мудрствуя,
Льстился, хитрец, будто Смерти не в мочь полонить его:
Тщетно лукавил и, снова настигнутый Керою,
Дважды, беглец, переплыл Ахеронта великий вир.
Казнью к тому ж покарал его Зевс и на труд обрек
Тяжкий, под глыбами черной земли. Не надейся же,
К мертвым сошед, преисподней покинуть обители.

Так прислушивались широкие круги к умозрениям «θеологов» о предметах всенародной религии и о смысле ее обрядов. В свою очередь те, кого эллины называли «θеологами», были, как это должно признать, в общем верны основам народного богопознания: его ядро оставалось нетронутым в их символическом толковании. Эллинам чуждо было подозрение, что в мистериях и эсотерических общинах преподается существенно новое и отличное от эксотерических культов вероучение: поэтому возможно было не только гармоническое совмещение обеих религиозных сфер в личном сознании, но и общественно-историческое соприкосновение и взаимодействие обеих. Современный исследователь допустил бы коренную методологическую ошибку, не различая со всей тщательностью философем от общенародных представлений. Но, остерегаясь смешивать области наивного и θеософически опосредствованного верования, должно вместе с тем остерегаться и предвзятого недоверия к явным оказательствам их одноприродности. Таким оказательством служит, между прочим,

[a] «Алкей и Сафо» (Памятники Мировой Литературы), М. 1914, стр. 207.

выше намеченная частичная рецепция орфизма аѳинским государственным культом в VI веке[a].

В эпоху Писистрата орфическая реформа в Аттике осуществлена. Священный союз возвеличенного Дионисова божества с Аѳиной, учреждение государственных дионисийских мистерий (священный брак и институт герэр), установление тесного культового общения между религией Диониса и в свою очередь преобразованными мистериями Элевсина – все это возможно было провести в жизнь лишь при посредстве орфической мистики. Она углубила связь весенней радости Анѳестерий с культом усопших и упрочила значение древнего навьего дня в дионисийском литургическом цикле. Она же несомненно способствовала резкому разграничению диѳирамба и трагедии от «драмы сатиров», служения Дионису возвышенного и важного (σπουδαῖον) от дионисийской разнузданности и резвости (σατυρικόν); она насадила в Аѳинах[b] мусический культ Диониса Мельпомена, выдающий влияние элевсинских действ на раннюю аттическую трагедию и отданный в ведение рода Эвнидов-певцов[c], организованных наподобие элевсинских Эвмолпидов. Орфический элемент изначала окрашивает аттическую трагедию, придает ей литургическую торжественность: она в Аѳинах, по выражению Аристотеля, ἀπεσεμνύνθη – сделалась «важной, велелепной и священственной». Не могли не оказать на нее глубокого воздействия и древнейшие орфические действа, справляемые родом Ликомидов в аттическом деме Флии, где главными божествами чтились Великая Богиня (Гея) и ее мужской умирающий и воскресающий коррелят, рано отожествленный с Дионисом растительным – Флием и Анѳием; во Флии изображалось, по-

[a] Срв. Aristoph. Ranae 1032: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε κτλ.

[b] Близ Дипидона, Paus. 1, 2, 5; срв. Paus. IX, 27, 2; ib. 30, 12; I, 31, 4; IV, 1, 5.

[c] C. I. A. III, 20: ἱερεὺς Μελπομένου. ib. 274: ἱερέως Μελπομενοῦ Διονύσου ἐξ Εὐνειδῶν. Harpocr. s. v. Εὐνειδαὶ: ἦσαν κιθαρῳδοὶ πρὸς τὰς ἱερουργίας παρέχοντες τὴν χρείαν.

видимому, и растерзание младенца-Диониса титанами. Само ограничение аттической трагедии пределом героической саги, с устранением прямого изображения деяний божественных, было подсказано стремлением возвысить Дионисово богопочитание: в его священном участке, в литургическом действии трагедии, можно было вызывать тени героев-ипостасей страдающего бога, покрытые священными масками, в элевсинских «сто́лах» и на богослужебных котурнах, но страсти самого бога не могли служить предметом всенародного зрелища, созерцать их приличествовало только участникам мистерий.

Утвердить Дионисово богопочитание как аθинскую государственную религию – такова была цель орфической общины VI века. По некоторым признакам можно заключить, что первым шагом к достижению этой цели было введение Дионисова божества во все частные родовые культы; откуда развивается понятие «оргеонов», в смысле «членов родового союза», вследствие совместного совершения родовых «оргий», – если, вместе с Тепфером, мы признаем термин заимствованным из Дионисовой религии. Тогда же, естественно, культ Диониса был соединен с общими празднествами аθинских родов в честь умерших родичей – с Θеойниями и Апатуриями[a]. Так как архонтство было выборным, так как и четырнадцать герэр, окружавших жену архонта-царя, не были, по-видимому, представительницами всегда одних и тех же родов (да и не могло быть в Аθинах столько исконно дионисийских родов), а обряд священного брака связан, по своему внутреннему характеру, именно с родовым преданием (κατὰ τὰ πάτρια), – то остается предположить, что все роды стали с некоторого времени носителями Дионисова культа. С какого именно времени, – трудно сказать: Писистрат мог найти эту родовую рецепцию уже, по крайней мере, подготовленной. Во всяком случае, она, в своем окончательном виде, означает формальное объединение всех местных и первоначально разрознен-

[a] Toepffer, Attische Genealogie, S. 12 ff.

ных дионисийских культов Аттики. Историческое предание определенно изображает Писистрата пламенным ревнителем и деятельным распространителем Дионисова богопочитания. Он же в деле осуществления своих религиозно-политических замыслов всецело опирается на орфиков.

Правление Писистрата представляется эпохой торжества орфической церкви и завершительного оформления Дионисовой религии в Аттике, в качестве религии государственной.

Источники эллинской θеологии еще недостаточно исследованы; мы еще связаны в этой области многими предрассуждениями и не отдаем себе ясного отчета даже в том, что досократовские метафизические системы возникли из расчленения и секуляризации догматического предания, погребенного во мраке веков, — предания, среди первых эмиссаров коего, посланных сообщить народу начатки священной мудрости, мы ближе других знаем Гесиода, о котором, тем не менее, почти ничего не знаем. Между тем перед глазами у нас поучительная аналогия Индии, где символическое умозрение непосредственно примыкает к эпохе гимнов и предшествует художественному развитию эпоса. Нет основания не доверять общине, провозгласившей своим родоначальником (как Гомериды — Гомера) божественного певца Орфея, о котором они учили, что он «обрел таинства Диониса и был погребен в Пиерии, претерпев растерзание», подобно богу этих таинств[a], — нет основания не доверять ей в ее ссылках на авторитет давней сокровенной традиции и смотреть как на бесплодную попытку искажения и затемнения национальной религии, — на великую литургическую и догматическую реформу VI века; поистине, не «разрушать» хотели они, но «исполнить», как говорит об

[a] Apollod. I 15: εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια, καὶ τέθαπται περὶ τὴν Πιερίαν διασπασθεὶς.

орфиках этой эпохи правильно, в общем[57], оценивающий их историческую роль и дело Виламовиц[a].

4.

Развитие дионисийской догмы совершается в лоне орфической общины. Это не создание новой религии, но систематизация наличных религиозных представлений и мистическая интерпретация культа. Орфический гносис опирается на предание; то, что мы называем «θеокрасией», говоря о явлениях упадка национальных религий, начинается, на самом деле, в древнейшей религиозной истории – там, где кончается местный культ. Орфики продолжают θеогонический и космогонический эпос: так, Гесиодову схему последовательности больших веков, или возрастов человечества, они развивают в метафизическую доктрину, по которой за золотым веком Светодавца-Фанеса следует серебряный – Кроноса, а за этим титанический век, открывающийся растерзанием предвечного младенца – Диониса-Загрея[b].

В учении о Дионисе орфики примыкают к уже сложившимся верованиям. Народ не только отвлек понятие жертвоприносимой божественной сущности из жертвенного обряда, но и назвал абстракт героических страстей – бога Героя, подземного «сильного» преимущественно перед другими «героями», несущего и объемлющего их своим божеством, – сыном отчим Дионисом, выделив из существа верховного Зевса ряд исконно Зевсовых (прадионисийских) атрибутов и усвоив их его страстнóй ипостаси, его страдающему и умирающему сыну. Сотворив лик бога, народ переселил его, между прочими вместилищами его силы, и в солнце. Ибо, если нельзя отрицать, что сторонники солярной теории в иных слу-

---

[a] Wilamowitz-Möllendorff, Homerische Untersuchungen, Excurs über die orphische Interpolation.

[b] Прокл у Schöll Studemunt, Anecdota graeca, 1886, v. II, 58: τρίτον τὸ Τιτανικόν, ὅ φησιν ἐκ τῶν Τιτανικῶν μελῶν τὸν Δία συστήσασθαι.

чаях бывают правы, поскольку некоторые лики народных миθологий кажутся, в самом деле, выведенными путем олицетворения из представлений о солнце, — то в данном случае перед нами типический пример обратного процесса — пример вселения в солнце самостоятельно обретенного божественного лика.

В качестве бога страдающего и умирающего, Дионис преимущественно отожествляется с солнцем запавшим и невидимым, светилом темного царства и сени смертной. Для фригийцев и пафлагонцев весна — возврат или пробуждение, осень — уход или обмирание Солнцебога[a]. Аполлон — дневное, Дионис — ночное солнце, светящее в нижней полусфере, по священному преданию в Элиде[b], так формулированному, вероятно, под дельфийским влиянием, но коренящемуся, по-видимому, в местном веровании в Диониса подземного — владыку отшедших и солнце теней. Дуализм летнего и зимнего солнцепочитания лег в основу двуединой дельфийской религии Феба-Диониса. Круглые храмы Диониса-Солнца во Θракии символизовали, должно думать, солнечную гробницу, недра земли, раскрывшиеся, чтобы приять и утаить от живых, на время его исчезновения (ἀφανισμός), Диониса-Сабазия[c]; ибо круглые здания суть, по древнейшему назначению своему, гробницы.

Но, рядом с возможностью противопоставить солнцебогу страдающему и умирающему, или исчезнувшему и полоненному (на этом представлении зиждется, по-видимому, и пра-миθ Одиссеи), другого, торжествующего в мире живых Солнцебога[d], — открывалась и иная воз-

---

[a] Welcker, Götterlehre I, S. 430.

[b] Etym. Magn. 277, 47. О митиленской монете с изображениями Гелиоса и Диониса — Welcker I, S. 411.

[c] Macrob. I. 18, 11: *in Thracia eundem haberi Solem atque Liberum accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione celebrant, ut Alexander scribit. eique deo in colle Zilmisso aedes dicata est specie rotunda, cuius medium interpatet tectum*. Vgl. Sophokles. Fragment "Tereus" (Fr. 582, 1): Ἥλιε, φιλίπποις Θρῃξὶ πρέσβιστον σέβας.

[d] Это противоположение составляло предмет миθа об Орфее в Эсхи-

можность: усмотреть в летнем солнце живое присутствие бога, а в солнце зимнем – бледный отблеск и призрак его же, ушедшего гостить в царство мертвых, оставив живым своего двойника. По этому пути направилось синкретическое движение, с ранних пор стремившееся всецело отожествить Гелия (Солнцебога) и Диониса[a]. В противоположность дельфийскому дуализму (склоняющемуся, впрочем, мало-помалу также к синкретической концепции), орфики искали утвердить представление о Дионисе-солнце, как новом лике изначального света, Фанеса: «Солнце, чье божество именуют в мольбах Дионисом»[b]. Он светит как живым, так и мертвым. Когда он у мертвых, он не страдает, не томится в узах, как думали, например, пафлагонцы: напротив, как издревле знали ѳракийцы и особенно, по Геродоту, ѳракийские геты, «верующие в бессмертие души» (οἱ ἀθανατίζοντες), – он сияет блаженным душам, как кроткое солнце, в невозмутимой славе.

Надгробие римской эпохи (стр. 31), сложенное в Филиппах и дышащее мистикой орфизма, сочетавшейся с исконным ѳракийским преданием, изображает загробные радости усопшего отрока в истинном царстве Диониса, как игры и пляски на лугах цветущей Нисы. Подземное царство Дионисово – царство цветов, как Анѳестерии, – праздник весенних цветов, Диониса и душ. Из другой поздней надписи, найденной в тех же местах, узнаем о радунице, устраиваемой религиозными общинами ѳракийского Диониса (*Liberi Patris Tasibasteni*)

ловой трагедии «Бассары» – Nauck, r. FTG. p. 9: Орфей (по Eratosth. catast. 24 p. 140) «Диониса не чтил, но величайшим из богов почитал Гелиоса, которого именовал и Аполлоном; он вставал до рассвета и, взойдя на гору Пангей, ждал на ней восхода солнечного, чтобы встретить первые лучи бога».

[a] О сочетании Диониса и Солнца см.: Sam. Wide, lakon. Culte, S. 161. Гелиос и Дионис вместе на митиленской монете – Welcker, Götterlehre 1. S. 411. Дионис ἡλιόμορφος – Duris Sam. EHG II, p. 475.

[b] Διόνυσος только ἐπίκλησις Солнца: Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλεῖσι. Nauck, Fragm. Trag. Gr. S. 9

на празднике Розалий[a]. Анθестериям, под именем Розалий – празднества роз, суждено было надолго пережить языческую Элладу.

5.

Народ знал на земле дикого охотника – Загрея, ловца душ, увлекаемых им в подземный мрак, – Актэона, истуканы которого связывались узами, – и другие лики и имена того же Сильного Ловчего, чья лютая свора растерзывает путника, застигнутого в горах призрачной охотой. «Это – владыка душ, Дионис, – подсказывали орфики, – его нужно благославлять. И Зевсов отрок, пожранный титанами, не кто иной, как тот же Сильный Ловчий, Загрей Дионис» (см. гл. I, § 7).

Прямо отожествить Диониса с «подземным Зевсом» (Ζεὺς καταχθόνιος – Il., IX, 457) было нелегко, да притом и не нужно[b]. «Последний суд вершит над мертвыми другой Зевс, – тот, что в царстве Аида, – говорит Эсхил[c], провозглашающий себя у Аристофана питомцем элевсинских таинств. – Деметра воспитала дух и разум мой; достоин я твоих мистерий»[d]. Но, как элевсинец, он имеет особенные, таинственные поводы различать подземного судию от его сыновнего лика – Диониса-Иакха. Зато Гераклит по-своему разрубает узел: «один и тот же бог – Аид и Дионис, его же во имя безумствуют и исступляются». И это отожествление отчеканено в общераспространенном орфическом стихе:

> Вакх на земле живущим, в земле опочившим Аид он[e].

Трудность упомянутого отожествления в религии экс-

---

[a] C. I. L. III, 703.

[b] Срв. Dittenb. Syll. 2, 373: Διονύσῳ Λήνει, Δίι χθονίῳ, Γῇ χθονίῃ.

[c] Aeschyl. Suppl. 232.

[d] Aristoph. Ran. 886.

[e] Βάκχος ἐνι ζώοισιν, ἐνι φθιμένοις Αἰδωνεύς. Срв. изображения, относимые к Дионису хтоническому – Wiener Vorlegebl. XI, 3.

отерической проистекала из той чисто исторической причины, что подземный Зевс был, по своей сущности, пра-Дионис[a], и новоявленный сын Зевсов не мог заменить своего же древнего двойника. Таинственный же смысл различения в кругу посвященных был более глубок: с древних времен мы находим в эллинской θеологии и мистике отчетливое признание ипостасности, т. е. утверждение нераздельности и неслиянности лиц божества, по существу единого; и элевсинский Дионис, младенец Иакх, должен был быть различаем от подземного Зевса, как ипостась сыновняя, коей единственно принадлежат атрибуты божественного рождения, смерти и воскресения. Но тайна Дионисова лика в подземном царстве, тайна Иакха, — осталась тайной для не посвященных в мистерии. Эсхил, посвященный или слывший таковым в Аθинах, не отожествляет подземного Зевса с Дионисом: «Прости, Загрей, и ты, гостеприимный царь!» — говорит его Сисиф, уходя из подземного царства. Однако, тот же поэт называет Загрея то сыном Аида, то — в «Египтянах» — прямо Плутоном. Зевс, в ипостаси отца и в ипостаси сына, является в подземных обителях двуипостасно-единым Аидом-Загреем; но собственно Дионис мыслится в образе младенца Иакха[b].

---

[a] Срв. Schneider, Wiener Studien XXV, 1903, S. 148: „gegenüber bem homerischen, olympischen und anthropomorphen Zeus repräsentirt also Dionysos den ‚anderen Zeus', wie ihn Aischylos nenut, den vorhomerischen Zeus der mykenischen Epoche, den chthonischen und theriomorphen, als welcher er nach den Ausgrabungen von Kreta bekannt geworden ist".

[b] Исодэт (Ἰσοδαίτης), т. е. «равно распределяющий пиршественное угощение», — одно из обрядовых наименований Диониса и вместе наименование подземного Гостеприимца вообще. По Гесихию, Исодэт — Плутон и сын Плутонов (ὑπ' ἐνίων ὁ Πλούτων· ὑπὸ δὲ ἄλλων ὁ Πλούτωνος υἱός, s.v. Ἰσοδαίτης). По другому объяснению (Anced. Bekker. p. 267, — о котором Лобек, Agl. p. 621, замечает: "*non liquet mihi*"), Исодэт — «солнцебог, равно раздающий всем смерть» (Ἰσοδαίτης θεὸς ὁ ἥλιος, ὁ τὸν ἴσον ἑκάστῳ θάνατον διανέμων), — следовательно, Дионис — Аид, он же и солнце живых, хотя по преимуществу — солнце подземного мира. Под «сыном Плутона» у Гесихия разумеется также Загрей-Дионис. Отца и сына вместе называет Эсхил в «Сисифе»; в «Египтянах» Загреем назван Плутон.

Вышеприведенный отрывок из филиппийской эпитафии дает две картины гадательной загробной участи усопшего отрока: или он юный Сатир (мужской коррелят нимфы-мэнады) в сонме посвященных служительниц (μύστιδες) Диониса, славящих бога на цветистом лугу; или, со светочами в руках, предводитель хора ночных мэнад влажной Нисы. В последнем образе ему приданы черты самого Диониса, единственного предводителя вдохновенных огненосиц; это отожествление с богом, в особенности за порогом гроба, есть постулат мистической религии «вакхов», цель которой — обожествление (αποθεοза) человека. Сатиры же, в мирном общении с мэнадами, являются пестунами божественного младенца[a]: в первой картине Дионис мира загробного мыслится как младенец, лелеемый толпой своих мамок (τιθῆναι) и пестунов (τιθηνοί).

Пребывание Диониса в сени смертной рассматривается как уже начавшееся рождение его в мир. Триетерический период оргий (празднование их однажды в двухлетие, по терминологии древнего календаря: «на третий год») знаменует, быть может, период вынашивания его во чреве подземной богиней: длительность этого периода воспроизводит мистически утроенный срок женской беременности. «Θиады» (парнасские мэнады, — первоначально, подобно амазонкам, служительницам Артемиды, оргиастический сонм единой Богини) совершают, «будя Ликнита» (т. е. младенца в сите-колыбели), в дельфийском месяце “Огненосиц”, соответствующем поре зимнего солнцеворота, магические действия родовспомогательницы Эйлиθии (ипостаси Артемидиной), «вызывают» зачатого и питаемого в лоне Персефоны бога выйти на землю через двери рождения (θύραξε προιέναι), раскрывают заклинательными выкликаниями ложесна подземной богини. Оттого — черта чаровательного подражания событиям

[a] Срв. Orph. Hymn. 54: Κλῦθί μου, ὦ πολύσεμνε τροφεῦ, Βάκχοιο τιθηνέ, Σιληνῶν ὄχ' ἄριστε. Nicandr. Alexipharm. 31: Σιληνοὶ κεραοῖο Διωνύσοιο. См. гл. I, § 7.

призываемым – они изображают баюкание ребенка, положенного, по обычаю древнейшего земледельческого быта, в сито для хлебного зерна (λίκνον).

6.

Что же привнесли орфики в народную религию? Вера в бессмертие души и в запредельное блаженство не была чужда некоторым племенам, чтившим божество Диониса. Этот последний, под своим эллинским именем, был, задолго до орфической реформы, богом умирающим, погребенным в Дельфах, оплакиваемым над озером Лерны. И он же был на Парнассе и в Θивах божественным младенцем, каким мы встречаем его и на Нисейском лугу, в сонме нимф-мамок, спасающимся от неистового Ликурга на лоно морской богини, по рассказу Диомеда в VI песни Илиады, интерполированному едва ли впервые при Писистрате правщиками Гомерова эпоса. Древнейшие «выкликания» (ἀνάκλησις) не оставляют сомнения в том, что Дионис был отчетливо осознан, как бог возрождающийся или оживающий из мертвых. Растерзание человеческой жертвы, исполненной присутствием вселившегося в нее бога, и причащение богу через вкушение ее плоти – обряд, отразившийся в орфическом миθе о гибели предвечного Зевсова сына от титанов, – древни, как оргиазм.

Титаны были приведены в связь с Дионисовыми страстями, по-видимому, в отдельных местных, чисто народных культах, например, в окрестностях Патр[a]. В Аркадии сближение Артемиды с Δέσποινα идет об руку с представлением о принадлежности этому кругу титанов и, в частности, воинственного (ὁπλισμένος) титана Анита как пестуна Деспойны (Paus. VIII, 37, 5, в

[a] Paus. VII, 18, 4; комментарий Frazer'a (IV, p. 379) ad Paus. VIII, 37, 5. M. Mayer, die Giganten und Titanen, S. 150: „so sollen in Patrai die Titanen dem Dionysoskind nachgestellt haben, eine echt orphische. Vorstellung, die hier aber auf dem Grunde alter achaischer Titanensagen zu ruhen scheint".

описании окрестностей Мегалополя). Павсаний, говоря о «страстях», претерпенных Дионисом от титанов, как об орфическом догмате, отмечает, однако, что предание об Аните – аркадское (τὰ μὲν δὴ ἐς τὸν Ἄνυτον ὑπὸ Ἀρκάδων λέγεται). Далее, он ссылается на Эсхилово свидетельство об Артемиде, как о дочери не Лато, а Деметры. Итак, в Аркадии древнейшая, до-аполлоновская, хтоническая Артемида была неким образом связана с титанами. Следовательно, в забытом пласте стародавнего миѳотворчества должен был связываться с ними и ее исконный мужской страстной коррелят, – что приводит нас к преданиям Ахаии. Титаны – свирепые оргиастические служители женского хтонического божества.

Аттический миѳ об Икарии являет аналогические черты, восходящие к древнему оргиастическому обряду и во всяком случае независимые от влияний орфизма. Версия миѳа, по которой Рея собирает части разорванного бога и оживляет его[a], могла возникнуть позднее аттической реформы, когда внутренняя деятельность орфической общины сосредоточилась в Малой Азии на задачах чисто мистических и литургических; если же справедливо мнение о малоазийской колыбели орфизма, то во всяком случае ясно, что чужеземное представление о великой богине, собирающей и восстанавливающей живой состав расчлененного бога-сопрестольника (по типу Исиды и Осириса), было пересажено на эллинскую почву в формах, видоизмененных согласно наличности народного эллинского предания и приноровлено, в целях акклиматизации, к последнему; так что элемент оргиазма и титанизма представляется независимым от сознательного ѳеологического вымысла или умозрения. Прибавим, что миѳ о космическом герое или боге, чье растерзанное тело образует части вселенной, встречается в верованиях и легендах индийских (Пуруша-Человек), скандинавских (великан Имир), ассиро-вавилонских (богиня, разре-

[a] Philodem Περὶ εὐσεβείας, Gomp., 2, p. 16, s. 44: δια σπασθεὶς ὑπὸ τῶν Τιτάνων Ῥέας τὰ μέλη συνθείσης ἀνεβίω.

занная Белом пополам, так что разделенные половины тела образовали небо и землю), ирокезских (великан Шоканинок) и проч.; у других северо-американских племен объектом космического расчленения являются зооморфические тотемы – собака или бобер[a].

Итак, орфики, сводя оргиастические обряды жертвенного растерзания к этиологическому прототипу священной легенды, особенно отметили и использовали предания о титанах. Далее, они придали Загрею-охотнику облик младенца и отожествили его с Дионисом, сыном Персефоны. Если Загрей – Дионис, он естественно приемлет образ младенца; но был ли узнан Дионис в личине ловчего Загрея раньше орфиков?

Внутренние основания и общие принципы орфического метода, несомненно консервативного по отношению к наличной данности обряда и мифа, делают маловероятным оглашение догмата парадоксального и не обоснованного фактами или, по крайней мере, тяготениями уже существующего культа. И если певец Алкмэониды обращается к Земле и Загрею с призывом: «Гея-владычица! Ты, о, Загрей, из богов высочайший»[b], это свидетельство не столько уверяет нас в древности возвеличения Загрея, сколько заставляет предположить некоторую распространенность выраженного рапсодом воззрения, ибо он обращался к широким кругам слушателей, а не к общине посвященных. Актэон, двойник Загрея, не был отожествлен с Дионисом какой-либо авторитетной для мифотворчества инстанцией – оракулами или священной легендой жрецов и мистов; но его образ осложняется чертами дионисийского мифа, он становится одним из тех дионисийских героев, которые наиболее ясно отражают лик Диониса, потому что, подобно безыменному Герою, изначала были разновидностями еще искомого божества.

---

[a] Andrew Lang, Mythes, cultes et religion, p. 225, 228.

[b] Epic. Fr., Kinkel, Alcm. fr. 3, Z. 1: πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων.

Могущественный, как видно из Алкмэониды и упоминаний Эсхила, и несомненно оргиастический Загрей, подобно ѳракийскому Ликургу один из ликов пра-Диониса, моноѳеистически понятый (признак древнейшего оргиазма!) бог подземного царства, единый бог для своей общины подле единой богини, Земли, — являл в своем божестве все признаки, отличительные для мистического и хтонического Диониса, все черты довременной эпифании — не Вакха, родившегося в Ѳивах от Семелы, но первородного сына Зевсова, различествующего от отца лишь как ипостась рожденного им от подземной Персефоны.

Если постольку происхождение орфического миѳа представляется ясным, то позволительно спросить себя (ибо речь идет о сознательной и целесообразной деятельности религиозного союза, стремившегося стать органом догматического творчества): какую цель преследовали орфики, приводя в описанное сочетание и определенно выдвигая известные культы и предания? Какая тенденция сказалась в их попытке напечатлеть в общенародном сознании именно этот искусственно составленный из разнородных элементов миѳ, во многом противоречащий уже сложившемуся представлению о Дионисе ѳиванском? Из неожиданной области мы почерпаем ответ на так поставленный вопрос, и нам кажется, что этот ответ приводит к важным заключениям о существе орфизма.

7.

Благодаря счастливой конъектуре Кейля, Рейценштейну удалось разгадать истинный смысл слов герметического «Пэмандра»: «и была расчленена моя первая составная форма»[a]. У герметика Зосима тот же процесс духовного возрождения описывается в следующем видении: «при-

[a] Reitzenstein, Poimandres, S. 340, 17: καὶ διαμεμέλισταί μοι (emend. Keil; codd.: διὸ / δι᾽ οὗ ἠμελῆταί μοι) τὸ πρῶτον σύνθετον εἶδος.

спешил некто, быстро бегущий, на рассвете, и одолел меня, и рассек ножом, и расчленил меня по составу согласия моего, и содрал кожу с головы моей, и мечом – меч был при нем – отделил кости мои от плоти моей, и опять сложил кости с плотию, и жег меня огнем из руки своей, доколе я не научился, переменяя тело, быть духом»[a]. В описании другого однородного видения у Зосима исполнителями рассечения являются двое: один с ножом, другой, идущий сзади, – с обоюдоотточенным (т. е. критским и древнейшим дионисийским) двойным топором[b].

Эти визионарные изображения герметических посвящений, очевидно, воспроизводят древний обряд: так именно и заключил Рейценштейн. «То обстоятельство, – говорит он, – что в магических формулах харранитов (Dozy-Goje, p. 365) и в переводной с греческого арабской алхимической литературе (Berthelot, la chimie au moyen âge II, 319) заметны следы воззрения, согласно которому разъятие тела на части и, в особенности, отделение головы от туловища имеет последствием вхождение пророческого духа в мертвого, – подтвердило мое предположение, что в этих поздних видениях еще живы представления глубокой древности о смерти и связанных с нею чарах. Восстановлению состава, или “сочленению логоса” (συνάρθρωσις τοῦ λόγου), предшествует распадение состава, или расчленение, тела (λύσις, διαμέλισις [sic!] τοῦ σκήνους), понимаемое первоначально в смысле буквальном и чувственном. Часто встречающееся выражение “собирать себя”, или свои части (συλλέγειν ἑαυτόν), должно соответствовать древнему обычаю погребения,

---

[a] Ibid., S. 368: ἦλθεν γάρ τις περὶ τὸν ὄρθον δρομαῖος καὶ ἐχειρώσατό με μαχαίρῃ διελών με καὶ διασπάσας κατὰ σύστασιν ἁρμονιας. καὶ ἀποδρεματώσας τὴν κεφαλήν μου τῷ ξίφει τῷ ὑπ᾽ αὐτοῦ κρατουμένῳ τὰ ὀστέα ‹τῶν σαρκῶν ἐχώρισε καὶ πάλιν τὰ ὀστέα› ταῖς σαρξὶ συνέπλεξεν καὶ τῷ πυρὶ τῷ διὰ χειρὸς κατέκαιεν, ἕως ἄν ἔμαθον μετασωματούμενος πνεῦμα γενέσθαι.

[b] Ibid. ... καὶ ἄλλος ὀπίσω αὐτοῦ φέρων περιηκονημένον πέλεκυν.

соблюдение которого представлялось условием возрождения (ἀναγέννησις)».

Обращаясь поэтому к памятникам древнего Египта (на который, как колыбель учения, указывает герметическая традиция), Рейценштейн, в самом деле, находит искомые соответствия, как, например, изображения человека, разделенного на семь частей[a], с головой, отдельно положенной, в одном демотическом папирусе. Египтология знает восходящий к древнейшей эпохе «обычай отрезывать покойному голову, рассекать тело на части, соскабливать мясо с костей и потом приводить в порядок сызнова сложенный остов, придавая ему положение человеческого эмбриона. Смысл обряда убедительно истолковывает Видеманн[b] по надписям на пирамидах и по книге Мертвых. Сложение костей означало возобновление жизни, палингенесию; его производит божество или сам усопший: "Пепи собрал свои кости, он воссоединил плоть свою (срв. ἑαυτὸν συλλέγει)", или: "Нут дает тебе твою голову, он дарует тебе твои кости, он собирает плоть твою, он приносит твое сердце", или об Осирисе, коему уподобляется воскресающий: "голова Осириса не снята с него, и вот моя голова с меня не снята; я приведен в порядок состава моего, я обновлен, я вновь стал юным, я — Осирис". Срв. ἀποθεώθην, т. е. "я обожествился"».

Рейценштейн воспользовался этими фактами для истолкования герметических учений; мы видим в них ключ к орфической доктрине о расчленении Диониса. Нам представляется, прежде всего, очевидным, что в основу этой доктрины было заложено египетское мистическое предание. Ибо хотя разъятие тела и обезглавление играет огромную роль в прадионисийском островном (перво-

---

[a] В выражении «по составу согласия (гармонии)» — κατὰ σύστασιν ἁρμονίας — у Зосима, в вышеприведенном тексте, мы видим указание на седмеричное разделение тела: принцип гармонии — седмица. Reitzenstein, S. 368.

[b] Morgan, Recherches sur les origines de l'Egypte, p. 203 ss. (ссылка у Рейценштейна).

начально критском) и в разных местных Дионисовых культах, причем о заимствовании обряда из Египта не может быть речи, тем не менее эта древнейшая жертвенная литургика нигде не возвышается до θеологемы, и мистико-умозрительное, θеологическое, оккультное истолкование наличной обрядности, какое мы находим у орфиков, имеет явно отдельное от культа происхождение[a]. Мы видим, что возбудившее споры и разнотолкуемое свидетельство Геродота об орфиках столь же ясно, сколь точно: «общины, называющие себя орфическими и вакхическими, на самом деле египетские»[b]. Орфики учились у египтян, и чрез их посредство религия Осириса наложила свою печать на аттический государственный культ Диониса; то, что Фукар считал доказательством египетского происхождения Дионисовой религии, есть позднейшее ее осложнение, которым она обязана орфизму.

В Египте эллинские θеологи узнали мистическую тайну, что расчленение бога обусловливает его возрождение и что уподобление человека богу страдающему в страстях его есть залог воскресения человека с богом воскресающим. Они узнали, что цельный состав седмеричен и что расчленение есть разъятие седмицы, а восстановление седмицы в единстве — возрождение, что отразилось в числовом принципе миθа о титанах и института герэр и в то же время заставило искать мистического коррелята Дионису как бога-восстановителя, представляющего

---

[a] Отсечение головы у покойника, которому в египетском предании придается столь важное значение, помнят и эллинские «θеурги», т. е., в конечном счете, орфики, по свидетельству неоплатоника Прокла Plat. Theol. IV, 30, 18: τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς, срв. Maass, Orpheus, S. 176, A 3.). Орфическая молитва за усопших о даровании им воды прохладной, текущей из озера Памяти, сочетается в позднюю эпоху с культом Осириса, как видим, не в силу безразличного синкретизма, а на основании стародавней традиции (I. G. Sic. It. 1782, надпись из Лациума: δοίη σοι Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ).

[b] Herod. II, 81: Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ ‹τοῖσι› Πυθαγορείοισι· E. Zeller, Gesch. der Gr. Philosophie I, Pythagoreer, passim.

собой седмицу и монаду вместе: так был истолкован Аполлон дельфийским жречеством и пиθагорейством. Аполлон – гептахорд, гармония сфер, восстановленное единство, наконец, упразднение всех форм в безразличном покое Единого Сущего; впрочем, религия эллинская останавливалась на моменте утверждения божественного всеединства как гармонии, и умозрение о погружении мира в безразличное бытие встречается лишь в частных философемах: эллинские священноначальники остерегались переступать грань, за которой сам божественный космос сгорал и таял в Боге. Во всяком случае, мистическую религию эллинства вырабатывал сообща союз Дельфов, пиθагорейства и орфизма под непосредственным влиянием Египта[a]. Ибо уже задолго до Геродота мудрецы эллинские усмотрели в отдельных египетских культах совпадение с их национальными верованиями и обрядами. В самом деле, разницы было меньше, чем между религиями эллинской и италийской в эпоху рецепции эллинских культов италиками. В частности, дионисийский цикл заключал в себе уже все необходимое для приятия Осирисовых таинств. О тайне седмицы народ, конечно, ничего не знал; но самая связь с Аполлоном была уже намечена в судьбах дельфийского святилища, отнятого Аполлоном у Диониса. И, прежде всего, уже даны были в народном веровании представления о божественных страстях, о рождении на земле сына божия, умирающей и воскресающей ипостаси отца, вера в возврат душ из царства загробного, таинственные обряды жертвенного растерзания божествнной плоти и причащения ей – и многое другое, как почитание гроба и ковчега, до культа отделенной от туловища головы.

Цель, преследуемая орфиками в пересоздании и провозглашении миθа о Загрее и титанах, оставленного ими «прикровенным» для народа и открываемого в полноте его таинственного смысла лишь посвящаемым, ясна: рассеянные в народной религии намеки и

[a] Срв. Foucart, le Culte de Dionysos, p. 29.

предчувствия они желали сплавить в отчетливое, возвышенное и утешительное вероучение о бессмертии богоподобной человеческой души на почве Дионисова культа, который уже нес в себе все определительное для такого вероучения. На основе θиванского миθа строить это догматическое здание было нельзя: страстной лик бога был в нем недовольно выявлен; сын Семелы был только «новый Дионис» – нужна была его проекция в довременной метафизической сфере, нужен был чисто мистический аспект страстнóй ипостаси небесного Отца. Вместе с тем, понятие палингенесии, рассматриваемой как восстановление расчлененного состава (σύστασις), естественно сочеталось с образом плода в матернем чреве и младенца: это представление было также дано в народной религии («ликнит») и не чуждо в то же время мистической миθологии Египта. Сделав религию Диониса в окончательном смысле носительницей идеи бессмертия и пакирождения, орфики могли обновить элевсинские таинства и слить их в одно целое с дионисийством. Таков конечный смысл уже приведенных выше слов Плутарха: «миθ о Дионисовых страстях расчленения содержит тайное учение о пакирождении».

8.

Из установленной орфиками дионисийской догматики логически развивается в лоне их общины понятие мирового грехопадения и первородного греха, но народу не сообщается, за отсутствием определенно выработанного восполнительного учения о мировом искуплении, постулат которого, тем не менее, был столь отчетливо сознан θеологической мыслью, что обусловил, несмотря на смутность миθологической символики, его облекавшей, поэтический замысел Эсхиловой трилогии о титане Промеθее. Догмат о грехопадении был также выведен из миθа о титанах.

Дионису Разрешителю (Λυσεύς) орфики воссылали молитвы за титанов как виновников первородного гре-

ха. 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 Эсхила, в его «Освобожденном (λυόμενος) Промеθее», разрешение титанов от уз знаменует начало нового Зевсова царства, нового завета между небом и землей. Образец упомянутых молитв находим в следующем отрывке (fr. 208) 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 разрешить от трудов и от ярости вечного жала.

Здесь уже человечество не различается от титанов, из пепла коих 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. Там, где он почитался под именем Аттиса, жрец возглашал на страстных службах, оплакивавших умершего бога:

> Дерзайте, мисты господа спасенного!
> Нам из трудов страстных взойдет спасение.

Слова орфической молитвы об освобождении, «предков законопреступных (λύσις προγόνων ἀθεμίστων)» относятся несомненно к титанам; «вечное жало (ἀπείρων οἶστρος)» —

непрерывно продолжающееся богоборческое неистовство, разрывающее святую гармонию божественного всеединства, не закончившееся брожение, порожденное древней закваской богоубийственного титанического безумия и составляющее принцип мирового страдания, «трудов тяжких (χαλεπῶν πόνων)», — одним словом, первородный грех. Титаны — «многострадальных людей начало и первоисточник»[a].

Можно ли признать этот круг представлений подлинно древним? Убедительно рассуждает Эрвин Роде в своей «Психее»: «Титаны разрывают единого на многие части; вследствие этого преступления божество единое теряется во множественности форм видимого мира. С неоплатоническими утонченностями такое истолкование мифа о растерзании Загрея часто излагается на основании орфических рапсодий. Но в этом смысле высказывается уже и Плутарх; и нельзя отрицать, что истолкование это, если мы сбросим с него одежду неоплатонической фразеологии, действительно передает тот смысл, который легенда должна была иметь по замыслу ее творцов. Представление о греховном происхождении обособленного существования в мире отнюдь не могло быть нужно теологам VI века; мы убедимся в этом, вспомнив учение Анаксимандра, что возникновение множественности вещей из единого беспредельного (ἄπειρον) есть неправда и вина (ἀδικία), за которую все, что обособилось, несет возмездие своим уничтожением»[b].

Тем более странным кажется, что Роде, доказывающий, что в глазах орфиков воплощение души имело смысл кары и тюремного заключения[c], все же не находит в орфическом учении точного означения вины, тяготеющей над душой. Вина эта в обособленном, «титаническом» самоутверждении человеческого я, в метафизически

---

[a] Orph. Hymn., XXXVII, 4 (к Титанам): ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων.

[b] Rohde, Psyche, II, S. 118 f.; срв. S. 126 A. 3 и S. 128.

[c] Plat. Cratyl. 400 C: ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν.

свободном приятии «принципа индивидуации», в воле к отдельному бытию; этой волей душа продолжает грехопадение «предков законопреступных», т. е. титанов. Правда, Роде полагает, что вышеприведенная молитва возносилась просто за почивших родичей, и не думает о титанах. Но отсюда и происходит упомянутое недоумение о коренном грехе души, который, очевидно, мыслится как общий закон воплощенного бытия, независимо от личной судьбы и ответственности отдельного человека.

Грех души, по орфикам, — ее личное самоопределение. Она, «дочь Земли и звездного Неба», содержит в себе божественный огненный разум, частицу растерзанного младенца Загрея: «разум в нас — разум дионисийский и подобие (икона) Дионисово»[a]. Но соткана душа из титанической первоматерии, почему и облекает себя в физическую материю, в «тело-гроб». Преступные предки — вместе титаны и все предки вообще, поскольку они преемственно продолжают богоборство титанов[b]. Освобождаются от «круга рождений» и «колеса судьбы» (κύκλος τῆς γενέσεως, τῆς μοίρας τρόχος) немногие, коих разрешает Разрешитель. Что же делать душе, «заключенной в противление», по выражению апостола Павла? Чтобы выйти из своего состояния противоборства и раскола, она должна приять в себя Диониса, взлелеять его, как пестунья Вакха, уподобляясь в этом тайнодействии Гиппе неоплатонического и орфического мифа: «Гиппа, душа мира, колыбель (λίκνον) возложив на главу и обвив ее змеями, приемлет в нее Диониса»[c].

---

[a] Procl. in Cratyl. 133,1: ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστιν καὶ ἄγαλμα ὄντως τοῦ Διονύσου.

[b] Этот орфический догмат вызвал протесты антропологического оптимизма, как и церковный догмат о первородном грехе. Dio Chrysost., XXX 10.1: μηδὲ εἴ τις ἐπὶ τὸν δυσχερέστατον ἔλθοι τῶν λόγων (λέξω δὲ αὐτὸν ὑμῖν οὔτι που τερπνὸν ὄντα οὐδὲ χαρίεντα· οὐ γὰρ οἶμαι πρὸς χάριν τὴν ἡμετέραν γέγονεν· ἔχοντα δέ τι θαυμαστὸν ἴσως) ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι. ibid. 26.3: ἀπὸ γὰρ τῶν θεῶν ἔφη τὸ τῶν ἀνθρώπων εἶναι γένος, οὐκ ἀπὸ Τιτάνων οὐδ' ἀπὸ Γιγάντων.

[c] Procl. in. Tim., II, p. 124 C. См. гл. VI, §2, стр. [143, прим. e]. Дионис

«Единственное спасение, освобождающее душу от круга рождений, — говорит Прокл, — есть ее устремление к форме (идее) духовной от блуждания в мире возникновений»[a], о каковом прибежище молятся посвященные в общине Орфея Дионису и Персефоне: «да будет дано — Круга избавиться нам и вздохнуть от бедственной доли»[b].

Гиппа именно знаменует «душу, причастную разума Дионисова» и устремляющуюся к «духовному образу»[c]. Покидать же тело насильственно (ἐξάγειν ἑαυτούς) не должно, — учит в комментарии к Платонову «Фэдону» неоплатоник Олимпиодор, — хотя оно и темница души; ибо субстратом (ὕλη) человеческой природы служит дым (αἰθάλη τῶν ἀτμῶν), поднявшийся над пеплом сожженных Зевсом титанов; но так как титаны приняли в себя плоть растерзанного ими Диониса, то их тело было уже не титаническим только, но и дионисийским. Такова же, следовательно, даже низшая стра́стная часть нашего существа: и она есть смесь из двух неравных по божественности и борющихся начал; тело наше также дионисийское (ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος).

Растерзание (διασπασμός) и расчленение (διαμελισμός) первого Диониса не есть только отрицательный момент в мировом процессе. Эта вольная жертва есть божественное творчество; она именно и создала этот мир, как мы воспринимаем его нашей самоутверждающейся личной волей. Несомненно, титаны суть хаотические силы женского материального первоначала (Матери-Земли); но,

---

здесь одновременно младенец в колыбели-сите и змий, небесный жених; рождение младенца, в сущности, — лишь метаморфоза змия-супруга: эти «неизреченные» таинства составляли древнейшее наследие женских оргий на Парнассе и Киθероне. — Гиппа неоплатоников — уже Душа Всего, Мировая Душа.

[a] Procl. in Tim., III 296f.: ἡ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος τῆς ψυχῆς ἀναδρομὴ ... ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης.

[b] κύκλου τ' ἂν λήξαι καὶ ἀναπνεύσαι κακότητος.

[c] Procl. in Tim., II 198: καὶ γὰρ ἔδει νοῦ μετέχουσαν αὐτὴν Διονυσιακοῦ.

разрывая Диониса и алча наполниться им, они и сливаются с ним, и бог страдающий становится принципом все связующего и одержащего божественного единства в самой индивидуации множественной тварности. Вот почему Зевс – отец дел (πατὴρ ἔργων) и вещей, понятых как идеи; «творец же единый разделенного мироздания» (ποιητὴς μόνος ὁ τῆς μερίστης δημιουργίας), виновник наличного круговорота возникновений, или индивидуаций, и уничтожений, или упразднений разделенности, животворящий двигатель мира обособляющихся, враждующих и снова тонущих в едином целостном сознании монад – есть Дионис Загрей[a]. Ту же мысль император Юлиан облекает в следующие слова: «разделенное мироздание из единообразной и нераздельной жизни великого Зевса великий Дионис приял и, из того (т. е. Зевса) вышел, посеял во все явления»[b].

Слово «явление», «феномен» как философский термин, – одна из тех вех, следуя которым в истории греческой философии, мы восходим к ее истокам, скрытым в полумраке мистерий. Корни вышеозначенного понятия лежат, несомненно, в религии Диониса, бога «эпифаний»[c], и в экстатическом опыте его чудесных богоявлений. Ибо Дионис есть божественное бытие в его многообразных и мимолетных проявлениях, душа явления вообще, бог исчезающий и снова возникающий, как исчезновению и новому возникновению подлежит все являющееся; в ближайшем же и непосредственном о нем представлении – бог внезапно вспыхивающего и потухающего света, неугасимого, но видимого мгновенным и разновидным. Это существо Диониса выражается корнем φαν-, почему для орфиков Дионис в его изначальном лике (πρωτόγονος,

---

[a] Procl. in Tim, V, 303.

[b] Julian, or. V, 179 B: τὴν Διονύσου μεριστὴν δημιουργίαν, ἣν ἐκ τῆς ἑνοειδοῦς καὶ μονίμου ζωῆς τοῦ μεγάλου Διὸς ὁ μέγας Διόνυσος παραδεξάμενος, ἅτε καὶ προελθὼν ἐξ ἐκείνου, τοῖς φαινομένοις ἅπασιν ἐγκατένειμεν.

[c] Переход понятия и имени «эпифания»—«богоявление» в христианство отмечает Usener. „Sintfluthsagen“, S. 127.

Hymn. XXX, 2) – Фанес: Вот почему и Фанéсом зовут его, и Дионисом[a].

9.

Для иллюстрации поздней дионисийской θеокрасии, издавна подготовленной и непрерывно вырабатываемой орфиками, приведем следующие стихи из орфического гимна, вводимые у Макробия (sat. I, 23) замечанием, что «Солнце, по учению Орфея, – все (*Solem esse omnia*)»:

> Ты, что в поднебесье, кружной тропой, огнедышащих
> вихрей
> Кольца влачишь и свиваешь клубы, довремéнный,
> внемли нам,
> Зевс-Дионис[b] лучезарный, земли и пучины родитель,
> Солнце, вселенной отец, многоликое Все, златовержец![c]

Методом этого «богосмешения» было отожествление. Под разноименными личинами многих богов религиозная мысль стремилась раскрыть единую божественную сущность. «Все сие едино» (ἕν τάδε πάντα) – учили θеософы, перечисляя разнообразные культы, – например, Гелия, Гороса, Осириса, Диониса и Аполлона – зараз. Мистической задачей становилось обретение истинного имени.

> Аттиса богом зовите, Адóниса господом чтите;
> Он же вам Эвий, податель даров, Дионис пышнокудрый.

Так говорил оракул, повелевая родосцам чтить «великим богом» Аттиса[d]. У Авсония Дионис провозглашает:

---

[a] Orpheus ap. Diod., I, 11.3: τούνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

[b] Socr. Hist. Eccl. III, 23. Ἄττιν ἱλάσκεσθε, θεὸν μέγαν ἁγνὸν Ἄδωνιν, Εὔβιον, ὀλβιόδωρον, εὐπλόκαμον Διόνυσον. Lobeck. Agl. 462.

[c] Пардова шкура Диониса (παρδαλῆ) давно уже приобрела символическое значение звездного неба (Lobeck, Agl. p. 727) – ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρων ποικιλίας (Diod. I, 11,4; срв. Macrob. sat. I, 18).

[d] Socr. Hist. Eccl. III, 23. Ἄττιν ἱλάσκεσθε, θεὸν μέγαν ἁγνὸν Ἄδωνιν,

Я у египтян Оси́рис, и я Светобог у мисийцев.
Вакх я живым, а мертвым — Аид. Дионис я, о люди,
В пламенном лоне рожденный, двурогий,
гигантоубийца[a].

«Вы отожествляете, — говорит Арнобий язычникам, — Диониса, Аполлона и Гелия, тремя именами распространительно выражая понятие одной божественной сущности»[b].

В итоге этих отожествлений выработано было понятие единого божества в четырех аспектах, связанных соотношением субстанциального тожества и ипостасного различия. Эти аспекты суть два отчих и два сыновних: 1) аспект верховного Отца — Зевс; 2) аспект того же бога, повторенный или отраженный внизу, в недрах Земли и царстве мертвых, — нижний, подземный Зевс (ὁ κάτω Ζεύς), или Аид; 3) сыновняя ипостась всевышнего Отца, созерцаемая как солнце живых, — зримый Гелий (с ним отожествляется и Феб Аполлон, поскольку разумеется внешнее выявление Аполлона, а не его умопостигаемая сокровенная сущность, как начала космической монады); 4) сыновняя ипостась Отца, прозреваемая как солнце мертвых, или — что то же самое, — сыновняя ипостась подземного Зевса, — Дионис. Отсюда орфическое изречение:

Знай: бог единый Зевес; бог единый — Аид;
бог единый —
Гелиос; бог Дионис — бог единый. Единый во всем бог.
Нужно ли порознь твердить все то же единое слово? [c]

На пороге уже V столетия по Р. Х. Марциан Капелла так молится Дионису-Солнцу:

Εὔβιον, ὀλβιόδωρον, ἐϋπλόκαμον Διόνυσον. Lobeck. Agl. 462.

[a] Aus. ep. 28: τιτανολέτης Διόνυσος. «Титаноубийца» у Авсония только ошибка поздней терминологии.

[b] Arnob. adv. gent. III, 3: — *nomen vocabulis amplificatum tribus*.

[c] Ps.-Justinus cohort. 16 A: Εἷς Ζεύς, εἷς Ἅϊδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, Εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι. Τί σοι δίχα ταῦτ' ἀγορεύω;

Вышняя сила Отца непостижного, Сын первородный,
Радость вселенной, венец естества и богов утвержденье,
Зрящий один невозбранно Родителя свет запредельный!
В Ме́мфисе имя Осирис тебе, и Сера́пис по Нилу;
Миθра одним, у других ты Плутон, иль Тифон
беспощадный.
Ты ж и над плугом склоненный возлюбленный отрок,
и Аттис,
В Библосе нежный Ада́нис, Аммон в раскаленной
пустыне.
Радуйся, список Отца, Небожителя истинный образ![a]

Здесь θеокрасия уже переступает пределы античного полиθеизма и вбирает в себя элементы, дотоле ей чуждые. Оккультная литература «сивиллинских оракулов» ищет сплавить противоположные религии в систему θеософического моноθеизма. Образчиком может служить следующий «оракул» Аполлона Кларийского:

Ведущим должно таить утешительных таинств уроки;
С малым обманом простому уму разуменье открыто.
Всех — говорите — превыше богов всемогущий Iао:
В зимнюю стужу Аидом зовут его; вешней порою —
Зевсом; он Гелиос летом: а осенью — пышный Ада́нис[b].

Нельзя отрицать последовательности этого развития. Вышеопределенная четверная схема ипостасей единого

[a] Следует загадочное ознаменование мистического Имени (*cui littera trina conformat nomen, cognomen et-nomen*), — быть может, Иао. Срв. Lobeck, Agl. p. 464:

Ignoti vis celsa Patris vel prima propago,
Magnum naturae decus atque assertio divum,
Ultramundanum cui fas est cernere Patrem …
Te Serapin Nilus. Memphis veneratur Osirin,
Dissona sacra Mithram Ditemque ferumque Tiphonem;
Attys pulcher idem curvi et puer altus aratri,
Ammon et arentis Libyes, et Byblius Adon,
Salve, vera deum facies voltusque paterne…

[b] Ада́нис и Дионис предполагаются здесь синонимами, Lobeck, Agl, r. 461.

божества была, как мы видели, намечена по существу уже в эпоху первых размышлений об отношении Диониса к Солнцу, о существе подземного Зевса и о тайне Иакха. Поскольку орфизм положил в свою основу культ оргиастический, он изначала принял в себя закваску моноθеизма. Но, помимо общей склонности оргиастических вер к единобожию, сознательной целью Орфеевой общины было истолковать откровение о Дионисе растерзанном, как мировое, вселенское таинство божественного страдания и воскресения. Мир – страстной модус единого бытия, и Дионис – имя этого модуса в абсолюте. Дионис равно жив в макрокосме и в микрокосме; смерти нет для души, как и для Бога. Таковы важнейшие догматические тенденции орфиков, уже из Египта заимствовавших миθ об Осирисе-Загрее с его аллегорическим толкованием.

Развитие орфизма представляется с древнейшей поры водосклоном, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства. Последнее приняло их в себя, но не смесилось с ними, как море не смешивает своих соленых вод с падающими в него реками. Христианству было приготовлено в панθеоне языческой θеософии верховное место; но оно не захотело его принять. Втайне оно усваивало себе бесчисленные элементы античного обряда и вероучения; открыто – высказывало непримиримую вражду как раз к тем областям античной религии, откуда почерпало наиболее важный материал для своего догматического и литургического строительства. Откуда же проистекала 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 панθеистическая окраска эллинской θеологии 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 «эллинам безумие», — а «право обезуметь» (ὀρθῶς μανῆναι, как говорил Платон) уже не имела языческая мудрость о Дионисе, давно переставшая быть дионисийской мудростью.

X.
Παθος, καθαρсис, трагедия

1.

Отличительной чертой эллинской религии, налагающей на нее отпечаток глубокого своеобразия, является изначальная и всеобщая проникнутость ее в обряде и мифе началом пафоса (πάθος). Пафос, применительно к объектам культа, есть представление о страстно́м, как возбуждающем скорбь и сетование, состоянии существа боготворимого, применительно же к свершителям культа – отраженное и подражательное переживание того же состояния, энтусиастическое сочувствие ему в душевном опыте и в соответствующих внешних оказательствах и выявлениях испытываемого аффекта[a]. Боги эллинства

---

[a] В сентябре шииты правят плачевный и экстатический праздник, именуемый в обиходе, – по неустанно повторяемому его участниками θренетическому восклицанию, – «Шах-сэй, вах-сэй» (т. е., «шах Гуссейн, горе, Гуссейн!» – срв. греческие οἰτόλινος, αἴλινον, ὦ τὸν Ἄδωνιν и т. п.). Этиологически приурочен этот праздник к воспоминанию о гибели исторического Гуссейна, но очевидно восходит своими корнями к древнейшим плачам, – как и вообще в религиозном быте Персии сохранились остатки первоначальных культов. Пишущий эти строки имел случай наблюдать описываемые обряды в Баку. Больше чем за неделю до главного дня начинают ходить по городу, в окрестностях мечетей, процессии верных, бичующих себя в такт причитаний по голой спине связками цепей или ударяющих себя кулаками в обнаженную грудь. Вечером, при факелах, эти процессии, с несомыми впереди под бой барабана разноцветными знаменами, металлическими изображениями отсеченных кистей рук Гуссейна, тюрбанами с вонзившимися в них мечами и т. п., особенно часты и многолюдны. Число участников заметно возрастает со дня на день; растет и воодушевление по мере приближения к завершительному акту печального торжества. С утра в последний день разыгрывается на большой площади пышное действо со многими действующими лицами, воинами пешими и конными в старинных кольчугах, детьми Гуссейна и исполняющими женские роли переряженными мужчинами. В прологе зрители уже видят Гус-

сейна последней сцены сидящим на коне, в чалме с врубленными в нее ятаганами. Изображаются со многими перипетиями битва, предательство, поединок, мученическая смерть героя. В заключение, его палатка (как «хижина» Пиѳона в дельфийских Септериях) объята пламенем. При виде окровавленного, обезглавленного, изуродованного убийцами его тела в окружающей толпе пробегает огонь подлинного исступления, и белые туники обагряются первой кровью. Многочисленные процессии, еще более густые, пестрые и разноцветные, с боем барабанов, бряцанием и громом металлических орудий, ритмическими псалмодиями, расходятся по улицам. Бичующиеся, в черных одеждах с вырезами на груди и спине, продолжают с еще большей ревностью свое самоистязание; но большинство, с непередаваемым выражением сосредоточенной решимости в искаженных чертах лица и в дико горящих глазах, движется с мечами, шашками, кинжалами наголо, чтобы в определенные сроки и на урочных перекрестках возобновить резню. Их белые одежды постепенно окрашиваются в густо-красный цвет, они наносят себе порезы и раны, поражая себя в голову, часть которой для этой цели предварительно выбривается, – сначала как бы с некоторым рассчетом удара, потом все с бóльшим увлечением, доходящим до самозабвения. Если бы кто-нибудь зарубил себя при этом насмерть, ему обеспечена загробная награда павшего в битве борца за веру. И не один из участников, на глазах наблюдателя, выбывает, шатаясь, из строя и куда-то уводится единоверцами из толпы остающихся пассивными зрителей. Но и эта толпа лишь условно пассивна: она сопереживает происходящее с величайшим напряжением, и из ее рядов – то и дело – раздаются громкие рыдания и горестные возгласы. Женщины в белых и цветных чадрах располагаются на плоских кровлях; прежде они должны были поднимать ритуальный плач. Проезжают мимо на разубранных лошадях дети Гуссейновой семьи; проводят лошадей с тюрбанами на седле, в ознаменование погибших всадников, и покрытую окровавленным чепраком лошадь самого святого, причем группа дервишей, бормочущих молитвословия, через равномерные промежутки времени устремляется к ее морде, чтобы покрывать ее ласками; наконец, проносят закутанный труп Гуссейна с обнаженными израненными ногами и покрытым запекшейся кровью обрубком шеи. Поиски отсеченной и украденной врагами головы составляют предмет отдельного обряда: ищущие заглядывают во все дворы и закоулки, изображая тревогу и надежду. Любопытно, что, по обезглавлении героя, отрубленная голова раскрыла уста и произнесла исповедание единого Бога и Его пророка. По окончании патетической части празднования начинается каѳартическая, открываемая многодневным постом, за которым следует пиршество. Таковы современные пережитки древнего энтусиастического плача, в его доныне сохранявшейся непосредственности, – со всем тем, что породил он: миметическим действом, обрядом собирания раз-

были издавна человекоподобны – не только по внешнему обличию, но и по душевному складу и жизненной участи, что во времена догомеровские стирало грань между ними и богоподобными смертными и могло, при благоприятствующих тому обстоятельствах, делать их, наравне с «героями», предметом оплакивания. Из благороднейших чувств, связующих человека с его божеством, эллин знал не только благодарность и благоговение, но и плач над своим богом.

Говоря о патетическом начале в вышераскрытом смысле этого слова, как об отличительной черте эллинского богопочитания, мы не забываем ни классической страны плакальщиц и ритуального искусства плачей – Малой Азии, ни патетических обрядов Египта и Сирии. Мы имеем в виду национальные и как бы автохтонные корни эллинского παθоса, каким он раскрывался в исконном почитании умерших и в основных представлениях о божестве еще в эпоху до малоазийской колонизации, – что позволяет нам рассматривать указанное явление как самобытно-эллинское. С другой стороны, мы имеем в виду его качественное различие от чужеземных страстных служений, его особенный внутренний характер в эллинстве: ибо у одних эллинов оно обусловило специфическое развитие героического культа и было первоисточником трагического строя в искусстве и мысли, по отношению же к богам – принципом того всецело и радикально проведенного антропоморфизма, который составляет неоспоримую особенность религии эллинской.

