

СИМВОЛ

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

№ 64
(2014)

Париж-Москва

выходит
2 раза в год



ISSN 0222–1292

Ответственный 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

Работа «Эллинская религия страдающего бога» — первый завершённый подступ Вяч. Иванова к книге всей его жизни, посвященной дионисийству — религиозным культам Средиземноморья, отправляемых до наших дней. Заниматься Дионисийскими культами Иванов начал в самом конце 1890-х годов под влиянием, как сам он отмечает неоднократно, «могущественного импульса Фридриха Ницше».

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 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. Когда в 1923 году, уже во время первой, бакинской фазы эмиграции, выходит «Дионис и прадиионисийство», Иванов все еще не терял надежды восстановить издание «Эллинской рели-

гии...» по единственному сохранившемуся экземпляру, но переезд в Италию оказался ознаменован для поэта новым расширением замысла. В лекции о Дионисе, прочитанной 24 апреля 1926 года в Риме, Иванов ясно обозначил основную причину предстоящей кунктации: «психологический анализ состояния дионисийской души», предпринятый сначала Достоевским, а потом Ницше, приходится проводить не как исторический, а как разворачивающийся на наших глазах. Как ни один другой его собеседник-современник, Иванов видел в «культе Диониса» некую реальность, которая далеко еще не стала достоянием современной науки.

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

И 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».

В качестве главных особенностей исследуемого оргиастического ритуала Иванов выделяет три: «отождествление жертвы с богом оргий», отождествление энтузиастических тиасов с самим богом и, наконец, «удвоение божества, которое действует одновременно как жрец, убийца и страдает как жертва». Развитию этого тройственного «отождествления» и собирался дать Иванов толчок «Эллинской религией».

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

Вячеслав Иванов

ЭЛЛИНСКАЯ РЕЛИГИЯ
СТРАДАЮЩЕГО БОГА

Что разумеать под греческою религией страдающего бога? И означался ли облик бога страдающего и умирающего среди сонма тех прекрасных богов, которых мы привыкли воображать бессмертными и избыточно-блаженными в золотом облаке счастливого эллинского язычества?

Представление о существах сверхчеловеческих, претерпевающих муки и смерть, — часто встречаемое представление в мифологии древних. Более того: оно — душа трагического мифа; а миф греческий, издавна тяготевший к трагическому, стал таковым почти всецело, почти во всем своем составе, под влиянием Дионисовой религии и Дионисова искусства — трагедии¹. Ужас смерти и искаженная личина страдания — трагическая маска — были приняты греками в идеальный мир их красоты^а, прощены, очищены творчеством; они обусловили собой их высшее в религиозном и художественном творчестве.

«Полубоги», «богоравные» смертные, «герои» — не одни являются в религиозно-поэтическом созерцании древних жертвами рока. Страждут демоны и боги, как Кронос или Уран, как многострадальная Мать-Деметра, как сам светлый Аполлон, влекущий цепи плена и подневольной службы. Умирают Титаны и нимфы, Адонис и Кора, Кронос и сам Кронид, по некоторым местным и темным преданиям, смысл которых самим древним оставался сомнительным и загадочным². В эпоху христианских апологетов и умирающего язычества, мистика местных храмовых преданий, в устах путеводителей по святым местам, установила, как факт священной леген-

а <зачеркнуто:> были возведены ими в перл создания.

ды, существование гробниц богов, предполагавшихся умершими. Не только гроб Зевса показывался на Крите и гроб Диониса в Дельфах, — культ этих святынь восходит к более или менее глубокой древности, — но также гроб Ареса во Фракии, Афродиты на Кипре, Гермеса в Ливийском Гермуполисе, Асклепия в Эпидавре. Мы слышим, далее, о гробах Кроноса, Плутона, Посейдона, Гелиоса и Селены, о гробе Диониса^а в Фивах^б. «Меламп, — говорит Диодор, — занес из Египта очищения, приписываемые Дионису, и предание о богоборстве Титанов, и всю вообще священную легенду о страстях богов». Замечательно в этом свидетельстве не известие о мифическом Мелампе^с, пророке и <нрзбр> самого Диониса, и не упоминание о гиератическом Египте, представлявшемся уже Геродоту таинственной колыбелью дионисийского служения: любопытно указание на существование свода мифов о «страстях богов» и их выведение из дионисийской идеи.

Первых христианских писателей удивляло и соблазняло это обилие преданий о страданиях, бегствах, безумиях, смертях божеств; они пользовались этими кажущимися аномалиями религиозного сознания, чтобы сделать очевидным заблуждение язычества. Впрочем, в этом случае они опирались на издавна сказавшуюся рознь духа греческого и римского; их точка зрения была искони намечена глухим протестом италийского религиозного чувства против этой — правда, существенной — стороны эллинской религии, все остальные формы которой были последовательно принимаемы и усваиваемы италийской расой, как нечто родное и издревле общее. Рассудочные и устойчивые в вихре аффекта римляне не умели приобщиться греческим экстазам. Римляне, в чьих глазах божество было только неподвижным, в себе неизмен-

а <зачеркнуто:> Гелиоса и Диониса, о гробе Селены в Фивах.

б <на поле добавлена сноска:> (Lobeck Agl. 575).

с <зачеркнуто:> (он по совокупности мифологических данных, — только ипостась самого Диониса).

ным понятием, одаренным логически присущей ему действительной силою, — чей антропоморфизм никогда не шел, в истинно-народном представлении, дальше олицетворения отвлеченной идеи, — не могли принять бога с обликом страдающего человека. Оргиазм был им глубоко неприязнен, и борьба против вакханалий в Риме начала II века до Р. Х. объясняется, конечно, прежде всего реакцией национального характера против эллинского влияния, хотя и всемогущего, хотя и одержавшего уже все победы³.

Вот что говорит Дионисий Галикарнасский, писатель Августовой эпохи, олатинившийся грек, поклонник Рима, поборник его порядков и его духа, в замечательном противопоставлении греческого и римского культа (III, 19): «У римлян нет речи об Уране, оскопляемом своими сыновьями, или о Кроносе, уничтожающем свое потомство. (Это, заметим, уже почти язык позднейших христианских полемистов). Нет речи о Зевсе, упраздняющем власть Кроноса и заключающем его в темницу Тартара, его — своего отца. Нет речи о битвах и ранах богов, об их узах и рабской службе у людей. Нет у них печальных торжеств, справляемых в траурных одеждах, с плачем и рыданиями женщин⁴, в память богов гибнущих, каковы у эллинов поминки по похищенной Персефоне и празднования страстей Дионисовых и другие им подобные. У римлян, даже в наше время растления нравов, не увидишь боговдохновенных исступлений, экстаза корибантов и скопищ вакхических, и мистических очищений, и всенощных служений, совершаемых мужчинами совместно с женщинами. (Вспомним, что и на христиан римляне взводили то же обвинение). Нет вообще ничего подобного этим чудовищным обычаям; но все, что до богов прилежит, совершается и толкуется с тем благочинием, какого не встретишь ни у эллинов, ни у варваров».

Уже из приведенного угадывается, что именно культ Диониса был корнем греческого оргиазма, который, в многозначительном сближении, выставляется вну-

тренне связанным со страстными обрядами, как их исключительная особенность и естественное выражение их религиозной идеи. В самом деле, богом «страстей» и «печальных празднеств» является по преимуществу Дионис^а. Но это представление не было ли позднейшей и второстепенной чертой в древнем облике бога упоений и избытка, плясок и масок, вдохновенных восторгов и чувственного самозабвения? Не был ли страждущий, гибнущий, воскресающий Дионис богом отдельных сект, как секта орфическая, отдельных мистических культов, или же отдельных местностей, как Фригия и прилегающие земли Малой Азии, или отдельных народностей, как загадочная народность фракийская, научившая эллинов (как думает большинство исследователей^б) своей варварской вере, заразившая их своим мрачным неистовством, преображенным светлою силой эллинского гения в жизнерадостный, жизнью упоенный, жизнь благословляющий и славящий вакхизм?^в Не была ли идея страдания в вакхической религии явлением сравнительно поздней поры и уже симптомом упадка? Или таковы были греки с своего исторического детства?^г Или изначально они не только славили жизнь? Или они боготворили страдание? Или в своем первобытном синтезе жизни они уже находили страдание? Можно ли говорить о религии страдающего бога как о факте обще-греческом и изначально-греческом? Можно ли говорить о религии Диониса как о религии страдающего бога? Можно ли говорить, в дальнейшей связи, о трагедии как об искусстве страдающего бога, о художественном завершении религиозной идеи божественного страдания?

Не^с все исследователи согласны ответить на эти вопросы утвердительно. Так, по Виламовиц-Меллендорффу^д

а <на поле:> (зачинатель мистерий, по Клименту Александрийскому).

б *исправлено из:* как доселе подозревают исследователи.

с *была сделана попытка начать новую нумерацию: поставлена цифра II, которая впоследствии была зачеркнута.*

д *Первоначально было:* Так, один из знаменитейших современных

(«Leiden zunächst giebt es nicht». Herakles I, 1. Aufl., S. 59). А потому и трагедия внутренне чужда этой религии: только на почве Аттики она случайно развилась в связи с обычаями дионисийских празднеств. Новые ученые, видящие начало трагедии в подражательном воспроизведении страданий Дионисовых, судят так под впечатлением аналогии христианских мистерий, изображавших рождество и страсти Христовы. Они — по Виламовицу⁷ — никак не могут привыкнуть к мысли, что возможна религия без священной истории и священной книги. Дальнейшее изложение должно оправдать наше прямо противоположное этому приговору мнение. Но уже здесь позволительно заметить, что впечатление аналогии между языческим и христианским священным действием — не непременно должно быть обманчивым; быть может, оно напоминает о действительном родстве явлений, о скрытой связи некоторого исторического преемства. И не обманывается ли сам Виламовиц перенесением на древность особенностей исторического христианства, когда говорит о необходимости священной истории для концепции и культа бога страдающего? Задача этих очерков — показать, что миф о страдающем боге, хотя и восходит до глубокой древности, однако моложе общего представления о боге страдающем, а самый этот образ — моложе отвлеченной идеи священного и освящающего страдания^а, существенного или стихийного, из которого он возникает^б, так что бог древнее своей истории, а жертва древнее бога; но и в жертве, и в боге, и в мифе о боге одно сохранилось нетронутым и изначальным: обоготворение страдания и смерти жертвенной, — религиозный зародыш позднейшей трагедии, восходящей своими на-

эллинистов, Виламовиц-Меллендорфф, говорит, по поводу трагедии, которую отказывается выводить из дионисийских состояний духа и из культа бога страдающего, — что именно страдания, прежде всего, вовсе нет в первоначальной религии Диониса.

а <исправлено:> культа.

б *было*: моложе отвлеченной идеи священного и освящающего страдания.

чатками до темных времен обрядового человекоубиения и человекопожирания. Задача этих очерков — выяснить, поскольку Дионис был изначально и преимущественно богом страдания, богом «страстей» (πάθη), как означает это божественное мученичество греческий язык — выражением из Дионисова предания, перешедшим в предание христианское.

«Пассии» Диониса — вместе исходная и отличительная черта его культа, жизненный нерв его религии, — в той же степени, как «пассии» христианского Бога — душа христианства. Дионисийство — религия страстная среди греческих взаимно совмещающихся и переплетающихся религий, и притом — религия победоносная, подчинившая себе остальные, воспреобладавшая в греческом религиозном сознании, наложившая глубокую печать на все явления греческого гения, религия Греции по преимуществу, синтез и последнее слово греческой культуры, темный и сложный феномен вселенского значения, но и в большей (sic), чем мы сами знаем^а, ибо греческое прошлое — не только наше общее прошлое^б.

И здесь мы опять касаемся основного недоумения. Как? Греки и — идея мирового страдания? Или, как восклицает Ницше: «Как? Греки и — пессимизм? Раса людей, лучше всех удавшаяся из доселе жившего человечества, возбуждавшая в нас наибольшую зависть, более всего соблазняявшая нас к жизни, — она-то и нуждалась в трагедии? Что значит, именно у греков цветущей поры, поры наибольшей силы и наибольшего мужества, трагический миф? и огромная проблема дионисийского начала? что значит родившаяся из этого начала трагедия?...»⁸

Остроумный и легкомысленный Марциал становится

а <зачеркнуто:> сложный феномен вселенского значения, огромная загадка и задача, одинаково важная для уразумения нашего прошлого.

б <зачеркнуто:> и открывающихся перед нами новых и неведомых путей духа.

однажды неожиданно глубоким, говоря о страдальце^a Прометее, как художнике-творце человеческого рода:^b

«Кто так умел страдать,
Род человеческий достоин был создать»^c.

Народ эллинов поистине достоин считаться образом человечества и как бы народом всечеловеков. Как их Прометей, они умели страдать. Они проникли глубочайшую природу и таинственный смысл страдания, как индусы; но иначе, чем безвольно-созерцательные индусы, разрешили открывшуюся им антиномию. Двойственный исход нашел их душевный разлад: они развили героический идеал^d и они обоготворяли страдание^e. Их прозрение^f страдающего Всебога^g было восторгом мистического приобщения его страстям^g. Это было дело их религиозного гения. Недаром апостол Павел говорил афинянам: «По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны»^h. Какой-то жертвенник «неведомому богу», посвященный забытому герою или безыменному демону или тайному гению места, послужил для апостола символом эллинского богоискания. Афиняне охотно приняли это истолкование: оно отвечало — еще более, чем духу времени, их исконной сущности^h. Таким же «неведомым богом» был для них, в постоянном расширении и преображении его идеи, и бог страдающий. Но мы ищем осмыслить их прозрение

a <вставка:> страдальце.

b <вставка:> (IX, ep. 30):

c <зачеркнуто:> «Кто так умел страдать, Род человеческий достоин был создать» <на поле:> 'Potuit qui talia ferre, Humanum merito finxerat ille genus.' (Mart. Epigr. IX, 45, 7).

d <на верхнем поле:> идеал человеческий сверхчеловеческая сила от великих подвигов, претерпевающая страдание и смерть, —

e <зачеркнуто:> обоготворяли страдание <на поле:> героизировали само страдание.

f <вставка:> бога.

g <зачеркнуто:> Всебога.

h <зачеркнуто:> Часто наши эллинисты трезвее эллинов: углубление начатков религиозного синтеза было душой их мифотворения.

исторически. Оглядимся же в странном мире, раскрывающемся перед нами при волшебном слове «Дионис». Представим себе дионисийскую жизнь в исторических формах культа и культового быта.

а

Нашему^б празднику Пасха^с в языческой Греции соответствовали по времени празднества Диониса, оживавшего для мира живых, возвращавшегося, с воскресшею от зимнего сна растительной силой земли, из своего тайного гроба, из сени смертной... Но начнем с периода страстного служения, с оргий, посвященных гробу и сени смертной.

И, прежде всего, — что такое оргии? Едва ли нужно говорить о том, что в современном его употреблении смысл слова глубоко извращен. Оргиями назывались службы Дионису и Деметре; они имели мистический характер, но он не означен в слове. Научное определение термина дает Вилаговиц. Оргии — отличительная особенность Дионисовой религии, и из нее перешли в религию Элевсина¹¹. Между тем как в других греческих культах община остается пассивной, — жрец приносит жертву, а община безмолвствует или, сообразно определенному чину, произносит краткое молитвословие по приглашению жреца, — в одном дионисийском богослужении все поклонники активно священнодействуют. Такое священнодействие целой общины называлось оргиями, а его участники — оргонами^д, — слово, и в своем расширенном значении сохранившее основной смысл равноправного участия в общем культе.

Раз в двухлетие, в пору зимнего солнцеворота, сокровенные жертвы приносились умершему богу его

а <вставка:> П.

б <зачеркнуто:> Весеннему <вставка:> нашему.

с <зачеркнуто:> Христова Воскресения <вставка:> Пасхи.

д Это не совсем точно, имея в виду диалектные материалы начиная с микенского.

дельфийскими жрецами во святом святых пифийского Аполлонова храма, над ступенью, или порогом, у пророческого треножника, которую молва признавала гробовою плитой над могилой Диониса. Всю зиму в Дельфах совершалось мистическое служение — ὄσιος, посвященное^а «сопрестольнику» Феба, тому, кто был изображен, окруженный огненосицами-менадами в час заходящего солнца, над западным портиком священнейшего храма Эллады. Всю зиму звучал в Дельфах Дионисов дифирамб, сменявший с конца осени светлый пэан Аполлона. С первым ростом дня, в эпоху упомянутых сокровенных жертвоприношений, дионисийские женщины, Фиады, собирались из Дельфов^б и из Аттики для ночных радений на снежных стремнинах Парнаса — двуглавой горы, поделенной между Аполлоном и Дионисом, — блуждали с факелами долгие зимние ночи, носили плетеные колыбели и «будили Диониса-Ликнита¹²» — бога в его колыбели — взываниями и кликами.

Те же оргии совершались по ущельям дубравного Киферона¹³, горы Дионисовой, на полпути аттических Фиад из Афин в Дельфы; и они же засвидетельствованы упоминаниями авторов и надписями по другим местам Греции, в подтверждение слов Диодора (4, 3): «Однажды в двухлетие во многих городах греческих собираются вакханалии женщин, и закон требует, чтобы девушки брали тирсы и принимали участие в энтузиазме радений, а женщины, разделившись на отдельные сонмы, приносили жертвы богу и приходили в священное исступление». Общность этого свидетельства не оставляет сомнения в обычности тех массовых исходов женщин в леса и горы для священных радений и очищений, какие изображает миф (например, в «Вакханках» Эврипида). И этому заключению о широком участии женского населения греческих общин в зимних оргиях Диониса не противоречит тот факт, что по отдельным местам, в Дельфах и

а <на поле:> — ὄσιος.

б <на нижнем поле:> греч.

в Аттике, в Спарте, в Элиде, в Орхомене, мы встречаем организации дионисийских женщин — здесь уже прямо жриц, — какова жреческая коллегия «одинадцати неистовых» в Спарте или коллегия «шестнадцати менад» в Элиде¹⁴. Слова Диодора о разделении на отдельные «сонмы», в связи с описанием Эврипида, именно так рисующего нам исход фиванских женщин в горы под предводительством трех дочерей Кадмовых, воздвигающих Дионису три отдельные алтаря^a, — дают ключ к соглашению, по-видимому, противоречивых известий о коллегиях менад с одной стороны, об общенародном, но все же исключительно женском праздновании триетерий^b — с другой. Наконец, сомнения, возбужденные некоторыми учеными о согласимости религиозного обычая с обиходом греческой жизни, с понятиями морали и общественными условиями, тесно ограничивавшими для греческой женщины и в особенности девушки область приличного и дозволенного, — кажутся нам лишними основания, именно в виду всемогущества религиозной идеи и сакрального императива в понятиях древних^c. Необходимым последствием этого культового принуждения было уважение, окружавшее дионисийскую женщину (есть рассказ, что городские стражи охраняли стан усталых паломниц Диониса, уснувших на площади города, лежавшего на их пути в горы), — уважение, навсегда сохранившее в греческой душе наследие мистического страха и благоговения, с которым первобытный человек смотрел на вдохновенную внутренним присутствием бога, им одержимую, пророчествующую женщину, столь близкую нашему воображению по типам Пифии, Сивиллы, Кассандры. С этим религиозным почитанием роднился страх проникнуть в тайну радений, святотатственно наблюсти сокровенные действия, страх, исключавший

а <вставка:> и с тождественным <свидетельством Феогнида?>.

б <зачеркнуто:> праздновании женских вакханалий.

с <на правом поле вставка:> Решающим моментом является безусловный запрет мужского соучастия в оргиях женщин.

всякое участие в них и самую близость непосвященных: вспомнить судьбу дерзновенного Пенфея в Еврипидовой трагедии.

К зимним триетериям, о которых идет речь, — празднествам, совершавшимся раз в два года («в начале третьего», по стародавнему счету), — относятся слова орфического ритуала: «Я призываю Вакха, подземного Диониса, ежегодно пробуждающегося с прекрасноволосыми нимфами; в священном жилище Персефоны почитет он в вакхический год непорочных триетерий»; — и стих Вергилия (Ап. 4, 301): «Фиада стремится в исступлении, возбужденная звуками приведенных в движение священных мусикийских орудий; ее толкают оргии триетерий и вакхические клики, когда оглашаются жалобными призывами ночные дебри Киферона». Перед нами возникает тип менады, переданный в бесчисленных изображениях античной скульптурой и живописью на вазах — и глубоко отличный от типа веселой, пьяной вакханки александрийского и римского времени, вакханки помпейских фресок и нового искусства. Этот религиозный тип достиг, по мнению древних, своего высшего художественного выражения в статуе Скопаса, представлявшей менаду в состоянии экстаза, в длинной развевающейся одежде, с козленком в руках, разорванным в религиозном исступлении, волосы распущены по ветру, она стремится в вихре своего неистовства к священным оргиям Киферона. Выражение лица этой статуи, по словам художественного критика позднейшей эпохи, делало зрителя немым: «с такою силой сказывалось в нем упоение ее охваченной восторгом души, и искусство ваятеля выдавало в чертах в несказанном слиянии все признаки души, язвимою божественным безумием».

И вот явление женского сонма (фиаса) Дионисова в описании Катулла (64): «Легкие, они бегали в безумстве исступления и кричали *эвоэ*, загигая головы. Одни потрясали тирсами, острия которых были скрыты (лиственной или конусообразными шишками пинии); другие бросали члены растерзанного тельца; иные перевивали стан змея-

ми; иные носили мистические корзины, совершая таинственный обряд, в который напрасно хотят проникнуть непосвященные; иные ударяли в тимпаны стройными руками или из округлой меди извлекали тонкие звоны, — тогда как в руках других рога выдыхали резкие ревы, и варварская флейта визжала ужасную песнь».

Об ужасном действии оргиастической музыки, часто сопровождавшей вихревое кружение пляшущих, можно судить по отрывку потерянной Эсхиловой трагедии «Эдоны», где воспроизводились вакхические радения фракийцев: Nauck, fr. «Один держит в руках буравом выточенные флейты, и его пальцы исторгают из них возбуждающую мелодию, ведущую за собою безумие; другой ударяет вогнутую медь в медь. Громкими кликами звучит песнь, и ей вторят неведомо откуда ревы, подражающие ревам быка, наводящие ужас; и тяжкие звуки тимпана раскатываются, как подземные громы»^а.

Таковы были зимние празднества Диониса, — обыкновенно ночные, во славу Диониса-Никтеля, которого Софокл называет «водителем хоровода огнедышащих звезд (факелов), начальником ночных кликов»¹⁵; празднества, носившие разные имена и различавшиеся многими особенностями местных культов, — большею частью триетерические, т. е. справляемые раз в двухлетие, — оглашавшие смятением своих кликов и воплей — то безумного отчаяния, то исступленного ликования — Парнас и Киферон, Тмол и Тайгет, — засвидетельствованные, кроме Фессалии и Македонии, Фракии и Малой Азии, в области собственной Греции, особенно в Фокиде и Беотии (где горы Парнас и Киферон были местами непрерывных вакхических сборищ, учреждаемых одновременно или последовательно в течение зимы населением окружных территорий), далее — в Брауроне и на Гимете — в Аттике, в Лафистионе и в Орхомене западной Беотии, в

а <зачеркнуто:> Иноземные оргиастические культы впервые открыли грекам таинства оркестровой симфонии. <на полях правом и нижнем:> Diod., I, 11, Tzet., Lycophr. 212, Schol. II. 14, 396.

Коринфе, Мегаре, Сикионе, Аргосе и дальше, по Ахайе, Элиде, Аркадии, Мессении, Лаконии, на островах Хиосе, Лесбосе, Тенедосе, Крите и других¹⁶.

Отличительной чертой этих зимних служений были экстатические скорбь и плачь о боге страдающем, преследуемом, или исчезнувшем и бесследно потерянном, или растерзанном, убитом и погребенном, — разнообразные и вместе одинаковые по существу представления, которые Плутарх сводит в замечательном сопоставлении аполлинийского и дионисийского начал, какими они жили в религиозно-философском сознании умозрителя и мистика конца I века нашей эры.

«Богословы, — говорит он, — в стихах и прозе учат, что Бог, будучи нетленным и вечным, но в силу некоего рока и логоса подверженный переменам и преобразованиям в себе самом, периодически то в один огонь воспламеняет природу, снимая все различия вещей, то становится многообразным в разности форм и страстей и сил, каковое состояние Он испытывает и ныне и в каком состоянии зовется Мир (Космос), наименованием наиболее известным. Тайно же от большинства людей мудрые именуют Его преобразование в огонь Аполлоном, выражая этим именем идею единства, или Фебом, означая идею чистоты и непорочности. В разъединении же Божества (мы употребили бы здесь воскрешенный Шопенгауэром схоластический термин: *principium individuationis*) и в его разделении и переходах в воздух и воду, и землю, и светила, и в смену рождений животных и растительных — они усматривают страдание и пресуществование, растерзание и расчленение Бога; и взятого в этом состоянии страды и страстей называют его Дионисом и Загреем, и Никтелием, и Исодэтом (т. е. равно распределяющим дары, — эвфемистический эпитет подземного бога смерти, общего гостеприимца), и повествуют о его гибелях и исчезновениях, умираниях и возрождениях загадочными мифами и символами, изображающими его превращения, и поют ему дифирамбические песни, избыточествующие пафосом и переменами настроений

и имеющие в себе нечто блуждающее и необузданное, согласно слову Эсхила: Дифирамб воспоем, смешанный с криками, родной Дионису, — тогда как Аполлону возносят пэан, песнь музы согласной, устроенной и мерной. И Аполлона изображают в живописи и ваянии не стареющим и юным, а Диониса многообразным и разноликим. И между тем как влиянию Аполлона приписывают постоянство и строй и прилежное рвение, Дионису посвящают нестройные и ненормальные состояния (аномалии) души, проявляющиеся резвостью и дерзостью смеха, и необузданностью, и одушевлением, и безумием, и взывают к нему, как к Эвию — богу кликов, приводящему в экстаз женщин, прославленному служением иступленных, — метко означая всем этим особенности каждого из двух божеств»¹⁷.

Это свидетельство любопытно не столько своей космологией и метафизикой — продуктом позднего умозрения, сколько психологическим анализом двух типов эмоций, представлявших как бы два полюса греческой души. Единение, мера, строй, порядок, равновесие, покой, форма («претит движенье мне перестроеньем линий» — говорит Красота у Бодлера) противопоставляются, как идея одного из этих типов, началу безмерному, подвижному, неустойчивому в своих текучих формах, беспредельному, страдающему от непрерывного разлучения с собою самим. Вечная юность противопоставляется вечной смене возникновения и уничтожения; целительная и осчастливливающая тишина и полнота солнечная — озаренной заревом блуждающих факелов экстатической ночи; силы души сосредоточивающие, центростремительные — силам центробежным, разбивающим хранительную целостность я, уничтожающим индивидуальное сознание. Ближайшим же образом и в данной связи свидетельство Плутарха, столь поучительное как образец оккультно-платонического синтеза аполлинийских и дионисийских состояний духа, любопытно нам характеристикой Дионисова культа: указанием, как на отличительную и преобладающую его особенность,

на элемент оргиазма, пассив, исканий, плача над богом страдающим и умершим.

В то же самое время, однако, справлялись и иного рода вакхические празднования. Это были декабрьские «сельские Дионисии», простодушные и пьяные праздники деревенских виноградарей, следующее по календарю торжество Вакха за осенним — или, скорее, летним — сбором винограда. Живую картину разгульных и непристойных сельских Дионисий с их полусвященными, полускоморошескими процессиями дает Аристофан в «Ахарнях». Но простейший и древнейший тип их рисует Плутарх: устраивалась веселая и не длинная процессия; впереди несли амфору вина, за ней виноградную лозу; следовала коза, ведомая на жертву; за козой — корзина с фигами; и ход завершался торжественно воздвигнутым символом рождающей силы. Замечательно, впрочем, что в мифах, связанных с этими днями сельских гуляний, продолжает звучать та же трагическая нота страдания и смерти. Таков аттический миф об Икарии и его дочери Эригоне¹⁸.

Селянин Икарий оказывает гостеприимство пришедшему в Аттику неведомым чужаком — Дионису. Пришлец возвращает¹⁹ близ дома Икариево виноградную лозу. Наученный дару бога, Икарий распространяет по окрестным местам искусство виноделия и употребление божественного напитка. Грубые сельские жители, земледельцы и пастухи, упившись вином, впадают в буйство; мнят, что выпили свою погибель; умерщвляют Икария. В лице апостола Дионисова так сказывается сам Дионис, жертва диких Титанов. Убийцы бросают Икария в безводный колодезь, или погребают под деревом: дионисийские черты, повторяющиеся в ряде мифов. Эригона (быть может, более позднее осложнение мифа) ищет отца повсюду, делается «блуждающей»: уже древние отмечали сходство с Исидой, ищущей тела Осирисова. Обретя его могилу, она лишает себя жизни, повесившись на дереве: обычная черта в характеристике женского дионисийского безумия. Разгневанный Дионис насылет на страну болезнь и на женское население Аттики эпидемию

самоубийства: женщины вешаются на деревьях. Оракул предписывает найти тело Икария и принести искупительные жертвы. Но тело не находится: быть может, улика утраченной черты мифа о расчленении тела. Однако, болезнь прекращается по учреждении обряда «эоры». На ветви деревьев вешают гирлянды с качающимися человеческими фигурами и масками: знаменательный пережиток человеческой жертвы. Память Эригоны сохраняется в обычае «эоры»²⁰, память Икария – в обычае «асколиазма»²¹, состязания в пляске на винных мехах, скользко намазанных оливковым маслом: обрядовая потеха давала повод к неудержимому веселью гуляющих, сценам народного юмора и комическим импровизациям и послужила, по мнению древних, первым толчком к развитию аттической сцены.