Ясным свидетельством, подтверждающим высказанное положение, служит правильно понятая «Илиада» Гомера, метко определяемая Аристотелем как поэма патетическая. Возникшая из πάθος'а, каким был плач о героях[58], посвященная изображению их страстнóй участи, сохраняющая отголоски стародавнего плачевного

розненных членов, культом пророчествующей головы – явлениями родными Дионисовой религии. Обычай карийцев в Египте наносить себе головные раны ножами при всенародных плачах по Осирисе отмечен Геродотом (II, 61).

обряда (VI, 499 сл.; XXIV, 723–776; срв. Одис. XXIV, 60), она одновременно собирает религиозный опыт длинного ряда предшествующих поколений и посредствует между ним и формами позднейшего развития страстнóй идеи в культе и художественном творчестве, почему и оценивается впоследствии, в период трагический, как царица трагедии за века до возникновения собственно трагедии. И если Эсхил уподобляет свои создания крохам с пиршества Гомерова, он, очевидно, разумеет не одно богатство героических миθов у Гомера, но и обработку их уже в духе трагическом. Впрочем, героический миθ по природе своей никогда и не мог быть иным. Аристотелевы критерии трагедии – страх и сострадание – приложимы в точности ко всей эпопее в целом, особливо же к ее кульминационным точкам, какой является, например, XXII песнь – о гибели Гектора. Столько о значении Илиады в пределах героического πάθος'а; бросим взгляд на откристаллизовавшиеся в ней представления о природе богов.

Как известно, «Гомер и Гесиод, – по словам Геродота, – научили эллинов богам: они распределили между богами священные имена, принадлежащую каждому и закрепленную за каждым область владычества, и подобающий каждому вид почитания; они наглядно описали образ каждого божества». Из хаоса местных культов, в которых, вследствие различия обрядов, а потому и представлений об исконно тожественных объектах поклонения, особенно же вследствие непрерывно продолжающегося обрядового творчества божественных имен, изглаживались первоначальные черты даже древнейших и обще-эллинских божеств, – Гомерова 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 «вечноблаженных» олимпийцев и родом смертных утверждена была непереходимая пропасть. Все стремления школы, представляющей собой 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 Рока печатью своей согласной с ними «воли», она же является выражением его верховного промысла, его дальновидной благости. 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 полдороги. Патетический характер эллинских богов был неистребим.

В самом деле, олимпийское владычество не могло представляться ничем иным, как только моментом космогонического процесса, намеченного уже у Гомера, по которому Океан есть рождающее лоно божеств (θεῶν γένεσις). Итак, не извечен новый вседержитель; позади него зияют сумерки былых, низверженных богов. Будущее непроницаемо; возможны и роковые случайности: ведь только своевременная помощь Ѳетиды спасает Зевса от уз, которыми готовы были связать его Гера, Посейдон и Аѳина. 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[59]. 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 πάθος'ом. Гера, прогневившая Зевса, повешена им на золотой цепи. Гефэст, 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, которое знало о страстях бога огня – не Гефэста только, но и старейшего, Промеθея, о страстях Солнца, об исконных страстях многострадальной матери Деметры, – которое, когда оно заговорило устами Гесиодовой школы, разоблачило патетическую природу всех божеств вообще[60]. Понятие божественного «бессмертия» в народном восприятии весьма относительно, и первое соприкосновение с обрядами оргиастических сонмов; распространение коих в Элладе приметно уже в эпоху Гомерову (Лин), служит импульсом к перенесению героического плача на лики божеств, что делает возможным почитание божественных могил, где божества, хотя бы временной смертью умершие, мыслятся погребенными. Но, со стороны Гомера признание отдельных и исключительных случаев божественного πάθος'а, повторяем, – только вынужденная уступка всенародному мнению: его тенденции – представить бессмертных олимпийцев безусловно иноприродными роду смертных, оградить их как бы некой эθирно-огненной стеной от хаотических призраков народной демонологии, отмежевать непереступаемой чертой их область от сферы действия сил хтонических. Одному Гермию предоставлено быть посредником между олимпийскими обителями и царством подземным. Покровитель Гомеровой общины, Аполлон, является верховным принципом этого разделения. Торжествуют в свете «новые», или «юнейшие» (νεώτεροι), боги; «старшие» погребены в сумрак.

Так возник своеобразный обрядовой дуализм, на долгие

века определяющий собой весь строй эллинской религии. 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; (срв. Ил. XXIV, 91) установлено в культовой сфере как бы некое двоеславие. «Раздельно должны быть чтимы боги» (χωρὶς γάρ ἡ τιμὴ θεῶν), говорит вестник в Эсхиловой трагедии «Агамемнон» (ст. 637): он разумеет запрет смешения молитвословий, возносимых небожителям, с таковыми же, обращенными к обитателям земных недр. Глашатай удачи и победы, он не осмеливается осквернить (μιαίνειν) день благословения (εὔφημον ἦμαρ) дурной вестью: плач о погибших есть служение божествам мрака, «пэан Эриниям» (ст. 645). То, что принадлежит области сил подземных и душ предела загробного, есть нечто нечистое (μίασμα, μιαρόν) в обрядовом круге, посвященном Олимпу. Плачевный вопль Кассандры, зовущей Аполлона, — вовлечение Феба в ночной предел состояний патетических — представляется ужаснувшимся старцам хора той же трагедии преступным кощунством:

> Опять заплачкой кличет богохульною
> Того, кто отвращает лик от вопленицы.

Описанная обрядовая схизма была чревата последствиями. Каковы были эти последние в круге мусических искусств, увидим ниже (§ 9). В религиозной психологии народа она послужила ближайшим поводом к исканию новой синтетической религиозной формы, которая в лице бога патетического по преимуществу, небожителя и героя вместе, равно могущественного на Олимпе и в обители мертвых, близкого людям и почти богочеловека, должна была стать соединительным звеном между противоположными господствами, от которых одинаково зависел и которых одинаково трепетал равно подчиненный обоим и равно обоим чуждый человек. Наконец, в об-

рядовой сфере та же схизма, отказав всему стра́стному и страстно́му в доступе к светлым служениям, постулировала то разрешение всякого παθоса завершительным освобождением от него, которое еще в прадионисийскую эпоху, под именем «каθарсиса» (κάθαρσις, καθαρμός)[61], становится необходимым «очистительным» условием восстановления правильных отношений между участниками патетического священнодействия и вышними богами. Отсюда вырабатывается система «очищений» – каθартика и телестика, ставящая себе ближайшей целью (очищения от пролитой крови представляются нам вторичным и производным образованием) – ввести гармонически παθос в общую связь религиозной жизни, снимая присущую ему хтоническую «скверну» (μίασμα) перед лицом небесных богов.

2.

Чтобы психологически понять религию страстей и ее расцвет в трагедии, необходимо почувствовать общий «патетический» (по выражению Аристотеля) строй эллинской души, повышенная впечатлительность которой была источником болезненных реакций на воспринимаемое и меланхолической сосредоточенности как основного тона душевной жизни. Ренан, со свойственной ему склонностью к сентиментальным иллюзиям, еще решается повторять общее место о младенческой ясности духа и наивной жизнерадостности эллинов; зато Жирар справедливо замечает, что в эллине боязливая забота о себе, своем положении и своей будущности пробудилась одновременно с его блестящей фантазией и сообщила первым творениям эллинского гения, несмотря на всю жизненную энергию, которой они проникнуты, тон жалобы, патетическая сила которой никогда не была превзойдена у народов новой истории[a].

[a] J. Girard, Le Sentiment religieux en Grèce, p. 5: – „un accent de plainte, dont rien chez les modernes n'a dépassé la force pathétique". – Croiset, во

Так как в древнейшие эпохи религия всецело определяет сознательное отношение человека к миру и личности, к участи близких и своему жребию, так как нет еще тогда для человека ни нравственных, ни собственно эстетических ценностей, не обусловленных прямо или косвенно обрядом или верованием, – естественно предположить, что основной меланхолический строй[62] эллинской души в период эпический зависит от общего строя ее религиозных представлений. Стих: «смертный, силе, нас гнетущей, покоряйся и терпи», – в самом деле, точно передает господствующее настроение поры аэдов и первых рапсодов.

Как личные особенности и предрасположения людей (Ил. III, 65), так и перемены в их судьбе (Од. XVIII, 142), суть, по Гомеру, «дары» богов. Это выражение (δῶρα θεῶν)[63] имеет для эллина двойственное и жуткое значение. Оно по преимуществу – термин эвфемистический[a] и слишком часто знаменует роковые «посещения» божественных сил, горести и страдания, перед неизбежностью которых должно смириться, ибо несравненно сильнее смертных людей бессмертные боги. Так, в гомеровском гимне к Деметре читаем (146 сл.):

Матерь! бессмертных дары мы терпеть, и страдая,
повинны;
Клонит под иго нужда: небожителей нам не осилить.

И в том же гимне, далее (216 и сл.):

Мы же бессмертных дары претерпеть, и страдая,
повинны:
Нудит к тому нас нужда; нам ярмо тяготеет на вые.

введении к Истории греч. литературы, подчиняется авторитету Ренана. Яков Буркхардт в своей «Греческой Культуре», под испытанным им впечатлением от теорий молодого Ницше, собрал значительное число свидетельств, освещающих «пессимизм» эллинов.

[a] Недаром в Илиаде (XXIV, 528 слл.) противопоставлены πίθος ἑάων (не δώρων) и πίθος κακῶν δώρων. – Ковчег Пандоры – роковой подарок.

Богатые «податели» природных «благостынь» (δωτῆρες ἐάων – *dâtŻas vásûnâm* в Ведах), как славили богов первоначальные арийские гимны, обратились в раздавателей роковых «даров». Ясно, что совершился какой-то кризис в народных верованиях. Перед нами феномен религии поработителей, отразившей земные, общественные отношения в олимпийской проекции. Народные религии были подавлены и сведены к скудным сельским культам хтонических демонов. Демоны эти часто были благодетельными помощниками в нужде и во всяком случае не были недоступными и деспотическими владыками, довольствовались малым, отвечали простым потребностям жизни, не играли жребиями племен, не мирились, насыщая друг в друге ревнивую ярость взаимной выдачей своих верных. 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. Правда, аэды сделали все, что могли, для смягчения, облагорожения и духовного возвышения этой религии: она все же осталась себе верна в своем исконном деспотизме, в своей жестокости, в своем высокомерии. Поэтому, как только – и это было уже в Гесиодовой школе эпоса – заговорила религиозная душа народа, мы слышим из уст его глухие жалобы на мировой порядок[64]. Возникает крылатое слово, не раз повторенное трагиками и влагаемое 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. Но народ все же терпелив; он ограничивается безропотным признанием горькой правды; у аристократа Ѳеогнида, заносчивого, раздражительного, – (это уже новая, не прежняя рыцарская аристократия, и притом уже умирающая новая) – такие жалобы обостряются до крайности:

Лучший удел из уделов земных — не родиться на землю;
Дар вожделенный — не зреть солнечных острых лучей.
Если ж родился, скорее пройти чрез ворота Аида, —
В черную землю главу глухо зарыв, опочить[65].

Приведенные двустишия — только элегическая версия любимого афоризма общенародной философии и отнюдь не парадокс изысканного упадка. Здесь Θеогнид народен и вполне свободен от влияния восточной, ионийской изнеженности, пресыщенности и расслабленности, своеобразно окрасивших гедонистическую меланхолию Мимнерма. Ведь и суровый, мужественный Эсхил, гений среди героев Мараθона, 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).

Мы видим, что экстатическая религия[66] Диониса, с ее возродительными таинствами и озаряющими душу оргиями, с ее верой в нисхождение божества в сыновнем лике, страстно́м, как участь земнородных, и все же божественно победном, с ее просвещением темного царства душ светочем умершего и воскресающего бога, с ее идеалами мистической чистоты и святости (ὁσιότης), запредельного блаженства (μακαρία), героического страдания (πάθος) и милосердия (ἔλεος), наконец — с ее новой, сообщительной и вдохновенной, всенародной и опьянительной радостью бытия, подымающей со дна души в вольных, буйных проявлениях все скрытое богатство ее плодотворящей силы, — мы видим, что эта религия была удовлетворением крайней потребности, что она была необходима эллинству, как спасительный перелом болезни, как выздоровление[a].

[a] Понятие «страстей» заметно смягчает горечь привычных пессимистических оценок земной жизни. — Стих: «каждому жребий страстной;

Ища точного и подлинного изображения дионисийской идеи, — ее сакральной формулы, которая бы объединяла все проявления этого мистического чувствования, как в отдельных культах и мифах, так и в общенародном духовном сознании и творчестве, — мы останавливаемся на понятии «страстей», с его коррелятивным термином «очищений», и, исследуя природу и конкретно-обрядовый смысл этого понятия, приходим к выводу, что вера в бога страдающего является, прежде всего, патетическим и кафартическим принципом эллинской религиозной жизни.

Правда, религиозная сфера «очищений», или «кафартика», под могущественным воздействием которой созидался эллинский мир, признается достоянием преимущественно Аполлоновой религии[67]. Но, — оставляя вне рассмотрения вопрос о древнейших оргиастических влияниях на эту последнюю, — заметим с самого начала, что аполлонийская кафартика была по существу инородной, иные преследовала и практически ближайшие цели. Ее назначением было восстановление нарушенной нормы взаимоотношений между личностью и небесными богами, а через них и людской гражданственностью, подчиненной их ясным уставам; она властительно отстраняла и связывала всю многоликую силу сумрака и сени смертной[a]. Дионисийская кафартика не к тому была призвана, чтобы посредствовать между законом и правонарушением; зато она ведала все иррациональные состояния личной и народной души и всю область сношений с божествами и духами земли и преисподней. Она не изгоняла теней из сообщества живых; напротив, открывала живым доступ

колесо — жизнь: вертится счастье» (Ps.-Phocylides 27, PLG II, 459 (= Orac. Sib. 2, 87): κοινὰ πάθη πάντων, βίοτος τροχός, ἄστατος ὅλβος), — кажется старинным афоризмом, отразившим орфическую мысль о колесе рождений (κύκλος, τρόχος γενέσεως), как нравственное правило житейской мудрости.

[a] Эрвин Роде утверждает происхождение кафартики из хтонических культов (Psyche I, S. 272 f.) и морально-правовую цель ее во всяком случае не считает первоначальной (ibid. II, S. 72 f).

к обителям мира ночного и подземного, приобщала их его тайным внушениям и воздействиям и опять возвращала приобщенных «очищенными» закону жизни в свете дневном.

Дуализм двух царств и двух святынь — ночи и дня, темных (отнюдь не злых, в глазах эллина, напротив — благостных или роковых) подземных царей и светлых богов — был, до пришествия Диониса, началом невыносимого душевного противоречия и раскола; с Дионисом наступило примирение обоих богопочитаний, и человек перестал равно, но разно трепетать ночной бездны и отвращающихся от нее олимпийцев. Можно сказать, что дионисийская καθартика спасла эллинство от безумия, к которому вело его двоеверие, знаменовавшее антиномию полярностей религиозного сознания — антиномию таинств неба и земли, законов жизни и смерти, пэана и θреноса, явленного космоса и незримого Аида.

3.

Слово «страсти» (πάθη) обычно как означение героической участи; оно выражает религиозную канонизацию героя[a]. Велькер чутко подметил сакральный характер выражения, по-видимому искони приуроченного к хоровым действам. Так, по Геродоту, сикионские трагические хоры славили «страсти» Адраста, прежде чем тиран Клисθен «отдал» хоры Дионису: древнейшее определенное упоминание о страстно́м служении Дионису в форме[68] хорового действа[b]. Характерно то же словоупотребление по отношению к действующим лицам (героям-ипостасям) дионисийского

[a] Слово «страсти», в применении к героям, встречается в сочетаниях: τοῦ Λίνου τὰ παθήματα (Paus. IX, 29, 7); τὰ Μελανίππου παθήματα (ib. VII, 19, 3); πάθος Δίρκης (ib XI, 17, 6); τὰ Παλαμήδους πάθη (Xenoph. Memor. IV, 2, 33); οἷον δὲ ὁ Ἰκάριος ἔπαθεν (Lucian. Dial. deor. 22, 2); μνήμην τοῦ πάθεος об Адонисе (Lucian. de Syria dea, c. 6); θνητοὶ καὶ οὐ μάκαρες παθέεσσι у Григория Назианзина (ad Nemes. 286 sqq.; epitaph. 70) — о Геракле, Эмпедотиме, Трофонии и Аристэе.

[b] Срв. гл. IV, § 3, [с. 94, прим. с]. — Welcker. Götterlehre II, 631.

этиологического мифа, отразившего оргиастический обряд с его исступлениями и человеческими жертвами[a].

В основе «метаморфозы» всегда лежит понятие «страстей» (то же относится и к более позднему катастеризму[69]). Уже этот признак обнаруживает преломление древнейшего зооморфизма и фитоморфизма в культовой среде оргиастической религии. Обряд, откуда развивается этот круг представлений, несомненно, – экстатическое богослужение в звериных личинах, участники которого чувствуют себя одержимыми богом и превращенными в его животных. «Метаморфоза» наступает или как божественное разрешение героической гибели, или как божественная кара, или как богами открытый исход из состояний отчаяния, мании, меланхолии и т. п.

Понятие божественных страстей обнимало различные виды претерпений. «Страсти богов» суть, например, «узы Арея, рабство Аполлона, низвержение в море Гефэста, а также горести Ино, различные бегства от преследования»[b], – наконец, безумие и смерть. Обо-

---

[a] Примеры: τὸ πάθος τὸ ἐν Θρᾴκῃ κατατολμηθὲν – о Прокне, Филомеле и Терее, у Элиана, с многозначительной ссылкой на Гесиода (Aelian. v. h. XII, 20 – Hesiod. Rz., fr. 203 – 125); ὑπόμνημα τοῦ πάθους τούτου μυστικὸν φαλλοὶ κατὰ πόλεις ἀνίστανται Διονύσῳ – о фаллических мистериях Алимуита в воспоминание о страстях Просимна (Clem. protr. II, 34 p. 29 P.); ὑπόμνημα τοῦ πάθους ἡ τοιαύτη ἑόρτη о фаллическом культе, предписанном оракулом для избавления от безумия, охватившего селян по убиении Икария (см. гл. VI, § 6, [с. 158, прим. a]), – и то же выражение в другой версии этиологического сказания, где πάθος'ом служит болезнь, насланная Дионисом на жителей Аттики за неуважение к его кумиру, принесенному элевферейцем Пегасом (Schol. Aristoph. Ach. 243: ἵσταται δὲ ὁ φαλλὸς τῷ Διονύσῳ κατά τι μυστήριον. κτλ. ὡ πεισθέντες οὖν τοῖς ἠγγελμένοις (σψ. ὑπὸ θεωρῶν) οἱ Ἀθηναῖοι φαλλοὺς ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κατεσκεύασαν, καὶ τούτοις ἐγέραιρον τὸν θεόν, ὑπόμνημα ποιούμενοι τοῦ πάθους).

[b] Aristid. or. III (I, p. 41 Dind); vgl. Lobeck, Agl. S. 1103f.: *nomen autem* πάθη *varios deorum casus significat;* Κρόνου πάθη ... Περσεφόνης πάθος ... Ἰνοῦς πάθη ... Διονύσου πάθη ... *quibus tum fuga dei tum insania, tum etiam interitus significari potest.* Paus VIII, 37, 5: Ὀνομάκριτος ... εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς. Dionys. Hal. II, 19: τὰ Διονύσου πάθη. Clem. Strom. VI, 2, 26: Διονύσου ἀφανισμός. Безумие Диониса – πάθος (Plut. De fluv. 24, 1).

сновать возможность божественной смерти, – поскольку речь шла не о Дионисе и Персефоне, – этиологический миθ не умел; но героический культ священных могил, тем не менее, был издавна перенесен и на богов. Упоминаются гробницы Зевса, Крона, Афродиты, Арея, Гермия, Плутона, Посейдона Гегия, Селены[a], а также Аполлона, Исиды, Деметры (§ 4). И хотя далеко не все из только что названных, по поздним свидетельствам, могил могут быть признаны за действительно удостоверенные, подобно древнейшей могиле Зевса на критской Иде[b], – тем не менее самый тип культа и его прадионисийская древность не возбуждают сомнения[70]. Так, Пиндар (Nem. X, 56) в прекрасном повествовании о страстях Диоскуров, почерпнутом из Киприй[71], говорит, что божественные братья, в вечной смене, один день проводят у Зевса, другой – в недрах земли, в могильном склепе лаконской Θерапны[c]. Упомянутые виды суть разновидности одного страстно́го прадионисийского культа, сполна раскрывшегося в миθе о Дионисе. Недаром, по Клименту Александрийскому, Иакх-Дионис есть зачинатель и чиноначальник «мистерий», как таинственных страстных служений и откровений о божественных страстях[d].

---

[a] О гробницах богов см. Lobeck, Agl. p. 574 sqq. Климент Александрийский (hom. V, 23, 668) знает в Θивах другой, кроме дельфийского, гроб Диониса. – О гробе демона Ориона в Танагре упоминает Павсаний (IX, 20, 3). Он же, описывая элейское святилище Силена близ Дионисова храма (VI, 24, 8), замечает, что Силены не бессмертны, ибо известны гробницы двух из их рода – в Палестине и в Пергаме. – Любопытно, что порфировый саркофаг Констанции, дочери Константина Великого, находящийся в Ватиканском музее, еще в XVII веке, по Мабильону, считался «гробом Вакха» (Piper, Mythologie der christlichen Kunst I, S. 211) – так живучи были воспоминания о гробах богов! – вследствие того, что на нем изваяны крылатые отроки, занятые сбором и выжимкою винограда, овен и павлины. [Овен понимается здесь как фаунистическая ипостась Зевса, павлин – Геры].

[b] Rohde, Psyche, I, S. 131, A. 1.

[c] Срв. Bethe у Pauly-Wissowa, RE V, 1091. 1098. 1108. Гробницу Кастора в Спарте знает Павсаний (III, 13, 1). Срв. Hom. II. III, 243.

[d] Strabon X 3, 10: Ἴακχόν τε καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων.

Если дионисийский праздничный обряд знаменательно толкуется как «воспоминание о неких страстях» (ὑπόμνημα πάθους), то энтусиастическое служение рассматривается как μίμησις πάθους[a] – их «подражательное воспроизведение». На самом деле, конечно, отношение страстно́го миθа и страстно́го обряда обратно тому, какое утверждается в веровании; миθологема создается для этиологического объяснения уже существующего обряда; но, однажды созданная, она может, в свою очередь, видоизменять обряд[b].

Поскольку страстные службы правятся всей об-

---

[a] По схолиям у Фотия, ad Demosth. de cor. p. 313, νεβρίζειν значит или носить шкуру молодого оленя, или разрывать молодых оленей, в подражание дионисийским страстям (κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους) – согласно мистическому преданию (κατὰ ἄρρητον λόγον). Ibid. ad p. 294: οἱ πομπεύοντες τῷ Διονύσῳ κατὰ μίμησιν τῆς περὶ αὐτὸν θεραπείας ἐπόμπευον, οἱ μὲν τὸ τῶν Σατύρων σχῆμα σῴζοντες, οἱ δὲ τὸ τῶν Βάκχων, οἱ δὲ τὸ τῶν Σειληνῶν ἐμιμοῦντο. По Лактанцию, обряд есть подражательное воспроизведение божественных деяний или страстей (V, 19, 15). Так, культ Великой Матери был объясняем подражанием (ἀπομιμουμένους – Diod. III, 56). Срв. Ov. Fast. IV, 211: *priscique imitamina facti, aera deae comites raucaque terga movent*. Имя «мималлоны» (македонския мэнады) древние производили от миметического воспроизведения Дионисовых деяний и образа (schol. Lycophr. 1237: Μιμαλλόνες ἐκάλουντο διὰ τὸ μιμεῖσθαι αὐτὰς τὸν Διόνυσον, κερατοφόρουσι γὰρ καὶ αὗται κατὰ μίμησιν Διονύσου, ταυρόκρανος γὰρ φαντάζεται καὶ ζωγραφεῖται. Срв. гл. VII, § 5). [Корибанты, служители Матери Богов, представляли, «как встарь они укрывали младенца» (Овидий. «Фасты», IV 211): подражая куретам, первым слугам Реи, которые спасли ее сына Зевса тем, что стучали копьями в свои медные щиты и шлемы, корибанты под звуки фригийских флейт, с тимпанами и кимвалами в руках совершали торжественный танец в честь Матери Богов].

[b] Омофагия – пожрание жертвы живьем – была объясняема как мистическое повторение дела Титанов над жертвоприносящимся Дионисом-Загреем. Schol. Clem. Alex. protr. I p. 433D: ὠμὰ γὰρ ἤσθιον οἱ μυούμενοι τῷ Διονύσῳ, δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ, ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ Τιτάνων. Но это истолкование породило и действа в масках титанов. В то же время, обряд, идущий из первобытной древности, создал и другие этиологические миθы, например миθ о Пелопсе (κρεουργία τοῦ Πέλοπος – Schol. Aristid. p. 216 Frommel (= 172 Jebb)). И, несомненно, Отфрид Мюллер был прав, догадываясь, что рассказ о съедении Пелопсова плеча, вследствие подобозвучия слов ὦμος, плечо, и ὠμός, сырой, – возник из неудачной попытки эти-

щиной призванных к их свершению, поскольку все, допущенные к этим службам, непосредственно в них участвуют, – они означаются словом «оргии». Поскольку же к участию в них уполномочены лишь определенные категории лиц (например, чрез известные сроки весь женский приход местного Дионисова святилища, поставленный под начало жриц-настоятельниц, или члены данного вакхического θиаса), – те же страстные службы называются «таинствами», или «мистериями»[a].[72] Наконец, по их внутреннему значению для участников, они носят сакраментальное наименование «освящений» и «очищений» (τελεταί, καθαρμοί)[b], а участники, пока и поскольку они исполнены благодатью этих очищений, признаются «святыми» (ὅσιοι). «Очиститься» (κεκαθάρθαι) и «освятиться» (ἐφωσιῶσθαι) – синонимы[c].

«Поминовение страстей» есть этиологический миθ, ставший всенародным достоянием. Тайнодействия оргий потому именно и суть тайнодействия, или мистерии, что миθ, предносящийся сознанию их участников, утаивается от «непосвященных», или «внешних», и раскрывается в самом священнодействии, от народа сокровенном. В словесном изложении он представляет собой для эллина уже не «миθ», т. е. из уст в уста идущее и потому зыбкое предание о богах и героях, в целом,

мологически истолковать священное имя «омофагии» (Prolegomena, S. 335, A. 7).

[a] Steph. Byz. s. v. Ἄγραι· ... μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. Отсюда «эпоптии» [ἐποπτείαι], т. е. созерцание посвящаемых. Что касается δρώμενα, священных действ, они также были зрелищами для внешних, но исполнялись в Дельфах посвященными в их тайное значение θиадами; таковы – дельфийское действо убиения Пиθона (μίμημα τῆς πρὸς τὸν Πύθωνα τοῦ θεοῦ μάχης [Plut. Aet. 293 C, Anm. d. Hrsg.]), с участием отрока, очевидно, посвященного Аполлону или Дионису, – и особенно мистическая часть дельфийской ἡρωίς – успение и олимпийское венчание Семелы (гл. II, § 4).

[b] Lobeck Agl. p, 304: *bacchicorum orgiorum et nominis* «τελετῆ» exe*mplum antiquissimum praebet Hesiodi locus ad Apollodoro excerptus* II, 2, 2 (ἐμάνησαν, ὡς μὲν Ἡσίοδός φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο – о дочерях Пройта).

[c] Rohde, Psyche I, S. 288, A. 1.

однако, утвержденное согласием и доверием всего народа — но в исключительных случаях сообщаемую со всей точностью отдельным лицам, не для разглашения, а для назидания, «священную повесть», или даже «слово неизреченное» (ἱερὸς λόγος, ἄρρητος λόγος).

Афинагор, христианский писатель II века, видит в эллинских мистериях изображение божественных страстей[73] и ссылается, в подтверждение своих слов, на «отца истории»[a]. В самом деле, в V веке Геродот говорит уже языком позднейших мистиков о страстях Осириса, составляющих содержание египетских «мистерий», и о его гробе (II, 170). Поучительно во всяком случае, что он усматривает в них нечто сходное с культами Эллады и даже о гробницах (ταφαί) богов упоминает без удивления. С другой стороны, Диодор, называя Мелампа распространителем египетских страстных служений и легенд по Элладе и в этом смысле признавая его учение за первоисточник «всей эллинской священной истории о страстях богов»[b], исходит из утверждения Геродота, что «Мелампу, от египтян научившись, и иное о богах раскрыл, и то, что узнал там о страстно́м служении Дионису, немногое в услышанном изменив»[c]. Заимствование из Египта, как мы выше видели, можно утверждать только по отношению к орфическому культу Диониса; показательна же в свидетельстве Геродота сама приводимая им

---

[a] Athenagor. Supplic. pro christianis 32: τὰ πάθη αὐτῶν (d.h. θεῶν) δεικνύουσι μυστήρια. Ibid. 28, 8: Ἡρόδοτος δὲ καὶ τὰ παθήματα αὐτῶν φησι μυστήρια. Климент Александрийский намекает на происхождение мистических служений, мистерий, из героических тризн с их игрищами и страстными действами в честь героев: Μυστήρια ἦσαν ἄρα, ὡς ἔοικεν, οἱ ἀγῶνες ἐπὶ νεκροῖς διαθλούμενοι (Protr. II, 34).

[b] Diod. I, 97, 4: τὸ σύνολον τὴν περὶ τὰ πάθη τῶν θεῶν ἱστορίαν.

[c] Herod. II, 49: Μελάμποδα ... πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐσηγήσασθαι Ἕλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον, ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα. Срв. гл. I, § 5. — Выражение τὰ περὶ τὸν Διόνυσον означает Дионисовы страсти (τὰ Διονύσου πάθη — Dionys. Hal. II, 19, Διονύσου παθήματα — Paus. VIII, 37, 5) и ведет начало, быть может, от хоровых действ, где место бога было в середине хоровода (κύκλιος χόρος); откуда пошло и наименование актеров οἱ περὶ Διόνυσον τεχνῖται.

аналогия, предполагающая действительную наличность религиозных фактов, подлежащих сравнению.

4.

Мы видим, что знаменитый Эвемер[74], миθограф IV века, провозгласивший богов историческими героями незапамятной старины, только рационализировал героическую идею божественных страстей. Мистический синкретизм, какой мы находим у Геродота, утверждал, что боги страдают и умирают; рационализм заключил отсюда, что боги – люди. Исторический метод эпохи позволял аргументировать фактами: гробницу самого Зевса можно было видеть на Крите, близ Кносса[a]. Опровергая рационалистическую теорию, нужно было восставать и против мистического предания, как это делал, по поводу Зевсовой гробницы, Каллимах[b]:

> Лгут критяне всегда: измыслили гроб твой критяне;
> Ты же не умер, но жив, о Зевс, присносущный владыка!

Приходилось различить два рода богов: непреходящих и неизменных, «апатических» (ἀπαθεῖς) – с одной стороны, подверженных страданию и изменению – ἐμπαθεῖς – с другой. Это различение сделал Эвемер[c], противоположив первой категории, куда он отнес души солнца, луны и ветра, – богов, на земле родившихся (ἐπιγείους θεούς), каковы Геракл, Дионис, Аристэй; это обожествленные признательным человечеством его благодетели, личности некоей сверхчеловеческой, во всяком случае, природы.

Но не один Эвемер прибегал к такому различению. У Плутарха мы встречаем заявления, которых вовсе не ожидали бы, помня, что он прошел некоторую школу

---

[a] Minuc. Fel., Oct. 21: *ob merita virtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur et eorum natales patrias sepulera dinumerat et per provincias monstrat, Dictaei Iovis, Apollinis Delphici, et Phariae Isidis, et Cereris Eleusiniae*.

[b] Callim. h. in lovem, 8 gq. Срв. Rohde, Psyche I3, S. 130.

[c] По Диодору, у Евсевия, praep. ev. II, 2, p. 59 Dind.

мистерий[75]. Евсевий сохранил нам письмо неоплатоника Порфирия к некоему египетскому жрецу Анебо: здесь мы находим и то же деление на апатических θεοί и патетических δαίμονες, и недоумения, отсюда проистекающие. Порфирию отвечает учитель Анебо – Абаммон, под маской которого скрывается[76], по-видимому, Иамблих[a]: он разрешает сомнения Порфирия указанием на то, что божественная природа сама по себе всегда и безусловно свободна от аффектов, но некоторые боги осуществляют собою само начало παθоса и служат его живыми двигателями; подобно тому, как душа человека, будучи сама по себе неизменной, делается причиной испытываемого аффекта, так и в фаллических культах (с их αἰσχρολογίαι[b]) – страстные божества, коим эти культы посвящены, суть самый принцип страстного аффекта, но истинная их сущность выше претерпения оного.

Таковы были искусственные попытки философов разрешить поставленную религиозной действительностью дилемму: или боги недвижимы и бесстрастны, и тогда вся эллинская религия только народное суеверие, или боги – существа, подверженные страстям, – и тогда они не абсолютные сущности. Эллинство не умело ни отказаться от идеи божественного страдания, ни цельно и гармонически ввести ее в общий религиозный синтез своего миропонимания. Ни дельфийская жреческая община, ни орфическая реформа не объединили в одно целое изначальной анархии вер, совокупность которых образовала греческий полиθеизм. Оба потока, соединенные в одном русле всеэллинской религии, – религия Олимпа и религия подземных богов, – никогда не смесились до конца. В одних мистериях раскрывалось богопознание, снимавшее все противоречия.

Языческая мистика и θеология «божественных страстей» своей близостью к παθосу христианства не дает покоя церковным апологетам и полемистам. «Как, – спрашивает

[a] См. Bernays, Aristoteles über die Wirkung der Tragoedie.

[b] [сквернословиями]

язычников Арнобий (adv. gentes V, 44), – аллегорическое учение о богах может заключаться в повествованиях об их узах, сиротствах, блужданиях, о претерпении ими мучений и ран и погребения?». Если же так, то почему не узнают они Бога в Распятом? Или, по Оригену (см. Cels. IV, 171), если язычникам позволительны аллегории о судьбах души, уподобляемой Дионису, обманутому Титанами и падшему с отчего престола, растерзанному и потом снова собираемому и оживающему, чтобы взойти на небо, – то почему христианам не верить в Христово воскресение? Но слушатели апостола Павла в Аθинах отходят прочь при упоминании о воскресении Иисусовом; а христианские писатели хотят быть более язычниками, чем сами язычники, доказывая им несовместимость страдания с идеей божественных сущностей.

Как близки были по характеру и тону поздние языческие страстные мистерии к мистериям христианским, мы видим, например, из формулы мистов, которая произносилась жрецом в одну из ночей между погребением Аттиса и его восстанием из мертвых:

> Дерзайте, мисты господа спасенного:
> Нам из трудов страстных взойдет спасение[a].

Понятие «страстей» прямо перешло из эллинской религии в христианство, во всей полноте своего содержания как мистического и обрядового термина. Не случайны византийские попытки приспособить формы Эврипидовой трагедии к религиозно-поэтическому кругу христианских представлений о божественных страстях: само заглавие мистерии «Христос Страдающий»[77] (Χριστὸς πάσχων) обличает взгляд на античную драму как на поэтический канон родственного христианству в принципе «страстного действа».

Была высказана догадка, что культом мучеников церковь, при завоевании ею языческого мира, искала

[a] Firmic. Matern de err. prof. relig., II, 22.: ἀρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἡμῖν γὰρ ἔσται ἐκ πόνων σωτήρια.

заменить стародавние формы культа языческих предков. Это явление может быть осмыслено до конца только при посредстве понятия «страстей». Главнейшей твердыней язычества было родовое и племенное почитание мертвых; отказ от старой веры равнялся отречению от подземных родичей, и страшна была месть незримых заступников и покровителей за измену их священным и грозным теням. Святые мученики должны были предстать языческому сознанию в лике загробных сильных, могущих взять на себя защиту осиротелых живых и умиротворение обиженных мертвых. Но были ли новые пришельцы подлинно сильными, подлинно «героями»? Критерием «героя» было страстно́е предание тризн, героические «страсти». Мученики были увенчаны этим «героическим» венцом и в смысле языческом. Литургии на гробах мучеников — прямое продолжение героического культа с его подобием евхаристических обрядов.

Уверовавшему эллину, воспитанному на страстных мистериях, христианство естественно должно было явиться только реализацией родных прообразов, предчувствий и предвестий, — зрением лицом к лицу того, что прежде было постигаемо гадательно и видимо как сквозь тусклое стекло[78]. Воспитательной задачей церкви, естественно, прежде всего, оказалась задача — бороться с представлением, что новая вера только вид однородных мистерий, — внушить убеждение, что церковные таинства — мистерии окончательные и единственно спасительные, не затемненные, а совершенные, не прообразовательные, а осуществительные.

5.

В психологии энтусиастических страстных служений древние различали два момента: переживание душевного возбуждения и его успокоительное разрешение. В священной терминологии первое означалось словом «паθос» (страстно́е состояние), второе — словом «каθарсис» (очищение). Причастие страстям божественной или ге-

роической муки и смерти, как всякое прикосновение к сфере загробной, требовало в глазах эллина «очищения». И в то же время страстно́е служение было необходимо как первый акт освящающего, очистительного таинства. Таковы были таинства Диониса[a].

Общая цель каθартики (она же вместе и медицина, и мантика) — оздоровление души и тела посредством удаления из них элементов или качественно дурных и обращающихся в существе человека как зараза (μίασμα), или же вредных только количественно, и не субстанциально, а модально (πάθημα): элемент желательный сам по себе может опасно нарушать равновесие душевных сил, как чрезмерностью, так и неупорядоченностью своего присутствия и влияния; в этом случае древняя каθартика стремилась сообщить данному элементу динамическое напряжение и искусно открывала ему пути естественной объективации возбужденных энергий[b].

«Все очищения, как во врачебном искусстве, так и в мантике, — говорит Платон в диалоге “Кратил”, — преследуют одну цель: соделать чистыми и тело, и душу человека»[c]. Тот же философ, в диалоге «Фэдон», ссылаясь на мистерии, в которых очищения провозглашаются условием загробного блаженства[d], называет правое разумение и основанную на нем добродетель «очищением»

---

[a] Serv. Georg. I, 166: Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant. Plat legg. VII, 815 C.: περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων — об исполнителях дионисийских миметических плясок и личинах.

[b] Срв. Rohde, Psyche II, S. 74 ff. — о корибантиазме и его лечении ритмами.

[c] Plat. Crat. 405 A: ἡ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν καὶ αἱ τοῖς ἰατρικοῖς φαρμάκοις καὶ αἱ τοῖς μαντικοῖς περιθειώσεις τε καὶ τὰ λουτρὰ τὰ ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ αἱ περιρράνσεις, πάντα ἕν τι ταῦτα δύναιτ' ἄν, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν.

[d] В «Государстве» (II, p. 364 E) Платон указывает определенно на мистерии (τελεταί) орфические как на такие, в которых «разрешения и очищения от грехов» (λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων) признаются имеющими значение для судьбы душ за порогом смерти. Любопытно при этом замечание, что основатели названных мистерий, Орфей и Мусэй, «убедили (в истине своего учения) не только частных лиц,

(κάθαρσις) всех земных стремлений, — они же в связи рассуждения, рассматриваются, очевидно, как «страсти» — πάθη[a]. В «Фэдре» Платон упоминает об очищениях (καθαρμοὶ καὶ τελεταί), как о средстве освобождения от безумия болезненного, которое должно стать «правым безумием», иначе вдохновением божественным[b], и — несколько выше — приравнивает очищение «освящению»[c]. Понятие очищения как медицины тела, несомненно, разработано было по преимуществу пиθагорейством, отголоски которого слышны и у Платона[d]; но именно потому, что эта медицина была пиθагорейская, необходимо допустить ее религиозный характер: этому второму принципу одинаково верен Платон.

Недуг телесный и, в особенности, душевный, будучи видом «страстей», снимался очищением. Преступник (поскольку μιαρός) должен был «очиститься», как недужный (παθητικός). Но, подобно недужному, нуждался в «очищении» и соучастник страстных служб. Энтузиазм, по Платону (Tim. 71 D), πάθος. Что же подлежало удалению из души служителя патетических культов путем очистительных действий, как его μίασμα? От чего должен был он очищаться? От присутствия в нем хтонической, хотя бы и благодатной, силы. Ее носитель не мог жить в свете солнечном, ни общаться со светлыми богами. Только когда круг его мистических претерпений замыкался очищением, восстановлялась связь его с государственным союзом отечества и с небесным городом олимпийских божеств.

но и города»: мы видим здесь намек на частичное приятие орфизма в состав аθинской государственной религии (гл. IX, §1 и 3).

[a] Plat. Phaid. 69 B. Vgl. Ibid. 82 D — λύσις καὶ καθαρμὸς τῆς φιλοσοφίας.

[b] Plat. Phaed. 244 E.

[c] Ibid. 242 C: ἥ (sc. φωνὴ) με οὐκ ἐᾷ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι.

[d] Howald, eine vorplatonische Kunsttheorie, Hermes LIV, 1919, S. 203 ff. Мы не согласны, однако, с автором этой статьи в том, что слово κάθαρσις и учение о каθарсисе всецело и искони пиθагорейское и что первоначальное значение каθарсиса исключительно медицинское.

Уподобление богу хтоническому (μίμησις πάθους), соединение с ним (συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ)[a], – приятие его в себя (ἐνθουσιασμός) – вот содержание культового «паθоса», священного претерпения божественных «страстей»[b]. Результат – полнота благодатного действия – «очищение», «каθарсис»[c].

«Паθос» и «каθарсис» неразделимы. Κάθαρσις – *causa finalis* πάθους; и вместе «каθарсис» – критерий правоты и подлинности, «паθоса». Оттого вакханки поют в трагедии Эврипида: «блажен, кто, взысканный богами, познал их таинства и освящает жизнь, соборуясь душой с общиной Диониса, славит его в горах боговдохновенными восторгами и делается причастником святых его очищений»[d]. Мы видим, что вся система каθартики была выработана с единственной целью: примирить и привести в гармоническое, плодотворное взаимоотношение две несогласованных[79] веры, совместить в религиозном сознании и действии два несовместимых мира – мир подземный, с его животворящими силами и таинствами, и мир надземный, с его зиждительными началами закона и строя.

Ища ближе определить каθарсис как состояние сознания, Платон в диалоге «Фэдон» приходит к следующему выводу, всецело зависящему, однако, от его метафизики

---

[a] Max. Tyr. срв. Diels, Parmenides, p. 17.

[b] Срв. Plut. Br. 15: «придала с воплями, как одержимые жены в вакхических пассиях, – ὥσπερ αἱ κατάσχετοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσιν»; Appian. Pun. VIII, 92: «бессознательное и исступленное возбуждение заставляет женщин в вакхических пассиях – ἐν τοῖς βακχικοῖς πάθεσιν – совершать чудовищные поступки». Определение экстаза (ἔξτασις) в литургии Миθры: ὑπέκλυτος δὲ ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει (Dieterich., Mithrasliturgie, S. 16). Истинная μανία лучше, нежели ясное сознание, по неоплатоникам; но и ложная все же имеет в себе некоторую видимость божественного присутствия (Procl. in Alc. 16).

[c] Iambl. de myst. III, 10: βακχείας καὶ ἀποκαθάρσεις ψυχῶν καὶ λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων. Срв. Plat. Resp. II, 364 E.

[d] Eurip. Bacch. 72 ff.: ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων / τελετὰς θεῶν εἰδὼς / βιοτὰν ἁγιστεύει καὶ / θιασεύεται ψυχὰν / ἐν ὄρεσσι βακχεύων / ὁσίοις καθαρμοῖσιν.

и вместе, как он сам говорит, от некоего древнего предания (думаем, орфико-пиθагорейского), но вовсе не определительному в смысле истолкования религиозно-исторического явления, нас занимающего: каθарсис, по Платону, — эманципация душевных сил от влияний телесных; чрез переживание каθарсиса душа привыкает как бы «собираться» из всех частей человеческого состава в некое единство и в нем сосредоточиваться; она приобретает независимое бытие и сознание в себе самой и становится вольной от уз тела[a].

Во всяком случае, завершительный и разрешительный момент энтусиастического паθоса всегда, без сомнения, ощущался как восстановление единства в душе разделившейся, — удвоенной ли божественным вселением и одержанием, как учила религия, или в себе раздвоившейся раскрытием собственных дотоле бессознательных энергий. Спасающий целостность личности каθарсис есть примирительное упразднение зияющей в душе диады, переживание которой породило в эллинстве экстатические безумия и трагические вдохновения[b].

6.

По Платону, в его «Законах» (VI, 790 E), таится в человеческой душе некое прирожденное ей оргийно-хаотическое начало, «грозное и безумное движение» (φοβερὰ καὶ μανικὴ κίνησις), неистовые проявления которого могут быть только мятежны и разрушительны. Поэтому необходимо иное «движение», извне согласно влияющее

---

[a] Phaed. 67 C: Κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος;

[b] Оправдание и развитие этой мысли (о диаде как принципе трагедии) дано автором в опыте «О существе трагедии» (сборник статей «Борозды и Межи». М., 1915, с. 16 след.).

на возбужденную душу и овладевающее тем извнутри 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 (καταυλοῦσιν) волнение детской души началом танца и музой (χορείᾳ καὶ μούσῃ), – так и законодатели, будучи воспитателями народа, должны не подавлять, но правильно упражнять присущую людям экстатическую энергию, чтобы излечить их от безумной исступленности (τῶν ἐκφρόνων βακχεῖων). И тогда будет находить на них тишина, как затишье на море (ἡσυχία καὶ γαλήνη), и – как пробужденные – они будут танцевать под звуки вакхических флейт с богами (μετὰ θεῶν), коим, прекрасно-священствуя (καλλιεροῦντες), при счастливых знамениях, принесут благодарственные жертвы своего веселого служения.

В этом психологическом анализе Платон, исходя из принципов, установленных врачевателями корибантиазма и ему подобных патологических состояний, характеризует дионисийское служение как душевное состояние энтусиазма очистительного, т. е. разрешающегося в κάθαρσις (хотя прямо о нем и не упоминает). В других местах он определяет одержание божеством («энтусиазм», ἐνθουσιασμός), как состояние страстно́е, «пассию», или «πάθος». «Не безумие ли любовь? – читаем в "Фэдре" (р. 265 А. В.). – Конечно, да! Безумие же бывает двух родов: одно проистекает от недугов человеческих, другое – от божественного изменения привычных и нормальных состояний души. И в этом последнем – в божественном одержании – мы различаем четыре вида: пророчественное вдохновение – от Аполлона; посвящения мистические (телестика) – от Диониса; поэтический восторг – от Муз; наконец, превосходнейшее из всех четырех священных безумий – безумие любви – от Афродиты и Эроса». Об охваченных присутствием и вселением бога философ говорит, что они становятся божественными и божество

вместившими, вдохновляемые и одержимые его силой, – и тогда говорят они с великой действенностью многое и великое, сами не зная, что́ говорят[a].

«Какую цель и смысл имели оргии Диониса? – пишет один почтенный русский исследователь[b]. – Ответ дает их конечный результат. То был экстаз. Древнейший смысл этого слова, как истолковывали сами древние, есть выхождение души из тела. Врач Гален определяет экстаз как ὀλιγοχρόνιος μανία [кратковременное безумие]. Но это безумие есть ἱερομανία [священное безумие] – состояние, в котором душа непосредственно общается с богом. В этом состоянии человек находится под наитием божества, он есть ἔνθεος [бога вместивший], непосредственно соединяется с божеством и живет с ним и в нем. По определению Платона, люди в состоянии экстаза воспринимают в себя существо бога, поскольку возможно человеку общаться с ним. Схолиаст к Эврипиду дает такое определение: ἔνθεοι называются потерявшие разум под воздействием некоего видения, одержимые богом, который послал видение, и совершающие то, что подобает именно этому богу". В экстазе человек выходит из своей ограниченности, для него нет времени и пространства (§ 5), он созерцает грядущее как настоящее».

Связь только что упомянутого в приведенной цитате текста из Платонова «Фэдра»[c], – от которого зависит и схолиаст Эврипида, – такова. Служа различным божествам,

---

[a] Menon p 99 D: θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ. – О видениях, коими разрешался экстаз, Филон говорит, что «вакхические оргиасты и корибанты предаются радению, доколе не увидят вожделенное» (Philo de vit. cont. 12: οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν. Rohde, Psyche II, S. 11. Anm. 2). Определение аполлонийского начала в переживании трагедии, как начала специфически-визионарного, – у Ницше, в знаменитом опыте «о Рождении Трагедии», – остается необоснованным с точки зрения религиозно-исторической.

[b] Ю.А. Кулаковский, «Смерть и бессмертие в представлениях древних греков», стр. 82.

[c] Phaedr. 253 A: ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου (scil. ἐκ θεοῦ τινος) λαμβάνουσι τὰ ἤθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν·

люди испытывают овладение оными и в этом овладении невольно воспроизводят в своей жизни, чувствованиях и наружных оказательствах, в меру своих сил, все то, что составляет внутреннюю особенность и внешнее отличие овладевшего ими божества: явно происхождение этой мысли из наблюдения над страстным обрядом, объясняемым как «подражание» божественным страстям. Если в таком состоянии им случается испытать любовную страсть (πάθος), то любовь их бывает устремлена на человека, наиболее похожего на божественный образ, в них отпечатлевшийся, и тогда возлюбленный делается для них предметом обоготворения, кумиром их бога, его живым подобием. Усматривая в любимом черты своего божества, люди, — продолжает Платон, — «еще более его любят — и, если они из Зевса зачерпнули, как мэнады, плещут влагой на душу любимого, творя его сколь возможнó более подобным своему божеству». — В другом месте Платон говорит о поэтическом творчестве, что подобно корибантам, чтó, пляшут, потеряв сознание, и певцы, воодушевившись гармонией и ритмом, одержимы вдохновением и творят бессознательно: так мэнады, охваченные силой одержания, черпают из рек млеко и мед, а находясь в обычном сознании, — не могут[a].

Физиологические объяснения вакхических состояний также не чужды древности. По Аристотелю, они зависят от «черной желчи» и «горячей» смеси (κρᾶσις) органических соков; отчего и граничат с душевными болезнями умопомрачения и исступления. Безумие сивилл, мэнад и другие виды священного экстаза и одержания, напротив, не имеют в себе ничего болезненного, хотя проистекают из той же причины, которая порождает и исступление болезненное; ибо означенное смешение в этих случаях естественно: правильно протекает оно и находит себе нормальный исход[b].

---

[a] Plat., Ion 534 A: ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ.

[b] Arist. Probl. 954a: νοσήμασιν ἁλίσκονται μανικοῖς ἢ ἐνθουσιαστικοῖς,

7.

Аристотель, требуя от трагедии «очищения страстей»[a], говорит языком телестики и каθартики, религиозных дисциплин о целительных освящениях души и тела[b]. В сущности, автор «Поэтики» повторяет старую религиозную истину о дионисийском очищении; но он ищет придать ей новое освещение, толкуя ее чисто психологически и независимо от религиозных предпосылок. Правда, эта независимость только кажущаяся.

В самом деле, с религиозной точки зрения, присутствие при священном действе, подражательно воспроизводящем страсти божественные или героические, есть приобщение страстным оргиям Диониса; он же, как податель очищения, и Разрешитель (Λύσιος). Аристотель не хочет говорить о религии; но и для него присутствующие при подражательных действах заражены[80] общим аффектом, соучастники единого паθоса[c].

Далее, мысль, что трагедия именно чрез возбуждение аффектов приводит зрителя к «очищению», обращает нас к исконной практике каθартического врачевания: древнейшее предание о дионисийской телестике, у Гесиода, уже являет нам контраст между правым безумием вакхических оргий и пагубным неистовством отвергших

ὅθεν Σίβυλλαι καὶ Βάκιδες καὶ οἱ ἔνθεοι γίνονται πάντες, ὅταν μὴ νοσήματι γένωνται ἀλλὰ φυσικῇ κράσει.

[a] Arist. poet. 6: δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. – Howald в выше упомянутой статье (§ 5) ищет показать, что приведенные слова Аристотеля проистекли из другого источника, чем первая часть знаменитого определения трагедии, и что источник этот пиθагорейский, причем односторонне характеризует его как чисто медицинский.

[b] Срв. Rohde, Psyche II, S. A. 1: „Aus diesen priesterlich-musikalischen, nicht aus den eigentlich medicinischen Erfahrungen und Praktiken hat Aristoteles, den Anregungen des Plato, Rep. X, 660, folgend, die Vorstellung von der durch vehemente Entladung (und nicht – vermittelst Beruhigung der Affecte durch einen ‚versöhnenden Schluss') bewirkten κάθαρσις τῶν παθημάτων auf die Tragödie übertragen".

[c] Polit. p. 1340 a 12: ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς.

оргии дочерей Пройта[a], причем исцеление достигается посредством энтусиастических плясок (ἔνθεοι χορεῖαι). Аристотель имеет в виду религиозную психиатрию патологических состояний корибантиазма и энтусиазма, принципом которой было искусственное усиление экстаза путем возбудительных влияний до степени его гармонического разрешения, – как и сам он, впрочем, говорит о «священных мелодиях, опьяняющих душу» (разумея оргиастическую авлетику[81]), что подверженные экстазам успокаиваются от таковых, как если бы они испытали некое врачевание и очищение[b]. Ибо, несомненно, Бернайс[c] 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» (ἔλεος) выросло из оргиастического плача о божественной гибели, разрешением которого была ликующая радость; на принадлежность этого рода «παθοса» к дионисийскому кругу указывает предание об основании аθинского алтаря «Элеосу» – Милосердию – Эпименидом критским[d]. Ужас оргий, который снимался лишь погружением в их стихию (срв. φοβεροὶ μῖμοι в отрывке из «Эдонов» Эсхила) – вот

---

[a] Apollod. II, 2,2 – Hesiod. Rz. Fr. 27 (52): ἐμάνησαν, ὡς μὲν Ἡσίοδός φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο (= Apollod. 2, 26). Срв. выше, гл. I, § 5.

[b] Polit. p. 1342 a 8ff.: ἐκ τῶν δ' ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.

[c] Bernays, Grundzüge der verlornen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie.

[d] Мнение древних о Крите как родине каθартики, где сам Аполлон очистился от крови Пиθона (Rohde, Psyche, II3, S. 96, A. 1), знаменательно и, согласно нашему признанию определяющего влияния критских культов на развитие Дионисовой религии, представляется нам достоверным. Оно связано с преданием о роли критян и основании дельфийского прорицалища и указывает на прадионисийские корни очистительных таинств жреческой мантики.

корень трагического «страха» (φόβος). В другом месте (Polit. 1. 1.) Аристотель, перечисляя «страсти», нуждающиеся в «очищении», называет, кроме упомянутых двух, еще «энтусиазм» (ἐνθουσιασμός): речь идет там о действии музыкальной лирики; в рассуждении о трагедии упоминание о состоянии энтусиазма было бы неуместно, потому что Аристотель имеет в виду «зрителя» (θεατής) – «только зрителя», каким был он в IV веке, когда уже не чувствовал себя более прямым участником действа, – и задачей теоретика искусства стало определение канона современной ему трагедии, столь оторвавшейся от своих религиозных и диθирамбических корней, что сам Аристотель склонен – *horribile dictu!* – предпочитать чтение трагедий их переживанию в театре.

Итак, в учении Аристотеля эстетика еще не определилась как самостоятельная доктрина, и только дифференцируется от религии. Этого не учел в должной мере Бернайс; и потому его односторонняя, медицинская (или «патологическая») интерпретация знаменитого определения трагедиии не может быть признана достаточной. Ведь и медицина еще только отчленяется от каθартики. Альтернатива, представляющаяся Бернайсу (S. 42): «каθарсис Аристотеля – или люстрация, или лечение», – конечно, несостоятельна. Аристотель-эстетик столько же вращается в круге медицинских, сколько сакраментальных представлений; он хочет сказать независимое от той и другой области слово, быть только эстетиком и психологом; из той и другой области он почерпает лишь аналогии[a], – но для этой цели он равно и нераздельно пользуется обеими, по той простой причине, что они, в особенности поскольку дело шло о психиатрических моментах каθарсиса, вовсе не были разделены: недаром наш философ, в своей «Политике», предписывает как средство душевной гигиены общества «каθартическия» (в религиозном смысле) песнопения (καθαρτικὰ μέλη)[b].

[a] Срв.: ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.

[b] Срв.: ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.

С другой стороны, противник Бернайса, Шпенгель[a], конечно, не прав, делая попытку придать понятию кэθарсиса у Аристотеля значение этическое. Этическим является религиозно-врачебное понятие — лишь поскольку под этикой мы согласимся понимать гигиену души; но в этом смысле все эллинское по существу этично. Аристотель чужд стремления усвоить искусству задачи воспитательные, каковые налагал на него Платон; искусство дня Аристотеля нормативно в отношении психологическом, но не моральном. Что же касается нормативности психологической, Аристотель, как и все почти эллинские философы, обнаруживает склонность ограничить в человеке элемент «патетический», и эта борьба с патетизмом позволяет нам заключать о степени природной общеэллинской *morbidezza*. По крайней мере, Аристотель описывает[82] целые типические категории людей, предрасположенных к экзальтации, боящихся жизни, или страдающих угнетенностью настроения, болезненно-жалостливых (παθητικοί, φοβητικοί, ἐλεήμονες), — чего мы уже коснулись выше (§ 2) и что имеет немалое значение для уразумения общей душевной подосновы изучаемых нами явлений религиозной жизни.

В Аристотелевом определении трагедии нет полной ясности. Это происходит оттого, что первоначальное конкретное содержание понятий, принадлежащих чисто религиозной сфере (как все древнейшее эллинское искусство), полузабыто и сглажено. Словесные термины, определявшие это содержание, стали только символами; в них осталась прежняя действенность и древняя правда; они не перестали соответствовать переживанию, но уже затемненному и ослабленному; внерелигиозная эстетика оказалась только субтилизацией религиозных пережитков. Тем не менее, сбивчивая в своей *subtilitas* теория легла в основу позднейшей античной поэтики. Первый вопрос, который задает себе древний истолкователь Гомера, есть вопрос: почему Илиада начинается словом «гнев»?[83]

---

[a] Abhandlungen der bayer. Akademie, 1863.

И ответ, удовлетворяющий схолиаста, найден им по Аристотелю: Гомер начинает поэму с возбуждения «паθоса», долженствующего разрешиться в «каθарсис» и т. д. Ведь гнев именно «кратковременное безумие», – ὀλιγοχρόνιος μανία[a]. Спокойное и почти радостное выражение лица ватиканской трагической музы Гельбиг склонен объяснять влиянием Аристотелева учения о каθарсисе на развитие художественного типа Мельпомены[b].

Но важнейшее для нашей цели в произведенном выше анализе – не истолкование или критика Аристотелева определения, но подготовленный его разбором исторический вывод. Самое побуждение приложить к трагедии мерила, заимствованные из телестики и каθартики, свидетельствует о том, что в глазах Аристотеля она была, прежде всего, действом энтусиастическим и патетическим, т. е. дионисийским. Очевидно, философ был предрасположен к этому перенесению на изучаемый род поэзии гетерономных ему, с чисто эстетической точки зрения, понятий некоторой традицией, в которую, так как он не решается отвергнуть ее формально, ему остается вложить своеобразный смысл. Это значило бы, что трагедия издавна признавалась самодовлеющим по элементам возбуждаемого ею паθоса и достигаемого каθарсиса обрядом страстнóй религии. Где же появляется в ткани «Поэтики» нить этой традиции? Мы бы думали, там, где ее автор говорит о развитии трагедии из диθирамба, т. е. из дионисийского богослужения. Итак, Аристотель косвенно утверждает ее сакральное начало и позднейшее обмирщение.

8.

В ту эпоху, когда уже существовала трагедия, как искусство, – правда, религиозное, но все же искусство, а не

---

[a] Срв. Horat. epist. 1, 2, 62: *ira furor brevis est*.

[b] W. Helbig, Führer II, 271; Müller-Wieseler, Denkm. II, T. 59, 747; Baumeister, Denkm. II, S. 971.