Так, происхождение зимнего сельского карнавала опять обращает нас к страстному аспекту «разноликого» Диониса. В разобранном мифе соединены существенные черты его страстной легенды. Перед нами и воспоминание о человеческих жертвах, и женское эпидемическое исступление, и трагические искания, и самое убийство героя – ипостаси Дионисовой. В маске Икария умерщвляется сам бог супостатами, обезумевшими от его же дара, т. е., по представлению древнего человека, им же исполненными и одержимыми, движимыми его же силой, им же вдохновенными. До какой степени эти черты характеристичны, покажет анализ других дионисийских мифов: все повторяют их, и все слагаются, в своем пестром и неисчерпаемом многообразии, в один бесконечный маскарад, где Дионис угадывается под вечно сменяющимися личинами – вечно единый, благодетельный и страшный, божественно всемогущий и победный и вместе как бы идущий навстречу их же разнузданным губительным силам и направляющий их удар, то ускользающий от их нападения, смешанного из любви и воли богоборствующей, то застигнутый, растерзанный ими в безумии и бешенстве, убитый, пожранный или погребенный, и снова божественно-неистребимый,

воскресший и возродившийся для нового богоявления, новой «эпифании».

Чтобы исполнить обзор зимних торжеств и тризн Дионисовых, остается назвать январские Ленэи, празднества точила виноградного, — дни плющевых венков, восторженного дифирамба, грима и масок, процессий с сатирами и силенами и древнейших в Афинах сценических представлений. Но и эти празднования соединялись, по некоторым местным указаниям, с культом смерти, с жертвами подземным богам, они же являлись древним вместе божествами богатства и земного изобилия.

Весна возвращалась в месяце Анфестерионе, «цветущем» (Дионис же был и Антей, цветущий и цветочный бог, бог розы), — празднеством Анфестерий^а.

Первый день праздника посвящался открытию бочек и благословению нового вина. Второй был днем угощения граждан и состязания в питье, днем венков, сплетенных из первых весенних цветов, и увенчания детей. В этот же, второй, день Анфестерий открывался, единственный раз в году, храм в Лимнах и, при воспоминании о Персефоне, возвращающейся из Аида к Деметре-матери, совершался^б мистический брак жены афинского архонта-басилевса с воскресшим Дионисом, представленным его древнейшим идиолом, при сослужении четырнадцати избранных матрон (герэр) города и элевсинского жреца-иерокерикса^с — обычай, с которым можно сравнить символический брак Ариадны и Диониса на Крите и Наксосе^д. Наконец, третий и последний день

а <заклучено в ломаные скобки и зачеркнуто:> когда жена афинского архонта-басилевса вступала в символический брак с воскресшим Дионисом и четырнадцать матрон города совершали тайные жертвы богу в Лимнах — «низине болотистой». Недавние раскопки Дерпфельда положили конец ученым спорам о местоположении этого древнейшего Дионисова святилища в Афинах. Оно открыто в ложбине под западным склоном Акрополя и узнано, как Ленэон, по священному храмовому точилу. <на правом поле:> Зидель, Topogr. Athen. 263, ff.

б <зачеркнуто:> упомянутый.

с <зачеркнуто:> под наблюдением элевсинского иерокерикса.

д <зачеркнуто:> и обручение венецианского дожа с Адриатикой.

Анфестерий был посвящен хтоническим культам, жертвоприношению душам умерших и подземному Гермесу. Души собирались на угощение, им приготовленное, и потом изгонялись из соседства живых заклинанием. Таково было первоначальное, впоследствии полузабытое верование. До нас дошла любопытная формула изгнания подземных гостей: «к дверям, Керы (т. е. души усопших, а не «карийцы-слуги», как слово толковалось уже в поздней древности)! Миновали Анфестерии!».

Так и в весенней радости греки не забывали о смерти. Весна как бы говорила им: «глядите, смертные: я цвету, я Кора Персефона! Недолго быть мне с вами, и вы не увидите меня, и снова увидите меня». И то же говорил Дионис. В этом его глубочайший пафос. Весна была прозрачна для взора древних: она была цветущая Смерть. Нигде, быть может, не выявляются виднее хтонические корни дионисийской веры. Смерть только обратная сторона жизни: это было создано народной душою прежде, чем мудрецы стали учить^а, что жизнь представляется смертью умершим, как смерть является смертью только живым.

Но не в одних Афинах, на которых мы останавливаемся, как на ярком фокусе греческого свечения, — пробуждалась весенняя дионисийская жизнь. Анфестерии засвидетельствованы в многочисленных местностях всего эллинского мира^б. Склоны малоазийского Тмола, обильного виноградниками, были местом энтузиастических сборищ, радений, подобных по их экстазам зимним триетериям, но носивших характер радостно-упоенного оргиазма. Ряд изображений на вазах, относящихся к весенним оргиям, представляет Диониса Дендритом, «древесным», растительным божеством, осененным распускающимися ветвями. То его цветущий идол царит над алтарем, на котором стоят сосуды, и менады смешивают в них новое вино, тогда как другие, с факелами, пляшут

а <вместо:> провозглашено мудрецами, прежде чем Гераклит Темный стал учить.

б Примечание и вставка из Phanodem. ap. Athen XI, p. 465 A.

вдохновенную пляску, закидывая головы, замедленно-торжественными движениями; то — на менее древних изображениях — Дионис-юноша полулежит, окруженный пляшущими или священнодействующими над сосудами вина мэнадами и скачущими сатирами.

Дионисийские сцены в живописи на вазах бесчисленны. Несмотря на дерзость древнейших, можно сказать, что более ранние придают менадам выражение гиератическое и важное, тогда как на позднейших мы встречаем оживленные пляски вакханок с сатирами, резвую борьбу и любовные преследования. Не должно забывать, во всяком случае, что пред нами картины идеального дионисийского мира. Даже такие сцены действительности, как омовение Дионисова алтаря или обучение трагических хоров, тракуются в идеальном стиле. На самом деле, дионисийские священнодействия распались в историческую эпоху на два резко разделенных вида: карнавальных празднеств, допускавших крайние вольности, и мистических радений. Первые справлялись по селам и городам и в этой открытости, в этой своей принадлежности обиходной жизни находили, по-видимому, свое ограничение, свою сдержку. Вторые совершались^а уединенно, по священному уставу и едва ли не исключительно одними женщинами; только в определенные моменты и для исполнения определенного чина допускалось в некоторых местностях приближение жреца. Итак, изображения совместных исступлений сатиров и менад принадлежат сфере идеальной и стилю условному. Они говорили древнему поклоннику бога оргий о таинственном общении земных демонических сил, о сорадовании и соисступлении природы, представленной полуживотными обличиями диких сатиров, вещей нечеловеческою мудростью земли, пьяных нечеловеческим веселием дубрав, и вдохновенными мэнадами,

а <на нижнем поле:> Karl Sittl. Dionysisches Treiben u. Dichtung im 7. u. 6. Jhrh. v.-Chr., Progr. Würzburg, 1898.

носительницами дионисийской животворящей души, «кормилицами» Диониса.

Главным весенним праздником и вместе главным годовым в Афинах было торжество городских великих Дионисий в месяце Элафеболионе (марте или начале апреля). Впрочем, несмотря на свою культурно-историческую роль, праздник этот для исследователя религии не многозначительнее Анфестерий. Он – вторые Анфестерии, – правда, с изменениями, обусловленными более поздней порою года. Это – вторично справляемая дионисийская весна, во имя второго афинского Диониса – Элевферевса. Вино и цветы отступают²²; зато карнавал, уравнение всех в общей радости, дифирамб и агон (состязание) еще более выдвигаются. Нет речи о тризнах и культуре душ: их заменяет героическая трагедия. Празднование сосредоточивается не в Лимнах, а в священном участке Диониса Элевферевса, под южным обрывом Акрополя. И праздник, и священный участок возникли сравнительно поздно, хотя и не позднее VI века. Еще в 80-х годах V века театральные представления давались в Ленэе; потом они заключились в ограде новопришедшего Вакха^a. Эта ограда, вмещавшая театр и два храма различной древности, была важнейшею в Греции ареной дионисийского искусства. Здесь трагическая муза впервые открылась человеческому духу в неувядающих формах красоты.

Под рудобурыми скалами, на которые опирается Акрополь, – ниже двух сохранившихся колонн, несших наградные хорегические треножники, – ниже пещеры, где горят свечи перед иконой Богородицы Печерской, – по округе^b склона – каменные (из пороса²³ высеченные) ряды сидений для зрителей, перерезанные и расчлененные на отделения радиусами проходов, спускаются ступенями к мраморному помосту – ныне неправильно-полукруглой

а <зачеркнуто:> и прилежавшая с востока <исправлено на: с запада > к Периклову Одеону, основания которого должны обнаружиться на месте, ныне еще застроенном, эта ограда.

б <вместо:> амфитеатру.

площадке — внизу, обведенной каналом для стока воды, — к «орхестре». Ее, в первом ряду зрителей, окружают беломраморные кресла, назначенные, как видно по надписям на них (из римской эпохи), для официальных лиц и в особенности жрецов; посередине — великолепное сиденье «жреца Диониса-Элевферевса», украшенное выпуклыми изображениями грифонов, аримаспов²⁴ и сатиров. За орхестрой поднимаются развалины позднейшего просценума^a, и передняя часть эстрады показывает кариатидоподобные фигуры согбенных, коленапреклоненных²⁵ силенов и другие рельефные изображения, среди которых легко узнается группа Диониса с Икарием^b. Дальше — остатки последовательно строивших и надстраивавших эпох, хаос фундаментов, по которым Дерпфельд²⁶ читает всю историю архитектурных форм древней сцены. Между этих камней удалось прозорливому археологу разыскать едва намечающиеся в двух местах следы полигонной кладки, две незначительных дуги, определяющие линии первоначальной, совершенно круглой орхестры.

Исследования Дерпфельда коренным образом изменили представление об античном театре; историк религии обязан им не менее, чем историк литературы. Благодаря им, мы знаем, что исконный театр была круглая площадка, назначенная для танца. Там пылал жертвенник бога, в чью честь исполнялись пляски, чьи дела они миметически изображали, — жертвенник Диониса. Хор пел песнь Диониса — дифирамб; из хора выдвинулся солист дифирамба — протагонист возникающей трагедии. Толпа, некогда составлявшая один огромный хор, совокупно священнодействовавший, мало-помалу стала толпой зрителей. Она обступала хоровод певцов и глазела на совершающееся на круглом гумне, как и теперь, по замечанию Дерпфельда, толпа обступает в греческих селах праздничный хоровод певцов-исполнителей.

a <зачеркнуто:> позднейшей сцены.

b <на нижнем поле:> Украшен алтарь и масками Силенов (Schoene, Sg пл. № 47 СJA III 97).

Удобнее было толпе расположиться по склонам холма, чтобы лучше видеть. С одной стороны круглой площадки нужно было раскинуть «палатку» (σκηνή) или поставить временную деревянную постройку для переодевания: отсюда «сцена». По обеим сторонам ее оставлялись проходы для торжественного выступления и удаления хора; передняя часть ее служила декорацией. Разрытый театр Эпидавра²⁷ обнаружил совершенно круглую оркестру, охваченную подковой зрительных рядов. Театр Диониса в Афинах мало удержал из своих первоначальных форм; он подвергался многим перестройкам. Места из пороса для зрителей восходят к эпохе архонта Ликурга (IV в.); мраморные сидения для жрецов принадлежат большею частью эпохе императора Адриана; сцена преобразовывалась последовательно упомянутым Ликуртом, потом в раннюю римскую пору, потом императорами Нероном и Адрианом, наконец еще раз — вероятно, в конце II века. Ничего, кроме тех двух следов каменного кольца первоначальной оркестры, не сохранилось от нероскошного театра, с деревянными подмостками для толпы, — который был театром Эсхила и Софокла.

Снаружи к театру прилегают основания колоннады, предназначавшейся для отдыха публики; а к ним прикасается одним углом стародавний храм^a Диониса. Кладка камней^b и форма железных скреп свидетельствуют о древности этого святилища, пережившего персидские войны. Оно вмещало архаический идол Элевферевса-Освободителя, вывезенный афинянами при Писистрате из городка Элевфер, где — у подножия Киферона — зачался культ Освободителя-Диониса, передавшего городу свое имя. Каждый год идол вывозился вон из Афин, по дороге в Элевферы^c, и возвращался вновь в ночной процессии, при свете факелов и пении дифирамба, для во-

a <на правом поле:> Foucart. Le Culte en Attique. p. 165.

b <на левом поле:> взятых (как и камни древнейшей оркестры) из Писистратовой каменоломни.

c <на нижнем поле:> Paus. I., Philostr. v. Soph, II 1,5.

дворения в своем священном участке. Вблизи старинного храма возник новый, лучше удовлетворявший запросам изысканного времени. Этот новый храм, основания которого видны неподалеку от старого, заключал в себе знаменитую статую Алкамена²⁸, современника Фидиева. Замечательна эта близость театра и храма. В Афинах храм не господствует непосредственно над орхестрой, — чему примеры установлены раскопками; тем не менее, фимела орхестры, т. е. возвышение алтарное и самый алтарь, была алтарем перед Дионисовым храмом и так же принадлежала последнему, как алтарь Ники перед ее храмом у Пропилей принадлежал храму Ники или большой алтарь Акрополя — старинному храму Афины.

В этой-то обстановке, на склоне высот священного кремля, — откуда взор охватывал аттическую долину до Фалерона и синее море с его островами и достигал гористого пелопонесского берега, а справа заграждался обычно выжженным, но весной зеленеющим Мусейоном, спадающим в сторону моря линиями львиного профиля, — совершалось торжество великих Дионисий, начинавшееся перенесением элевферийского кумира. Следующий день был назначен для состязаний в дифирамбе, местом которых служил со времени Перикла воздвигнутый им Одеон в непосредственной близости Дионисова алтаря. То был день разорительный для многих граждан. Государство тиранически налагало обязанность поставлять хоры, и притом поставлять их на конкурс; честолюбие присоединялось к принуждению. Победитель-хорег посвящал Дионису треножник; целая улица таких треножников огибала с востока Акрополь и подходила к верхней части театра, где сохранились упомянутые хорегические колонны и еще в начале XIX столетия стоял хорегический памятник Фрасилла (III в. до Р. Х.). Знаменитый памятник Лисикрата, считавшийся древнейшим и вместе изящнейшим образцом коринфского стиля до открытия эпидаврского Толоса и последних раскопок в Дельфах, был один из этого сонма хорегических трофеев. Вот отчего миф о Дионисе и тирренских разбойниках, превращаемых своим

божественным пленником в дельфинов, разворачивается на фризе этой очаровательной ротунды. Надпись на архитраве переносит нас в мир дифирамбического соревнования: «Лисикрат, из Кикины, сын Лисифида, был хорег; волость Акамантида победила хором мальчиков; Феон играл на флейте; Лисиад афинянин обучал хор; Эвэнет был архонт (335 г. до Р. Х.)». — С третьего дня начиналась трагедия. Это был апогей афинских и общегреческих празднеств, — дни неизмеримого значения в истории человеческого духа, — дни, когда наивысшее из откровений поэзии говорило устами трагических масок всенародному сборищу, способному понимать и оценивать это высшее, — дни, когда было возможно, когда осуществлялось то, о чем мы, позднее племя, мечтаем как о «большом искусстве», призванном сменить единственно доступное нам малое, личное, случайное, расчитанное на постижение и мирозерцание немногих, оторванных и отъединенных.

«Прекрасные, фиалковенчаннные, воспетые Афины, оплот Эллады, город освященный»²⁹ — как величает его Пиндар — представляли тогда зрелище самого пестрого и самого художественно-выдержанного, самого разнuzданного и самого гениального из карнавалов. Плющ и розы, маски и флейты наполняли храмы и пиршественно убранные дома, площади и пригородные рощи. Фивянин Пиндар, соотчич Диониса, сложил афинянам к их празднику дифирамб богу, из которого сохранились следующие слова, еще дышащие всею благоуханною силой весеннего упоения и вместе всею древнею стройной чистотой религиозного восторга: «Склоните взор на хоровод, олимпийцы, и ниспослите на него очарование прелести, — вы, что обходите во святых Афинах дымное фимиамом средоточие града и пестро-украшенную славную площадь! Примите весеннее приношение венков, из фиалок сплетенных, и на нас воззрите с весельем, идущих вновь песнию славить плющом увитого бога, что смертные мы зовем Бромием Эрибоем (богом кликов)! Иду петь сына вышнего отца и дочери Кадмовой!

Знает певец, когда благоухает весна и открыт чертог Ор, распростираются по бессмертной земле душистые купы фиалок и розы вплетаются в кудри, звучат мелодии песен с флейтами, прекрасно-повязанную Семелу славят хоры!..».

Двойственное впечатление оставляют описанные празднества: религия Диониса кажется двуликой, совмещающей в себе крайние выражения ликующего веселья и глубочайшей скорби^а. Недаром трагическая маска так часто соединяется древними с комической, и трагедия завершается «драмой сатиров». Аристофан более законный сын Диониса, чем Еврипид, и Космос не менее мил богу в его сонме, чем сатир «Дифирамб». Не только «Мистиды» и «Телетэ» (т. е. Мистика и Мистерия), не только «Трагедия» в числе спутниц Вакха, — но и «Комедия»; есть ваза³⁰, где Трагедия и Комедия именно сопоставлены в образе двух менад. Что же такое была эта дионисийская религия, совмещавшая все противоположности? Что была в своей сущности эта двуликая религия священнодействующих менад и разнузданных плясок, торжественного плача и вольного смеха? Что древнее, что изначальнее — этот плач или этот смех, жертва или пляска, тирс-копье или тирс упоений, зимний плющ или весенняя роза, гроб или точило³¹ виноградное?^б



а <зачеркнуто:> Если «из смеха звонкого и из глухих рыданий созвучие вселенной созданó», как говорит Вл. Соловьев, — то она отразила, отдала эхом это созвучие.

б <зачеркнуто:> Чтобы религия Диониса раскрылась как религия страдающего бога, необходимо путем терпеливого исследования — подняться до ее истоков. <на нижнем поле:> см. стр. 44.

II

Было время, когда под влиянием художественных типов позднего эллинизма, завещанных новой Европе Римом, в Дионисе (его звали преимущественно Вакхом) знали бога вина, а в греческом оргиазме видели только пьяную разнузданность «веселых вакханалий», лишенных, в этом ложном представлении, двух своих исконных черт: религиозного экстаза и жертвенной крови, и потому, при всем тяжелом напряжении исступленной чувственности, оптимистически-беззаботных и внутренне-бессодержательных. Научное исследование последнего времени так далеко ушло от гедонистического истолкования великой религии, что его отголоски, и ныне нередкие, уже являются как бы культурным анахронизмом. Можно сказать, что нам, видящим в эллинском вакхическом исступлении явление мистического порядка, — нам, прозревающим в нем глубокие и мрачные основы подлинного народного богочувствования, — ближе и понятнее средневековое воззрение на памятные европейской душе неистовства древнего идолослужения, чем этот бездушный и поверхностный взгляд, коренящийся в эпохе, когда родники религиозного сознания казались как бы окончательно иссякшими в душе человечества. Еще Казаубон³² (ум. 1614 г.), один из родоначальников нашей филологии, ведет («De entusiasmo») полемики против античных форм религиозного вдохновения, как истекающих из источников, чуждых божественного откровения. Но это были уже последние подозрения отживающего средневековья, которое еще придавало религиозное значение древним религиям, которое еще верило само в глубине души в демоническую действительность умерших божеств^а.

а Здесь открывается квадратная скобка. Возможно, Иванов предполагал весь кусок до закрывающей квадратной скобки (см. с. 44) убрать из издания.

Первый Гердер³³ указывает новые пути для более глубокой оценки частного религиозного феномена в связи общечеловеческого религиозного сознания; а при-мыкающая к Гердеру мистическая школа мифологии, создавшая монументальную «Символику» Крейцера³⁴, грешит именно излишеством теософического углубления, фантастическими крайностями символической интерпретации, не поставленной на научно-критическую почву, исходящей из гипотезы о древнейшем сокровенном учении, хранилище первоначального откровения, переданном человечеству жрецами в загадочных символах и иносказательных мифах.

Рационалистическая полемика, победоносно направленная против Крейцера, доводит до крайних пределов близорукую поверхностность исторического скептицизма, открывающего в каждом веровании и каждой культовой форме нелепое суеверие или клерикальный обман. И, вместе с тем, она умножает ученый материал и, что особенно важно, критически разлагает и очищает его, она намечает основные данные исторической перспективы. Это гиперкритическое направление говорит свое последнее слово в книге Лобека «*Aglaophamus*»³⁵, первом научном исследовании форм античной мистики. Эта книга незаменима и теперь, хотя значение ее умалается не только общею преднамеренностью выводов, но и односторонностью чисто антикварно-филологического разыскания; автор не только не антрополог и не психолог, но и не историк в более широком значении слова. С не меньшим злорадством и не большим проникновением в дух язычества, чем его случайные союзники — христианские апологеты полемической поры, Лобек собирает обвинительный материал против религий Вакха и Деметры, приходит в негодование от культовых явлений, противоречащих условностям нашей морали, и в общем находит, что народная религия была развратна и груба, а искусственно воздвигнутое подлогами орфиков здание языческой церкви было колоссальной мистификацией, заведомо рассчитанной на злоупотребление народным легковерием.

Между тем Карл Отфрид Мюллер³⁶, равно одаренный гениальной прозорливостью, поэтической фантазией и сердцем влюбленного в Грецию энтузиаста, — тот, чей ранний гроб смотрит на недалний Акрополь с высоты каменистого и ныне пустынного Колона, некогда, по афинской легенде, приютившего для последнего успокоения в своих священных рощах слепого скитальца — Эдипа, — Отфрид Мюллер открыл нам глаза на дух эллинских племен и их верований и, в частности, на истинную сущность религии Диониса. Он взглянул с сочувствием и почтением на древнее экстатическое служение, наследил в нем корни эллинской Музы, постиг его историческую и психологическую связь с трагедией. Он сделал попытку вывести эту религию не из таинственного Египта, где подозревали корни всякого откровения среди язычников прежние мистики-мифологи, но из недр греческой расы. Хотя гипотеза О. Мюллера о возникновении Дионисовой религии на новой родине греко-фракийских кланов, поселившихся вокруг Парнаса и Геликона, не выдерживает критики и не находит более защитников, — хотя его легендарные фракийцы, служители Муз и Диониса, в незапамятные времена пришедшие из Фракии и потому не имеющие ничего общего с населением исторической Фракии, — племя воображаемое, — эта гипотеза все же навела на след фракийцев и позволила различить в их исторических религиях действительную религию Диониса, — данное огромного значения в вопросе о происхождении эллинских оргиастических вер.

Чуткий Велькер³⁷, сроднившийся с греческой душой, которая представлялась ему как бы пантеистически слитой с природой, как бы живым зеркалом ее мистической жизни, — глубокий исследователь древнего трагического мифа и древней религии, — уже обнимает дионисийское начало во всей широте его двуликого явления, смешанного из ночи и дня, отчаяния и блаженного исступления, — но все же не находит ключа к заветной тайне, отвлеченно выводя греческий оргиазм из глубокого чувства симпатии и единения с природой, из мистиче-

ского и стихийного с ней сорадования и сострадания, соумирания и совоскресения. В то же время и сам он, и плеяда других одинаково направленных талантов, следуя почину О. Мюллера, обогащают исследование огромным художественно-археологическим материалом, впервые научно истолкованным и с точки зрения культурно- и религиозно-исторической.

Среди эпигонов поры, отмеченной ярким именем Велькера, выделяется своими — в общем мало самостоятельными — работами Преллер³⁸, «Греческая Мифология» которого остается ценным руководством. Это направление ищет научно группировать литературный, эпиграфический и археологический материал, остерегается выходить из пределов греческого мира для опасных сближений и, чуждаясь исключительности в объяснении явлений религиозного и мифологического творчества, например — уделяя значительное место культам хтоническим, все же преимущественно склоняется к выведению религии и мифа из почитания олицетворенных сил природы, видит в греческом веровании народную символику, фантастику и патетику природных явлений, выросшую на почве первобытного анимизма и исконных арийских представлений о божественности неба, света и огня.

Открытия сравнительного языковедения породили увлечение идеей общеарийской религии, Ведами — как древнейшим откровением арийского духа. Отсюда — одностороннее толкование мифа, которое справедливо ставят в упрек школе Макса Мюллера³⁹. Искание корней санскрита в именах мифологии, как и крайности солярной теории⁴⁰, вызвали вскоре отпор в среде самих лингвистов, вступившихся за права своей точной науки против натяжек, допущенных мифологами. Тем не менее, были добыты немногие, правда, но ценные и прочные результаты, установившие присутствие в греческой религии стихии общеарийской. Это направление еще более склонно, нежели школа Велькера, настаивать на происхождении верования из впечатлений, произведенных на созерцательного арийца явлениями природы.

К кругу наших изучений, впрочем, эти этимологические сближения не имели прямого отношения. Аналогии представляются, но вне области корнесловия. Было уже давно указано на сходство мифа о Дионисе с индийским мифом о Соме⁴¹. Сома (Хаома⁴² в Зенд-Авесте) — перебродивший сок растения, дающего разымчивый напиток, употреблявшийся при жертвоприношениях, блаженно опьяняющий людей и богов, — душа этого мистического растения и влажный, всеодождяющий и всеоживляющий, амбросийный (*amrta*) принцип мира. В то же время, Сома — «всеобразный», как Дионис, «бык», как Дионис, молнией исторгнутый из матерного чрева, как Дионис, — есть божество, олицетворяющее этот принцип, лично страдающее в тисках камней, которыми выжимается сок его растения, — божество, возносящееся жертвенно к богам, их проникающее, вдохновляющее, питающее в священном возлиянии его на огонь алтарный. Значит ли это, что арийцы, приурочивая свою исконную идею животворящей и одушевляющей влаги к произрастаниям занятых ими стран, освятили, как вместилище небесного хмеля, в Индии — какое-то местное растение, в Греции — виноградную лозу? Должно ли отождествить Сому и Диониса? Этому заключению не столько противоречит тесная и, по мнению некоторых, исконная связь Сомы с луною, его сосудом и обиталищем, — ибо лунарно все женское в Дионисовом культе, как его древнейшая соперница, Артемида, и его спутницы, менады, — сколько тот несомненный факт, что Дионис первоначально вовсе не бог вина. Гомер часто говорит о вине, не только как об усладе смертных, но и как о необходимой части жертвы, будь то жертва умершим, возлияние на костре погребальном, или жертва вышним богам. Но он не знает, что вино будет в представлении позднейших греков — Дионис. Однажды, чрез Марона (лицо еще аполлинийское) он приводит вино в связь с Аполлоном. Корни Дионисовой религии — иные. Но — кто знает? — быть может, арийский миф сохранился в недрах народного верования, в сфере представлений, окружавших культ живительной влаги,

воды живой, чтобы впоследствии быть перенесенным на того бога, который стал и богом вина.

О древних верованиях можно сказать то же, что Гораций говорит о героях: «Жили герои и до Агамемнона, многие; но все, неоплаканные, сокрыты долгою ночью, ибо вещего не нашлось про них певца». Только в недавнее время перед нашими изумленными, почти недоверчивыми глазами открылась новая Греция, на которую Гомер не оставил ни одного намека, древнейшая и еще не разгаданная в своих разбросанных останках Греция. Что знаем мы о ней, о догомеровской и подгомеровской Греции темных масс, какой не видел взор слепого рапсода, устремленный на его светозарный Олимп, аристократический Олимп тех князей, в чьих чертогах бард пел об их предках или об им равных? В орфических космогониях вдруг всплывают формы индийского мифа, — например, о мировом яйце. Заимствованное ли это, — или же миф (общий и финнам) дотоле таился в тайниках народной веры? Сравнительное изучение индийской религии еще не сказало своего последнего слова; самые религии Индии далеко не исследованы. Ряд других аналогий связывает с этою дионисийской, по утвердившемуся после Александра похода мнению, страной культа Диониса: намеки на миф о Семеле; параллели сказания о рождении недоношенного матерью сына Семелина из бедра Зевсова; многие черты бога Ямы⁴³ — ночного солнца, подобного Дионису. Не случайно, на наш взгляд, согласие между индусами и эллинскими служителями Диониса в воззрениях на жертву.

В представлении тех и других жертва и жертвоприношение отождествляются с самим божеством, коему жертва приносится. Животное, заколаемое или растерзываемое во имя Диониса, рассматривается (мы убедимся в этом впоследствии), как сам Дионис. Многие указания позволяют установить то же явление жертвенной мистики и в религии Вед. Дионисийская жертва есть не только изобразительное воспроизведение, но и действительное совершение, повторение Дионисовых страстей. По мнению

Бергэня⁴⁴, главная идея ведической религии — полное соответствие между миром людей и миром богов: что происходит на земле, находит свое совершенное отражение за гранью видимого, в сфере божественной, или метафизической. Мы читаем у Куна⁴⁵, в его знаменитой монографии о нисхождении огня: «При словах: взойди на десную лядвею Индры, — Сوما возлагается на правую ногу жертвователя, который принимает наименование Индры» (стр. 148). «Ибо он тогда действительно Индра; потому и говорит он так», — поясняет канонический комментарий. Итак, жертвователь тождествен с богом. Но вместе с тем Сوما, возникший из молнии Индры, являет собою как бы другое я Индры, его жертвенный аспект. Как близка к этому мистика дионисийской жертвы, где и жертва, и жертвующие одинаково «вакхи» (βάκχοι)! Возьмем, далее, ведический гимн о жертвоприношении Пуруши, т. е. Человека, первобытного космического богочеловека, из членов которого возникают небо и земля и все, что в них: как близок к этому представлению миф о жертве Диониса-Загревса (древнейшего космического Диониса), растерзанного и пожранного Титанами, из пепла которых возникает род человеческий! Какая-то общая мифическая закваска роднит дионисийскую религию с индийской, придает ей арийские черты. Прибавим аналогии в развитии ритуала: дифирамбический характер многих индийских гимнов и зародыши образования, из диалогических гимнов, священной драмы в Индии, за-долго до усвоения индусами форм эллинской драмы.

Изучения этнографические и фольклористские оказали могущественное влияние и на исследование греческой религии. Они сошлись с новою наукой века — антропологией, чтобы глубоко изменить объяснения древнейших явлений античной религиозной жизни. За работами Беттихера о древопочитании, установившими факт первобытного обоготворения деревьев или, вернее, душ древесных, или в дерево вселенных, древом облеченных, — что в неожиданном свете представило сущность Диониса Дендрита, или Древесного, прежде

являвшегося только богом расцветающей растительности, — последовали существенно новые по своим выводам изыскания Маннгардта о лесных и полевых культах, выводящие ряд явлений религиозного порядка из обрядовых потребностей древнейшего экономического быта. Направлению, указанному Маннгардтом, следует блестящий английский исследователь *Frazer* в своем обширном комментарии к Павсанию⁴⁶ и в книге «Золотая Ветвь» («The golden Bough»), остроумно комбинирующей огромный этнографический материал в неожиданную и поражающую воображение картину религиозной жизни древнего человека.

С другой стороны, гипотеза Герберта Спенсера о происхождении религии из культа предков сообщила могущественный толчок религиозно-историческим разысканиям. Ученые начали преимущественно настаивать на значении хтонических культов, ближе всего связанных с обоготворением умерших. Открытие хтонических элементов в основе большинства мифов дало ключ к уразумению целых темных областей античного верования. На идее загробной жизни, как исходной точке религиозной эволюции, Липперт основал блестящие и неожиданные построения. Школа нашла свое классическое выражение в книге Эрвина Роде (Rohde) «Психея». При огромной начитанности и строго-критической выдержке, Роде является в ней и тонким психологом, и столь же осторожным, сколь глубоким, историком-построителем; он свободен от преувеличений, в которые впадает Липперт. Вместе с тем, рано умерший верный товарищ и гениальный друг Фридриха Ницше — истинный филолог-гуманист, в лучшем и новом смысле этого неумирающего слова, и увлекательный писатель.

Горизонты исследования были беспредельно расширены постоянно углубляющимся изучением восточных цивилизаций; что естественно привело к попыткам выведения Дионисовой религии из неарийских культов Востока. Не останавливаясь на сомнительных этимологических сближениях с языками семитическими, должно

отметить во всяком случае возможность связи между греческим верованием и (первоначально, по-видимому, аккадским) культом Таммуза-Адониса^a (поскольку это последнее отождествление, в свою очередь оспариваемое, допустимо). Раскопки в Малой Азии и Греции, столь — можно сказать — чудесно начатые Шлиманном, и между ними — новейшие, особенно Эванса на Крите, обнаружили неизмеримые, но еще темные перспективы бесчисленных этнографических влияний.

Кажется, что в вопросе о происхождении Дионисовой религии суждено со временем восторжествовать ныне еще слишком гадательной и едва намечающейся гипотезе, узнающей основную линию генеалогии кровавого и оргийно-экстатического служения одновременно в культах божеств Фракии, Малой Азии, Крита и, наконец, египетского Осириса и склонной провести ее, чрез эти разновидности общего культа предка, до таинственной колыбели египетской цивилизации.

В общем, старое исследование более или менее отжило, а новое еще делается и потому не существует. Упреки в отсутствии надежных методов по отношению к истории религии, конечно, в значительной мере заслужены. Все определенные методологические направления оказались односторонними. Солярные и нубилярные теории пользуются в строгой науке столь же ограниченным доверием, как и сравнительно-антропологические изучения. Остроумно прослеженные явления анимизма, фетишизма, тотемизма, магии, культа предков еще не дали последнего ключа к загадке загадок — к вопросу о происхождении религии вообще.

Исследователи древнегреческих вер поэтому правы, если не забывают, что они прежде всего представители одной из дисциплин классической филологии. В этой специальной области последнее слово методологии — чисто филологическое собрание, критика и группировка исторического материала. Оттого ряд новейших

a Plut. Conv. 671 B; Anth. L. II 226 D.

исследований плодотворно ограничивается освещением местных греческих культов в их многочисленных частных особенностях. Дальнейшая задача изучения — определить исторически связь преемства и заимствования культов в лабиринте греческих переселений, выселений, взаимоотношений между племенами и общинами. Содержательная «История греческой Религии» Группе (в энциклопедическом «Руководстве к Изучению классической Древности» Ивана Мюллера) представляет собой не всегда надежную попытку общего свода данных, относящихся к этим взаимодействиям внутри эллинского мира, причем автором не забыты и вероятности или возможности внешних, чужеземных, особенно семитических, влияний. С другой стороны, для общих религиозно-исторических выводов необходима история священной легенды, установление ее происхождения, роста, искажения, критический анализ мифов, который, от позднейших вариантов постепенно восходя до более древних форм, представляет, наконец, исходный факт первоначального мифотворчества. Часто археологические данные, как живопись на вазах, служат точками опоры историку мифа: отсюда — археолого-филологические изыскания, мастером которых является Карл Роберт. Славный Узенер присоединил к этому еще историю имен богов и достиг замечательных результатов, освещающих дифференциацию религиозной идеи посредством постепенного обращения эпитетов нарицательных, или объективных, в мифологические собственные имена. Первобытные факты греческой религии, обличаемые палео-археологическими и случайными литературными указаниями, послужили предметом обработки в недавних трудах слишком рано умершего Рейхеля, открывшего доисторический культ трона или престола («До-эллинические Культы»).

Необозримый религиозно-исторический и мифологический материал собирается с неслыханною полнотою и обстоятельностью в «Подробном Лексиконе греческой и римской Мифологии», издаваемом В. Рошером; издание обещает, по окончании, заложить прочное основание для

работ обобщающих. Притом, материал «Лексикона» еще пополняется обновленной Георгом Виссовой «Реальной Энциклопедией классической Древности» Паули. Медленный процесс становления науки о греческой религии далеко не завершился.

Таковы общие черты научного движения вокруг занимающего нас религиозно-исторического феномена. Но значение этого феномена выходит далеко за пределы отдельных дисциплин. То или другое его истолкование определяет собою все наше представление о характере и смысле эллинства. Греция же для нас не только палестра ученого остроумия, не только небесное тело, наблюдаемое нами в телескоп нашего «исторического смысла», этой гордости минувшего столетия. Эллинство в Европе вечно живая сила, доселе обращающийся в ее жилах *virus*. И какой век может сказать, что познал до конца существо этой древней прививки?

Верно судит Ницше о не замечаемом, но действенном участии эллинского наследия в современности, говоря: «Мы переживаем явления, необъяснимые вне соотношения с пережитыми Грецией. Между Кантом и Элеатами, Шопенгауэром и Эмпедоклом, например, так близко родство и тесна связь, что ясно видишь всю относительность наших разграничений по категории времени. Почти кажется, что многое, разъединенное веками, — одно целое, и что время только облако, препятствующее нам разглядеть это. Дух эллинской образованности лежит, рассеянный на нашем настоящем. Между тем, как теснятся вокруг нас разнородные влияния и плоды новейшего знания и умения предлагаются как меновые ценности, — в бледных очертаниях начинает снова мерцать образ эллинства, но еще такой далекий и призрачный... Не развязать Гордиев узел греческой культуры, как это сделал Александр, так что концы узла развеялись во все стороны света, а завязать его снова — вот задача времени». «Нам нужен, —

продолжает философ, — сообразователь и одушеvitель сообразованного, упроститель (не усложнитель) мира» («Wagner als Erzieher»).

Эти слова, — один из бесчисленных голосов прибоя, обличают тяготение к античному, опять движущее, с силой океанского прилива, до ее глубочайших слоев нашу варварскую стихию. То, что влечет умы к языческому полюсу нашей двойственной культуры, — не романтическая и мечтательная тоска по быломu, но жажда синтеза. Как исторический факт можно установить, что европейская мысль постоянно и закономерно возвращается за новыми стимулами и оплодотворениями к гению Эллады. И тогда гений Эллады снова празднует свое возрождение. Недаром великое слово «Палингенесия» было завещано умирающей Грецией ее достойнейшему наследнику, и христианская церковь была первою, принявшею слово. Нам особенно прилично говорить о «возрождении», потому что мы говорим о Дионисе. «Сей есть бог возрождения», учили неоплатоники. Всегда Эллада была для европейского духа родником жизни и вечно обновляемой молодости. Всегда была она страстно желаемой и страстию воскрешаемой из предела вечных «Матерей» Еленою для символического Фауста. И магическим золотым ключом Фауста всегда было — искусство.

Всякий раз как Греция возрождалась, возрождение возвещалось новым художественным прозрением, и обратно — новое художественное прозрение обуславливало возрождение. Николо Пизано, под влиянием эстетизма среды, созданной гением Фридриха II Гогенштауфена, — как показали новейшие исследования, — заносит в Пизу из Южной Италии античные архитектурные мотивы и начинает изучать античные барельефы. Это была исходная точка движения, которое мы зовем Renaissance. Конечно, без любви к античной форме в пластике не стали бы разыскивать и древних рукописей, не стали бы разбирать и текстов Гомера или Платона под руководством византийских эмигрантов. Греческая форма пластических искусств, греческий упорядоченный строй линий были

освободительными силами, были как бы внушениями уже психологического порядка, вызволившими европейский дух от того готического надлома и устремления в безмерное, от той готической линии, о которой с такою неправою ненавистью говорит Фауст во второй части Гетевской поэмы, изображающей трагические перипетии роста души европейской.

Но эллинизм эпохи Возрождения был эллинизм не истинный. Рим и его формы занимали первый план, застили, останавливали прозрение в душу Эллады. Отсюда так называемое новое возрождение классической древности в XVIII веке. Им мы обязаны эстетическим углублениям Лессинга и в особенности Винкельмана. Этот верующий паломник классической древности, с трудом пробирающийся в Рим, там поселяющийся, обращающийся в римлянина, чтобы жить в соседстве и непосредственном созерцании древнего искусства, поистине гуманист нового возрождения. Его биографический очерк, написанный Гете, впервые показал, как этот человек пересоздавал себя, чтобы стать греком, язычником, тем гармоничным существом, исполненным меры и стройности, для которого греки имели на своем языке обозначение *καλὸς καγαθός*. Он живет на классической почве, ибо там, «где древних городов под пеплом дремлют мощи, где кипарисные благоухают рощи», и «дух становится более древним» (*animus fit antiquior*), по слову Ливия. Чего же он ищет? Вечных типов, чистых линий и очерков божественной олимпийской красоты, уже различаемой им в ее истинном эллинском выражении и напечатлении среди памятников римской эпохи. Он открывает, обнаруживает в античном подлинно-греческое. Скульптура делается источником нового подъема европейской души. Гете страстно воспринимает, впивает эти новые откровения, преобразует их в плоть силою своего поэтического гения, вводит их в организм европейской культуры^а.

а <вставка:>] «квадратная скобка».

Винкельман — родоначальник представления о эллинской стихии, как элементе строя и меры, жизнерадостности и ясности^а. Родилось оно из белого видения греческих божественных мраморов, из сияющего сна Гомерова Олимпа. Гомер, понятый как чистейшее выражение безоблачной юности человечества, казался синтезом греческого духа. Люди той эпохи знали греков как бы в лучащемся озарении — любящими празднества и цветами увенчанные хоры, и разнообразные светлые богослужения, выше всего полагающими чистоту прекрасных форм и их устроенное согласие, любимыми сынами дружественной, радостно оживленной природы^б. Винкельман не знает ничего прекраснее Бельведерского Аполлона; Гете переживает высшие минуты художественного наслаждения пред Герой Лудовизи, которую сравнивает по производимому ею впечатлению с песнию Гомера.

Но было и темное облако над этим светлым кругозором: то была трагедия. Ей — строго говоря — не находилось места в ясном строе эллинского мира. Гете близко приглядывается к античной трагедии, пишет «Ифигению», «Пандору», в которой уже говорит триметром древней драмы, сцены возвращения Елены, где подражание греческой форме доведено до совершенства. Но этот лирик и эпик признается, что душа его разбилась бы о замысел истинной трагедии. Он слишком глубоко и живо чувствует ее могущество, — и не в силах преодолеть ее страшного действия на душу: ему недостает дионисийского духа и мужества, чтобы господствовать над вольным разнузданием трагических сил. Шиллер, после долгого отчуждения, опять приближается к нам, становится нам роднее, растет в наших оценках, благодаря дионисийской силе, им безотчетно владевшей. Шиллер угадывал запев истинного дифирамба. Но трагедия остается загадкой, хотя интерес

а <зачеркнуто:> оно же господствует и по сей день.

б <вставка:> [«квадратная скобка» <на правом поле:> возможно, желание убрать еще несколько страниц.

к ней возбужден в высокой степени Лессингом и его борьбой против трагедии французов, за открывшийся ему гений Шекспира. Напрасно теоретики искусства мудрят над проблемою трагедии. Разрешение готовится в неожиданной области — в музыке. Музыкае обязан мир новым соприкосновением с духом эллинским, и это соприкосновение — уже завоевание XIX века.

Парадоксом может еще казаться это приписание новейшего нашего возрождения (ибо мы осмеливаемся произнести это слово) силе музыки: но его зачинатель — Бетховен. Он вдохнул в души людей трагический пафос древней Мельпомены. Кориолан, *Eroica*, Пятая симфония — вот известнейшие примеры его проникновения в идеал греческий. Девятая симфония, наконец, осуществляет в духе, после стольких веков забвения, дионисийский дифирамб. Бетховен не был только творцом звуков, независимо от их содержания поэтического или мистического. Вот что пишет, под впечатлением бесед с ним, Беттина Brentano к Гете: «Он сознает себя творцом новой чувственной основы в жизни духа» (*er fühlt sich als Begründer einer neuen sinnlichen Basis im geistigen Leben*). Этот герой духа был основателем нового приятия жизни, нового внутреннего миропостижения, нового отношения к миру. Рихард Вагнер был преемником его идеи. Он не только пытается возродить античную трагедию, в некотором гармоническом единении музыки, поэзии и пластики, но и мечтает об организации будущего синтетического искусства, организации, напоминающей союзы античных актеров, «ремесленников Диониса». Он даже говорит в своих теоретических работах о Дионисе и дионисийском существе трагедии, намекает на музыкальную природу Дионисова служения.

Ницше, первый, провозглашает Диониса в полноте не религиозной и мистической его идеи, но его эстетического, психологического и отчасти метафизического содержания. «Ницше был филолог», замечает Вл. Соловьев, определяя этим целую половину его личности и деятельности. Если мы прибавим: Ницше был музыкант, — то едва ли

не исчерпаем этим другую половину. Эллинист Ницше пережил, как событие жизни, философию Шопенгауэра и музыку Вагнера. Из этого сложного состава истекла его юношеская и гениальная работа: «Рождение Трагедии из Духа Музыки». Впоследствии он порицал (не отрицал) ее: за ее форму, не строго научную и не поэтическую; за красивые нагромождения ее периодов; за ее юношескую образность и восторженность; за ее вагнерианскую и националистическую закваску; за надежды на осуществление трагической культуры в современной действительности; наконец, за метафизическое утешение и успокоение в скорби трагической.

По нашему мнению, это изумительное по силе прозрений исследование можно было бы прежде всего упрекнуть в недостаточности углубления в сущность дионисийского начала, как начала религиозного, и потому в затемнении религиозного и культового содержания трагедии; вообще — в односторонности чисто-эстетического изъяснения дионисийских явлений. Но именно благодаря отвлеченному эстетизму их истолкования, мы поняли их психологически, поняли, что это — явления вневременные, необходимые и снова возможные. Мы поняли, что дионисийский хмель есть состояние выхода из граней *я*; разрушение и снятие индивидуации; ужас этого освобождения и погружения в единство и первооснову сущего; приобщение воле и страде вселенской, которое разбило бы личность приобщившихся, если бы аполлинийская сила сновидения не разрешала их музыкального исступления в самоотчуждение слития с отраженною в ликах жизни Тайной и визионарным миром Трагедии. Мы впервые услышали, что чувство вселенского страдания было основным настроением греческой души; что красотой греки спасались от «пессимизма»; что жизнь в их глазах имела цену «эстетического феномена».

Так, при всей односторонности своей эстетической точки зрения и своей шопенгауэровской метафизики, книга о «Рождении Трагедии» имела поворотное значение в ходе европейской мысли, по глубине и новизне про-

никновения в психологию дионисийства, взятого в его постоянном, вневременном значении, и в психологию дионисийства исторического. Она поведала, что состояния религиозного экстаза и музыкального волнения, производившие в душе древнего эллина метафизическое слияние с мировым целым и с душой страдающего мира, были средствами и формами самоутверждения греческой тоски существования и мировой скорби, греческой глубокой веры в неисчерпность и безысходность вселенского страдания, греческого коренного, хотя еще и не облегченного в логические формулы пессимизма. Книга Ницше поставила основной культурно-исторический вопрос, от решения которого зависят наши оценки и определения Дионисовой религии: представлялся ли мир созерцанию греков древнейшего и классического периодов под аспектом страдания? слагалась ли совокупность их реакций на жизнь в одно *да* или *нет* жизни? несла ли их духовная культура общий отпечаток пессимизма, как культура индусов?

Яков Буркгардт⁴⁷, престарелый друг молодого Ницше и его коллега по базельской профессуре, утонченный и охлажденный наблюдатель и скептик, классический историк эпохи Возрождения, употребивший, наконец, свою огромную начитанность на написание «Истории греческой Культуры», книги полной остроумия и пронизательности, хотя и не всегда верной строго-исторической методе, — первый попытался осветить вопрос о пессимизме греков эмпирически, путем трезвого сопоставления культурно-исторического материала. Взгляд Буркгардта, которого уже нельзя заподозрить в предвзятой метафизической или эстетической доктрине, совпадает со взглядом Ницше: подводя итог своим оценкам явлений жизни, греки приходили к ее отрицанию; общий баланс их исторического существования слагался в *нет* жизни^а.

а <на правом поле выделено вертикальной чертой:> подводя итог своим оценкам явлений жизни, греки приходили к ее отрицанию; общий баланс их исторического существования слагался в *нет* жизни.

Этот взгляд кажется прямо противоречащим тому воззрению на светло-прекрасную, ясно-гармоническую, жизнь празднующую Элладу, родоначальником которого в новой эпохе европейской мысли мы признаем Винкельмана. Как объясняется эта двойственность впечатления, производимого на новое человечество доходящими до нас отголосками древнего?^а

Что греки были сынами средиземного, серебряными оливами отененного юга; что они жили окруженные вечным видением воздушно-голубых горных очертаний, островов, похожих на замки из самоцветных^б камней, и обильного глубокими, прихотливыми заливами и заводями моря, голубого, как бирюза, или синего, как сапфир или синее гроздие, — греческой «Фалассы», улыбающейся, как говорит Эсхил, бесчисленными улыбками; что они любили венки, хороводы и богослужebные празднества; что их Олимп оглашался нескончаемым смехом разыгравшихся за пиршествами бессмертных, — все это, подобно золотому покрову, накинутому над бездной, по слову Тютчева, долго обманывало, отводило наши глаза от скорби и ужаса, и ночи греческой души.

Когда новые открытия и исследования показали нам всю безнадежность их народной веры, всю запуганность их младенческого ума, все мученичество претерпенных ими исторических судеб; когда мы узнали, как неустойчива и неверна была в их глазах эта призрачная жизнь, летучая, как тающее облако, между безрадостной бездной Аида и неумолимо палящим солнцем вечно торжествующего и все же вечно завистливого бессмертного Олимпа, как велика была их тоска смерти, как ужасно бессмертие человекоподобных надменных божеств, какая гордость

а <вставка:>] «квадратная скобка», свидетельствующая об окончании подлежащего изъятию куска.

б <с. 50 на нижнем поле:> Il a eu en réalité chez le Grec un suicide lui-même, de sa...

богоборства, какая жажда бессмертия и человекообожествления напрягала в мечтавшихся им представителях и образцах человечества титанические мышцы воли, окрыляла вдохновенные порывы духа, каким трагическим венцом неизбежного страдания, неотвратимой гибели был увенчан в их представлении лик героя, высшего смертного, предызбранной и предобреченной жертвы рока, безликой Мойры, Немесиды, поражающей вершины уединенные, равняющей дубы с кустом ползучим, — тогда открылись наши глаза на то, что мир греческой души был «мир души ночной», и оттого-то так жадно заслушивалась она порой «любимой повести», и «рвалась из смертной груди», и «с беспредельным жаждала слиться» в дионисических исступлениях — и вновь, чтобы не разбить своего сосуда и не разбудить уже «шевелившегося хаоса», призывала себя к строю и мере и сдержанности аполлинийского согласия. Мы постигли, что эллинская мера обуславливалась безмерностью, строй — нестройностью, веселость — скорбью, порыв — безнадежностью, космос — хаосом, Аполлон — Дионисом. Далекое светлое видение выступило впервые жизненным, близким, отчетливым на мраке, вдруг глянувшем на нас из-под него бесчисленными впадинами мертвых очей.

«Когда дионисийские силы подымутся безудержно, тогда и Аполлон уже нисходит в облаке», — говорит Ницше в заключении своей книги о трагедии, — разумея находящее на душу, как сон, целительное видение жизни преображенной, где огонь не опалает и не ранит страдание, — видение трагедии, очистительное, освободительное чудо искусства. «И что такое действие нужно, — продолжает он, вернее всего ощутит каждый внутренним опытом, переселясь хоть раз, хоть во сне в древне-эллинскую жизнь, вообразив себя блуждающим под высокими ионийскими колоннадами, поднимающим взор на горизонт, ограниченный чистыми и благородными линиями, вокруг себя встречающим отражения своего же просветленного образа в блистающем мраморе и людей, торжественно шествующих или легко движущих»

щихся, говорящих звуками гармонической речи или ритмическими телодвижениями... В этом постоянном притоке красоты, не воскликнул ли бы он, простирая руки к Аполлону: “О, блаженный народ эллинов, как велик должен быть ваш Дионис, если такие чары нужны делийскому богу, чтобы исцелить ваше дифирамбическое безумие!”. А какой-нибудь седовласый афинянин, взглянув на него возвышенным взором Эсхила, ответил бы ему, так настроенному: “Скажи лучше, о странный чужеземец, как много должен был страдать этот народ, чтобы стать столь прекрасным! Теперь же пойдем, следуй за мною, чтобы видеть трагедию, и жертвуй со мной вместе во храме обоих божеств”».

Итак, прав Винкельман, и правы все, кто после Винкельмана говорили и пели о светозарной жизнерадостной Элладе, поскольку они имели живое видение того золотого покрывала и марева, которое застилало от глаз самих эллинов ночь и ужас их внутреннего мира. Ибо праздновать жизнь, как эллины ее праздновали, еще не предполагает оптимизма. Мы знаем несколько типов оптимизма, как состояния души или как философского направления: ни один из них не повторяется в греческой культуре.

Приписывать грекам безоблачный оптимизм счастливого детства нельзя: ни один словесный памятник, ни одно произведение искусства не говорит нам его языком. Но Гомер? Только по странному недоразумению могли когда-то видеть в Гомере изображение ясного младенчества счастливого народа. Быть может, дух современности, дух Жан-Жака Руссо окрасил для людей XVIII века своею оптимистическою окраской мрачные образы той эпопеи мрака и смерти, которая начинается со слова «гнев» и с изображения кары богов и бедствия народного, а завершается тризной, — или картины долго-терпения, тоски и бедствий божественного страдальца Одиссея, который даже тогда, когда, исполнив меру злоключений, возвращается Феаками его родной Итаке, не представляется греческому взору, недоверчиво и

скорбно всматривающемся в будущее, свободным от общих условий неверного и чаще всего злополучного людского существования: «Мы проводим его до родины, — говорят Феаки, — а там претерпит он то, что судил ему рок и что немилостивые сестры напряли ему, когда родила его мать». Перечитаем беседу Ахилла и Приама (Ил. XXIV, 477–551), чтобы измерить всю безутешность гомеровских раздумий над жребием смертного.

Правда, море смеялось в стихах Гомера всеми своими улыбками, и смеялись пирующие смертные, и божественно смеялись обитатели Олимпа: но еще чаще его герои льют безутешные слезы в святую соль бесплодного моря или идут в трагическом безмолвии «по берегу немолчно шумящей пучины». Гомер был первый, нашедший вечные жалобы на мгновенность жизни^а, на скорбь и страду людского существования, на безотрадность существования загробного, на тщету всего земного.

Наши типы философского оптимизма были не менее чужды грекам. Оптимизм теодицеи, богооправдания, никогда не соблазнял греческой мысли, потому что она не исходила из безусловного признания мира творением божества ответственного. Довольно того, что она обратилась мало-помалу к идее нравственного миропорядка, что она морализовала богов; но участь мира зависела не от богов. Наш оптимизм приближения к конечному идеалу не мог родиться в той культурной среде, которая не знала, что такое Надежда. Надежда — дочь христианской Мудрости, сестра христианской Любви и Веры. Греки не доверяли Надежде, они не любили ее. Перечисляя свои благодеяния людям, Прометей говорит в Эсхиловой трагедии (256 сл.): «Я закрыл людям прозрение в ожидающую их участь». — «Какое же средство обрел ты к тому?» — спрашивают его Океаниды. — «Я насадил в их груди слепую надежду». — «Великое благо людям дал ты». Здесь вся горечь греческой резигнации.

В лучшем случае надежда рассматривается как це-

а <исправлено из:> жалобы на мгновенность в жизни.

лительная иллюзия. Феогнис, поэт еще VI века до Р. Х., говорит (1137): «Одно доброе божество осталось людям — Надежда: все другие ушли и покинули землю... Дабы жить тебе и видеть свет солнца, будучи благочестивым пред лицом богов, пребудь с Надеждой. И когда молишься и праздничные жертвы приносишь богам, Надежде приноси твою первую и твою последнюю жертву». И тот же Феогнис, в другом месте своих учительных элегий (637): «Надежда и Опасность равны и сто́ят одна другой среди людей: обе богини суть враждебные демоны»^а. А вот изречение Солона (13): «Все мы, дурные и хорошие, равно возносимся, прежде чем испытаем горечь исхода, и тогда тотчас падаем духом; а до того обольщаемся в своих вожделениях слепыми надеждами». И Солон (14), и Феогнис (167) почти дословно встречаются в провозглашении, что «нет счастливого, несчастны все, кого видит солнце». Эллины той эпохи узнали бы отпечаток своего духа в словах Шопенгауэра: «Счастливая жизнь невозможна; высшее, чего может человек достичь — жизнь героическая».

Любопытная житейская философия Семонида^б, иамбографа VII века до Р. Х.: «О сын, цель всего в руках Зевса, наносящего тяжкие удары; все обращает он куда захочет. И неосмыслены люди. Однодневный век дан нам, ничего не ведающим о том, к какому концу приведет бог нашу жизнь. Надежда и Уверенность питают нас в стремлении к недостижимому. И вот одни ждут дня наступающего, другие уповают на оборот годов. И нет из смертных ни одного, кто бы не мнил, что новый год принесет ему умножение богатства и благ^с. Одни завидуют ближнему, состарившись раньше срока. А тех губят злые недуги.

а <на левом поле выделено вертикальной чертой:> «Надежда и Опасность равны и сто́ят одна другой среди людей: обе богини суть враждебные демоны».

б <было:> Симонида <исправлено:> Семонида <на левом поле:> Егг.