прямое богослужение, – религия божественных страстей, из обряда которой это искусство выросло, определенно отделилась от состава всенародного богопочитания и сосредоточилась: в повременных женских оргиях, учреждаемых постоянными сакральными организациями (θиасами мэнад); в богослужебном чине многочисленных и разнообразных местных торжеств, отданных в ведение родового жречества; наконец, в обрядовой практике и вероучении широко распространенных и влиятельных мистических общин. Кроме того, седалищем ее являются некоторые храмы и оракулы, в особенности оракул дельфийский, с их сокровенным догматическим и литургическим преданием и отчасти общеэллинские мистерии, как великие таинства Элевсина[a].

Тайнодейственные общины жречески обособлялись и заграждались от жизни; местные обряды были часто непонятны в их устарелой и порою странной уставности; а в повседневных и общепринятых формах Дионисова культа, по преимуществу пиршественных и праздничных, жертвенный облик бога страдающего был затемнен и как бы замалеван. Дельфийское жречество усиленно поддерживало и насаждало дионисийскую обрядность; путем прямых и косвенных воздействий оно продолжало воспитывать эллинство своим таинственным откровением о двуипостасном, нераздельном и неслиянном единстве

[a] В какой мере целостное постижение всего дионисийства как религии страстей чуждо самим тем, чье самобытное исследование осветило отдельные и, быть может, темнейшие части священного лабиринта эллинской веры в бога страдающего, можно усмотреть из следующих размышлений Эрвина Роде: „Woher die grosse Inbrunst im Mysterienglauben? Die Gottheit tritt, anders (?) als im gewöhnlichen Glauben und Mythus, als eine leidende auf. Wir leiden, verzaubert, mit ihr, sie mit uns. Das Leiden der Welt geht in uns ein, läutert uns von unserem Privatschmerz. Ursprung der Tragoedie?..“ (Cogitata № 80, – Crusius' „E. Rohde“, S. 250). А. Дитерих (Entstehung der Tragoedie, Arch. f. Rel. Wiss. 1908, S. 196 – Kl. Schriften, S. 438), выписывая этот афоризм (навеянный, по его мнению, Шопенгауэром, – что отчасти справедливо) находит его достойным внимания... и только, – хотя, очевидно, им вдохновляется в своей попытке выведения трагедии из мистерий.

дельфийских сопрестольников, Аполлона и Диониса. Но влиять на общую культуру только извне ее, из сферы чисто религиозной, было недостаточно: нужно было открыть в самой культуре живые родники дионисийского творчества.

Страстна́я идея исконного дионисийства и героического культа, с ним слитого и им объединенного, не могла бы непосредственно претворяться в жизнь, если бы выразительницей этой идеи и могущественной посредницей между мистическими глубинами религиозного опыта и миросозерцанием всенародным не сделалась трагедия, еще наполовину богослужебная, но уже расцветшая Дионисовым художеством. Став искусством, она осталась верной своим корням и взяла на себя задачу истолковать в духе Диониса, как бога страстей божественных и героических, всю священную историю отеческих богов и героев.

С той своеобразной отчетливостью, с какой в развитии эллинской поэзии разделены эпохи последовательных господств поэзии эпической, лирической и драматической, трагедия с конца VI века сменяет своим общекультурным владычеством уже отжившую гегемонию лирики и собирает в одном фокусе все лучи эллинской духовной жизни[84]. Искусство всенародное по своей организации, подсудное народу, осуществляемое с согласия его ответственных представителей и зависящее, в последнем счете, от его непосредственного одобрения, – искусство трагиков достойно и мудро сочетало свою руководительную власть, простиравшуюся до существенных перемен и нововведений в области миθа и учения о божестве, с истинной верностью древнейшим заветам, религиозный консерватизм – с чуткостью к запросам нового сознания и потребностям изменяющейся жизни[85].

Этого сочетания и требовал от него народ. Полнота миθотворческой свободы признавалась неотъемлемым достоянием и отличием музы трагической:

Так говорят творцы трагедий, им же власть.
Все извещать и в действе все являть — одним[a].

Органом народного миθотворчества первоначально служит эпос — героический и θеогонический. Этот весь проникнут элементами мистической, ночной и страстнóй религии; тот, расцветший из коренного культа героев, искони ей сроден. Дионисово искусство диθирамба и трагедии овладевает содержанием старого героического эпоса, обогащая его, видоизменяя и углубляя: трагедия становится, на смену напевных былей, органом нового, существенно иного миθотворчества. Так все священное и героическое предание преломляется в дионисийской среде. Отсюда проистекает и особенная трудность характеристики дионисийства: в большей или меньшей мере оно присутствует во всех явлениях эллинского духовного и нравственного сознания. Различно сгущенное и оформленное в своих частных культовых и культурных сферах, оно в то же время имманентно всему, что есть эллинство.

До конца V века трагедия служит всенародным выражением основной идеи дионисийства как страстнóго культа, между тем как другая его грань сверкает причудливо игрой самоцветных лучей в гениально-разнузданном смехе высокой комедии. Правда, это выражение было не непосредственным, как в мистериях, чьи замкнутые действа 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 паθоса — 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

[a] Diphil. ap. Athen. 7, p. 223 (= Frag. 30, 4f): ὡς οἱ τραγῳδοί φασιν, οἷς ἐξουσία ἔστιν λέγειν ἅπαντα καὶ ποιεῖν μόνοις.

казаться темной только современному исследователю (так Виламовиц не видел, что́ 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 действа как бы воздвигала перед зрителем, позади личин зрелища, божественный прообраз созерцаемых им героических страстей.

Религиозное значение трагедии в период ее расцвета обнаруживается в последствиях ее упадка. Еще долго звучали, пробуждая в сердцах дионисийский трепет восторга и ужаса, ее последние, замирающие эхо; когда же они вовсе умолкли, когда побледнели мертвенным снегом высот только что таявшие в нежно-пурпуровом зареве, а теперь холодные и отяжелелые вершины торжественного лицедейства, — неудержимо устремилась тогда духовная жажда к иным источникам все того же страстно́го откровения. Началась эпоха эллинистических мистерий, и в небывалом дотоле множестве распространились мистические сообщества, одушевленные единым под разными именами и обрядовыми формами энтусиазмом веры в страдающего, умирающего и воскресающего бога[a].

9.

Но утверждение религиозно-патетического характера и смысла плачевных хоров и масок орхестры Дионисовой обязывает, в порядке предпринятого изучения, к попытке найти промежуточные звенья, связующие это, как мы сказали, «всенародное выражение» страстно́й дионисийской идеи с ее первоначалом, другими словами — принуждает нас затронуть спорный, а в некоторых отношениях и безнадежно-темный вопрос о происхождении трагедии. Прежде, однако, чем изложить в следующей главе наше воззрение на эту проблему, припомним, что́ служит к

[a] Reitzenstein, Die hellenistischen Mystrienreligionen (1910).

ее освещению, из развитого доселе взгляда на страсти и очищения.

Элемент патетический и энтусиастический искони проникает и своеобразно окрашивает эллинскую религию вообще, в частности – культ героев. Вследствие утвержденного в эпоху Гомера разделения всего состава религии на две самостоятельные сферы, олимпийскую и хтоническую, при исключении из первой начала патетического и энтусиастического, устанавливается коррелятивный этому началу религиозный принцип очищения, или καθαρсиса[86]. Помимо приложения означенного понятия к делу упорядочения социальных отношений и к нуждам врачевания, καθαρсис, как освободительное завершение и разрешение патетических и энтусиастических состояний, признается непременным условием восстановления нарушенных погружением в эти состояния правильных взаимоотношений между человеком и небожителями. Богопочитание Диониса, – новый факт религиозной жизни эллинства, – делается, как хтонический культ универсального бога-героя, общим вместилищем всего, отмеченного печатью παθоса и энтусиазма, – и в то же время, как олимпийский культ небесного Зевса в его сыновней ипостаси, источником самобытного καθαρсиса. Торжество этой оргиастической религии выражается в признании за ней автономии в области очищений: Дионис вызывает состояния патетические и сам же их разрешает, приводя благодатно посещенную им душу к целительному успокоению. Та же независимость и автаркия распространяется и на другие хтонические культы, каковы служения Деметре и Артемиде, поскольку они соприкасаются и роднятся через сопрестольничество богов с культом Диониса: так, его введение в круг Элевсина было условием самодовления элевсинских таинств. Можно сказать, что прадионисийские παθос и энтусиазм не находили в себе самих своего καθαρсиса и что, в этом смысле, религия Диониса была общим καθαρсисом эллинства. В соединении παθоса и καθαρсиса, в естественном расцвете первого вторым заключается смысл и

содержание этой религии, выражаемые термином «оргии и таинства Дионисовы» (ὄργια καὶ τελεταὶ Διονύσου, τὰ περὶ Διόνυσον ὄργια καὶ τελεταί).

Патетический культ порождает действа, как подражательные воспроизведения божественных и героических страстей (μιμήσεις παθῶν).

Действа эти аналогичны оргиям и таинствам по полноте достигаемого ими καθαρτического результата. По закону эволюции обрядового синкретического искусства они тяготеют к переходу в сознательное художество. В тех относительно редких случаях, когда подражательный обряд преобразуется в своем целостном составе согласно художественному заданию, эти действа теряют прежнее собственно сакраментальное значение, но остаются все же наполовину богослужением, поскольку входят в чинопоследование всенародных празднеств. Элементы παθоса и καθарсиса в действах ослабляются на этой стадии до символизма. О прежних участниках действа, ныне только лицедеях и зрителях, уже нельзя сказать, что они по его окончании «освящены и очищены» (ὅσιοι καθαροί) в конкретно-религиозном смысле слова; но все же они служат Дионису своим сопереживанием страстей не менее, чем соучастием в предваряющем действо торжественном перенесении Дионисова кумира (ξόανον), и приобщаются каждый, заодно со всем городом, очистительной благодати божества. Трагедия — всенародные гражданские оргии Диониса, богослужение без участия жреца, но все же не мистерии, и потому прямое изображение страстей Дионисовых ей чуждо: дионисийский луч воспринимается здесь отраженным и преломленным в героических ипостасях бога[a].

[a] Виламовиц-Мёллендорфф вернее, чем в написанном пятнадцатью годами ранее «Введении в трагедию» (срв. § 8), судит об отношении драмы к Дионису в своем кратком очерке истории религии (1904 г.), говоря о благотворном «потрясении» религиозного сознания, вызванном «вторжением» (*Einbruch*) Дионисова культа, раскрывшего в личности ее душевные силы: ,,die Bedeutsamkeit dieser religiösen Erschütterung ersehlieset man schon daraus, dass sie am Ende zur Entstehung des Dramas

Разделение всего состава религии на сферы олимпийскую и хтониническую имело коррелятом таковой же раздел и в области мусической. Первоначально все, достигающее ясных форм художества, относится к богослужебному кругу светлых небожителей. Все мусические проявления паθоса и энтусиазма, как нуждающиеся в религиозном каθарсисе, лишены покровительства небесных Муз, чья исконная связь с миром хтоническим глубоко забыта. Дионисова религия «очищает» эту мусическую сферу и добывает для нее как бы право гражданства во вселенском граде живущих в эθире владык и их земнородных поклонников. Музам открывается в нее доступ: из обряда может отныне возникнуть художество. Диθирамбическое искусство Диониса объемлет все, созревающее в своих формах до возможностей художественного самоопределения. Подражания страстям образуют вид диθирамба; из диθирамба рождается трагедия. Тогда лишь делается возможным восстановление героической легенды в формах героического культа, отказом от которого был обусловлен эпос. Трагедия, по своему содержанию, тот же Гомеров эпос, – постольку Виламовиц прав[a], – но

---

geführt hat (этим уже утверждается отвергнутая ранее цитируемым автором внутренняя связь трагедии с дионисийством, драма признается продуктом последнего, а не посторонним ему по существу произрастанием, нашедшим на почве дионисийского религиозного быта только благоприятные внешняя условия для своего расцвета), das freilch seine Würde erst erhielt, als es sich von dem specifisch Dionysischen ebenso löste, wie von der Kilche, dem Gottesdienst im eigentlichen Sinne. (Reden und Vorträge, 3. Aufl., 1913, S. 178)". Последняя оговорка постольку не ослабляет первого положения, поскольку выражает общий закон эволюции обряда в художество; но «специфически» дионисийским искусством трагедия все же осталась не только νόμῳ, но и φύσει: первое – филологический трюизм, второе должно было бы особенно быть понятным тому из ее лучших знатоков, который тут же говорит о дионисийстве как о ,,Steigerung des individuellen Gefühles, des Empfindungslebens", как об ,,Erschliessung der Herzen für innere Erlebnisse neuer Art", и оценивает этот новый факт сознания еще выше (,,viel höher noch zu veranschlagen"), чем само возникновение трагедии.

[a] Einleitnug in die Tragoedie, 2. Aufl. 1910, 5. 108 (Herakles I, I. Aufl.): ,,eine attische Tragoedie ist ein in sich abgeschlossenes Stück der Helden-

не как гимническое служение небожителям, подобно песням аэдов, а как хтоническое служение героям во имя бога-героя, μίμησις πάθους, – этого существенного различия, определяющего самое природу (φύσις) трагедии, Виламовиц не усмотрел. К ближайшему оправданию наших положений на основе свидетельств о генесисе трагического строя мы переходим.

sage, poëtisch bearbeitet in erhabenem Stile für die Darstellung durch einen attischen Bürgerchor und zwei bis drei Schanspieler und bestimmt als Theil des öffentlichen Gottesdienstes im Heiligthume des Dienysos aufgeführt zu werden“.

XI.
Возникновение трагедии

Es giebt nur einen Gott, Dionysos, und einen Künstler, Aeschylos[a].
Последние слова последней работы
А. Дитериха
(„die Entstehung der Tragoedie“[87]).

1.

Обрядовый дуализм, породивший καθαρτику (гл. X, §§ 1, 2, 9), определил и судьбы мусических искусств, еще всецело подчиненных культу. Главнейшие виды поэзии и музыки вошли в богослужебный круг небожителей и были поставлены под их опеку; остальные достались в удел богам подземным. В общем, границей обоих родов была признана черта, разделяющая сферы струнной и духовой музыки: первая отвечает первому, вторая второму роду. Так как игра на флейте удержалась, однако, — в силу древнейшей, по-видимому, хотя и чуждой Гомеру, традиции, — при всех жертвоприношениях, кроме отдельных исключительных (ἄναυλοι θυσίαι) и надгробных[88]; так как, с другой стороны, миθ приписывает изобретение киθары аркадскому Гермию[89], богу хтоническому, и видит в доисторических θракийских певцах, предводимых хтоническим Орфеем, как и в хтоническом Лине, лирников, — то можно думать, что упомянутое разделение не было первоначальным[b]; во всяком случае, оно положено в основу эпического канона[90].

---

[a] [Есть только один бог – Дионис, и только один художник – Эсхил]

[b] Флейта, встречающаяся на изображениях микенской эпохи, была, вероятно, заимствована древнейшими «ахейцами» у до-эллинского населения Эллады вместе с другими формами его культуры; новые

Так возникают два противоположных мусикийских строя, которые условно можно было бы назвать, поскольку они соответствуют и ладам, античным «мажором» и «минором», с необходимой, впрочем, оговоркой что последний носил характер смешанный, – жалобный только наполовину, наполовину же возбудительный и энтусиастический. Напротив, первый, излюбленный дорийцами, отличался единством и цельностью ἦθος'а и представлял собою, по виду психологического воздействия, цели которого он преследовал, начало меры, душевного сосредоточения и равновесия. Он был силой, собирающей в одно все мужественные энергии души, согласно поднимающей их для отражения грозящей опасности или торжества одержанной победы и вновь обращающей победителя к строгому самообладанию, –

волны пришельцев эллинской крови принесли с собой первобытную формингу. Позднейшее малоазийское влияние, особенно после вторжения киммерийцев во Фригию в VII веке, только восстановило, распространило и упрочило употребление флейты в эллинстве, впервые ознакомив его и с восточными ладами. [Под «восточными ладами» следует понимать фригийский и лидийский лады, противопоставляемые здесь собственно греческим – дорийскому, ионийскому, а также эолийскому. Образец рационалистской критики «фригизма» дает Аристотель в «Политике» (VI 5; VI 8, пер. С.А. Жебелева): «Флейта – инструмент, не способный воздействовать на нравственные свойства, а способствующий оргиастическому возбуждению, почему и обращаться к ней надлежит в таких случаях, когда зрелище скорее оказывает на человека очистительное действие, нежели способно его чему-либо научить. Добавим к этому еще и то, что игра на флейте создает помеху в деле воспитания, так как при ней бывает исключена возможность пользоваться речью. Поэтому наши предки с полным основанием запретили употребление флейты как у молодежи, так и у свободнорожденных людей вообще, хотя первоначально они ею пользовались. ... Фригийский лад в ряду других занимает такое же место, какое флейта – среди музыкальных инструментов: тот и другая имеют оргиастический, страстный характер. Доказательством этого служит поэзия: для выражения вакхического экстаза и тому подобных состояний возбуждения из всех инструментов преимущественно нужна флейта, а среди ладов такая поэзия для соответствующего выражения прибегает к фригийскому ладу. ... По общему признанию, фригийским считается и дифирамб». См. об этом подробнее в кн.: Лосев А.Ф. Античная музыкальная эстетика. М.: Музгиз, 1960, с. 78–85].

силой, следовательно, воински воспитательной и граждански устроительной, – выражением принципов эвномии и гармонии. Амфиону, чтобы одной силой музыки сложить стены Ѳив, – Терпандру, чтобы умирить междоусобие в Спарте, – потребна лира[91]. Возглавляется этот род величаво замедленными номами Терпандра и тем исконным в эллинстве пэаном, о чрезвычайной действенности[92] которого, проявившейся в битве при Саламине, повествует ее участник – Эсхил. В трагедии «Персы» вестник из стана варваров так вспоминает утро приснопамятного дня (Pers. 386 sqq.):

Но вот и белоконный день сиянием
Одел всю землю. Первый издалече нас
Достигший звук бил эллинов молящихся
Пэан согласный; вторили отзывами
Утесы островные кликам воинским.
Тут страх напал на варваров, обманутых
В своей надежде: явно, не пред бегством враг
Воспел с великой силой гимн торжественный.

И в другом месте (Sept. 268 sqq.) тот же поэт отмечает, как испытанное средство победы, своеобразный, смущающий противника клич, отличительный и изначальный признак пэана:

Брось к небу вопль победный, возгласи пэан!
Он эллинам обычен, сей священный клич;
В своих он бодрость будит, в сердце вражьем страх.

Некогда этот клич был не менее энтусиастическим взыванием (ὀλολυγμός), чем запев диѳирамба[a]. Та соборная

[a] Срв. Homer, hymn. in Ap. Pyth. 207. Xenoph. Anab. IV, 3, 19: ἐπαιάνιζον πάντες οἱ στρατιῶται καὶ ἀνηλάλαζον, συνωλόλυζον δὲ καὶ αἱ γυναῖκες ἅπασαι. – Пэанический ὀλολυγμός описывает Эсхил в вышеприведенных стихах из «Семи против Ѳив», как θυστὰς βοή. В объяснение слов поэта: Ἑλληνικὸν νόμισμα θυστάδος βοῆς, – схолиаст замечает: τῆς παρὰ ταῖς θυσίαις γινομένης, ἀφ' ἧς ἐνίοτε καὶ ἡ βάκχη. Итак, он сближает θυστάς и θυιάς. И если, – как он продолжает, – νενομισμένον Ἕλλησι παρὰ τὰς θυσίας ὀλολύζειν (срв. Stengel, gr. Cultus-Alterthümer,

магия, следы которой еще столь свежи в Гомеровом описании отвращающего чуму пэана «ахейских отроков» (κοῦροι Ἀχαίων, Il.I, 473), осуществлялась, по-видимому, в формах оргиастического обряда. В конце развития лирной музыки намечается, как ее идеальный предел, как полнота ее совершенства, эθос абсолютно гесихастический: чистая гармония, которой владеют Музы, есть недвижимый покой бытия, застывшего в прекрасном богоявлении космоса[93]. Мысль элеатов о недвижимости истинно сущего кажется последним откровением эпохи гимнов[94]. Когда, по одному преданию, пиерийские нимфы Эмаθиды, в состязании с Музами-Пиеридами, запели, — вся природа запела с ними и явила ей присущее всеодушевление, всеоживление; но подняли голос их божественные соперницы, — и потоки вод удержали свой бег, и светила ночи остановились в небе: только Пегас ударом копыта прервал оцепенелое очарование мира[95]. В первой пиθийской оде Пиндар поет о том, как золотая форминга Аполлона и Муз погружает Зевсова орла в сладкую дрему. Симонид, изображая волшебную силу песнопений Орфея, говорит[96], что ветерок не смел прошелестеть в листве, дабы не нарушить медвяной мелодии, — и в другом фрагменте, едва ли правильно отделяемом от приводимого, уподобляет наставшую тишину «священному затишью» последних недель зимы, когда алкионы[97] вьют гнезда на гладком море.

Это был лирный, или киθародический, строй, враждебно отграничившийся вначале от строя авлетического, душевно-движущего и подвижного по преимуществу, возглавляемого мелодиями Олимпа, зачинателя напевов, подслушанных у горного сатира Марсия. Борьба между Аполлоновой связующей струнной музыкой (τὸν δ' Ἀπόλλωνα μεθ' ἡσυχίας καὶ τάξεως μέλπουσιν, говорит Филохор у Аθинея XIV, 628) и прадионисийской разым-

S. 79. 112), — мы вправе предполагать в этом ритуальном взывании и сопровождающем его звуке флейт отголоски первоначального энтусиазма, свойственного всем культам вообще до эпохи обрядового двоеначалия.

чивой флейтой составляет одну из знаменательнейших страниц в истории древнейшей эллинской культуры. Еще в V веке спор об историческом первенстве той или другой живо занимал умы[98]. Примирение, впрочем, наступило уже с провозглашением союза дельфийских братьев[99]. Мы не будем изображать этой борьбы, чтобы не удлинять своего пути; ответим лишь на вопрос об ее происхождении. Почему Аполлоновой стала киθара Гермия?[100] Гомерова община избрала могущественного оградителя Аполлона своим заступником и его сугубому возвеличению себя посвятила. Превознося в делийском гимне его мощь, начиная Илиаду с изображения ужасных последствий его гнева за оскорбление его служителей[a], она тем оберегала себя самое и укрепляла свою нравственную власть. В ней бог-лучник стал богом-лирником, защитник певцов – их чиноначальником. Эпос, из плача (θρῆνος) выросший, перестал быть плачем, оставшись «славой» (οἰμή), ибо вошел, покровительствуемый Аполлоном, в богослужебный круг олимпийских богов. Его общий строй сделался гесихастическим; пластически-созерцательным и отрешенным от аффекта – его тон; паθос – отраженным в далекой и безбольной зеркальности художественного видения[101].

Аполлоново искусство было завоевательно. Недаром аэды, слагатели «слав», в качестве запевал женского хора участвуют и в плачах (Ил. XXIV, 721): ограничивая своим влиятельным сотрудничеством эту исконную область женского экстаза (ibid. и VI, 499 сл.; срв. Одисс. XXIV, 60), они, конечно, преобразуют и ее на свой новый лад. Приписание Олимпу, наряду с плачевными, θренетическими[b], и других авлетических номов, особенно в честь Аполлона и Аθины, свидетельствует, в свою очередь, о соответственном приспособлении некоторых

---

[a] Кажется, что в основу первой песни Илиады заложен самостоятельный некогда гимн, начинавшийся словами: Μῆνιν ἄειδε, θεά, ἑκατηβολοῦ Ἀπολλῶνος [Гнев, богиня, воспой далеко (или издалека) разящего Аполлона].

[b] Aristoph. Equ. и схолии к ним.

частей авлетики к строю аполлонийскому. То же можно предполагать и о пиθийском номе Сакады[102], победителя на первом авлетическом агоне в Дельфах (в 582 г.).

В некоторой мере сохранила форму первоначальных заплачек элегия: гексаметр элегического двустишия провозглашает имя и деяние; в пентаметре плачевный хор, разделенный, быть может, на два клира, двумя амебейными полустишиями, близкими к дохмиям, подтверждает и развивает под звуки флейт сообщение «героического стиха»[a]. Легенда об изобретении элегии в состоянии исступления и мнения древних о ее происхождении из женских причитаний[103] достойны внимания: по-видимому, ее передали аэдам малоазийские плачеи и вопленицы. Еще в биографическом предании о Мимнерме[104] сквозит ее исконное обрядовое значение, неотделимое от служения женщин. В пиршественный чин входит она естественно, поскольку пир удерживает черты поминального ритуала. Но и этот столь определенно авлодический род теоретически рассматривается древними как побочная ветвь эпоса, всецело отданного новому Мусагету – Аполлону.

Наконец, сменившая эпос и воспреобладавшая над ним в круге светлых богослужений вышним лирика двинулась по пути, эпосом предначертанному, и даже в царстве мелики монодической мы слышим заявление Сапфо, что в дому служительниц Музы не должна раздаваться жалобная песнь по усопшим[b]. Оттого хоровые эполирические кантаты Стесихора[105], вопреки своему героическому паθосу и полной формальной возможности

---

[a] Это принципиально оправдывает и объясняет ту позднейшую и неудачную амплификацию вступления в Илиаду вставными пентаметрами, какая была приписана Пигрету Галикарнасскому. [Пигрету Галикарнасскому, карийцу, зятю сатрапа Мавсола (IV в. до н. э.), приписывались «Война мышей и лягушек», «Маргит» и написанное пентаметрами продолжение «Илиады»].

[b] Fr. 103 Hiller-Crusius: οὐ γὰρ θέμις ἐν μοισοπόλων †οἰκίαι θρῆνον ἔμμεν'· οὔ κ' ἄμμι τάδε πρέποι. – Недаром в прологе Эврипидовой «Алкесты» Аполлон удаляется из дома Адметова, чтобы избежать осквернения смертью.

драматического развития остались вне генеалогической линии трагедии. Аполлонийский «мажор» торжествует повсюду, стесняя произрастание побегов иного мусического строя, θренетического и энтусиастического. Отношение же трагедии к эпосу определяется именно ее тоном, ибо она не просто драматизация эпоса (гл. X, § 9), но его переложение, или транспозиция, в другой лад, который, употребляя фигуру уподобления, назвали мы древним «минором»: трагедия — Гомеров эпос в античном «миноре». И из условий этого другого строя, лада и обряда проистекла, как следствие, и ее драматическая форма.

Древние почитали какой-либо род мусического искусства впервые определившимся и существующим как таковой лишь с того времени, когда он, выделившись из чисто обрядовой сферы безличного соборного творчества, бывал, наконец, «возводим в перл создания» формально усовершенствовавшим и неизбежно ограничившим его мусическим художником. Так, народные иамбы женского оргиастического культа хтонической Деметры были введены в мусический круг Архилохом, который, при всей неукротимости его личного художественного темперамента, может быть признан с этой точки зрения укротителем иамба[106]. Если такого художника не знала историческая память, его постулировало *quasi*-историческое предание, и художественная школа, разрабатывавшая данный род, получала своего архегета: отсюда предание об Арионе, творце «трагического строя», как самостоятельной ветви диθирамба. Не подлежит сомнению, что многочисленные виды энтусиастической и θренетической музыки существовали, наравне с народной песней, за пределами мусического канона и, как она, издавна забылись и исчезли. Так утратилась уже в древности первобытная буколическая поэзия, или начатки таковой, на Эвбее и в Аркадии, по Лаконии и Сицилии. Один диθирамб (и это было победой новой, Дионисовой религии) относительно рано, еще до Архилоха, чье имя во всяком случае возглавляет одну из древнейших его форм, определился

как самостоятельный род, в соответствующем обрядовом круге на островах и был религиозно канонизован в своей специфической, глубоко коренящейся в прадионисийском прошлом особенности.

Свободный, в качестве песни Дионисовой, от стеснений, обусловленных обрядовым дуализмом, он мог соединять в себе противоположные крайности энтусиазма, от пиршественного веселья[a] до экстатической скорби. Неудивительно, что его мелодии смешиваются с нестройными кликами[b]. Этот предносившийся воображению Эсхила[107], дикий, «оргиастический и патетический» (ὀργιαστικὸς καὶ παθητικός), как говорит Аристотель, диθирамб был, очевидно, не тот, весенний и веселый, аттический, о котором дает представление хотя бы, например, надпись (Антигена?), приписанная Симониду, о победах филы Акамантиды на хоровых агонах аθинских Анθестерий:

> В хорах колена сынов Акамантовых не однажды Оры
> Свой клик сливали с плющеувенчанным диθирамбом, –
> Оры, начальницы игр Дионисовых, – и весенней розой,
> И митрой кудри звонко-ликующих увивали[c].

Но громкие взывания восторга и исступления равно отмечены у обоих поэтов. Плутарх (см. выше, гл. IX, § 2), говоря о диθирамбе как о песнопении энтусиастическом, указывает на отличительную для него внезапность переходов, неожиданные смены настроений, возбужденную неровность тона (ἀνωμαλία).

В противоположность другим мусическим родам

---

[a] Эпихарм в «Филоктете» (Athen. XIV, 24): οὐκ ἔστι διθύραμβος, ὅκχ' ὕδωρ πίῃς. Героические ипостаси Диониса ἐν οἴνῳ καὶ μέθῃ μελπομένου суть Ἄκρατος и Ἀκρατοπότης в аттическом Мунихии. В Фигали сам Дионис Ἀκρατοφόρος.

[b] Aesch. Fr. 701: μιξοβόαν πρέπει διθύραμβον ὁμαρτεῖν.

[c] Hiller-Crusius, Anth. lyr., Sim. 146: Πολλάκις δε φυλής Ακαμαντίδος ἐν χοροίσιν Ὧραι ἀνωλόλυξαν κισσοφόροις επὶ διθυράμβοις αἱ Διονυσιάδες, μίτραισι δε και ῥόδων αώτοις σοφών ἀοιδῶν εσκίασαν.

диθирамб является изначала многообразным и разновидным. В самом деле, в эту единственно данную форму теснилось изобильное до чрезмерности содержание, потому что не было другого органа для мусического выражения всего того, что можно назвать патетическим в выше (гл. X) раскрытом объеме этого понятия. Патетизм диθирамба предрасполагает его к сближению с обрядами героического культа, как это видно из перехода пелопоннесских героических действ в диθирамбическое служение, — почему ὑπόθεσις из героического цикла обосновывает впоследствии отнесение соответствующих гимнов к разряду диθирамбов[a]. В диθирамбе эллинская музыка впервые себя обретает, и без него невозможно было бы роскошное развитие хоровых форм в искусстве Пиндара или трагиков. Он был воплощением «духа музыки», и не только торжествующий подъем рвущегося за все пределы жизненного избытка находил в нем простор и голос. Все ночное и страстное, все мистически неизреченное и психологически бессознательное, все, не подчинявшееся в своем слепом и неукротимом стремлении устойчивому строю и успокоительному согласию, — что дотоле бежало, как буйно пенящияся воды, по дну темных, тесных ущелий, — будто вдруг рухнуло в открывшуюся глубокую котловину, обращая ее в до краев переполненное озеро: так переполнен был древнейший диθирамб. Великая река, вытекшая из того озера, именуется Трагедией.

Если трагедия вообще развилась из какой-либо предшествующей формы мусических искусств, то развитие ее именно из диθирамба доказывается путем исключения всех остальных. Можно было бы попытаться ослабить это положение разве лишь указанием на θренос; но последний не отлился в единую законченную и самостоятельную форму и потому отчасти вошел в аполлонийский круг (таковы, по-видимому, «плачи» Пиндара

[a] Plut. de mus. 10: περὶ δὲ Ξενοκρίτου ... ἀμφισβητεῖται εἰ παιάνων ποιητὴς γέγονεν· ἡρωϊκῶν γὰρ ὑποθέσεων πράγματα ἐχουσῶν ποιητὴν γεγονέναι φασὶν αὐτόν· διὸ καί τινας διθυράμβους καλεῖν αὐτοῦ τὰς ὑποθέσεις· Crusius “Dithyrambos”, Pauly-Wissowa, RE V, 1210.

и Симонида), отчасти, как мы увидим это и ниже, был вобран диθирамбом; чему не противоречит, конечно, спорадическое сохранение независимых от последнего поместных плачевных обрядов, не доразвившихся до художества. С другой стороны, диθирамб не мог не породить трагедии, если действительно богато силами и чревато возможностями было содержание, отвергнутое условиями аполлонийского канона и отведенное его заграждением в русло диθирамба. Но мы знаем дикое изобилие этого содержания, его давнее накопление и все растущее напряжение – из истории прадионисийских культов и новой волны оргиастического брожения, разрешившегося каθарсисом Дионисовой религии, как и из исследования внутренней природы эллинского богопочитания вообще (гл. X, § 1). Таковы общие основания, не позволяющие нам усомниться по существу в точности Аристотелева показания: «Трагедия пошла, в своем постепенном развитии, от запевал диθирамба, но испытала много перемен, пока не нашла окончательно соответствующей своей природе формы»[a].

Не противоречит ли себе, однако, как думают некоторые ученые, вполне признающие достоверность приведенного свидетельства[b], тот же автор, утверждая

---

[a] Aristoteles Poet. 4, 1449 a: γενομένη δ' οὖν ἀπ' ἀρχῆς αὐτοσχεδιαστικῆς – καὶ αὐτὴ (sc. ἡ τραγῳδία) καὶ ἡ κωμῳδία, καὶ ἡ μὲν ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον, ἡ δὲ ἀπὸ τῶν τὰ φαλλικὰ ἃ ἔτι καὶ νῦν ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων διαμένει νομιζόμενα – κατὰ μικρὸν ηὐξήθη προαγόντων ὅσον ἐγίγνετο φανερὸν αὐτῆς· καὶ πολλὰς μεταβολὰς μεταβαλοῦσα ἡ τραγῳδία ἐπαύσατο, ἐπεὶ ἔσχε τὴν αὑτῆς φύσιν.

[b] Christ-Schmid, Gesch. d. gr. Litt. I, 5. Aufl, S. 247, A 3: „dieser Anschauung, die wir kaum bestreiten können widerspricht die andere Behauptung bei demselben Aristoteles, dass die Tragoedie aus dem Satyrspiel erwachsen sei, die auch bei Suidas (οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον) vorliegt. Die Angaben des Aristoteles beruhen zum grössten Theil auf Construction besonders in zwei Punkten: 1, alle Poësie geht ans von αὐτοσχεδιάσματα einzelner (daher die exarchontes); 2. die Entwicklung der Kunstgattungen steht unter einem teleologischen Gesetz“. Допущению чистой конструктивности противоречат конкретные свидетельства, – например, Солоново, о котором ниже. Теория импровизации тесно связана (poët. p. 1448 b) с теорией подражания и восходит к другому источнику, чем Аристотелева

через несколько строк сделанной с его слов записи происхождение трагедии из действа Сатиров[a]? Явно, он не усматривал противоречия в сопоставлении этих обоих положений. Итак, Сатиры представлялись ему ближайшими соучастниками или исполнителями того диθирамбического служения, которое было зерном прорастающей трагедии. В какой мере это мыслимо и вероятно, обнаружит последующее рассуждение; но что характеристика Сатиров у Аристотеля отвечает вполне тому, чем было их действо в VI веке, – мы едва ли в праве ожидать; μικροὶ μῦθοι и λέξις γελοία свойственны, как ее исключительное содержание, аттической драме Сатиров V века – именно потому, что она была всецело отделена от трагедии, в раннем же синкретическом действе трагически-плачевное было причудливо смешано с разнузданно-веселым. Но если бы даже Аристотель и не имел правильного представления о древнейшем диθирамбе Сатиров, из которых он выводит трагедию, из этого отнюдь не следовало бы, что самые факты, им устанавливаемые, означены неверно. Не кажутся Аристотелевы положения и плодом рассудочной мысли, ибо предположение миметической импровизации[108], из которого автор «Поэтики» исходит, не приводит априорно ни к диθирамбу, ни к Сатирам; напротив, оба эти явления затруднительно осложняют простые линии отвлеченно-эстетической теории.

2.

В эллинстве то первобытное, еще не расчлененное единство мусических искусств, которое Александр Веселовский[109] назвал, описывая его как общую всем народам начальную стадию поэзии, искусством синкретическим,

---

история диθирамба и его учение о каθарсисе; запевалы диθирамба засвидетельствованы Архилохом. Наконец, телеологическое понимание эволюции ничего не меняет в ее эмпирической схеме.

[a] Aristot. I. I.: Ἔτι δὲ τὸ μέγεθος· ἐκ μικρῶν μύθων καὶ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη, τό τε μέτρον ἐκ τετραμέτρου ἰαμβεῖον ἐγένετο.

оставило глубокие и неизгладимые следы как в нерасторжимом соединении поэтического слова с музыкой и пляской, так и в многообразных проявлениях закона «амебейности» (антифонии, респонсии, альтернации), от Гомерова запева: τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη, и амебейного плача Гомеровых Муз до строфической архитектоники хоровой песни и агонистических форм эполиры, в роде, например, буколиазма[110]. Этим сказано, что драма существовала у эллинов *in statu nascendi* раньше эпоса и, поскольку передала последнему и свой патетический характер, и свою амебейность, должна быть предполагаема его праматерью (срв. гл. X, § 1). Спрашивается, как долго сохранялись остатки народного действа преимущественно на материке Эллады, в то время как в малоазийских колониях на основах феодального быта развивалось искусство аэдов.

Миметические пляски характера воинственного, уже только типически изображающие единоборство и гибель воителя, известны наравне с приуроченными к определенному месту и имени героя стародавними обрядовыми действами, каковы ѳракийские поединки на кургане Гарпалики (срв. гл. V, § 3). Так, Ксенофонт в своем повествовании об отступлении десяти тысяч эллинов дает следующее описание воинских потех в эллинском стане, коими сопровождалось угощение пафлагонских послов: «Когда совершены были возлияния и спет пэан, первыми встали ѳракийцы и под звуки флейт плясали в оружии; высоко и легко прыгали они, размахивая ножами; под конец же один поражает другого, как всем показалось — насмерть, но тот лишь притворился убитым. Пафлагонцы вскричали, а нанесший удар снял оружие с побежденного и удалился с песнию во славу Ситалка; другие же ѳракийцы вынесли мнимого мертвеца. После того выступили ѳессалийцы из Эна и Магнесии и исполнили в оружии пляску, именуемую "Карпэей" [καρπαία]. Вот в чем она состоит. Один, сложив оружие наземь, представляет сеющего и пашущего, причем часто оглядывается, как бы опасаясь нападения; тем временем подкрадыва-

ется разбойник. Завидев его, первый схватывает оружие, устремляется навстречу идущему и сражается с ним за свой упряг. Все эти действия производятся ритмически под мелодию флейты. Наконец, или грабитель связывает пахаря и угоняет волов, или пахарь одолевает грабителя, скручивает ему руки за спину и гонит его, впряженного в плуг, вместе с волами»[a]. В первом действе должно предполагать θренетическое завершение, которое, вероятно, было опущено, как неуместное на пиршественном собрании; во втором перед нами то соединение патетического обряда с магическим аграрным (καρπαία от καρπός?), какое мы встречаем и в аθинских буфониях. Мотив поединка был, по-видимому, любимым мотивом подражательных поминальных игрищ. Так можно, с Нильссоном[111], видеть в элевθерейском сказании о единоборстве Ксанθа и Меланэгида[112] этиологию обрядовых дионисийских действ, изображавших поединок[b].

Миметические пляски и плачи на заветных урочищах, у исстари прославленных курганов — μιμήσεις παθῶν — были видом древнейшего синкретического искусства и, не прекращаясь за весь эпический период, дожили до относительно позднего времени. Таковы были предположительно «хоры козлов» — τραγικοὶ χοροί — в Сикионе VI века, упоминание коих у Геродота, при всей его беглости, заставляет почувствовать в этом обрядовом действе исконное местное установление[113].

Объектом плача и прославления были «герои», исполнители — уже не просто, — как думает Шмид, — сельчане, ἀγροῖκοι, в козьих шкурах (τραγῆ δοραὶ αἰγῶν), но сельчане идеализованные, — ряженые, изображавшие козловидных Сатиров. Это другой тип миметизма, параллельный вышеописанному, воинственному, — тип лирический и патетический по преимуществу, наиболее родственный Дионису, поскольку последний различается от своего ярост-

---

[a] Xenoph. Anab. VI, 1, 5–8.

[b] Nilsson в статье о происхождении трагедии, Neue Jahrbücher, 1911, 1, SS. 609–642, 675–696.

ного двойника – Арея. Козлы-Сатиры в Пелопоннесе, в других же местах «кони» (ἵπποι) – Силены – были близки героям как хтонические демоны, – точнее, быть может, согласно догадке Дитериха[114], демонические выходцы из могил, спутники возвращающейся из подземного царства Персефоны по изображениям на вазах, – души умерших людей, совлекшиеся человеческой индивидуации, слитые в своей стихийной жизни со стихийной жизнью природы: в основе представления лежит все та же древне-арийская идея палингенесии, но смутная и не доразвившаяся до утверждения нового полного вочеловечения[115]. Дикие и шалые, мрачные и веселые вместе, знающие вековечный устав земли и не понимающие установлений человеческих, пугливо чуждающиеся проявлений высшего идеального сознания, свойственного верховным жителям эѳира и открытого людям (так пугаются Софокловы «следопыты» чужеродных им звуков киѳары Гермия[116]), – они приносят с собой из плодотворящего Аида новый приток жизненных сил, пробуждают растительность, множат приплод, усиливают чадородие: описываемые игрища естественно связывались с сельской магией, как и весь народный культ героев.

О Дионисе еще не было речи в этом круге, энтусиастическом и дионисийском по духу, прадионисийском по своим историческим корням. Такое начало драмы принуждены мы предполагать, исходя из соображений о первоначальном синкретическом действе и опираясь на указания о характере народного героического культа. О Сатирах же знаем, что не Дионис их с собою привел, но что они, не знавшие над собой раньше прямого владыки и толпившиеся всего охотнее вокруг Пана и аркадского Гермия, дружно обступили бога мэнад, «бога-героя», когда он разоблачился в эллинстве, и, ласково принятые им в подданство, уже не отлучались более от его священного сонма. Заключение Риджуэя от современных нам ѳракийских *survivals* к условиям происхождения трагедии неприемлемо; но ценно его напоминание о гробнице или о могиле, как сценическом средоточии многих трагедий

(«Персы» и «Хоэфоры» Эсхила; «Аянт», «Антигона», «Эдип Колонский» Софокла, «Елена» и «Гекаба» Эврипида), о надгробных жертвоприношениях, между прочим и человеческих, в трагедии, о явлении на орхестре встающих из кургана призраков[a]. Едва ли возможно, при наличности этих следов, не усматривать схемы будущей трагедии в круговом плачевном хоре, поющем и плачущем вокруг героической могилы, — быть может, с обреченным на смерть, как иногда на представлении трагедий в императорском Риме, в личине чествуемого умершего, как на римских похоронах, стоящим в средине оргийного круга[b]. Уже Нильссон, в упомянутом выше исследовании, с величайшей убедительностью показал, что героический θренос составляет собственное ядро трагедии[c].

Но если сикионские хоры VI века, оплакивавшие героя Адраста и не желавшие, по Геродоту, славить Диониса, кажутся непосредственно проистекающими из героического пра-действа, какой смысл имело мероприятие градовладыки, который «отдал» (ἀπένδοκε) хоры Дионису? Значит ли это, что Клисθен «возвратил» их богу как его исконное достояние[117], или же, как толкует Риджуэй, что он перенес их с Адраста на Диониса? Мы полагаем, что в глазах Клисθена все героическое и патетическое было делом Дионисовым, ибо такова была мысль эпохи; но местные религиозные представления противились

---

[a] Reinhold Wagner в Wochenschrift für class. Philologe, 1918, № 3–4, Sp. 28. 31.

[b] См. автора «Религия Диониса», в «Вопросах Жизни» за 1905 г. — Из schol. Aristid. p. 216 Frommel: ἐν τῇ κρεουργίᾳ τοῦ Πέλοπος ὠρχήσατο ὁ Πάν, — можно заключить, предполагая в миθе αἴτιον обряда, что в прадионисийских действах о Пелопсе, по-видимому омофагических, плясали козлы, предводимые Паном.

[c] Погребальный хороводный танец, сопровождавший θренос, изображен на одной дипилонской вазе (Mon. dell' Inst, IX, 39). Из Мегары высылался в Коринθ хор из пятидесяти юношей и девушек для участия в поминальных торжествах рода Бакхиадов (Μεγαρέων δάκρυα). См. Reisch в статье о «хоре» у Pauly-Wissowa, RE III, 2376. Впервые о связи трагедии с похоронными и поминальными обрядами стал догадываться Крузиус в 1904 г.

новшеству, и недовольные сикионцы могли возражать тирану: «что нам и Адрасту до Диониса?».

Клисθен усматривал в своеобразном обряде общий тип диθирамбического служения; сикионцы же знали в нем независимый от диθирамба стародавний обычай. Перенесенные на Диониса, трагические хоры представили собою во всяком случае драматический вид диθирамба. Очевидно, последний, распространяясь по Пелопоннесу с островов, вовлекал в свой круг все связанные с культом героев оргиастические лицедейства Сатиров. Свое завершение этот процесс находит в мусической реформе[118] диθирамба, ознаменованной именем Ариона.

Перенесение трагических хоров на Диониса было облегчено следующими обстоятельствами. Во-первых, если, как думал Велькер и в чем без достаточных, на наш взгляд, оснований усомнились некоторые новые исследователи (Шмид[119], Рейш[120] и др.), страсти Адраста были прославляемы «трагическими хорами» в собственном смысле, т.е. хорами действительных τράγοι, или козловидных Сатиров[a], и действо, оставаясь из года в год одним и тем же, не требовало новизны ролей и смены личин, то надлежало только посреди хоровода поставить Диониса вместо Адраста, чтобы превратить обряд в величание страстей уже не Адрастовых, а Дионисовых. Во-вторых, островной диθирамб одинаково исполнялся круговым, или киклическим, хором, неизменно сохранившимся и в более позднюю эпоху, и, поскольку приближался к типу действа, состоял в диалоге между хором и запевалой, упоминаемым уже во фрагменте диθирамба Архилохова, как и в Гомеровом описании плачей над телом Гектора. Творческая самостоятельность этого древнего запевалы в хоре, подхватывающем его запев или возглашение, отвечающем на его слова согласием или противоречием, действующем так или иначе в зависимости от его действий, — обусловила собою, как видимо полагает и

[a] Etym. M. 764: τραγῳδία, ὅτι τὰ πολλά οἱ χοροὶ ἐκ Σατύρων συνίσταντο οὓς ἐκάλουν τράγους.

Аристотель, возможность драматического движения. Запевало нашей народной песни сохранил от могущественного почина, ему некогда предоставленного, лишь малые остатки инициативы чисто мелодической; иное значение принадлежало ему на заре возникающей трагедии. Если указанные обстоятельства облегчали перенесение трагических хоров на Диониса, то религиозный императив сделал это нововведение прямо необходимым: Дионисова религия обнимала своей универсальной идеей все, что дотоле творилось обособленно во имя отдельных местных героев.

Что же могло составлять содержание новых трагических действ, отданных Дионису, и, если страсти бога, то какие именно?[a] Мы не думаем ни о преследовании божественного младенца Ликургом, – предмете позднейшей Эсхиловой трагедии, как о миθе чужедальном, – ни об орфических Титанах и тех страстях, что́ изображались в мистериях аттических Ликомидов (см. ниже § 6); но, подобно тому как в действе Адрастовом оплакивалось, всего скорее, его сошествие в подземное царство, так и Дионис должен был представляться в этом круге нисходящим в Аид и под конец, быть может, восстающим из царства мертвых в ликующем сонме Сатиров. Во всяком случае, перед нами энтусиастический и патетический обряд, еще далекий от всякого искусства, исключительно героический вначале, потом своеобразно сочетающий прадионисийское пре-

[a] A. Dieterich, Entstehung der Tragoedie, Archiv f. Rel.-Wiss. XI, 1908, S. 175: «О том, чтобы на празднестве Дионисовом оплакивались Дионисовы страсти, не может быть более никакой речи (здесь автору вспомнилось, как род внушения, решительное „Leiden giebt es nicht“ Виламовица). Позднейшие (?) учения орфического культа здесь во всяком случае не имеют места, как нет места в древних Аθинах и растерзанию бога в зверином виде, которое, без сомнения, изображалось в других местах и других культах». Об отношении аттической драмы к мотиву божественных страстей еще будет речь ниже; что же до сикионских хоров, очевидно, что они, будучи патетическими, не могли бы вовсе быть перенесены на Диониса, если бы при самой замене героя богом не остались верны своему основному назначению: πάθεα γεραίρειν [почтить (прославить) страсти].

дание народного героического культа с перекрестным течением диθирамба, также вначале прадионисийского, но в изучаемую эпоху уже Дионисова, – того диθирамба, которому еще на его древней критской родине не могли быть чужды исконные критские священные действа.

Не должно притом представлять себе собственно драматический принцип определенно выраженным в древнейших трагических хорах: драматическое движение в этот зачаточный период драмы было, конечно, еще менее значительно, чем в ранней аттической трагедии, уже, однако самоопределившейся, или, по выражению Аристотеля, «нашедшей свою природу». Так, мы не думаем даже, что в действе страстей Адрастовых наглядно изображалось убиение Адраста Меланиппом или что страстной герой выезжал на своем черном коне: о Меланиппе могла идти речь, но едва ли появлялся он сам. Недаром, по Геродоту, хоры только «величали», или «славили», страсти Адраста (πάθεα ἐγέραιρον). Примечательно, что обрядовые изображения поединков, по-видимому, никак не повлияли на возникновение трагедии[a]. Миметизм этого рода мы находим у многочисленных племен, но трагедия родилась в одном эллинстве, и притом родилась не из подражательного внешнего действия, а поистине «из духа музыки». Именно диθирамбическое потребно было для ее рождения: музыкальный энтусиазм и экстаз

[a] Мысль Нильссона, что трагедия могла прийти в Аθины с культом Диониса-Элевθерея, которому посвящены были Великие Дионисии, из города Элевθер, где легенда об упомянутом выше поединке указывает на дионисийские действа, изображавшие поединок, остается и бездоказательной, и внутренне неубедительной. Срв. также возражения Виламовица в статье Sophokles' Spürhunde (N. Jahrb. 1912). Что касается приурочения трагических агонов к празднику Великих Дионисий, тогда как героический характер трагедии естественно сближает ее, по Нильссону, с Анθестериями, – это приурочение отвечает проявившейся в Аттике тенденции к возвышению Диониса как бога над сферой героев; кроме того, и сами герои трагедии уже существенно отделялись от сонма душ навьего дня своим высоким обожествлением. Эти тонкие различения мы приписываем организаторам Дионисова культа в Аттике – орфикам.

инобытия, или превращения, переживаемые религиозно в обрядовом действии, – вот основа всего ее состава. И если бы из действ иного типа развилась трагедия, как могла бы она утратить это родовое свое наследие? Но аттическая орхестра не знает поединка, или преследования, или убиения: дело вестников оповещать о всем внешне-действенном хоревтов и лицедеев, предстоящих θимеле. И единственное физическое движение, уместное в священной округе, – пляска[121], мусическая сестра напевного слова.

3.

У Свиды[122] читаем об Арионе[a], что он был «изобретателем трагического строя (мы разумеем: сделал этот род впервые искусством), и первый поставил хор (разумеем: прежние трагические хоры не были технически обучены и не "ставились" художником согласно его замыслу и изобретению), и завел диθирамб (итак, сам, по-видимому, выступал запевалой своего драматического диθирамба), и наименовал песнопения по хору (что значит, по нашему мнению: наименовал отдельные диθирамбы разными

[a] Ἀρίων – λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὑρετὴς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στῆσαι καὶ διθύραμβον ᾆσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ καὶ Σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας. Мы предложили бы чтение ἀπὸ τοῦ χώρου, чтò понимаем в смысле κατὰ χορόν, если бы ὑπο не было также употребительно в этом значении; во всяком случае, ὑπο, с отнесением дополнения к ᾀδόμενον, а не ὀνομάσαι, делает речь неприятной и неправильной и, не внося в нее ничего нового, так как уже было χορὸν στῆσαι, безнадежно запутывает, наконец, общий смысл. Ариону приписывается этим изобретение слова «диθирамб» или применение его к хоровому песнопению, согласно, на первый взгляд, с утверждением Геродота; но и Геродот не мог не знать, что хоровой диθирамб существовал и именовался так еще до Ариона, что имя Диθирамб было ἐπίκλησις самого Диониса. Что до хоровой формы диθирамба, –ἐξάρξαι Архилоха было всем памятно. Мы толкуем и Геродотово ὀνομάσαι в смысле озаглавления отдельных диθирамбов, что выделяло этот род из общей гимнической поэзии и приближало его к гимнам Стесихора или к проблематическим τραγικὰ δράματα Пиндара.

именами во множественном числе, сообразно с тем, какой именно сонм представлял собою хор, как и впоследствии *pluralis*'ом по хору озаглавливались трагедии, комедии, действа Сатиров и диθирамбы, – например, "Финикиянки", "Персы", "Хоэфоры", "Осы", "Всадники", "Следопыты", "Отроки"), и ввел Сатиров, говорящих размерной речью (т. е., на место прежней *commedia dell'arte* козлов, ограничив или вовсе устранив их вольную импровизацию, – αὐτοσχεδιάσματα Аристотеля, – дал твердый стихотворный текст для ролей Сатиров)».

Приведенное свидетельство зависит по существу от Геродота, по словам которого Арион, «первый из людей нам известных, создал диθирамб (разумеем опять: возвел диθирамбическое действо из обряда в художество), и наименовал (разумеем: отдельные диθирамбы означил соответствующими наименованиями по хору), и обучал диθирамбические хоры в Коринθе»[a], – но кажется истолкованием Геродотова текста на основании дополнительных сведений. Так, Геродот вовсе не упоминает о Сатирах, и сообщение об них у Свиды[123], по-видимому, восходит к грамматической литературе перипатетиков, развивавших слова Аристотеля о действе Сатиров как о колыбели трагедии; мы видели выше (§ 2), что нет причин отвергать Аристотелево утверждение как априорное построение, не обоснованное историко-литературной традицией. Во всяком случае, оба разобранные известия нашли неожиданное, частичное, правда, но существенное подтверждение в виде парафразы из элегий Солона у византийского грамматика Иоанна Диакона, переходившей от одного компилятора к другому без проверки по оригиналу и все же сохранившей нам подлинное мнение величайшего авторитета той эпохи, когда аттическая трагедия только что зачиналась: «впервые трагическое действо ввел Арион из Меθимны, как учит

[a] Herod. I, 23: καὶ διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ.

Солон в своих Элегиях»[a]. Поистине, нет уже никакого основания[124] отрицать вместе с Риджуэем[125] дорическое происхождение трагедии: признание такового отнюдь не ограничивает наших перспектив на ее отдаленное, до-пелопоннесское прошлое (срв. § 2), и только это признание, с другой стороны, удовлетворительно объясняет и условно-дорический (что неоспоримо) диалект хоровых частей аттической драмы, и упорное появление козлов-Сатиров на почве аттических Силенов – как в Эсхиловом фрагменте из сатировского действа о Промеθее, так и в «Следопытах» Софокла.

Думая, с Крузиусом[b], что приведенное свидетельство из словаря Свиды «относится все целиком к диθирамбу», который рассматривается, в согласии с доктриной Аристотеля, как «первичная форма трагедии», и что упомянутый вначале «τραγικὸς τρόπος отвечает маске Сатиров» в конце приведенного сообщения, – мы не можем согласиться с Рейшем[c], что оно распадается на три отдельные известия о трех различных нововведениях Ариона, а именно о создании: а) киклического диθирамба; б) трагического действа и, наконец, в) драмы Сатиров. Ясно, что сначала говорится у Свиды о трагическом роде поэзии вообще, потом о хоре, в котором этот род осуществлялся (это Геродотовы τραγικοὶ χώροι, они же κύκλιοι, откуда и круглая, киклическая орхестра Дионисова театра), и вместе о запевале хора, зачинателя драматического движения (διθύραμβον ᾇσαι), – далее, о разноименности Арионо-

---

[a] Τῆς δὲ τραγῳδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος εἰσήγαγεν, ὥσπερ Σόλων ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις ἐλεγείαις ἐδίδαξεν [Schol. in Hermogenem, ed. Rabe, Rh.M. 63, 150]. Достоверность этой цитаты убедительно защитил, остроумно проследив ее генесис, Θ.Ф. Зелинский («Арион и трагедия» русский «Гермес» за 1909 г.). Достоверной признает ее и Виламовиц („Spürhunde des Sophokles“, N. Jahrbücher. 1912). Последний правильно замечает, что слово τραγῳδία Солоном употреблено не было, – оно ведь не укладывается в элегический размер; итак, он говорил о τραγικὸν δρᾶμα или τραγικὸς τρόπος.

[b] В статье „Arion“ у Pauly-Wissowa, RE II, 840 f.

[c] E. Reisch, Zur Vorgeschichte der attischen Tragoedie, Festschrift Th. Gompertz dargebracht, 1902.

вых действ, – следовательно, о введении многообразных личин, в зависимости от содержания диθирамбического лицедейства. Что же до Сатиров, заговоривших у Ариона размерно, можно условно допустить с Рейшем, что речь идет о *satyrikon drama* в ее начатках как о завершении ранее исполненного действа, но только как о завершении, непосредственно соединенном с самим действом, а не отделенном от него и не обособившемся, как впоследствии, даже по сюжету, от предшествующей ему трагедии. Страсти героя свершились; демонические спутники Дионисовы, обернувшиеся при изображении героической участи старцами или ключевыми нимфами, принимают свой обычный козлиный облик (*das also war des Traumbilds Kern.*![126]); наступает реакция безудержного веселья, сменяющего собою страстной плач; искони в эти мгновения начиналась пляска в звериных харях (§ 2): Арион мог художественно ее усовершенствовать. Возможно думать и о промежуточных вторжениях козлоногого сонма в плачевное действо, имевших в пелононнесской трагедии, быть может, характер коротких шутовских интерлюдий. Последующее развитие трагедии клонилось к приданию ей большей стройности, гармонии и торжественности; она заграждалась от юмора (γελοία λέξις) шалой ватаги, пока не наступал черед и для ее резвых игр.

То же исследование Рейша законно ограничивает мнение о неизменно θериоморфическом сонме Сатиров как единственном хоре героических действ. Оставляя в стороне уже выше затронутый вопрос, не была ли конская личина издревле преобладающей над козлиной, но, во всяком случае, исключая Силенов из пелопоннесских игрищ и не представляя себе «трагических хоров» Геродота иначе как хорами козлов, – мы, по отношению к Арионову диθирамбу, считаем ценной мысль названного ученого, что под козлами (τράγοι) могли разуметься в эпоху и в круге Периандра члены религиозных общин, удержавших от исконного обряда звериное имя, как это известно о многих других религиозных общинах, но напоминаем, однако, что сохранение имени обычно сопровождается

в этих случаях и сохранением обрядового маскарада. Несомненно, что тотемическая маска продолжала играть большую роль в культе, соответственно наименованию общины; но, в то же время, поскольку обряд был миметическим, естественно предположить, что личина могла меняться в связи изображаемого события, и только эта перемена делает возможной и понятной разноименность Арионовых действ. Если это так, то в ознаменованную именем Ариона эпоху мы находим в Пелопоннесе общины поклонников Дионисовых, посвятивших себя хоровым диѳирамбическим действам под названием «козлов», или Сатиров. Это были, следовательно, уже «ремесленники Дионисовы» или, точнее, действ Дионисовых, как позднее именовались актеры, – οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίται (как говорится: τὰ περὶ Διόνυσον πάθη), собственно – «хоревты вокруг Диониса», мыслимого в середине хороводного круга, – истинные родоначальники всех, ὅσοις ἐν τραγῳδίαις ἦν ὁ βίος, как называли себя в Геле, по *vita Aeschyli*, профессиональные исполнители Эсхиловых драм, образовавшие ѳиас Диониса и Муз и приносившие на могиле своего поэта героические жертвы (ἐναγίσματα). Аналогична община комической труппы некоего Анѳеи (Ἀνθέας – имя дионисийское и потому, быть может, принятое им в самой общине из побуждений религиозных[127]), о котором Филомнест[128] Родосский[a] сообщает, что он «всю жизнь служил Дионису, нося дионисийскую одежду, и содержал многих собратьев по вакхическому служению (πολλοὺς τρέφων συμβάκχους), водил ночью и днем комос, сочинял комедии, был корифеем фаллофорий».