с <на правом поле выделено галочкой:> И нет из смертных ни одного, кто бы не мнил, что новый год принесет ему умножение богатства и благ.

А тех смерть посылает в черную землю, сокрушенных Аресом. А те погибают, кидаемые морскою бурей и великим волнением пурпурной соли, прежде чем обретут в жизни благополучие. А те избрали петлю, толкаемые злосчастливым роком, и самоубийственно покидают свет солнечный. Так ничего нет на свете, свободного от зол. Бесчисленные Керы над смертными, и те две несказанные, и страдания. И когда б меня послушались, — не желать бы нам всех этих бед и не сокрушаться, прилепляясь сердцем к тому, что причиняет жестокою боль!».

Тогда как мы, служа Надежде, ждем осуществления наших идеалов в будущем, будь то эвдемонистический идеал счастья личного или общественного, или эстетический идеал сверхчеловека, или религиозный и метафизический идеал царствования Божия и божественного просветления земли, — ибо генезис нашей надежды, хотя бы она являлась под маскою позитивизма, под знаменем прогресса, под формулой эволюции, есть исторический мессианизм еврейской религии, — древние эллины, напротив, не видели в будущем никакого путеводного огня, находили в прошлом свое лучшее, и тем лучшее, чем далее мысль их углублялась в былое. Уже у Гесиода мы встречаемся с мифом о золотом веке, перешедшем в серебряный, понизившемся затем в воинственный медный; потом наступает четвертый век, уже не демонический, а человеческий, век славных трагических героев, но он вырождается в наш, железный, когда все утешные и благие божественные силы покинули эту юдоль страды и плача, братоубийства и неправды; «и нет обороны от зла», восклицает поэт: «о, если бы не жить мне в пятом веке, или умереть раньше, или хотя бы еще позднее родиться!». Намек ли в этих последних словах на киклический возврат минувшего, на круговращение веков, вечно начинающихся сызнова роковою чередой? Или, правда^а, поэт желал бы родиться позднее,

а <место:> Вероятно, что.

чтобы быть более жестким и жестоким, более по плечу неправедному веку.

Греки не были идеалистами в нашем смысле этого слова. Идеал не был для них целью непрестанного приближения, предметом чаяния. Утопия Платонова государства и его попытки осуществить ее — явление неожиданное и на первый взгляд почти не греческое по духу. Только при ближайшем рассмотрении оно оправдывается как ультра-греческое. То, что представлялось в нем культом идеала в нашем смысле, оказывается на самом деле культом идеи, логическим завершением данного и в принципе существующего; фантазия обращается в стилизацию, отрицание действительности — в очищение действительности; алкание недостижимого — в искание незавершенного; нравственный императив — в эстетический постулат. Исконно-греческим является принцип искусственного градоустройства по отвлеченным нормам гражданственности и общественного блага, и самые эти нормы — данными преимущественно в дорическом типе государственного права и гражданского строения. Греки были, в гносеологическом смысле^а, реалисты. Они утверждали вещи в их истинной сущности и непреложной норме. В этом смысле, Платоново учение об идеях, где культ вещей, составляющих свою устроенную совокупность мир — космос, достигает окончательного выражения.

Но, созерцая вещи в отвлечении их чистейшей сущности, в их абстрактной и безусловной норме, греки являются нам снова под аспектом идеализма. Все их искусство идеально, поскольку оно направлено на вечные типы, на вещи в их логически и эстетически необходимых и как бы неподвижных очертаниях. Даже в комедии, у Аристофана, мы видим явления повседневной и низкой действительности стилизованными на греческий идеальный лад, взятыми в их не осуществляющейся потенции. Недаром маска, т. е. лицо идеальное и постоянное, была

а <зачеркнуто> с нашей, новейшей точки зрения.

необходима для эстетического действия, в той же мере, в какой она разрушала бы нашу иллюзию, скрыв собою живую мимику играющего актера.

Таково было греческое *да* миру, в сравнении с которым наше *да* часто кажется *нет*. Мы произвольны, мы мечтательны, мы романтики, мы ищем миров в мире по нашей прихоти. Греки знали один мир и утверждали его в его чистейшей форме. Вот пафос их искусства. И в этом смысле они были оптимисты, в противоположность глубокой неудовлетворенности^а нашего романтизма. Но это был оптимизм идейный, отвлеченный и эстетический.

Тем пессимистичнее была их оценка жизни^б. Тот, кто создал учение об идеях, провозгласил вместе одни идеи сущими воистину. В этом мире явлений, который мы называем действительностью, но который есть «не сущее» (мэон), он видел лишь сомнительные и несовершенные отражения мира сущего, а людей назвал узниками в пещере, прикованными спиной ко входу и осужденными на угадывание вещей внешних по их теням на противоположащей стене вертепа. «Человек — сон тени», — говорит, согласно с Платоном, еще Пиндар, умудренный орфической мудростью; и то же поет Софокл: «Все мы, живущие, только призраки и легкие тени».

Характеристическая черта эллинского религиозного мирозерцания — живое и безнадежное чувство противоположности между смертным, человеческим, и бессмертным, божественным. Отсюда постоянные попытки соревнования с богами, ради достижения их бессмертия, в образах героического мифа, и покорное самоограничение смиряющегося пред вечным мироустановом смертного; отсюда взаимная зависть, недоброжелательство, безнравственность отношений между богами и людьми; отсюда бездна между обоими родами и мучительно ощущаемый развитым сознанием разрыв^с. Одни

а <на нижнем поле:> греч.

б <зачеркнуто:> настроена их душа.

с Внизу страницы приписаны отсылки на Нумн. Сер. 146 sqq., ib. 216

греки не умели примириться с неизбежностью смерти: другие народы мирились с ней или отнятием ценности у индивидуума, как индусы, или отнятием призрака бессмертия у ликов божественного, как италики, в глазах которых божественные потенции возникают и умирают, как представляемые ими явления и индивидуумы. Только в дионисийской религии и во всем, что она привлекла за собой, грек находил исход из «голубой тюрьмы» олимпийского мира. Только в ней он находил бога страдающего и умирающего, как он сам, бога с обликом смертного человека, бога воскресающего, обещающего возрождение. Безутешность представлений о загробной жизни в поэмах Гомера так велика, что ложится тенью и на жизнь живых. Дионисийская религия страдания и смерти и здесь явилась силою освободительной. Она учила двойственности сущего, противопоставляла жизнь и смерть как два разные полюса мировой тайны, возвещала Солнце теней — Диониса Загревса тем, чьи глаза закрылись на Солнце верхнего мира, открывала вечную смену двух существований — земного и подземного, учила двум путям — «пути вниз» и «пути вверх», разоблачала в смерти жизнь и в жизни возрождение: Солнце наверху, Солнце внизу; Гелиос — Дионис, Аид — Дионис.

Греки схватились за эту религию, не как за религию оптимизма и утешения, такую не была в прямом смысле греческая религия страдающего бога, — но как за нейтрализацию своего пессимизма. В ее оргиазме они впервые освобождались от бремени жизни, делались вольными и божественно легкими. Они смеялись горю и плакали от радости. Вернее, и горе, и радость упразднялись, не существовали более. Было одно упоение сладостью и болью, упоение слияния и обезличения, упоение растерзывающего и растерзываемого в уподобление богу. Радость и

с цитированием текстов, под которым сохранился и набросок перевода первого из отрывков «Майя! Блаженство (или божество) дар...». С правой стороны даны отсылки на Илиаду II.VII, 79–375; VIII, 92.

горе были уже состояниями не лица, а маски. Вся жизнь преображалась в один космический маскарад.

Но эти выхождения из себя, эти исступления были временными «очищениями», освободительными кризисами греческой души. Действительность тяготела на ней, отрезвленной, всем своим гнетом. Греки были особенно впечатлительны, и потому особенно способны страдать. Суровые герои Гомера неожиданно жалостливы и чрезмерно расточительны в слезах и жалобах. Раздражительная чувствительность греков, конечно, обуславливала их художественную одаренность. Но этот народ, столь подверженный восприятию (λόθος — общее наименование для претерпения впечатлений боли и удовольствия) был поставлен в условия ужасных исторических потрясений. Они еще безотраднее окрасили для него жизнь, и если бы он не был народом художников, он проклял бы Майю существования. Но именно там, где у индусов слагается окончательное осуждение и отрицание жизни, — при взгляде, пронизающем чрез покров Майи, — эллин останавливается: он любит этот покров, который прекрасен. Скажем мы с Ницше: он оправдывает мир, как «эстетический феномен»^а. Таково настроение знаменитой Перикловой хвалы падшим воинам, в пересказе Фукидида: по свидетельству Перикла, на сумраке меланхолии (λυπηρόν) расцветает в греческой душе любовь к весельям праздничным и красоте в меру и без пышности.

Так и Музы пели, по Феогнису, на свадьбе Кадмовой: «Прекрасное — мило; не прекрасное — немило». Вот утешение: аполлинийское видение красоты. Оно не оставляло эллина в его горьких раздумьях о том, что «люди — как листья весенней дубравы», что «колесо — жизнь, и неустойчиво счастье», что «не по их нраву

а <на нижнем поле:> * Нет, бытие, как истинно-сущее, как божественная основа мира, не нуждается в оправдании; но жизнь, смертным изживаемая, — боль и скорбь, и единственным уничтожением и уничтожением этой боли и скорби является красота.

живется людям, ибо гораздо могущественнее смертных бессмертные боги» (Феогнис)^а.

Но послушаем старую народную сказку, обратившую на себя еще внимание Аристотеля. К Мидасу, царю, живущему в садах роз, привели однажды в узах Силена, спутника Дионисова. Косматый пленник, пророческий демон живых ключей, знает вековечные тайны природы. Царь вопрошает его, в чем величайшее на земле благо. Долго упорствует демон, тая заповедную тайну; но царь непреклонен, и он должен выдать сокровенное знание земли. «О мимолетное чадо истомы и злополучия! — восклицает он, наконец, — зачем ты принуждаешь меня сказать то, чего лучше было бы не знать? Ведь жизнь скорее всего беспечальна тогда, когда человек не видит своего несчастья. Знай, лучший жребий — не родиться вовсе на этот свет. Вторая же участь, — коль уж родился — скорей умереть!» Вот мысль, повторяющаяся в памятниках греческого слова неоднократно. Она встречается в поэме о состязании Гомера и Гесиода. В «Эдипе Колонском» Софокла (1225 сл.) хор старцев поет: «Не родиться — вот высшее, вот величайшее слово. Но если ты явился на свет, за лучшее почитай скорее вернуться туда, откуда пришел. Настанет юность — разве не всякое зло в ней у себя дома, не всякая напасть обуревают ее извне? Убийственная распря, кровопролитие, ненависть и зависть — вот пора мужества. А после ждет нас, омраченных позором, угрюмых, одиноких и немощных, старость, ее же окружают все лики горя».

Ранняя смерть представляется особенным даром богов, как в рассказе Геродота о юношах Клебисе и Битоне (I, 31) или в пословице: «Богам желанный умирает молодым». Из самоубийства древние сделали норму поведения, неуклонно применяемую при известных усло-

а <на нижнем поле:> обрезанная цитата из Феогнида (Theogn. 425–392) на французском языке. “La meilleure des choses pour l’homme, c’est de ne pas naître, de ne jam<ais> voir la lumière éclatante du soleil. Une fois né, c’est de fra<> le plus tôt p<ossible > les portes d’Aidès, et de se coucher dans la tombe en <>ssant la terre sur sa têt<e>”.

виях. Но не будем накапливать свидетельств, освещающих античное *taedium vitae*; остановимся на любви греков к трагическому.

Новейшие изыскания Роберта представили нам Илиаду в неожиданном свете. Выделив части поэмы, признанные исследователями за непервоначальные, и систематически применив к остальным новый критерий: археологические данные, позволяющие судить об относительной древности текста по типу оружия, в нем упоминаемого, — наконец, переведя ионийские гекзаметры на первоначальный диалект Гомеровых песен, эолийский, — Роберт дал нам, вместо знакомой Илиады, новую по форме, сжатую и сосредоточенную, короткую поэму, народную песню, где остов и мускулы основного рассказа выступают со всею выразительностью и четкостью. В этом обновленном виде, Илиада еще энергичнее утверждает свой трагизм. Это повесть об Ахилле, обреченном судьбами на смерть в цветущем возрасте. Короткая его жизнь отравлена обидою Агамемнона, утратою Патрокла. Он должен мстить за друга. Мать его упрасивает Зевса согласиться на погибель Гектора. Неохотно дает свое соизволение отец богов: он знает, что смерть Гектора от руки Ахилла обусловит, по воле рока, Ахиллову близкую смерть. События тесно сплетены трагическим прагматизмом в одну роковую цепь. Орхестра еще не существует; а трагедия, в духе и содержании, уже дана в древнейшей песне Греции.

Илиада делается исходной точкой в развитии трагического мифа. Одна за другой возникают истории роковых героических частей; они толпятся в воображении тайно плененного их ужасом эллина. Миф растет, постоянно обогащаясь новыми осложнениями губительных сцеплений. Создаются ужасающие циклы легенд, говорящих о наследственной болезни старинного проклятия, поражающего целые роды, расцветающего в нескончаемом ряде вольных и невольных преступлений и неизбежно следующих за ними отмщений. Греческий пессимизм находит себе постоянное и довлеющее выражение на этом пире неистовой Мельпомены.

С тем замиранием сердца, с тем темным и сладким влечением, которое мы испытываем, наклоняясь над зияющей пропастью, как бы притяженные и очарованные грозящею близкою гибелью, — эллин останавливается и медлит над ночью и ужасом жизни, и жадно заглядывает в их зовущую глубину: феномен дионисийских упоений души, возвращенный экстазами поклонников страдающего бога. Греческая тоска разрешалась^а в дионисийское иступление: нам предстоит точнее изучить психологию этого иступления.

Греческая религия слагается из отдельных культов, предполагает свою психологию. Не только дионисийское служение есть психическое состояние (оно таково по преимуществу), но и служение другим божествам. Внутренне-религиозное значение имели не миф и даже не обряд, но душевные переживания разных порядков и качеств, вызываемые различными богопочитаниями. В этом была молитва эллинов, и это было условием сношения с божествами и достижения от них желаемых благ. Сообразно состояниям души, ее устремлениям и одержаниям, различны были очищения, врачевания и другие благодатные нисхождения и влияния. Для их восприятия необходимо было особенное взаимоотношение между богом и человеком, достигаемое как средствами материальными, так и внутренними условиями. В дионисийских состояниях нам предлежит различить элементы первоначальные; это различие сделает возможным выводы об исконной форме и исходной идее Дионисова служения.



а <исправлено из:> Греческий пессимизм разрешался...

III

Эллинские культы были не только обрядовыми формами, но и внутренними переживаниями. Благодатное действие божества, которому возносится молитва и приносится жертва, обуславливается расположением души, этому божеству угодным, и сказывается в ее проникновении силой, этому божеству свойственной. «Жертвовать Харитам» означает согласное радование и улыбчивую ясность духа; а «поклоняться Адрастее» — покорность ума, хранение сердечных помыслов от самопревознесения и дерзости и «дверь ограждения» устам от речей надменных и буйных. В «Ипполите» Еврипида борьба между заветами целомудрия и страстью символизирована соперничеством между служениями Артемиды и Афродиты. Чтобы избавиться от насланной Аполлоном язвы, народ, по Гомеру, умиливает его гимном победной гармонии — пэаном.

Целый ахеяне день ублажали пением бога;
Громкий пэан Аполлону ахейские отроки пели,
Славя его, Стреловержца, и он веселился, внимая.

Отсюда целительное действие магического служения: аполлинийский заговор недействителен без внутреннего аполлинийского расположения и изволения. Участие в мистериях, по древним свидетельствам, было событием жизни, перерождавшим человека.

Если мир представлялся отражением взаимодействия многообразных божественных сил в явлениях, то религия была отвечающей этому взаимодействию системой разнородных душевных состояний, слагавшихся в единый строй благочестиво-уравновешенной, целостно-полной и согласной души. Почти каждый трагический конфликт

кроет в себе соревнование божеств, каждая вина трагическая — вину богоборства, как одностороннее предпочтение которого-либо из божеств другому, за это предпочтение мстящему; ибо боги древности ревнивы. Гармоническое совмещение многообразных богопочитаний — языческое «благочестие» — было источником мудрой меры и мира с божественным и человеческим, с законом и гранью; в этом внутреннем согласии эллины полагали основу нравственного совершенства. «Богобоязненность» была корнем античного смиренномудрия и благочиния — σωφροσύνη⁴⁸, добродетели здоровья душевного.

Но если каждый культ предполагает ему приличное душевное настроение и чувство, то служение Дионису было психологическим состоянием по преимуществу: уже потому, что для него было необходимо участие всех почитателей бога в большей мере и более внутреннем смысле, чем в других культах; ведь «оргии», как мы видели, именно тем и отличаются от других богослужений, что вся община боговдохновенных совместно священнодействует.

Такова формальная особенность дионисийского служения: она обличает его исконную сущность. В последовательности начатого изучения должно раскрыться с полною ясностью, что существо религиозной идеи Диониса не сводимо ни на какое определенное *что*, но изначала было и навсегда осталось некоторым *как*. Стихия Диониса есть только состояние. Отсюда противоречия историков религии, ищущих приурочить его идею к отдельным объектам обоготворения. Так, несомненно, что в растительной жизни древние прозревали Диониса, как они усматривали его присутствие и в животной рождающей силе. Но Дионис, несмотря на присущие ему символы связи с обеими сферами, все же не может быть определен ни как бог деревьев или плодов, ни как бог стад. Растительные соки и распускающиеся почки — не Дионис; но от него — сокровенный трепет и волнующийся наплыв избыточной жизни в ее грозящем радостно напухании и торжествующем разрыве.

Обилие, как сила, и переполнение, как пафос, — это Дионис. Но замечательно, что бог животворящих восторгов никогда не является богом обилия, как покоя и достигнутой цели. Бог избытка качества (не количества), он бог бесчисленных, вечно разверзающихся в несказанной полноте и чрез миг исчезающих для новой смены возможностей. Дионисийское расторжение граней личности находит в размножении (как восстановлении и конечном утверждении индивидуации) — свой противоположный полюс. Поэтому Дионисовой стихии более родственно уничтожение и истребление из чрезмерности изобилия, нежели размножение. Эта психологическая особенность культа посредствует между аспектами жизни и смерти в божестве Диониса. Исступление, как сопровождающий признак плодovitости, — явление Дионисовой силы; атрибуты же плодovitости, усвоенные Дионису, были изначально только символами, указывавшими на сродный плодovitости феномен исступления.

Обращаясь к исследованию психических состояний оргиастического служения, остановим наше внимание прежде всего на явлении дионисийского безумия (*μανία*). Вот первое и непосредственное действие дионисова прикосновения: поражение духа безумием, которое рассматривается то как благодатное, то как губительное влияние божества «одержащего», проявляется то в священном и пророчесственном восторге, то в деяниях рокового ослепления, убийственных и самоубийственных, овладевает душой то в форме кратковременного и преходящего экстаза, то длительного и лишь божеством исцеляемого сумасшествия.

Дионисийский миф, по отношению к психологии культа, имеет значение этиологическое: фактами священного предания ищет он объяснить не поддающуюся рациональному истолкованию наличность специфических особенностей обрядового оргиазма. Упоминаниями оргийного безумия он изобилует. Рассмотрим несколько примеров.

За то что Антиопа, мстя своей сопернице Дирке,

служительнице Диониса, побудила сыновей своих, Зета и Амфиона, в пору радений на Кифероне, привязать Дирку к дикому быку, который и размыкал ее члены, — Дионис покарал Антиопу безумием: она лишилась рассудка и впала в исступление, говорит Павсаний (9, 17: *μανῆναι ἐχιστᾶσαν τῶν φρενῶν*), и так блуждала по Элладе. Оба типа участниц в радениях Киферона суть два разных и близких облика (мученический и убийственный) неистовой женщины оргий — менады.

^a Ино́, сестра погибшей при рождении Вакха Семелы, и муж ее Атамант принимают на воспитание сироту — младенца Диониса, и тотчас впадают в безумие. Атамант умерщвляет одного из своих сыновей^b, приняв его за молодого оленя; он чувствует себя волком и живет с волками. Мать, в исступлении, бежит в горы с вырванным из рук Атаманта другим отроком и кидается в море с высокого мыса. Миф видит в безумии Ино и Афаманта кару богов, и виновницей кары называет Геру, мстящую за покровительство, оказанное сыну от Зевсова прелюбодеяния. Этот мифологический прагматизм позднего происхождения не скрывает внутреннего смысла мифа. Перед нами первое в жизни юного бога действие той распространяемой его приближением заразы безумия, которая снискала ему преимущественное среди его имен наименование «безумного» (*μαίνόμενος, μαίνολης*) и «наводящего на людей безумие» (Геродот). «Безумствующим» зовется он и в одном из древнейших о нем упоминаний — в 6-й песне Илиады (одном из древнейших во всяком случае, хотя бы текст этот и являл несомненные признаки интерполяции):

И могучий Ликург, знаменитая отрасль Дриаса,
 Долго не жил, на богов небожителей руки поднявший.
 Некогда, дерзкий, напав на питательниц буйного
 (*μαίνόμενοι*) Вакха,

a <на нижнем поле:> Serv. Verg. Aen., 3, 14; Lycurgus; Apollod. 3. 5. 4.

b <зачеркнуто:> Леарха.

Их по божественной Нисе преследовал:

нимфы-вакханки

Тирсы зеленые бросили в прах, от убийцы-Ликурга
Сулицей острой свирепо разимые; Вахх уstraшенный
Бросился в волны морские и принят Фетидой на лоно,
Трепетный, в ужас введенный неистовством
буйного мужа.
Кронов же сын ослепил Дриатида, и после недолгой
Жизнию он наслаждался, бессмертным
всем ненавистный^a.

По версии преимущественно трагиков, Ликург убивает в безумии собственного сына, думая, что срубает виноградную лозу, или нерасторжимо опутывается менадою-Амбросией, все превращающей в виноград, или же, наконец, разрывается на части дикими лошадьми.

Дионисийская женщина, главная носительница идеи культа, символизирующая душу природы, принимающую, лелеющую бога, одержимую, — есть «менада», т. е. безумная, подверженная «мании», — как сатиры, в свою очередь, по слову Еврипида, «безумные» (μαίνόμενοι). Андромаха, обезумевшая от отчаяния при догадке о гибели мужа, в тексте Гомера сравнивается с менадой (XXII, 460):

Так произнеши, из терема бросилась, будто менада
С сильно трепещущим сердцем...
Быстро на башню взошла и, сквозь сонм
пролетевши народный,
Стала, со стен оглянулась кругом, и его увидала
Тело, влачимое в прахе...
В глазах у нее помутилось, и она падает без чувств.

Таково одно из первых явлений менады в нашем каноне древних текстов. В этом явлении нет ни одной черты, характеризующей вакханку позднего искусства. Все человеческое исчезло в этом образе: пред нами только ужас исступления, и «сильно бьющееся сердце» (παλλομένη καρδίη).

^a <на нижнем поле:> Нумн. in Cer. 385.

В окрестности ахейских Патр чтился древний ковчег, заключавший деревянный истукан Диониса. По местному этимологическому храмовому мифу, записанному Павсанием (7, 9), этот ковчег, одна из стародавних троянских святынь, был подброшен Кассандрою греческим героям, победителям Трои. Он достался по жребию в добычу Эврипилу, вождю фессалийских воинств. Эврипил открывает замкнутый ковчег и — при первом взгляде на лик Диониса — сходит с ума. В промежутки здравого разума уплывает он от берегов Илиона и держит путь в Дельфы, чтобы спросить Аполлона о средстве исцеления. Пифия обещает ему избавление от душевного недуга на берегах, где он встретит чужеземное жертвоприношение и поставит ковчег. Занесенный ветрами к побережью Ахаии, Эврипил выходит на берег и видит юношу и деву, ведомых на жертву к алтарю Артемиды. Он догадывается об исполнении пророчества, видя негреческое служение, — и жители страны, в свою очередь, узнают в нем обетованного им оракулом избавителя от повинности человеческих жертв: чужеземный царь, сказано было им, упразднит кровавое богопочитание, принеся им в ковчеге бога. Эврипил учреждает бескровный культ Диониса, исцеляется от безумия и делается по смерти местным героем. Эврипил, т. е. «широковратный» (эпитет Аида), конечно, изначально божество хтоническое; хтонический характер имеет и насажденный им культ Диониса-Мейлихия. Повидимому, дионисийский герой — ипостась местного Диониса, чтимого в ипостаси бога сени смертной, Солнца теней. Героизирование ипостасей Дионисовых было преимущественным делом древнейшей трагедии. Выход фессалийского царя, охваченного безумием, на берег и встреча с жертвенною процессией кажутся пересказом трагической сцены. И, быть может, не чрез меру отважно предположение, что рассмотренный миф проистекает из старинной сценической обработки храмового предания, в форме ли дифирамба, или священного действия.

Трагедия искала дионисийских тем, и безумие было одним из любимейших ее мотивов. В изображениях

сумасшествий она непосредственно сообщалась с дионисийской стихией, ее породившей. Вспомним безумие Ореста, Ио или Кассандры у Эсхила, Аякса у Софокла, Агавы у Еврипида. В «Герacle обезумевшем» Еврипида, Лисса (Безумие) говорит: «Я неудержней морского вола; я потрясу душу сильнее землетрясения, поражу ее опаляющей молнией. Так я одержу сердце Геракла, и разрушу рукой его этот дом, и убью рукой его детей его, — и не будет знать он, кого убил. Вот, вот уже трясет он головой, и безмолвный вращает перекосившиеся свирепо очи, и не размеряет дыхания, и — словно бык, готовый ринуться, — мычит, призывая Кер, Тартара дочерей. Но скоро я заведу живей песнь пляски, и заиграю на флейте ужаса». Еврипиду вспомнились здесь слова Эсхилова Ореста: «Понесли кони духа, и не правит ими, потеряв бразды, разум. Ужас играет на флейте, и пляшет сердце под песню ужаса».

Этот же Эсхил выводит и богиню Безумия, Лиссу, как действующее лицо, в одной потерянной трагедии, из которой сохранилось несколько стихов, имеющих значение для изучения дионисийских состояний, потому что Лисса является в них вдохновляющею каких-то вакханок. Мы читаем в означенном фрагменте: «судорога подходит и распространяется от ног вверх до темени, ужаление пронзающее, как укус скорпиона». Так как заглавие трагедии говорит о женщинах, расчесывающих шерсть⁴⁹, должно предполагать, что ее предметом был экстаз женщин, внезапно покидающих свои домашние работы, чтобы броситься на таинственный зов. По-видимому, перед нами^а остаток драматической обработки мифа о Миниадах⁵⁰. Этот миф заслуживает особенного внимания.

Три дочери орхоменского царя, Миниады, пре-

а <заключено в круглые скобки и перечеркнуто:> Думали, что речь идет о фиванках, идущих за Дионисом, и что тема трагедии тождественна с темой Еврипидовых «Вакханок». С большим основанием Фрицше видит в отрывке.

небрегли вакхическим служением и остались за своим тканьем дома, в то время как дионисийская община ушла в горы. Сам бог пытается склонить их к участию в радениях, представ пред ними в образе девушки. Потом он пугает их, принимая виды быка, льва, пантеры и являя другие чудесные знамения. Наконец, Миниады обещают жертву Дионису, и одна из них, выбранная по жребию, отдает в жертву своего ребенка, которого сестры в испуге растерзывают. Они бегут после того в горы и, блуждая, превращаются в ночных птиц. Такова версия Никандровых Превращений. В Метаморфозах Овидия о человеческой жертве умалчивается, сестры же очнулись летучими мышами.

Иногда — тип Эсхиловой Ио — безумие проявляется в форме «овода» (οἴστρος), агонии, подобной постоянно вонзающемуся и без усталости гонящему вперед острию (оттуда наименование Диониса οἴστροίης, οἴστροανής). Иногда оно совпадает с временным состоянием одержимости, «энтузиазма», как изображает его Вергилий в типе Сивиллы, силящейся стряхнуть с себя божество одержашее, как конь всадника, укрощаемый ударами и «толчками» бога и принуждаемый с пеною у рта пророчествовать⁵¹.

Подгомеровская Греция, — та, что под светлую поверхность гомерического мира глухо волновалась, вырабатывая своим брожением будущее трагического периода, — несомненно, изобиловала душевными аномалиями оргиастических культов и эпидемических испуганий, о которых Гомер не сохранил ни одного свидетельства; ибо нельзя не выводить из глубочайшей древности античное почитание экстаических, эпилептических, дементных состояний, как знамений присутствия в человеке божественной силы. Недаром эпилепсия — «священная болезнь» в глазах как римлян, так и греков (в какой-либо связи упоминается она в одном характерном афоризме, приписанном Гераклиту Темному⁵²). Неоплатоническая теория экстаза как средства познания, предваряемая уже Платоном, сравнивающим

философствование с тайнодействием оргийным божествам, восходит к первобытному верованию в божественное, «вдохновенное» озарение познающего духа. Эта темная эпоха была эпохой удержанных мифологической памятью душевных болезней, как мания превращения в животных — корову, лисицу, оленя, волка. Конечно, ослабленные и спорадические их проявления не исчезли и в позднюю пору; так, существуют исторические свидетельства о болезнях кинантропии и ликантропии⁵³; замечательно, что именно в феврале, дионисийском и хтоническом месяце Анфестерий, люди, подверженные таинственному недугу, «по ночам выходили из городов, во всем подражая волкам или собакам».