Что Арион не был «изобретателем» диѳирамба, но только его первым художником и религиозным реформатором, говорит само предание, называющее его сыном Киклея (Κυκλεύς), т. е. преемником обрядовой традиции киклического хора, и ставящее его в зависимость от старейших школ лирики. Его личность как поэта и хороучителя

[a] Athen. X, p. 445 B.

имеет в наших глазах немногим бóльшую историческую достоверность, чем личность Гомера: Арионом община дионисийских хоревтов называла своего героя-архегета (хотя и не эпонима-родоначальника, каковым был Гомер для Гомеридов). Миθ об Арионе — разновидность миθа о Дионисе — обличает его как героя Дионисова типа и именно сближает киθарода из Меθимны на Лесбосе, где и дионисийский Орфей почитался лирником с местным, островным, из моря возникающим Дионисом[a], т. е. Дионисом двойного топора (гл. VII, § 3), диθирамб же, как показано выше, именно священная песнь богу двойного топора. Но отданный морем Арион не обезглавлен, подобно Орфею и Дионису Меθимны, головы которых выносит на берег морская волна, — как требовала бы логика миθа: причина тому — перемена тотема, ибо в пелопоннесском диθирамбе место быка занял козел. Отсюда явствует органическая связь Сатиров-козлов с Арионовым действом, и историческая достоверность известия о них, заподозренного как измышление теоретическое, окончательно подтверждена.

Поскольку прадионисийские героические действа, какими были действа сикионских хоров, еще стоят вне круга Дионисовой религии, они являются разновидностью хтонического культа: «отданные» Дионису, они приобретают в религиозном смысле очистительное значение и, следовательно, могут, как все диθирамбы, исполняться в дни светлых праздников. Ибо Дионисова религия включает в свое содержание вместе и паθос, и каθарсис, и в этом ее главное отличие от религии чисто хтонической; будучи таковою лишь на половину, она сама себе довлеет и в очистительном корреляте, Аполлонова ли, или какого-либо иного из олимпийских культов, не нуждается (гл. X, § 9). В прадионисийских действах была представлена исключительно хтоническая сторона оргиазма; Дионис вошел в них так, как его эпифанией

[a] Фаллическая природа этого Диониса делает принципиально возможным сближение Ариона с Сатирами.

разрешается доведенный до полноты оргиастический энтусиазм. Религия Диониса вообще может быть определена как эпифания бога, явившего свой лик в ту пору, когда уже все эллинство было упоено энтусиазмом прадионисийских служений. Но это разоблачение было в то же время повсюду, где величание Диониса приобретало характер всенародного празднования, смягчением прежней сакральной действенности обряда в отношении патетическом и каθартическом. Всенародный обряд, в отличие от замкнутых мистерий и женских нагорных оргий, клонился к художеству. И Арионовы диθирамбические действа были, несомненно, в большей мере искусством, нежели богослужением. Прежний энтусиастический исполнитель обряда становится на этой ступени лицедеем; но и лицедей — «ремесленник Диониса». Рождающаяся трагедия отныне свободная игра, — но игра, сохраняющая определенные обрядовые черты и остающаяся верной своему исконному назначению — быть неотменной частью праздничного прославления бога страстей, бога-героя[129].

4.

Итак, Арионов диθирамб был героическим действом, исполнявшимся в VI веке в честь Диониса коринθскими и флиасийскими (Пратина[130] драму Сатиров приносит в Аθины из Флиунта) хорами ряженых, которые именовались, как общины священных лицедеев, по их нормальной дионисийской маске демонических спутников бога, «козлами» (τράγοι). Хоры козлов, исполнителей плачевных действ во славу героев, восходят к эпохе прадионисийской; Дионисовыми стали они по отнесении всего героического культа к Дионисову обрядовому кругу. Это отнесение выразилось в том, что действа козлов, или, что то же, действа «трагические», образовали разновидность диθирамба, которому так же, как и им, искони было свойственно киклическое строение хора. Ибо если в позднейших хоровых диθирамбах, — например, аттиче-

ских, — мы находим таковое строение, то объясняется оно, очевидно, не традицией Арионова διθирамба, который представляет собою особый вид, развивающийся в трагедию, а равно и не аналогией трагедии, которая, напротив, утрачивает форму кругового хора, — но преданием изначального островного обряда[a]. С другой стороны, Арионов διθирамб существенно различествовал от островного, потому что в основе своей остался хороводным действом прадионисийских козлов, которые διθирамбу как таковому были чужды, и соответственно утратил всякое отношение к быку, для διθирамба столь существенное, что он, как мы выше (стр. 113) видели, прямо отожествляется с Дионисом-быком.

Арионов διθирамб уже осуществлял трагедию как Дионисово героическое действо[b], с тем лишь ограничением, что в ней не было иного актера, кроме запевалы: последний еще не окончательно отделился от хора, но все же исполняет уже самостоятельную роль, так что он и хор взаимно реагируют один на другого, хотя поют и движутся в тех же ритмах. Эту предшествующую ат-

---

[a] Оттого, по-видимому, что уже островной διθирамб проявлял присущую Дионисовой религии тенденцию вовлечь в свой круг весь героический культ, содержание, почерпнутое из героической легенды, признается в позднейшее время по преимуществу свойственным διθирамбу. См. § 1.

[b] Резко решительный тон догматического утверждения может производить обратное убедительности действие (ὕβριν γὰρ εἴ τις τῶν θεῶν Πειθὼ μισεῖ) и вызывать решимость столь же категорического отрицания. Эта психологическая истина приходит на ум, когда читаешь истолкование Арионова διθирамба с напутственной полемикой у Виламовица, Einleitung in die gr. Tragoedie, S. 86: „Arion wählte sich statt der gewöhnlichen Choreuten die peloponnesischen Böcke und liess sie das besonders orgiastische (?) dionysische Festlied singen. Eine späte Notiz — drückt das ganz scharf so aus, dass er Dithyramben im τρόπος τραγικός vorfasst hätte, nur muss man dabei nicht an etwas Tragisches denken. Was die Modernen von tragischen Dithyramben, lyrischer Tragoedie und Komoedie zusammen gefabelt haben, die späten Grammatiker von Tragoedien Pindars und anderer Lyriker erzählen, ist ein Gebräu von Unkritik und Confusion. Die Sache ist längst abgethan, und jedes Wort darum verloren. Wer so etwas glaubt, den soll man nicht stören“.

тической трагедии форму миметического диθирамба, представляющую собой лирико-драматический диалог между запевалой и хором, некогда Август Бёк[131] обрисовал в общем правильно, говоря о «лирической трагедии» до Θеспида[a]. О форме таковой явилась возможность судить отчетливее по найденному в 1896 году в папирусах Британского Музея диалогическому стихотворению Бакхилида, под заглавием «Θесей»[132], принадлежащему к группе гимнов, известных древним грамматикам, как это выдает одна случайная на них ссылка у Сервия, под именем «диθирамбов»[b]. Нашему переводу этого памят-

---

[a] Метко и точно суждение Гете о генесисе трагедии в письме к Цельтеру от 4 августа 1803 г., которое, кажется, не привлекло внимания ни одного из филологов. Гете пишет: «Как греческая трагедия высвобождалась из стихии лирической (*wie sich die griech. Tragoedie aus dem Lyrischen loswand*), тому еще и в наши дни мы имеем пример, показывающий усилия драмы сбросить с себя оболочки (чуждой формы, в данном случае) исторического или, скорее, эпического рассказа, — в обряде поминовения страстей Христовых, как он правится по католическим церквям на страстной неделе. Трое изображают: один — евангелиста, другой — Христа, третий — кого-либо из других участвующих в действии лиц, хор же — толпу (*turba*). Для скорейшего ознакомления с характером целого, привожу отрывок: “Евангелист. Тогда сказал ему Пилат. — *Interlocutor*. Итак, ты царь? — Евангелист. Іисус ответил. — Христос. Ты сказал, я царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине, и всякий, кто от истины, послушает голоса моего. — Евангелист. Говорит ему Пилат. — *Interlocutor*. Что есть истина? — Евангелист. И, сказав это, вышел опять к иудеям и говорит им. — *Interlocutor*. Я не нахожу в нем никакой вины. Есть же у вас обычай, чтобы я отпускал вам на праздник одного узника: хотите ли, чтобы я отпустил вам царя иудейского? — Евангелист. Тогда все закричали и сказали. — *Turba*. Не его, но Варавву. — Евангелист. Варавва же был разбойник”.

Предоставьте евангелисту говорить только в начале, где бы он дал общее историческое введение, в виде пролога; сделайте вставляемые им ныне сообщения ненужными посредством прихода и ухода, движения и действия лиц драмы, — и вы открыли ей свободный путь».

[b] Виламовиц (Göttinger Anzeiger, 1898, 142) предполагает, что диθирамбами наименовали эти стихотворения александрийские литературные классификаторы, по их почерпнутому из миθов содержанию. К какому же роду, однако, они по существу и изначала относятся, — и, в частности, диалог «Θесей?». Или τραγικὰ δράματα Пиндара, которые потому, быть может, и не упомянуты отдельно в *Vita*

ника, появившемуся в 1904 году, мы предпослали такие приблизительно замечания.

«Открытие между гимнами Бакхилида группы стихотворений, известных древности за “диθирамбы”, существенно изменило наше дотоле неполное и противоречивое представление об этом роде древней поэзии. Неожиданно встретили мы в этих остатках дионисийской лирики строфическое строение, отсутствие которого уже с Пиндара являлось обычным признаком диθирамба. Ни одной из внутренних особенностей так называемого “нового диθирамба”, нам сравнительно более знакомого, мы не находим в воскресших песнопениях начала V века. Наконец, в одном стихотворении названной группы перед нами пример сценического диалога, начатки которого в древнейшем диθирамбе так важно установить для уразумения свидельств о происхождении трагедии из дионисийских хоров. Как бы ни ставился вопрос об ее возникновении, в формах Бакхилидова “Θесея” нельзя не видеть звена, соединяющего трагедию с первоначальным дионисийским хоровым действом. По-видимому, миметический, или драматический диθирамб, выделив из себя трагедию, продолжал утверждаться в своей лирической особенности и породил параллельную трагедии форму, образец которой перед нами. (Определить ее можно так: *dithyrambi genus, quod, quia τραγικῷ τρόπῳ decantatur, tragicum, quia a personatis, drama dithyrambicum appellatur*). Эта параллельная форма, независимо от возможностей соревнующего подражания, сохраняет исконные родовые черты трагедии и, конечно, прежде всего ту из них, которая, на взгляд древних, являлась решающей в вопросе

Pindari, что отнесены были к диθирамбам (срв. Christ-Schmid, Gesch. d. gr. Litt. I, 5. Aufl., S. 222, A. 2; Crusius у Pauly-Wissowa, RE V, 1215)? Или διθυραμβικὰ δράματα Диагора? Правда, диθирамб и пэан не были уже и раньше строго различаемы; точнее, диθирамб именовался порой пэаном, особенно в синкретических аполлоно-дионисийских культах, как на Делосе, где Вакхилидовы «Отроки» исполнялись на празднике Аполлона (v. 129 sqq.); см., однако, примечание ниже. Зато «Θесей» без сомнения может быть назван *drama tragicum sive dithyrambicum*.

о принадлежности произведениям трагической, или, что то же, дионисийской, музе: диѳирамб "полон Диониса" по духу. В самом деле, с той же автономностью непосредственного чувства, с какой мы субъективно решаем, "поэтично" или нет то или иное поэтическое по форме произведение, – древние утверждали, что одна трагедия, хотя бы и не затрагивавшая прямо дионисийского миѳа, как, например, Эсхилова "Семь против Ѳив", – "полна Диониса", а другая "ничего Дионисова" в себе не содержит (οὐδὲν πρὸς Διόνυσον)[a]. Это различение кажется отголоском эпохи, когда диѳирамб и зарождающаяся трагедия начали расширять ограниченный культом круг своего содержания путем перенесения Дионисовых черт на героев, возникавших как бы масками или ипостасями божественного героя трагических пассий.

В нашем диѳирамбе никем не узнанный Ѳесей, сын выступающего перед зрителями Эгея, приближается, еще не видимый, как готовое встать солнце, наполняя театр тем характеристическим для древней Мельпомены ожиданием, тем смятенным и жутким предчувствием назревающего рока, которое мы равно находим в "Персах" и в "Агамемноне", в "Ресе" и в "Эдипе-царе". Ѳесей приближается, как сам Дионис, могущий явиться благотворящим или губительным, – идет навстречу торжеству и славе или опасностям и страданию, как его божественный первообраз. В последнем диѳирамбе Бакхилида, "Отроки" (Ἤϊθεοι), дионисийские черты сверхчеловеческого Ѳесеева облика – еще более явны[b].

---

[a] Отсюда и легенда о явлениях Диониса великим трагикам в детстве, и молва, что Эсхил создавал свои трагедии «во хмелю» (Διονύσου πλήρη).

[b] Срв. Toepffer, Beiträge zur griech. Alterthumswiss., Theseus und Peirithoos, S. 161: ,,Nach derselben Richtung (разумеется предполагаемая ѳессалийская родина обоих героев, Ѳесея и Пириѳоя) weisen uns die merkwürdigen, im Cultus besonders augenfällig hervortretenden Beziehungen des Theseus zu Dionysos, der ja nach uralter Anschauung gleich dem götlichen Vater dieses Helden in der Tiefe des Meeres waltete". – Венец Амфитриты – венец данный Дионисом Ариадне: Robert, Hermes XXXVIII, 1898, S. 132.

Общее впечатление или ничтожно, или музыкально по преимуществу. Все внешнее только намечено, чтобы открыть простор внутренней дионисийской музыке. Из лона этой музыки ясно подымаются голоса трагического страха пред героем, как носителем рока, и трагического страха за его судьбу, родственного тому "состраданию", о котором говорит Аристотель в своем определении трагедии: ибо в праздничных Аθинах ждут Θесея предуготованные ему роком опасности, как это ведомо и памятно было древнему зрителю. Эти музыкальные и трагические ощущения выдвигаются словами: "что-то будет? чему дано свершиться?" – так напоминающими припев "Плач сотворите, но благо да верх одержит!" в пароде Эсхилова действа об Агамемноне».

О том, что классическая баллада поры расцвета не имеет в остальном ничего общего с архаическим примитивом Арионова стиля, чуждым завершительной обработки и, конечно, иногда не записанным, говорить излишне; но важно уловить в ней некоторые родовые черты трагического строя (τραγικοῦ τρόπου) и убедиться на ее примере, что в той же напевности мог осуществляться исполнителями диθирамба лирико-драматический диалог между ἐξάρχος – запевалой, который выступает уже наполовину протагонистом, оставаясь в то же время корифеем хора, и самим хором.

Правда, протагонист Бакхилида, царственный отец неведомого ему сына, подготовляющееся узнание (ἀναγνώρισις) которого при помощи заветного меча, невзначай упомянутого Эгеем, служит одним из важнейших моментов сценической действенности диθирамба, занимает в диалоге второе место, в качестве ответчика, и постольку не *exarchos*; его роднит с древним запевалой только тожественность строфической формы вопросов и ответов. С другой стороны, мы не уверены, что строфы хора поются хором, а не произносятся корифеем; недаром первый издатель папируса (Kenyon) предположил, что вопрошает царя Медея, хотя ученые, продолжавшие исследование, единодушно и, без сомнения, справедливо

отвергли этот домысл. Возможно допустить, что хор либо повторял последнню строку обоих речитативов корифея, либо, ввиду совпадения ритмической и смысловой цезуры после седьмого стиха в каждой строфе, подхватывал запев корифея с восьмой строки. Более стройным и поэтому внутренне вероятным кажется нам, однако, такой распорядок, — но эта догадка предполагает деление хора на два самостоятельных по роли и различествующих по одежде полухория: корифей народа, старшина, выступает, окруженный сонмом граждан, царь — дружиной, на которую граждане указывают в конце первой строфы; вступительные семь строк, как вопросов, так и ответов вложены в уста обоих предводителей полухорий, корифея-старейшины и царя; остальное, подхватываемое полухориями, поется ими попеременно[a].

В заключение отдалившего нас от главной темы анализа сообщаем наш перевод Баккилидова «Θесея» в новой переработке; ритмически он следует во всем подлиннику.

НАРОД.

Провещай слово, святых Аθин царь,
Роскошных ио́нян властодержец!
Продребезжала почто трубы медь,
Песнь бранную звучно протрубила?
Али вашей земли концы
Обступил и ведет грозу сечь
Враждебных ратей вождь?
Лиходеи ль нагрянули?
Грабит волчий полк пастухов стад?
Угнали в полон овец?

[a] О распределении партий в диθирамбических композициях мы ничего не знаем. Определял ли строфический принцип норму этого распределения? не была ли антистрофа только возвратом мелодии? Не исполнялись ли в диθирамбе «Отроки» партии Θесея и Миноса солистами, и не составляла ли бо́льшая часть рассказа партию корифея? Финальное обращение к Аполлону после παιάνιξαν ἐρατᾷ ὀπί, во всяком случае, а может быть — и все шесть конечных стихов от ὠλόλυξαν — пелись, без сомнения, всем хором.

Али с думою в сердце запал страх?
Дивлюсь: у тебя ль да подмоги нет,
Молодых удалых бойцов,
Нет надёжи – витязей?
Молви, сын Пандио́на и Креусы![133]

ЦАРЬ.

Приспешил скорой стопой, гонец, пеш, –
Он долгий измерил путь Истмийский, –
Провозгласить несказанных дел весть,
Что некий соделал муж великий.
Исполин от его руки,
Колебателя суши сын, пал.
Насильник Синис пал.
От губительной веприцы
Вызволил Кремионский лес он.
Скиро́н, беззаконник, мертв.
Уж не мерит с гостьми тугих мышц
В борьбе Керкио́н. И молот выронил,
Полипе́мона сын, Прокопт.
Мощь мощнейший превозмог.
Что-то будет? Чему дано свершиться?

НАРОД.

И отколь сей богатырь, и кто ж он, –
Поведал ли вестник? Ратной справой
Вооружен ли, ведет людей полк
С нарядом воинским? Иль, скиталец
Бездоспешный, блуждает он,
С виду пришлый купец, с рабом, в край
Из края, чуждый гость?
А и сердцем бестрепетен,
И могутен плечьми о тех мощь
Изведавший крепость мышц!
С ним подвигший его стоит бог –
Промыслить отмщенье дел неправедных!
Но вседневных меж подвигов
Остеречься ли злой беды?
Время долго: всему свой час свершиться.

ЦАРЬ.

Со двумя гриднями держит путь муж, —
Поведал гонец. В оправе царской
С белых юноши плеч висит меч;
В руках два копья о древках гладких;
А чеканки лаконской шлем
На кудрях огневых, как жар, светл.
Хитон на персях рдян.
Плащ, поверх, — ѳессалийских рун.
Пламя пылких горнил из глаз бьет,
Лемносских огней родник.
Первой младостью, други, млад он:
По се́рдцу ему потех да игрищ вихрь, —
Те ли игры Ареевы,
Меднозвучных битв пиры, —
И к веселым он шествует Аѳинам.

5.

В Аттике можно было бы предполагать самостоятельное развитие трагедии из областных особенностей религиозного быта, подобно тому как младшая сестра ее по отцу Дионису — Комедия — была самородным произрастанием аттической почвы, — образованием более поздним, сравнительно с однородными в других эллинских землях, и все же от них независимым.

В самом деле, на родине старейшего аттического трагика, Ѳеспида, в деме Икарии, дионисийские страсти местного героя-эпонима могли быть искони предметом плачевных действ, подобных сикионским и обусловивших, быть может, сохранение и дальнейший рост легенды о винодателе-страстотерпце Икарии; ибо предание обогащалось извне привносимыми чертами — блуждающей в поисках отцовского тела дочери, ее самоубийства, звездной собаки Майры. Во всяком случае, пляска вокруг козла (гл. VI, § 5) показательна как признак оргиастического ѳреноса (§ 2, прим. 4).

Если это так, первоначальный асколиазм должен быть истолкован как веселое завершение горестного обряда, и недаром виноградари (потомки убийц Икария, грубых пастухов и земледелов, обезумевших от божественного Икариева дара), с лицами, вымазанными красным суслом и гущей виноградных выжимок (τρύξ), получили прозвище: «мазаных демонов», τρυγοδαίμονες (стр. 129): селяне (ἀγροῖκοι) быта и легенды были поняты, следовательно, как демоны растительности, и составили коррелят пелопоннесским Сатирам, которые в поминальных действах также были, по-видимому, проекцией в миθ празднующих сельчан в козьих шкурах (§ 2). Отнюдь не исключается при этом и возможность именно козловидного обличия икарийских демонов, так как пляшущие вокруг козла естественно изображают в обряде козлов, и козел, как награда, ожидающая победителя в играх, приобретает обрядовый смысл только как племенной тотем. Из чего следовало бы, что имя τρυγοδαίμονες с производным τρυγῳδία (шутливое означение комедии как веселого *pendant* к трагедии) — не более чем каламбурное изменение первоначального τραγοδαίμονες (что значило бы прямо: Сатиры-козлы) и даже, быть может, уже τραγῳδία. Итак, в аттической Икарии мы находим, по-видимому, исстари соединенными именно те элементы, которые в Пелопоннесе оказались необходимыми и вместе достаточными для возникновения до-Арионова «трагического строя». В этом смысле и в этих пределах можно оправдать античное мнение, приписывавшее обретение трагедии икарийским виноделам[a].

Но если пресловутую «повозку» Θеспида, которую Гораций представляет себе наполненной актерами-певцами в виде упомянутых τρυγοδαίμονες[b], надлежит отвергнуть, так как это позднее и искаженное представ-

[a] Athen. II, 11.: ἀπὸ μέθης καὶ ἡ τῆς κωμῳδίας καὶ ἡ τῆς τραγῳδίας εὕρεσις ἐν Ἰκαρίῳ τῆς Ἀττικῆς.

[b] Hor. de arte poët., 245 sqq: ignotum tragicae genus invenisse Camenae dicitur et plaustris vexisse poëmata Thespis, quae canerent agerentque peruncti faecibus ora.

ление несомненно проистекло из ошибочного толкования известий о действительной корабельной колеснице Великих Дионисий, на которой стоит бог, окруженный Сатирами, как он изображен на болонской вазе[a], — то уже потому, что этот корабль, *carrus navalis*, давший имя позднейшему «карнавалу», есть, как справедливо замечает во введении к своему «Софоклу» Ѳ.Ф. Зелинский, явное «воспоминание о приезде Диониса морем в страну, в которой он хочет основать свой культ», нельзя видеть в трагедии Ѳеспида усовершенствование отечественного обряда, сохранившего память о Дионисе как о горном страннике, научившем горцев виноделию, а не как о заморском госте и мореплавателе. Итак, не относится ли Ѳеспид к обычаям своих икарийских родичей приблизительно так, как Арион к исконным «трагическим хорам» Пелопоннеса? Но если для Ариона новым элементом, коим он их оплодотворяет, был островной диѳирамб, для Ѳеспида таковым является диѳирамб, уже опосредствованный Коринѳом: Арионово преобразование кажется упредившим самопроизвольное развитие аттической трагедии. «Находился ли он под влиянием Ариона? — говорит Ѳ.Ф. Зелинский о Ѳеспиде. — По-видимому, да, коль скоро он ставил трагедию». В самом деле, как самобытное происхождение комедии в Аттике ознаменовано и самобытным аттическим наименованием нового вида поэзии — κωμῳδία, так имя τραγικὸν δρᾶμα свидетельствует о старшинстве Пелопоннеса. Тяжбу решит Солон: τῆς τραγῳδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων εἰσήγαγεν (§ 3).

[a] Jahrbuch des arch. Instituts, 1910. Dümmler, Rhein. Mus. 1888, XLIII, S. 350 ff. Срав. дионисийскую триеру в Смирне (Philostr. v. soph. I p. 227; Aristid. or. Sm. I, 373 D.) и чернофигурную чашу Эксекия (Wiener Vorlegebi. 1888, Taf. VII, 1) с изображением Диониса, лежащего на корабле, имеющем вид дельфина и увитом виноградной лозой.

6.

Сравнивая аттическую трагедию с ее пелопоннесской предшественницей, мы легко замечаем по намекам отрывочного и неясного предания, что вначале она как бы колеблется между понижением, по слову Пушкина, до «забавы площадной и вольности лубочной сцены» и возвышением до «пышных игр Мельпомены», вызывающих «душевное сетование»[134]. В первом случае она уступает воздействию отчасти местных преданий и обычаев сельской религии Диониса, отчасти, и в большей мере, – чужеземных Сатиров; во втором – испытывает противоположное влияние, исходящее от мистических культов. Ионийская струя, равно чуждая обоим направлениям, не вносит, по-видимому, существенного момента в процесс сложения ее окончательной формы. После недолгой поры неустойчивого равновесия, быстро и решительно избирает она второй путь. Наружно ознаменовывается этот поворот отказом от киклического строения трагических хоров, однако не от круглой орхестры, им обусловленной и утверждающей диθирамбическую природу действа. Хор аттической трагедии строится четырехугольником, замкнутым в круг для танцев; этот хор – τετράγωνος, а не κύκλιος. Орхестра переносится с агоры в деревянный театр Диониса, построенный в Писистратовом τέμενος Διονύσου на южном склоне Акрополя, и сохраняется в первоначальном виде в течение всего пятого века. Уход же с площади, без сомнения, обличает искание стиля более строгого и возвышенного. Чем объясняется перемена в строении диθирамбического хора? Мы, не обинуясь, отвечаем: примером элевсинских мистерий. Большая палата, служившая для собраний мистов, допущенных к эпоптии[135] – лицезрению сокровенных δρώμενα, имеет в Элевсине, как показали раскопки, форму четырехугольника. Преобразование трагедии было делом орфиков (гл. IX, § 3), преобразовавших, в свою очередь, и элевсинские таинства.

Высказанное мнение приближает нас к точке зрения

Дитириха[136], намечающего общую догадку о происхождении трагедии из мистерий, но вместе с тем обнаруживает и коренное с ним расхождение: принять пелопоннесский диѳирамб за ближайший источник трагедии он не хочет, – другого ищет он для нее начала и останавливается на Элевсине; мы же приписываем Элевсину, или, точнее, орфикам, видоизменившим элевсинский культ, лишь определенное участие в образовании трагедии из независимо от храмовых действ сложившегося, в своем ядре всенародного дионисийского действа. Но откуда произошла сама драма мистерий?

Несомненно во всяком случае, что она существовала сама по себе и была древнее трагического строя. Вероятно даже, что она восходит ко временам до-эллинским. Сооружения в форме ряда подымающихся над уровнем двора и пересекающихся под углом ступеней, – как бы широких сидений для зрителей, – найденные в критских дворцах Кносса и Феста, были истолкованы Эвансом[137] как остатки театров. Если это так, едва ли возможно предположить на минойской арене какое-либо иное зрелище, кроме священного действа, – быть может, прабуколического, сосредоточенного на отдаче пленников в жертву быку и на преследовании и убиении бога-быка. У эллинов употребление священных личин и богослужебной миметики встречается в разных культах[a], что сообщает им в большей или меньшей степени характер оргиастический. При ближайшем рассмотрении оно представляется отражением оргий Диониса, Артемиды и Деметры. К прадионисийскому кругу относится миметическое изображение рождества Зевсова на Крите[b], этой, как мы уверены, родине священных действ (гл. VII, § 6); к Дионисову – различные переодевания (гл. VII, § 6). К циклу Артемиды – ἄρκτοι («медведицы») в Брауроне, выезд жрицы на оленях в Патрах; к циклу Деметры – обряд в аркадском Фенее[138]. Паллена, где жрица Аѳины

[a] Schoemann, gr. Alterthümer, II, 3. Aufl., S. 433 et passim.

[b] Diod. V, 77.

рядится воинственной богиней, проникнута культом Диониса, как явствует из мифа о его борьбе с девой Палленой[139]. В Эфесе Посейдону приданы Дионисовы черты (ср. гл. VII, § 2): отсюда обряд эфесских «быков» (ταῦροι). Прадионисийский характер аттических буфоний показан в рассуждении о буколах. Два мальчика, совершающие очистительное омовение «нисходящего» в пещеру Трофония, зовутся «Гермиями»[a]: они вожди к подземному дионисийскому герою.

Тенедосская жертва Дионису двойного топора (гл. VIII, § 5) привлекает в этой связи особенное внимание обрядовой подробностью надетых на копыта тельца котурнов[140]: итак, употребление последних — чисто сакральная особенность подражательных богослужебных действ и усвоена трагедией из области мистической драмы[141]. Сто́ла (στολή) — общее техническое обозначение одежды элевсинских жрецов и костюма трагических актеров во времена Эсхила[b]. Дельфийские Септерии, с их отроком-факелоносцем, изображающим Аполлона и поджигающим хижину, где таится Пифон (καλιά), восходят, как мы видели (гл. II, § 4), к прадионисийскому периоду Дельфов и были преобразованы орфиками; Пифонова «хижина» (καλιά) — уже трагическая σκηνή, каковою прямо и означает ее Страбон[c].

В Коринфе, любившем богослужебное искусство (срв. § 2, [с. 312, прим. c]), δρώμενα в память Меликерта, ипостаси Дионисовой[142], и детей Медеиных имели

---

[a] Paus. IX, 39, 7.

[b] Pringsheim, archäol. Beiträge zur Geschichte des eleusin. Cults, S. 16. — Эсхил по личному почину не мог одеть своих актеров в элевсинские облачения (cf. Athen. p. 21-e: Αἰσχύλος δὲ οὐ μόνον ἐξεῦρε τὴν τῆς στολῆς εὐπρέπειαν κτλ.): он только широко воспользовался каким-то давно данным разрешением или указанием, которое могло исходить лишь из орфических правящих сфер.

[c] Str. VIII, p. 422: σκηνὴ τοῦ Πύθωνος. Что до других пифийских δρώμενα, самое имя Ἡρωΐς и содержание действа, изображавшего Σεμέλης ἀναγογή, принадлежат Дионисову, а не Аполлонову культу; Χάριλα восходит к прадионисийским обрядам ὠιαδ и относится к культу Диониса и Артемиды, подобно аттической (икарийской) Αἰώρα.

характер мистического и энтусиастического плача[a]: здесь перед нами как бы скрещение трех сил, влиявших на трагедию, — священных действ, θреноса (§ 2) и, наконец, коринθского диθирамба, — что явно указывает на внутреннее родство всех трех. Аттические δρώμενα рода Ликомидов в деме Флии (гл. VIII, § 9, гл. IX, § 3) суть Дионисовы и древле-орфические действа[b]; они могли бы послужить одним из ранних импульсов развитию аттической драмы, если бы их можно было предполагать достаточно драматическими по форме и если бы они не сосредоточились исключительно на священной легенде; как бы то ни было, их нельзя не учитывать, как один из моментов воздействия мистерий на уже образующуюся трагедию. Наконец, сокровенные δρώμενα самого Элевсина, которым, как мы видели, трагедия обязана и новым строением хора, и гиератическим велелепием постановки, — плод синкретического соединения культа Деметры с культом Дионисовым: недаром старейшин аттические предания сочетают приход элевсинской богини-матери с пришествием в Аттику Диониса, и его мистическое почитание в Элевсине приобретает основоположное для эсотерической религии последнего значение в самобытном миθотворчестве и обрядотворчестве вокруг имени Иакха, чей младенческий облик кажется другим аспектом орфического Загрея (гл. IX, § 5). Имена аθинского Диониса-Мельпомена и музы Мельпомены, становящейся мало-помалу музой трагической, провозглашают установленную орфиками связь между орхестрой Аθин и городом певца Эвмолпа — Элевсином (гл. IX, § 3). Само

---

[a] Fl. Philostr. H. XX, 24 (= 740, 14): τὰ μὲν δὴ Κορινθίων ἐπὶ Μελικέρτῃ — τούτους γὰρ δὴ τοὺς ἀπὸ Σισύφου εἶπον — καὶ ὁπόσα οἱ αὐτοὶ δρῶσιν ἐπὶ τοῖς τῆς Μηδείας παισίν, οὓς ὑπὲρ τῆς Γλαύκης ἀπέκτειναν, θρήνῳ εἴκασται τελεστικῷ τε καὶ ἐνθέῳ.

[b] Олену, Памфу, Орфею приписывались ἔπη καὶ Ὀρφεὺς ἐποίησαν· καί σφισιν ἀμφοτέροις πεποιημένα ἐστὶν ἐς Ἔρωτα, ἵνα ἐπὶ τοῖς δρωμένοις Λυκομίδαι καὶ ταῦτα ᾄδωσιν (Paus. IX, 27, 2). Их гимны Дионису должны были, как в Дельфах, быть диθирамбами, и вместе с тем они были δρώμενα: итак, вот другой вид ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον, и уже несомненно о πάθη Διονύσου (в орфическом смысле).

происхождение великого элевсинца Эсхила естественно обращает его гений к трагедии.

В итоге этих сопоставлений намечается вероятность, что корректив священной драмы, существенно изменивший в Аθинах диθирамбическое действо, имеет в свою очередь дионисийское происхождение. Маска и миметизм всегда от Диониса; и если маска мистерий облагородила личины народных действ, напечатлев на них свои возвышенные черты, это совершилось во имя Диониса и средствами того же Диониса. Идея же божественных страстей, лежащая в основе трагедии, была лишь углублена и действенность ее упрочена притоком новых энергий из той сферы, где эта идея в полноте своего содержания таилась и лелеялась, как в хранительном лоне.

7.

Коррелятом перемены в строении хора было удаление из трагического действа Сатиров, неизбежное в целях выработки стиля строгого и торжественного. Но характерно не отстранение от вмешательства в важное действие, а сохранение тех же Сатиров в стихийно-причудливом по форме, разоблачительном по художественному замыслу эпилоге и последнем слове трагедии – в σατυρικὸν δρᾶμα. Оно свидетельствует о живом чувстве соприродности их игр однажды навсегда обретенному трагическому строю и содержит признание таковых, в согласии с обрядовой традицией, существенной частью последнего. Итак, под конец дня, посвященного трагедии, возвышенный хор разоблачался как сонм хтонических спутников Дионисовых, что обращало все трагическое действо в эпифанию многоликого бога и интегрировало прошедшее перед зрителем разнообразие героических участий в единое переживание таинственной Дионисовой силы, вызывающей лики героев, как и всю окружающую их пеструю и множественную жизнь, из сени смертной и опять уводящей ее в запредельные области невидимого, безвидного – Аида.

Историческим основанием этого завершения плача игрой было, очевидно, происхождение трагедии из синкретической формы, равно вмещавшей в себе [относящееся до героев] τὸ ἡρωικόν и [относящееся до сатиров] τὸ σατυρικόν. В обряде, – а трагедия была обрядом, – только новшество нуждается в оправдании; предание, утратившее свой смысл, осмысливается по-новому, но чем глубже и органичнее это новое осмысление, тем ближе оно к стародавнему смутному чувству. Каков же был внутрений смысл драмы Сатиров в религиозно-художественном целом аттической трагедии? Символическое искусство отвечает на это самой своей символикой; толковать его нам дано лишь в нам доступных символах – в терминах нашей мысли.

В героической маске трагедии феноменальное сгущено; животно-грубая личина Сатира – тончайший покров ноумена; в ней ослабление *principii individuationis* до последних, почти теневых схем. В первой максимум человеческого самоутверждения в пределах земного явления; во второй – его полная отмена. Земля, щедрая могила, голосами невинного и неумирающего инстинкта в полузвериных обличиях поет и славит безличную стихию плоти; личные воплощения тают и растворяются в несущественное сновидение жизни. «Вспухнет вал и рухнет в море», – и вновь смеется своими «бесчисленными улыбками» море, его приявшее, чтобы воздвигнуть его опять в ином месте. Так безсознательно философствует, играя в мир, как младенец-Загрей, божественное дитя – дионисийское искусство. Глубочайшая идея Дионисовой религии, – идея тожества смерти и жизни, идея сгущения в индивидуацию и ее расторжения, идея ухода и возврата, – была с величайшей символической силой выявлена в трагедии, которая, в нерасторжимом соединении с действом Сатиров, поистине приобретала характер всенародных мистерий, соотносительных элевсинским таинствам с их мудростью о зерне, в земле умирающем и высылающем на землю колос.

Но где же «страсти Дионисовы», формальное отсутствие

коих соблазняло не одного исследователя к отрицанию внутренней связи трагедии с мистическим существом Дионисова культа? Именно в этом сведении поминок по герое к универсальному принципу страдающего с миром и в мире бога: в героях страждет сам бог-герой. У ног распятого Промеθея плакали Океаниды[143]; спешащего исполнить роковое проклятие Этеокла обступали, голося, перепуганные женщины Θив[144]: рассеялись чары, яркая жизнь обнаружила свою скорбную основу, но скорбь обратилась в непонятную радость, и на мгновение промелькнул, смеясь, плющом увенчанный бог, чародей и притворщик, окруженный пляшущими демонами темных недр. “Tat tvam asi”, – «то ты еси»[145], – сказал бы, покидая театр Диониса, индус, уязвленный каθартическим острием дионисийского внутреннего опыта.

8.

После ряда превращений (μεταβολαί), трагедия находит форму, свойственную ее природе (τὴν ἑαυτῆς φύσιν), усвоив себе под влиянием мистерий, характер торжественно-важный, священственно-возвышенный (ἀπεσεμνύνθη). Она выделила из своего внутреннего круга элемент, означаемый Аристотелем как τὸ σατυρικόν, в драму Сатиров, подобно тому как планетное ядро выделяет из себя небесное тело своего спутника, и сосредоточилась на героически-высоком (σπουδαῖον). Но это выделение означало отказ от непосредственного изображения Диониса с его безумствующим θиасом, – кроме тех редких случаев, когда бог выводился в соборе спокойных мэнад, или нимф, в действах о Ликурге или Пенθее, – и ограничение содержания сценических представлений циклом сказаний о героях эпоса, к числу коих, в виде особого исключения, можно было, впрочем, присоединить и только что героизованные души низверженных в Аид нашествием Ксеркса с его «языками»[146].

Итак, условием гиератического величия (σεμνότης), каким бы парадоксом это ни казалось, было молчание

о деяниях и страстях самого бога. И это самоотречение аттической трагедии (комедия не нуждалась религиозно ни в каких запретах) имело именно религиозный смысл. Пелопоннесский диθирамб характеризуется смешением двух типов действа — действа божественного и действа героического: это видим из замены Адрастова миθа Дионисовым на орхестре сикионских хоров. В Аттике божественные действа — δρώμενα мистерий — должны были не смешиваться более с трагедией, за которой упрочен характер всенародного зрелища, в противоположность зрелищам Элевсина. Мистерия — богам, трагедия — героям: такова была норма разделения действ по содержанию, установленная организаторами сакральной жизни Аθин. Подобно тому, как у нас, в России до революции, было воспрещено представлять святыню на подмостках театральных сцен, так и в Аттике священная история богов не должна была оживать перед зрителями в лицедействе открытой орхестры. Но это сравнение все же требует оговорки: есть существенная разница между нашим и античным взглядом на театр; современная драма — окончательно *res profana*, античная остается богослужением. Трагедия исполнялась в «святилище Дионисовом» и составляла часть его культа; но она была отдана героям. Героическое действо есть также действо священное, однако не той же значительности, не той ступени святости, как изображение тайны богов. Богам и предоставлено в трагедии особое место; но отведено оно не на орхестре, а над нею. Если бы мы представили себе в христианском обществе некую специальную сцену для духовных мистерий, содержание коих было бы заимствуемо преимущественно, если не исключительно, из житий святых, — сцену, на которой лики Божества могли бы появляться лишь вдалеке и только эпизодически, в видениях, прологах и эпилогах, — мы приблизились бы к постижению той религиозной сдержанности, которая предписала трагедии не переступать пределов священной золотой легенды о героях. Можно угадать по темному преданию об Эсхиле[147], обвиненном в под-

ражании элевсинским мистериям или заимствовании из них, как ревниво охранялись эти границы общественным мнением. С другой стороны, выхождение трагедии за очерченные для нее пределы в сферу изображения текущей жизни и событий всем памятных равно пресекалось народным протестом, и согласие демоса с Эсхиловыми «Персами» после неудачи Фриниха[148] объясняется, на наш взгляд, прежде всего общим признанием героической канонизации[149] бойцов Марафона и Саламина, чьи могилы стали алтарями, как пел Симонид о павших при Фермопилах.

По отношению к лицу Диониса нужно принять во внимание особенное обстоятельство: его двойственную природу как героя и как бога. В Аттике столь воспреобладало, вследствие религиозной политики Писистрата[150] и авторитета мистерий[151], Дионисово богопочитание, что прямо выводить его в трагедии оказалось неуместным, особливо же выводить в божественном его облике, какой он имеет, например, в мифе о Титанах, в противоположность мифу о Пенфее, где таинственный вождь мэнад действует под маской героя, апостола Дионисова[152]. Правда, безусловным это правило не было, и порой трагедия, — например, о Ликурге, — была, тем не менее, картиной индувидуальных страстей бога; но протагонистом был в названном произведении все же не Дионис. А с исключением протагониста Диониса исключается и неразлучный с ним сонм Сатиров. Такова была главнейшая из «перемен», испытанных трагедией: значит ли это, что она перестала быть служением Дионису и впервые нашла свою истинную природу, освободясь от него? что нет в ней более бога страдающего? Понять его имманентное и животворящее в ней присутствие можно лишь при условии, если мы отрешимся от узкого отожествления страдающего бога с растерзанным младенцем частного мифа и проникнемся живым смыслом всенародного представления о боге-герое. Каждая героическая участь, представленная в священном участке Диониса во имя его, в облаке ему воскуряемого жертвенного дыма, после

ночного служения ему в воспоминание о его героическом нисхождении в темное царство, есть утверждение ясной для эллинов религиозной истины о божественном архегете страстей, как всякое прославление христианского мученика, в катакомбах ли, или в церкви, – служение Христу. Но избавиться от предрассудка об эллинской религии как всецело «натуралистической» не по силам многим: они должны и по-прежнему будут, читая Орестию, твердить: οὐδὲν πρὸς Διόνυσον[153], – и пожимать плечами на бессмысленный пережиток дионисийской жертвы, сопровождающей действо: οὐδὲν πρὸς Ὀρέστην![154]

Но, будучи служением Дионису, трагедия в то же время и обряд героического культа, – героический эпос, возвратившийся в конце развития к своему истоку, к исконному поминальному обряду (гл. X, § 9). Отсюда две особенности трагедии. Во-первых, героическая маска, – та же по своему первоначальному значению, что микенская золотая, принятая Шлиманом за маску Агамемнона, или римская восковая, в которой на знатных похоронах актер изображал одного из предков покойного, – т. е. маска гробовая или таковою условно признаваемая[a]. Трагедия в глазах древнего зрителя, – выведение в округу дионисийского хора в вещественных олицетворениях и священных гробовых масках стародавних родичей, героев национального эпоса. Оттого столь уместен на орхестре выход мертвеца, – например, Дария, – из недр могильного кургана[155]. Другая особенность трагедии – почти полная физическая бездейственность декламирующих на котурнах лицедеев. Самые котурны, о религиозном смысле которых уже была речь (§ 6), придавая им сверхчеловеческий рост, признак гостей из иного мира, существ божественных, почти лишает их возможности свободного движения[b]. Последнее, в смысле орхестическом, дано в

---

[a] Подробнее об этом предмете в моей работе: «Эллинская религия страдающего бога».

[b] Στόλы в театре Дитерих считает по преимуществу нововведением Эсхила, заимствовавшего их из мистерий; срв., однако, § 6. Во всяком случае они имели значение литургическое. Ὄγκος равно знаменует

удел хору. Действия, требующие сложных телодвижений, совершаются за сценой; о них эпически извещают хор вестники. Зритель лицезрит призраки героев, вставшие из могил; они кажутся огромными ожившими идолами в своих пышных облачениях и неподвижных личинах. Их объемлет минувшее; они повторяют, как маски римской тризны, некогда сказанные ими, чреватые событиями слова, торжественная напевность которых не похожа на речь повседневную. Но их действия однажды навсегда отошли в прошлое, и было бы святотатством принуждать их чарами искусства к возобновлению старинных роковых дел. Деяния, ими свершеннные, давно свершились; страсти, их волновавшие, отдаются в вечности бессонным эхом. Так Аянт и в подземном царстве все гневается на своих обидчиков[156]. Несравненно бóльшую свободу в воспроизведении внешних действий и в подражательности вообще допускала комедия, но она не была обрядом героического культа. Это был не вопрос техники, а вопрос стиля; но то, что впоследствии только стиль, было прежде условием практической целесообразности и вытекало из природы дела. Δρᾶμα – не действие так называемых ныне «действующих лиц», и того, что ныне понимается под сценическим действием, вовсе не ищет: δρᾶμα – действо (δρώμενον), и действователи в нем те, кто его правят (δρῶσιν)[a].

героизацию; в соединении с длинной ризой (как в скульптурных типах Мельпомены и Аполлона-Киθарода) он так же характеризует природу божественную или героическую, как мужская нагота в пластических изображениях.

[a] Не лишены интереса догадки одного из моих университетских слушателей, М.С. Альтмана, о религиозной символике трагедии, в которой он видит всенародные мистерии нисхождения в Аид, – мистерии, где мистами временно являются все поголовно («ибо перед лицом смерти все равны»), собравшиеся в округу Дионисову, – «отчасти о том зная, отчасти не зная», – для совместного «посвящения в таинства Матери и Дочери (Деметры и Персефоны), Отца в Сына (Зевса и Диониса)». Сообщаю эти порой несомненно меткие, порой остроумные, правда, но проблематические соображения, не беря на себя их защиту в целом. Трехдневный период трагических действ (скорее, – ибо не всегда и не непременно трехдневный, – трилогическое, сказали бы мы, или

триадное соединение трагедий, из коих каждая представляет собой идеальный день) – соответствует тридневной, по представлению разных народов, власти Аида над освобождающимся из его плена узником: так, в Эврипидовой трагедии возвращенная супругу Алкеста должна три дня безмолвствовать. Но пребывание в самòм подземном доме того, кому суждено вернуться к живым, не может длиться более суток, – как и Данте спешит окончить свое странствие в этот срок. Отсюда «идеальный день» трагедии, другими словами – «единство времени». Драма Сатиров отмечает конец подземного дня и, будучи переходной ступенью, на которой герои уже являются так, как их видят непосвященные, – посредствует между царством мертвых и миром живых. «Единство места» проистекает из представления, что орхестра – некий *locus mysticus* перед «вратами Аида», которые знаменует серединная дверь проскения (как именно, – прибавим мы, – и называет главный вход Атридова дворца, соответствующий в культовом предании зодческих форм «царским дверям» восточной церкви, Эсхилова Кассандра): на этом «пороге между жизнью и смертью» встречают нисходящие в Аид его обитателей – героев. Сама *cavea* тетра своей котловинообразной отлогостью напоминает «спуск в ущелье, ведущее к теням». Великолепие элевсинских облачений на героях – пышность погребальных одежд. Предваряющая трагедию жертва на героическом очаге Диониса за городом предназначается напитать кровью молчаливые души, чтобы в действе они заговорили: условие общения с умершими, известное из Одиссеи. Алтарь Диониса-бога в святилище его театра нужен как убежище от враждебной силы мрака, ограждающее «нисходящих»: убежищем служит он и в связи изображаемого события для преследуемых, каковы Данаиды или Орест. Хор – спасительное средостение между орхестрою и зрителями, ибо без него хрупкая душа эллинов разбилась бы о трагедию: он служит разрядителем трагедии и принимает на себя, как выдвинутый в море мол, самые тяжелые удары ее волн. В драме нового времени античный хор был заменен шутом; но и античному хору предшествовал тот же шут в лице Дионисова Сатира, Деметриной Иамбы или гомерического Θерсита. Социально хор отвечает тому укладу, когда народ выражал свое согласие или несогласие с решениями владык, – он демократическое и оппозиционное начало в драме царей (прибавим с своей стороны, что оппозиция осмеянного знатью Θерсита, в самом деле, воскресает в той критике войны, себялюбиво затеянной Атридами, какую мы слышим из уст хора в Эсхиловом «Агамемноне»). Чтобы возвратиться к религиозной символике, – ладья, древний символ переправы в обители отшедших, будь то сумрачная заречная страна или белый остров блаженных, знаменует смерть и погребение: срв. весло на могиле; весло на плече Одиссея в предсказанном ему последнем странствии; корабль фэаков, на котором тот же Одиссей засыпает сном, подобным смерти; плавающий засмоленный сосуд с

9.

Трагедия, сказали мы, есть возврат героического эпоса, в Дионисе и через Диониса, к его прадионисийскому истоку; истоком же был энтусиастический θренос, плач о страстях героев (гл. X, § 1). Но встарь не бывало плача без плачей, и с этой точки зрения подлежит оценке и объяснению мощь женского элемента в трагедии, – вопрос важный и не освещенный, которому уместно посвятить наше заключительное рассмотрение.

Нельзя не видеть, что женские явления в трагедии особенно часты (так, чтобы не говорить об ионийской драме Фриниха и о позднейшей – Эврипида, из семи дошедших до нас драматических произведений Эсхила пять имеют женский хор) и главные женские роли особенно действенны. Происхождение трагедии из мужских хоров и полное отстранение женщин от участия в действах не вяжутся с местом, предоставленным на орхестре женской маске, как в изображении самих трагических страстей, так и в хоровом окружении страстнóй участи. Мэнада неотделима от дионисийского служения, хотя бы лишь в идеальном смысле; сама Трагедия (τραγῳδία

обреченным на смерть героем, восходящий, по-видимому, к древнейшему обычаю погребения. Отсюда можно с вероятностью заключить, что *carrus navalis* Великих Дионисий – погребальная колесница-ладья бога трагедии, недаром сопутствуемого хтоническими Сатирами; Дионис, на ней стоящий, – то же, что Аристофанов Дионис в челнθ Харона или Дионис гомерического гимна на корабле пиратов, ибо Дионисов плен – плен у Аида. Особенное благочестие, приписанное в Павловой речи к ареопагу аоинянам, сказывается в их «добровольном ежегодном причащении таинству смерти-воскресения в Дионисе». «Конец трагедии был концом Эллады; *membra disiecta* Диониса, не объективируемого более в трагедии, – эллинизм». Присовокупим к изложению мыслей М.С. Альтмана замечание, что характеристика мистического значения лиц, причастных трагическим действам, как «нисходящих» (по Аристотелю же все слушатели подражательных действ суть общники одного патетического состояния) подтверждается термином καταβαταί магнетской надписи, в применении к религиозному союзу при театре Диониса; сам Дионис, почитаемый в священной округе театров, именуется «низводящим богом», или «вождем нисходящих» (Καθηγεμών).

на вазах, в соответствии с κομῳδία) – мэнада, как потом муза Мельпомена служит олицетворением поэзии трагической. В теории мы склонны были бы объяснять указанное явление тем, что в женской душе с потрясающей силой разверзается то зияние, которое составляет психологический и эстетический принцип трагического (гл. X, § 5), что трагический экстаз острее и полнее в ней осуществляется, что женская роль по этой причине особенно благодарна для поэта. Но такой ответ вызывал бы дальнейший вопрос: какие исторически-конкретные формы сказанному соответствуют? Так мы приходим к энтусиастическому плачевному действу стародавних времен. Было правильно отмечено изобилие θренетического элемента в ранней трагедии; это изобилие – характерная черта Эсхила, но θренос искони неотъемлемое, родовое, почти исключительное владение женщин[157].

Состав трагедии определенно двойственный: диθирамбическое и хоровое отличается от диалогического и индивидуально-действенного всем: ритмом и композицией, диалектом и стилем. Известно, что древнейший трагический диалог, который еще не был разговорной речью, строился в трохеях, редких уже у Эсхила: трохаический тетраметр уступил повсюду место иамбическому триметру. Трохеи кажутся наследием первичного диθирамба; недаром еще Архилох в трохеях «запевал» свой диθирамб царю Дионису[158]. Следует ли приписать возникновение иамба в трагедии влиянию элевсинских обрядов, памятуя об Ямбе Ἰάμβη и о женских прибаутках на оргиастических празднованиях Деметры? Но это не согласовалось бы с характером элевсинского воздействия на становящуюся трагедию, с тенденцией возвысить ее и отграничить от всего простонародного: ибо сфера иамба была внешняя, за оградой святилища лежащая область *vulgi profani*. Мы учитываем возможность применения традиционных метров и в мистериях, но существенной кажется нам в данном случае не связь с Элевсином как священным очагом прославленных таинств, а женская природа оргиазма. Здесь определителен не гиератизм, а «гефиризм» (γεφυρισμός)[159].

Заплачки у Эсхила, причитания его плакальщиц (как давно и тонко заметил Виламовиц) выражены в своеобразных, изобилующих разложениями долгот и полибрахиями иамбах, Иамб – обрядовый оргиастический размер для слов экстатического женского плача и женского разгула, проклятий[a] (Ἀραί)[160], вызывающих насмешек и половой дерзости. Иамбам научился Архилох на Паросе, на празднествах Деметры; его задачей было художественно усовершенствовать народную поэтическую форму, как он сделал это с одним из видов диθирамба, также примитивного, также оргиастического. Нам кажется, что иамб столь же древний элемент дионисийского действа, как и диθирамб, хотя и прав Аристотель, указывая на его первое применение в трагедии аттическими поэтами, т. е. на его отсутствие в пелопоннесских хорах. Диалогическому иамбу, как ритму, заимствованному из женских заплачек, соответствует в хоровой и мелической части трагедии дохмий, чуждый остальной лирике и свойственный особому виду плачей – κομμοί, которые в свою очередь надлежит признать изобретением женщин.

Предположим условно первоначальное действо, исполняемое оргиастическими женщинами: какая участь ожидала бы его? В силу общих социальных условий оно должно было, приобретая характер всенародного обычая или даже гражданского установления, перейти в ведение мужчин.

Как мог совершиться этот переход? Подстановкой мужского эквивалента хору мэнад. Но мужской коррелят мэнады – сатир. Σάτυρος – имя мужского рода, отвечающее женскому Νύμφη, или Νύμφη μαινάς. Подставляя женскую величину вместо мужской в пелопоннесских хорах, мы получаем хор нимф-мэнад. Мэнады Дионисова θиаса – Διονύσου τιθῆναι, нимфы Нисы. Дионис – Мусагет; музы – нимфы ключей; представление о Мусагете – развитие представления о боге в хороводе мэнад (срв. гл. VII, § 5). Женское вдохновение и прорицание усвоено

[a] Срв. Ἀραί, как олицетворение.

Аполлоновым культом из оргий пра-Диониса. Илиада еще медленно творилась, когда Аполлон овладевал пиѳией. Древнейший аэд черпает вдохновение и дар памяти у Музы непосредственно; ее и призывает он, зачиная «славы мужей». Муза наставляет певцов («славу героев воспеть надоумила Муза аэда»); и еще Одиссей точно не знает, от кого Демодок поет свою песнь – от Музы или от Аполлона (Од. VIII, 488; срв. ibid. 73. 481):

> Музой ли, дочерью Зевса, наставленный,
> иль Аполлоном,
> Ладно и стройно поешь ты страдальную участь ахеян?

Прежде, чем приснилось аэдам золотое видение, какое мы находим в позднейших прикрасах первой песни Илиады (603 сл.), – как, услаждая пирующих на Олимпе богов, Аполлон бряцает на лире, а хоровод Муз отвечает ему сладостным пением, – нужно было, чтобы ликийский лучник стал, в Гомеровой общине, лирником, а потом, в качестве лирника, и вещуном; между тем лира была устроена аркадским подземным богом[161], и вещуньи Парнаса издревле лелеяли младенца, родившегося от подземного вещего змия[162]. Что до миметического элемента в женском хоре, предание, производящее имя «мималлон» от μίμησις τοῦ θεοῦ (гл. VII, § 3), запомнило оргийное женское действо, где бог носил рогатую маску в сонме исступленных «рогоносиц». Но этот македонский ἀνάλογον не должен сбивать нас в сторону с более верного следа: до-пелопоннесскую женскую стадию хоровых действ естественно предположить в области островного диѳирамба, расцветшего из Крита[163], родины миметических плясок и машущих змеями до-эллинских мэнад, – в царстве двойного топора, милого женщинам и царящего, как таинственный символ, над Эсхиловой Орестеей, в которой еще могущественно звучит старинная обида[164] женщины за утрату ее былого господства[a]. Там, на остро-

[a] См. гл. IV, § 5.

вах, могла женская хорея перемежаться и дохмиями, и в особенности иамбами. О хороводах каких-то критянок упоминает Сапфо[a]. Возможно, что женская маска на лицедее произошла из обычая переодеваться женщинами (гл. VII, § 5) для воспроизведения не только тайных женских оргий (как это намереваются сделать Тиресий и Кадм в «Вакханках» Эврипида), но и исполнявшихся женщинами всенародно миметических действ, когда такие выступления были им воспрещены. Во всяком случае, хор Данаид у Эсхила кажется отзвуком некой исторической действительности: вспомним предание о воинственных мэнадах, прибывших в Аргос с моря, под предводительством начальницы плясок – Хореи (гл. VII, § 3). Ступить на шаг дальше значило бы злоупотребить правами гипотезы. Как бы то ни было, θренетический тон, окрашивающий трагедию в траурные цвета, естественно должен быть возводим к незапамятному для литературного предания женскому оргиастическому плачевному действу. Но вдохновенная – вместе и вещунья, и плясунья, и плачея, – как плачеей выступает, одержимая богом, Эсхилова пророчица Кассандра.

[a] Fr. 52–46, Hiller-Crusius, Anth. lyr.

XII.
Путь исследования. Проблема происхождения религии Диониса

1.

Мы стоим у конца нашего исследования: оглянемся на пройденный путь. Кто прошел его с нами, тому, казалось бы, нет нужды спрашивать нас о методе: он его знает, ибо видел приемы работы на деле. Однако, знание чего-либо, данного *implicite*, но *explicite* не выраженного, может обладать разной степенью ясности. Как впечатление, производимое целым, так и многие частные поводы могут породить в читателе желание, чтобы и самая задача, и принцип метода, ею обусловленный, были отчетливо определены. Не лишними будут поэтому нижеследующие методологические разъяснения, хотя бы в эпилоге, вместо ненаписанных пролегомен.

Предлежащая монография — работа, прежде всего, филологическая, потому что главная задача ее — установить, описать и истолковать во всем его своеобразии некий творческий акт эллинского духа. К целостному постижению последнего, чрез посредство одного многообъемлющего религиозного феномена огромной и всесторонней значительности, она существенно устремлена — и потому отличается самим целеположением от сравнительно-исторических изучений религии, ищущих уловить постоянные признаки, закономерную последовательность, родовое и типическое общей религиозной эволюции; но так как сравнение может быть построено лишь на почве идиографических изысканий, она несомненно входит в круг истории религий, как в свою очередь история религий античных составляет часть общей науки о греко-римской древности, или классической филологии.

Сравнительная история религий и этнография являются с этой точки зрения дисциплинами только вспомогательными; но, благодаря им, особенно после работ Маннгардта[165] о растительных культах и «Золотой Ветви» Фразера (Frazer)[166], глазам исследователя античной религии открылись негаданные кругозоры. В частности, мы обязаны им, с одной стороны, установкой некоторых общих категорий органически развивающегося религиозного сознания, как анимизм, первобытная обрядовая магия, зооморфизм, тотемизм и т. д., — категорий, вне которых невозможно понимание коренных явлений религиозной жизни и их позднейших «пережитков», с другой стороны — ценными аналогиями. Вот пример того, как аналогии освобождают от предвзятых мнений, могущих стать ложными критериями: филологи, с преувеличенной подчас осторожностью, отклоняют признание подлинной древности фактов, кажущихся порождением мистически окрашенного умозрения, вообще свойственного эпохам позднейшим; именно такое впечатление производят орфический миѳ о растерзании младенца Диониса-Загрея Титанами и соответствующий ему изобразительный обряд; между тем действа, имеющие предметом подражательного воспроизведения судьбы богов, как рождение весеннего бога, и в частности их страсти, — смерть и оживление, — известны у ацтеков. Но соблазнительное сходство отдельных черт религиозного быта и миѳотворчества, столь часто и все же не непременно родственных у разных племен по своим корням, не должно, тем не менее, служить для филолога основой вывода, предполагающего их исконное тожество, и отклонять его от идиографической его задачи, от критического исследования и объяснения каждого данного явления в его индивидуальном историческом круге.

Общий метод филологии сводится к искусствам критики и герменевтики в применении к памятникам слова, — они же, со включением эпиграфических текстов, составляют наш главнейший материал, восполняемый в благоприятных случаях данными археологии, не пере-

стающей расширять и углублять познание древности новыми открытиями. Достаточно упомянуть об «эгейской культуре», чтобы ознаменовать одним словом неизмеримость перспектив, открывшихся перед исследователем ранней Греции после Шлимана и Эванса. Археологические показания в теснейшем круге наших исканий не столь многочисленны, как показания словесные; зато нередко приобретают они значение решающее. Таковы, например, монументальные свидетельства микенской эпохи о героическом культе; вещные сакральные древности Крита и Малой Азии; изображения символов определенного религиозного типа, каков знак двойного топора, в произведениях эллинского художества и на монетах; плиты циркульного фундамента первоначальной орхестры в аѳинском театре и эволюция архитектонических форм театра вообще; Писистратова кладка древнего храма в священном участке Диониса; обычаи аттического погребения по вазам и раскопкам; рельефы безыменного Героя; Дионис и его ѳиас в древнейшей керамике; вазовый рисунок *currus navalis* и таковой же ѳракийской омофагии младенца; посвящения в вакхические мистерии на вазах и рельефах, и т. д. Но главный материал исследования все же, повторяем, словесный, и он подлежит обработке филологической. Так называемые «низшие» критика и герменевтика — наиболее точная часть филологии, делающая ее образцом научной строгости в ряду исторических дисциплин: имея в виду ее современное состояние, можно сказать, что, за относительно редкими исключениями, мы действительно понимаем, чтó собственно и как именно говорят нам в остатках своей письменности древние и даже на что намекают своим словом. Неуклонное соблюдение норм, выработанных наукой в указанных пределах, составляет прямую обязанность филолога.

«Высшая» герменевтика последовательно утрачивает нечто из этой положительной достоверности результатов по мере того, как она восходит по ступеням обобщения от эмендации и интерпретации текста к объяснению и

оценке всего произведения, далее – всего автора, потом всего представляемого им направления и литературного рода, наконец – к характеристике духа эпохи и даже к философскому истолкованию той или другой стороны античного сознания и творчества в целом. Если в низших критике и герменевтике дивинация непосредственно измеряется простейшими мерилами впервые обретаемых ею связности и глубины понимания, – в герменевтике высшей интуитивный элемент, начиная мало-помалу преобладать над позитивным, далеко не всегда бывает в силах неоспоримо оправдать свои притязания, и форма выводов неизбежно приобретает характер в большей или меньшей степени гипотетический. Здесь *Geisteswissenschaft* с первых шагов перестает соперничать с науками, которые поистине заслужили право именоваться «точными», хотя и эти науки – *toute proportion gardée* – знают в своем круге собственную высшую область синтетически осмысливающего познания, также, по самой природе вещей, преимущественно гипотетическую.

В силу указанных причин, возможно в сфере наших изучений различить общее идеологическое направление исследователя (оттого стоявший на почве критики формального состава свидетельств и не желавший слышать ни о чем другом Готфрид Герман[167] так нападал на критически-трезвого, но приверженного методу «вчувствования» психолога Велькера[168]), – возможно признать и *raison d'être* любого из этих направлений, поскольку оно не извращается в несовместимую с научным объективизмом тенденцию. И если *consensus omnium* отверг общую точку зрения автора настольной книги ревнителей эллинских *sacra arcana*, озаглавленной – *abstrusissime*[169] – "Aglaophamus"[170], который, в духе просветительных стремлений XVIII века, видел в древней *theologia mystica* только обман жрецов и народное легковерие, как впрочем, тот же *eruditorum consensus* осудил и романтику Шеллинга и Ф. Крейцера[171], – то и доселе сторонники примитивно-натуралистического и материально-практического, или «биологического», понимания эллинской религии не

стали, – хотя бы под впечатлением «Психеи» Эрвина Роде, – более восприимчивыми к ее истинной сущности, как факта чрезвычайной сложности, не однородного в своем историческом составе и притом психологического, во всей широте понятия, κατ' ἐξοχήν.

Идеализм исследователя сказывается, на наш взгляд, вовсе не в априорном отрицании материальной подосновы душевно-духовного продукта, рассматриваемого генетически, как думают многие, но в измерении его соизмеримыми ему величинами вневременного общечеловеческого сознания, в склонности искать в изучаемых явлениях духа выражение имманентной им *perennis philosophiae* и угадывать в них всеобщую и непреходящую ценность. Так настроены были архегеты специально занимающих нас изучений, Карл-Отфрид Мюллер и Велькер; так и Ницше, гуманист, видел в эллинском дионисийстве κτῆμα εἰς ἀεί всего человечества. Позитивистическое направление обычно окрашивается крайним историческим релативизмом: минувшее в своих внутренних опытах и внешних объективациях имеет для него смысл ἐς παραχρῆμα – только во временно́м комплексе породивших его условий и как однажды навсегда пройденный, изжитый и далеко позади оставленный этап в поступательном движении человеческой мысли. Такова в изучаемом нами вопросе, например, позиция Соломона Рейнака[172].

Как бы то ни было, всякая гипотеза высшего, обобщающего истолкования должна быть испытана применимыми к ней высшими критериями; непосредственно же изобличается ее несостоятельность, как внутренними противоречиями в ней самой, так и противоречием ей, или ее предположениям, или вытекающим из нее следствиям, достоверно установленных фактов, к пониманию коих во всем их многообразии она хотела дать ключ. Но соображение о критерии исторических фактов направляет наше внимание на другую сторону разрешаемой нами сложной задачи.

2.

Мы говорили до сих пор о филологии вообще; так называемая «реальная» филология, которая по праву виндицирует себе нашу тему, есть филология не слов и понятий, но конкретных исторических фактов. Реальная филология может иметь вид систематического описания античной жизни, рассматриваемой по эпохам как статический комплекс завершенных в своем круге явлений, представляющий собою древнее общежитие во всем составе его сложившегося материального и психического бытия. Это – система знаний о «древностях», угол зрения этой описательной дисциплины, или разрез, в котором она изучает свой предмет, означается как «антикварный»; для нас она, в ее части культовых, или сакральных, древностей, также лишь дисциплина вспомогательная. С другой стороны, реальная филология может быть наукой о происхождении и последовательном изменении форм того же состава, ищущей осмыслить каждое из явлений, его образующих, ответив на вопрос: как оно стало? Это история в собственном значении слова, и таким именно хочет быть наше исследование, – историческим в не меньшей мере, чем филологическим. Из чего проистекает для нас обязанность верности основоположениям собственно исторического метода, от исторической критики и оценки источника до критического установления внешней и внутренней причинности в смене явлений и до такого обоснования общей концепции развития изучаемой религии, при котором каждая из ее изменяющихся во временно́й перспективе форм представлялась бы связанной органическими взаимоотношениями со всей совокупностью исторической жизни эллинства.

Становясь на почву истории, мы становимся на почву общих фактов. Индивидуальное теряет часть того самостоятельного значения, какое принадлежит ему в области «чистой» филологии. Оно делается важным для нас – или как типическое выражение общего, коллективного, различимого, как объективно данное, и в его субъективном

преломлении, — или как фактор, воздействовавший на общее, — или, наконец, как такое отклонение от общего, по которому возможно определить направление магистрали, либо судить о живучести прошлого, либо наследить групповое обособление и начавшееся распадение господствующего уклада. Но чем зорче взгляд наш устремляется на общее, тем индивидуальнее окрашивается в наших глазах источник: мы не примем без особенных, исключительных оснований слов Гераклита или Платона за общее мнение и не смешаем религиозных представлений Эсхила и даже порою Пиндара с представлениями религии народной. В общем же приходится нам, согласно природе наших изучений, разделить всю массу фактического материала, как почерпаемого из прямых свидетельств, заслуживающих доверия, так и выводимого из многоголосых высказываний поэтических и философских, на два разряда: фактов сознания и фактов быта и действия.

Не касаясь по существу волнующего и раскалывающего современность вопроса, материальное ли «бытие предопределяет сознание» или наоборот, отметим прежде всего, что, в силу особых свойств нашего предмета в тесном смысле, факт сознания предлежит нашему изучению как первоначальный. Дело в том, что религия Диониса, как и предшествовавшие ей в эллинстве прадионисийские формы оргиазма, представляет собою феномен международного культового общения, и именно — оргиастического заражения. Не на эллинской почве впервые возникла она и не может быть в ядре своем выведена из условий исторического существования эллинских племен. Мы вынуждены, в согласии с преданием о приходе в Грецию оргиастических сонмов, признать в ней некоторую готовую данность, не разложимую на элементы эллинского строя жизни и верования и характеризуемую двумя чертами: с одной стороны — несоответствием тому социально-экономическому быту, в который она входит как сила чужеродная, предполагающая быт более древний, направляемый во многом женщиной и, поскольку речь идет о ѳракийских влияниях, по преимуществу

охотничий, с другой стороны — большой сложностью изначального психологического состава своеобразных представлений и повышенных до крайней напряженности чувствований.

Начинается процесс срастания, состоящий в усвоении элементов новой религии окружающей средой и в ее приспособлении к этой среде, причем благоприятствующими ее укоренению условиями оказываются: 1) существование растительных культов, свойственных населению земледельческому, с их полевой магией и оргиастическими обрядами; 2) существование энтусиастического культа героев, сохранившего смутную память о стародавних племенных вождях, наследие эпохи воинственных переселений, но синкретически сближенного с культом аграрным; 3) антагонизм форм народной, по преимуществу хтонической, религии выработанным господствующими классами формам религии олимпийской; 4) поддержка, оказанная жречеством старого уклада, ограничиваемым или низвергаемым военно-аристократическими родами, народной мистической и оргиастической вере; 5) наконец, а именно в VI веке, демократическая религиозная политика тиранов, ищущих в своей борьбе со знатью опоры в народных культах.

Изложенные соотношения побуждают нас выделить из фактов сознания основной — само ядро дионисийства — как первичный. Но факт этот эллинству первоначально трансцендентен: он привходит извне, подобно тому как, по теории Гельмгольца[173], органическая жизнь принесена на землю с других планет. Так, в имманентном круге нашего исследования, ответ на принципиальный вопрос о примате «бытия» перед «сознанием» не может быть дан, хотя последующее развитие, как мы искали показать, в существе своем обусловлено социально-экономической подосновой религиозного быта. Но возвратимся к общему методологическому вопросу: какова относительная ценность обоих разрядов, на которые мы поделили наш фактический материал: фактов сознания и фактов быта и действия? Рассмотрим с этой целью оба.

Свидетельства о фактах сознания, по необходимости, свидетельства позднейшия: они предполагают высокое развитие не только речи, способной выразить соответствующие состояния, но и психологической рефлексии. Ценность этих свидетельств может быть велика для познания эпохи им современной, но уменьшается по мере нашего удаления от нее во времена ей предшествовавшия. Поскольку наше внимание устремлено на истоки, — ῥιζώματα, *origines*, — мы должны делать из этих данных обратные заключения (*Rückschlüsse*) от позднейшего состояния к тому, какое им логически предполагается, каким оно необходимо обусловлено в прошлом. 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.

Трудность и ответственность описанной обработки свидетельств сознания заключается в совлечении позднейших культурных наслоений. Особенные тонкость и чуткость потребны для обнажения их изначального ядра; но что в них есть это ядро исстари живой и жизненной правды душевного состояния, в том ручается консерватизм религиозной сферы эмоций, не меньший, без сомнения, чем внутрений 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. Так, Эврипид в трагедии «Вакханки», на основе уже ослабленных внутренних опытов обрядовой жизни ему современной, хотя и не вполне доступной наблюдению (ибо речь идет о замкнутых женских триетерических оргиях), воссоздавая художественной интуицией давно минувшее, дает безусловно достоверное изображение дионисийской «мании» (μανία), — достоверное не потому только, что оно подтверждается всем до Гесиода и Гомера восходящим преданием, но потому в особен-

ности, что оно, согласно выше оговоренному условию исторически-конкретного обоснования, вполне соответствует с иной стороны удостоверенным событиям и оказательствам гораздо большей силы и значительности, чем их наполовину заглушенные отзвуки и воспоминания в обрядовой жизни конца V века.

Возьмем другой пример, касающийся фактов сознания, выраженных в форме философемы. Философема порядка религиозного сама себя отрицает как источник исторического познания: она выдает себя за плод размышления над объектом религиозного сознания, но не за свидетельство об нем, – и тем не менее религиозно-историческая наличность сквозит и через нее. Неоплатоники, ссылаясь на Орфея, учат о двойственной природе человека: о хаотическом начале Титана в нем и о духовно-разумном начале Диониса. В орфических «загробных пропусках» (гл. IX, § 2) человек именуется «чадом Земли и звездного Неба» – по происхождению от Титанов и Диониса. Миθ о «законопреступных праотцах» человека (гл. IX, § 8), Титанах[174], напитавшихся божественной плотью растерзанного Диониса и потому передавших потомкам вместе с наследием родового («первородного») греха и небесное начало, ими поглощенное, – догмат орфической общины в VI веке. Поздняя философема оказывается старинной миθологемой: изменилась форма, тожественными остались и содержание, и психологическая окраска мысли. Неоплатоники, описывая то, что в средние века было означено термином *principium individuationis*[175], говорят о Дионисе как о владыке «разъединенного мироздания» (μεριστὴ δημιουργία); орфики VI века – о космическом расчленении (διαμελισμός) Диониса (умозрительный образ, встречающийся у разных народов на ранних ступенях миθологического мышления): неоплатоники мыслят и учат в терминах метафизики, орфики – в символах, но философема представляется точной экзегезой миθологемы; и что первая уже заложена во второй, о том свидетельствует родственное, по Дильсу[176], орфикам учение Анаксимандра о смерти как справедливой расплате за вину обособления[177].

Из сказанного следует: 1) что в некоторых случаях философема раскрывает подлинный умозрительный смысл миθологемы; 2) что признать этот случай мы вправе лишь по выяснении несомненной исторической связи между той и другой; 3) что эта связь может быть утверждаема лишь по отношению к миθологеме, представляющей собою продукт сознательной, метафизического порядка, символики.

Но такая миθологема – уже «надстройка» над первоначальным и наивным народным верованием, воплощенным в обряде и довольствующимся более или менее смутным обоснованием обряда в миθе. Такая миθологема – уже эксегеза религиозно-бытовой данности, стремящаяся, чрез расширение круга переживаний личных и узко-родовых, извлечь из нее общий космологический, а вслед за тем и этически-нормативный принцип. Такая миθологема – уже учение, и мы не должны дивиться раннему возникновению этого учительного направления, видя, что им в значительной мере, но неприметно и затаенно, проникнута уже деятельность Гомеровой общины эпических певцов. Миθологема дидактическая питает свои корни в почве наивного реализма *in rebus divinis*; более того, – она сама всецело вращается в сфере его представлений и, высветляя народное сознание, не желает и не может внести в него черты, ему существенно неприемлемые, противоречащие его природе, потенциально в нем не заложенные: в этом смысле она верна ему; но все же отнюдь не адэкватна. И для историка прямое заключение от философемы, без посредства дидактической миθологемы, к фактам первоначального религиозного сознания – не законно и не действительно, от миθологемы же дидактической и исконным представлениям – вообще ненадежно и требует величайшей осторожности и особых дополнительных оправданий.

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 конкрет-

ности и что высшей инстанцией достоверности, особливо 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; с другой стороны, это мышление не отделено от чувствования. Но, утверждая имманентность мысли подчиненному эмоциональной сфере действию, мы тем самым утверждаем не безмыслие такового, а, напротив, поистине — глубокомыслие. Если бы это было не так, религиозный опыт не был бы в первобытной культуре актом познания и не таил бы в себе зародышей умозрительной мысли, роскошно развившейся из его корней, как в Индии, так и в Греции, где философия в течение долгого времени представляется секуляризацией и свободным развитием отдельных частей космогонического религиозного предания, отчасти явно отмеченного характером эсотерическим. Не должно только забывать, что между ранней религией и первой философемой лежит длительный период многостепенной дидактической миθологемы и опытов творчества догматического в форме ἱερῶν λόγων. Что до религии Дионисовой, определившейся в своих коренных особенностях еще задолго до окончательного выявления и распространения ее в эллинстве, — ее исконное содержание, по существу мистическое, т. е. основанное на переживании божества в человеке, заключало в себе *in nuce* своеобразное жизнечувствование, самобытное миропонимание и было уже чревато возможностями творческого раскрытия в разнообразных деятельностях духа, — как это явствует из ее еще полудикого состояния во Θракии и древнейших культовых действий на эллинской почве. Что культовое действие первоначально содержит и выражает все миропостижение народа, — видим и из того, что всякое познание вещей божественных сообщается в древнейшее время единственно путем допущения к участию в обрядовых оргиях: именно так, т. е. общением эмоциональным и действенным (патетическим и оргиастическим) учит

дионисийство своим тайнам — соединению с божеством, жизни загробной и пакирождению (палингенесии); так посвящение в мистерии приобретает мало-помалу смысл откровения высших и «неизреченных» истин о природе богов и смертных, о взаимоотношениях миров земного и подземного.

Сравнение установило первенство фактов быта и действия перед фактами сознания, как опорных точек исторического исследования. Высшей 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.

3.

Откуда же почерпается знание обряда? Прежде всего, конечно, из прямых свидетельств, порой эпиграфических и археологических, большей же частью литературных. Описания обряда, как учреждения государственного, особенно с приведением уставных формул[a], могут быть сравниваемы по своей исторической значительности с известиями официальных надписей. С другой стороны, упоминание об обряде как факте общеизвестном и постоянном ценно и тогда, когда мы отказываем в доверии

[a] Пример: отчет об аѳинских герэрах в приписанной Демосѳену речи против Неэры (стр. 155).

другим сообщениям того же автора, признаваемого, в качестве исторического источника, вообще ненадежным. Обряд по природе своей устойчив и долговечен: рано родится он, мало изменяется в действенном своем составе и поздно умирает. И когда речь идет во многих показаниях из разных эпох об обряде исконном на памяти людей и общенародном, самый характер которого к тому же провозглашает его глубокую древность, то перед нами, очевидно, один из основных фактов изучаемой религии: таковы, например, оргии триетерий. Может ли возбуждать малейшее сомнение изначальность первобытной омофагии или дионисийской символики плюща и тирса? В этих случаях нам остается только различить эпохи во многовековой истории обряда, приносившие с собой изменения не столько в нем самом, сколько в отношении к нему общественной среды, и его к ней. Сложнее подход к изучению спорадически упоминаемых местных обрядов из типа тех, что отмечает в своем описании святынь Эллады Павсаний: известия об них, достоверные для эпохи, современной свидетельству, мы должны критически обрабатывать, как мы обрабатываем миθ, стремясь обнажить из-под наносов времени его первичную форму. Мы обозреваем с этой целью все культовое прошлое соответствующей географической области и нередко вскрываем в исследуемом обряде скрещение и контаминацию разных культов, – быть может, синкретизм, подобный наблюдаемому в истории древнейших буколов, – или же культовой сдвиг, т. е. перенесение стародавних форм богопочитания с одного божества на другое (срв. гл. V, § 3); в результате реконструируется основной, исходный тип.

Но этих прямых свидетельств недостаточно; мы обращаемся к отражениям, или проекциям, обряда в миθе – и здесь открываем изобильный приток искомого знания. Полное и критическое описание всего миθологического материала, которое еще не закончено в Roscher's Ausführliches Lexikon der gr.-röm. Mythologie и в Pauly-Wissowa's Real-Encyklopädie der class. Alterthums-Wissenschaft, впервые

покажет, по завершении этих собраний, все богатство положительных данных, которые скопил миѳолог для историка религии, отучившись видеть в своем предмете только причудливую игру олицетворяющей природу фантазии: миѳ предстанет живой летописью религиозной жизни народа во всей сложности ее внешних оказазательств и внутренних опытов. Правда, обрядовое содержится в миѳологическом, как золото в золотоносных струях: оно не прямо берется, но добывается. Однако, приемы извлечения вполне надежны, и вывести, например, из легенды о Мелампе заключение об очистительных и врачевательных плясках, достаточно известных вообще (гл. I, 1—3), или на основе предания, хотя бы глухого, о пляске Пана при жертвенном заклании Пелопса (гл. XI, 16) построить вывод об участии козловидного хора в древнейших плачевных действах Пелопоннеса, первоначально связанных с прадионисйской омофагией, или в миѳах о Ганимеде, Аѳаманте, Ликаоне, в сказаниях о Макарее и Меланиппе усмотреть воспоминание о человеческих жертвоприношениях — мы, без сомнения, можем с полным спокойствием научной совести. Чтобы это положение, впрочем, стало окончательно ясным, попытаемся начертать общую схему миѳотворческой функции в эволюции религии.

Первичный акт культа, обращающийся при постоянном, преемственном повторении в обряд, утверждает своей непосредственной символикой некое выделяющееся из эмоциональной сферы и приобретающее господство над ней представление, которое, в его словесном выражении, может быть названо прамиѳом[178]. Прамиѳ, отвлеченный от эмоции и действия, в отличие от позднейшей миѳологемы, прост и краток: прагматическое в нем еще не развито, зато и сущности его еще не затемняет. Прамиѳ высказывает — и исчерпывает — древнейшее узрение в форме синтетического суждения, где подлежащим служит имя божества или анимистически оживленной и воспринимаемой как δαίμων конкретности чувственного мира, сказуемым же глагол, изображающий действие или

состояние, этому демоническому существу приписанное. Именно глагольное сказуемое, представляя субъект прамиθа как суждения, в аспекте лица действующего или нечто протерпевающего, – внося, следовательно, в воззрение человека на окружающий его мир многообразных живых сущностей и предметных душ начало движения, – составляет зерно будущего миθического повествования. В качестве синтетического, суждение прамиθа, делаясь объектом познания, возбуждает чувство удивления неожиданностью раскрываемой связи между субъектом и действием и может располагать древнего человека к раздумью или производить на него впечатление таинственности. Прамиθами являются провозглашения вроде следующих: древо – Дриада – стонет и умирает под топором дровосека, – почему и является ему порой в сновидении с укором и угрозой; душа покидает тело человека, вылетая из его ноздрей, во сне, в экстазе и в смерти и в первых двух случаях опять в него возвращается; Солнце страждет, уходя на зиму в подземный предел; влюбленное Небо дождем оплодотворяет Матерь-Землю; Дионис течет из Дия в Нису (ἐκ Διὸς εἰς Νῦσαν ῥεῖ) и т. д. К прамиθам принадлежат и мистические по существу основоположения древнейшего оргиазма: бог входит в человека и им владеет, или его одержит; подземный Змий рождается на земле младенцем; жертва – бог, и бог – жертва; Дионис раздвояется на гонителя и гонимого, жреца и жертву; плоть и кровь снедаемой живьем жертвы (ὠμοφαγία) – сам Дионис, и проч. Все эти прамиθы переживаются и осуществляются скорее, чем изображаются, в обряде.

Но обряд устойчивее мысленных представлений: он длится, между тем как энергия, потребная на живое воссоздание прамиθа в сознании, постепенно ослабевает и первоначально яркие и величаво-простые черты его мало-помалу тускнеют и дробятся. Наименее разложимы, наиболее живучи и упорны прамиθ и обряд в культах оргиастических, вследствие их относительной замкнутости и специфической психологии, но и они

подвержены действию общего закона. Наступает пора робко любопытствующего отношения к обряду, становящемуся все менее прозрачным, все более осложняемому привходящими сторонними воздействиями, тяготением к синкретизму и ассимиляции, умножением приемов магических, творчеством новых призывательных эпитетов и наименований божества. Дабы ответить на вопрос, откуда обряд пошел и почему именно таков, и тем обосновать его старину и подлинность, создается этиологическая повесть. С неуклонной последовательностью в поэтическом и символическом развитии прамиθа (почему и возможно говорить о «логике миθа», как мы — по поводу Ариона, или об «отсутствии произвола в миθотворчестве», как § на стр. 71 по поводу Эриний), воспроизводит эта повесть обряд в идеальной проекции миθологемы или в идеально-исторической — сказания.

Как сказание, так и миθологема прочно прикрепляются к условиям своей родины, к ее родовым и племенным тотемам. Большая часть миθов, поскольку они еще не стали, в передаче поэтов, общим достоянием, но наблюдаются на почве, на которой родились или исстари укоренились, представляют собой этиологическое отражение (содержат αἰτία) местных культов.

Для культовой интерпретации миθологемы необходимо владеть ключом, — вернее, ключами, — ее символики. Типизм, господствующий в этой области, позволяет уловить в намеках и ознаменованиях миθа постоянное значение ряда образов, понятий и положений. Почти каждый шаг нашего исследования отмечен применением какого-либо из многообразных признаков и критериев культовой герменевтики миθа. Так как настоящее рассуждение ставит себе целью вскрыть лишь общие предпосылки метода, ограничимся здесь немногими примерами. Образы действующих лиц миθологемы характеризуются их именами, свойствами и атрибутами. Эвфемистическое имя, гостеприимство, охотничество и неотделимая от него ловчая свора, черный конь, черная козья шкура на плечах героя, змея, пчела, плод гранатового дерева и т.

д. дают понять, что мы имеем дело с представителями царства подземного. В героических образах, нередко уже по имени и атрибутам, узнаются двойники или ипостаси божества, вассалами которого они сделались после того как, низведенные на ступень героев, перестали быть ему тожественными, как Ифигения Артемиде, Актэон Аиду-Загрею, или родственными по типу божествами, как прадионисийский Аристэй. Узнается эта связь и по характерным положениям героев-ипостасей, по зависимости их судеб от божества-прототипа, в частности — по их жертвенной роли в круге последнего (Ифигения, Орфей, Пенθей, Левкипп); ибо в сфере понятий миθа отожествление жертвы и бога — одно из основных. Страстной характер, присущий героям вообще, как наследие древних плачей и поминок (Ахилл, Паламед, Фаэтон), особенно выдвинут в миθах под влиянием Дионисовой религии и специфически сгущен в героическом окружении самого Диониса.

Существенное значение в объяснении миθа и обряда, согласно прежде сказанному о культовых встречах и взаимодействиях, имеет их миграция, — хотя увлечение проблемами исторической связи и зависимости пространственно разъединенных однородных культов легко заводит исследователя, — как мы видим это на примере О. Группе в его богатейшей по сопоставлению материала «Истории греческой религии», — в лабиринт гипотетических филиаций. Обряд и миθ переносятся из одной местности в другую и, пересаженные на новую почву, усваивают себе, при неизменности основного ядра, новые периферические черты, утрачивают прежние. Такое перенесение наблюдается в более древнее время при переселении племен, позднее — при колониальных выселениях и выселениях отдельных родов. Усвоение чужого культа может быть последствием международных и междуплеменных сношений (так, скиθская Ольвия, по рассказу Геродота, заимствует Дионисовы оргии у эллинов), делом религиозной политики, чаще всего — дельфийского оракула (так насажден, по свидетельству

магнетской надписи, в Магнесии на Мэандре ѳиванский культ Диониса (см. гл. III, § 2), – наконец, результатом особой популярности, приобретенной каким-либо культом (так, Софокл в Аѳинах делается «гостеприимцем», – почему и героизируется под именем Δεξαμενός– бога Асклепия). Культ – родовое достояние; перенесение культа предполагает переселение рода или ветви его на новые места, либо установление более или менее искусственной связи местного рода с иноземным, правящим данный культ издревле, при помощи сакрально-юридической фикции порядка генеалогического. Мы видим из магнетской надписи, что генеалогическая связь колонии с метрополией культа необходима и в случаях его непосредственного введения в состав государственной религии авторитетом оракула и декретом гражданской власти. И героизация Софокла имеет явной целью дать архегета насаждаемой сакрально-родовой традиции, ради которой его потомки поставляются наследственными блюстителями новоучрежденного государственного культа.

Не может ли и само возникновение Дионисовой религии в эллинстве рассматриваться с этой точки зрения как частный случай культовой миграции? Мы увидим ниже (§ 7), что дело обстояло гораздо сложнее; но некоторые моменты ее рецепции связаны, несомненно, с фактом вселения. Старинная и полузабытая гипотеза Карла-Отфрида Мюллера о весьма раннем приходе в эллинские земли и о постепенном распространении из Пиерии в Бэотию и на предгорья Парнасса некоего ѳракийского клана поклонников Диониса и Муз основана на древней традиции и имеет за себя немалую вероятность. Но это было, во всяком случае, не все; дионисийство, очевидно, вливалось в эллинство последовательными волнами, и, в частности, ѳракийские влияния на него не прекращались в течение ряда столетий. Имя Диониса долго неизвестно эллинам; возможно, что оно образовано в эллинских колониях ѳракийского побережья (см. гл. V, § 1). Как бы то ни было, проблема истоков Дионисовой религии выводит нас за пределы эллинства. Разрешается ли эта

проблема всецело указанием на Фракию, где все многообразные местные культы были только разновидностями одной дионисийской веры, одного дионисийского оргиазма? Это был ответ Эрвина Роде. Или то же по существу явление встречаем мы и в других религиозных культурах древности, и эллинское дионисийство соединено с ними не менее жизненными нитями? В этом смысле прежние ученые обращали внимание на Индию с ее культом Сомы (в Авесте Хаома) и на Египет с его почитанием Осириса. Определим наше принципиальное отношение к указанным аналогиям.

4.

Чтобы установить сходство эллинского дионисийства в целом с какой-либо другой религией, необходимо исходить из его синтетической характеристики: таковая же существенно зависит от того, что́ мы признаем основным и отличительным в его сложном составе. Анализ совокупности фактов, им обнимаемых, приводит нас к убеждению, что дионисийство в его исконном виде впервые означается там, где феномен экстаза и оргиазма оказывается безусловно преобладающим, если не исключительным, двигателем культа, предводимого женщинами и сводящегося к непрерывно поддерживаемой мужеубийственной жертве, определяющей взаимоотношения между миром живых и миром загробным; причем практические применения этой жертвы (как, например, растительная магия) являются лишь последствиями, а не мотивами обрядового действия, бесцельного постольку, поскольку оно непосредственно воплощает состояния и импульсы исступления, коренящегося, в последнем счете, в половом сознании и в древнейших отношениях полов.

Признаки оргиастической жертвы, омофагии и женских радений отсутствуют в индийских аналогиях эллинскому культу животворящей влаги и растительного изобилия: эти элементы, вобранные религией Диониса из религии

Зевсовой, первоначально независимы от нее и кажутся стародавним обще-арийским наследием, перешедшим во владение оргиастического бога уже как бога умирающего и воскресающего, когда он стал сыном небесного отца, излившимся на землю из отчего лона (гл. V, § 1). Поскольку речь идет в круге Дионисова богопочитания о влажном естестве и воде живой, коих он перводатель и владыка, о Нисе и амбросии, одождяющей землю, — мы в мире представлений родных Индии, древних — как Зевс. Но влажная и амбросийная сила принадлежит не Дионису в его особенности, а Зевсову сыну и, в сущности, самому Зевсу, «Одождителю» изначала. Если бы в этом признаке надлежало усматривать существо оргиастического бога, его возникновение объяснялось бы только дифференциацией представлений о верховном божестве. Но если характеристика индийского Сомы исчерпывается такой дифференциацией, то Дионис являет иные специфические черты, и притом черты глубоко первобытные: что заставляет признать его раньше существовавшим, чем он стал сыном отца и посредником в сообщении земле Зевсова влажного дара.

Как всякий растительный культ, и культ Сомы сочетается с почитанием душ, обитательниц подземного царства; что делает его еще более дионисоподобным. Так, всенародная формула изгнания загробных гостей на празднике Анθестерий (срв. стр. [216]): «вон, Керы! миновали Анθестерии!» (θύραζε, Κᾶρες, οὐκέτ᾽ Ἀνθεστήρια), отвечает подобной же заклинательной формуле в религии ведической: «Уходите, отцы, любители сомы, вернитесь на свои глубокие, древние пути! И опять приходите через месяц (ко времени Великих Дионисий?) вкусить жертвы, и приводите нам с собой обильное потомство, многих мужей»[a]. Это замечательное соответствие свидетельствует о том, что как обряды весеннего вызывания и изгнания душ, так и первые представления о палингенесии восходят к глубокой древности, общей индусам и эллинам.

[a] Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 553.

Идея палингенесии мощно развивается у вторых в лоне Дионисовой религии с обретением бога, умирающего вместе с умершими и выводящего их из подземного царства на свет солнечный. У индусов оживление обусловлено вкушением сомы, божественого хмеля, или, вернее, Сомы-бога, жертвенно изливающегося, чтобы упоить животворящим питием богов и людей. Представление о Дионисе, вожде душ, первоначально не связано с его качеством упоителя. Древнейшие Анθестерии только предваряют и постулируют Диониса; вызывая теней, еще не умеют вызывать (ἀναϰαλεῖν) их вождя. Прежде чем оргиастический бог разоблачился эллинам и как искомый, но неведомый Сома, они не знали ни лика, ни имени того, кто божественно питал возлияниями на тризнах души умерших и сладостно охмелял смертных и небожителей, и даже самих Мойр. Уже древние комментаторы отметили, что «Гомер не называет вина обретением Диониса»[a]. Зато в Одиссее, – хотя и в очень поздней по времени происхождения части ее, – загадочно связывается Дионис с идеей смерти: он дарит Θетиде ковчег, в котором будет покоиться прах Ахилла (XXIV, 74). В это время, впрочем, он, вероятно, уже и бог вина, а потому и «смертным услада» (χάρμα βροτοῖσιν): хтоническая его природа непосредственно обращает его в бога растительной силы.

Итак, поскольку все дионисийское до Диониса может быть названо прадионисийским, рассмотренные элементы прадионисийских верований и религиозных действий в эллинстве оказываются древнейшим индоевропейским наследием. Есть и еще черта сходства, указывающая на глубокую общность с индийской религией тех предпосылок, которые легли в основание эллинской рецепции дионисийского оргиазма. Жертвоприношения, связанные с возлияниями сомы, представляют замечательные совпадения с особенностями дионисийской жертвы: мы

[a] τὸ μὴ παραδιδόναι Ὅμηρον Διόνυσον οἴνου εὑρέτην. 274 Rohde, Psyche I, S. 5, Anm. 1. Срв. выше гл. II и гл. VI.

говорим об отожествлении жертвы и бога в культе Агни. Но из этого можно заключить только, что перед нами тип древнейшей жертвы. Ибо, по многим указаниям представляется вероятным, что эта последняя существенно различествует от другого — и, кажется, позднейшего — типа, принципом коего служит уговорный дележ пищи между человеком и богом. Та жертва, напротив, сочетается с рядом представлений, которые мы называли бы ныне мистическими, и скорее является соединением с божеством и поистине причащением ему, нежели подносимым ему даром.

Столько об Индии; переходим к Египту, в котором уже влиятельное направление эллинской θеологии, — по-видимому, еще до Геродота, — видело метрополию Дионисова культа.

5.

Теория египетского происхождения Дионисовой религии связана в наши дни с именем Фукара[179]; но ей не удается занять в науке прочного положения ни в той форме, в какой знала ее древность, ни в той, в какой она была популярна среди миθологов-мистиков и романтиков, ни в той, наконец, в какой еще недавно пытался воскресить ее знаменитый французский археолог и эпиграфист.

Фукар[a] исходит из положения, что одного общеэллинского Диониса вовсе не было, причем культовые различия эпох и географических областей обостряет до отрицания всякой связи между: а) θракийским богом, оргиастическим и безумствующим, б) дельфийским (по Фукару, критским) младенцем в колыбели, погребенным у треножника, в) бэотийским сыном Семелы (он же и бог аθинских Великих Дионисий) — и, наконец, г) кротким учредителем мистерий и подателем виноградного дара, аттическим, или елевсинским, Дионисом, жертвой Титанов, — он же — египетский Осирис и при-

[a] P. Foucart, le Culte de Dionysos en Attique, Paris 1904.

шел в Аттику с Деметрой-Исидой в пятнадцатом веке до Р. Х. Перечисленные боги, названные одним именем по недоразумению, суть различные божества; и аѳиняне просто не заметили, что их первые и вторые весенние Дионисии ничего общего между собой не имеют, как и вообще эллины не сознавали допускаемого ими повсюду смешения, вследствие господствующей в древности синкретической и унитарной тенденции[a]. Так живой организм внутренне цельной религии, в единстве которой эллины имели столь же мало оснований сомневаться, сколь мы в единстве христианства, при всем множестве порожденных или испытанных им осложнений – религии, в которой поражающее на первый взгляд богатство форм обряда и миѳа более, может быть, чем в других культах, подчинено единообразной, типической норме, – живой организм этой во всех своих проявлениях характерно оргиастической и патетической религии Фукар заставляет, поистине, претерпеть Осирисову участь, с той лишь разницей, что Осирис-Дионис был разъят на четырнадцать частей, а наш аналитик ограничивается четвертованием, хотя ряд других крайне своеобычных местных культов должен был бы естественно соблазнять его к дальнейшему «расчленению».

Попытка миѳографов согласовать противоречивые миѳологемы и установить каноническое предание последовательных богоявлений (эпифаний) умирающего и воскресающего бога[b] послужила Фукару первой и едва ли надежной основой предпринятой им классификации, которую он ищет, не без натяжек, привести в соответствие с означенным каноном (точнее, проектом канона), хотя по его же собственному толкованию, все версии проекта указывают не на Египет, а на Крит как на первоотчество

---

[a] P. 28: “tendance générale des anciens à brouiller et à ramener à l’unité tous les dieux qui portaient le même nom”. Чем же объясняется, однако, тожество имени?

[b] Ampel. 9; Io. Lyd. de mens. IV, 38; Cic. de nat. deor. III, 23. Срв. выше гл. VII, § 6.

дионисийства[a]. Чтобы оправдать в дальнейшем свою классификацию, Фукар принужден допустить наличность двух Дионисов в Дельфах, игнорировать младенческий аспект бога во Θракии, вопреки преданию о Ликурге[b], и в Аттике (с ее Иакхом и Эрихθонием), тенденциозно затемнять общность таких черт, как оргиастическое безумие и оргиазм вообще. Для обоснования главного своего положения о приходе Осириса и Исиды в Аттику под именами Диониса и Деметры Фукар постулирует древнейший культ богини в Элевсине, о чем не только умалчивает гомерический гимн, это ясное зеркало первоначального Элевсина, но что изменяет до неузнаваемости и самый образ исконной элевсинской Деметры. Что касается икарийской легенды, – о которой, впрочем, не однажды была речь выше, – позднейшие напоминания оракула, что Дионис уже приходил в Аттику и Икарию, имеют характер закрепления за Дионисом культа, первоначально принадлежавшего его прадионисийской ипостаси. В Эригоне же изначальны не черта блужданий и поисков тела Икариева, которая сближает ее несомненно с Исидой, не ее аспект, как Ἀλῆτις[180], – но ее безумие и повешение, и связанный с ее именем обряд αἰώρα, и ее значение как служительницы и ипостаси Артемидиной; так что исходным культом Икарии является типический для мест исконного Дионисова и прадионисийского богопочитания двуединый оргиастический культ Артемиды и ее мужского коррелята – бога-героя жертвенных страстей[181].

Заслугой Фукара должно, по нашему мнению, признать открытие несомненных следов египетского влияния, напечатлевшихся на аттическом культе. Так, число четыр-

---

[a] Приурочение всего миθа о первоначальной Дионисе к Криту находим и у приверженца египетской теории – Диодора (V, 57). Срв. Lobeck, Agl., p. 571 sq.

[b] Срв. также изображение на аттической гидрии Британского Музея (Journal of Hellenic Studies, 1890, p. 363; см. стр. [153, прим. d]) и τὸ πάθος τὸ ἐν Θρᾴκῃ κατατολμηθέν (Aelian. XII, 20; срв. стр. [269, прим. a].

надцати герэр, священнодействующих при бракочетании Диониса с супругой архонта-царя, нельзя не ставить в прямую связь с числовой символикой страстей Осириса (срв. гл. IX, § 7). Но упомянутое влияние не древнее орфизма: орфики перенесли в реформированную ими в VI веке аттическую религию Диониса ряд представлений и обрядов, заимствованных ими у египтян в святилищах Осириса и Исиды. С тех пор и Дионис занимает свое место сопрестольника в Элевсине, где его праздник Ἄλῶα носит характер придатка к основному культу, и миθ об Икарии и Эригоне находит свое завершение[a].

Но если мистическая традиция издавна, как утверждал Геродот, оплодотворялась учениями Египта, то сама египетская религия Осириса, как бога страстей, — по крайней мере, в той форме мистерий, в какой она казалась наиболее родной эллинам, — в сравнении с другими культами, в лоне которых возрастала из оргиазма концепция страдающего бога, не производит впечатления глубочайшей и первобытной древности. Черты сходства заставляют предполагать общий источник ее и эллинского дионисийства; колыбелью его она не была. Ибо с бóльшим правом можно назвать колыбелью Дионисовой λίκνον горных мэнад, нежели египетский ковчег, почитание которого, связанное с комплексом многозначительных и своеобразных представлений о соотносительности гроба и древа, смерти и жизни, стихии влажной и спасаемого в ней животворящего огня, влилось, правда, могущественной струей в Дионисову религию чрез посредство островного культа, но влилось как приток в русло полноводной реки.

[a] Что песни, сопровождавшие обряд эоры, послужили предметом искусственной литургической обработки, мы знаем из упоминания о melê Θеодора у Аθинея (XVI, 618 e): ἔτι γὰρ καὶ νῦν αἱ γυναῖκες ᾄδουσιν αὐτοῦ μέλη περὶ τὰς ἐώρας.

6.

Археологические изыскания последнего времени и, в частности, открытия Винклера, сопровождавшиеся историческим синтезом Эдуарда Мейера (см. гл. I, § 1, стр. [16, прим. b]), пролили некоторый свет на религию хеттов, или хеттитов, из которой проистекли оргиастические формы малоазийских культов. С другой стороны, установлено, что во втором тысячелетии до Р. Х. между ней и религией Крита, испытавшего могущественное влияние хеттской культуры, существовала теснейшая связь. Малая Азия, с ее корибантами, Крит, с его куретами, развивают в раннюю пору элинства оргиастические служения и веру в рождающегося и умирающего бога. Но в первой древнейшее женское божество сохраняет свое преобладающее значение, между тем как на Крите оно кажется уступившим господство мужскому верховному богу.

У хеттов критскому Зевсу соответствует Тешуб, в котором легко узнается будущий пергамский «Зевс-Вакх» (гл. I, § 1). Великая Матерь, Μᾶ или Рея эллинов, и Тешуб празднуют по весне свадьбу, – предмет изображений, высеченных в скале *Jazyly-Kaja*, – по-видимому, XIV века. Богине служат женщины, или мужчины в женских одеждах. «Но союз этот, – говорит Эд. Мейер[a], – непостоянный; ежегодно, с наступлением весны и оживлением растительности, он возобновляется, чтобы затем снова внезапно прекратиться. Это – основное представление, возвращающееся во всех формах малоазийской религии» (Plut. de Is. 69). Аттис-Тешуб – громовержец: в руке его перуны. Другими атрибутами Тешуба служат пантера и λάβρυς – двойной топор. Этот последний делается символом карийского Зевса (Στράτιος Ζεύς), бога в Лабранде, и он же, как известно, отличает критского верховного бога.

Двойной топор, усвоенный прадионисийскими Зевсами Малой Азии, отмечает, далее, две оргиастические

[a] Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums, I (2. Aufl.), S. 647.

сферы: ѳракийский культ Диониса-Арея и Артемиды с одной стороны, островной культ эллинского Диониса с другой. Изображения обоюдоострой секиры суть как бы вехи, по которым изучающий то общее явление оргиазма, одним из видов коего было эллинское дионисийство, может наследить его распространение. Гомер знает ее как оружие варваров[a].

Полубог, полугерой (в качестве героической ипостаси Тешуба) – Сандон в Тарсе: его знаки – костер, виноград, венок, рога и двойной топор. Черты Сандона переносятся на Геракла, чей образ эллинское миѳотворчество пытается развить в искомый лик оргиастического бога страстей. Но если костер достался от Сандона в удел Гераклу, остальные атрибуты хеттского бога-героя, как и пантера Тешуба, совпадают с отличительными знаками Диониса.

Приведенные факты, без сомнения, нечто большее, чем ἀνάλογα: религия хеттов, отчасти чрез посредство Крита и в соединении с его собственным, до-эллинским по происхождению культовым преданием, отчасти чрез посредство преемственно продолжавших ее культов малоазийских, косвенно определяла, в не меньшей мере, чем религия Ѳракии, прадионисийскую подпочву эллинского дионисийства.

7.

Следуя выше (§ 1–3) описанному методу, мы искали раскрыть в исторически осложненном явлении его простейшие черты, критически выделить его стержень, восходя от позднейшего типа к формам первичным, различимым сквозь преломляющую среду времен лишь в общих, но зато крупных очертаниях. Центр тяжести перенесли мы на внутреннюю логику развития оргиастических культов,

[a] Ebeling, Lex. Homer., s.v. πέλεκυς: Il. XV, 711: ὀξέσι δὴ πελέκεσσι καὶ ἀξίνῃσι μάχοντο. *Videtur bipennis proprie vocari* ἀξίνη. Schol. V. Il. XIII, 612: κατεχρήσατο δὲ ἐπὶ τῆς ἀξίνης πέλεκυν λέγων.

проносящих нетронутыми свои первобытные особенности через все культурно-исторические перемены и в некотором смысле непроницаемых для культуры даже в среде наибольшей культурной осложненности. Этим мы желали достичь известной независимости в освещении и оценке изучемого предмета от гипотез о происхождении. Откуда бы ни пришла религия Диониса, — если необходимо признать ее пришлой, — мы видим, что на эллинскую почву она была пересажена со своими глубочайшими корнями, что нет ни одной примитивной черты, характерной для древнейшего круга однородных явлений, которая бы не оставила своего обрядового и миθологического напечатления в эллинстве.

Эта точка зрения предрасполагает нас «заимствование» в абсолютном значении слова отрицать. Мы знаем образ распространения новых религий в эпохи более поздние, — например, христианства и маздеизма в римской империи: ничего ему подобного нельзя предположить по отношению к религии Диониса. Думать о прозелитстве было бы, конечно, анахронизмом. Невозможно представить себе и рассеянной отдельными общинами секты, мистических братств, подобных θиасам эпохи эллинистических мистерий или тем союзам поклонников Миθры, которые возникали повсюду, куда заносили новую веру, вследствие частого передвижения легионов с одной окраины империи на другую, римские легионарии[182]. Дионисийство еще творится в само́м эллинском мире с тем разнообразием местных отличий, которое указывает на процесс органический. Оно существует как прадионисийство раньше, чем эллины осознали его особое существование и ознаменовали его именем бога, дотоле безыменного, представление о котором колеблется и различно сочетается то с культом героев, то с локально видоизмененной концепцией верховного божества. Исследование вскрывает стадию оргиастического аморфизма и оргиастической жертвы, не совпадающей ни с типом ἐναγίζειν, ни с типом θύειν. Склонение к первому отмечает понижение энергии оргиастического

боготворчества; но преобладает стремление возвысить обряд до первого типа, героя-демона до бога. Лик того, чьи страсти энтусиастически переживаются и мистически осуществляются в жертвенном служении оргий, становится обобщенным и космическим: герой – уже бог Ἥρως, и еще долгое время по обретении Дионисова имени поют элейские жены: «Приди, герой Дионис!».

Два основные познания открылись нам на пути нашего исследования:

1) Дионисова религия представляется объединением двух типов культа: а) материкового, или горного, – наиболее близкого к ѳракийским формам оргиазма, – и б) островного, или морского, – обнаруживающего коренное сродство с религиями Крита и Малой Азии.

2) Дионисова религия в этих двух своих типах существовала еще до провозглашения имени Дионисова и в эту раннюю свою эпоху может быть названа прадионисийской; чем, однако, отнюдь не утверждается ее формальное единство, какового вовсе не было, ибо состояла она из разрозненных культов, но по существу означается однопри родность таковых, исторически сказавшаяся в их взаимном притяжении и позднее приведшая их, хотя и не сполна, к объединению.

Опираясь на эти основные факты, можно признать весьма вероятным, что уже древнейшие «ахейские» пришельцы в Элладу вместе с другими элементами найденной ими на новой родине до-эллинской культуры частично усвоили себе, особенно при заселении Архипелага, оргиастические обряды и представления хеттской и критской религии, коими эта культура была пронизана, вследствие чего должны были возникнуть в самом эллинстве соответствующие родовые культы. Усвоение мыслится нами как подражательное воспроизведение иноплеменных обрядовых действий, а стимул к нему – как общее «заражение» состояниями энтусиазма. Чужой оргиастический обряд был одновременно и внушением первоначальных представлений, ему сопутствующих, – представлений, которые, как было показано (§ 3), неотделимы от него,

как непосредственно выражаемый им прамиѳ. Так узнавали эллины о боге рождающемся и умирающем при вечно пребывающей богине, чьим супругом становится он на краткий срок, — о боге, чей образ повторяется в мужской жертве, богине угодной, — о присутствии бога, изображаемого с двойным топором, в жертве, падающей под ударом двойного топора, и о присутствии богини в ее исступленных служительницах, обвитых змеями (как на критских изображениях), — о памятном и арийцам (как показал Bergaigne[183]) соответствии или совпадении того, что творится у людей, с жизнью богов, которая оказывалась кульминирующей в оргиазме брачного союза и страстнóй смерти. Представления смутные, но достаточные, чтобы послужить закваской самобытного оргийно-религиозного творчества! Предание о приходе в Аргос заморских женщин, безумствующих, пляшущих и воинствующих, и о битве с ними эллинов (гл. VII, § 3), как и предание об обезглавлении Диониса, пришедшего с моря к Лерне, Персеем, — сохранили, мнится нам, память о таких соприкосновениях эллинства с безумствующими сонмами, вызванных порой их нашествием или вселением[184]. Тут проявлялись вместе и сила заражения, и решимость сопротивления, как живописует эти встречи поэт «Вакханок», указывающий на Малую Азию как на корень заразы дионисийского безумия. Ѳракия для Эврипида только посредствующая, передаточная среда; но несомненно, что материковый культ Диониса был существенно обусловлен самобытными влияниями Ѳракии, чьи неистовые служения внушали представление о вечном возврате на землю умирающего сопрестольника дикой богини, Великого Ловца при Великой Ловчей, и о возврате с ним его верных и готовых к энтусиастическому самопожертвованию поклонников. Во Ѳракии узнается родина горных мэнад, ѳиад Парнасса, как в островной области — родина мэнад «морских» (ἁλίων γυναιϰῶν Аргоса).

Итак, первые ростки дионисйства возникают в спорадически разбросанных древне-эллинских родах и

кланах, воспринявших однородные импульсы племен Малой Азии, Крита и Фракии, на почве широко распространенной до-эллинской религии мужеженского двуединобожия, в которой господствующим божеством почитается единая пребывающая богиня, а мужской коррелят ее мыслится периодически оживающим и гибнущим. Главные обрядовые признаки этой религии как оргиастической, – мужеубийственная жертва (со включением жертвенного убиения младенцев мужского пола и омофагии) и женское предводительствование оргиями. Воспоминания об этой религии еще сквозят, помимо всего, что непосредственно сочетается с древнейшими культами Артемиды и Диониса, – в круге представлений и преданий, связанных с почитанием Матери-Земли, Ночи, Эриний, в некоторых особых местных культах, каков лемносский культ Великой Богини, и мифологемах, какова Орестея. Торжество идеи мужского верховного и пребывающего божества отражается на оргиастических богопочитаниях ранней поры, как затемнение и понижение первоначального представления о временно оживающем боге при бессмертной богине. Его почитание дробится на бессвязное множество мелких культов, – или обращенных к местным героям и демонам, или вовсе не знающих своего объекта, каков культ безыменного Героя. Начинается медленный возвратный процесс отвлечения космической идеи бога страдающего из его жертвенных героических ипостасей.

В некоторых областях первоначальная оргиастическая религия проявляет бóльшую живучесть и силу сопротивления, откуда развиваются своеобразные культовые формы. Так, в оргиастической Фракии, не знающей Зевса, бог умирающий и вместе убийственный, бог смерти в пассивном и активном смысле понятия, коему свойственно раздвоение на лики преследуемого и преследователя, остается единым богом при единой богине, Артемиде эллинов, или лишь поверхностно дифференцируется в двух взаимно восполняющих и сменяющих один другого богов, которых эллины наименовали Дионисом и Ареем.

У фригийцев Зевс отожествлен с древним страдающим богом и является не пребывающим неизменно, а попеременно возникающим и исчезающим. В культовой области малоазийской (хеттской) Великой Матери, Реи эллинов, и в зависящих от нее культах, лемносском — Великой Богини, *Bendis*, и кипрском — Афродиты с ее сопрестольником, Адонисом, — оргиастическое женское единобожие с его подчиненным и жертвенным мужским коррелятом остается почти нетронутым. На Крите элементы первоначальной религии приведены в своеобразное сочетание с религией некоего Зевса-быка; мужское божество утверждено в полноте верховного религиозного принципа, и в то же время представления о рождении и смерти Зевса сближают его с богом Малой Азии.

Религиозное влияние Крита, памятное Гомеру и не прекращавшееся до VI века, — влияние, так знаменательно выдвинутое в гомерическом гимне Аполлону Пиθийскому, — глубоко изменяет во многих местных культах эллинское богопочитание, придавая Зевсу черты Идейского бога, Зевса Диктейского, который, в своем оргиастическом и хтоническом облике является как бы пра-Дионисом. Периодичность рождения и смерти бога-быка, правда, давно забыта на Крите, и подражательные действа — μιμήσεις — окончательно закрепили воззрение на эти моменты в божестве Зевсовом как на однажды происшедшее священное и таинственное событие, но они были неистребимы и, по-видимому, рано натолкнули Крит на поиски сыновней оргиастической ипостаси Зевса. Во всяком случае, критское оргиастическое почитание Диониса-Человекорастерзателя, своеобразно окрасившее островной круг дионисийства, извлечено из исконного представления о местном Зевсе, но уже по обретении Дионисова имени у эллинов. В эпоху же прадионисийскую именно критское влияние, как нам кажется, дало эллинству первый импульс — разрешить противоречие, открывшееся в идее Зевса между гомеровским представлением о нем и образом бога рождающегося и умирающего, путем перенесения оргиастического миθа о младенце, пресле-

дуемом и скрываемом в пещере, на нового бога, Зевсова сына. В раннем воздействии Крита на Делос и Дельфы мы видим неудавшуюся в целом попытку дать эллинам этого бога-сына в лице Аполлона, вследствие чего ему и приписаны в эту эпоху многие пра-дионисийские черты. Импульс мог быть дан Критом, но обретение сыновнего лика и имени все же, и в полной мере, плод эллинского религиозного творчества, и оно впервые творит религию Диониса в собственном смысле.

Страдающего бога как сыновней ипостаси небесного отца мы не встречаем в до-эллинских культах, которым скорее свойственно представление о сыне богини или младенце ею взлелеянном, каков, например, Адонис, скрываемый Афродитой в ковчеге[185]; образ отчего сына, спасителя, намечен разве лишь в далеком круге ассиро-вавилонских верований. Для эллинов характеристика бога страдающего, как ипостаси сыновней, была естественным выводом из культа героев, возрастившего идеал не олимпийского бога-сына, как Аполлон, а героя, сына Зевсова, каков человек-страстотерпец Геракл, этот во многих отношениях двойник и соперник Диониса. Когда героический абстракт страстных оргий принял, в силу прививки религиозных представлений Ѳракии, Крита, и Малой Азии, облик бога, он стал у эллинов вторым лицом и нисхождением Зевса, излившейся из его лона живой влагой, богочеловеческим его воплощением на земле и отсветом в мире подземном. Недаром в Ѳивах справлялся праздник рождества Дионисова, – рождения в мир того, кто выношен был на земле земной матерью и в небе – самим отцом: сын божий родился у эллинов.

В целях удобнейшего обозрения, представляем определяющие выводы всего исследования в нижеследующем ряде положений:

I.

Обретению имени Диониса и всенародному признанию его божества предшествовала в так называемой «подгомеровской» Греции эпоха не объединенных общим

именем бога прадионисийских оргиастических культов, развивавших порознь отдельные элементы позднейшей Дионисовой религии.

II.

В синтетической характеристике сколь дионисийского, столь же и прадионисийского оргиазма надлежит отметить как более или менее определенно и полно выраженную тенденцию религиозной мысли, три черты:

1) отожествление оргиастической жертвы, первоначально человеческой, с божеством, коему она приносится, или с коррелятом этого божества;

2) отожествление участников оргий, поскольку они испытывают состояние энтусиазма, или богоодержимости (βάκχοι), с самим божеством;

3) двойственное представление о божестве: а) как о владыке верхней и нижней, или подземной, сферы вместе; б) как о жреце и, в частности, жертворастерзателе (омофагия) с одной стороны, жертвоприносимом, «страсти» претерпевающем и умирающем с другой.

Это двоение объясняется тем, что божество одновременно мыслится как принцип жизни и смерти, и, в качестве последнего, как принцип жизни и смерти в активном и пассивном ее значении, – т. е. как божество вместе и умерщвляющее, и умирающее.

III.

Прадионисийские культы представляют собой два типа:

1) тип культов безыменного пра-Диониса, служащий непосредственно началом Дионисовой религии;

2) тип культов иноименного пра-Диониса.

Второй тип, или род, может быть подразделен на два вида:

а) культов, заимствующих имя бога у общераспространенных богопочитаний, – что влечет за собой полную или частичную утрату их самостоятельности;

б) культов, почерпающих искомое имя из собствен-

ного содержания путем предпочтительного освящения одного из обрядовых призываний (ἐπικλήσεις) бога, знаменующих проявления его действенной силы.

К этому виду (б) относится культ Великого Ловчего, Загрея, и значительная часть позднейших героических ипостасей Диониса, как Аристэй, Мелитей, Макарей, Ойней, более древних по происхождению, нежели сам Дионис.

IV.

В первом виде (а) второго типа прадионисийское *numen* принимает чуждое *nomen*, ища слияния с тем или другим из общенародных божеств. Отсюда возникает ряд своеобразных религиозных образований, каковы:

a) малоазийские оргиастические Зевсы с атрибутом двойной секиры, наследием хеттских религий;

b) островные змеевидные или погребенные Зевсы, чествуемые обрядом буфоний, с их предком — Идейским или Диктейским Зевсом Крита, восходящие к минойской религии критского бога двойной секиры;

c) Зевс — похититель Ганимеда, по корням своим также критский, и героическая ипостась соприродного, но не критского, а малоазийского божества — Тантал, первоначально бог горы Сипила;

d) Зевс-Мейлихий, происхождения, по-видимому, семитического, и его корреляты — Зевс Маймакт, Зевс Филий и др.;

e) Ликейский Зевс в Аркадии;

f) орхоменский Зевс Лафистий, являющий, как и Зевс Ликейский, черты родственного сходства с ѳракийским пра-Дионисом — Ликургом;

g) Арей, ѳракийский пра-Дионис, принятый эллинами в их сонм богов ранее Диониса и, при сохранении полной самостоятельности культового круга, оставшийся с ним навсегда в отношениях естественной частичной ѳеокрасии.

Некоторые из этих культов были впоследствии удвоены культом соответствующего Диониса, что изобличает их

прадионисийскую сущность. Таковы Зевс и Зевс-Вакх поздней пергамской надписи и стародавние Зевс-бык и Дионис-бык на Крите, Зевс и Дионис Мейлихии, Зевс и Дионис Лафистии, Арей и Дионис Эниалии; сюда же относятся Зевс-Аристэй, Зевс-Герой, Зевс-Сабазий и др.

V.