Обобщая материал, относящийся к душевным аномалиям древнейшего периода, мы приходим к выводам о многочисленности и распространенности таких случаев психического заболевания; о религиозной окраске их в воззрении древних; о постоянной связи между ними и религией Диониса (фигуры Ореста, Алкмеона, Ио, Геракла возникли, без сомнения, под влиянием дионисийских представлений); наконец, о необходимости различения двух категорий этих фактов, характеристически распадающихся на явления аффекта одиночного и коллективного.

Об экстазе или безумии, как явлению собственно культовом, мы в праве говорить только, когда оно принимает характер состояния коллективного. Эта совместность иступления есть отличительная черта Дионисовых оргий. Ни бог, ни охваченные восторгом его служители не пребывают в одиночестве. Дионис окружен своим идеальным сонмом, «фиасом»⁵⁴, спутниц и спутников. Трое уже составляют множество, по воззрению древних, нашедшему даже юридическое применение («tres faciunt collegium»); отсюда, быть может, предпочтение триады в дионисийском мифе и культе: три Миниады, три Пройтиды, три хора вакханок у Эврипида. Этот культ требует общины (т. е. по меньшей мере трех участников), «кругового хора», «оргии». Выхожение из себя, из граней

личности, слияние со всем, вне ее сущим и составляющим наше расширенное я, парализуется или задерживается в своих свободных проявлениях одиночеством. Одиночество исступления почти всегда опасно, как состояние патологическое, как слепая «Лисса». С другой стороны, энтузиазм разгорается взаимным заражением. Явления этого порядка достаточно известны по многочисленным параллелям, как танцы св. Витта. Имеется в виду так называемая хорея св. Витта — эпидемическое мышечное возбуждение, распространенное в средневековой Германии и излечиваемое, по поверью, после молитвы в часовне св. Витта, «les danses macabres», экстазы Флагеллантов⁵⁵, или менее патологически окрашенные, скоропреходящие исступления многообразных оргиастических сект и фашинги⁵⁶ разных народов, средневековые аллегорические действия, предводительствуемые Смертью; изображениями этого сюжета изобилует средневековое и ренессансное искусство.

Эндемические или эпидемические неврозы охватывали целые населения. Мифы сохранили воспоминание об этих всенародных заболеваниях. Путем постепенно распространяющейся заразы религия Диониса овладела греческим миром. Как это совершилось, наглядно изъясняет Еврипид в «Вакханках» изображением исхода женщин из семивратных Фив в горы при первом появлении сонмища Дионисова. Женское население было преимущественно поражаемо дионисийским безумием. «Жен обуюющий» — эпитет бога. В мифе об Икарии и Эригоне мы видели пример самоубийственного экстаза аттических женщин. Плутарх сообщает об эпидемии самоубийства среди милетских девушек: они тайно лишали себя жизни чрез удавление, — род самоубийства, несомненно связанный с религиозными преданиями, как явствует из выше рассмотренного обычая «эоры». Самый факт местной эпидемии, конечно, — атавистическое явление, возрождение катастроф, сопровождавших распространение оргиазма. Изучение дионисийской жертвы покажет, что поветрия самоистребления были заразой религиозного

исступления, связанного с принесением в жертву людей. Несчастные в любви низвергались с Левкадского мыса, случайно спасшиеся исцелялись от страсти: — уже этого свидетельства достаточно, чтобы усмотреть в самоубийственном экстазе жертву и, следовательно, «очищение». Другие указания подтверждают это толкование. Раз в год, в праздник Аполлона (многие дионисийские черты были усвоены именно религией Аполлона), совершались там «очищения». Преступника сбрасывали с утеса в море; но его старались спасти, подхватить в одну из заготовленных лодок. К нему привязывали птиц, будто бы с целью облегчить падение. На самом деле пред нами, по всем признакам, — промежуточная ступень в эволюции отмены человеческой жертвы, — ступень, предшествующая ее полному замещению жертвоприношением птиц. Этот переходный момент как бы окаменел в обычае, через подмену исконных ритуальных мотивов другими, побочными.

Павсаний (7, 21) рисует картину целого города, охваченного дионисийской «манией». В Калидоне был жрец Диониса, по имени Корес. Он полюбил Каллирою. Но чем сильнее разгорается его страсть, тем больше отвращается от него дева. Она отвергает все мольбы, все дары его. К Дионису взмолился жрец, и бог вступился за своего служителя: граждане в опьянении обезумели. Не раньше наступит городу «разрешение», — изрекает Додонский оракул, — чем Корес принесет в жертву богу или самое Каллирою, или того, кто дерзнет умереть за нее. Уже дева стоит пред алтарем, разубранная, как обреченная жертва. Не выдерживает Корес: в свою грудь вонзает он жреческий нож. Каллироя побеждена: безутешная, она кидается в реку, протекающую близ города, и река зовется с тех пор «Каллироя», что значит: «прекрасно текущая влага». Сентиментальный роман, переданный Павсанием, — обработка эпиротской легенды, связь которой с человеческими жертвами, «разрешавшими», «очищавшими» народные исступления, очевидна.

Уже Гесиод повествует, как дочери тиринфского

царя Пройта были наказаны безумием за то, что отвергли очищения Дионисовы; другие свидетельства опять приписывают безумие гневу Геры. В исступлении носятся они по горам Пелопоннеса вместе с многочисленными женщинами, к ним приставшими, пока не очищает их пророк пилосский — Меламп. Он насыляет на женщин отборных по силе юношей, и с помощью кликов и энтузиастической пляски им удается загнать исступленных из гор в Сикион, где происходит их лечение зельями Мелампа. Впрочем, одна из сестер умирает во время преследования. Очищение совершается, следовательно, воздействиями, усиливающими экстаз. Замечательна также иллюзия превращения (в белых коров), приписываемая Пройтидам повествователями мифа и выразившаяся, по их свидетельству, в перемене голоса и некоторых физиологических явлениях.

О методе очищения посредством экстаза упоминает и Платон. Целью врачевания было обратить безумие безмерное и как бы заблудившееся в «правильное» безумие и здоровую одержимость (ὄρθῶς μανῆναι). Меламп не отменяет радений; напротив, этот мифический прорицатель, являющий черты самого Диониса, выступает основателем Дионисова богопочитания⁵⁷. Подобным же способом было исцелено в другой раз исступление лаконских женщин⁵⁸.

С другой стороны, музыка, как очистительное средство против безумия, употреблялась пифагорейцами и применялась (особенно музыка экстатических флейт) для врачевания корибантиазма — мании, проявлявшейся в музыкальных обманах слуха и неудержимом желании пляски. Невольно вспоминаются в связи этого изучения знаменитые слова Аристотеля о достигаемом трагедией «очищении» от страстей страха и сострадания, ею же возбуждаемых. Несомненно, «очищению» усваивает он смысл «врачевания», но «врачевания» в древнем, священном его значении. Трагедия — дионисийское действие, и как таковое, аналогична безумию. Ее цель — цель дионисийской катартики: поднять изначальный

(стихийно-музыкальный, сказали бы мы) экстаз на высоту его разрешения в «правильное», здоровое исступление, заставить дух «право безумствовать».

Преследуя идеал «правого безумствования», эллины не боялись приближаться к огненному морю религиозных экстазов. Тонкая черта разделяла спасительное и губительное действия страшной дионисийской стихии. Они находили упование на краю этой бездны, в урагане оргии, в дуновении исступленного бога^а. Должно ли смотреть на дионисийскую манию только как на патологический феномен отдаленных веков, ныне, к счастью, уже не могущий вспыхнуть в нашем внутренне устроенном, упорядоченном мире? Или мы еще способны к этому заражению, к этому безумию, и — если *да* — должно ли об этом печалиться, или этому радоваться? Когда мы озираем разлад в наших оценках и верованиях, тревогу в сердцах, тоску о несбываемомся и чаемом, скорбь настоящего и скорбь о вечном, — мы, развившие в себе утонченнейшую чувствительность к диссонансам мира, живущие противочувствиями, неумиренные, — конечно, мы сознаем себя нуждающимися в очищении и целении, — и кто скажет, что наука и разум отвечают этой потребности, не понимает нашего голода, как мы не понимаем его сытости. Но что потребность настоятельна, видно из того, что исторически она вырабатывает себе удовлетворение. Музыка — преобладающее искусство новейшей культуры. Другие искусства не создали в последние века столь существенно нового, столь исключительно нашего, как музыка. Прав Гоголь, славя ее, как наше искусство. Но дифирамбическая душа музыки — душа Дионисовых очищений. Под ее чарами мы еще содрогаемся отголосками древнего оргиазма. Она пророчит дионисийское будущее нашей культуры. С нами — красота: ею может возродиться древний освободительный, очистительный, все разверзающий восторг; она сильна возвратить нас к религиозному всепостижению. Быть может, снова воз-

а <вставка:> < «ломаная скобка».

никает из лона музыки истинная трагедия; быть может, воскресший дифирамб будет «повергать во прах миллионы», как поется в единственном дифирамбе нового мира — Девятой Симфонии Бетховена. Быть может, человек опять осмелится надеть на голову цветочный венок, который он возлагает теперь только на могильные плиты, и на свежих полянах или на круглых гумнах открытых театров будут звучать и двигаться вдохновенные хороводы. Быть может, поколения еще испытают то священное безумие, в котором человек учится сознать себя как не-я и сознать мир как я, живым обретает себя впервые в живой природе, божественным в единстве божественном, страдающим в Боге страдающем, блаженным благодатью Утешителя^a.

Эти состояния отчуждения от своего прежнего я^b испытывались служителями бога с первого момента экстаза — с таинственного зова, их поднимавшего и стремившего туда, где чудилась божественная близость. По одному свидетельству, относящемуся к концу V или началу IV века, женщины в южно-италийских Локрах и Регионе, сидя дома за трапезой, внезапно улавливали слухом как бы чей-то призыв (ὥς καλοῦντός τινος), вскакивали в испуге и бежали вон из города^c. Оракул, для исцеления их, предписывает исполнение весенних пэанов. Здесь, как в приведенном факте милетских эпидемических самоубийств, мы находим, несомненно, пережиток дионисийских заболеваний.

Это неудержимое стремление, этот испуганный бег означались гиератическим словом θύω — мчаться, нестись в безумии, откуда «Фиада», синоним Менады.

а <вставка:> > «ломаная скобка» <текст между скобками перечеркнут>.

б <зачеркнуто:> Эти блаженные состояния...

с <на левом поле выделено вертикальной чертой:> По одному свидетельству, относящемуся к концу V или началу IV века, женщины в южно-италийских Локрах и Регионе, сидя дома за трапезой, внезапно улавливали слухом как бы чей-то призыв (ὥς καλοῦντός τινος), вскакивали в испуге и бежали вон из города.

«В горы! в горы!» (εἰς ὄρος!). В этом состоянии женщины были «святы» (ἁγία). Утрачивая сознание личности, они делались безыменными менадами, или казались самим себе превращенными в другие существа — птиц, летучих мышей, коров, растения, в собак, как в «Вакханках» Еврипида, где Агава принимает сына за горного льва, травимого охотничьей сворой, как чувствуют себя Еврипидова Лисса, «ловчая собака Геры», и Эсхилковы Эринии, чуткие к запаху крови, — образы которых все воспроизводят тип менады. Они не нуждались в маске для полной иллюзии превращения; но маска, символ космических перевоплощений бога, и преимущественно маска мужская, составляет основной атрибут и священное орудие культа. Ниже будет представлен обзор происхождения и истории дионисийских масок, от маски погребальной до маски сценической. Многие священные изображения Диониса были масками; так, на острове Наксосе, говорит Афеней, было два идола — личины Диониса, сделанные из дерева посвященных ему виноградной лозы и смоковницы. О том же свидетельствуют археологические памятники. Надевший маску или загримированный казался себе и другим действительно превращенным в существо, в образ которого он облекся.

Превращение играет огромную роль в античной мифологии. Уже Одиссея повествует о превращениях Протея. Это верование, начатки которого общи всем первобытным народам, было взлелеяно в лоне оргийных священнодействий. Дионис — бог вечных превращений. Из гомерических гимнов мы узнаем впервые живописный миф о тирренских корабельщиках. Вакх, явившийся в образе прекрасного юноши, взят в плен мореходцами^а, замыслившими увезти его в чужие края и там продать. Он обращается на корабле во льва, потом в медведя; снасти корабельные — в побеги виноградной лозы, нечестивцы — в дельфинов. «Многие знамения являет бог» (πολλὰ σήματα φαίνων) — гласит гимн. Зевс, по рассказу

а <исправлено:> мореходами.

Нонна, нисходя к Семеле, чтобы зачать Диониса, принимает виды своего будущего сына: он является Семеле быком, львом, леопардом, змеей, то — юношей в венке из плюща и винограда, в оленьей шкуре, между тем как брачный чертог наполняется цветами, вырастающими в изобилии, и оглашается звоном тимпанов и подземным громом.

Экстаз приводит за собою видение. Менады видят *simulacra inania*; так, Минаидам грезятся «обманчивые призраки зверей». Видение разрешается эпифанией бога. Дионис является, у Еврипида, в пламени чудом возгоревшегося Кадмова дома^а.

Пафос превращаемости соединяется с пафосом рассеяния, разрежения, исчезновения, сокрытия. Преследуемый Ликургом Дионис ныряет в море. На празднике Агрионий, в воспоминание Минаид, женщины долго ищут спрятавшегося Диониса и, не нашедши^б его, говорят: «он ушел к Музам». Они понимают божества источников. Потом они забавляются загадыванием загадок. Оттого Дионис — «обманщик» (ψεύστης, ψευδαλέος). Его обманы мы видим и в «Вакханках» Еврипида.

В то же время, чувство превращаемости, как ощущение слияния с природой, вольного перехода из одной ее формы в другую, сочетается с пафосом стихийного могущества, напоминающим пушкинское описание безумия:

...Как бы резво я
 Пустился в темный лес!
 Я пел бы в пламенном бреду,
 Я забывался бы в чаду
 Нестройных, чудных грез.
 Силен и волен был бы я,
 Как вихорь, роющий поля, ломающий леса...

а <зачеркнуто:> Дионисово празднество, по Алкману, «обильное явлениями, или знаменами, торжество» (πολύφανος ἑορτή).

б <с. 83 на нижнем поле:> Clem. Alex. Protrept. II. p. 76 Aureus...

В таком сверхъестественном подъеме силы, вакханки у Еврипида повергают сосну, на которой сидит Пенфей.

Так как нет граней между природою и волей человека дионисийски-преображенного, то луга источают млеко и мед, где ударит тирс — брызнут ключи воды и вина, мед капает с тирсов. Земля, как говорит один древний писатель⁵⁹, открывает вакханкам свои сосцы. Все невозможное становится осуществимым. Атамант подносит к своей груди младенца-сына, чтобы напоить его своим молоком. Вакханки кормят грудью зверей лесных. Они доят^а львиц, по слову Алкмана. Они опоясываются змеями, кладут их на грудь; оттого, быть может, Дионис зовется ὄφιοβλιος — «на груди лежащий». Конечно, то, что миф представляет действительностью, в исторических формах культа было заменено уподоблением. Христианские полемисты уверяют, что змеи вакханок были приручены. Но нас занимает психологическая основа, а не исторический пережиток явления.

Дионисийское превращение открывало пред экстатическим взором новый мир. Это была та же природа, но очищенная, усиленная, освеженная, преобразенная богом. И божественным ощущал себя человек, перешедший за грани своего человеческого и личного сознания до внутреннего слияния, до последнего единения с ней. Ибо чрез нее он единился со своим богом, становился богоодержимым (ἔνθεος).

Дионисийские восторги возрастили в человеческой душе две мировые идеи: идею чуда и идею тайны. Все обращалось в чудо пред взором оргиаста, и все обещало ему чудо. Все было маской и загадкой, и каждая сорванная маска обличала новую загадку. Из всех разверзшихся врат глядела несказанная, но явственная тайна. Всюду близкий и далекий, загадка всех загадок, бог манил, звал, появлялся и исчезал, был здесь и там, неуловимый ни здесь ни там, и вместе переполняющий своим тайным

а <зачеркнуто:> вскармливают.

живым присутствием^а окрыленное, трепещущее сердце человека.

Мы рассмотрели феномен дионисийского безумия, в его проявлениях одиночного и соборного исступления, и различили исступление патологическое, по оценке древних, и нуждающееся в целении, от «правильного» экстаза, несущего в себе самом целительную и очистительную силу. Мы видели, что это «правое» безумие прежде всего слагается из внушений самоотчуждения и метаморфозы; из восторгов внутреннего единения с природой и как бы растворения в ней; из ощущений чудотворного могущества чрез союз с ней и вешего проникновения в ее родную, раскрытую тайну, — ощущений полноты сил, ведения и изобилия; из чувства разлучения с богом, грезы богоискания и богообретения; из визионарных состояний боговидения и энтузиастических состояний богоодержимости. Это самоотчуждение и перевоплощение, это избыточное преисполнение, это проникновение божеством были состояниями блаженного, осчастливливающего экстаза и проносились над душой, как благотворная весенняя гроза, после которой воздух благоухает. «Блажен, блажен, кто приобщился к радениям и очищениям Дионисовым!» — не перестают восклицать Еврипидовы вакханки. Нам предстоит бросить взгляд на ужасную, губительную сторону этих очищений, на убийственность дионисийской бури, на беспощадность ее восторгов.

Едва ли есть дионисийский миф, не разрешающийся восторгом истребления и гибели, или не предполагающий, не выдающий ужасной развязки первоначального повествования, скрытой умолчаниями позднейшего пересказа. Вспомним образы сыноубийц — Атаманта, Агавы, Миниад. Пройтидам и аргивским женщинам равно приписывается мифологом Аполлодором детоубийство, именно пожрание собственных грудных детей. По словам Нонна, автора поэмы о Дионисе, где собрано

а <подчеркнуто слово:> присутствием и к нему приписано: Diod. 4, 3.

такое богатство вакхических мифов и символов, дочери Ламоса⁶⁰, приютившего в своем доме божественного младенца, «пришли в бешенство, под бичом демонической напасти, насланной гневом Геры. В доме они нападали на рабынь, и на распутьях ножами вскрывали грудь странникам-чужеземцам. И ужасно кричали они, и мрачно блуждающим взором вращали очи смятенного лика. Туда и сюда бежали они и прядали, как толкала их непосредная ярость, и раскидывали по ветру волосы, и белая пена струилась из неистовых уст на шафрановые хитоны. И уже, обуреваемые отчуждающим мысли безумием, они искрошили бы мечами младенца Вакха, если бы крылатый Гермес, подкравшись, тайно не восхитил его». Характеристичны покушения мифических дев, обращенных в менад соседством бога, на жизнь женщин, чужеземцев, детей — в лице самого младенца-Диониса.

Менад воображение древних охотно рисует окровавленными. Такою представляет тот же Нонн и Семелу в тот час, когда она привлекает на себя влюбленные взоры будущего супруга, отца Дионисова, бросившись в воды Асопа, чтобы омыться от запятнавшей ее крови жертвенных животных: она только что присутствовала при жертвоприношении Зевсу, «и омочила лоно кровью, и кровь капала с волос, и побагровел хитон от живых струй».

Вакханка Мистиды, воспитывая Диониса, по рассказу Нонна, изобретает символы и обряды его будущих мистических служений. Между прочим, это она «оплела плющом тирсы, и покрыла листьями и шишками пиний их железные острия, чтобы они не ранили Вакха». Это любопытное признание выдает первоначальное назначение тирсов, ясное, впрочем, и по другим свидетельствам: цветущие жезлы были некогда оружием служителей Диониса, действительными копьями^а.

И вот еще многозначительное указание из той же

а <зачеркнуто:> И в сулице Ликурга, преследующего Диониса с его

сокровищницы прямых свидетельств и косвенных намеков на факты Дионисовой религии — из поэмы Нонна. Нимфы Нисы, идеального луга или рая Дионисова, «гонимые бичем змееволосой Мегеры, стали мычать, как коровы^а». Мычание, подражательный символ грома, входит, как мы видели выше из слов Эсхила, наравне с флейтой и тимпаном, в музыкальную симфонию оргий и намекает на присутствие или близость быка-Диониса, сына Громова. «Нисиады нападали на собственных детей, и рассекали на куски ножами новорожденных сыновей своих, которых сами родили, губительницы своих чад. Одна вскидывала младенцев на воздух, и головой вниз дети низвергались на землю, другая волочила милых чад и не помнила о своих сосцах; а та обагрляла руки детоубийственным железом и становилась новой Агавой». Еще факт оргиастического детоубийства.

Остановимся на Агаве и ей посвященной трагедии Еврипида. По Оппиану, Дионис превращает сына Агавы, Пенфея, в быка, а менад, с Агавой во главе, — «в зверей, пожирающих сырую добычу (по-видимому, пантер), чтобы они разорвали его своими зубами». Превращение, конечно, должно быть принято в смысле субъективном, как иллюзия сознания. У Еврипида вакханки — то охотничьи собаки, то охотницы; Пенфей — горный лев. О его растерзании зубами, съедении нет речи. В заключительной сцене трагедии, потрясавшей зрителей и знаменитой во всей древности, Агава, на острие окровавленного тирса, несет, торжествуя, «голову горного льва, добычу священной охоты». Вот содержание рассказа первого вестника из трагедии «Вакханки»:

Стада поднимаются на горы; солнце начинает нагревать землю; пастух видит три хора менад, тихо спящих под елями и дубами. Заслышав мычание стад, Агава вскакивает и будит подруг. Они поднимаются,

питательницами-менадами, нимфами Нисы, мы узнаем обратно тирс.
<на правом поле:> λέβρυς²

а как коровы <место:> как быки.

убранные и пристойные, — девы и жены, молодые и старые, — распускают волосы по плечам, застегивают и оправляют оленьи шкуры, перепоясываются змеями. Имеющие в грудях молоко кормят им козочек или волчат, принесенных в горы. На головы надевают они венки из плюща, дубовой листвы и тиса. Если какая ударит тирсом по скале, из скалы росится вода; где вонзится тирс, источник вина бьет из земли; другие, пальцами ног раздвигая почву, заставляют ее источать молоко; с плющевых тирсов каплет мед. Пастухи держат совет и, решив захватить в плен цареву мать — Агаву, прячутся в чашу. А вакханки в определенный час, воздымая тирсы, согласным хором стали призывать Иакха, Зевсова сына, Бромия. И вся гора исполнилась вакхическим движением и рысканьем зверей. И когда Агава пробежала мимо меня, — говорит пастух, — я бросился из кустов, чтобы схватить ее. А она вскричала: «Эй, вы, проворные мои собаки! За мной, с тирсами! Нас хотят поймать!» Мы обращаемся в бегство, чтобы не быть растерзанными. Вакханки же накинулись на пасущиеся стада. И вот одна, ухватив руками первотельную корову, раздирает ревущую на двое; другие рвут на части ялых телиц. Разметали по сторонам: та — вырванные ребра, та — отторгнутую переднюю ногу с двойным копытом. Кровь струится с ветвей, где повисли на соснах куски тел. И свирепые прежде быки повергаются наземь бесчисленными женскими руками; в одно мгновение ока с них сдирается шкура. Как птицы, легкие, слетают вакханки в долину и совершают набег на два села, лежащие под склонами Киферона. Все сокрушают в селах, уносят детей, — и что ни положат на плечи, не падает с плеч; на голове несут огонь, и огонь их не опаляет. Тогда пастухи, ограбленные вакханками, хватаются за оружие. И дивно было видеть, как не могло ранить женщин острие копья; а они наносили раны ринутыми тирсами, и обращали в бегство мужчин. Потом они омылись у своих чудесных ключей, и змеи языками слизывали с их тела кровь.

А вот рассказ второго вестника: «Мы сели в тра-

вянистой долине, притаившись, и наблюдали, сами невидимые. Долина была окружена утесами, источники орошали ее; под соснами сидели менады, занятые приятным делом. Одни увенчивали новым плющом тирсы, потерявшие украшение листвы; другие перекликались напевами вакхической песни. А Пенфей, несчастный, не видел женщин, и говорит чужеземцу; сесть бы мне на холм или на сосну, чтобы ясно увидеть нечестие менад! И чужеземец, с нечеловеческою силою пригнув до самой земли высокую ветвь сосны, посадил на нее Пенфея, и ветвь, устремившись вверх, показала его вакханкам раньше, чем он их завидел. А чужеземец пропал, и только с высоты послышался голос: О девы! вот я привел к вам того, что смеется над вами и мною, и моими оргиями. Отмстим ему! — И вспышкой священного огня озарились земля и небо. И затих воздух, и замерла листва, и не было слышно ни одного звука. Они же, не расслышав внятно голоса, встали, выпрямившись, и озирались вокруг. И опять проговорил бог. Узнали вакханки голос и бросились, как быстрые голубицы; и неслись по развороченному потоками долу, и по скалам, ярые божественным вдохновением. И, приметив Пенфея на сосне, взобрались на противолежащий утес, как на башню, и стали оттуда с великою силою метать в него камни, древесные ветви, тирсы, — и не достигали его. Потом, сломив суки дубов, ими тщились выворотить корни сосны, и не успевали. Тогда вскричала Агава: обступим кругом, менады, и охватим ствол, чтобы не убежал от нас зверь и не разгласил тайнств бога! И вот, бесчисленные руки протянулись к дереву и вывернули его из земли. Со стоном упал на землю Пенфей. И первая зачала убийство мать-жрица. Она бросилась на сына; а он сорвал повязь с головы, чтобы она признала его, и молил, касаясь ланит ее: это я, мать! сжался! Но та, с пеной у рта, вращая скошенными в ярости глазами, была одержима Вакхом, и ничего не понимала, и не послушалась. Схватив его левую руку, упершись ногой в бок злосчастного, она вырвала руку — не своею силой,

бог сам дал силу ее рукам. А Ино разрывала его плоть с другой стороны, а за ней уже надвигалась Автоноя и вся толпа менад. Стенал он, а они завывали. Одна похищала руку, другая ногу, обутую в охотничью обувь; ребра обнажились; каждая несла в окровавленных руках часть Пенфеева тела. Лежат растерзанные члены там и сям, под камнями или в лесной глуши, а бедную голову мать воздвигла на тирс и несет по Киферону, будто голову горного льва, покинув сестер с хорами менад. И вот уже возвращается, гордая и торжествующая, в эти городские стены, славя Вакха, помощника в охоте, пособника в добыче и победе. Ах, плакать ей о своей беде!..».

Миф — зеркало культа. Чудо — зеркало души. Чудесный мир мифических вакханок — психология вакханок исторических. Оба полюса экстаза представлены в мифе: экстаз блаженный и экстаз убийственный. *Taedium sui*, тоска личной обособленности, освобождение от тесноты личного сознания, от тюрьмы я, выход из своей темницы и своей немощи — вот что составляло смысл и душу дионисийского разрешения и окрыления. Но наступало мгновенье в напряжении этих восторгов безличного счастья, когда они переходили в невинный и священный голод истребления. Невинный, потому что бесцельный и бессознательный. Бесцельность — вот признак глубочайшей потребности. Где говорит стихия, там молчит разум. Цели нет в игре и пляске, в слезах и смехе. Не было цели и в вакхическом возбуждении. Ибо служение богу и жажда исполниться им не исчерпывают явления полярности дионисийского аффекта. Его корни лежат непосредственно в первоосновах психической жизни.

Агава зачинает убийство, как «мать-жрица». В убийственных исступлениях служителей Диониса всегда кроется жертвенная идея. Мы имеем дело^а с разнообразными формами дионисийской жертвы, первоначально человеческой. Из дальнейшего изложения должно вы-

а <зачеркнуто:> (как покажет следующая глава).

ясниться, что жертва в Дионисовой религии древнее бога. Но есть нечто более древнее, чем сама жертва^а. Это – психологическое явление оргийного экстаза в его судорогах полноты, переливающейся через край, счастья, разрешающегося в восторг страдания, силы, ищущей освобождения от своего избытка в муке и смерти, упоения жизнью, переходящего в радость уничтожения^б.



а *<подчеркнуто предложение:>* Но есть нечто более древнее, чем сама жертва.

б *<на левом поле отмечено двумя вертикальными чертами:>* Это – психологическое явление оргийного экстаза в его судорогах полноты, переливающейся через край, счастья, разрешающегося в восторг страдания, силы, ищущей освобождения от своего избытка в муке и смерти, упоения жизнью, переходящего в радость уничтожения.