Иноименные прадионисийские культы, отражая в мифе и обряде пору человеческих и, в частности, детских жертвоприношений, вносят в состав Дионисовой религии необходимый ей (см. тезис II) элемент оргиастического Дионисова двойника-преследователя. С другой стороны, плачевный культ прадионисийских страстотерцев: а) младенцев и отроков (Лин и ряд других), б) юношей (как Пенфей и, по-видимому, уже Ахилл; как Дафнид, Адонис, Анфий, Ампел, Иакинф и другие юные героидемоны растительности), в) праведных и кротких мужей (как Рес, Паламед, Протесилай, Амфиарай, – обогащает существенными чертами синтетический Дионисов облик и создает ряд героических ипостасей Диониса, отмеченных неизменной печатью «страстей» (πάθος). В раннем культе прадионисийского Геракла мы видим неудавшуюся попытку создания дионисоподобной страстнóй религии, почему Геракл и приводится впоследствии в теснейшую связь с Дионисом.

VI.

Первый тип – тип культов безыменного пра-Диониса, – восходящий к эпохе почитания пустых тронов, или престолов, невидимо присутствующего божества, – наблюдается, прежде всего, в поклонении безыменному Герою, широко распространенном во Фракии и Фессалии, рассеянном по Элладе и Великой Греции, оставившем следы в позднем Риме[186] и пережившем, по-видимому, греко-римское язычество. Поскольку разновидности этого культа выходят из своей замкнутой местной обособленности, они или вовлекаются в сферу притяжения соседних могущественных божеств, или растворяются

в религии Диониса. Герой дифференцируется в Героя-Конника и Героя-Охотника, причем эта характеристика закрепляется установлением соответствующих культовых имен, что уже выводит Героя из круга безыменных пра-Дионисов. Отсюда возникает ряд прадионисийских ликов, которые образуют или аспекты Диониса-Аида, каков, например, Загрей, или его же героические ипостаси, каковы, например, конники Адраст, Меланипп, Кианипп, Ипполит (сюда же относится прадионисийский Диомед), охотники — Актэон и Орест.

VII.

Безыменный прадионисийский культ огромной энергии мы находим в женском оргиазме, имевшем объектом своего служения женское божество Земли и Ночи вместе с еще не выявленным мужским коррелятом темной богини в лице периодически рождающегося и умирающего, вызываемого из недр земных и жертвоприносимого бога, мыслимого преимущественно в образе змия-супруга и только позднее, по-видимому, — змеи и младенца. Мэнадам Диониса предшествовали мэнады пра-дионисийские, проекцию коих в миθе составляют Эринии. Средоточием мэнад были в материковой Элладе горы Киθерон и Парнасс.

В островном круге и в круге малоазийском мы встречаемся с тем же явлением женского прадионисийского оргиазма, связанного с культом пребывающей Великой Богини и умирающего бога. Но преимущественное значение в развитии Дионисовой религии принадлежит мэнадам материкового, горного, плющевого культа. На триетерических оргиях парнасских θиад, будивших Ликнита, впервые раздается вскоре заслышанная в Θивах весть, что родился на земле Дионис.

VIII.

Древнейшая эпоха Дельфийского оракула, судьбы которого имели определительное значение для всего развития эллинской религии и эллинской культуры

вообще, характеризуется господством в Дельфах женского оргиазма. До прихода Аполлона прорицалище, как позднее оракул в Мегаре, было культовым центром Земли и Ночи. Пиθон, аналогию которому находим в амфиклейском вещем змии, – мужской коррелят ночной богини. Аполлон, овладевший Дельфами раньше обретения имени и лика Дионисова, принимает там черты дионисийские; он мыслится временным обитателем подземного царства и усваивает дар энтусиастического прорицания. По обретении Дионисова имени он принужден делиться властью со своим изначальным, хотя и юнейшим, сопрестольником; но весьма многое из исконного Дионисова достояния остается за ним навсегда. Религия Аполлона по существу эклектическая, и ее содержание в значительной мере составилось из перенесения на Аполлона атрибутов и особенностей становящегося Диониса в эпоху прадионисийскую. Критское влияние на образование культов Делоса и Дельфов обнаруживает стремление представить Аполлона осуществлением еще не воплощенного дионисийского идеала.

IX.

Историческое старшинство и преобладание женского начала в эпоху прадионисийскую имеет последствиями:

1) непременное приписание Дионису некоей земной по своей стихии матери, в лице ли Семелы (Земли), или прадионисийской Ио (богини хтонической более, нежели лунной), – или оргиастической Деметры (Земли и Матери), или, наконец, подземной Персефоны, – несмотря на противоборствующее стремление рассматривать его исключительно как эманацию Зевса, как небесную влагу жизни, текущую в Нису (дионисийский рай) из лона Зевса-Одождителя, вследствие чего бог объявляется, – такова согласительная формула, – дважды выношенным, матерью и отцом, или «двуматерним» и «дважды рожденным»;

2) непременное сопрестольничество с Дионисом женского божества, преимущественно соприродной ему

Артемиды, место которой, однако, особенно по соединении ее с Аполлоном как сестры, в зависимости от условий места и эпохи, занимается и другими богинями, как-то: Великой Матерью в Малой Азии, Великой Богиней на Лемносе и во Флии аттическом, критской Ариадной, кипрской Афродитой, Исидой, Герой и, наконец, под воздействием орфиков в Аθинах, Палладой Аθиной.

Во многих местных культах, особенно Артемиды, указанное соотношение, при сохранении принципа сопрестольничества, типически облекается в обрядовые формы издревле данного оргиастического антагонизма полов. Религия Диониса во всех этих многообразных проявлениях утверждает свою основную идею-форму как религия диады.

X.

Особенности культовой символики позволяют различить два типа Дионисова богопочитания, которые мы, имея в виду сферы их первоначального распространения, схематически означаем как: 1) материковый, горный, и 2) островной, морской. Взаимодействие обоих типов, уже в раннюю эпоху скрещивающихся путем миграций, приводят к их слиянию, коим завершается процесс образования Дионисовой религии. Отмечая черты наиболее характерные для каждого и, если не исключительно ему одному свойственные, то во всяком случае в его круге исконные, в другом же не первоначальные, приходим к следующему противопоставлению отличительных символов и обрядовых форм того и другого типа:

Материковый культ.	Островной культ.
Бог – змий и младенец.	Бог-бык.
Тирс и светоч. Плющ.	Двойной топор. Виноград.
Молодой олень, козел, собака, лисица	Дельфин, лев, пантера, рыба.
Παννυχίδες, λαμπτήρια	Διθирамб
Растерзание, как ἱερὸς γάμος.	Обезглавление, как фаллический культ; культ головы; πρόσωπα
Λίκνον; *cista mystica*; змея, фаллос.	Ковчег на водах; расцветающее из него древо жизни.

Дионис – горный ловчий.	Дионис морской, плавающий или ходящий по водам, рыбарь.
Дикие заросли.	Древа плодовитые, παράδεισος Διονύσου.
Пиθийство, Музы.	Хариты, Оры, нимфы изобилия.
Фаллофории виноградарей.	Действа в личинах, переодевание мужчин в женские одежды.

То, что есть между обоими типами общего (как оргии и странствия мэнад, концепция оргиастической жертвы, раздвоение Диониса, омофагия и т. д.), указывает на одноприродность прадионисийства, различия же – на двойной исток его из религий вне-эллинских: прототип материкового культа – оргиазм θракийский, прототип островного – оргиазм критский и малоазийский, при частичном влиянии Египта.

XI.

Древнейший буколический культ есть оргиастический, критского происхождения, культ пра-Диониса-быка. Анализ аθинских государственных обрядов, каково бракосочетание жены архонта-царя с Дионисом, и аттических родовых *sacra* позволяет восстановить историю объединения первоначального буколического культа с оргиазмом горных мэнад (аттических θиад), что впервые дает полный состав Дионисовой религии в Аттике. Этот облекаемый, как обычно бывает, в символику бракосочетания синкретизм двух самобытных культов[187], – материкового, уже дионисийского, и прадионисийского островного, – определяемых тотемами змеи и тирса, увитого плющом или хвойной зеленью, с одной стороны, быка, двойной секиры и винограда – с другой, типически встречается и в других местах, прежде же всего там, где мы находим буколические «брачные чертоги» (θάλαμοι). Так как брачным чертогом по преимуществу является чертог Семелы, который оказывается «буколием», т. е. святилищем θиванских буколов, должно думать, что само провозглашение рождества Дионисова в Θивах, равносильное основанию Дионисовой религии, было результатом соединения обоих вышеуказанных культов.

XII.

Орфическое вероучение, эклектическое по отношению к народным культам, которые становятся в его круге предметом ранней метафизической рефлексии и миθотворческой переработки, и синкретическое по восприятию определительных для него религиозных понятий из египетского культа Осириса, – вероучение, основанное на отожествлении прадионисийского Загрея с Дионисом и на идеях жертвенного расчленения (σπαραγμός, διασπασμός, διαμελισμός) и воссоединения (σύστασις), вызывания из мертвых (ἀνάκλησις) и пакирождения (παλιγγενεσία), – подчиняет себе при Писистрате государственную обрядовую жизнь Аθин и еще ранее могущественно влияет на образование Дионисовой религии; не учитывая этого влияния, нельзя понять развития культов буколического, элевсинского и дельфийского.

XIII.

Исконно-эллинскими элементами прадионисийства представляются:

1) самопроизвольный сельский оргиазм, общий большинству земледельческих племен на культурной ступени первобытной магии и послуживший в отдельных местностях благоприятной почвой для усвоения народными массами более сложных оргиастических культов иноземного происхождения;

2) героический культ с его поминальными плачами на заповедных курганах и урочищах и подражательными действами, воспроизводящими страсти героев, причем эти энтусиастические обряды связываются в народном представлении с магическими целями оргиазма аграрного;

3) взрощенное упомянутыми плачами патетическое отношение к религии вообще и представление о подверженности богов страстям и смерти, откуда вытекает неудовлетворенность аристократической концепцией гомеровского Олимпа и искание религиозного синтеза

понятий бога и героя в образе сына божия, умирающего, как герой, и воскресающего, как бог;

4) древне-арийское представление об одождяющей землю, живой, бессмертной влаге, перенесенное с верховного божества на бога-сына;

5) древне-арийское верование в исход душ из подземного царства в навьи дни[188] весеннего праздника первых цветов и в такую зависимость от них земного чадородия, которая приближается к идее палингенесии;

6) провозглашение рождества Дионисова на земле.

Остальные элементы прадионисийства постепенно усваиваются эллинством, с первых времен заселения Эллады, путем подражательного воспроизведения чужих обрядов и энтусиастического заражения, культурной ассимиляции и родовых миграций, из религий хеттской, критской и ѳракийской, равно основанных на почитании единой пребывающей богини и ее мужского коррелята, умирающего и воскресающего.

XIV.

Организация религии, предпринятая в эпоху первых аэдов под знаком Аполлона в духе аристократическом, приводит к обрядовому дуализму культов олимпийских с одной стороны, ночных, или подземных, с другой, обостренному до запрета всякого совмещения, смешения или только сближения относящихся к той и другой сфере религиозных действий. Отсюда возникает понятие «каѳарсиса», т. е. очистительного таинства, коим снимается перед лицом небожителей и живущих в свете солнечном смертных «скверна» (μίασμα) общения с подземным царством, будь то пролитие человеческой крови, или только прикосновение к умершему, или же, наконец, участие в хтонических культах и одержание божеством недр земных; не очистившийся подлежит власти Аида и, если не одинаковой по фактическим последствиям, то принципиально равной для всех религиозной опале среди живых.

«Каѳарсис» в применении к исконным энтусиасти-

ческим поминовениям героических страстей становится обязательным коррелятом «паθоса» (πάθος). Народная антропопатическая вера, в своей оппозиции культам Олимпа ищущая примирительного звена в образе богагероя, равно принадлежащего обеим культовым сферам, тем ревностнее проникается этими исканиями, чем острее испытывает нужду в самодовлеющем каθартическом разрешении патетических состояний. Только религия Диониса делает страстные хтонические культы автономными, поскольку бог, небесный и подземный вместе, является одновременно и вдохновителем паθоса, и его разрешителем.

Она выступает перед эллинством поистине как новая религия, а не новый частный культ, и именно — как религия очистительных общих действий (ὄργια) и таинств (τελεταί), предваряя тем позднейшие мистерии и впредь их обосновывая. Новым заветом в эллинстве можно ее назвать, потому что она впервые устанавливает между человеком и божеством единящую обоих связь, переживаемую во внутреннем религиозном опыте энтусиастических очищений. Неудивительно, что религия мистическая дает импульс раннему развитию «θеологии» и что последняя, в формах орфизма, оставаясь только надстройкой над обрядовой жизнью, тем не менее сохраняет живое общение с религией всенародной, имеет силу преобразовательного на нее воздействия и признаваемый широкими кругами авторитет учительства.

XV.

Последствием обрядового дуализма было исключение из сферы мусических искусств, подчиненной Аполлону, форм оргиастических и θренетических. С утверждением Дионисовой религии они входят в ее диθирамбический круг, что открывает им пути мусического развития. В этом смысле диθирамб является необходимой предпосылкой трагедии.

Древнейшие плачевные действа, в эпоху так называемого «синкретического» искусства, были подра-

жательным воспроизведением героических страстей, ставших в гомеровской общине предметом эпического изображения в тоне аполлонийски-гесихастическом и вне связи с культом героев. Эти энтусиастические действа, сочетаясь с представлениями и обрядами сельского оргиазма, сохранялись долгие века в местных обычаях и исполнялись сельчанами в козьих шкурах, преображенными религиозной фантазией, – поскольку τράγη делается ритуальной (τραγηφόροι), – в хтонических демонов; таковы пелопоннесские козлы (τράγοι), давшие имя «трагическому строю» (τραγικὸς τρόπος). Дионис, принявший Сатиров в сопутствующий ему сонм, признается, в качестве чиноначальника героических страстей, несмотря на протесты культового партикуляризма, главным и всеобщим объектом трагических хоровых служений, которые становятся разновидностью диθирамба и возводятся Арионом на степень художества. Эти достижения усваивает Аттика, не успевшая самостоятельно развить трагический строй из своих местных обычаев, заключавших в себе все необходимые для того элементы. Но здесь привходит в эволюцию трагедии иное могущественное начало, которое придает ей в Аттике священственное величие.

Наряду с древнейшей обрядовой преемственностью начатков народной драмы можно наследить в разных культах преемство священных действ (δρώμενα), восходящих к до-эллинскому преданию Крита. По-видимому, орфики, преобразовавшие в Дельфах народные обрядовые действа в мистерии, в эпоху Писистрата, который воздвигает первый храм богу в его священном участке на южном склоне Акрополя, поставили себе целью создать всенародный коррелят элевсинской священной драмы, изображавшей дела богов, в трагических действах, посвященных героям и долженствовавших впредь исполняться уже не круговым, как прежде, но четырехугольным, как в мистериях, хором, с богослужебной торжественностью, в театре близ Дионисова храма. Так страстно́е действо, совершив круг, возвращается к забытым в эпосе формам

героического культа чрез универсализацию идеи страстей в религии страдающего бога.

XVI.

Трагедия была глубочайшим всенародным выражением дионисийской идеи и вместе последним всенародным словом эллинства. Вся эллинская религиозная жизнь и, в частности, все эллинское миѳотворчество преломились через нее в дионисийской среде. Конец трагедии был концом эллинства и началом эллинизма. По истощении трагедии дионисийская идея ищет себе выражения в эллинистических мистериях, проникнутых одной идеей — страдающего, умирающего и воскресающего бога. Так эллинский мир создает почву для христианства, которое уже в самой колыбели своей, какою была «Галилея языческая» (Ис. IX, I; Матѳ. IV, 15), кажется проникнутым символикой и паѳосом дионисийства[189].

Примечания

1 Книгу «Рождение трагедии из духа музыки» (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik) Фр. Ницше опубликовал в 1872 г., когда был профессором классической филологии в Базельском университете. Поставленные в ней вопросы вышли далеко за рамки чистой науки; в частности, идеи двух начал в искусстве и жизни – «дионисийского» и «аполлоновского» – заразили не одно поколение писателей, философов как в Европе, так и в России. Остроту, с какой воспринималось современниками влияние Ницше на русскую художественную культуру рубежа столетий, передает обобщение Д. С. Мережковского, которому, при всей язвительности приводимого ниже пассажа, нельзя отказать в точности, с какой интерес к Ницше великого символиста Вячеслава Иванова помещен в контекст духовной жизни эпохи как крупный исторический факт: «...Так же точно, как русские марксисты повторяли немца Маркса, и русские босяки повторяли немца Ничше. Одну половину Ничше взяли босяки, другую – наши декаденты-оргиасты. Не успел еще скрыться Пляши-Нога, как поклонники нового Диониса запели: "выше поднимайте ваши дифирамбические ноги!" (Вяч. Иванов, "Религия Диониса" в "Вопросах жизни"). Одного немца пополам разрезали и хватило на два русских "новых слова"» (Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. Т. 11. М., 1911, с. 32). В публичных лекциях 1919 года в Москве, разумеется, гораздо более конспективных, чем раздел книги, Иванов говорит о жизненности дионисийства у Ницше так: «Многим мое изложение может показаться несколько суммарным по отношению к той эпохе, о которой я могу судить по историческим данным. Другое дело Ницше, который вжился в жизнь этих людей. Вскоре после франко-прусской войны, когда Ницше, который участвовал в ней в качестве молодого, отбывающего воинскую повинность артиллериста, вернулся из Франции, он написал книгу "Рождение трагедии из музыки". Это произвело переворот в изучении развития культуры. Касаясь и вопросов эстетики и философии, эта книга имеет следы его тогдашней молодости, но она гениальна по тем перспективам, какие она открывает на древность и существо бога Диониса. Благодаря ей мы много приобретаем для понимания художественного

произведения» (Иванов, Вячеслав Иванович. «Античный театр». Стенограмма лекции, прочитанной в Красном Петухе, с препроводит. письмом О. Клевцовой. 17/ II 1919 г. ИРЛИ, Ф. 607, Оп.-№ 122). К началу 20-х годов эта острота уже не обсуждалась, но сам В. Иванов глубоко осознавал актуальность своего, внешне чисто академического, исследования, по-прежнему рассматривая «религию Диониса» как парадигму религиозного переворота и зарождения мировой религии. Этот общетеоретический контекст книги прослеживается в многочисленных прямых и косвенных указаниях на христианские и мусульманские параллели.

2 Начав вступление к предисловию с прославления Ницше, Иванов завершает это вступление «прощанием» с кумиром своих молодых лет. И все же сила первичного толчка – «могущественного импульса» – продолжает действовать на всем протяжении книги. В немецком издании такое вступление уже не планировалось. См. Ivanov, Vjačeslav Ivanovič. Dionysos und die vordionysischen Kulte. Hrsg. von Michael Wachtel und Christian Wildberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 416 S. Для немецкого издания, планировавшегося в Базеле в конце 1930-х гг., Иванов подверг первоначальный русский текст первых глав «Диониса...» столь существенной переработке, что в обратном переводе на русский читатель начала XXI века получил бы совершенно новую книгу, или, если помещать новую редакцию в подстрочных примечаниях, а то и между строк, – вовсе не читаемый палимпсест. Эти соображения заставили издателей остаться при первоначальном тексте, дополненном комментариями и уточнениями, которым мы обязаны тюбингенскому изданию, выполненному Михаэлем Вахтелем и Кристианом Вильдбергом. Подробнее о книге см. в статье: *Лаппо-Данилевский К.Ю.* Воплощения Диониса // Русская литература, 2014, № 3, с. 230–235.

3 Маковельский Александр Осипович (1884–1969) – историк античной философии, профессор Бакинского университета с 1920 г., впоследствии – академик АН Азербайджанской ССР, автор трудов по истории античной философии и логики (о трудах см. подробнее в кн.: *Маковельский А.О.* Библиография. Баку, 1964); Лопатинский Лев Григорьевич (1842–1922) – филолог-классик и кавказовед, до 1873 г. преподаватель древних языков II Киевской гимназии, в дальнейшем – инспектор гимназий, в 1910–1913 гг. – окружной инспектор Кавказского учебного

округа, составитель русско-кабардинского словаря (Тифлис, 1890); Байбаков Евгений Иванович – профессор древней истории Бакинского университета, автор книги «Из истории обоготворения монархов в античном мире» (Баку, 1921); Гуляев Александр Дмитриевич – историк античной философии, профессор Казанского (до революции) и Бакинского университетов (см. его «Лекции по истории древней философии». Казань, 1915).

4 Тумбиль Петр Христианович – востоковед и классик, в 1920-х – 1950-х годах – сначала доцент, потом профессор Бакинского университета. В Римском архиве В.И. имеется фотография Тумбиля с посвящением, написанным на древнегреческом языке сапфическими строфами и датированным 6 апреля 1927 г. Судя по письму Иванову (12.10.1925), В.И. пытался уже из Италии помочь Тумбилю с защитой диссертации и установлением связей в Европе, куда Тумбиль безуспешно намеревался выехать в 1926 году.

5 Отто Керн (Otto Kern, 1863–1942) – немецкий филолог-классик, археолог и религиовед. Автор исследований об Орфиках и других греческих культах. Работы Отто Керна, известные Иванову: Die Gründungsgeschichte von Magnesia am Maiandros (1894), Inscriptiones Graecae Bd. 7 (Hrsg., 1913), Krieg und Kult bei den Hellenen (1915), Orpheus: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (1920), Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit (1927), Die Religion der Griechen (3 Bde., 1926–1938).

6 Под оргиазмом (ὀργιασμός) понимается обрядовая техника достижения коллективного исступления, экстаза, включавшая в качестве обязательных элементов удаление в труднодоступное место, общий танец, возлияния, разрывание живой («сырой») жертвы и т. д.

7 Первым эту этимологию имени Загрея дает Еврипид в «Вакханках» (1192), где Дионис назван «царь-охотником». Согласно другим представлениям, имя Загрея – это эллинизированное фракийское слово.

8 Методологическое высказывание В.И., позволяющее думать, что «прадионисийство» для него не столько историческое, сколько логико-виртуальное понятие, реконструируемое задним числом и только из «дионисийской оптики».

9 Филий – дружественный, любезный, покровитель; В.И.

называет этот эпитет «эвфемистичным» с учетом в основном грозной и карающей роли, которую играет «отец богов и людей» в жизни своих чад, не говоря уже о родителе.

10 Карл-Отфрид Мюллер (Carl-Ottfried Müller, 1797–1840) – немецкий историк и филолог, автор основополагающих работ по древней истории, истории литературы и искусства, латинскому языку; его книга «Пролегомены к научной мифологии» (Müller C.-O. Prolegomena zu einer Wissenschaftlicher Mythologie. Göttingen, 1825) обосновала новую теорию происхождения греческой мифологической традиции (теория «местных источников», или «локализма мифов»). Книгу Мюллера «Учебник археологии искусства» (Handbuch der Archäologie der Kunst. Breslau, 1830) переработал и переиздал спустя полстолетия Велькер (Stuttgart, 1878; см. прим. 143): это издание и имеет здесь в виду В.И.

11 Макарей – митиленский жрец Диониса; он убил отдавшего ему на хранение золото чужеземца и зарыл труп в храме. В наказание Дионис наслал безумие на его сыновей: подражая жертвоприношению, один заколол другого на алтаре, но был тут же убит матерью, которая ударила сына выхваченным из огня поленом, но и сама была убита на месте: Макарей поразил ее тирсом, был схвачен, под пыткой сознался в убийстве чужеземца и казнен (Ael. Var. Hist. XIII 2).

12 Σφαγίς – орудие жреца, приносящего жертву.

13 Следуя современной ему концепции Отто Керна, согласно которой культ Диониса – фракийского происхождения (Kern, Otto. Dionysos. – In: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 5.1 (1903), Sp. 1010–1046), В.И. все же строит в дальнейшем свое представление на убежденности в «прото-эллинской» природе дионисийства.

14 Специфика «дионисизации» Аполлона в литературе и философии начала XX века разобрана в кн.: Aurnhammer, Achim; Pittrof, Thomas. Mehr Dionysos als Apoll. Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

15 См. подробнее в материалах международной конференции 2009 года: Schlesier, Renate (Hrsg.) A different god? Dionysos and ancient polytheism. Berlin a.o.: de Gruyter, 2011.

16 Ассоциацией с копьем тирс Диониса и менад обязан увенчивающей его еловой шишке, которая символизировала огонь, чье пламя сожгло Семелу при втором рождении Диониса. Шишка-шин имеется в виду в характерном для античности сравнении атрибутов: «Тирс принадлежит Дионису, как Пану – козел, а нимфам – розы» (Суда).

17 Θеокрасия (букв: «смешение с [другим] божеством») понимается здесь как способность божества принимать и носить чужие черты, вполне усваивая их и вместе с тем оставаясь самим собой.

18 *Nomen et numen* – букв.: «имя и знак» божества, ознаменовавшие «прадионисийские» культы «дионисийским» смыслом.

19 Προοίμιον – вступление.

20 Святилище в Додоне было еще у пеласгов. Подробнее о нем см. в: Dieterle, Martina. Dodona. Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums (= Spudasmata. Band 116). Olms, Hildesheim 2007.

21 «Эфиопида» – предположительно созданная Арктином Милетским поэма, повествовавшая о финале Троянской войны.

22 Стрекалами.

23 Другая повествовательная разработка того же обрядового мотива «опрокидывания жертвенника» и «поджога святилища» – в мифе о Ликаоне и его сыновьях, пожелавших накормить Зевса мясом убитого ими юноши: Зевс «опрокинул стол (это произошло там, где теперь находится Трапезунт) и уничтожил своим перуном Ликаона и всех его сыновей, кроме самого младшего Никтима» (Apollod. III 8 1). Аполлон убил Пифона на четвертый день от роду.

24 Эннеатерические – праздновавшиеся один раз в девять лет.

25 Эрвин Роде (Erwin Rohde, 1845–1898) – немецкий филолог, профессор крупнейших университетов Германии; две его главные работы – «Греческий роман и его предшественники» (Rohde E. Der Griechische Roman und seine Vorläufer. Lpz., 1876) и «Психея. Культ Души и вера в бессмертие у греков» (Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.

1890) относятся к числу самых влиятельных работ в области классической филологии двух последних столетий.

26 Фридрих А. Фойгт (Friedrich Adolf Voigt, 1857–1939) – немецкий филолог-классик, мифолог, автор статьи: Dionysos. In: Wilhelm Heinrich Roscher (Hrsg.): Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Band 1,1, Leipzig 1886, Sp. 1029–1089, а также диссертации о мифологии Ареса и Афины.

27 Фридрих Хиллер фон Гертрингер (Friedrich Freiherr Hiller von Gaertringen, 1864–1947) – немецкий филолог-классик и археолог, профессор греческой эпиграфики в Берлинском университете; мемориальная доска установлена на о-ве Санторин.

28 Ср. формулу общности Аполлона и Диониса, данную А.Ф. Лосевым: «Аполлон своим вхождением в семью олимпийских богов много способствовал их приближению к человеку, и именно к интимной стороне его бытия. Правда, основная роль в развитии этого имманентизма олимпийских богов человеку принадлежит не Аполлону, но Дионису. Аполлон по сравнению с Дионисом воспринимался со стороны внешних проявлений божества как бог, изливающий свет. Аполлон и Дионис оказались основными божествами в Дельфах. Понимание их сущности способствовало развитию тогдашнего религиозного имманентизма. <...> В VII в. до н. э. пронеслась по Греции дионисийская буря, смешавшая на своем пути стройные и пластические олимпийские образы. Аполлону, этому главному представителю олимпийского оформления, пришлось отказаться от своего недоступного величия, приблизиться к интимному человеческому пониманию и тем самым объединиться с Дионисом, который в своем чистом виде, т. е. в виде буйного оргиазма, конечно, тоже не мог рассчитывать на длительное существование. Вот почему развитие индивидуализма <...> должно было необходимым образом прийти к объединению этих двух божеств, Аполлона и Диониса, подобно тому, как и вообще везде в греческой жизни того времени культурно-социальный прогресс совершался при помощи перевода старой, олимпийской религии и мифологии на язык нового, свободно-индивидуального, научного, художественного или социально-политического сознания. Таким образом, Аполлон и Дионис теперь вновь объединились наподобие

своего старинного хтонического родства, и это объединение произошло в Дельфах <...>. Аполлон и Дионис не есть самый факт становления, но скорее форма этого становления, его направление, его оформление, его смысл. Однако смысл этот в отношении Аполлона и Диониса понимался по-разному. Аполлон – это объективная оформленность и осмысленность бытия; он бог света и солнца, дающих возможность предметам быть видимыми, а видящим – видеть их в ясных очертаниях. Дионису свойственно демонстрировать скорее субъективное самосознание, субъективную данность вещей или существ [их "страстну́ю", по Иванову, природу. – *Г.Г.*], Дионис будит внутреннее самочувствие человека, и все видимые и оформленные предметы воспринимаются из глубины человеческого самочувствия и в свете этого самочувствия» (Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии, с. 314–345).

29 Песнь о смерти Лина и Аниса, жалобные восклицания плакальщиц, их поминающих.

30 Здесь слово θεοκρασία употреблено в значении «смешение (соединение) божественных функций (обликов или атрибутов)». Одним из примеров такой «феокрасии» является культ Ареса Женоприимца в Тегее, в основе которого лежит предание о победе тегейских женщин над лакедемонянами: после этой победы женщины «принесли Аресу собственную благодарственную жертву и не пригласили мужчин к жертвенному мясу»; жрицы Ареса Женоприимца отождествляются здесь с дионисийскими менадами как, в терминологии В. Иванова, «прадионисиянки» (см. Paus. VIII 48 4; на Ареса как «пра-Диониса» указывает и плющ – важнейший общий атрибут фракийского культа Диониса и Ареса).

31 Альбрехт Дит(е)рих (Albrecht Dieterich, 1866–1908) – выдающийся немецкий филолог-классик и историк религии.

32 Триетерии – праздник в честь Диониса в Фивах, справлялся только каждую третью зиму.

33 Миф о превращении Прокны в соловья, Филомелы в ласточку, Терея в удода дважды появляется у Эсхила: в «Просительницах» (56–63) и в подтексте «Агамемнона» (1146–1149), где Филомеле уподобляется Кассандра. Полимн (Просимн) – юноша, показавший Дионису Лернейский вход в подземное царство, когда тот разыскивал Семелу; за это Полимн захотел

стать возлюбленным Диониса, но, будучи смертным, не вынес спуска в бездонную пещеру и умер. В память о Полимне Дионис учредил фаллофории и позаботился об установлении итифаллических фигур из фигового дерева. Предание о Полимне – важное связующее звено мифологии Диониса и Деметры Усопшей (Полимны, Просимны): как коррелят Ямбы – смертной женщины, развеселившей богиню непристойной шуткой и таким образом вернувшей ей плодовитость, Полимн знаменует своим увяданием начало нового животворного цикла (см. Paus. II 37 1–5; Clem. Alex. Protrep. II 334).

34 Эдикула – *aedicula*, придел, святилище, наиск.

35 Эпитет Артемиды, не имеющий однозначного толкования; по одной версии, восходит к культу Артемиды-охотницы, преследующей быка в Тавриде, по другой – к исконно афинскому празднеству Таврополий. Святилище, точнее – священный участок – τέμενος – Артемиды Тавриполы имелся также на острове Долиха (Икария). См. подробнее: Antonaccio Carla M. An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995.

36 Спутник Диоскуров, плененный в Аттике и проданный в рабство на Крит, был служителем тамошнего храма Артемиды. По-видимому, в этой перемене судьбы и в служении Артемиде В.И. находит достаточные основания для представления Кнагея как «дионисийского» персонажа.

37 Ἀφανισμός – буквально: исчезновение.

38 В качестве «позднейшей ипостаси, более древней по происхождению, нежели сам Дионис», Мелитей представляет особый интерес как свидетель братства-вражды охотника и зверолова (Ловчего и Стреловержца): Мелитей был сыном Зевса и нимфы Офреиды; опасаясь гнева Геры, мать унесла его в лес, где кормилицами мальчика стали пчелы, и он быстро превзошел других детей ростом и силой; однажды с ним столкнулся в лесу Фагр – сын Аполлона и Офреиды, которому было предсказано, что он должен спасти «вскормленного пчелами родича». Фагр подобрал Мелитея и дал ему это имя (Ant. Lib. 13).

39 Отто Группе (Otto Gruppe, 1851–1921) – немецкий филолог-классик; преподавал в знаменитой берлинской «Аске» (Askanisches Gymnasium), занимался историей религии. Наиболее известные работы Группе, на которые ссылается В.И.:

Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, Leipzig 1887; Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft in systematischer Darstellung. 5 [Geschichte der Philosophie, Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften, Religionsgeschichte], T. 2, Bd. 1–2, München 1906 (незадолго до второй мировой войны переработан М.П. Нильссоном).

40 Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф (1848–1931) – немецкий филолог-классик, оставивший фундаментальные труды по всем областям греческой культуры – от стихосложения до истории религии; в частности, в 1923 г. вышел последний том четырехтомного собрания его переводов греческих трагиков, работая над которым, Виламовиц пришел к существенно иной картине греческого мира, чем та, с которой он начинал как критик идей Ницше в ранней работе «Филология будущего»; острота, с какой в начале 70-х годов XIX в. Виламовиц нападал на Ницше, а Эрвин Роде, защищая последнего, обрушивался на Виламовица, чувствуется, хотя и в академически приглушенных высказываниях, у В. Иванова. Даже неизмеримо возросший за прошедшие к тому времени полстолетия авторитет Виламовица не мешает Иванову продолжить «линию» Э. Роде.

41 Более распространенное русское написание ее имени – Деянира.

42 *laudationis funebris* – торжественного погребения.

43 Здесь важен весь контекст цитируемой строфы из стихотворения Горация:

hac te merentem, Bacche pater, tuae
vexere tigres indocili iugum
collo trahentes, hac Quirinus
Martis equis Acheronta fugit.

Только за это, отец Дионис, тебя
Вывезли тигры, ярму непокорные,
Только за доблесть от тартара Ромула
Марсовы кони умчали проворные. (пер. А.А. Фета).

Подробнее об отношении В.И. к тиграм и кошкам см. во вступительной статье.

44 Приходится признать, что такая двойственность присуща

в мифе и другим божествам. Так, Зевс, соблазняя Леду, одновременно превращается и в лебедя, и в орла, преследующего лебедя.

45 Вильгельм Дёрпфельд (Wilhelm Dörpfeld, 1853–1940) – немецкий археолог и архитектор; был директором Немецкого археологического института в Афинах. За выдающиеся заслуги именем Дёрпфельда названы несколько улиц в Афинах и на островах.

46 Reinach, A. L'Origine du Thyrse // Revue de l'Histoire des Religions. Vol. 66, 1912, S. 1–48.

47 *Prägnanter* (нем.) – в более точном смысле.

48 Ошибка В.И.: такого слова у Гомера нет.

49 Frigida Carseolis nec olivis apta ferendis terra, sed ad segetes ingeniosus ager: земля Карсеол холодна для олив, а для злаков подходит вполне.

50 «Мималлонами» и «мималлонками» (от μιμείσθαι – подражать, дразнить) называли участников дионисийских оргий в Македонии. См.: Strab. x. p. 468 ; Plut. Alex. 2; Lycoph. 1464.

51 Эрнст Курциус (Ernst Curtius, 1814–1896) – немецкий археолог, специалист по эпиграфике. В.И. имеет в виду его книгу: Curtius, Ernst. Die Stadtgeschichte von Athen Mit einem Übersicht der Schriftquellen zur Topographie von Athen von A. Milchhofer. Mit 32 Textill. und 7 Karten und Plänen. Berlin: Weidmann, 1891.

52 Йоханнес Александр Фердинанд Тёпффер (Johannes Alexander Ferdinand Toepffer, 1860–1895) – немецкий историк античности.

53 Греч. ὀργεών – товарищ по совместному отправлению культа.

54 Икарий – афинянин, давший приют Дионису и убитый соседями, пьяными от подаренного им богом вина; дочь Икария Эригона безуспешно искала труп отца, пока ее не привела к нему верная собака Икария Майра. Эригона после этого повесилась, а Майра бросилась в источник, получивший название Онигр («Собачий источник»). Дионис покарал убийц Икария, а его самого, Эригону и Майру поместил среди звезд, где они образовали созвездие Малого Пса (Ovid. Fast. IV 939).

55 Асколиазм (ἀσκολιασμός – ритуальный танец на надутом (наполненном вином) и смазанном маслом мехе (ὁ ἀσκός). Слова В.И. о «горестном обряде» подтверждаются мифом о гиганте Аске, который связал Диониса и сбросил его в реку; Гермес освободил Диониса, а с Аска содрал кожу, изготовив из нее мех для вина; близлежащий город получил имя Дамаск (букв.: «[место, где был] укрощен Аск»); по другой версии, Дамаск был одним из сирийских противников Диониса: он подрубил топором посаженные Дионисом лозы, и за это бог содрал с него кожу. Точно так же Икарий убил козла, попортившего полученный от Диониса виноградник (Hyg. Astron. II 4); ср. повествовательную этимологию козла в культе Диониса: «[возвращавшиеся из-под Трои аргивяне] нашли пещеру Диониса, в которой была статуя этого божества и где прятались от холода дикие козы. Аргивяне убили коз, мясо съели, а из шкур изготовили одежду. <...> На обратном пути они взяли с собой статую Диониса, которой доныне воздают почести» (Pans. II, 23, 1–2).

56 В основу главы положена статья: *Иванов Вяч.* О Дионисе Орфическом // Русская мысль, 1913, кн. XI (ноябрь), с. 70–98 (вторая пагинация).

57 Как видно, Иванов, несмотря на критическое отношение к Виламовицу как интерпретатору фактов культуры, отдает должное оценкам филолога-классика. См. об этом: *Лаппо-Данилевский К.Ю.* Воплощения Диониса // Русская литература, 2014, № 3, с. 231.

58 Аристотель в «Поэтике» (24, 1459 B) говорит, что эпопея, как и трагедия, может быть или «простой, или патетической (эпопеей страстей)», как «Илиада», или «сплетенной [эпопеей] характеров», как «Одиссея».

59 Илиада, VIII, 18–27.

60 Гефеста сбрасывали с Олимпа дважды: сначала его мать Гера, которую он приковал к трону, а потом Зевс, за то что тот защищал перед громовержцем Геру; под «страстями Солнца» следует понимать целый комплекс мифологических сюжетов, объединяемых мотивом «заходящего», или «зимнего», солнца: это и отец Гелиоса титан Гиперион, и сын Гелиоса Фаэтон, наказанный за дерзость, и титан Атлант, держащий на плечах небесный свод, и его зять Сизиф, обреченный толкать в гору камень-солнце.

61 «Катарсис» (как «очистительное условие») был первой из трех ступеней елевсинского обряда («очищение», «освящение» и «избавление»); собственно κάθαρμα – это его жертва, принимающая на себя всю скверну, или очистительное зелье; у Эсхила Аполлон Катарсий очищает Ореста от скверны убийства матери (см. Эвм. 63, 277–280).

62 Тема «глубокой меланхолии» «титанической стихии» развернута Ивановым в предисловии к его собственной трагедии «Прометей» (Пг., 1919, с. XVI–XVIII): меланхолия «свойственна, по суждению Прометея, тому, в ком Дионисова огня недовольно, ибо не равен в людях удел его». См. научное исследование о меланхолии в античных медицинских трактатах: Flashar, Hellmut. Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike. Berlin: De Gruyter, 1966.

63 Здесь говорится о двух урнах (ковчегах), в одной из которых – «блага» (но не «благие дары»), в другой – «злые дары». Гомеровский текст, однако, может быть истолкован и так, что «дарами» названо будет содержимое обеих урн.

64 Упадок человеческого рода от золотого к железному веку и жалобы на несправедливость, царящую среди людей, – тема первой части «Трудов и дней» Гесиода (II, 285).

65 Феогнид. Элегии, 425–428. Противопоставление «народности» Феогнида и «литературности» Мимнерма основано на различии исторических судеб родины Феогнида – Мегар и родины Мимнерма – Колофона, завоеванного лидийцами; в отличие от Феогнида, Мимнерм не торопит смерти, предпочитая ее только немощной старости: в наслаждениях юности, воспеваемых Мимнермом, и видит В. Иванов «влияние восточной изнеженности», остро прочувствованное им непосредственно в опыте северянина на Востоке.

66 Мифологический подтекст рисуемой здесь картины таков: первое рождение Диониса и гибель Семелы – второе рождение Диониса и нисхождение его в Аид в поисках матери – победоносные походы Диониса и окончательное установление его культа в Аттике.

67 Эта «ницшеанская» генерализация, подвергнутая критике Виламовица, позволяет увидеть, что и В.И. не хочет отказываться от собственных ранних интуиций, каким бы ни был авторитетный историко-филологический вердикт.

68 По Геродоту (V, 67–68), сикионцы воздавали почести герою Адрасту, разыгрывая в его честь «страсти трагических хоров»; Клисфен во время войны с Аргосом искоренил культ аргосца Адраста, отдав драматические представления Дионису, а храмы – фиванскому герою Меланиппу.

69 Катастеризм – разновидность мифологического превращения – метаморфозы, – а именно превращение в звезды и созвездия. Первые сочинения, последовательно излагающие традиционную мифологию звездного неба (например «Катастеризм» Псевдо-Эратосфена, не ранее III в. до н. э.) – действительно поздние, хотя сами представления о звездных превращениях – очень древние и во многих случаях заимствованы у старших культур Востока. Истолкование «страстнóй» сущности метаморфоз и их приятие в качестве поздней стадии античной мифологической традиции, готовой дать жизнь новому мифу, зеркально отражает неприятие метаморфоз Платоном, решительно – устами Сократа – объявившего их новомодным нечестивейшим вымыслом (см. «Государство», 380 B – 381 C).

70 Жан Мабийон (Мабильон, 1632–1707) – бенедиктинский монах, французский ученый, один из основоположников палеографии.

71 «Киприи» («Киприака») – первая из так называемых киклических поэм, повествовавшая о начале Троянской войны (свадьба Пелея и Фетиды, суд Париса, похищение Елены и т. д.).

72 Таким образом, известное предание о сожжении Семелы в Зевсовом пламени мыслится здесь аллегорией небесного брака смертной женщины и божества.

73 Автор адресованного Марку Аврелию и Коммоду трактата «О воскрешении мертвецов» Афинагор утверждал, что воскреснуть предстоит не только душе, но и телу.

74 Более распространенное написание – Эвгемер.

75 Судя по дальнейшим рассуждениям В. Иванова, длинный список такого рода заявлений Плутарха можно начать с первых слов трактата «О суеверии» (пер. Э.Г. Юнца): «Невежество и незнание природы богов издавна разливается как бы на два потока: один, попадая в неподатливые, упрямые души, ... по-

рождает безбожие, другой в душах робких и чувствительных ... растит суеверие».

76 Иамблих (Ямвлих) (ок. 250 – ок. 325) был учеником Порфирия (ок. 232 – ок. 305); приписываемый ему «Ответ Абаммона на письмо Порфирия Анебо» (обычное название трактата – «О мистериях») содержит интересные сведения о суевериях и верованиях поздней античности. Предпринятая Ямвлихом реставрация античного политеизма сочеталась с пышным расцветом риторического стиля у этого автора, заставляющим В. Иванова говорить об «искусственности» его попытки «разрешить поставленную религиозной жизнью дилемму».

77 «Христос Страдающий» – византийская трагедия, приписываемая Григорию Назианзину, но в действительности созданная в XI–XII вв. и представляющая собою коллаж (центон) из стихов Еврипида, а также Эсхила и Ликофрона. Издатель «Вакханок» Еврипида Э. Р. Доддс (Dodds E. R.) впервые показал, что утраченный конец трагедии Еврипида может быть восстановлен по тексту «Христа Страдающего».

78 Перестановка слов из Послания апостола Павла к коринфянам (I 13 12): «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познáю, подобно как я познан».

79 Принято считать, что «несогласованность» различных вер объясняется лишь недостаточностью достоверной или правдоподобной информации о становлении мифологического изоморфизма – тождества каркаса мифологического повествования – от звездного неба до подземных рудников.

80 Этот взгляд господствовал в науке с XV в., когда появилось сочинение о поэтическом искусстве Минтурна, а подробно был изложен в середине XIX в. Бернайсом, считавшим, что для Аристотеля термин «катарсис» сохраняет, наряду с самым общим значением очищения, два вполне конкретных: религиозного очищения-избавления и медицинского очищения-облегчения, о котором Аристотель говорит в «Политике», советуя обращаться к флейте «в таких случаях, когда зрелище оказывает на человека очистительное действие (κάθαρσιν), нежели способно его чему-нибудь научить» (1341a 20–25); «мы утверждаем, – продолжает Аристотель, – что музыкой следует пользоваться не ради одной цели, а ради нескольких: и ради воспитания,

и ради очищения (что мы называем очищением, этого теперь мы объяснять не будем, а в сочинении "О поэтике" скажем об этом яснее); в-третьих, ради времяпрепровождения, т. е. ради успокоения и отдохновения от напряженной деятельности» (1341в 36–42; пер. С.А. Жебелева). Как известно, в «Поэтике» Аристотель не говорит о своем предмете «яснее», упоминая его всего однажды. «Медицинская теория» Бернайса отвергалась, главным образом, потому, что лежит на поверхности, тогда как Аристотель в «Поэтике» собирался особым образом разработать эстетический смысл феномена, метафорически обозначенного как катарсис. Это метафорическое понимание делает текст Аристотеля беззащитным перед сколь угодно произвольными толкованиями (см., например, их обзор: Golden L. The clasification theory of catharsis. "Hermes", Wiesbaden, 1976. Bd. 104, N. 4. S. 437–452). Указание В.И. на религиозный подтекст «катартической» проблематики в «Политике» и «Поэтике» возвращает ее на конкретно-историческое основание.

81 Традиционное противопоставление «оргиастических» духовых инструментов (игрою на них ведала авлетика, искусство обращения с флейтой) «умиротворяющим» струнным (кифаре, лире и мн. др.) восходит к незапамятным временам и регулярно подвергалось критике уже в античности. Так, по словам одного из персонажей диалога Плутарха «О музыке», Сотериха, «ошибаются те, кто полагает, будто Марсию, Олимпу или Гиагниду принадлежит изобретение флейты, а Аполлону – одной только кифары. Это не так, ибо бог этот был изобретателем и авлетики, и кифаристики. Это видно из хоров и жертвоприношений, совершаемых в честь Аполлона под звуки флейт. ...Другие говорят, что бог и сам играл на флейте ... и был даже научен игре на флейте Афиной» (14).

82 О тех, кто особенно подвержен экзальтации (исступлению), Аристотель говорит в «Никомаховой этике» (1145в 11; 1151а 1 и сл.).

83 В схолиях к первому стиху I песни «Илиады» начало поэмы – призыв «воспеть гнев Ахилла» – объясняется двояко: «чтобы очищением страстей облегчить душу» и «чтобы вызвать больше доверия восхвалениям эллинов».

84 Против этого традиционного для начала века представления о «последовательности господств» говорят многие факты; достаточно упомянуть современника Эсхила – лирика Пиндара,

чтобы убедиться, что «полнота мифотворческой свободы» является «неотъемлемым достоянием и отличием» не одной трагедии. Глубокая правота В. Иванова состоит, однако, в том, что именно трагедия стала посредницей между «мистическими глубинами религиозного опыта и миросозерцанием всенародным»; эта роль была в значительной степени обусловлена социальной природой афинского полиса V в., переживавшего глубочайший кризис.

85 Иванов снова отсылает здесь читателя к противостоянию Ницше и Виламовица.

86 Здесь затронута проблема, получившая в науке несколько иное объяснение: «олимпизм» и «хтонизм» рассматриваются не только и не столько как «самостоятельные» синхронные сферы, сколько как развернутые в диахронии и вместе с тем мирно уживающиеся в мотиве, сюжете или даже атрибуте напластования, стадии или этапы религиозной жизни, актуальность которых определяется действием более разнообразных механизмов, чем «соединение пафоса и катарсиса» (более подробно см.: Farnell C. G. S. The Cults of the Greek States. Oxford, 1896–1909. Vol. 1–5).

87 Dieterich, Albrecht. Die Entstehung der Tragödie (1908). – In: Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 11. Leipzig: Teubner, 1911, S. 163–196.

88 Самый известный случай жертвоприношения без флейт – праздник Харит на острове Парос: по преданию, Минос приносил на Паросе жертвы Харитам, когда ему пришло известие о гибели его сына Андрогея; Минос не посмел уклониться от завершения обряда, но велел умолкнуть флейтистам (см. Apollod. III 15 7).

89 Гермес (Гермий) считался изобретателем флейты, которую он уступил Аполлону за золотой жезл, а также за искусство гадания с помощью камешков, которому Аполлон научил Гермеса (Apollod. III 10 2).

90 См.: Илиада, XVIII 569 и сл. (описание щита Ахилла):

> В круге их отрок прелестный на звонкорокочущей лире
> Сладко перстами бряцал, воспевая прекрасного Лина.

О растерзании Орфея как «результате непримиримой вражды

дионисийской и аполлонийской музыки» см. в кн.: *Лосев А.Ф.* Античная музыкальная эстетика. М., 1960, с. 121–123.

91 «Музыкальная» и «страстная» природа мифа об Амфионе прослеживается в предании о его женитьбе на Ниобе, родившей ему 7 сыновей и 7 дочерей, и об убийстве Амфиона Аполлоном и Артемидой. Терпандр явился в Спарту по требованию Дельфийского оракула для подавления смуты, после того как одержал в Дельфах победы на пифийских играх; Терпандр был удостоен награды за то, что упорядочил дорийский лад.

92 В.И. имеет здесь в виду представление о мифологическом происхождении пэана-песни от Пэана – врачевателя олимпийцев.

93 В.И. опирается здесь на классификацию Суды в изложении Эрвина Роде. См. также: Abert, Dr. Hermann. Lehre vom Ethos in der griechischen Musik. Leipzig: Druck und Verlag Ton Breitkopf & Härtel, 1899.

94 Мысль о единстве и неподвижности истинно сущего бытия принадлежит Ксенофану и Пармениду; слова В. Иванова об учении элеатов как о «последнем откровении эпохи гимнов» связаны с отразившимся в философской поэме Парменида орфическим учением о восхождении души (см.: Reinhardt K. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Lpz., 1914).

95 От этого удара гора Геликон, которая начала расти и под пение Эмафид чуть не достигла неба, замерла, и из нее забил источник Гиппокрены. Здесь В. Иванов не вполне точно цитирует Антонина Либерала (9).

96 Ridgeway, William. The Origin of Tragedy with Special Reference to the Greek Tragedians (1908). New York: Benjamin Blom, 1966.

97 Алкиона (Альциона) – одна из Плеяд, возлюбленная Посейдона; фаунистическая ипостась – зимородок – птица, устраивающая гнездо прямо на прибрежных камнях.

98 Имеется в виду анекдот об Алкивиаде, который «отказался играть на флейте, считая это искусство низменным и жалким: плектр и лира, говорил он, нисколько не искажают облика, подобающего свободному человеку, меж тем как, если дуешь в отверстия флейт (речь идет о многоствольной флейте Пана,

или двойной флейте. — *Г.Г.*), твое лицо становится почти неузнаваемо даже для друзей»; Алкивиад объяснял такое отношение афинян к флейте тем, что покровители города — Афина и Аполлон — отвергли этот инструмент, а Аполлон даже содрал с флейтиста Марсия кожу (Плутарх. Алкивиад, 2).

99 «Дельфийское» братство Аполлона и Диониса сложилось на основе экстатического характера дионисийского культа и дельфийского прорицалища: Дионис был принят в Дельфийское святилище, где показывали его могилу; на празднество Диониса в Дельфы присылали женщин со всей Греции; считалось, что на три зимних месяца Аполлон, удаляясь к гиперборейцам, передает Дельфы Дионису (Parke H. W., Wormell D. E. W. The Delphic Oracle, 1956. Vol. 1–2).

100 Здесь имеется в виду миф, связывающий кражу Гермесом коров Аполлона и изготовление первой лиры (кифары) из рогов и жил убитой коровы. Аполлон прощает кражу и истребление своих коров в обмен на новый инструмент. (Hom. Hymn. III, 413–502; Apollod. III, 10, 1–2). Передача кифары (лиры, форминги) Гермесом Аполлону представляет собой важный мифологический комплекс, в котором обмен лиры за коров является скрытым жертвоприношением (см.: *Рабинович Е.Г.* Лира Гермеса // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 69–75); к сказанному здесь следует добавить, что черепаха, выпотрошив которую, Гермес изготовил кифару, была одной из фаунистических ипостасей Аполлона (приняв облик черепахи, он соблазнил нимфу Дриопу), и это принесение себя в жертву Гермесу с целью овладения поэтическим и пророческим даром оказывается недостающим противовесом наказанию Марсия.

101 Это гармоничное представление, предложенное Ницше и подхваченное Ивановым, подверг уничтожающей критике Виламовиц.

102 Сакада — флейтист и поэт из Аргоса, одержавший три победы на Пифийских играх; благодаря Сакаде в программу Пифийских игр были включены состязания в авлодии: по словам Павсания (II, 22, 8–9), Сакада «положил конец ненависти Аполлона к флейтистам за дерзость силена Марсия». Искусство Сакады воссоединяет Диониса и Аполлона и в предании о строительстве Мессены Эпаминондом: «Работы производились под звуки беотийских и аргосских флейт, без

всяких других инструментов, – ведь тогда как раз входила в моду музыка Сакады и Пронома» (фиванец, изобретатель флейты, одинаково пригодный для фригийского, дорийского и лидийского ладов, IV, 27, 7–8). По свидетельству Павсания (IX, 30, 2), статуя Сакады находилась на Геликоне рядом со статуями Фамиры (Тамирида), Ариона и Гесиода.

103 См., например, у Овидия (Amores, III, 9, 3), Еврипида (Troad., 119), Гесихия (s. v. elegeia); по более распространенному воззрению, термин «элегия» восходит к какому-то, возможно – карийскому, заимствованному названию флейты.

104 Точнее, о предположительной бисексуальности Мимнерма. См. подробнее: West, Martin L. Studies in Greek Elegy and Iambus. Berlin: Walter de Gruyter and Co., 1974, p. 73; ср. в «Географии» Страбона (XIV, 643).

105 Перефразировка слов Квинтилиана, назвавшего поэзию Стесихора «эпосом, поддержанным лирою» (X, 1, 62).

106 Сам термин «ямб» (иамб) возводят к имени служанки Ямбы (Иамбы), которая развеселила пришедшую к ней в поисках похищенной дочери Деметру, заголившись перед ней и обратившись с непристойным, «ямбическим», приветствием.

107 О разрыве между сценическим действием и его музыкальным описанием («внутренней партитурой») у Эсхила см.: *Haldane J.A.* Musical themes and imagery in Aeschylus. JHS, 1965, N 85, p. 33–42.

108 Имеются в виду αὐτοσχεδιάσματα (см. «Поэтика», 1448 в 22): «...одаренные люди, постепенно развивая [свои способности], породили из своих импровизаций (αὐτοσχεδιάσματα) поэзию» (пер. М.Л. Гаспарова).

109 *Веселовский А.Н.* Заметки по литературе и народной словесности. СПб., 1883.

110 Пастушеская песнь.

111 Нильссон М.П. – шведский филолог-классик, автор фундаментальных работ в области греческой религии и культуры; основные его труды были опубликованы в середине XX в.

112 В пользу этого истолкования говорят эпитеты Диониса Ночного (Никтелия) и Черноэгидного (Меланэгида), о храмах которого рассказывает Павсаний (II, 35, 1; I, 40, 5).

113 Рассказывая о преобразованиях Клисфена, тирана Сикиона (ок. 600 – 570 до н. э.), Геродот пишет (пер. Г.А. Стратановского): «Клисфен отнял у Адраста [мифологический царь Сикиона. – *Г.Г.*] жертвоприношения и празднества и отдал их Меланиппу [фиванский герой. – *Г.Г.*]. Сикионцы же всегда воздавали Адрасту великие почести. ...Среди прочего, они прославляли еще и его "страсти" представлениями трагических хоров. Вместо Диониса они таким образом почитали Адраста. Клисфен же передал представления Дионису, а остальной культ – Меланиппу» (V, 67).

114 Dieterich, Albrecht. Die Entstehung der Tragödie (1908). – In: Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 11. Leipzig: Teubner, 1911, S. 163–196.

115 Возможно, упоминание «древнеарийской идеи палингенесии», т. е. возрождения, или, по Иванову, «пакирождения», связано с тем, что из многих миксантропичных персонажей греческой мифологии силены и сатиры сохранили больше человеческих черт. В таком случае, этот пассаж мог восприниматься внимательными современниками как очередная защита Ницше от сокрушительной критики со стороны Виламовица.

116 Имеются в виду персонажи сатировой драмы «Следопыты».

117 См. у Геродота (V, 67).

118 По Геродоту (I, 23–24), Арион «первым стал сочинять дифирамб, дал ему имя и обучил хор для постановки в Коринфе» (пер. Г.А. Стратановского). По Суде, им был учрежден трагический (хоровой) строй, а кроме дифирамба он прославился тем, что «ввел Сатиров, говоривших стихами». Ср. противопоставление трагедии, восходящей к жертвоприношению козла у простонародья, благородному дифирамбу, с его приносимым в жертву тельцом, у Р. Айслера (*Eisler R.* Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken, S. 280–281). См. также: *Pickard-Cambridge A.W.* Dithyramb. Tragedy and Comedy. Oxford, 1927.

119 Вильгельм Шмид (Wilhelm Schmid, 1859–1951) – немецкий филолог-классик, историк древнегреческой литературы.

120 Эмиль Рейш (Emil Reisch, 1863–1933) – австрийский филолог-классик и археолог.

121 Новейшая этимология слова «трагедия» (О. Семере-

ньи) возводит его к хеттскому корню со значением «пляска». См.: *Szemerényi O.* The origins of Roman drama and greek tragedy // Hermes, 1975, Bd. 103, p. 300–332.

122 Свида (теперь принято – Суда) – это название византийской историко-литературной энциклопедии, а не имя лексикографа, как считалось ранее.

123 В словаре Суды Арион назван «сыном Киклия».

124 В.И. опускает здесь продолжение глоссы Суды (Свиды): «Харон (вариант: Дракон) из Лампсаки утверждает, что афинян к драме впервые приобщил Θеспис», чтобы вернуться к нему в следующем параграфе.

125 См. подробнее в кн.: *Ridgeway, William*. The Origin of Tragedy with Special Reference to the Greek Tragedians (1908). New York: Benjamin Blom, 1966.

126 «Вот оно, стало быть, ядро этого фантастического образа!» – новый намек на претензии Виламовица к Ницше как «мечтательному дилетанту», опиравшемуся в своих построениях на «чувства», не подкрепленные изучением «текстов».

127 Анфея (Анфей) – «цветочный»; ср. название праздника Анфестерий – «Цветочных Дионисий».

128 Сведения о Филомнесте Родосском сохранились только в «Трапезе знатоков» Афинея (III, 74, F и X 445 A), который называет Филомнеста автором сочинения «О Родосских Сминфеях».

129 У современного читателя есть возможность почти услышать голос Иванова 1919 года. Вот как в сжатой лекционной форме передается тот же сюжет: «Кто не испытал священной тоски, кто не знал этого влечения к огню, который говорит, что если ты боишься умереть и после смерти стать иным, то ты только унылый гость здесь на земле. Говоря о том, что самое лучшее вот эта священная тоска, стремление к тому, чтобы сгореть в огне, в начале этого стихотворения Гете говорит: никому этого не говорите, скажите только мудрецу, ведь толпа сейчас это высмеет. Я же хочу славить то живое, что тоскует по огненной смерти. Вот так как Эллины тосковали по этой огненной смерти, то и могли создать в честь Диониса трагедию. Если бы это состояние, приводящее к созданию художественного произведения, доводило человека до окончательного сгорания, то каждый человек мог

бы создать только одну трагедию и после этого был бы земной конец того, кто создает. Вот для того, чтобы ему вернуться к жизни, этот благодетельный дар посылает Аполлон. На человека, исполненного священного упоения, Аполлон наводит легкий сон. Жизнь ему представляется преобразованной, он в это время чувствует себя отчужденным от жизни. Огонь его не опаляет, боль ему не больна, вся жизнь перед ним стоит, как марево, и он может любоваться и созерцать. Вот это маревное отражение жизни, это безболезненное ощущение нашей жизни, которое насылает на человека, проникнутого влиянием Диониса, Аполлон, чтобы его успокоить, вернуть в нормальное положение, и создает искусство. Произведение, полученное в результате влияния этих двух богов, и есть произведение искусства. Это то, что может быть написано на полотне, закреплено словами в поэтической форме и то, что составляет художественную конкретность того, что может быть поставлено на сцене. Во время создания произведения художественно-творческий процесс проходит известный круг, человек испытывает более или менее глубоко это особенное состояние, которое описать нельзя, оно бесконечно разнообразно. Для того, чтобы из него выйти посредством отражения, изображения жизни, нужно закрепить это в художественном произведении. То же было и с трагедией, и если бы Аполлон не посылал видений, то трагедия была бы только эскиз, только порыв, но не была бы произведением искусства, не была бы связанным действием, она растеклась бы и не была бы закреплена в произведение.