IV

Многочисленные свидетельства писателей, изображения на вазах, рельефы представляют менад разрывающими животных: ланей (διασπᾶν νεβρούς), тельцов, быков. Молодых волчат и козлят, приносимых в горы, они питают молоком своих сосцов (что, не без основания, особенно отмечает миф) и потом растерзывают. Еще во второй половине IV в. по Р. Х., мог воскреснуть в народе стародавний обычай: по словам церковного историка Феодорета, «огонь горел на идольских жертвенниках, и посвященные в оргии Диониса бегали, одетые в козьи шкуры, и разрывали собак в вакхическом исступлении».

Козья шкура – дионисийское одеяние (αἰγίς, τραγῆ), наравне с фракийскую «бассарой» (откуда – Бассариды или Бассары, фракийские менады), одеждой, по-видимому, из лисьих шкур, от известного Геродоту слова, означающего лисицу. Дионисова «небрида» (νεβρίς) – накидка из шкуры лани, а техническое выражение культа νεβρίζειν значит «облекаться в небриду» и «растерзывать ланей». Аналогия обстановки шаманского оргиазма невольно останавливает внимание: шаманы носят личины, плащи из оленьих и козьих шкур; к плащам прикрепляют жгуты, изображающие змей с раскрытой пастью; в руках держат трости, – подобно тому, как служители Диониса, облеченные в звериные шкуры и часто замаскированные, перепоясывались змеями и вооружались тирсами.

Из глубокой древности шло обыкновение – надевать на себя для обрядового действия шкуры разорванных, в жертву богу, животных. Мясо их пожиралось, и притом пожиралось сырым. За исконность этой формы жертвы ручается ее дикая первобытность. По слову Еврипида, «Вакх, носящий священную небриду, охотится за до-

бычей из крови козьей, за усладой сырого мяса». По Аполлонию Родосскому, вакханки — «фиады, сыром питающиеся» (ῥιμοβόροι). Климент Александрийский в своих полемиках настаивает на отвратительности этого священного язычникам обычая.

Служительницы Диониса пожирают сырое мясо разрываемых ими животных в подражание своему богу и для приобщения его трапезе, так как раздранье — жертва Дионису, будучи в то же время, как мы увидим, воспроизведением его страстей. Оттого Дионис носит священное наименование Омадий (Ὀμαδῖος, Ὀμηστίης), от ῥιμός — «сырой». Орфические секты сохранили и углубили древний вакхический обычай: их члены, приняв однажды, при посвящении, участие в священной оргии, где разрывались животные и мисты причащались их окровавленному мясу, — воздерживались потом навсегда от употребления мясной пищи.

На острове Крите долго держался приуроченный к триетерическим празднествам обряд, о котором христианский писатель Фирмик Матерн⁶¹ свидетельствует так: «Они терзают живого быка зубами и разбегаются с нестройными криками и воплями по лесным чащам, делая вид, что бешенствуют в безумии». Это было служение Дионису «Таврофагу». Раскопки Эванса показали, что миф о Минотавре, «человекобыке», пожиравшем человеческие жертвы в критском Лабиринте, не лишен исторического основания. Стенные фрески Лабиринта, храма или дворца, посвященного «богу двойного топора», изображают род боя быков; жертвами разъяренных животных представлены отданные им в добычу пленники. Миф о растерзании Дирки, привязанной к дикому быку, позволяет усмотреть в этом обычае элементы религии дионисийского характера. Свидетельство Фирмика скрепляет связь приведенных фактов. Кажется, что дионисийские оргии, связанные с культом быка и первоначально требовавшие человеческих жертв, впоследствии же ограничивавшиеся растерзанием зооморфического бога, имели древнейшие корни, между прочим, в ре-

лигиях Крита, где божество, являющееся изначально с чертами Диониса, позднее — с ним отождествленное, почиталось (как подтверждают это и другие указания) преимущественно под символом быка.

Не подлежит сомнению, что дионисийские причащения сырому, живому телу жертвенных животных были повсюду только заменой первоначальных человеческих жертв^а. Павсаний (9, 8) сообщает, что в Беотии принесение в жертву Дионису козлят заменило периодические жертвенные убиения мальчиков. Еще в эпоху персидских войн, по Плутарху (Themist. 13.), были убиты в жертву Дионису — «Пожирателю сырого мяса»^б — три пленных перса. На Хиосе тому же Дионису (᾽Ωμηστής) приносился в жертву чрез растерзание человек, по сообщению неоплатоника Порфирия. На Тенедосе, где Дионису был усвоен упомянутый символ двойного топора, приносился в жертву телец; перед жертвоприношением на копыта тельца надевались котурны — высокая обувь, употребительная в трагедиях, и тот, кто нанес топором удар жертве, спасался к морю от предполагаемого преследования мстителей за убийство, — что повторяется и в обряде аттических Буфоний. Замена человеческой жертвы умерщвлением животного не может быть означена культом с большою прозрачностью. Прибавим, что Дионис, которому приносилась тенедосская жертва, был Дионис — «Разрыватель людей» (᾽Ανθρωπορραϊστής). Минады мечут жребий, которой из сестер жертвовать Дионису, и вынуждая жребий отдает своего сына; сестры, в исступлении, почувствовав, по словам Плутарха, голод к человеческому мясу, разрывают и пожирают ребенка.

С именем Диониса «Человекорастерзателя» должно сопоставить другое, однажды встречающееся, из его многочисленных наименований: Ψυχοδαίκτης, что значит

а <на левом поле:> На аттической гидрии Британского Музея (Th. Smith. Hell. Journ., 1890, p. 343) изображена фракийская омофагия младенца в присутствии Диониса.

б <на левом поле:> Н. gr. ed. Didot. IV. p. 4D; de abst. II 55.

«убийца, или разрыватель, душ». Нельзя относить этого означения к его силе поражать душу недугом священного безумия (*νουσφαλής, νοολανής*). Нет, слово выражает идею религиозного каннибализма в его чистейшей форме. Боги каннибалов не столько антропофаги, сколько психофаги: они питаются душой, а не плотью жертв. Терзая плоть жертвоприносимых, Дионис растерзывает их душевное тело, их психею. Поистине, дионисизм есть растерзание индивидуума, разлучение *я* с собою самим.

Мы приходим к твердому выводу: убийственная сторона дионисийского оргиазма есть исконный оргиазм каннибализма. Этот каннибализм в принципе навсегда сохранился в Дионисовой религии, но был ослаблен в применении. Человеческие жертвы никогда не были упразднены окончательно; но пожирание плоти человеческой было отменено. Тем не менее, символика культа искала сделать прозрачным первоначальное значение живьем пожираемой жертвы, как жертвы человеческой.

Человеческие жертвоприношения в Дионисовой религии были трех родов: жертвенные убийства детей — как кажется, исключительно мужского пола, — мужчин и женщин. Если два первые типа соответствуют младенческому и мужскому аспектам бога, — жертвы женские не столько связываются с муже-женским (*ἀρσενόθηλυς*) обликом Диониса или его женскими метаморфозами, сколько с представлением о принадлежности богу одержимой им женщины: ибо ему обреченная рассматривается как менада. Если умерщвленные для бога отрок, юноша, муж являют собой его же лики, то женская его жертва есть его Ариадна.

Мы видели пример женской жертвы в рассказе Павсания о Коресе и Каллирое. Принесение в жертву Каллирой не было исполнено, потому что сам жрец Диониса заменил собой деву, зажав себя пред алтарем бога. Однако и Каллироя погибла, бросившись в реку, которая стала носить ее имя. Переводя позднейший роман на язык первоначального мифа, мы сказали бы, что Каллироя (т. е. «прекрасно текущая») стала нимфой реки.

Фиванская Дирка, размыканная быком, превращена в поток^а Диркейский. Местные культы женских речных и ключевых божеств сочетались с представлениями Дионисова культа. Этиологическое мифотворчество умножило сонмы ключевых нимф, изначальных и естественных спутниц бога животворящей влаги, образами человеческих душ, превратившихся в водяные божества. Характеристично, что это превращение было связано с трагическими катастрофами, раскрывающими убийственную сторону Дионисова служения. Это — проекция человеческой жертвы в обожествленной природе.

Характеристично и то, что жрец, долженствующий заклать Каллирою, сам делается жертвой. Сопоставим с этими данными праздник Агрионий в Орхомене, установленный в память детоубийственных Минаид⁶²: женщин из рода Минаид преследует жрец Диониса, бегущий за ними из города с обнаженным мечем. Бегство и преследование — вот момент дионисийского жертвоприношения, встречаемый нами равно на Тенедосе, как и в обряде аттических Буфоний, отображающем черты Дионисова служения.

Плутарх сообщает, что в его время однажды это обрядовое преследование женщин в Орхомене имело кровавую развязку: жрец Диониса действительно умертвил одну из «Минаид», после чего жречество было отнято у его рода. Минаиды, умертвившие детей, в свою очередь являются в обряде обреченными. Но если женщины умерщвляются в преследовании — (другой пример этого явления мы видим в мифе о Пройтидах, преследуемых Мелампом и сикионскими юношами), — то и преследующие не обеспечены от нападения и умерщвления со стороны женщин.

По-видимому, в мифах о Пенфее и Агаве, о Ликурге и менадах, о растерзанном менадами Орфее, как и в мифе о Каллирое и Коресе, сквозит эта особенность жертвенного Дионисова служения: священная месть

а <на левом поле:> Archäol. Münze.

обреченных и преследуемых менад, обращающая жреца в жертву. В этом чудесном мире дионисийских превращений, где вакхическое движение, по слову Еврипида, охватывало все горы и не оставляло ничего живого, что не было бы увлечено общим вихрем, — в этих иступленных оргиях, где священнодействовали все участники и, в их сознании, вся природа, — странно смешиваются жрец и жертва, и умерщвляющий в свою очередь умерщвляется или, как Агава, навеки плачет о своей горькой победе. Здесь убивает любовь, ибо все, доведенное до крайних возможностей напряжения и полноты, переливается в себе противоположное.

Любовь Диониса смертельна. Что Ариадна, ипостась требующей человеческих жертв Артемиды, должна погибнуть, так же требуется логикой мифа, как и заклатие Ифигении, представляющей собою другую ипостась той же человекоубийственной богини. Но миф, соединяющий Диониса и Артемиду, как два аспекта, мужской и женский, одной могущественной и страшной божественной силы, обуславливает гибель Ариадны ее соединением в любви с Дионисом^а. Семела, первообраз Менады, погибает от любви отца Дионисова, который представлен мифом уже в аспекте Диониса, ему изначально присущем. Древний, первый Дионис имеет мать безутешную Персефону. Трагическая Ио является в местном мифе также достойною матерью бога трагедий.

Священные детоубийства и взаимные священные убиения иступленных служителей и служительниц Дионисовых взяты мифом из ужасной действительности кровавых экстазов древнейшей, забытой Греции. По отрывочным намекам мы догадываемся, что эти убийственные служения искореняли целые роды вековым самоистреблением. Так, неоплатоник Порфирий упоминает о дионисийском клане Бассаров, которые «в

а <вычеркнуто:> По темному свидетельству Гомера, Артемиды убивает Ариадну своюю тихою стрелой «по уликам Дионисовым»: это значит, по-видимому, что служительница девственной богини навлекла на себя ее месть, уличенная в нецеломудренном союзе с богом.

неистовстве человеческих жертв и вкушений жертвенных, иступленно нападая друг на друга и друг друга пожирая, уничтожили все свое племя».

Дионисийская религия принуждена была силою вещей, более всех других религий, искать освобождения, искупления от крайностей своего обрядового каннибализма. И вот, в ней развивается богатая жертвенная символика, которая сводится к одному принципу замены, подстановки животной жертвы наместо жертвы человеческой. В Аркадии жертвоприношение девушек заменяется их бичеванием пред кумиром Диониса, как в Спарте бичевание отроков пред идолом Артемиды замещает их жертвенное умерщвление. Культы обоих родственных божеств равно человекоубийственны, но освобождение исходит, по-видимому, из очищений Дионисовой религии, в лоне которой оно совершилось ранее. Это освободительное начало делается, по мнению Липперта, преимущественным признаком Дионисовой религии в религиозном сознании греков. Если Дионис является освободителем, разрушителем (Λύσιος, Ἐλευθερέυς), — это потому, думает названный ученый, что он вызволил матерей от закона детоубийства. Быть может, Липперт слишком настаивает на этой стороне дионисийской идеи. Во всяком случае, мы имеем в пользу этого положения некоторые указания. Вспомним миссию Эврипила, который, открыв Ахаии нового бога, отменил тяготевшие над ней человеческие жертвоприношения Артемиде. По выражению того же исследователя, Дионис стал для эллинов примирительной Пасхой.

Мы, поздние люди, конечно, не можем взирать без ужаса на это кровавое прошлое человеческого сердца. Но пусть наш ужас будет смешан с благоговением. Остережемся надменной пустоты того культурного самодовольства, которое смотрит со стыдом и отвращением на древний хаос человечества. Древнейшие религии, с их каннибализмом и иступлением, были плодотворным лоном религиозной идеи, осветившей мрак мира. Она стоила быть купленной дорогою ценой. Дорогую, — ибо

эти древние люди, воспитавшие человечество своим священным восторгом, давшие ему навеки религиозный закал, — страдали. Но они не боялись ни страдания, ни смерти. Они были боговещие, чуткие к Божеству в мире, и они были жизнещедрые, ни себя, ни других не жалевшие в своих боговдохновенных порывах. Они не жалели разбить сосуд своего тесного я и, только разбивая его, впервые обрели себя на воле, великие души. Они были — бессознательно — как великий дервиш Персии Джелалэддин-Руми, изречение которого Эрвин Роде называет наиболее духовным словом наиболее бесстрашного мистика:

Кто изведал силу пляски, — в Боге тот!
Знает он: любовь — убийство. Аллагу!

Что значит на языке восточных мистиков: страстное стремление к Богу разбивает ограниченную индивидуальность человека; где пробуждается любовь, умирает я.

Жертва была сладостна этим древним истступленным, и недаром блаженною славит Еврипидов хор вакханок дионисийскую мученицу — Дирку: «О дочь Ахелоя, чтимая дева, ты приняла некогда сына Зевсова в струи твои! И ты, о блаженная Дирка, ты отстраняешь мой увенчанный сонм? Зачем ты презираешь, зачем бежишь меня? Подожди, будет тебе мил Бромий, клянусь гроздиями дара Дионисова!».

Они любили, эти древние люди, простор мира и простор Бога и всем существом своим доказывали то, что мы, поздние, испытываем только в минуты мысленного созерцания, — что «сладостно крушенье в этом море» (Леопарди). Живым и непосредственным изволением вступали они в мистическое единение с силой, среди вечных богоявлений которой они жили.

Ибо не должно думать, что мистицизм — в смысле исканий прямого общения и слияния с божеством — развивается как поздний цвет уже окрепшего религиозного сознания, что он — его утончение и одухотворение. Религиозно-историческое исследование приводит к

противоположному взгляду. Употребление огня при жертвоприношении — сравнительно новая богослужбная форма. Огонь уже посредствует между материальной и сверхматериальной сферами. Этот «чистый жрец богов», по индийским и иранским представлениям, — как посредник, как жрец, становясь между человеком и богом, разобщает, разъединяет их. Более древняя форма жертвы состояла в непосредственном кормлении богов. Пища ставилась на местах, ими посещаемых, между прочим, на престолах, где они предполагались сидящими, или — так как кровь была их любимой пищей — жертвенник обмазывался кровью. К этому периоду жертвы относится происхождение обычая «феоксений» (откуда римские «лектистернии») — гостин богов, примеры которых мы встречаем и в Дионисовом культе, — совместных трапез, где боги принимают участие наравне с людьми. Здесь человек входит в ближайшее соприкосновение с божеством; но и эта близость, по-видимому, только ослабленная форма иного культового общения, когда человек искал большего и не столько думал о том, чтобы напитать божество, сколько о том, чтобы самому им напитаться и чрез то усилиться, обожествиться. Тогда человек еще вовсе не жертвовал, — он пожирал бога в его фетише, — животном или в человеке, им исполненном, и так становился до некоторой степени сам богом. Другим средством соединения служил — без сомнения, уже в древнейшие времена — мистический брак, примеры чему мы видели в дионисийской обрядовой символике. Искушение библейского змия: «вы будете как боги», — было некогда символом, исчерпывавшим все содержание религии; «делаться как боги» значило то самое, что впоследствии люди называли «служением богам». В эту первобытную эпоху они еще далеки были от религиозного отчаяния гомеровского времени, когда имя богов было «бессмертные», а имя людей — «смертные», и непроходимая пропасть разверзлась между обоими родами. Ибо, как говорит позднейший орфик, «боги — улыбка Божества (единого), люди — его слезы».

После веков непримиримого разъединения земнородных и небожителей человек начинает прозревать на высшее единство. Учители Вед приходят к теории тождества нашего углубленного и истинного *я*, — *я* свободного от всех случайных признаков и придатков, от всего, что может быть обличено как *не-я*, — и Брамь. На другой почве, на почве монотеистической, человек познает Отца, самоотчуждающегося в Сыне, Он же — Сын человеческий, новый Адам, лоза, на которой люди — ветви; Он обещает всех привлечь к Себе, да будет все едино, как Отец в Нем и Он в Отце, — основа, на которой позднейшая христианская мистика строит здание своего возвышенного и утонченнейшего искусства «умного делания», имеющего целью (как говорит Цицерон в «Тускуланах» о дельфийском «Познай самого себя») — открыть духу познание его самого и его единства с мыслью и волею божественной, каковое познание исполняет его радостью ненасытимою. Но в то время как религиозная мысль искала мистического синтеза между божественным и человеческим началами, оргиастические культы, и среди них преимущественно культ Диониса, поддерживали непрерывающуюся живую связь между новою мистикой и доисторической мистикой человека-каннибала, питающегося своим божеством, чтобы им исполниться, пожирающего сырое мясо людей или животных, или плоть мертвеца, где он ведал божественное присутствие, — пьющего кровь своих жертв, т. е. их душу, чтобы одушевиться богом, им присушим. Нам должно привыкнуть не стыдиться своего отражения в зеркале низших форм, но с чувством религиозной благодарности и смирения равно дивиться извечной незыблемости того необходимого, что пребыло неизменным чрез всю цепь и преемство развития, и красоте того нового, что стало необходимым как звено дальнейшей цепи и высшего преемства. Так, мистическое начало в развитии человеческого миропостижения является тем необходимее, живучее и истиннее, чем глубже корни его погружаются в первозданный хаос и древнюю ночь.

Дионисийская религия, даже при первом и поверхностном взгляде, производит впечатление первобытной древности. Ее первоначальный каннибализм едва прикрыт более поздней, но исторически прозрачной символикой. Если древнейшая жертва совершалась без огня, то оргиастическая жертва Дионису обнаруживает свою древность уже тем, что состоит в растерзании живой плоти и непосредственном вкушении от плоти растерзанной. Как же мотивируется эта исключительная и единственная из греческих культовых форм? Растерзание совершается «в подражание страстям Дионисовым» (κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους). По Лактанцию, обряды произошли из воспроизведения божественных деяний, страстей и смерти (*ipsi ritus ex rebus gestis vel ex casibus vel ex mortibus nati*). Вот объяснение жертвы в историческую эпоху: она символизирует смерть бога, про которого миф повествует, что он был растерзан. Жертва — символ бога и его страстей, по позднему представлению. Но древность не знает символа: в ней он еще живая действительность. Было время, когда дионисийская жертва был сам Дионис. Недаром говорится об обрядовом растерзании ланей «растерзывать по слову (или преданию) тайны неизреченной» (διασπᾶν κατὰ ἄρρητον λόγον). В тайне тождества жертвы и бога и состоял, без сомнения^а, сокровенный, мистический смысл обряда. Ибо относить «предание тайны» к какому-либо мистическому мифу о Дионисовом растерзании нет оснований: миф в его разновидностях был издавна известен и распространен в греческом мире.

Предание о растерзании Диониса-Загревса Титанами является в общих чертах установленным уже в VI веке. Загревс, первоначальный Дионис, — сын Зевса и Персефоны, Зевсовой же дочери, от которой он родил его, сам и придав ей образ змеи. Имя «Загревс» (^б«великий ловчий») — имя хтонического божества, бога Смерти.

а <зачеркнуто:> быть может <вставка:> без сомнения.

б <зачеркнуто:> вероятнее всего означающее.

У Еврипида Загревс — Дионис ночных радений. Еще ребенком он принимает от Зевса господство над миром. Но хаотические сыны Земли — дикие Титаны — хотят его растерзать^а. Они дарят ребенку символические игрушки — волчок, шар, пирамиду, между прочим зеркало, — чтобы отвлечь его внимание. Они вымазывают лица гипсом, чтобы быть неузнанными. Между тем как отрок любителю на свое отражение в зеркале, они нападают на него. Он ускользает из их рук чрез последовательные превращения, но в образе быка все же делается их добычей. Титаны поглощают растерзанные части бога, только сердце его, спасенное Афиною Палладой, достается Зевсу, который его проглатывает: это — росток будущего Диониса, должнствующего родиться от Семелы. Или же повествуется, что сердце Диониса погребено под горою Парнасом. Мечь Зевса испепеляет Титанов.

Как ни много первобытных черт обнаруживает этот миф, восходящий в своих элементах несомненно до глубокой древности, он не был общим^б достоянием дионисийских общин и не влиял значительно на религиозные представления культа вне круга орфической секты^с. Он был лишь одною из попыток точнее определить уже данное в культе понятие страстей Дионисовых, которое, как должно выясниться из дальнейшего исследования, непосредственно и без всякого мифологического звена связывалось с дионисийскою жертвой.

Разделению дионисийских торжеств на всенародные празднования и мистические радения соответствовало, в области жертвы, различие жертвы общеритуальной и жертвы мистической. Тогда как первая состояла большею частию в обычном всем культам заклании и сожжении

а <зачеркнуто:> Гера злобится на сына не от ее ложа и подсылает загубить его.

б <зачеркнуто:> нераздельным.

с <зачеркнуто:> церкви.

жертвенного животного, — вторая имела целью «подражательное воспроизведение (μίμησις) страстей бога». Ее характеризуют экстаз причастников, растерзание ими живой плоти и вкушение от плоти растерзанной (омофагия).

Основным религиозным представлением, обусловившим эту исключительно дионисийскую культовую форму, необходимо признать интуицию пресуществления раздираемой жертвы в божественную плоть и душу самого Диониса. При отсутствии органов и форм религиозной догматики, это верование, очевидно, не могло быть закреплено иначе, как путем тайного предания (ἄρρητος λόγος), жившего в устах оргиастических сонмов; но, и как таковое, оно едва ли в силах было отстоять чистоту и непосредственность своего изначального богочувствования от смешения с затемняющей и изглаживающей древний прямой смысл обрядов символикой, за недостатком прочной организации оргий, на подобие элевсинских мистерий. Вот почему нельзя ожидать ясных свидетельств древности о мистической природе жертвенного таинства; но энергия отождествления жертвы и бога в дионисийской символике позволяет судить по могучим пережиткам верования об огромности его исконного значения. С другой стороны, феномен ипостазирования Диониса в разноликих героях-страстотерпцах объясняется единственно фактом обожествления оргиастической жертвы, наглядно вырастающим из глубочайших^а корней первобытного мирозерцания.

Если в других культах, где мистической жертвы в вышеуказанном смысле не было, особенное отношение между божеством и жертвоприносивою тварью — только отголоски эпохи, когда оно чтилось в образе именно этой твари (Гере, например, как жертва и как символ-фетиш, принадлежала коза, Асклепию — змея), то жертва дионисийская до поздних времен сохранила в умах прямое представление о тождестве бога с посвя-

а <зачеркнуто:> общих антропологических.

ценным ему животным. «Козленок — Дионис» (ἔριφος ὁ Διόνυσος), истолковывает культовый термин Гесихий. «Бог-Бык» феспийской надписи, конечно, также Дионис. Пенфей, охваченный безумием, говорит неузнанному Дионису: «Мне кажется — я вижу два солнца, и ты сам, как бык, идешь пред нами, и на голове твоей рога. Разве ты воистину зверь? Ведь ты обернулся быком». — «Явись быком», — умоляют менады. Дионис являет свое присутствие ревом невидимого быка.

Женщины в Элиде поют (текст священной песни сохранен Плутархом): «Сниди, сниди во храм твой, герой-Вакх! Сниди с Харитами туром! Буйным туром примчися!» — и припев гласит: «Тур^а достохвальный, тур достохвальный!». Одна камейка представляет быка, несущего на рогах трех дев: это — Дионис, влекущий с собою Харит. Стих Пиндара (Ol. 13, 18), доселе вызывающий недоумение, упоминает о явлении «Харит Дионисовых с гонящим быка (βοηλάτα) дифирамбом»:^б поэт, которому предносится образ подобный изображению на упомянутой камее, олицетворяет дифирамб-песнь в видении ярого быка, одержимого Дифирамбом-Дионисом. Этот бык — вместе эпифания бога и его жертва^с. По Симониду дифирамб — топор «быкоубийца» (βουφόνογ). Изображения Диониса в виде быка были особенно многочисленны в Кизике (ταυρόμορφα ἀγάλματα πολλά), по Плутарху в местностях, где был распространен и культ двойного топора. Что он часто принимает образ быка, известно из многих мифов. Атрибут рогов засвидетельствован и изображениями, и рядом священных эпитетов. На одной статуэтке бога облекает бычья шкура с головой и рогами.

На Тенедосе, острове двойного топора, совершались

а <на правом поле:> Тур!

б <зачеркнуто:> по-видимому.

с <зачеркнуто:> Этот бык — вместе эпифания бога и его жертва: Виламовиц, не давая объяснения связи образов, сопоставляет с Пиндаровым эпитетом (βοηλάτα) Симонидов эпитет дифирамба «убийца быка» (βουφόνογ).

дионисийские обряды: на копыта тельца надевали котурны и так убивали его, после чего убийцу преследовали мнимые мстители до моря. Прибавим, что за коровой, от которой должен был родиться обреченный телец, ухаживали, по тому же свидетельству Элиана, как за женщиной-роженицей. Среди культовых эпитетов Вакха, встречается в Аргосе βοῦγενής («рожденный коровой»). Дионис был столько же «бык» или «в быке», сколь он был «деревом» или «обитающим в дереве» (ἔνδενδρος). Дельфийский оракул, рассказывает Павсаний, повелел коринфянам чтить одну сосну, поваленную фиадами на Кифероне, за Диониса; они сделали из дерева два идола бога. Подобным же образом Дионису поклонялись в других фетишах, как, например, в столпе (στῦλος)^a или в древесном стволе (αὐτοφυῆς πρέμνον)^b.

Еще нагляднее, быть может, сказывается отождествление бога и жертвы в мифе, ипостазирующем Диониса в священных ликах страдания, поскольку дионисийский миф ясным зеркалом отображает предания древнейшего культа. Нимфы Нисиады, лелеющие Диониса и вдруг воспылавшие голодом к плоти божественного младенца, являют собой, наравне с Титанами, первообраз иступленных детоубийц мифа и исторической действительности. Если дионисийские женщины, на Парнасе, носившие колыбели-кошницы, мистически становились самими нимфами-кормилицами бога и действительно «будили младенца в колыбели», то, разрывая козлят, принесенных в корзинах в горы, они же воистину растерзывали Вакха-отрока. Миф о Пенфее, очевидно, — отвлечение из оргиастической символики празднеств на Кифероне. Пенфей же — ипостась Диониса: недаром он принимает символический облик быка или льва в видении менад и — герой рассудка, по Еврипиду, — погибает обезумевшим; само имя его выдает «страстотерпца», и существенное в

a <вставка на нижнем поле:> Clem Strom. 418 P.; Schol. Eurip. Phoen. 651; Orph. Hymn. 46.

b Max. Tyr. 8, 1.

его мифическом образе, конечно, — его страстная участь, закономерно обусловленная, согласно логике дионисийского мифотворчества, богоборством героя-ипостаси.

Мифу о Пенфее аналогичен, также связанный с горю Кифероном, миф об Актеоне, сыне дионисийских родителей, Аристея и Автонои, сестры Агавы. Сходство простирается до того, что оба героя застигаются дионисийскими женщинами как соглядатаи их тайнодействий. Ибо, как Артемида — сопрестольница и подруга Диониса, так и ее женский сонм, будь то сонм нимф, горных охотниц или стан амазонок, во всем подобен Фиасу менад. Впрочем, другая, более древняя версия мифа вовсе не знает об участии Артемиды в растерзании Актеона и приписывает ему иную вину — не пред Артемидой, а пред Семелой, матерью Дионисовой. В одной коринфской сказке-повести тот же Актеон — уже красивый мальчик, растерзанный своими обожателями. Очевидно, что мотив растерзания — вот то постоянное, на чем держится, как на прочной основе, изменчивый миф. Так и Орфея, пророка и ипостась Диониса, должны были растерзать менады; в чем проявилась вина его богоборства против дионисийского начала, творцы мифа не знали, и не нашли пластически-удовлетворительного объяснения его мистической участи. Растерзание (*σφαραγισμός*, *διασφαρισμός*) — постоянная печать и знамение дионисийского героя. Уподобление Актеона Дионису подчеркивается у Нонна и его одеждой — пестрою шкурой оленя, — отчего собаки Артемиды, обманутые его видом, разрывают его, как лесного зверя. Вспомним, что менады — собаки в трагедии Еврипида о Пенфее. На знаменитой фреске, изображавшей подземный мир, Полигнот представил Актеона и его мать сидящими на вакхической небриде, с молодым оленем в руках. Наконец, Актеон — охотник, и охотник — Дионис, «сильный ловчий» (*Ζαγρεύς*). Не даром Нонн включил сказание о нем в свою дионисийскую поэму и сближает Артемиду, виновницу Актеоновой гибели, с Дионисом-охотником. Актеон — местный Дионис месяца Элафеболиона, месяца «оленьего боя» и великих

Дионисий. Мы могли бы прибавить: и дионисийского маскарада, — ибо одною из существенных вакхических черт мифа об Актеоне является его переодевание — сам ли набросил он на себя оленью шкуру, или Артемиду накинула ее на него, как повествовал Стесихор.

Цель, которую преследовали дионисийские женщины, разрывая, под маской жертвы, бога и пожирая плоть жертвенную, была алчба исполниться богом, сделаться «богоодержимыми» (ἔνθεοι). Арнобий говорит, обличая вакханок: «Чтобы показать, что вы полны божеством и могуществом его, вы разрываете окровавленными устами внутренности стнящих козлят». Понятие богоодержимости (κατοχή, ἐνθουσιασμός) было, впрочем, почти уже ослаблением первоначального представления, которое обнаруживается в наименовании всех участников оргии «вакхами» (βάκχοι). Подобным же образом, именуется оргиасты и σάβοι, по имени фракийского или фригийского Диониса-Сабазия. Этот факт свидетельствует об исконном отождествлении бога — уже не с жертвой только, но и со всеми священнодействующими и причастившимися жертве. Сделавшееся пословицей изречение: «много тирсоносцев, да мало вакхов» (πολλοί μὲν κρητοφόροι, παῦροι δὲ τε βάκχοι) — вполне выражает уже углубленную орфиками идею внутреннего слияния с божеством, даруемого благодатью мистического экстаза и недостижимого внешними обрядовыми средствами.

Любопытно, что не только сами участники радений носят имя своего бога, но и священные предметы, ими при культе употребляемые. «Вакхом» называли дионисийский венок и дионисийскую ветвь. Приводя стих Ксенофана: «елок частые вакхи (т. е. ветви) обстали (окружили) дома», — схолиаст Аристофана поясняет, что именем Вакха звали не одного Диониса, но и совершающих оргии, и ветви, несомые мистами^а. «Со-вакхи» (σύμβακχοι) означало — «соучастники в оргиях». Состояние оргиастов,

а IG 3190 (Smyrna); Schol. Aristoph. Equ. 401; Athen. Mit. 1894 p. 260, l. 116–24.

как соучастников страстей бога, именуется у Аппиана и Плутарха «вакхическими страстями».

Чтобы исчерпать идею мистического отождествления в культе Диониса, остается указать, наравне с представлениями тождества бога и жертвы и тождества бога с причастниками жертвы, — на отождествление бога и богоубийцы, или жертвы и жреца. Если Дионис — бык (ταῦρος) или козел (τράγος, μελάναιγος), то он же — пожиратель быков и козлюбийца (ταυροφάγος, βουφάγος, αἰγοβόλος, ἐρίφιος). Человек разорванный — Дионис, как жертва Титанов; но и сам Дионис — «разрыватель людей» (ἀνθρωπορραίστης). Жертва, разъятая и сырьем съеденная, — пожранный Титанами Дионис; но и сам он — «сырье снедающий» (ὠμάδιος, ὠμηστής). Вот почему бог-бык вместе бог-пастырь (βουκόλος) и сопрягатель быков (βουζύγος). Дионис-козел — враг Диониса-винограда. Актеон — охотник и жертва охоты; он — Дионисов аспект; но Дионис сам, или Зевс, как муж Семелы, — пособник Артемидиной травли. Пенфей — враг бога, и его жертва; но он же его ипостась. Ликург — недруг Вакха и жертва менад; и он же только личина бога, ибо растерзан менадами. Орфей — пророк Диониса; но он же противится ему и идет принести жертву Аполлону или Солнцу; разрывая его, менады вновь превращают его в Диониса. Александр, сын Филиппа или, по тайной молве, Зевса и македонской менады, верит, что в нем воплотился Дионис (после него, не один сильный мира провозгласил себя за «нового Диониса»), — и, по одному свидетельству, совершает убийство друга у алтаря Дионисова, в вакхический праздник; если свидетельство и недостоверно, поучительно то, что оно дионисийски стилизовано. Жрец Диониса закалается пред алтарем бога за погибающую здесь же вакханку (т. е. также аспект Диониса), Каллирою. В орхомене жрец с ножом преследует дионисийских женщин. Дирка, полная бога, влачится по Киферону быком оргий — Дионисом; и если мы слышим о ее превращении с быком в источник Диркейский, — это оттого, что более древнее предание говорило о приятии нимфою Диониса в струи свои.

И чем глубже стали бы мы вникать в дионисийские мифы, тем более убеждались бы, что на всех их напечатлелась мистическая истина Дионисовой религии: истина раздвоения бога на жертву и палача, на богоборца и трагического победителя, на убиенного и убийцу. Эта мистика оргиастического безумия мало говорит рассудку, как всякая мистика; но ее символизм более, чем логика догмата, делает нам доступной загадочную сущность вечно самоотчуждающегося под чужой маской, вечно разорванного и разлученного с собою самим, вечно страдающего и упоенного страданием «многоликого» и «многоименного» Диониса, бога «страстей».

Раскрытая выше идея мистического отождествления сплавляла вакхическую общину в одно хоровое^а тело Диониса; она одна позволяет внутренне осмыслить сущность «оргии», этого совместного, не нуждавшегося в жреце, священнодействия «вакханок», — как формы культа исключительно дионисийской. Из сущности начала оргийного вытекает исконная схема оргии как священного действия. Ее объединенной множественности свойственна форма кругового строения участников, «киклический хор». Хороводная цепь была как бы магическим проводником экстаза. Хороводная песнь звалась дифирамбом. На круглой орхестре двигался «трагический хор» (τραγικὸς χορός), хоровод козлов, каким мы застаем его древле в Пелопоннесе. В середине хоровода был видим сам бог в его жертвенном лике, — обреченный участник действия, отчужденный от своего прежнего я личиной и жертвенными «трагическими» котурнами, которые, как было указано, еще привязывались на Тенедосе к копытам тельца, заменившего прежнюю человеческую жертву. Круговой ток исступления разверзал пред глазами составлявших цепь ослепительные «эпифании», потрясающие явления и знамения божественного присутствия. Они достигали самозабвения богоодержимости, они становились

а <на верхнем поле 115 с.> нечитаемый рус. текст.

«вакхами»: все личное с корнем исторгнуто было из их преобразенного существа.

Принесение в жертву Дионису его самого, чрез посредство им же вдохновенных и исполненных, являющих собою его же аспект служителей бога страдающего, составляло мистическое содержание Дионисова культа. Если Титаны, разрывающие бога, чрез пожрание его им исполняются в такой степени, что вмещают в своей мятежной и хаотической душе иную, божественную душу, и люди, возникшие из их пепла, уже рассматриваются, как существа двойственной природы, составленной из противоборствующих начал — титанического, темного, и дионисийского, светлого, — то это преобразование богоубийц чрез удвоение их природы — только последнее очищение; но и сама первородная вина, этот «древний грех беззаконных предков» (по слову орфиков), самое исступление их убийственного буйства невозможны без того жреческого безумия, которое отличает всех Дионисоубийц, будут ли то лица исторической действительности, как тот жрец эпохи Плутарха, не воздержавшийся в своем преследовании орхоменских женщин от умерщвления одной из них⁶³, или образы мифа, как детоубийственные Минаиды и Пройтиды, дочери Ламоса, нападающие с ножами на чужеземцев и рабынь; — или нимфы Нисы, взалкавшие плоти бога, его пестуньи; — преследователь Вакха Ликург, или кормилец и убийца сына, Атамант; — Корес, поднимающий нож на Каллирою, или влюбленные менады, терзающие Орфея; — Агава, несущая на тирсе голову милого сына, или безумная Антиопа, привязывающая, с помощью сыновей своих, менаду Дирку к разъяренному быку.

Безумие Титанов прямо не обусловлено в мифе влиянием Диониса; но ведь уже самая близость и видение младенца, глядящегося в зеркало⁶⁴, должны были охватить их дионисийским исступлением: недаром они вымазали лица гипсом (черта, не объясненная прагматизмом мифа, но необходимая в связи вакхического жертвенного маскарада) и бросаются на ребенка, чтобы

растерзать его в ярости, тогда как прагматизм мифа требует простого убийства. Но Дионис именно неумертым, хотя должен быть вечно умерщвляем, — сын Зевса-змея и змеи-Персефоны, подземной владычицы над областью смерти⁶⁵.

Глубокомысленный миф как бы предполагает дионисийское тяготение к растерзанию искони потенциально-присущим хаотическому и материальному началу, началу титанов-богоборцев. Оно же (прибавим вскользь) — по преимуществу начало женское. В Титанах древняя мать мстит своему мужу, Земля — Небу⁶⁶. И родились они всем в мать: от нее унаследовали свое неистовство. Другими словами, Титаны созданы мифом по образу Менад: мифотворческая мысль продолжила в сынах Земли идею женского мужеубийства. Дионис — жертва, поскольку он мужествен; губитель — поскольку божество его женственно. Титаны, губители в духе и одержании Дионисовом, — только сыны Матери.

Итак, древние прообразы двойственной души человека, сына Неба — Урана и Матери-Земли, — как и человеческая душа, по орфическому учению, — дочь Земли и звездного Неба, как и первый Дионис — сын Зевса и Персефоны, как и второй Дионис — сын Зевса и Семелы, одного из символов Земли (какова бы ни была этимология слова: *σεμνή*, почтенная мать, или *θεμέλη*, твердая земля, или, как думали Велькер и Кречмер^a, имя родственное славянскому «земля», и т. д.) — Титаны суть первый аспект дионисийского начала в непрерывной цепи явлений вечно превращающегося бога — и древне, как «вакхи», нежели древнейший Дионис мифа.

Как доказательство, что они убивают Диониса, уже как силы дионисийские, — поучительно отражение орфического мифа в сельском аттическом, об Икарии. Икарий, ипостась Диониса, распространяет по своей стране дар бога — лозу виноградную — и умерщвляется буйными селянами и пастухами гор, своего рода Титанами,

a <зачеркнуто:> некоторые.

которые впали в яростное безумие, отведав неведомого им дотоле божественного напитка, т. е. исполнившись душою Дионисовой.

Дионисийское начало миф предполагает, как некоторое *prius*, и им обусловливается появление Диониса-лица. Дальнейшее исследование должно подтвердить этот вывод: Дионис, как религиозная идея оргазма, как мистический принцип культового исступления и жертвы экстатической, — изначальнее, нежели Дионис как образ мифа.



V

Мифу не удастся пластически и окончательно очертить Дионисов облик. Бог, вечно превращающийся и проходящий через все формы, — бог-бык, бог-козел, бог-лев, бог-барс, бог-олень, бог-змея, бог-рыба, бог-плющ, бог-лоза, бог-дерево, бог-столп, бог-юноша, бог-муж брадатый, бог-младенец, бог-дева, бог-огонь (πῦρ εὔιον), бог-пучина морская, бог-дождевая влага, бог-солнце, бог-ночь и смерть, бог в колыбели, бог в гробу, или ране, или в осмоленном ковчеге, брошенном в море, в горных недрах или в узком колодце, в темном озере или в болоте, бог в бедре Зевсовом и в котле Титанов, бог на дельфинах, бог среди изнеженного сонма женщин и в женских одеждах, бог на корабле, или на колеснице, влекомой тиграми, или на двухколесной тележке, везомый двумя сатирами и двумя менадами, бог в объятиях Ариадны, бог в шлеме и всеоружии (на изображениях Гигантомахии), бог с лирой Аполлона, бог-ловчий, бог сокровенный и исчезнувший, бог-беглец, бог обмана и веселого прятанья, бог-загадка, бог-голос, бог-маска, — этот бог всегда только маска и всегда одна оргиастическая сущность.

Его многообразность и как бы текучесть не позволяет облечь его *nimen* в постоянное и устойчивое формальное представление; миф прибегает к различению многих Дионисов, которые суть не только разные аспекты бога, как Μεῖλιχος (личина из фигового дерева) и Βαχχεύς (маска из ствола виноградной лозы) на Наксосу⁶⁷, — но и последовательные его богоявления или возрождения. Позднейшие мифологи уже насчитывают до пяти различных Дионисов, в точном определении которых, впрочем, расходятся. Религиозная мысль не может остановиться

на данном звене в цепи обновления бога, предчувствует и отмечает его начало в генезисе вселенной, до появления первого Диониса, Загревса, сына Персефоны, и полагает принципиально возможным его новый приход, что логически обуславливает феномен обожествления людей под его именем (νέοι Διόνυσοι, напр., Димитрий Фалерский^а, Антоний), феномен, в котором кроются, быть может, корни римского культа императоров, несомненно родившегося в греческом мире, по-видимому в Малой Азии, и только сменившего там культ греческих царей.

Очевидно, миф ищет выражения чему-то данному изначала; и вероятным становится, что не экстаз возник из того или иного представления о боге, но бог явился олицетворением экстаза и как бы разрешающим и искомым видением охваченного беспредметным исступлением сонма «вакхов». Можно предположить, что «вакхи», как община оргиастов и как самое обозначение исступленных в слове, древнее Вакха, как лица мифологического. Несомненно, что первобытный человек приписывает свои душевные переживания божественной силе, в него вселяющейся и его одержажей; в этом смысле бог дан одновременно с исступлением. Но от этого неопределенного^б обожествления оргийной силы еще далеко до мифологической концепции Диониса. Первоначально, божество дионисийской общины — *secretum illud quod sola reverentia vident*, как говорит Тацит о божестве германцев («именами богов означают они то тайное, что видят только глазами веры и почитания»)^с, следовательно, быть может, нечто менее широкое, правда, по объему понятия, но однородное, например, с полинезийским божеством Мана, о котором Макс Мюллер говорит, со слов путешественников: «это сила или влияние сверхматериального

а <на нижнем поле:> греч. текст.

б <на нижнем поле:> Duris Sam. FHG II 475.

с <вставка:> [«квадратная скобка» — явно вычеркнутый абзац, приводится петитом.

порядка и, в некотором смысле, сила сверхъестественная; но она открывается в силе материальной и во всякого рода могуществе человеческом. Мана не сосредоточивается в одном предмете, но может быть проводима в каждый предмет. Обладают Маной духи, будь то души, отделенные от тела, или сверхъестественные существа. Вся религия этих дикарей в том, чтобы овладеть Маной»^а.

Любопытно, что миф о Дионисе никак не может покрыть собою весь круг дионисийских явлений, — признак, что миф — только попытка дать им, уже внутренне определившимся, объяснение этиологическое. Например, дионисийское безумие не объяснено мифом. Часто прибегает он, для его оправдания, к мотиву гнева Геры. Наконец, при участии идей малоазийской религии Кибелы, возникает упоминаемое Платоном священное предание (λόγος), по которому сам Вакх является жертвой насланного Герою безумия (Вакх, приезжающий на осле в Додону, чтобы излечиться от безумия), отчего он и насылает в свою очередь на людей вакхические исступления и восторги. По Аполлодору (3, 5. 1) и Юлиану, Дионис излечивается от безумия фригийскою матерью — Кибелой. Дионис умирает вечно и умирает насильственно. Если Титаны умертвили первого Диониса, то кто и как убил сына Семелы? Создается поздний миф об убиении Диониса Персеем; отчего, по общему закону отождествления убийцы и жертвы, Персей являет черты Диониса: он — жертва меланхолического безумия.

Дионисийский миф до такой степени недостаточен для объяснения культовых явлений дионисийского цикла, что у Плутарха, читателя Диониса, мы встречаем (de def. orac. 14) следующее неожиданное заявление: «Торжества и жертвенные служения, в которых мы находим омофагии — пожирание жертвы сырьем — и растерзания, посты и плачи (постились орфики после

а <вставка:>] «квадратная скобка» <текст между скобками перечеркнут>.

омофагии, плачи нам известны из характеристики ночных триетерий), часто же хуления и исступления, и, как говорит Пиндар, кликания с сильным отбрасыванием головы (черта, повторяющаяся в радениях дервишей), — эти торжества и жертвоприношения совершаются, по моему мнению, не в честь кого-либо из богов, но с целью отвращения злых демонов. И все то, что в гимнах и мифах рассказывается о божественных похищениях, блужданиях, прятаниях, побегах и подневольных службах, — все это не страсти богов, а демонов». Греческое мифотворчество не смогло пластически преодолеть и властно очертить хаотической стихии оргиазма, отчасти чуждого эллинскому гению по своим историческим корням, отчасти коренившегося в темном демонизме народных масс и естественно тяготевшего к формам, аналогичным шаманству, нашей хлыстовщине и средневековому сатанизму.

Ища определить содержание религиозной идеи, которую мы можем полагать первоначальной в эллинском оргиазме, прежде всего должны мы исключить представление о божественности вина или опьянения чрез вино из первого и исходного круга дионисийских созерцаний. Конечно, не вино было обожевлено в Дионисе, как это может казаться вероятным хотя бы из мифа об Икарии. Уже выше было указано на тот решающий факт, что Гомер знает вино как усладу и как существенную часть жертвы богам и душам умерших, но бога вина не знает. Далее, элементы культа, отмеченные печатью явной первобытности, естественно признать в составе Дионисовой религии и наиболее древними; но среди этих элементов мы не находим опьянения вином, ни вообще опьянения физического; мы встречаем исключительно психические аффекты; питанием же исступленных являются сырое мясо и горячая кровь.

Правда, вино было рано оценено оргиастами, как могущественный стимул исступления. Фракийцы опьянялись несмешанным вином, брагою и наркотиками — курениями из конопляного семени. Их пророки прорицали *plurimo*

mero sumpto, по словам Макробия⁶⁸. Загробное блаженство рисовалось их воображению, как состояние вечного опьянения. Изначала хранились в греческой памяти и обще-арийские представления о живой влаге, дающей бессмертие богам, — амброзии. Дионис, бог опьяненных душ, вобрал в себя и реализовал в вине, любезном оргийной общине, этот идеал растительной крови, текучей и огневой божественной души. Мы увидим, что он рано стал божеством растительности, цветения и обилия земного: лозу винограда возлюбил он выше всех произрастаний земли. Его страдающая и жертвоприносимая сущность была узнана и в винограде^а: в страстях растаптываемых гроздий, в мученичестве обрезаемых ножом виноградаря лоз увидели повторение страстей бога. Оргиазм изначальных радений нашел свое отражение в упоенном буйстве праздников виноградного сбора. Личина оргиастов пришла к лицу виноградаря. Был обретен новый, более общий и простой, менее ужасный, менее опасный аспект глубокой и мрачной веры.

В этой связи понятною становится аномалия Дионисова имени. Эта аномалия в том, что оно, по-видимому, *compositum*, и при том, как кажется, образовано чрез сложение с именем Зевса, Дия. Его толковали: «сын Зевса», «влага Зевса», «гнев Зевса»; можно было бы прибавить к этим этимологиям столь же сомнительную: «сила, или воля, Зевса», видя в $\nu\theta\sigma\varsigma$ корень *nuten*, от $\nu\epsilon\acute{\upsilon}\omega$, *нио*. Есть толкование: «двухкопытный»; отдельно стоят неубедительные словопроизводства из семитических языков и санскрита. Надпись на одной вазе $\Delta\iota\delta\varsigma\ \phi\acute{\omega}\varsigma$ («свет Диев») или, скорее, $\Delta\iota\delta\varsigma\ \phi\acute{\omega}\varsigma$ («муж Зевсов») над изображением Вакха, подкрепляет мнение о присутствии в имени бога элемента Зевсова имени. Итак, «многоименный» бог не имеет своего имени. «Вакх», имя, характеризующее шум и бурю оргий, как и фракийское $\Sigma\acute{\alpha}\beta\omicron\varsigma$, по-видимому, раньше означало вакхантов, нежели бога Вакха. Не

а <вставка на нижнем поле:> Schneider, Wiener Studien XXV 1903, S. 148.

имея соответственного имени, Дионис заимствует имя у отца, Дия. Дифференцированное из Зевсова имени имя Диониса обличает дифференциацию самого понятия из понятия Зевса.

В самом деле, оргийные культы исключительны. Близость оргиастов к своему богу препятствует им знать или признавать других богов. Оргиастические религии тяготеют к монотеизму. Бог, которому служит^а такая община, есть единственно доступный ей аспект божества, следовательно — бог в его высшем и наиболее общем виде — Зевс. Имя Диониса, столь абстрактное, возникло как отвлечение божественной силы оргий, для различения от других божеств и в силу необходимости стал к ним в определенное отношение. Первою же порой обожествления оргийной силы был период означения ее простым именем высшего бога.

Искусственность имени Диониса и как бы конкуренция с этим именем других имен (характерно вышеупомянутое Διὸς φῶς) — выдают долгие поиски за словесным ознаменованием божества и, следовательно, за его определением догматическим и его пластическим образом. Критский бог двойного топора и человеческих жертв, предшествующий на Крите Дионису-Омадию, есть критский Зевс. Что этот Зевс — Дионис, явствует и из оргиастического характера его культа и мифического института куретов, и из того, что является в аспекте бога умирающего. Его оплакивали, как Диониса, считали богом Аидом (Ζεῦς ἢ Ἄιδης ὀνομαζόμενος στέργεις, по Еврипиду), как и Диониса, про которого Гераклит говорит, что его оргии совершаются в честь Аида^б. Его культ был культ хтонический. Его гроб на Крите (гроб Зевса — нелепость с точки зрения общегреческой) был известен издревле, и результаты новейших раскопок согласны с древней локализацией культа этого умер-

а <вставка на верхнем поле:> подземный Зевс Aeschyl. Suppl. 234 sqq.

б <вставка на нижнем поле:> Heraclit frg. CXXVII Wywater.

шего Зевса. Уже Одиссея, повествуя о собеседованиях Миноса критского с Зевсом, намекает на Идейскую пещеру, как жилище подземного бога. Природа этого критского служения и его ближайшее родство с дионисийством выступают в фигуре критянина Эпименида, пророка, не раз переживавшего в Идейской пещере долгие экстазы отделения души от тела, «мудрого в вещах божественных мудростию энтузиастической» (по выражению Плутарха), великого очистителя Афин от мести подземных божеств и религиозного реформатора очищенного им города. Мы уже встречали «бога двойного топора» в лице Диониса-человекорастерзателя на Тенедосе. Вот намеки на первоначальное почитание Диониса среди греков под неопределенным именем Зевса или, точнее, без всякого имени. Не даром ритор поздней поры, Аристид говорит: «Слышал я и другое предание, что сам Зевс — Дионис». И если мы заподозрим это заявление в религиозном синкретизме или философской теокразии (богосмешении), то формальный культ Зевса-Вакха (Ζεὺς Βάκχος) в Пергамоне, засвидетельствованный эпиграфически, показывает, по-видимому, нечто большее: здесь теокразия кажется нам имеющей свои корни в древнейшей религиозной идее и свои традиции во фригийском и пафлагонском культе Зевса, умирающего зимой и воскресающего весной, т. е. Диониса с именем Зевса.

Именно потому, что бог жертвенного страдания не имеет имени и лица, так легко, так логически возможно его облечение во многие лица, μορφαὶ Διονύσου, лики, или формы, Дионисовы. Он бог-«герой» (ἥρωας) вообще, как бог умирающий, и при том страстною смертью; и оттого издревле его божество ипостазуруется во многих героях, единое под разноликими масками судьбы трагической. Мы видели ряд примеров такого ипостазирования; умножим этот ряд, не притязая исчерпать его, несколькими другими примерами.

Одно из древнейших свидетельств о трагических хорах есть свидетельство пятой книги Геродота о сикионцах.

«Сикионцы, — говорит он, — чтити Адраста и славили его страсти (πάθεα) трагическими хорами, Диониса не чтя, а чтя Адраста. Клисфен же (тиран сикионский) возвратил (ἀπέδωκε) хоры Дионису, а остальной культ, принадлежавший дотоле Адрасту, отдал Меланиппу». Дело в том, что Адраст был герой аргивский, а Клисфен, из политических соображений, хотел отвратить свой народ от традиций, связывавших его с Аргосом. Не зная, что ему делать с внедрившимся в Сикионе почитанием героя Адраста, он спрашивает о том в Дельфах; но оракул защищает Адраста. Тогда тиран надумал добыть из Фив фиванского героя Меланиппа, вывез, с разрешения фивян, гроб его и построил ему в Сикионе храм. Так культ героя Меланиппа занял место культа Адрастова. Трагическим же хорам тиран указал прославлять не Адрастовы страсти, а Дионисовы. Замена, очевидно, была возможна только при условии внутреннего родства или аналогии между заменяемыми культурами. Трагические хоры имели своею общею и принципиальною задачей служение Дионису; между тем они изображали судьбу Адраста. Не был ли Адраст только одним из местных обличей Диониса? Рассматривая дошедшие до нас мифологические данные об Адрасте, мы убеждаемся в присутствии в его облике черт самого Диониса, как бога хтонического. Адраст — дионисийский герой, или ипостась Диониса. Его отличительный атрибут в мифе — быстрый конь Арион, «божественный Арион, ведший свой род от богов», именно рожденный от Посейдона и Эриннии, следовательно — черный; черный цвет принадлежит дионисийской символике, и «черновласый» — эпитет Аида. Злой враг Адраста — Меланипп; что значит «черноконный». Меланипп убивает его близких и чуть не умерщвляет его самого, но волшебный адский конь его уносит героя из сечи; что, однако, только обычное символическое означение героической смерти. Итак, герой черного коня умерщвляется своим же враждебным двойником, — черта, возможная только в знакомом нам круге дионисийских представлений о жреце и жертве.

Личность Адраста вообще отмечена чисто дионисийскою трагикой: он вынужден предпринять поход с Семью против Фив, хотя наперед знает о роковом исходе войны. Впрочем, при состоянии наших источников, мы не располагаем всеми элементами первоначального трагического мифа.

Образ Аристея, как ипостаси Дионисовой, не менее прозрачен. Он, прежде всего, представляет аспект Диониса как бога пчел и меда; ибо Вакх столь же бог меда, сколь вина. Однако Аристей — и виноградарь. В Сицилии он почитается в одном храме с Вакхом. Он преследует Эвридику, которая умирает в бегстве от укуса змеи: здесь Аристей-Дионис является и Дионисом-Аидом. Он сопричислен к Дионисову сонму (по другим, он — сын Диониса) и восхищен в гору Гэмос, во Фракии, где живет под землей, т. е. делается, как Дионис, претерпев смерть, божеством подземным («смертный не счастливый по *страстям* своим» (θνητὸς οὐ μάκαρ παθέεσσι), как означает его в одном стихе Григорий Назианзин).

Характеристичен благородный Ресос, сын Музы, коварно убитый под Троей Одиссеем и Диомедом, являющимися «как волки», т. е. в личине волков^а, и поселенный также под землей, во фракийском (дионисийском) Пангее, как жрец Дионисов. Характеристичен виноградарь и друг Диониса Οἶνεύς, сын Фития, сына Оресфея, — чья собака (символ лета) рождает виноградную лозу. Характеристичен и сын его (или Ареса) и дионисийской Алфеи, Мелеагр, жизнь которого связана с волшебною головней; мать сжигает головню, негодуя на сына за убийство ее братьев, и жизнь его сгорает одновременно: быть может, — ипостась Диониса⁶⁹, как факела ночных оргий, тризн по боге умершем. От Оресфея до Мелагра дионисийская филиация обличается самыми именами; подобною же филиацией связана с Дионисом менада Антиопа, дочь Никтея (Никтелией — имя ночного

а <на нижнем поле:> (таков и фракийский преследователь Диониса, Ликург), —

Вакха), которого другая дочь Νυκτῆς замужем за Полидором («многодарным» — имя божества хтонического). Характеристичен своими «страстями» (πάθη) Паламед, засыпанный в колодце камнями, как его дубликат Антей (одно из имен Диониса), погибающий в колодце.

Но не только во многих ликах героев является единый лик Диониса: он же просвечивает и в некоторых божествах, напр., в Аресе, боге дионисийских фракийцев. Ряд общих черт связывает Диониса и Ареса. Было даже предание, что Арес — отец Диониса: указание на первоначальное культовое единство. Арес — «безумный» (μαινόμενος), как Дионис. Ему служат женщины (γυναίκοθόϊνας, как Дионис — γυναικομανής). Он бог воинских кликов (Ἐνυάλιος), как Дионис. Трагедия «Семь против Фив», трагедия воинственного пафоса и упоения Аресом, признана древними — «полною Диониса»^а. Дионис является в шлеме и всеоружии. Арес и Дионис — равно хтонические боги.