Так объяснял Ницше существо трагедии. И если бы мы посмотрели объективно что же это такое, то мы должны признать, это страница из эстетики, из психологии, здесь уже история, но это важно, так как здесь дан психологический ключ, чтобы понять Дионисовских людей и Дионисовский культ и только тогда и можно понять, почему трагические произведения выросли из культа Диониса». (Стенограмма лекции, прочитанной в Красном Петухе, с препроводит. письмом О. Клевцовой. 17/II 1919 г. ИРЛИ, Ф. 607, Оп.-№ 122, л. 11–18).

130 Пратин (Пратина) – автор 50 драм, из которых 32 были сатировыми; он участвовал в драматических состязаниях в начале V в. до н. э. и, судя по цитате, приведенной у Афинея (XIV, 617B), был недоволен тем значением, какое стало приобретать в представлении музыкальное сопровождение флейтистов.

131 Филипп Август Бёк (August Boeckh, 1785–1867) – не-

мецкий филолог-эллинист, автор фундаментальных трудов по всем областям истории античной культуры – от метрологии и монетного дела до трагиков и Платона.

132 Вариант 1904 г. перепечатан в кн.: *Пиндар. Вакхилид.* Оды, фрагменты / Изд. подготовил М.Л. Гаспаров. М., 1980, с. 319–321.

133 ...сын Пандиона и Креусы... – Имеется в виду Эгей; по более распространенной версии, матерью Эгея считалась мегарянка Пилия (Apollod., III, 15, 6), а отцом – Скирий (возможно, тождественный Скирону, убитому впоследствии сыном Эгея Тесеем (Фесеем); Синис (Синид) – сын Полипемона; «губительная веприца» – Кроммионская свинья по имени Фея; Скирон – сын Посейдона (или Пелопса); Керкион – элевсинец, сын Бранха; Полипемон (Прокруст или Дамаст) и его сын Прокопт (может быть также отождествлен либо с самим Прокрустом, либо с «дубинщиком» Перифетом, сыном Гефеста: Apollod., III, 16, 1–2; epit. I, 1–4), – все они были убиты Тесеем тем способом, каким сами убивали попадавшихся им навстречу прохожих. Путь Истмийский – «большая дорога», очищенная Тесеем от вышеперечисленных разбойников (Эпидавр – Коринф – Мегары – Элевсин – Афины).

134 ...«душевное сетование». – Строка из стихотворения А.С. Пушкина «Гнедичу», 1832 г.

135 Этой мистериальной лексикой широко пользовался Эсхил в «Орестее»; подробнее об этом, а также об обвинениях в разглашении таинств, возможно, предъявленных Эсхилу, см. в кн.: Гусейнов Г.Ч. «Орестея» Эсхила: образное моделирование действия. М., 1982. С. 6–10.

136 См.: Dieterich A. Die Entstehung der Tragödie. „Archiv für Religionswissenschaft“, 1908. S. 196.

137 Артур Джон Эванс (Arthur John Evans, 1851–1941) – британский археолог, первооткрыватель Минойской цивилизации. Evans A. J. The Palace of Minos at Knossos, 1921–1936. Vol. I–IV.

138 В Фенее возле храма Деметры Элевсинской показывали знаменитую Глыбу (Петрому), которая представляла собой каменный ларь, раскрываемый во время праздника Деметры; извлеченные оттуда таблички содержали текст, предписываю-

щий совершение неких обрядов: о них упоминает Павсаний (VIII, 15, 1–4). В частности, жрец Деметры должен был надеть хранившуюся в ларе маску и «постучаться в подземное царство». По фенейскому преданию, Деметра в поисках Персефоны приходила в их город и подавала всем, кто принимал ее в своем доме, стручковые плоды (кроме бобов, которые считались нечистыми). Ἄρκτοι – Медведица, культовое животное Артемиды в Аттике, где жрицы облачались в медвежьи шкуры для отправления обрядов.

139 Дионисийство – лишь одна из составляющих мифологии Паллены: на полуострове Паллена (Македония) появились на свет гиганты; культ Афины Паллены отправлялся в одноименном аттическом деме. Дионис же считался убийцей отца Паллены – Сифона (Ситона), который вызывал на единоборство всех вожделеющих ее и убивал их (см. также другие варианты: Conon 10; Parthen. 6; Tzetz. Lyc. 1161).

140 Упомянутые выше мальчики «Гермии» перед спуском в пещеру Трофония также должны были повязывать котурны. По сообщению Элиана (Hist. an. XII 34), на Тенедосе котурны перед жертвоприношением привязывали к копытцам новорожденных телят.

141 В Дельфах топор Тенна был посвящен Аполлону. Повествовательная разработка мифа, увязывающая разноплановые элементы в такую причинно-следственную сюжетную сеть, безразлична к рудиментам обряда, которые представляют главный интерес для мифологической реконструкции В.И.

142 См. I главу книги; яркость пандионисийской картины, рисуемой В. Ивановым, не отменяет того обстоятельства, что мифология моря и природных циклов старше дионисийства (в частности, мотив полета Фрикса и Геллы на златорунном баране связан с древнейшим солнечным культом, вокруг которого весь приведенный здесь материал может быть развернут в отвлечении от повествовательной последовательности – последнего этапа в истории оформления греческого мифа). Убийство Пифона Аполлоном истолковано как своего рода «самоубийство», или, точнее, поглощение «новой» (аполлоновской) эпифанией Диониса «старой» (прадионисийской, пифоновской) его ипостаси.

143 Весь предыдущий пассаж – парафраз генеральных идей

Ницше, выраженных не только в «Рождении трагедии...», но и в кн. «Так говорил Заратустра».

144 См. «Прометей Прикованный» (пер. А.И. Пиотровского), 397–436:

Слез ключи текут солено
По равнинам щек девичьих.
Зевс свирепый, Зевс пасет мир,
Произвол в закон поставив...
Гудом гудит, стонет земля протяжным стоном...
Над твоею болью плачут,
Сострадая, плачут люди...

145 Выражение из Упанишад уподоблено загадочному знаку на дельфийском храме Аполлона – эпсилону, обычно (см.: Plut. de ei ap. Delph., 392 и след.) толкуемому как второе лицо ед. числа глагола «быть» – «ты еси» (ср.: *Иванов Вяч.* Tu es // Золотое руно, 1907, № 7–9).

146 *...нашествием Ксеркса с его «языками»* – Многоязыким называет войско персов Эсхил («Персы», 12–58): здесь упоминаются «неисчислимые пески» вокруг Нила, «многозлатый Вавилон», приславший «всесмешаннейшую толпу» воинов, и мн. др. Толкование гибели персидского войска в Греции сводится у Эсхила к тому, что Ксеркс снарядил чересчур пестрое воинство, в котором, наряду с обученным и этнически монолитным ядром, присутствовало слишком много «чужих». Сакрализация этнической чистоты греков, противостоявших племенам, подвластным персам, оправдывает анахронистически примененное В. Ивановым слово «языки», не отпускающее содержание книги от проблематики мирового религиозного процесса.

147 *...по темному преданию об Эсхиле...* – Об этом пишет Аристотель в «Никомаховой этике» (III, 2, 1111a).

148 О неудаче Фриниха известно от Геродота, не упомянувшего более ни одного афинского театрального события: «Между прочим, Фриних сочинил драму “Взятие Милета”, и когда он поставил ее на сцене, то все зрители залились слезами. Фриних же был присужден к уплате штрафа в 1000 драхм за то, что напомнил о несчастьях близких людей. Кроме того, афиняне

постановили, чтобы никто не смел возобновлять постановку этой драмы» (VI, 21, пер. Г.А. Стратановского).

149 Характерно, что и в эпитафии Эсхила – участника Марафонской битвы – его воинский подвиг настолько важнее театральных заслуг, что прославившее Эсхила в веках сочинение трагедий вовсе не упоминается:

> Евфорионова сына, Эсхила Афинского кости
> Кроет собою земля Гелы, богатой зерном;
> Мужество помнят его Марафонская роща и племя
> Длинноволосых мидян, в битве узнавших его.
> (Пер. Л. Блуменау).

150 Религиозная политика Писистрата имела две стратегические цели: объединение афинян вокруг всенародных празднеств и превращение города в политический и культурный центр эллинского мира. Для этого он расширил культ Афины (учредив новый порядок Великих Панафиней) и – главное – учредил Великие (или Городские) Дионисии, впридачу к Дионисиям Сельским (и теперь уже Малым). При этом весеннее торжество Диониса (как и другие более мелкие празднества этого бога) отмечалось ежегодно, а Великие Панафинеи – лишь раз в четыре года, и принято считать, что это свидетельствует о демократической ориентации тирании Писистрата (см. об этом: Мищенко Ф. Опыт по истории рационализма. Казань, 1884. С. 139–147; Lavelle B.M. Fame, money, and power: the rise of Peisistratos and "democratic" tyranny at Athens. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005).

151 Речь идет об Елевсинских мистериях. Стародавнее соперничество Елевсина с Афинами продолжалось (правда, в гораздо более мягких формах) и в историческое время. Культовый центр Деметры – Бримо и Персефоны – Коры, Елевсин соединял в себе гнездо аристократической оппозиции и древнейший очаг благочестия не только для Аттики, но в значительной степени и для остальной Греции. Это представление об Елевсине как священной земле, способной карать преступников и созывать к себе самих богов, а также не подпускать к себе чужих, передано Геродотом (VI, 75; VIII, 65; IX, 65).

152 *...апостола Дионисова.* – См. трагедию Еврипида «Вакханки».

153 «Это не имеет отношения к Дионису!»

154 «Это не имеет отношения к Оресту!»

155 *...из недр могильного кургана.* — См. «Персы» (пер. В. Иванова), 680 и сл.

> О, верные из верных, старцы, сверстники
> Моей поры цветущей! Чем отечество
> Болеет? Стонут недра; сотряслась земля.
> Супруга, вижу, слезы льет на мой курган:
> Душа моя смутилась; я дары приял.
> Вы ж плач творите пред могилой; жалобным
> Взываньем, души мертвых подымающим,
> Меня зовете...

156 *...гневается на своих обидчиков.* — См. Гомер. «Одиссея», XI, 543–562, где Одиссей тщетно пытается уговорить Аякса не гневаться на него и забыть о постигшей того несправедливости:

Сын Теламонов, Аякс знаменитый, не должен ты, мертвый,

> Доле со мной враждовать, сокрушаясь о гибельных, взятых
> Мною оружиях; ими данаям жестокое боги
> Зло приключили: ты, наша твердыня, погиб; о тебе мы
> Все, как о сыне могучем Пелея, всечасно крушились,
> Раннюю смерть поминая твою; в ней никто не виновен,
> Кроме Зевеса, постигшего рать копьеносных данаев
> Страшной бедою; тебя он судьбине безвременно предал.

157 *...почти исключительное владение женщин.* — Женщины принадлежали по существу к иному — по сравнению с полноправным мужским населением — религиозному миру. Можно выделить два уровня религиозной жизни греков. Первый, «политический», на котором религия является силой, включающей человека в «государственную» жизнь. Второй — «частный», «низовой», в большей степени связанный с хтоническими культами; с гражданской жизнью он может быть связан лишь косвенно и прямых политических функций не иметь: это как раз религия женщин. Две главные функции женщины в жизни

гражданской общины – деторождение и ткачество – могут считаться основой их религиозной функции и, в частности, особой роли в отправлении различных магических процедур – от проводов покойника до священной вспашки под новый посев. В связи с этим существенно обозначить две главные функции женщины в мифе: первую можно назвать «деструктивной» (например, Пандора, Деянира, Медея, Клитемнестра), вторую – функцией «покоренного зверя», «подъяремного животного» (например, Кирка, Пенелопа). Сквозь призму этих мифологических функций понятнее, почему, например, в афинском обществе женщины искали компенсацию своему низкому гражданскому статусу в «религии одержимости и экстаза» (см.: *McClees H.* A Study of Women in Attic Inscriptions. Diss. Columb. N. Y., 1920; ср. *Gould J.* Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens // Journal of Hellenic Studies, 1980, vol. 100, p. 38–59).

158 ...*дифирамб царю Дионису*. – По традиции (см. Плутарх. О музыке, 28), Архилоху «приписывается первое применение эподов, (трохаических) тетраметров, а также ... различное исполнение ямбических стихов: одни читались под аккомпанемент, другие пелись; в таком виде этим приемом воспользовались впоследствии трагические поэты, а Крекс применил это заимствование к исполнению дифирамбов» (пер. А.Ф. Лосева).

159 «Гефиризм» – обмен ритуальными ругательствами на мосту через Кефис («гефира») во время Елевсинских мистерий (см. об этом: *Толстой И.И.* Инвективные песни аттического крестьянства. Статьи о фольклоре. М., 1966, с. 73–79).

160 *Ара* – олицетворение несчастья, навлекаемого чьими-то проклятьями.

161 Имеется в виду Гермес; устроение им лиры – будущего атрибута Аполлона – важный мифологический факт: «Шкуры (угнанных у Аполлона) коров Гермес прикрепил к скалам, а мясо частью сварил и съел, а остальное сжег. После этого он быстро возвратился в Киллену. Перед пещерой он нашел пасущуюся черепаху. Очистив ее панцирь от мяса, он натянул на него кишки коров, зарезанных им до этого, и изготовил лиру ... Услышавший его игру на лире Аполлон отдал Гермесу коров в обмен на лиру» (*Аполлодор*. Мифологическая библиотека. III, 10, 2 / Пер. В.Г. Боруховича, см. об этом подробнее:

Рабинович Е.Г. Лира Гермеса. Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 69–75).

162 *...подземного вещего змия.* – Имеется в виду мифологический комплекс, сложившийся вокруг Корикийской пещеры, находившейся на полпути от Дельф к вершине Парнаса: здесь, в любимом местопребывании нимф и Пана, змей Пифон (убитый впоследствии Аполлоном) воспитывал змея Тифона (впоследствии побежденного Зевсом); в Корикийской же пещере, чудесным образом находящейся одновременно и в Киликии, змеедева Дельфина стерегла Зевса, у которого Тифон вынул сухожилия, позже возвращенные ему Гермесом и Эгипаном; подробности см. в «Мифологической библиотеке» Аполлодора (I, 6, 3).

163 *...расцветшего из Крита...* – Следует добавить, что и победителем первого состязания исполнителей гимнов Аполлону был критянин Хрисофемид (Paus. X, 7, 2).

164 Концепция противостояния «патриархального» Ореста и «матриархальной» Клитемнестры, «жрицы двойного топора», более подробно рассмотрена в главе об Оресте как «прадионисийской ипостаси» (IV, § 5).

165 Вильгельм Маннгардт (Johann Wilhelm Emanuel Mannhardt, 1831–1880) – немецкий этнолог и мифолог один из основоположников научного изучения «народной старины», впервые применивший новые методы синхронного обследования земледельческих обрядов на обширных территориях. Выдающимся итогом работы В. Маннгардта стал труд о божествах и культах полей и лесов (*Mannhardt W.* Wald- und Feldculte. B., 1876–1877).

166 Джеймс Джордж Фрэзер (1854–1941) – английский филолог-классик и фольклорист, профессор социальной антропологии в Ливерпульском университете. Разработав свой вариант «основного мифа», обосновывал идею ритуального происхождения мифологии. Главный труд – «Золотая ветвь» – начал выходить в 1890 г. (*Frazer J.G.* The Golden bough. L., 1890). Во время работы над «Дионисом...» В. Иванову были известны и другие труды Фрэзера (The belief in immortality and the worship of the dead. L., 1913–1924, vol. 1–3).

167 Готфрид Герман (Johann Gottfried Jakob Hermann; 1772–1848) – немецкий филолог-классик, выдающийся знаток древних языков, отстаивавший необходимость филологиче-

ской критики «романтической мифологии» Карла-Отфрида Мюллера и Ф. Велькера.

168 Фридрих Велькер (Friedrich Gottlieb Welcker, 1784–1868) – немецкий филолог-классик и археолог, профессор немецких университетов, автор основополагающих работ по греческой трагедии и эпической традиции; значительный интерес представляет дневник путешествия Велькера по Италии, Греции и Малой Азии (B., 1865).

169 *Abstrusissime* – в высшей степени непонятно, загадочно, туманно.

170 «Аглаофам» – выдающийся памятник мифологической литературы нового времени, принадлежащий перу Христиана-Августа Лобека (1781–1860) и направленный против символологии Ф. Крейцера (см. прим. 146). Аглаофам – имя легендарного учителя Пифагора, впервые упомянутое лишь в позднейших источниках (*Lobeck Chr. A.* Aglaophamos. Bd. 1–2. Königsberg, 1829. Bd. 1–2).

171 Георг Фридрих Крейцер (Georg Friedrich Creuzer, 1771–1856) – немецкий филолог-классик, профессор Гейдельбергского университета, автор многих книг по истории античной литературы, философии, искусства, издатель текстов. Его книга «Символика и мифология древних народов, в особенности греков» (*Creuzer G.-F.* Symbolik und Mythologie der alten Völker. Leipzig; Darmstadt, 1810–1824) вызвала ряд известных ответных критических публикаций (*Hermann G.* Briefeüber Homer und Hesiod. Heidelberg, 1818; *Voss I.H.* Antisymbolik. Stuttgart, 1824). Полемика вокруг книги Крейцера сыграла значительную роль в развитии науки об античности и, в частности, побудила филологов и философов второй половины XIX в. к формированию нового образа античности (см.: *Rohde E.* Friedrich Creuzer und Karoline von Günderode. Heidelberg, 1896).

172 *Соломон Рейнак* (Salomon Reinach, 1858–1932) – французский археолог, историк искусств. В. Иванов имеет здесь в виду его фундаментальные работы по всеобщей истории искусства («Аполлон», многократно переиздававшийся и переведенный на все европейские языки; в 1912–1938 гг. пять раз выходил по-русски), истории литературы («Минерва») и религий («Орфей», русский перевод которого был запрещен царской цензурой).

173 *...по теории Гельмгольца...* – Нарастающий с начала столетия (в России, как и в остальном мире) интерес к философским взглядам Г.Л.Ф. Гельмгольца (1821–1894) не прошел мимо В. Иванова: само упоминание его имени в контексте «принципиального вопроса о примате “бытия” перед “сознанием”» дает, в частности, повод предположить, что В. Иванов был готов полемизировать с философски неграмотной критикой идей Гельмгольца, идей, знакомых русскому читателю по многочисленным изданиям конца XIX в. (Факты и восприятие. М., 1880; Взаимодействие сил природы. М., 1899).

174 Именно в мифе о титанах, растерзавших Диониса, а потом – после возрождения бога – высмеянных им самим, – содержится один из мифологических корней драмы: вымазанная перебродившим суслом или свежим соком черного винограда личина бога-дразнилы мыслится прообразом театральной маски.

175 «Принцип индивидуации» – название философского сочинения Фомы Аквинского, в котором тот подвел итоги двухтысячелетнего обсуждения вопроса о предпосылках разрешения противоречия между единичным существованием каждого явления физической и психической реальности и возможностью приписать его к (абстрактному) целому. В более простой форме принцип индивидуации – это требование установить иерархию в отношении конкретных объектов действительности к их концептуализации в сознании.

176 Герман Дильс (Hermann Alexander Diels, 1848–1922) – немецкий филолог и историк философии и науки; см. о нем подробнее в работе: Жмудь Л. Я. Переписывая доксографию: Герман Дильс и его критики // Историко-философский ежегодник, 2002. – М., 2003, с. 5–33.

177 Развернет эту тему в дальнейшем и Карл Кереньи: см. его книгу Kerényi, Karl. Pythagoras und Orpheus: Präludien zu einer zukünftigen Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus. Zurich: Rhein-Verlag, 1950.

178 Здесь В. Иванов идет тем же путем, что и его младший современник К.-Г. Юнг (1875–1961) с его учением об архетипах, «коллективном бессознательном» и т. д.

179 Поль-Франсуа Фукар (Paul François Foucart, 1836–1926) – французский археолог и филолог-классик, специалист по эпи-

графике; возглавлял французский археологический институт в Афинах, с 1893 — член-корреспондент Петербургской АН по разряду классической филологии и археологии историко-филологического отделения.

180 О празднике в память Эригоны см. Ath. XIV, 618 e.

181 О новых находках, подкрепляющих концепцию Иванова, см. в работе: *Tiverios, Michalis*. Artemis, Dionysos und eleusinische Gottheiten // Deutsches Archäologisches Institut / Abteilung Athen: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung. — Darmstadt : von Zabern. — Mainz, Bd. 119. 2004 (2005), S. 147—162.

182 См. об этом подробнее: *Bivar A.D.H.* Personalities of Mithra in Arcaeology and Literature. New York, 1998.

183 А. Бергень (Bergaigne A., 1838—1888) — французский мифолог-индоевропеист.

184 Следует добавить к этому, что логово Лернейской гидры (или сама Лерна) — это «источник Амимоны», где данаиды погребли головы своих убитых женихов — египтян (Apollod. II, 1, 4—5): поэтому только одна голова чудовища считалась бессмертной (II, 5, 2). Говоря далее о «силе заражения» и «решимости сопротивления», В. Иванов отсылает читателя к мифу-связке о Геракле, совершившем свой второй подвиг — уничтожение гидры: герой пострадал от незаживающих укусов гидры в местах, не защищенных шкурой Немейского льва; оракул велел Гераклу идти на восток до тех пор, пока не набредет на реку, в которой растет целебный цветок, видом своим напоминающий гидру; этим гомеопатическим средством оказался лотос, найденный Гераклом в Финикии.

185 Стафил заключает в ковчег свою дочь Ройо, Акрисий — Данаю, Алей — Авгу и т. п. Компромиссным ответом на требование В. Иванова, чтобы «страдающий бог» был «сыновней ипостасью небесного отца», могут служить мотивы «деда поневоле» (например, Акрисий) и кровосмешения (например, Адонис).

186 *...оставившем следы в позднем Риме...* — Имеется в виду греческая обработка предания о Ромуле (так, его внезапное исчезновение уподобляется растерзанию Диониса; Ромулу принадлежит и предположительно прадионисийский флори-

стический атрибут – руминальская смоковница, см. подробнее у Тита Ливия I, 4).

187 *...синкретизм двух самобытных культов...* «Тот же мотив брака как причины слияния прадионисийской культовой формы, первоначально независимой от Диониса, с чисто дионисийским культом менад, мы встретим в легенде о Макарее».

188 *...навьи дни...* – дни поминовения усопших.

189 Три эллинских тропы – исследователя, поэта, религиозного мыслителя – то сходились, то разделялись на крутизне жизни Вячеслава Иванова: с первого посещения Дельфийского храма Аполлона в 1901 г., где среди руин «на мгновение промелькнул, смеясь, плющом увенчанный бог, чародей и притворщик, окруженный пляшущими демонами темных недр» ([с. 339] наст. изд.; см. также: По звездам. СПб., 1909) – через последнее расставание с Россией, встречу с оргиастическим Востоком (начало 20-х годов в Баку) и до прибытия в последнюю столицу античности и к главному престолу христиан. Дионис и дионисийство оказались не просто темой научного исследования, хотя эта книга еще и яркий памятник научной литературы, полный предчувствий и готовых методик для нескольких направлений науки середины и второй половины века. Для поэта «Дионис» стал линзой, кристаллом, позволившим ясно, иногда – до отвращения ясно увидеть, разглядеть в культуре то, что не доступно трезвой академической голове, настаивающей на своей трезвости. Вскоре после выхода в Баку книги «Дионис и прадионисийство» Вяч. Иванов, будучи уже в Италии, в Павии, пишет «Палинодию» (январь 1924 г.).

Иль твой гиметский мед ужель меня пресытил?
Из рощи миртовой кто твой кумир похитил?
Иль в вещем ужасе я сам его разбил?
Ужели я тебя, Эллада, разлюбил?
Но, духом обнищав, твоей не знал я ласки,
И жутки стали мне души недвижной маски,
И тел надменных свет, и дум Эвклидов строй.
Когда ж, подземных флейт разымчивой игрой
В урочный час ожив, личиной полой очи
Мятежною тоской неукротимой Ночи,
Как встарь, исполнились, – я слышал с неба зов:
«Покинь, служитель, храм украшенный бесов».

И я бежал, и ем в предгорьях Фиваиды
Молчанья дикий мед и жесткие акриды.

Дионис много помогал понять в последующих двадцати годах — самых страшных в европейской истории — и поэту в Риме, и тому, кто — подобно ученику и продолжателю Вяч. Иванова — А.Ф. Лосеву, — оставаясь в России, полной мерой хлебнул «европейской ночи».

Одна из последних вех на эллинской тропе Вяч. Иванова — стихотворение из «Римского дневника» 1944 г.:

Языков правду, христиане,
Мы чтим: со всей землей она
В новозаветном Иордане
Очищена и крещена.
О Слове Гераклиту голос
Поведал, темному темно,
И шепчет элевсинский колос:
«Не встанет, не истлев, зерно».
Так говорило Откровенье
Эллады набожным сынам,
И Вера нам благоговенье
Внушает к их рассветным снам.

Эти строки поэта, написанные 27.IX 1944 г., позволяют лучше понять «Диониса и прадионисийство» как литературный памятник. С его архаизирующей тяжеловесностью, профессорской отрешенностью, готовой в любой момент обернуться предчувствием новых бедствий, точно подготовленных самóй культурной почвой, единящей Восток и Запад, труд Вячеслава Иванова стал сегодня обретенным и снова забытым «прамифом» отечественной культуры.

Гасан Гусейнов

Гасан Гусейнов

Проекции «дионисийства» в биографии Вячеслава Иванова*

Над книгой «Дионис и прадионисийство» Вячеслав Иванов работал много лет и приступал к ней трижды – два раза по-русски и в последние годы жизни – по-немецки. Так, словно нарочно старался воспроизвести в своем литературно-научном творчестве канву страстно́го, или патетического (от греческого πάθος), мифа о Дионисе. Как Дионис рождался, чтобы быть растерзанным или вытолкнутым из чрева матери, так и Вячеславу Иванову пришлось сначала писать работу о Дионисе по следам учения в Германии в конце XIX в., потом – в самом начале XX в., изучая греческую религию в Афинах, занимаясь переводами Эсхила в 1916–1917 гг., потом – при встрече с массовыми оргиастическими культами в советской России и шиитском Азербайджане в начале 1920-х гг., и, наконец, в Риме, когда он намеревался выпустить книгу на немецком языке.

Основные фазы этой работы детально разобраны в исследованиях Михаэля Вахтеля, сопровождавших реконструкцию и издание последней – немецкой – версии «Диониса и прадионисийства», перевод которой, выполненный Кэте Розенберг, Иванов перерабатывал несколько лет[a].

---

* Пользуюсь случаем, чтобы выразить сердечную благодарность коллегам, высказавшим при обсуждении докладов, легших в основу данной статьи, ценные для автора замечания: Ф.Р. Балонову, К.Ю. Лаппо-Данилевскому, И.Д. Чечоту, Н.Л. Мусхелишвили, А.Б. Шишкину, В.А. Рудичу, Н.В. Брагинской, И.Б. Сироткиной, Д.М. Магомедовой, С.Д. Титаренко, О.Л. Фетисенко. Разумеется, вся ответственность за основные положения статьи лежит на авторе.

[a] Вахтель М. Научный проект: в поисках подлинного «Диониса» (о

Написанная довольно трудным языком в уверенности, что тот, кто берется за чтение этой книги, должен хорошо знать три-четыре европейских языка и быть хотя бы поверхностно знаком с тем, как пишут по-гречески и по-латыни, книга содержит несколько вариантов развернутого и краткого резюме представлений Иванова о религии Диониса как источнике страстно́го культа в Восточном Средиземноморье, как бы этот культ ни назывался в дальнейшем, и о дионисийском дифирамбе как источнике греческой трагедии. Кратчайшая сводка собственных резюме Вячеслава Иванова о сущности Диониса и Прадионисийстве может быть реконструирована и сжато представлена – словами самого В.И. – следующим образом:

1. «Умозрение о метафизической природе и взаимоотношении Аполлона и Диониса развивается из дельфийско-орфических корней в форме, близкой к философеме, закрепившейся в мистических кругах философской школы неоплатоников».
2. «Согласно этой концепции, Аполлон есть начало единства, сущность его – монада, тогда как Дионис знаменует собою начало множественности».
3. «Миѳ, исходящий (с точки зрения символической эксегезы) из понятия о божестве как о живом всеединстве, изображает [эту множественность] как страсти бога страдающего, растерзанного».
4. «Бог строя, соподчинения и согласия, Аполлон есть сила связующая и воссоединяющая; бог восхождения, он возводит от разделенных форм к объемлющей их

неосуществленной немецкой книге Вяч. Иванова) // Вестник истории, литературы, искусства. Т. V. М., 2008, с. 551–560; наша статья написана в ходе работы над новым русским изданием, в основу которого положена первая бакинская публикация 1923 года, частично исправленная по немецкому изданию, вышедшему в 2012 году (Ivanov, Vjačeslav Ivanovič. Dionysos und die vordionysischen Kulte. Hrsg. von Michael Wachtel und Christian Wildberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 416 S.), и по рукописным фрагментам, хранящимся в РО ИРЛИ РАН (Ф. 607) и в РАИ.

верховной форме, от текучего становления к недвижно пребывающему бытию».

5. «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 прибоя не смывает последних граней индивидуальности, погружая ее тайнодействием смерти в беспредельный океан вселенского целого».
6. «Монаде Аполлона противостоит дионисийская диада, как мужескому началу противостоит начало женское, также издревле знаменуемое в противоположность "единице" мужа числом "два". Однако, Дионис не женский только, но и мужеский бог; антиномически заключает он в себе диаду и монаду: в самом деле, он одновременно творит и разрушает текучия формы индивидуации. Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису,– как *esse* [бытие] имманентно *fieri* [становлению],– и, следовательно, принципом того сохранения личной монады за порогом смерти, без коего невозможно было бы производимое Дионисом возрождение личности, ее палингенесия».
7. «В согласии с вышеизложенным умозрением, неоплатоник Прокл учит, что необходимо воздействие Аполлона на Диониса, чтобы предотвратить его конечное саморасточение – через "нисхождение в титаническую множественность" беспредельной индвидуации, последствием которого было бы чрезмерное отдаление – и, следовательно, отделение от Отца, "низложение с царского престола"».

8. «Проводником такого ограничивающего воздействия на дионисийскую стихию является Орфей, носитель “аполлонийской монады” – идеи целостности и воссоединения. Вот подлинные слова Прокла: “Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве”».
9. «Дионис, сын божий и бог страдающий, жертвует целокупностью своего божественного бытия, отдаваясь на растерзание жадно поглощающей его материальной, или “титанической”, стихии. Эта стихия еще не может слиться с ним целостно, в любви, но приобщается его светлому естеству путем насилия и космического преступления, которое и обусловливает страдание жертвоприносящегося бога. Дионис становится виновником божественного оживления раздельной тварности. Но каждый атом ее хотел бы наполниться им для себя одного и в обособлении от других, а жертвенной воле бога к самоотдаче нет удержу,– и самый избыток его самоотречения мог бы составить опасность для божественного всеединства. Оттого саморасточению Диониса положен предел, принцип которого лежит вне Дионисовой воли. Имя этому пределу – Аполлон, бог торжествующего единства и сила воссоединяющая. Орфей, олицетворяющий собою мистический синтез обоих откровений – Дионисова и Аполлонова, есть тот лик Диониса, в коем бог вочеловечившийся, совершая свое мировое мученичество, отрекается в то же время от самой воли своей, подчиняя ее закону воли отчей».
10. «Ницше говорит, что трагедия развилась из чувства повышения жизни, которое стремится к саморазрушению. Вот это желание идти навстречу грозящей гибели, это и есть суть трагедии, оттого трагедия и заключает трагическую катастрофу. Это стремление к катастрофе как к чему-то геройскому, чему-то совершенному, может быть, путем преступления, чтобы

погибнуть самому, это объясняется Дионисовским избытком сил. А так как эллины знали, как нужно умирать, они знали, как человек устремляется из себя, подобно Гетевской бабочке, которая летит в огонь и учит человека, чтобы он так и поступал. Кто не испытал священной тоски, кто не знал этого влечения к огню, который говорит, что если ты боишься умереть и после смерти стать иным, то ты только унылый гость здесь на земле. Я же хочу славить то живое, что тоскует по огненной смерти. Вот так как Эллины тосковали по этой огненной смерти, то и могли создать в честь Диониса трагедию...»

11. «Дионис был герой над героями, и все эти герои были в каком-нибудь лике Диониса, как один Дионис, т.е. герои терпели страдания, как первоначально терпел бог Дионис – богочеловек, герой. Таким образом, в христианстве, которое выступило на место героев, были мученики на кресте, и в лике каждого мученика принимал страдания сам Христос».
12. Наконец, Иванов предлагает не упускать из виду различаемые Платоном четыре вида «божественного одержания в духе: одно одержание от Аполлона, это – область вещего ясновидения; другое – от Диониса, это – царство мистики и душевных очищений; третье от Муз – ими движимы поэты и художники; четвертое от Эроса – ему послушествуют влюбленные в божественную красоту вечных сущностей»[a].

Сколь бы ни были разнообразны вариации этой схемы, именно она находится в центре большого повествования Иванова об эллинской религии и оставалась почти неизменной на протяжении нескольких десятилетий. Правда, предметом религиозно-философского разговора становилась не вся эта картина в целом, но лишь ее отдельные узловые точки. В Германии они первоначально носили

[a] Иванов Вяч.Ив. Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого «Петербург»). – В кн.: Иванов Вяч.Ив. Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987, с. 628.

для Иванова, скорее, характер филологических дискуссий, и здесь Иванову приходилось поначалу самоопределяться в спорах вокруг Ницше, которые вели Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф и Эрвин Роде. В России в центре его внимания оказалась религиозно-политическая поэзия – в эллинском значении этого слова, т.е. лирическая деятельность в историческом времени, которая должна со временем обеспечить переход от эпохи декадентского индивидуализма к эпохе «органической»[a]. В дальнейшем, в 1930-е годы, Иванов поставил перед собой задачу истолковать «русский дионисизм» в его разнообразных изводах своим собеседникам на Западе[b]. Пусть эта задача и не являлась научной, все же для ее решения Иванову пришлось не только заново проштудировать литературу по теме от Виламовица до Вальтера Отто и от Отто до принадлежавшего к следующему поколению Карла Кереньи, но и уточнить собственную позицию в отношении «дионисийства» как некоего субстрата специфически «эллинского», в убеждении Иванова, страстно́го культа. Неизменность представлений Иванова о «дионисийстве» и его истоках до известной степени компенсировалась изменчивостью адресатов его работ.

---

[a] «Поэты, такова вера Вячеслава Иванова, являются предвестниками грядущей органической эпохи». Степун Ф. Вячеслав Иванов (1936). Цит по: Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце / Подготовка текста и комментарий Дж. Мальмстада. М., РИК «Культура», 1992, с. 381.

[b] Вот только самые заметные публикации Иванова на немецком языке: Die russische Idee. Aus dem russischen von J. Schor // Philosophie und Geschichte: Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte, 26. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930; Dostojewskij: Tragödie – Mythos – Mystik. Autorisierte Übersetzung von Alexander Kresling. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1932; Humanismus und Religion: Zum Religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz // Hochland. 1934. 31. № 10. Juli. S. 307–330; Tantalos: Tragödie. Aus dem Russischen von Henry von Heiseler. – Dessau; Leipzig: Karl Rauch Verlag, 1940. См. об этом подробнее в изданной М. Вахтелем книге Ivanov V. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlaß. Hrsg. von Michael Wachtel. Mainz, 1995.

После 1923 года, когда в Баку впервые и к тому же в не удовлетворившем автора виде вышла книга Вячеслава Иванова «Дионис и прадионисийство», только в начале XXI века появились основополагающие труды по теме. Одна – это не состоявшееся при жизни автора издание авторизованного перевода «Диониса...» на немецкий язык, предпринятое профессором Принстонского университета Михаэлем Вахтелем и Кристианом Вильдбергом (2012)[a]. Другая – книга Филипа Вестбрука (Амстердамский университет) «Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве»[b]. Работа Вестбрука – попытка возместить отсутствие книг Иванова в их собственном историко-культурном контексте, создать виртуальную модель возможной научно-общественной дискуссии вокруг «Эллинской религии...» и «Диониса...», как если бы они вышли в свое время в нужном месте.

Немецкий «Дионис...» восполняет важнейшее и чуть было не утраченное для потомства звено творческой эволюции Иванова, который, особенно после окончательного отъезда из Советской России в 1924 году, видел одну из своих главных просветительских задач в возможно более широком и глубоком ознакомлении современного западного, прежде всего – европейского, общества с творческой физиономией ученых, мыслителей, художников из России, не вписывавшихся в тогдашний реальный культурно-политический ландшафт. Эмигрант с 1921 года, Иванов далеко не сразу пришел

---

[a] Ivanov, Vjaceslav I. Dionysos und die vordionysischen Kulte. Hrsg. von Michael Wachtel und Christian Wildberg. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2012.

[b] Вестбрук, Филип. Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве. Амстердам, 2007. См. также: Лаппо-Данилевский К.Ю. Воплощения Диониса. Рецензия на книгу: Ivanov, Vjaceslav I. Dionysos und die vordionysischen Kulte. Hrsg. von Michael Wachtel und Christian Wildberg. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2012 // Русская литература. 2014, № 3, с. 230–235.

к формулировке этой задачи. Усилиями коллег уже в середине 1920-х гг. некоторые труды Иванова начали выходить в переводе на немецкий («Переписка из двух углов» с М.О. Гершензоном, книга о Достоевском), но книгам по греческой религии не было суждено появиться в том жизненном и культурном окружении, в котором и для которого они были написаны. Это ставит не только перед исследователем, но и перед любым первочитателем Иванова несколько трудных задач.

Первая из них — определить тот контекст — философской мысли или гуманитарной науки, — в котором книга Иванова была написана. Эту задачу ставит и решает в своем предисловии к немецкому изданию «Дионисса...» Михаэль Вахтель. В условия задачи входит и ответ на вопрос, какое место занимают книги Иванова в истории его науки — классической филологии. По мнению Филипа Вестбрука, исследования Иванова по классической филологии научны только на первый взгляд. «При более тщательном изучении, — пишет Вестбрук, — нельзя не заметить, что на самом деле в форму научного исследования облачены личные религиозные и философские искания автора. Это становится особенно наглядно, когда научный дискурс в работах Иванова уступает место вдохновенным размышлениям о мистике и религии. Кроме того, Иванов не всегда упоминает источники, на которых основаны его рассуждения. В этом смысле религиозный философ нередко одерживает верх над критическим филологом»[a].

Представление о борьбе между религиозным философом и критическим филологом все же не в полной мере описывает ту более сложную систему координат, в которой жил и писал Иванов. Так, характеризуя в другой связи творческую манеру Иванова, современник пишет: «Относительно преувеличений в словах В. Ив. У него нет преувеличения в точном смысле. Он не преувеличивает приятности и не умалчивает о недостатках. Только он

[a] Вестбрук. Дионис, с. 3.

старается для всего найти образ, и этот образ бывает взят не по отношению к человеку, а сам по себе, и именно эта отделенность и законченность образа производит впечатление преувеличения по отношению к человеку. Но для него это не преувеличение — это только точное художественное определение»[a].

Текстологический анализ источников, предшествовавший немецкому изданию «Диониса...», также подтверждает вывод Вестбрука. Вместе с тем, надежной локализации не поддается лишь очень незначительная часть ссылок Иванова на источники. Благодаря исследованиям Н.А. Богомолова[b], а также систематической публикации материалов, хранящихся в РАИ[c], хорошо известно, что огромная ученость Иванова не легенда, и, несмотря на общую установку на «вживаемость» в материал и постоянную заботу поэта «видеть» непрерывную связь времен, читатель может доверять и тем цитируемым источникам, которые пока не удается найти среди предположительно доступных В.И. книг и журналов. Совсем другой вопрос, какая собственная конструкция выстраивается с помощью этих источников. Общий вывод исследователя можно суммировать так: в фокусе Иванова не научная истина и не просвещение, а жизненное и религиозно-культурное «просветление»[d].

---

[a] Максимилиан Волошин. Письмо М.В. Сабашниковой от 24.09.1906. Цит. по: Максимилиан Волошин в Петербурге: осень 1906. Письма к М.В. Сабашниковой / Публикация В.П. Купченко // Минувшее. Исторический альманах. Т. 21. М.—СПб.: *Atheneum*-Феникс, 1997, с. 313.

[b] Богомолов Н.А. К изучению круга чтения Вячеслава Иванова. — В кн.: Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / Под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского и А.Б. Шишкина. Вып. 1. СПб.: Пушкинский дом, 2010, с. 448—461.

[c] См., в частности, http://www.v-ivanov.it/sochineniya/rukopisi-vyach-ivanova .

[d] По-видимому, о «просветлении культуры» в языке Иванова можно говорить почти как о термине. М. Гершензон так говорит об этом в «Переписке из двух углов»: «Видно, и вы когда-то знали мою тоску и жажду, а после успокоились, заговорили свою тоску

Вестбрук скрупулезно разбирает многие источники ивановской учености, но его цель не только источниковедческая. Вестбрук предлагает, во-первых, рассмотреть идейные отношения Иванова с теми, кто, собственно, дал ему толчок к работе над «дионисийством» и греческой трагедией как высшим проявлением этого дионисийства. Таких источников, считает Вестбрук, по меньшей мере три. Во-первых, это сами греки — от Еврипида и Платона до Аристотеля и Прокла, которые видели в Дионисе мифический прообраз философского учения о двоице. Во-вторых, это Фридрих Ницше и Эрвин Роде — философствующие филологи, нашедшие в античности ключ к новой эзотерике, в том числе — социальной. Наконец, третий источник и толчок к поиску ритуально-философской пра-формы человечества, корни которого — в Восточном Средиземноморье — это русские мыслители и поэты — от ранних славянофилов, Владимира Соловьева и других философствующих писателей до младших современников. Вестбрука интересует и развитие ивановских идей (например, у А.Ф. Лосева, который застал последние месяцы Иванова в культурной жизни Москвы и, хотя бы отчасти, считал поэта и философа своим наставником, а иногда даже образцом для подражания[a]).

софизмами о конечном просветлении культуры и о ежеминутной возможности личного спасения чрез огненную смерть. Каковы вы теперь, благочестиво приемлющий всю историю, — у нас с вами действительно нет общего культа».

[a] Возможно, сама периодизация греческой мифологии, которую разработал и которой пользовался А.Ф. Лосев, молчаливо включает опорные точки ивановской схемы. Особенно это касается стадиального противопоставления «хтонической» и «олимпийской» мифологий. По мнению Иванова, «вследствие утвержденного в эпоху Гомера разделения всего состава религии на две самостоятельные сферы, олимпийскую и хтоническую, при исключении из первой начала патетического и энтусиастического, устанавливается коррелативный этому началу религиозный принцип очищения, или каθарсиса» («Дионис...», гл. X, § 9). Некоторый механицизм этой схемы оказался даже удобен для встраивания греческой мифологии в советскую историографию античности с ее культом

Философское окружение поэта интересует Вестбрука постольку, поскольку в центре внимания исследователя – развитие самого круга идей, которые Иванов подхватил и развил сам и которые позднее развивали или даже только обсуждали другие (Вестбрук называет, например, С.С. Аверинцева, отчасти, действительно, стилизовавшего свое речевое и социальное поведение под ивановское).

Разумеется, на этом пути – отслеживания истории идей, а не биографических траекторий людей – Вестбрук опускает некоторые основополагающие переживания (смерть жен, другие события, подробно описанные в книге воспоминаний Лидии Ивановой[a]) и участие некоторых людей в жизни и развитии идей Иванова (о В.Ф. Эрне сам Иванов говорил, что тот оказал на него гораздо большее влияние, чем даже Владимир Соловьев[b]), опыт общения с которыми был, по-видимому, для Иванова неизмеримо важнее всякой теории. Но, поскольку Вестбрука гораздо больше интересует «история идей», чем биография людей, исследователь задается вопросом не только о непосредственном (и также верифицируемом) окружении, но и о восприемниках ивановских идей – непосредственных или опосредованных родством и ученичеством.

Непредубежденный читатель «Диониса...» сталкивается, однако, и с другой, не менее захватывающей реальностью мысли и жизни поэта и эзотерика, каким, несомненно, и был Иванов. Эта реальность, во-первых, обнаруживает себя в тематической и структурной перекличке с другими авторами – близкими собеседниками и младшими современниками автора «Диониса...», которые заведомо ничего не могли знать о трудах Иванова или, даже если бы и знали, не могли, во всяком случае, иметь

стадиальности и смены формаций (Лосев А.Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. М., Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина, т. 72, вып. 3, 1953).

[a] Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце. Подготовка текста и комментарий Дж. Мальмстада. М., РИК «Культура», 1992.

[b] Цит. по: Проскурина Вера. Рукописный журнал «Бульвар и Переулок»..., с. 807–808.

к его сочинениям доступа, не могли с ним поддерживать никакой связи.

Во-вторых же, в творчестве Иванова часто именно стихи оказываются гораздо более рациональной экспликацией идей, чем оформленные внешне как научное исследование главы «Дионисa...»[a]. В другой связи на это свойство поэзии Иванова указал однажды Н.А. Бердяев. В письме от 30 января 1915 года Бердяев писал Иванову: «Вы стали перекладывать в стихи прозу Эрна»[b]. И наоборот, случайное упоминание древнегреческого имени могло заставить Иванова, отбросив всякую дистанцию и рецепцию, погрузиться в «самое античность»[c].

---

[a] Ср. Davidson, Pamela. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. Cambridge: CUP, 1989; об этом пишет и Вера Проскурина в: Проскурина Вера. Вячеслав Иванов и Михаил Гершензон [На пути к «Переписке из двух углов»] // Cahiers du monde russe, 1994, vol. 35, N. 35, p. 377–392; Михаэль Вахтель пишет об особом внимании, которое Иванов уделял стихотворным переводам греческих стихов при подготовке немецкого издания «Дионисa...»: «В архиве поэта находятся не только окончательные варианты, но иногда и черновики, содержащие до шести разных вариантов одного и того же отрывка. Как правило, они облечены в форму гекзаметра или элегического дистиха и представляют ценность для специалиста с точки зрения искусства перевода». Вахтель М. Научный проект..., с. 553–554. См. подробнее о переводческих стратегиях Иванова: Wachtel, Michael. Die Kunst des Redigierens: Das Übersetzungsverfahren bei Vjačeslav Ivanov, in: Milos Okuka, Ulrich Schweizer (Hrsg.), Germano-Slavistische Beiträge: Festschrift für Peter Rehder zum 65. Geburtstag (München, 2004), S. 539–542. Особый интерес представляет в контексте рационализации мысли посредством стиха «Русский Фауст» В.И., опубликованный М. Вахтелем в альманахе «Минувшее» (Т. 12. М.–СПб., 1993, с. 265–273).

[b] Цит. по: Проскурина Вера. Рукописный журнал «Бульвар и Переулок» (Вячеслав Иванов и его московские собеседники в 1915 году). – В кн.: В.Ф. Эрн: *pro et contra*. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2006, с. 799.

[c] «Только что вышел в молодом журнале петербургском “Вопросы жизни” мой рассказ небольшой “Священник Кронид”, – вспоминает 1905 год Борис Зайцев. – Рассказ импрессионистический,

В качестве примера стихов как рациональной экспликации идей приведем фрагмент элегической поэмы «Деревья»[a], посвященной Владимиру Францевичу Эрну – другу и собеседнику, в регулярном общении с которым Иванов провел в Красной Поляне близ Сочи чрезвычайно плодотворный для него последний предреволюционный 1916–1917 год (именно здесь Иванов, в частности, завершил перевод Эсхила[b]).

<...>
Орешники я помню вековые,
Под коими мечтательный приют
Мы вам нашли, Пенаты домовые,
Где творческий мы вожделели труд
С молитвенным соединить впервые;
И верилось: к нам общины придут,
И расцветут пустынным крином действа
В обители духовного семейства.
XI
Владимир Эрн, Франциска сын, - Аминь!

Как видно, ключевые слова – соединение «молитвенного» и «творческого» труда и ожидание новыми «мистагогами» новых «общин» (θίασοι) – резюмируют основные темы, которые более всего интересуют Иванова в греческой

быстрого темпа, но все дело для Вячеслава Ивановича в имени, названии. Как только наскочил он на имя Кронид, так и понесся: тут и Юпитер, Зевс, громовержец и творец – утвердитель стихий, земной жизни, природы, радости бытия здешнего и мощи... Такое, о чем я и в помыслах не имел, воспевая кряжистого и здоровенного Кронида, у которого пять сыновей, тоже здоровенных, священника благообразного, но и хозяина, отчасти даже помещика. Нечего скрывать: ни о каких символизмах, ни о какой античности и возношении земной силы я не думал, когда писал эту нехитрую деревенскую поэмку (в прозе). Во всяком случае, тогда, у себя за чаем, в своей студенческой тужурке, робко поддакивал известному поэту» (Зайцев Б.К. Вячеслав Иванов. Цит. по: Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце, с. 331).

[a] Иванов Вяч. И. Собрание сочинений, т. III, с. 535–536.

[b] Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце, с. 67.

«религии страдающего бога». Можно увидеть здесь проявление того «духа общественной утопии», той «мысли или хотя бы мечты о всенародном и всечеловеческом», которая, по словам С.С. Аверинцева, «сопровождает шаг за шагом все этапы становления писательской личности Вячеслава Иванова. Вячеслав Иванов – платоник и мистик. Но существенная черта его платонизма и его мистики – в том, что они являют собой идеалистическую и мистическую интерпретацию глубокой внутренней потребности в сверхличном и всенародном»[a]. Именно этой потребностью объясняется попытка Иванова взаимодействовать с только-только захватившими власть большевиками[b]. Иванов словно снова возвращается в это время к концепции, требовавшей от поэта принадлежать «к кругу религиозно-художественного значения народной души» (1905 – начало 1910-х гг.)[c]. В годы первой русской рево-

---

[a] Аверинцев С.С. Поэзия Вячеслава Иванова // Вопросы литературы, 1975, № 8, с. 149. Мотив, который никак не мог попасть в советскую печать в середине 1970-х, – исступление и одержимость массовидных социальных тел в противопоставлении личным «конкретным ощущениям высшего порядка» – см. в работе Титаренко С.Д. К истолкованию заметок Вячеслава Иванова на полях диалога Платона «Федр». – В кн. Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / Под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского и А.Б. Шишкина. Вып. 1. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 2010, с. 402–413.

[b] В письме Б. Садовскому 4 июня 1919 года Ю. Никольский так описывает попытку сотрудничества с Театральным отделом (ТЕО) Наркомпроса: «Понимаете, совсем сдал себя в сенат... Мудрейшие мумии (не исключая самого божественного Вячеслава) избрать пожелали каким-то театральным вроде архивариусом при Каменевой-Троцкой (Розенфельд-Бронштейн), покровительствующей искусствам, как в старые годы великие княгини». Цит. по: Судьба Юрия Никольского (Из писем Ю.А. Никольского к семье Гуревич и Б.А. Садовскому. 1917–1921) / Публикация С.В. Шумихина // Минувшее. Исторический альманах. Т. 19. М.–СПб.: *Atheneum*-Феникс, 1996, с. 171.

[c] Цит. по: Морев Г.А. Комментарий к: О.Н. Гильдебрандт. М.А. Кузмин / Предисловие и комментарии Г.А. Морева. Публикация и подготовка текста М.В. Толмачева // Лица. Биографический

люции Иванов, по-видимому, пытался найти возможно более прочную идейную нить между своими занятиями античностью и поэзией (которые были для него нераздельны), с одной стороны, и групповой (журнальной, культурной, семейно-общественной) художественной жизнью как частью современной социальности – с другой. На это указывают, в частности, материалы о полемике вокруг «мистического анархизма», введенные в оборот в начале 1990-х годов[a], которые не могли быть известны Аверинцеву в середине 1970-х.

Тем более интересное толкование Аверинцева позволяет лучше понять реакцию Иванова на вынужденную оторванность от собственного референтного круга поэта, исследователя и – все еще! – мистагога: именно в этот момент он в четвертый раз – после Германии ученичества, революционной и послевоенной советской Москвы с перерывом на укрывище в «оргиастическом Баку», обращается к «дионисийству» и его корням.

Есть у характеристики, которую дает месту «дионисийства» в ивановской биографической канве[b] Аве-

---

альманах. № 1. М.–СПб., *Atheneum*-Феникс, 1992, с. 282–283; см. также: Barnstead John A. Mixail Kuzmin's "On beautiful clarity" and Vyacheslav Ivanov: a reconsideration // Canadian Slavonic Papers, 1982, March, 24 (1), p. 1–10.

[a] Обатнин Г.В. Неопубликованные материалы Вяч. Иванова. По поводу полемики о «мистическом анархизме» // Лица. Биографический альманах. № 3. М.–СПб., *Atheneum*-Феникс, 1993, с. 466–477; ср., в частности, вполне пародийную, но вполне эллинскую и даже дионисийскую готовность В.И. жить в «*happy family* (клетка, где приучены к мирному сожительству кошка и птичка, кролик и лисица)» (с. 476).

[b] Лапидарное изложение этой биографической канвы дает уже упомянутый мемуарный очерк Бориса Зайцева (1963): «Как будто начинали сбываться давнишние его мечты-учения о "соборности", конце индивидуализма и замкнутости в себе – но именно только "как будто". Вот от этой самой соборности он только и мечтал куда-нибудь "утечь". На Зубовский бульвар жена моя носила молоко его грудному тогда сыну Диме (ныне известный французский журналист) – не так просто было и доставлять это

ринцев, еще одно измерение. В 1975 году, по советским цензурным соображениям в «Вопросах литературы», невозможно было представить себе прямую дискуссию с относительно недавно умершим эмигрантским автором – младшим современником Иванова – Федором Степуном. Именно Степун опубликовал в 1936 году (а впоследствии переиздал в середине 1960-х) большую статью, в которой за юбилейным панегириком легко читалась и критика социально-философских воззрений Иванова. Степун, в частности, критиковал понимание ивановского «дионисийства» как слишком уж эластичного покрывала для упомянутой Аверинцевым «глубокой внутренней потребности в сверхличном и всенародном». Чтобы избавить читателя от искушения трактовать Иванова в неославянофильском ключе, дабы не продолжать полемику времен Первой мировой войны, Степун уточняет: «Конечно, он мыслит народную стихию как основу мифотворчества искусства, но народ его искусства не есть этнографически-историческая реальность. Народная душа, защищаемая Вячеславом Ивановым, есть ответственный перед Богом за судьбы своего народа ангел, подобный ангелам церквей в откровении Иоанна. Народное искусство Вячеслава Иванова – это искусство Данте, Достоевского, Гете или Клейста, это высокое искусство истолкования и даже создания народной души, не имеющее ничего общего с психологически-социологическими изображениями народной жизни или с требованием, чтобы искусство было доступно народному пониманию»[a].

При этом то, что было несчастьем для автора, который никак не мог опубликовать свой формально академиче-

---

молоко. Но сын, слава Богу, выжил, несмотря на “соборность”. Здравый же смысл все-таки взял у “мэтра” верх: в 1921 году Вячеслав Иванов со всей семьей уехал в Баку, читал там лекции по классической филологии, но в 1924 году “утек” в Италию. Это гораздо оказалось прочнее, чем разные Азербайджаны и Баку. Да, Италия более подходящее место для Вячеслава Иванова, чем Кавказ» (Зайцев Б.К. Ук. соч., с. 334).

[a] Степун Ф. Ук. соч., с. 383.

ский труд и сделать его предметом общественных споров, дает в руки исследователя бесценный материал, позволяющий, как это делает издатель немецкого «Диониса», в мельчайших деталях увидеть русскую траекторию мифа о Дионисе, «главного греческого мифа эпохи модернизма» (М. Вахтель). Бесспорным и общезначимым началом этой траектории была публикация книги Фридриха Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872).

Многоликость русского филологического и фиксированного на античности ницшеанства такова, что один и тот же деятель культуры, подобно Протею, в зависимости от смены аудитории становился то мистагогом, то пародистом. Иванов был необыкновенно чуток к малейшим проявлениям живописного «эллинства». Здесь достаточно упомянуть работу В.И., посвященную картине Льва Бакста «Античный ужас» (*Terror antiquus*), написанной по следам одного из путешествий художника в Грецию в обществе Валентина Серова. В первые годы XX века Иванов, очевидно, находился под сильным влиянием Ф.Ф. Зелинского[a]: отсюда его рассуждения о семи матерях, зачавших от Зевса, и о религии Диониса как «женской религии», «мученичестве и убиении мужского богам» и т.п[b]. На пародийно-бурлескный горизонт в восприятии ницшеанствующего дионисийства 1900-х гг.указывают и мемуаристы[c].

---

[a] См. об этом подробнее в работе Ирины Сироткиной: Sirotkina Irina. Conversion to Dionysianism: Tadeusz Zieliński and Heptachor // Jens Herlth, ed. Conversion in Russian Cultural History of the 19th and 20th Centuries. Interdisciplinary Studies on Central and Eastern Europe (in print). Пользуясь случаем, благодарю автора за возможность прочитать работу в рукописи.

[b] См. подробнее в: Иванов Вяч. Древний ужас. По поводу картины Л. Бакста “Terror Antiquus”. – В кн.: Вяч.И. Иванов. Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1979, с. 91–110.

[c] «Тогда был в моде Ницше. Левушка [Бакст] изобразил меня в виде верстового столба и подписал “Оберменш”. А рядом стоял маленький-маленький Бакст, с подписью “Унтер-Менш”». Философов Д.В. Бакст и Серов (Воспоминания о художниках из варшав-

Здесь уместно указать и на тесную переплетенность академических, поэтических и социально-политических интересов и поисков Иванова и его влиятельных современников. Так, отчитываясь в 1906 году в письме матери о своем пребывании в Париже в обществе Д.Мережковского, Дм. Философова и З. Гиппиус, Андрей Белый писал в 1906 году: «Они не советуют торопиться в Россию, где ждет истерия, ужас, как от кружка декадентов и неврастеников вроде Левы <Кобылинского>, так и от мучений на почве общественности»[a]. «Иногда мне кажется, – объясняет на этот раз уже З. Гиппиус в 1907 г., – что лучше временная пустыня, нежели вечная кружковщина. Увы! Кузьмины, Нувел <так! Г. Г.> и Вячеславы думают, что создают новый эллинский мир, - а создают не более, чем то, что уже есть и в Париже – в салоне Кругликовой»[b].

Именно в это время эпитет «дионисийский» Иванов начинает применять с такой широтой, которую не в силах охватить никакая научная концепция: «весенней дионисийской грозой»[c] он может назвать свою встречу со второй женой – Л.Д.Зиновьевой-Аннибал, а позднее увидит «дионисийство» в событиях, с которыми будет сопоставлять страстно́е содержание в религиозной жизни Средиземноморья – от раннего христианства или шиит-

---

ского архива 1923–1925 гг.) // Наше Наследие. Иллюстрированный культурно-исторический журнал. № 63–64, 2002, с. 32.

[a] Недатированное письмо. – ГЛМ, ф. 7, оп. 1, ед.хр. 30, л. 2 (машинописная копия). Цит. по: Соболев А.Л. Мережковские в Париже (1906–1908) // Лица. Биографический альманах. № 1. М.–СПб.: *Atheneum*-Феникс, 1992, с. 351.

[b] Письмо В.Я. Брюсову от 8 января 1907 года. Цит. по: Соболев А.Л., там же. Еще более грубые отзывы Мережковских об Иванове оставил в письме Нувелю Лев Бакст; см. Соболев А.Л., там же, с. 352.

[c] Цит. по: Лаппо-Данилевский К.Ю. Комментарий. – В кн.: Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым / Сост., подгот. текстов В.А. Дымшица и К.Ю. Лаппо-Данилевского. Статья и коммент. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: ИНАПРЕСС, 1995, с.128.

ских ритуалов до русской революции[a]. Траектория почти мономанического интереса к «дионисийству» прочерчивается от первого, случайно возникшего, цикла лекций в парижском русском вольном университете 1905 года[b]. Бросавшуюся в глаза поглощенность Иванова «Дионисом» далеко не только как академической проблемой отмечает и Брюсов, присутствовавший на лекциях В.И. в Париже: «Но самое интересное было, конечно, Вяч. Иванов. Он читал в Р<усской> Шк<оле> о Дионисе. Это настоящий человек, немного слишк<ом> увлечен своим Дионисом»[c]. «Он очень интересен, хотя и томителен со своим Дионисом»[d].

В дальнейшем «дионисийство», понимаемое Ивановым как эллинское преддверие к христианству, вызывает и более острую критику из близкого окружения. Особенно болезненной для поэта она стала в начале Первой мировой войны, когда религиозные споры соединились с политическими. Так, Н.А. Бердяев, в открытой печати высказавшись об угрозах «неославянофильства», которые он видел в политических сочинениях Иванова, Эрна, Ро-

---

[a] «Условно-дионисийской» и «условно-дифирамбической» Иванов называет в «Дионисе...» (гл. VI) и метафорику «Песни песней».

[b] Начало истории книги – предложение И.И. Щукина Иванову прочитать цикл лекций в парижском вольном русском университете об античной экономике. Когда Иванов сообщил, что хочет читать лекции о греческой религии, это вызвало еще больший интерес. Название цикла – «Греческая религия страдающего бога (религия Диониса)» и «совмещает оба названия впоследствии опубликованного в журналах “Новый путь” и “Вопросы жизни”» (Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: Документальные хроники. М.: Издательство Кулагиной INTRADA, 2009, с. 34). На эту мономанию указывает и эпизод знакомства Иванова с Одилоном Редоном, которого В.И. почти уговорил назвать одну из картин “Prophète de Dionysos” («Дионисов пророк»): Богомолов Н.А., ук.соч., с. 73.

[c] Цит. по: Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: Документальные хроники. М.: Издательство Кулагиной INTRADA, 2009, с. 72.

[d] Богомолов Н.А., там же, с. 77.

занова и Булгакова[a], в частном письме развивал Иванову в письме от 30 января 1915 года свои более интимные соображения: «Я чувствую Вас безнадежным язычником, язычником в самом православии Вашем. И как прекрасно было бы, если бы Вы оставались язычником, не надевали на себя православного мундира<...>. Вашей природе чужда Христова трагедия, мистерия личности, и Вы всегда хотели переделать ее на языческий лад, видели в ней лишь трансформацию эллинского дионисизма»[b].

Впоследствии область распространения «дионисийства» для Иванова только расширяется. В лекции об античном театре, прочитанной в 1919 году в революционной Москве, Иванов дал не только максимально упрощенный конспект теории происхождения греческой трагедии из дифирамба, но и «дионисийский» ключ к пониманию событий революции и гражданской войны:

«Дионис это музыкальное состояние души, которое доходит до экстатического и следовательно в таком состоянии, которое человек испытывает, он забывает себя и сливается с целым миром. Чем сильнее самозабвение личности, выход духа из пределов личности и чем глубже слияние с целым, тем сильнее и художественное произведение. Таково было состояние людей, которые творили трагедию и в ней участвовали. Это слияние с целым вызывает в человеке великое биение жизни и приток сил. Чем сильнее повышение жизни, тем больше человеку удается. Он освобождается от закона самосохранения, которому он подчинен в спокойном состоянии и переходит в состояние саморазрушения. Наполняясь творческими

---

[a] Бердяев Н.А. Эпигонам славянофильства // Биржевые ведомости. Утренний выпуск. 1915. 18 февраля, с. 2. – Цит. по: В.Ф. Эрн: *pro et contra*. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2006, с. 491–496.

[b] Цит. по: Проскурина Вера. Рукописный журнал «Бульвар и Переулок», с. 800–801.

силами, он хочет выйти через край, ему хочется дерзать, играть жизнью»[a].

Высказывание Иванова, прозрачное как призыв к новым humanities и к гуманизму в новом для него понимании, все же означает и довольно решительное размежевание с собственно академическим, или научным, дискурсом. Вместе с тем, сама попытка прямой смычки античного образца и новой социальной реальности находит параллели в других формах искусства. Достаточно упомянуть конкурсный проект «Дворца рабочих» в Петрограде, который выполнил в 1919 году Иван Фомин с опорой на античный театр, встроенный в храмовый перистиль[b].

Учитывая названную выше жизненную составляющую «учения о Дионисе» во всех его фазах — от первой встречи самых ранних хтонических культов и ритуалов с более поздними «привозными» культами новых «производительных сил природы» до появления «мировых религий», которые примут к себе на службу экстатические и энтусиастические «сонмы», мы обнаружим главную внешнюю проблему книг Иванова о древнегреческой религии: в их отсутствие в русской классической филологии, как и вообще в так называемом антиковедении, за весь прошедший с 1920-х гг. XX век не вышло в свет ни

---

[a] РО ИРЛИ, ф. 607, № 122, л. 6–7. Не будем забывать, что этими словами Иванов рассказывает слушателям в России, как, с точки зрения античной мифологии и классической филологии, можно было бы истолковать революционные события в их стране. Иванову можно было бы сделать упрек, что тот говорит скорее о «ницшеанстве», чем о «дионисийстве», но контекст высказывания, вероятно, не оставлял поэту и философу другой возможности. В эти же месяцы и годы завершал свою просветительскую деятельность в России Фаддей Францевич Зелинский, как и Иванов, вскоре навсегда покинувший Россию. Не претендовавший на роль «властителя умов» в России, Зелинский тоже пытался встроить греческую мифологию в современный ему контекст «страстей», выпавших на долю обоих его отечеств — России и Польши.

[b] Хан-Магомедов С.О. Иван Фомин. М.: С.Э. Гордеев, 2011, с. 186.

одной работы, которая могла бы дать всей подготовившей ее появление социальной среде культурное влияние, сопоставимое с книгой М.М. Бахтина о Достоевском (1929), Э.Р. Доддса об иррационализме в Древней Греции (1951[a]), или Роберта Грейвса о греческой мифологии. Книги, вполне уязвимые с точки зрения современного им академического мейнстрима, они одновременно и раздвинули границы науки, и взломали привычные клише массового восприятия не только античности, но и литературы и искусства вообще.

Век, сумевший злоупотребить энергией массового (его называли еще «массовидным») экстаза, всячески сопротивлялся даже появлению книг, раскрывавших историко-психологические и религиозные аспекты «дионисийства». Иванов занимает в этом контексте особую нишу. Выступая в 1919 году перед неведомыми первосоветскими слушателями, он в высшей степени сочувственно рассказывает тем о пользе Ницше для понимания самой природы творчества. Противопоставление дионисийства аполлинизму, ставшее универсальной отмычкой для разгадывания загадок массового человека, культа, растворяющего в себе личность, всего десять за лет до того — в начале XX века — приводило Иванова к восторженной проповеди «соборности»:

«Индивидуализм Фауста и авантюризм Вильгельма Мейстера кончаются поворотом к общественной деятельности; и пафос личности, рыдающий в глубоких звуках Девятой симфонии Бетховена, находит разрешение своей лихорадочной агонии томлений, вызовов, исканий, падений, обманутых надежд и конечных отречений — в торжестве соборности»[b]. Соборность, проистекающую из сплоченности вокруг умирающего и воскресающего

[a] Dodds E.R. The Greeks and the Irrational. Berkeley: University of California Press, 1951.

[b] Вяч. Иванов. По звездам. Статьи и афоризмы. СПб., 1909, с. 96.

бога, Иванов искал вокруг себя и иногда в довольно неожиданных местах[a].

В этой точке идейная и биографические траектории Иванова замечательным образом пересекаются с таковыми другого писателя. Как показал недавно с своей статье В.А. Рудич, для лучшего понимания мифопоэтических суставов, которыми пользуется здесь Вяч.Иванов для возможно более точной культурной локализации «дионисийства» от античности до модерна, нужно увидеть параллелизм дионисийской траектории Иванова с фаустовской траекторией у Томаса Манна[b].

Но прошло меньше 10 лет, и вот Иванову надо самому рассказать о том же «дионисийстве». Объясняя, как дифирамб из «песни в честь бога двойного топора» породит трагедию, Иванов заявляет: «Здесь мы имеем дело с загадкой, оказалось, что дифирамб отождествляется с двойным топором, это как богоубийца и бог-отец. Дифирамб есть бог и дифирамб есть двойной топор. Товарищи, которые не привыкли к такой символике, может быть, несколько сбиты с толку и им может казаться, что тут нет смысла. Дифирамб есть песнь и сам Дионис называется дифирамб. Дионис есть бог, богоубийца – тот же Дионис. Дионис разделяется на бога и богоубийцу»[c].

Для культурно-политического контекста Гражданской войны выступление Иванова в Москве нужно признать в высшей степени новаторским и опасным. Стройность выстроенной Ивановым конструкции обеспечена не только

---

[a] Так, Иванов заинтересовался еще в 1909 году сектой чемреков, основанной в Петербурге неким Алексеем Щетининым. «Только у нас, – восторженно писал Иванов в “Русской идее”, – могла возникнуть секта, на знамени которой написано: “Ты более, чем я”». Цит. по: Эткинд Александр. Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича // Минувшее. Исторический альманах. Т. 19. М.–СПб.: *Atheneum*-Феникс, 1996, с. 288.

[b] Рудич В.А. Вячеслав Иванов и Томас Манн. – В кн.: Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / Отв. ред. К.Ю. Лаппо-Данилевский, А.Б. Шишкин. Вып. I. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 2010, с. 143–173.

[c] РО ИРЛИ, ф. 607, № 122, л. 36.

чрезвычайно разнородным материалом, позволяющим, в силу его гибкости и социальной переплетенности, представить сколь угодно замысловатую ритуально-социологическую концепцию греческой (да и любой другой) мифологии или ритуала. Поэт и мыслитель видит и предчувствует высокую востребованность «страстно́го» культа, но испытывает перед ним некоторый, и вполне трезвый, ужас. Воспев поначалу этот ужас, ученый певец все-таки осознает, что надо бы вовремя, по словам Бориса Зайцева, «утечь».

Два разных и – каждое по-своему – скрытых понимания диалога поэта и мыслителя с народом-цареубийцей, живущим внутри столь прославлявшегося им самим еще недавно «страстно́го» культа, - мы и находим в статьях Ф.Степуна 1936 года о социальной и философской личности Иванова и С.Аверинцева 1975 года – об Иванове как поэте. Обе статьи заслуживают самого пристального сравнения еще и потому, что должны были раскрыть творческий облик поэта и мыслителя – соответственно – эмигрантской публике 1930-х и позднесоветской публике 1970-х гг.

Выше мы видели, как стихотворение «Деревья» памяти В.Ф.Эрна, оказывается рациональной экспликацией испытываемых автором сильных чувств. В этом же качестве, но теперь – для разъяснения своей концепции массовой аудитории 1919 года – Иванов воспользовался драмой А.С. Пушкина «Пир во время чумы». Таким образом, очевидно, что свою концепцию «дионисийства» Иванов, по-видимому, готов был бы предложить обществу в качестве научного инструмента социальной и культурной критики, обосновав rationale для их понимания пушкинскими стихами:

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья –
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретать и ведать мог.

Разумеется, это – довольно известный прием: от античности до средневековья Гомера или Вергилия было принято использовать как истолкователей будущих событий. Но Иванов шел в своем, на этот раз – просветительском, дионисийстве еще дальше. Идя вслед за ним, деятели большевистского искусства хватались за ритуал фаллофорий для антибуржуазной пропаганды рекламы собственной папиросной промышленности[a]. Контраст иератизма и озорства достигает в творчестве Иванова этого времени предельного накала, но будет распознан современниками еще очень не скоро. Так, И.Н. Голенищев-Кутузов отметит момент отказа Иванова от «практического дионисийства» только в 1930 году[b]. А Федор Степун в 1936 году пойдет дальше и похвалит Иванова как за отказ от подчинения тому же шаблону времени, которого так боялся и Ницше, так и за продолжение линии философско-политической «зоркости», которую панегирист, пусть не без иронии, приписывает герою своего повествования. Отталкиваясь от ключевых и для Вячеслава Иванова, и для Томаса Манна персонализованных мифологем истории европейского индивидуализма – Фауста и Вильгельма Мейстера – Федор Степун так прочерчивает линию, которая приведет к ницшеанскому перевороту: «Индивидуализм Фауста и аристократизм Вильгельма Мейстера завершаются призывом к общему делу. То героическое уединение и даже одиночество человека, певцами которого были Сервантес и Шекспир, разрешается у Шиллера в дифирамбически-хоровую стихию духовной свободы. В девятой симфонии Бетховена агония замкнутой в себе и одиноко страдающей личности перерождается в симфонический восторг соборности и вселенскости. Столетие эпоса отзвучало. Кто не

---

[a] Смышляев, Вячеслав. Примерный сценарий массового празднества в открытом летнем помещении. – РО ИРЛИ, ф. 607, № 315, л. 1–8.

[b] Илья Голенищев-Кутузов. Отречение от Диониса. Вячеслав Иванов. Возрождение (Париж), № 1857, 3 июля 1930 (pdf на сайте Исследовательского центра Вячеслава Иванова в Риме: http://www.v-ivanov.it/literatura/literatura-na-russkom/v-prizhiznennom)

в силах подчинить себя хоровому началу, пусть закроет лицо руками и молча отойдет в сторону. Его удел смерть, ибо в индивидуалистической отрешенности жить дальше невозможно. Эти мысли Вячеслава Иванова осуществились – правда в весьма злой, дьявольской перелицовке – гораздо быстрее, чем кто-либо из нас мог думать»[a].

Таким образом, у книг Иванова о «дионисийстве» есть несколько дополнительных контекстов. Объявив в самом начале «Диониса...» о «могущественном импульсе Фридриха Ницше», Иванов позиционирует свое сочинение в пограничье между классической филологией как наукой, истолковывающей тексты, и философией и социологией религии как наук, сам предмет которых Иванову приходится делить то с поэтической практикой (когда он переводит на русский язык, например, Эсхила), то с социальной психологией (когда он реконструирует ритуалы страстн'ых культов – от хоровода в масках козлов до революционного митинга).

Социальную психологию Иванов называет «религиозной психиатрией» (гл. X, §7 «Диониса и прадионисийства»), а главного представителя греческой рациональной мысли – Аристотеля – заставляет полемизировать с Ницше.

В центре этой полемики находится для Иванова Аристотель – основоположник истории и теории искусства, без которого не может обойтись и современная наука. В качестве ученого, идущего по стопам Аристотеля и, вместе с тем, полемизирующего с первым историком трагедии, Иванов – и в этом отношении «Дионис...» – научное сочинение по классической филологии – реконструирует «Дионисову религию» как «объединение двух типов культа: а) материкового, или горного,– наиболее близкого ко ѳракийским формам оргиазма,– и б) островного, или морского,– обнаруживающего коренное сродство с религиями Крита и Малой Азии» (гл. XII, § 7). Но вот поставленная Ивановым задача – увидеть существование этой религии еще до «провозглашения имени

[a] Степун Ф. Ук.соч., с. 382.

Диониса», оказывается за пределами науки, в области философского и иногда богословского конструирования. Одновременный зов нового и сигналы предписьменной культовой архаики объясняют восприятие Вячеслава как «мистического ритора, опоздавшего родиться на полтора тысячелетия»[a].

Здесь труды Иванова о Дионисийстве попадают в ту область «международного модернизма», где теоретически могли бы, если бы не появились «с опозданием на советскую власть», вызвать, по крайней мере у русского читателя, не меньший интерес, чем вызвали в Европе книги о греческой мифологии, например, Роберта Грейвса[b]. Как и у Иванова, огромная ученость и просветительский élan Грейвса, пробивают русло поиску единой, всё сплавляющей универсальной концепции мифа[c].

---

[a] Локс Константин. Повесть об одном десятилетии (1907–1917) / Публикация Е.В. Пастернак и К.М. Поливанова // Минувшее. Исторический альманах. Т. 15. М.–СПб.: *Atheneum*-Феникс, 1996, с. 76.

[b] Принадлежавший к следующему поколению поэтов и филологов-классиков, Роберт Грейвс (1895–1985) в 1948 году публикует свою первую книгу о греческой мифологии – «Белую богиню» (The White Goddess. London: Faber & Faber), а в 1955 году – «Греческие мифы» (The Greek Myths. London: Penguin, 1955). Книги Грейвса стали бестселлерами и не утрачивают этот статус до сих пор. Но в профессиональной среде они котируются невысоко. «Легко читаемые, они содержат много солидной информации, но все же пользоваться трудами этого автора следует с крайней осторожнностью», – высказывают свое мнение влиятельные филологи-классики, соотечественники (Hard R., Rose H.J. The Routledge Handbook of Greek Mythology. London 1958, p. 690). Стоит сравнить «белую богиню» Грейвса с «дионисийством» Иванова. Возникшие в разное время, обе концепции стараются сплавить в одном образе и нескольких ключевых ритуалах мифологические субстраты разных эпох и культур. Принципиальным отличием концепции Иванова от мифа о «триединой богине» у Грейвса является сосредоточенность первого только на греческом мифе, культ эллинства как самостоятельного и неповторимого предмета исследования.

[c] Научные труды, вызванные к жизни поиском такой концепции, относят либо к популяризаторским, либо к эзотерическим:

На другой концептуальный слой, проясняющий интерес Иванова к всеобъединяющему «страстно́му культу», указал С.С. Аверинцев: «В переориентации с индивидуализма на “общность”, на ту опасную стихию, которую психоаналитики XX века назовут “коллективным бессознательным”[a], она становится особенно тонким ядом. Этот яд надолго отравил столь важную для Вячеслава Иванова мечту о сверхличном, всенародном и всечеловеческом – о “соборности” и “хоровом начале” (оба термина взяты из рук славянофилов)»[b].

Книги Иванова, написанные на границе научного знания и философско-политического визионерства, заставляют читателя сталкивать вокруг своего предмета далеких друг от друга авторов, что в строго научном тексте едва ли было возможно. Неслучайно с таким огромным интересом отнеслись к книгам Иванова о греческом мифе такие разные ученые и философы, как С.М. Баура[c] или Мартин Бубер[d].

Главная ось напряжения в «Дионисе...», в конечном

таковы книги Грейвса, а также «Сказания о титанах» младшего современника Иванова Я.Э. Голосовкера (1890–1967), чья «Логика мифа» увидела свет через несколько десятилетий после смерти автора. В этом же контексте уместно упомянуть и труды О.М. Фрейденберг, ставшие доступными читателю благодаря трудам Н.В. Брагинской.

[a] О внутреннем сродстве между мировоззрением Вячеслава Иванова и теориями его младшего современника – психоаналитика Карла Густава Юнга, – см. сборник «О современной буржуазной эстетике», вып. 3, «Искусство», М., 1972, с. 132–133 (прим. С.С. Аверинцева).

[b] Аверинцев С.С., ук. соч., с. 153. С Аверинцевым снова поспорил бы Ф. Степун, утверждавший в цитируемом сочинении, что в «хоровом начале» Иванова нет ничего от славянофилов.

[c] Davidson P. Vyacheslav Ivanov and C.M. Bowra: A Correspondence from Two Corners on Humanism. Birmingham: Birmingham Slavonic Monographs. 2006.

[d] См. подробнее в кн.: Ivanov V. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlaß. Hrsg. von Michael Wachtel. Mainz, 1995.

счете, оказывается у Иванова между Ницше и Аристотелем. В Ницше для него неприемлем «брутальный индивидуализм» (С.С. Аверинцев)[a], а в Аристотеле – «психологизм». Но поскольку сам Иванов понимает это напряжение психологически, то и у Аристотеля он берет для описания только этот горизонт[b]. Стоит, однако же, перенастроить фокус с психологического на логический, и мы увидим, что теория «страстей» (πάθη) в трагедии и культе это – для Аристотеля – лишь частный вид теории логических атрибутов. Но омонимия «страстей» и «атрибутов» не попадает в поле зрения автора, поэтому Иванов и читает Аристотеля только как источник по психологии религии и истории интересовавших его культов. Ведь то и другое – πάθη, возникающие, подобно флористическим и фаунистическим атрибутам Диониса, Зевса или Аполлона, в ходе обсуждения человеческой и социальной природы. Вот почему, например, буфония, упомянутая в «Афинской политии», или происхождение трагедии из дифирамба, по «Поэтике», Иванова интересуют, а аристотелевские «Категории» или «Никомахова этика», эти опорные точки греческого критического рационализма, – нет. Вот и философско-богословскую поддержку Иванов находит не у Аристотеля, а у Прокла. При этом стоит упомянуть, что основной антирационалистический нерв религиоведческого творчества Иванова мог, особенно на раннем этапе, восприниматься современниками как «арелигиозный»[c].

---

[a] «Мы видим, что Вячеслав Иванов, точь-в-точь как через три десятилетия Томас Манн, стремится противопоставить “лютейшей” антигуманистической фразе Ницше его же, Ницше, личное благородство и человеческую мягкость» (Аверинцев С.С. Ук. соч., с. 153).

[b] «Аристотель, требуя от трагедии “очищения страстей” , говорит языком телестики и каθартики, религиозных дисциплин о целительных освящениях души и тела. В сущности, автор “Поэтики” повторяет старую религиозную истину о дионисийском очищении; но он ищет придать ей новое освещение, толкуя ее чисто психологически и независимо от религиозных предпосылок» (гл. X, § 7).

[c] См. запись по горячим следам итогов одной из «сред» первого года Башни у Л.Д. Зиновьевой-Аннибал: «(...) слова В<ячесла>ва

То, возможно, единственное, что сближает Аристотеля и Ницше, с разных сторон приходящих к тому, что можно было бы назвать антирелигиозностью, неприемлемо для Иванова. Свою концепцию дионисийства, вирулентность которого Иванов наблюдает в массовых социально-религиозных движениях XX века, поэт разрабатывает в конфликте и с Ницше, и с Аристотелем. Как бы ни сопротивлялся этому весь его богатейший материал, Иванов будет трактовать свое «дионисийство» как специфически эллинское явление. При этом, осознавая ограниченность ницшеанского дуализма – противопоставления Аполлона и Диониса, – Иванов принужден конструировать сразу две неверифицируемые философско-мифические сущности – во-первых, «прадионисийство», в котором, как в древнем хаосе, содержатся и будущий «аполлинизм», и грядущий «дионисизм», а во-вторых, изначальное «эллинство» – ту ось цивилизации, на которой держалось равновесие избранной им собственной христианской доктрины – приятия западного извода христианства без разрыва с восточным.

Иванову – как художнику и мыслителю – и его исследователям необыкновенно повезло, что рядом с ним находились не только любившие отца, но и наблюдательные дети. Без них мы гораздо хуже понимали бы и ту иронической житейскую, или микросоциальную, подкладку,

---

были “реакцьонерны” в смысле реакции против его обычной и энергичной проповеди сверхиндивидуализма, мистического хорового экстаза, религии Стр<адающего> Бога и других отраженностей и солнечностей. Он сам сожалеет, что внес смуту в публику, кот<орую>, как оказалось, нужно трактовать педагогично и которая не может понять поэта в его художнической универсальности. Уже после Среды В<ячесла>ва упрекнули за его “арелигиозность”, которую он будто бы неожиданно проявил». Цит. по: Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: Документальные хроники. М.: Издательство Кулагиной INTRADA, 2009, с. 181–182; более подробно о русско-немецких антирационалистических параллелях см.: Титаренко С.Д. От архетипа к мифу: Башня как символическая форма у Вячеслава Иванова и К.Г. Юнга // Башня, 2006, с. 235–257.

которая предохраняла В.И. от экстатических эксцессов. Ведь именно эти эксцессы всю первую половину XX века питались эзотерическими дрожжами. В качестве примера можно привести толкование в мемуарах Лидии Вячеславовны Ивановой трогательного страха В.И. перед собаками и мышами как «хтоническими врагами Диониса» и, наоборот, нежной любви к котам как тайным представителям дионисийства в обыденной римской жизни[a].

Видеть «дионисийского тигра» в тощих римских котах — не то ли же это самое, что считать себя отцом мифического персонажа. Послушаем ироничный рассказ Ницше в письме Эрвину Роде из Базеля в Рим в феврале 1870 года о докладах «Античный музыкальный театр» и «Сократ и трагедия». Письмо это не могло быть известно Иванову, поскольку опубликовано было, насколько мне известно, только в 1954 году. Ницше, в частности, пишет: «Литературных амбиций у меня нет, и мне ни к чему придерживаться господствующих шаблонов. Наоборот, если время позволит, я хочу высказываться со всей определенностью, на какую только буду способен. Наука, искусство и философия с такой силой срастаются сейчас во мне, что мне наверное в один прекрасный день придется разродиться каким-нибудь кентавром»[b]. Этот

---

[a] «...Он очень любил котов, которые были тотемом нашей семьи; везде, где только нам было возможно, у нас жил их представитель: Пострел и Медея — в Женеве, Флёкин — на башне, Тараска и Квадик — в Баку, Пеллероссо и Белкис — в Риме. Вячеслав им радовался; главное, что его в них пленяло, — это скрытый в них образ тигра. Наблюдая кошку, он любовался тигром. А тигра часто воспевал в стихах (он же зверь Диониса)». Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце. Подготовка текста и комментарий Дж. Мальмстада. М.: РИК «Культура», 1992, с. 231—232.

[b] „...literarischen Ehrgeiz habe ich eigentlich gar nicht, an eine herrschende Schablone mich anzuschließen brauche ich nicht, weil ich keine glänzenden und berühmten Stellungen erstrebe. Dagegen will ich mich, wenn es Zeit ist, so ernst und freimütig äußern, wie nur möglich. Wissenschaft, Kunst und Philosophie wachsen jetzt so sehr in mir zusammen, daß ich jedenfalls einmal Zentauren gebären werde“. Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. München 1954, Band 3, S. 1021.

«один прекрасный день» наступит очень скоро – уже в 1872 году, когда появится «Рождение трагедии из духа музыки». Рожденный Ницше «кентавр», мог бы сказать об этом С.С. Аверинцев, отдаст социальной жизни Европы свои топчущие копыта, а обессиленный человеческой торс останется совершенно беззащитным перед такой критикой «ницшеанства», которой сам автор «Рождения трагедии» ни в малой степени не заслуживал. Однако же «немодность», чтобы не сказать растущая «непопулярность», одного из главных идейных стимуляторов Иванова делала публикацию «Диониса...» в 1930-е и особенно 1940-е гг. все более и более проблематичной.

Промедление с публикацией книг Иванова в Европе нужно видеть и в контексте споров конца 1920-х – начала 1930-х гг., которые велись вокруг мейнстримных, как теперь бы сказали, публикаций об античной религии – серии книг Вальтера Отто[a] и первых публикаций Карла (Кароя) Кереньи. К сожалению, Иванов участвовал в этой полемике не книгами, а статьями (а также стихами и письмами), хотя не исключено, что его неопубликованные рукописи или даже бакинская книга все же могли побывать в руках у протагонистов немецких дискуссий тех лет[b].

Центральной проблемой Иванова оставалась его фиксированность на двух моментах. Во-первых, это нежела-

---

[a] Otto, Walter: Der Geist der Antike und die christliche Welt. Bonn, 1923; Id., Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes. Bonn, 1929, и, наконец, Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt am Main, 1933.

[b] Вестбрук, ук. соч., с. 26 и сл. В знакомстве современных Иванову немецких исследователей с трудами русского поэта и ученого трудно и быть уверенным, и сомневаться, хотя список примеров иногда кричащего «неупоминания» предшественников или коллег в истории изучения «дионисийства» начинается прямо с Ницше: Вестбрук справедливо задается вопросом, как могло случиться, что Ницше, прекрасно знавший о работах теоретика аристотелевского катарсиса Бернайса, никогда не ссылался на последнего, хотя у них обоих был даже общий учитель – Ричль (Вестбрук, ук.соч., с. 126).

ние (как сам Иванов, возможно, сказал бы, мистическое нежелание) видеть гетерогенность дионисийства, или подверженность различных местных культов иноземным, иноязычным, инокультурным влияниям. Показателен в этом отношении отклик Иванова на публикацию книги совсем молодого тогда Кереньи[a]. Рецензируя книгу, посвященную эллинистическому культурно-религиозному синкретизму, т.е. гораздо более поздней эпохе, чем та, что занимала его самого в «Эллинской религии...» и в «Дионисе...», Иванов обнаруживает фатальную неготовность к восприятию как структурно-типологического, так и исторического подхода к религиозным культам того самого Восточного Средиземноморья, место в котором «эллинства» он обрисовал с такой поэтической страстью всего несколько лет назад.

В 1928 году Иванов опубликовал на итальянском языке критическую рецензию на книгу Карла Кереньи, в которой не мог не увидеть и развития своих собственных идей, в том числе интерпретирующих религиозный синкретизм эллинистического времени. И только одно вызвало протест: по мнению Иванова, молодой немецкий ученый слишком уж много времени тратит на то, чтобы увидеть на поздней стадии эллинистического религиозного синкретизма господство в нем преимущественно восточных культов.

Основной тезис, отстаиваемый Ивановым в полемике с Карлом Кереньи, касается статуса «дионисийства» как исконно греческого явления и даже залога торжества этого вероучения. «Эллинский культ, – пишет Иванов,– есть в своей сущности соучастие в страстях божества». Однако, ни ссылки на Дионисия Галикарнасского, который «противопоставлял греческим ритуалам римские», ни идея «эмпатии» греческих богов, ни их недоступность

[a] Karl Kerényi. Die griechisch-orientalische Romanliteratur. Ein Versuch von Karl Kerényi. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1927. См. в расширенном русском переводе по изданию: Кереньи, Карой. Мифология. Статьи / Сост. Иштван Надь. Пер. с венгерского Ю.П. Гусева и др. М.: Три квадрата, 2012.

не позволяют Иванову сколько-нибудь убедительно изолировать эллинскую религию страдающего бога, вырвать ее из действующего академического мейнстрима. Иванов напоминает,что имеется общее правило, «общий закон», по которому, когда народный рассказ присваивает миф, считавшийся до того религиозной истиной, следствием этой секуляризации оказывается смягчение мотива πάθος'а, содержавшегося в мифе, ибо таков закон сказки, чей iucundus exitus rerum[a] распространяется и на романы поздней эпохи (ср. с. VIII); пример подобной эволюции — «Одиссея» в сопоставлении с «Илиадой».

Между тем, спор велся уже не о «самостоятельном» или «заимствованном» характере культа, а о его содержании и истолковании. И даже — о социальных последствиях живучести подобных культов. В полемике с Кереньи стали понятнее исходные тезисы книги Иванова - «установить, описать и истолковать во всем его своеобразии некий творческий акт эллинского духа». Мистическая, эзотерическая линия оказалась для Иванова более значимой, чем социо-культурное измерение «дионисийство». Это значило только одно: в немецкий академический контекст ей так и не суждено будет вписаться.

Еще одно переживание могло удерживать Иванова от риска активного академического непризнания у новых коллег и друзей в Европе. Это — еще русский его опыт поражения в конфликте с молодыми поэтами. Уже цитировавшийся Константин Локс пишет, «Я помню один вечер на Молчановке, где роль хорэга принадлежала Вячеславу Иванову. Усевшись за небольшим круглым столиком, на котором стоял объемистый жбан белого вина, легкокудрый жрец Диониса начал выспрашивать присутствовавших здесь Асеева и Пастернака»[b].

---

[a] Более известна английская формула *happy end*.

[b] Локс Константин. Повесть об одном десятилетии (1907—1917) / Публикация Е.В. Пастернак и К.М. Поливанова // Минувшее. Исторический альманах. Т. 15. М.—СПб.: *Atheneum*-Феникс, 1996, с. 108.

Возможно, позволительно говорить и о другом источнике скрытого антиакадемизма Иванова – многолетней (сначала – скрытой, а после смерти великого классика – все более открытой) полемике с Виламовицем, оставшимся, по мнению В.И., столь же бесчувственным к «дионисийству», сколь этот немецкий филолог был индифферентен и к христианству вообще. В едкой характеристике, которую дал Иванову Михаил Кузмин[a], есть указание на поразительное единство психологической и академической противоречивости Иванова в подходе к религии Диониса. С конца XIX века и первого цикла лекций 1905 года и до самого конца занятий «дионисийством» Иванов не вносил сколько-нибудь существенных изменений в свою концепцию. Но отстаивал он ее не в спорах по частностям, а в противостоянии рационалистической трактовке, характерной именно для Виламовица, не желавшего ничего слышать о всякого рода модернизаторских концепциях (в т.ч. и в русле ницшеанства) и о мистическом «духе эллинства». В глубокой статье[b], исследующей истоки ивановского «католического гуманизма», К.Ю.Лаппо-Данилевский говорит о «католической» критике не просто протестантизма Виламовица, но его приверженности «платонизму», понятому как своеобразная религия отворачивания от христианства. Подробно анализируя контекст публикаций

---

[a] «Он был попович и классик, Вольтер и Иоанн Златоуст, оригинальнейший поэт в стиле Мюнхенской школы (Стефан Георге, Клингер, Ницше), соединивший немецкий порыв вагнеровского пошиба с немецким безвкусием, тяжеловатостью и глубиной, с эрудицией, блеском петраркизма и чуть-чуть славянской кислогадостью и ваточностью всего этого эллинизма. Из индивидуальных черт: известная бестолковость, подозрительность и доверчивость. Было и от итальянского Панталоне, и от светлой личности, но, конечно, замечательное явление». Кузмин М. Дневник 1934 года. СПб., 2007, с. 66.

[b] Лаппо-Данилевский К.Ю. Примечательные метаморфозы (Вяч. Иванов о европейском гуманизме). – В кн.: Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / Под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского и А.Б. Шишкина. Вып. 1. СПб.: Пушкинский дом, 2010, с. 99–121.

Иванова в годы национал-социалистической диктатуры в Германии и фашизма в Италии, Лаппо-Данилевский показывает, что в это время научная составляющая интереса В.И. к дионисийству уступает (как это уже бывало в 1919–1921 гг.) конфессионально-идеологической. Чем дальше, тем больше концепция «дионисийства» из инструмента анализа «страстных культов» превращается в инструмент поиска надличностной духовной общности «своих». Пассаж, который должен был завершить кратчайшей формулой статью к шестидесятилетию Теодора Хэкера (Theodor Haecker, 1879–1945), написанную в 1939 году, был исключен из публикации 1946 года. Вот он в переводе К.Ю. Лаппо-Данилевского: «И так возникает между нами немногими (недавно вырван смертью Шарль де Бос из нашего круга) духовная общность – говоря "между нами", я имею в виду, памятуя нашего великого хоревта Карла Мута, что нам позволено и должно именоваться гуманистами именно потому, что мы являемся католическими гуманистами и обретаем наше понимание человека *ecce Homo*, а не в "цицероновой *humanitas*" и еще менее в антропологическом оптимизме Руссо или Ренановом частичном смешении действенной богини афинян с déesse Raison»[a].

Возможно, в академической среде (или, скорее, национальных средах, на которые были разбиты войной консервативные интеллектуалы Европы) Иванов и в самом деле воспринимался как русская тень Штефана Георге, сонмы вокруг которой остались в петербургском прошлом или распылились в эмиграции. На такое понимание наталкивает сопоставление «поэтического» толкования «дионисийства» у Георге с научной интерпретацией в книге Вальтера Отто, которое мы находим в рецензии К. Кереньи 1934 года[b].

---

[a] Лаппо-Данилевский К.Ю. Примечательные метаморфозы..., с. 116.

[b] Кереньи Карой. Размышления о Дионисе (пер. Н. Якубовой). – В кн.: Кереньи Карой. Мифология. М.: Три квадрата,

То, что перед второй мировой войной или в самом ее начале еще могло быть опубликовано, к концу войны оказалось совершенно неприемлемым для академического мейнстрима. Не случайно и Баура в своем предисловии к книге «Наследие символизма»(1947) предлагает смотреть на символизм как на «мистическую форму эстетизма» и решительно игнорирует поправки Иванова. Книгам Иванова суждено было дожидаться следующего прилива интереса к иррационализму, интереса не только к науке и литературе недавнего прошлого, но и к биографии их самым ярких протагонистов.

Мы не можем сказать, до какой степени сознательным было в конечном счете гипотетическое нежелание публиковать «Диониса...» в том новом контексте, в каком Иванов оказался в центре межвоенной Европы в разгар кризиса индивидуализма и одновременного наступления «органической эпохи». Торжество «органического» тоталитаризма оформилось сразу в нескольких вариантах, ни один из которых не совпадал с его чаяниями. Что Иванов трагически не вписался ни в художественный западный мейнстрим века, отмеченного вехами «Рождения трагедии...» и «Доктора Фаустуса» Томаса Манна, ни в философский опыт противодействия влиянию «Ницше для бедных», мы всё больше узнаем из исследовательской литературы нашего времени, посвященной ницшеанству, понимаемому как «дионисийство первой половины XX века».

В частности, большой интерес представляет исследование Дж.Б. Фостера мл. «Наследники Диониса. Ницшеанская струя в литературном модернизме»[a]. В контексте нашей темы обращает на себя внимание блистательное отсутствие в этой замечательной книге даже упоминания

2012, с. 345–386; читателю Кереньи, дошедшему до рецензии на книгу Вальтера Отто, может показаться несомненным знакомство этого автора с «Дионисом...».

[a] John Burt Foster Jr. Heirs to Dionysus. A Nietzschean Current in Literary Modernism. Princeton Univ. 1988.

имени Вячеслава Иванова. Из русских современников В.И. мы найдем здесь только Андрея Белого[a]. При этом поразительную тематическую параллель к разработке Ивановым концепции «эллинского прадионисийства» в книге Фостера образует бесконечно далекий от него французский писатель и политический деятель Андре Мальро. В философской прозе, сводящей, по схеме Ницше, «аполлинийский» Запад и «дионисийский» (Дальний) Восток, Андре Мальро рисует новую глобальную картину социальной революции и переустройства мира в «постницшеанской перспективе». Мальро ничего не знает ни о «Переписке из двух углов» (хотя его книга «Искушение Запада» представляет собой переписку «азиата-дальневосточника» с «французом-европейцем»), ни о попытках Иванова воспеть «эллинское прадионисийство» как сохраняющее свою силу зерно религии будущего. В чем же ключевая разница между тем и другим? Она не

[a] Заметим, что в России (СССР) в 1930-е годы в кругах, оставшихся близкими к обоим писателям, существовала своя, подпольная табель о рангах. Вот что писал сестре 7 июля 1934 года из Новгорода в Киев С.А. Аскольдов: «Есть величайшие произведения, которые почти никто и не заметил, и одно такое произведение принадлежит Вячеславу Иванову, которого ты когда-то знала. Вообще Вячеслав Иванов и Андрей Белый – это два единственных гениальных писателя после Достоевского. Но Белый вполне раскрылся, а Вячеслав Иванов мало раскрыл свою гениальность, она больше чувствовалась в личных беседах с ним». С.А. Аскольдов. Из писем к родным (1927–1941) / Публикация А. Сергеева // Минувшее. Исторический альманах. Т. 11. М.–СПб.: *Atheneum*-Феникс, 1991, с. 319. В этом же ключе проблему относительной недоступности Иванова для следующих поколений русских читателей рассматривает А.Ф. Лосев. См.: Лосев А.Ф. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове. Подг. текста Г.Ч. Гусейнова. – В кн.: Эсхил. Трагедии в переводе Вячеслава Иванова. Издание подготовили Н.И. Балашов, Дим.Вяч. Иванов и др. М.: Наука, 1989, с. 464–466. См. также важную критическую работу об этом издании: Боровский Я.М. Эсхил в переводе Вячеслава Иванова. – В кн.: Боровский Я.М. *Opera Philologica* / Издание подготовили А.К. Гаврилов, В.В. Зельченко и Т.В. Шабурина. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009, с. 51–56.

только поколенческая. Мальро – модернист. Он выходит из тени Ницше не в виртуальную гармонию «прадионисийства», а в авантюру модерности, будущего, с его неизбежными социальными, культурными и политическими разрывами. Иванов не готов приносить в жертву этому будущему ни одного исторического пласта из многих знакомых ему. Он готов примирить не только западное и восточное христианство, но и все социальные страсти (πάθη) своего века с эллинским прадионисийством в акте отправления страстно́го культа как мистического синтеза. Это настроение, или эту тенденцию, можно отчасти объяснить жизненным опытом Иванова, проследить вехи его становления – от богемного Петербурга через европейское полу-изгнание до первой мировой войны, через революционную Россию, эпизод «шиитской реинкарнации» дионисийства, попытку окультуривания масс в дыму Гражданской войны в Москве, через бегство в Италию и выживание во второй мировой войне: на этом пути Вячеслав Иванов все дальше уходил от ницшеанского импульса юности. Но уходил не вперед, а назад, выстраивая чаемое как проекцию прошлого или фантазий о прошлом[a]. Вот почему, возможно, «научная» книга о Дионисе и его культах в веках так и осталась не изданной при жизни поэта и мыслителя: она была не современной и на каждом новом витке нуждалась в новой защите, в новом оправдании.

Характеристика культурного контекста, в котором Иванов до конца жизни колебался между желанием получить признание от академической среды, и стародавней мечтой подняться на следующую, мистико-поэтическую вершину, была бы не полной без упоминания другого младшего современника-дионисийца – Д.Г. Лоуренса (1885–1930), выпустившего в 1916 году «Сумерки Италии», с их острым переживанием «тигриной сущности» Афродиты, сближающей эту «владычицу чувственности»

[a] В этом контексте мы читаем и посмертно изданную «Повесть о Светомире царевиче».

с хитроумным «безумием» дионисийства. «Коварная, сопротивляющаяся мощь», которую тигр «должен одолеть, чтобы кровь текла из пасти, а внутри нее ощущался великолепный вкус живой плоти»[a].

Привязанность Иванова к самой ранней своей, можно даже сказать, юношеской концепции «прадионисийства» внимательный, доброжелательный, хоть и скрытно остро-критический мемуарист связывает со стилем жизни предреволюционной русской богемы, с особой социальностью или, если угодно, асоциальностью этой богемы. Федор Степун объясняет «жанровую» неопределенность только микрогрупповой релевантностью обсуждаемых этой богемой идей.

«Все публичные и полупубличные выступления Вяч. Иванова, его лекции, дискуссионные речи, разборы только что прочитанных стихотворений и просто споры в кругу близких людей неизменно отличались своеобразным сочетанием глубокомыслия и блеска, эрудиции и импровизации, тяжеловесности и окрыленности. Таковы же и его книги (“По звездам”, “Борозды и межи”, “Родное и вселенское”). При всей их учености, они не научные трактаты, солидно построенные по всем правилам логики и методологии, а искусно и легко сплетенные венки из живых цветов дружественных бесед не только с современниками, но и с “вечными спутниками”. Их обильные ссылки и цитаты не научный балласт, не подстрочно-профессорская бахрома, а образы живой и признательной любви к тем гениям человечества, без дружеского общения с которыми Вячеслав Иванов не мог бы прожить ни одного дня. Постоянно вспоминая на путях своих раздумий то Платона и Эсхила, то Данте и Шекспира, то Гете и Ницше, Вячеслав Иванов вполне естественно, как бы по закону учтивой любезности, приветствовал их особыми архаизующими интонациями своей речи, то эллинизирующими, то германизирующими

[a] Лоуренс Д.Г. Сумерки Италии (пер. А. Николаевской). – В кн.: Лоуренс Д.Г. Собр. соч. В 8 т. Т. 7. М.: Вагриус, с. 117–120.

жестами языка, тяготеющего в своей русской сущности к древнеславянской витиеватой тяжеловесности»[a].

Эти свойства вскрывают всю глубину антимодернизма Иванова. Возможно, именно из-за этих свойств Иванов, если и знал своих непосредственных соседей по межвоенному «дионисийству», которое процветало в культурной жизни Европы и Азии под маской «ницшеанства», то все-таки никак не окликал. В личном плане Иванов ушел, если воспользоваться сказанными в другой связи словами Степуна, «от интимного искусства буржуазно-индивидуалистической эпохи в келейно-монашеское творчество»[b], зато в социальном смысле он, как может теперь показаться, как раз уберегался от несвоевременной публикации книг о «страстных эллинских культах». Все тот же Степун в своем биографическом очерке к 70-летию Вячеслава Великолепного словно предостерегает юбиляра от угрозы попадания в тень не только философского и художественного влияния Ницше, чей жизненный путь закончился в августе 1900 году, но и той «дьявольской социальной перелицовки хорового начала», за которую взялись в Европе и в России перед второй мировой войной и от которой не смог уберечь своих мыслящих соотечественников важнейший русский духовный патрон Иванова – Владимир Соловьев, также умерший, по новому стилю, в августе 1900-го.

Как видно, социальные проекции Ивановского «дионисийства» – от семейных θίασов и «дионисийских тигров», превратившихся в домашних котов, до массовых страстных и омофагических культов Востока и Запада первой половины XX века – сохраняют и свою актуальность, и вирулентность – в зависимости от той точки на биографической или посмертной исследовательской траектории, на которой эти проекции может разглядеть или реконструировать читатель.

---

[a] Степун Ф. Ук.соч., с. 375–376.

[b] Степун Ф. Ук. соч., с. 382.

Гасан Чингизович Гусейнов – доктор филологических наук, профессор НИУ «Высшая школа экономики».

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ 3

Вячеслав Иванов

ДИОНИС И ПРАДИОНИСИЙСТВО

ПРЕДИСЛОВИЕ 9

Гл. I. ИНОИМЕННЫЕ ДИОНИСЫ 13

§§ 1–2. Типы прадионисийских культов. Хтонические Зевсы. § 3. Лафистий и Аѳамант. § 4. Зевс Ликейский, Ликаон, Ликург. § 5. Легенда о Макарее и прадионисийское жречество. Меламп. § 6. Арей. § 7. Загрей.

Гл. II. ДЕЛЬФИЙСКИЕ БРАТЬЯ 36

§ 1. Змий и змиеубийца. § 2. Причины Фебова овладения Дельфийским оракулом. Бог-очиститель. § 3. Аполлон и Пиѳия. § 4. Омфал. § 5. Дионисийские прорицалища. Права Диониса. § 6. Дележ и союз. § 7. Παλίντονος ἁρμονίη [Воспрянувшая гармония].

Гл. III. ПРАДИОНИСИЙСКИЙ КОРЕНЬ МЕНАД 69

§ 1. Древнейшая память о менадах. § 2. Магнетская надпись. Менады-родоначальницы. § 3. Коллегии менад. § 4. Эринии как отражение прадионисийских менад в миѳе.

Гл. IV. ГЕРОИ-ИПОСТАСИ ДИОНИСА 84

§ 1. Герои как страстотерпцы древнейшего френоса и Герой Дионис. § 2. Безыменный Герой. Ἡγεμόνες Διονύσου [«Вождь, приведший Диониса в Спарту»]. § 3. Типы героя-конника. Дионисийские мученицы. § 4. Типы героя-охотника. § 5. Орест и Пилад. § 6. Аристей. Ἀφανισμός [«Взятие в горные недра»]. Мелитей. Сочетание героических ипостасей Диониса и Артемиды. § 7. Геракл. Ойней. § 8. Ипостаси Диониса жертвенного и цветущего. § 9. Протесилай. Радаманф. Ахилл и Пенфей. Ѳесей. Патетическая стилизация героической легенды.

TABLE DES MATIÈRES

EDITORIAL 3

VJACESLAV IVANOV

LE DIONYSOS ET LES CULTES PREDIONYSIAQUES

AVANT-PROPOS 9

CH. I. LES DIONYSOI D'AUTRE NOMS 13

§§ 1–2. Les Types des cultes prédionysiaques. Les Zeuses Chthoniques. § 3. Lathystias et Athamanthas § 4. Zeus de Lycée. Lykaon. Lykourgos. § 5. La Légende de Macarée et le sacerdoce prédionysiaque. Mélampous. § 6. Ares. § 7. Zagreus.

CH. II. LES FRERES DELPHIQUES 36

§ 1. Le Dragon et le tueur de dragon § 2. Pourquoi Phoibos a captivé l'oracle Delphique Le Dieu Purificateur § 3. Apollon et la Pythie. § 4. Omphalos. § 5. Les oracles dionysiaques. Les droits de Dionysos. § 6. Division et Union. § 7. Παλίντονος ἁρμονίη. L'Harmonie ressuscitée.

CH. III. L'ORIGINE PREDIONYSIAQUE DES MENADES 69

§ 1. La plus ancienne mémoire des Ménades. § 2. L'inscription de Magnésie. Ménades les ancêtres § 3. L'ordre des Ménades. § 4. Les Érinyes comme réflexion de Ménades prédionysiaques dans un mythe.

CH. IV. LES HEROS HYPOSTASES DE DIONYSOS 84

§ 1. Les héros pathétiques du thrènes plus archaïques et le héro Dionysos. § 2. Le héros sens nom; Ἡγεμόνες Διονύσου. § 3. Les types de héro chevaleresque. Les martyres dionysiaques § 4. Les types d'héros-chasseur § 5. Oreste et Pylade § 6. Aristeas. Ἀφανισμός. Méliteas. La Combination des hypostases héroïques de Dionysos et de l'Artèmis § 7. Héraclès. Oineas. § 8. Les hypostases de Dionysos sacrificatoire et florissant. § 9. Protésilas. Rhadamanthe. Achille et Penthée. Thésée. Stylisation pathétique d'une légende héroïque.

Гл. V. ДИОНИСОВА СОПРЕСТОЛЬНИЦА 116

§ 1. Два естества в Дионисе: его связь с Зевсом, как началом воды живой, и Землею. § 2. Хтонические ипостаси матери Дионисовой: Семела, Ио, Деметра, Персефона. §§ 3–5. Дионис как мужской коррелат единой богини. Ее лики: Артемида, Великая Матерь, Ариадна, Афродита, Исида, Гера, Аѳина.

Гл. VI. МАТЕРИКОВЫЙ КУЛЬТ 136

§ 1. Символы дикой природы и охотничьего быта. Плющ и тирс. § 2. Символика змеи. Змея и бык. Бог-младенец. § 3. Ночные светочи. Триетерии. § 4. Лань и лисица. Козел. Омофагия. § 5. Подчинение сельских растительных культов. § 6. Фаллагогии. Современные пережитки дионисийства во Ѳракии.

Гл. VII. ОСТРОВНОЙ КУЛЬТ 162

§ 1. Двойной топор, бык и виноградное гроздие. Дифирамб. § 2. Дельфин. Дионис морской. § 3. Культ отрубленной головы. § 4. Плавающая голова. Ковчеги. § 5. Половой маскарад. § 6. Личины и живые иконы Диониса. § 7. Синкретизм культов материкового и островного. Малоазийские элементы в островном культе.

Гл. VIII. БУКОЛЫ 192

§ 1. Аѳинский буколион и древность аттических буколов. § 2. Связь позднейших буколов с орфиками. § 3. Мужской прадионисийский культ быка. § 4. Аттические буфонии и их родовая основа. § 5. Островные буфонии; их связь с Критом. § 6. Прадионисийские буколы в Ѳивах. § 7. Дионис в Аттике. § 8. Слияние прадионисийского буколического и женского Дионисова культа. Священный брак как символ союза. § 9. Брачные чертоги буколов.

Гл. IX. ДИОНИС ОРФИЧЕСКИЙ 214

§ 1. Орфическая реформа Анфестерий. § 2. Преломление орфического учения о Дионисе в умозрениях неоплатоников и древность его основных положений. § 3. Влияние орфиков на государственную религию Аѳин в VI веке. § 4. Эсотерическое развитие начал народной религии в орфической общине. § 5. Египетские элементы в ранней орфической доктрине. § 6. Первородный грех по учению орфиков; их антропология. § 7. Древность понятия ипостасности и позднейшая орфическая ѳеокрасия.

Ch. V. LA PAREDRE DE DIONYSOS 116

§ 1. Les deux natures de Dionysos: sa liaison avec Zeus comme origine de l'eau vivant et avec la Terre. § 2. Les hypostases chthoniens de la mère de Dionysos: Semele, Io, Déméter et Perséphone §§ 3–5. Dionysos comme un corrélat masculin de Déesse Mère. Ses visages: Artémis, Grande Mère, Ariane, Aphrodite, Isis, Héra, Athéna.

Ch. VI. LE CULTE CONTINENTAL 136

§ 1. Les symboles de la nature sauvage et de chasse. Lierre et thyrse. § 2. Le symbolisme du serpent. Le serpent et le taureau. Le dieu-enfant. § 3. Les torches nocturnes. Les Triétérides. § 4. La daine et la renarde. Le bouc. L'omophagie. § 5. La soumission des cultes végétaux ruraux § 6. Les phallagogies. Les vestiges modernes du Dionysisme en Thrace.

Ch. VII. LE CULTE INSULAIRE 162

§ 1. Labrys, taureau et moissine. Dithyrambe. § 2. Le dauphin. Dionysos marin. § 3. Le culte de la tête coupée. § 4. La tête flottante. Les arches. § 5. La mascarade sexuelle. § 6. Les visages et les icones vivantes du Dionysos. § 7. Le syncrétisme des cultes continentaux et insulaires. Les éléments de l'Asie Mineure dans le culte insulaire.

Ch. VIII. LES BUCOLES 192

§ 1. Le bucolion athénien et l'antiquité des bucoles attiques. § 2. Le lien entre les plus récents bucoles et les Orphiques. § 3. Le culte prédionysiaque masculin du taureau. § 4. Les Bouphonies attiques et leurs origines tribales. § 5. Les Bouphonies insulaires; leurs rapport avec la Crète. § 6. Les Bucoles prédionysiaques en Thèbes. § 7. Dionysos en Attique. § 8. La fusion des cultes bucoliques prédionysiaques et cultes féminines de Dionysos. L'alliance sacrale comme un symbole de l'union. § 9. L'espace nuptiale des bucoles.

Ch. IX. DIONYSOS ORPHIQUE 214

§ 1. La réforme orphique des Anthestéries. § 2. La doctrine orphique de Dionysos chez les Néoplatoniques et l'antiquité des ses positions essentielles. § 3. L'influence des Orphiques sur la religion d'état en Athènes au 6ème siècle. § 4. Le développement ésotérique des principes religieux populaires dans la communauté orphique. § 5. Les éléments égyptiens dans une doctrine orphique plus ancienne. § 6. Le péché originel chez les Orphiques; leur anthropologie. § 7. L'antiquité de la notion de l'hypostase et la théocrasie orphique plus tarde.

Гл. X. ПАΘОС, КАΘАРСИС, ТРАГЕДИЯ 256

§ 1. Понятие и древность «страстей». Обрядовый дуализм и его последствие: каθарсис как коррелат паθоса. § 2. Психология обрядового дуализма; его преодоление в религии Диониса. § 3. Страсти божественные и героические. Подражания страстям. Оргии и таинства. § 4. Θεοὶ ἐμπαθείς и ἀπαθείς [Языческие страсти и христианство]. §§ 5–6. Существо патетических состояний и задачи каθартики по воззрениям древних. Платон. § 7. Каθарсис в учении Аристотеля о трагедии. § 8. Трагедия как всенародное выражение страстн#óй дионисийской идеи. § 9. Автономия дионисийской каθартики. Трагедия как «подражание страстям», расцветшее художеством.

Гл. XI. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ТРАГЕДИИ 298

§ 1. Обрядовый дуализм в мусических искусствах. Строй аполлонийский и строй энтусиастический. Дифирамб. § 2. Первобытная драма. Трагические хоры Сикиона. § 3. Трагический дифирамб Ариона. § 4. «Θесей» Вакхилида. § 5. Аттика. § 6. Священные действа и аттическая трагедия. § 7. Драма Сатиров. § 8. Трагедия как отправление героического культа. § 9. Женщина в эволюции трагедии.

Гл. XII. ПУТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ. ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ ДИОНИСА 350

§ 1. Метод исследования. Филологическая точка зрения. § 2. Историческая точка зрения. Факты быта и действия и факты сознания. § 3. Миθ и обряд. Проблема происхождения. § 4. Дионис и Индия. § 5. Дионис и Египет. § 6. Религия хеттов. § 7. Происхождение Дионисовой религии. Основные положения исследования.

Комментарии (*Гасан Гусейнов*) 396

Гасан Гусейнов
Проекции «дионисийства» в биографии Вячеслава Иванова 430

Коротко об авторах 471

Ch. X. PATHOS, CATHARSIS, TRAGÉDIE 256

§ 1. La notion et l'antiquité des « passions ». Le dualisme rituel et ses conséquences. La catharsis comme corrélat du pathos. § 2. La psychologie du dualisme rituel, son surpassement dans la religion Dionysiaque. § 3. Les passions divines et héroiques. Les imitations des passions. Les orgies et mystères. § 4. Θεοὶ ἐμπαθείς et ἀπαθείς. Les passions paganes et le christianisme. §§ 5–6. L'essence des conditions pathétiques et la mission de la cathartique second des anciens. Platon. § 7. La catharsis dans la doctrine d'Aristote de la tragédie. § 8. La tragédie comme l'expression populaire de l'idée pathétique dionysiaque. § 9. L'autonomie de la cathartique dionysiaque. La tragédie comme « l'imitation des passions » devenue artistique.

Ch. XI. L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE 298

§ 1. Le dualisme rituel dans les arts musicaux. L'ordre apollinique et l'ordre enthousiastique. Dithyrambe. § 2. Le drame primordiale. Les chors tragiques de Sikyon. § 3. Le dithyrambe tragique d'Arion. § 4. Le « Thésée » de Bacchylide. § 5. L'Attique. § 6. Les rituels sacraux et la tragédie attique. § 7. Le drame satyrique. § 8. La tragédie comme réalisation du culte héroïque. § 9. La femme dans l'évolution de la tragédie.

Ch. XII. LA ROUTE DE LA RECHERCHE. LA PROVENANCE DE LA RELIGION DE DIONYSOS 350

§ 1. La méthode de la recherche. Le point de vue philologique. § 2. Le point de vue historique. La réalité de la vie et de l'action et la réalité de la conscience. § 3. Le mythe et le rituel. Les origines. § 4. Dionysos et L'Inde. § 5. Dionysos et L'Egypte. § 6. La religion hittite. § 7. Les origines de la religion Dionysiaque. Les plus importantes propositions de recherche.

COMMENTAIRES (*GASAN GUSEINOV*) 396

GASAN GUSEINOV
LES PROJECTIONS DU « DIONYSISME » DANS LA BIOGRAPHIE DE VYACHESLAV IVANOV 430

BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS 471

СЛАВЯНСКАЯ БИБЛИОТЕКА

СВОИМ возникновением Славянская библиотека обязана отцу Ивану Гагарину (1814–1882).

В 1842 году князь Иван Сергеевич Гагарин стал католиком и на следующий год вступил в Общество Иисуса (Орден иезуитов). Завершив церковно-богословское образование, он в 1856 году начал собирать литературу, посвященную проблеме отношений между Православием и западным христианством.

И. С. Гагарин на собственном опыте убедился, что эти духовные миры близки друг другу, несмотря на то, что в ходе истории они оказались разделенными и между ними возникло недоверие и даже вражда.

В планы отца Ивана Гагарина входила организация исследований, которые способствовали бы взаимному познанию Православия и Католичества. С 1857 года начинают выходить в свет первые работы И. С. Гагарина и его сотрудников. В сборниках, озаглавленных «*Études de théologie, de philosophie et d'historie*» («Теологические, философские и исторические исследования»), обсуждалась главным образом русская тематика.

Личная библиотека И. С. Гагарина стала основой Славянского музея, впоследствии переименованного в Славянскую библиотеку. Пережив множество трудностей, библиотека обрела наконец постоянное место в Лионе. Сейчас в ней хранится около 50 000 книг, большей частью посвященных России, богатейшее собрание периодических изданий девятнадцатого века, а также еще не опубликованные архивы (в частности, переписка хранителей библиотеки с выдающимися деятелями русской культуры).

Приступая в 1979 году к изданию журнала «Символ», Славянская библиотека стремилась в каком-то смысле возобновить диалог и продолжить дело, начатое в середине XIX века ее основателем — И. С. Гагариным.

Научное издание
Института св. Фомы