Итак, оргиастическая идея Дионисовой религии воплотилась в лице Диониса только после долгих поисков за божеством и именем, ей адекватным; и даже по возникновении Диониса-лица она как бы еще выходила за края найденного ею вместилища, переливаясь в культы иных, уже обособившихся божеств и создавая ряд дифференцированных подобий и повторений Диониса. Но если первоначальное в вакхической религии есть оргиастическое служение, открывшееся нам как служение жертвенное, и если жертва древнее бога, то что же обусловило самое жертву?

Существует мнение, по которому мотивом оргиазма дионисийского являются «растительные чары» (*Vegetationszauber*), т. е. заклинание духов растительности, магическое пробуждение природных сил, путем обрядового воспроизведения их демонически-оргийной жизни, к их высшей деятельности, потребной человеку, зависящему от земного плодородия. Основаниями этому мнению

а <на правом поле:> Лирич. отрывок.

служат, с одной стороны, аналогия сельского оргиазма у разных народов, с другой — связь Диониса с миром растительным. То и другое основание недостаточны. Религия Диониса не есть религия сельская^а. Напротив, в формах своего оргиазма (а мы должны искать ее корней именно в оргиазме), это — зимняя религия горных высей, снежных стремнин, бесплодных круч и диких ущелий, или же — в частном своем аспекте — религия влажных, болотистых, бесплодных низин. Приуроченная только впоследствии к культуре винограда и плодовых деревьев, она никогда не имела прямого отношения к посеву злаков. Почитание дерева и растительной жизни вообще принадлежит, правда, к древнейшим ее элементам; но это по преимуществу культ горных зарослей, ели, сосны, дуба и, прежде всего, дикого плюща. Сельский оргиазм других народов целесообразен; его магия служит потребностям практическим. Трудно отыскать что-либо подобное в дионисийском оргиазме.

Вместе с тем, целая обширная область дионисийских явлений, не имея ничего общего с идеею растительности, ясно выдает свое отношение к идее загробного существования и к культу сил *хтонических*, или подземных. Эту-то сферу религиозных представлений и действий, наравне с внутренне-родственной ей сферой религиозных представлений и социологических явлений, связанных с идеею *пола*, и должно, по нашему мнению, считать первоначальною в дионисийском оргиазме. Отношение к растительности было только выведено из хтонической стороны Дионисова служения.

Свидетельства изобилуют. Прежде всего, это религия бога умирающего и погребенного, т. е. нисходящего в свое подземное царство. Умирает сам Дионис, и умирают, или нисходят в преисподнюю, его бесчисленные двойники, его отражения, ипостаси или личины. Так, по одному местному аттическому преданию, Дионис ищет дороги в Аид и просит некоего Просимна указать ему путь. Тот

а <на нижнем поле:> * Farnell, V, p. 95 ff.

соглашается, с тем чтобы Дионис, вернувшись на землю, наградил его своею любовью. Но возвратившийся Дионис уже не застает Просимна в живых. В память о друге он воздвигает на его могиле фиговую ветвь, символ пола. Дионис вызывается наверх (*ἀνακαλείται*) в Лерне, причем черную овцу бросают в озеро, в жертву Пилаоху — Аиду-Вратнику. Дионисийские празднества соединены с поминками: Феодэсии^a, Ленэи, Анфестерии, Апатурии, дельфийские Героиды, Некисии в Аргосе.

Дионис зовется *χθόνιος*, *μελίχιος*, *νυκτέλιος*, *Ἄιδης*, *καθηγεμών*⁷⁰, как божество преисподней, и величается рядом эвфемистических имен, свойственных богам подземного царства, общим гостеприимцам, равно распределяющим дары, богатым и обогащающим владыкам (*χαριδότης*, *ὀλβιοδότης*, *ἰσοδαίτης*). Он герой (*ἥρωες*) и царь душ (*ἄναξ*), *Ζαγρεύς* — сильный охотник. Его символика — символика хтонических божеств, пурпуровый и черный цвета, гранатовое яблоко, ковчег. У фракийцев, где дионисийская религия являет свою древнейшую форму, это бог мертвых. Оттого геты, *οἱ ἀθανατίζοντες*, по выражению Геродота⁷¹, верят в бессмертие, вечную жизнь со своим богом. «Кавзианцы плачут при рождении человека, и радуются об умерших, как обретших покой от многих зол». Фракийцам единогласно приписывается древними *appetitus maximus mortis*⁷². Еще в одной поздней надписи, найденной близ Филиппов^b, умерший мальчик напутствуем молитвами родных на цветущие луга Дионисовы, где будут утешать его нимфы и сатиры божественного факелоносного сонма. В исторической Греции связь Диониса с культом умерших все более за-

a <на нижнем поле:> Suid.

Plin. NH 2.231 Andro in insula templo Liberi patris, fontem nonis Ianuariis semper vini sapore fluere... dies Θεοδοσία vocatur.

Inscr. v. Priene 174 (II в. до н. э.).

Hesych. s.v. Θεοδαίσιος Διόνυσος.

Farnell 313.

b <на левом поле:> Bull. Corr. Hell. 1900 pp. 322—323.

темняется; но никогда не перестает он утверждаться как божество хтоническое.

Если же связь с культом душ первоначальна в Дионисовой религии, естественно предположить, что моменты оргиазма были приурочены прежде всего к тризне и поминкам, как и дионисийские празднества исторической Греции, так часто сопровождаемые поминками по умершим, суть или тризны по Дионису, или ликования о смерти, им преодоленной. Этот вывод, как покажет последующее изложение, освещает характернейшие черты оргийных служений: самый феномен оргиазма и его особенную обстановку; человеческие жертвы; растерзание жертв; роль маски в Дионисовом культе; наконец, отношение этого культа к религиозному началу пола.

Оглянемся на добытые в предшествующей части исследования результаты. Рассмотрев мистику дионисийского служения, мы установили двойной принцип ее: отождествление бога с жертвою и с жертвователем. Оргиастическая община, соединяющаяся для жертвы, определилась как временная коллегия жрецов; но так как жрец и жертва равно представляют самоотчуждающееся и страдающее божество, эта община открылась нам в то же время и как коллективная жертва. Религия страдающего бога самоутверждается в этой исконной мистике отождествления. Растерзание бога-жертвы оргиастами, т. е. переход жертвы в лиц, ее растерзавших, и чрез то пресуществование жрецов в жертву — вот первичный символ этой религии разрыва и разлуки, разрешения всех уз и всех связей, трагических экстазов убийственного расторжения и тоски по утраченном единстве. Ее древнейшая стихия обнаруживается в первобытно-каннибалическом имени страдающего бога: «Растерзатель человек». И та же стихия неизменно является нам в изречении позднего мистика, неоплатоника Прокла: «Разъятие или расторжение — начало дионисийское; гармоническое

соединение — начало аполлинийское». Климент Александрийский (Str. 1, 13, p. 128) не простирает своего отрицания Дионисова культа на данную в этом культе мистическую <с. 134> идею расторжения: «И варварская и эллинская философия видит вечную истину в некоем расторжении, распятии, — не том, о котором говорит мифология Дионисова, но о котором учит теология вечно сущего Логоса».

Так, религиозная идея, составляющая предмет нашего изучения, осталась верной себе до конца. На ее примере мы можем проверить всю справедливость замечания Эрвина Роде о греческой религии: «Греческая религия, — говорит он, — как религия не установленная, а органически возникшая, не могла выразить в понятиях мыслей и чувств, определивших ее внутреннее содержание и внешний облик. Она была представлена одними священнодействиями. Нет в ней и священных книг, из коих можно было бы уразуметь глубочайший смысл и связь идей, обусловивших отношение эллина к божественным силам, созданным его верой. Домыслы и вымыслы поэтов сплетают свой хоровод вокруг пребывающего неизменным зерна народного верования, которое, несмотря на недостаток логического развития религиозных представлений, или, быть может, именно вследствие этого недостатка, с достойною удивления верностью сохраняется в своем исконном своеобразии» (предисловие к 1-му изд. «Психеи»).

Мы искали распознать первоначальные черты дионисийской религии, и она предстала нам в образе первобытного каннибализма. В том сложном составе, в каком мы застаем в историческую эпоху эту мистическую, т. е. на идее единения с божеством основанную религию, — первичными элементами мы признали элементы оргиазма мистического, растерзания человеческой жертвы. Мы видели, что жертва древнее бога и что бог только обожествление жертвы; что первоначально дионисийская община не знает ни имени своего бога, ни его истории или священной легенды, что бог

общины не разнится именем от ее членов и не имеет определенного лица, что община различает в нем только черты бога растерзанного, бога страдающего: миф должен еще только открыть, изобрести страсти бога, данного изначально страдающим. Ища происхождения этого мистического оргиазма, мы отстранили прежнее выведение его из культа вина, как источника состояний экстатических, как отстранили и выведение его из энтузиастического сочувствия состояниям и страстям природы, мыслимой как существо живое, ее периодическому цветению и отцветанию, умиранию и возрождению. Мы отклонили, наконец, и гипотезу о связи дионисийской религии с весенними заклинаниями, облакающимися у многих народов в формы оргиастические: эта связь допустима только для немногих и при том не первоначальных частей сложного феномена, нами изучаемого; как религия Диониса, в своей исконной сущности, — не религия земледельческая и даже не пастушеская, а скорее охотничья, так и оргиазм ее лишен практических целей полевого магизма. В иной обширной области явлений дионисийского культа, в области, не имеющей прямого и изначального отношения к идее силы растительной, хотя и тесно связанной с нею исторически отношениями производными, усмотрели мы коренное достояние Дионисовой религии: это — область культовых явлений почитания мертвых и общения с силами царства подземного. Тогда оргиастическое служение и жертва дионисийская раскрылись нам, прежде всего, как обряд и жертва первобытных тризн.

Не подлежит сомнению этнографический факт, что тризны составляют моменты наивысшего подъема инатпряжения в психической жизни первобытных племен и как бы горную зону, где всего чаще и сильнее раздражаются ее глухо назревающие грозы: тризна оргийна искони и по существу. Ограничимся одним, но весьма характерным по степени приближения к аналогическим явлениям Дионисовой религии примером. Батлока, племя, живущее в северной части Трансвааля, ежегодно справляет праздник

в честь умерших. Кудесники, спрятавшись, извлекают из флейт странные звуки, которые народ считает за голоса духов. «Модимо здесь», говорит толпа. Подобным же образом, в ночные часы фракийских радений, по уже выше рассмотренному свидетельству Эсхила в трагедии «Эдоны», скрытые «мимы ужаса» воспроизводили, среди завывания флейт, ревы невидимого быка, которые, являясь признаком приближения бога оргий, способствовали возбуждению всеобщего экстаза (Роде, «Психея», II, изд. 3, стр. 14, прим. 2). Исступления половые, равно характеристичные для тризн, мы встречаем, например, у некоторых кавказских племен.

Излишне настаивать также и на том общеизвестном факте, что древнейшие тризны не обходятся без человеческих жертв. На костре Патрокла, по Гомеру, принесены в жертву тени героя двенадцать троянских юношей. О жертвенной смерти доблестных жен на похоронах мужей говорят мифы об Эвадне, Лаодамии, Панфии. Поликсена^а приносится в жертву на могиле Ахилла. Тарквиний гордый умерщвляет, по одному преданию, в жертву душам предков, — детей.

<с. 137> В растерзании жертвы мы снова усматриваем исконную черту тризны. Этнограф найдет не одно подтверждение этого общего факта в переживаниях и преданиях. Так, по одной бретонской легенде, девушка, провинившаяся перед покойником, найдена в церкви, близ его гроба, растерзанная на куски. Обычай объясняется, конечно, стремлением первобытного человека усвоить себе душу или силу умершего чрез похищение и поглощение частей его тела. Если из многих обреченных жертв тризны одна человеческая жертва представляет собою умершего, рассматривается как вместилище и носительница его силы, — то растерзание переносится на жертву. Греки разделяли общенародное верование, что души умерших вселяются в живых, при условии вкушения от покинутой ими плоти и ее крови: для под-

а <зачеркнуто:> по мифу сообщенному Павсанием.

тверждения этого мнения философ Порфирий ссылается на древнего Ферекида. Аполлоний Тианский исцеляет одержимого отрока, изгоняя из него дух одного павшего в битве воина, им владевший.

В греческом мифе растерзания, относящиеся к культуре душ, засвидетельствованы. Персефона, богиня теней, растерзывает Минфу. Дух Ахилла, по Филострату, разрывает на части отданную ему рабыню: миф о заклании Поликсены — только смягчение более древнего представления об умерщвлении девы над могилой героя чрез растерзание. Левкона (белая), жена охотника Кианиппа (черноконного), т. е. Загрея, разорвана собаками мужа. Несомненно, что представление об адских псах, раздирающих труп, собаках Гекаты, имеет связь с отдачею трупа в добычу псам или волкам (обычай, например, тунгусов); что у Гомера мы встречаем, естественно, только в применении к вражеским трупам. Но не случайно, что собаки Артемиды разрывают Актеона, Диониса месяца Елафеболиона и вместе Диониса хтонического, «дикого охотника» (на что указывает его закованный идол, описанный Павсанием в девятой книге и подобный идолу Диониса в оковах^а): эти собаки, конечно, только девы, спутницы богини, хтонической охотницы, преследующие Актеона так, как «собаки»-менады разрывают там же, на Кифероне, тайно приблизившегося к ним дионисийского героя Пенфея. Эриннии, образ которых сложился из черт знакомых нам по типу охваченной убийственным исступлением менады, — безумные, потрясающие факелами, змеями увенчанные девы-Эриннии зовутся собаками у Эсхила и у других писателей, гонятся за преступником, как ловчие псы за дичью, и нюхают воздух, привлекаемые запахом пролитой свежей крови. Древняя эпидемическая болезнь воображаемого превращения в собак, несомненно, развилась в Греции в связи с оргиастическим обычаем преследования жертвы, обреченной подземным силам, женщинами, изображавшими охот-

а <зачеркнуто:> на Хиосе.

ничьи своры. Вампиризм и вурдалачество углубляются своими корнями в эту темную эпоху оргийных тризн и утверждаются, как определенно характеризованное фольклором явление, в пору разложения древнейшего оргиазма.

В 24-й песни Илиады, Гекуба говорит своему супругу, Приаму, отговаривая его идти с дарами в стан Ахилла для выкупа тела Гектора:

«Такую, знать, долю суровая Парка
 Выпряла нашему сыну, как я несчастливца родила, —
 Долю, чтоб псов он насытил, вдали от родных
 Лютого мужа, которого сердце, когда бы могла я,
 Впившись в грудь, пожирать, отомстила б за то,
 что он сделал
 С сыном моим»...

Чтобы понять до конца слова Гекубы, нужно уловить в ее каннибальском вожделии (которое в Илиаде, конечно, не простая риторическая фигура) противопоставление с собаками, раздирающими тело ее сына. Быть может, в первоначальной, до-гомеровской версии Гекуба говорила еще определеннее: «Теперь Гектора разрывают псы, а Ахилл на то любитесь; о, если бы мне быть собакой (т. е. изображать собаку) на тризне Гектора, где Ахилл был бы обреченною на растерзание жертвой!». Чуткий миф подтверждает такое толкование. Гекуба является в поэме Ликофрона в образе собаки. Геката обращает ее, Гекубу, в одну из своих спутниц, устрашающих ночным лаем людей, не отмолившихся жертвами от гнева подземной богини. Собаки на рельефных изображениях саркофагов принадлежат, очевидно, той же сфере религиозных представлений. Керы, первоначально души умерших, впоследствии божества смерти, зовутся собаками Аида. По Гесиоду, Керы пьют человеческую кровь.

Оргиастическая женщина тризн, женщина-собака или волчица могил, должна была предстать народному

воображению и в образе вампира, как героиня гоголевской повести «Вий», где литературная обработка, к сожалению, затемнила много ярких черт исконного мифа. Овидий в «Фастах» передает римские заклинания против *strigae*, колдуний, высасывающих кровь детей во время их сна: молодое животное заменяло детскую жертву, сердце отдавалось за сердце, внутренность за внутренность, душа за душу. Как растерзание жертвы, ее съедение, выпитие ее крови, так и детское жертвоприношение связываются с оргиазмом тризн. Это явствует, по крайней мере, из римских параллелей. Последнему Тарквинию народная ненависть приписывала детские жертвоприношения Ларам. По Макробию, куклы привешивались к дверям римских домов, как замена детской жертвы царице Манов. Оргиастическое вдохновение и дар пророческий, свойственный менадам, иногда являются связанными с выпитием крови. Так, жрица Геры Акрейской, еще в эпоху Павсания, пророчествовала, напившись крови; и мы вправе отнести это свидетельство и к менадам, потому что тип пророчествующей и боговдохновенной женщины вообще возник в лоне Дионисовой религии.

Но если к культу умерших сводятся столь исконные черты этой религии, как жертвенное человеко-растерзание, пожирание сырой плоти и кровопийство, — как должно судить об элементах древопочитания, также, несомненно, составляющих древнейшую черту дионисийского оргиазма?

Дионис — бог древесный (*δενδρίτης, δενδρεύς*), в древе обитающий (*ἔνδενδρος*), лесной (*ὕληεις*), бог густых зарослей (*δασύλλιος*), обильной растительности (*φλέων, φλοῖος*)^а. «Древá радостный Дионис да возвращает», — молится Пиндар. «Вакх» — молодой побег, — ели на праздниках Дионисий. Нам знакомы по вазам

а <на левом поле:> Plut. Quest. Conviv. 675 F.

изображения древесного ствола, облаченного в одежды бога. Иногда маска Диониса прикреплена к верхней^а части ствола, так что ветви кажутся выросшими из его головы; алтарь с дарами стоит перед деревом. Фиванский Дионис Περικιώνιος — деревянный столп, увитый плющом. Вакх воспитывается в раю Нисы, или в «саду Дионисовом» (Διονύσου κήπος). Тем не менее, выводить весь дионисийский феномен из первобытного древопочитания оказывается невозможным. Культ деревьев имеет вполне самостоятельное значение в греческой религии и обнимает гораздо более широкий круг, нежели почитание Диониса. Так, в поэмах Гомера он является без всякого отношения к этому богу. По Гесиоду, нимфы гор и лесов (Ореады, Дриады, Амадриады) рождены Матерью-Геей вместе с горами и лесами: связь их с Гермесом, Аполлоном или Паном теснее их связи с Дионисом. С другой стороны, религия Диониса неизмеримо шире по своему объему, чем древопочитание дионисийское. Очевидно, два религиозных круга, имея разные центры, покрывают друг друга только в некоторых своих частях.

Дионисийская религия сочеталась очень рано с культом древесных душ. Это взаимоотношение становится ясным, если мы будем держаться гипотезы о возникновении вакхического оргиазма из оргиазма тризн. Дерево, один из первоначальных фетишей, рассматривается как обиталище душ человеческих, отделенных от тела. Дионис также признается как бы мертвым или погребенным в дереве. Если на Наксосе две маски Диониса сделаны из дерева, одна — из смоковницы, другая — из лозы виноградной, то оба фетиша имеют значение как бы мощей бога^б; уже то обстоятельство, что это были маски, указывает на их назначение представлять собою бога умершего. Менады опрокидывают горную сосну, и коринфяне, следуя повелению дельфийского оракула чтить эту сосну, «как Диониса», вырезают из нее два идола

а <на правом поле:> стр. 101.

б <на верхнем поле:> Th. Mitth. 1890. p. 331 (Magnesia a. Mäander).

бога: эта умершая, говоря языком древних, сосна есть бог умерший. Отсюда и культ ковчегов со скрытыми в них изображениями Диониса. Что ковчег, гроб бога — дерево, видно из мифа об Осирисе, где этот, отождествленный с Вакхом, бог является поистине с чертами Вакха: ибо древопочитание вообще чуждо религиям Египта. Дерево ἔρεϊκη принимает в себя гроб с телом Осириса; Исида срубает дерево и обретает тело; богиня завещает чтить ковчег-дерево, и оно служит предметом культа в Библосе, еще в эпоху Плутарха.

Дионис — дерево постольку, поскольку мифические лица, превращенные в деревья, — действительно деревья. По представлению первоначальному, это души умерших, вселившиеся в деревья, как Дафна — лавр, юноша Кипарис — кипарисное дерево, Аттис — сосна, Филемон и Бавкида — два сплетшиеся ветвями дуба. По Феоокриту, близ Спарты был платан, заключавший в себе душу Елены: «Чти меня, — говорит дерево, — я дерево Елены». Как вместилища душ (кому не памятен эпизод деревьев-людей в «Аду» Данта?)⁷³, деревья способны и высвободить наружу скрытую в них жизнь, порождать людей: таковы Дриопы, чада дубравы — дубровники, фригийские корибанты «древорожденные» (δενδροφυεῖς), Мелиады — дети ясеней. Вот представление, недрившееся в исконном греческом миропонимании и вполне совпавшее с основным представлением о боге возрождающемся, боге Палингенезии. Оттого в Прасиях бог-младенец выходит из ковчега, прибитого к берегу морскими волнами.

Филлида, царица фракийская, думая, что покинута своим возлюбленным, Демофооном, сыном Тесеевым, удавилась: черта мифа, параллельная мифу об Эригоне; связь же предания требует подразумеваемого дополнения, что Филлида повесилась на миндальном дереве и что оно сделалось обиталищем ее души. Верный Дамофоон возвращается, узнает возлюбленную в дереве, страстно обнимает его, — и дерево вдруг покрывается листвою. Наблюдение над цветением миндального дерева поэтически

сочеталось здесь с символикой листвы, знаменующей оживление, возрождение. Вспомним внезапное осыпание листвы древесной в «Русалке» Пушкина⁷⁴. Из могил вырастают деревья, хранящие в себе душу погребенных. Так, стираксовые деревья выросли у могилы Радаманфа. Стиракс — мистическое дерево, дающее благовоние, воскуряемое подземным божествам. Любопытно, что, по замечанию Плутарха, тут же, неподалеку от могилы, протекает ручей, Киссуса, или «плющевой», где нимфы купали младенца-Диониса.

Души умерших вселяются в дерево: Дионис, как абстракция душ или героев тризны, вселяется в дерево, как они. Но это вселение — только следствие, выведенное из культа душ. По одному преданию, Дионис обещает любимой им деве венок, как он дает волшебной красоты венец и Ариадне. Дева умирает, как умирает и Ариадна, и превращается в гранатовое дерево. Венец, полученный ею в дар, есть венцеподобный плод гранатовый. Вот сочетание представлений Дионисова венка — силы растительной — и смерти. Гранатовое яблоко — символ обручения со смертью, как в мифе о Персефоне. Если Дионис выращивает гранатовое яблоко, ясно, что корни его в царстве теней, что он, именно как хтоническое божество, является богом расцветающей природы.

Лист стремится в область неба,
 Корень ищет тьмы ночной;
 Лист живет лучами Феба,
 Корень Стиксовой струей^а.

Хлорида — «цветущая» — и Θυία, «Дионисом одержимая», — две женские фигуры, неразлучные в Аиде, по знаменитой в древности картине Полигнота, изображавшей подземное царство⁷⁵. Если ветвь в руках дионисийского тайнослужителя — «вакх», и венок на голове его — «вакх», — это потому, что «вакх» — сам он, как вместилище души

а Жуковский В.А. «Жалоба Цереры».

жертвенно умершего, Вакху подобно, существа, первоначально — как живой двойник героя тризны.

По другому преданию о гранатовом яблоке, этот плод вырос из пролитой и землею впитанной крови Диониса-Загрея; оттого Аид любит это дерево и растит его в своих подземных садах. Здесь связь растительности и кровавой тризны еще нагляднее. Из жертвенной крови Менекея вырастает гранатовое дерево. На ковчеге Кипсела, знаменитой работе VII века, описанной Павсанием, Дионис изображен почившим в пещере, осененной виноградом, яблонями и гранатовыми деревьями: уже это сопоставление гранатового дерева с другими плодовыми и виноградом заключает в себе выведение растительной силы Диониса из его хтонической природы, как бога преисподней, что еще более выставляется на вид символом пещеры и помещением изображения на ковчеге-гробнице⁷⁶.

Если Дионис, как царь душ, — царь растительности, то, как царь душ, он и владыка плодов земных, обилия плодового. Он один из хтонических *ὄλβιούδοται, πλούτοδοται*, подземных деятелей богатства и избытка, как он и именуется наравне с Аидом и другими силами царства теней. Вместе с Деметрой и Персефоной, владычицами земли и сени смертной, он чтится, по Павсанию, как «плодоносец» (*καρποφόρος*). Хтонический Дионис фракийских Бизальтов возвещает знамение великого зарева предстоящее изобилие земных произрастаний, «благое лето» (*εὐετηρία*)^a.

Итак, смертный аспект бога страдающего पहले аспекта растительного. Из смерти — жизнь. Семя не даст плода, если не умрет. Озольский родоначальник — Орестей (имя хтоническое) имел собаку, которая родила древесный пень; он похоронил мертвое дерево, из могилы выросла виноградная лоза Диониса. Из смерти — жизнь: таково исконное представление религии бога цветущего, бога изобильного.

a <на правом поле:> Aristot., p. 842 A.

Древопочитание естественно и непосредственно сочеталось с культом Диониса, как бога душ; но могила и тризна представляют в этом соединении религиозно-историческое *prius*. Два дальнейших феномена органически связаны с служением тризн: половой оргазм с одной стороны, личина и лицедейство — с другой. Рассмотрению этой связи посвящена следующая глава.



VI

Анализ культовых явлений эллинского вакхизма обнажает два основных феномена, как исконные и коренные особенности той оргийной религии, которая уже была «дионисийской», прежде чем определилась как почитание Диониса, как религия «Дионисова»: это — жертвенное служение силам мира загробного и половой оргиазм, — два противоположных полюса единого экстаза.

Культ пола — одна из существенных черт Дионисовой религии. Обрядовые процессии, имевшие предметом его прославление, составляли важную часть народных вакханалий, которые уже Гераклиту кажутся по этой причине предосудительными. Богатая символика свидетельствует о том же в огромном числе дионисийских изображений, причем сам Вакх, являясь душой страстного оживления окружающих его природных сил, не принимает участия в их вольной игре и обычно чуждается атрибутов, собственных божествам производящей силы.

Два объяснения возможны. Этнографией и сравнительною мифологией заверено, что обоготворение пола входит в культовый круг религий растительных. Вошли ли элементы полового культа в религию Диониса только с сельским оргиазмом, в ту пору, когда она сделалась религией виноделов, садоводов и пастухов? Или же они были ей присущи изначально? Нам кажется, что в тех богопочитаниях, где мы встречаем половое начало, оно всегда составляет их первичный стержень и как бы становой хребет. Его корни проникают всю психологию первобытного человека; и когда речь идет об оргиазме, *a priori* должно считать вероятным его соучастие.

Но если в дионисийском культе первична тризна, — есть ли место на тризне утверждению полового

начала? Несомненно. Обширная и самостоятельная сфера эмоциональных состояний, ему отвечающих, не только психологически, но и логически связана с почитанием душ. Она противопоставляет смерти рождение и возрождение и, сочетаясь с представлениями о существовании загробном и о мире ночного солнца, творит целое двойственной идеи бога Диониса. Половое соединение полярно смерти, и похоронам отвечает свадьба. Именно культ хтонического, подземного Диониса и соединяется с оргиазмом чувственным. Вместе с тем, поклонение полу приводится в связь с почитанием божеств хтонических (например, Деметры и Керы), как источников плодородия, — избытка земных произрастаний и деторождения изобильного (τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σποράς). Гераклит отрицает бесстыдные песни и торжества, исполняемые в честь Диониса-Аида. Таковы были, по свидетельству Климента, поминки над могилою Просимна, друга Дионисова, указавшего путь в Аид юному богу за посул его любви. По возвращении из преисподней, Дионис находит влюбленного в него Просима уже умершим и водружает на могиле его смоковничный сук, символ рождающей <с. 148> силы. Символ этот отвечает своим характером подобным же отметинам, как столб или весло, на первобытных курганах и надгробных насыпях. Половой культ, как культ возрождения, был обратной стороной обоготворения смерти и почитания бога умершего.

С другой стороны, древнейший оргиазм и сам по себе естественно подчеркивает и выдвигает начало пола. Религия разрыва и разлучения утверждала свою коренную идею в противоположении полов, основном и глубочайшем разъединении мира. Религия исступления, выхода из себя, разрушения личности и слияния с целым живой природы находила исход своим восторгам чрез погружение человека в хаотическую беспредельность пола. Чувство пола было чувством всей тайны, подосновою всех боговещих, внечеловеческих переживаний

духа. Ибо в то время, как любовь выбирает и обособляет личность, ее корни глубоко уходят в хаос безличного. Половая страсть, на миг прозревшая светлым оком любви, остается сама по себе темной и слепой. В каждом отдельном соединении индивидуумов, весь пол ищет всего пола, идея рода торжествует над идеей особи, и любящиеся с изумлением и ужасом открывают в своей *страсти* символы и эмоции первобытной, первозданной *вражды*, положенной между двумя полюсами животной природы.

Древнейшие указания обнаруживают первобытную войну полов, соединенную с оргиями Диониса. Девы Ламоса нападают, с кинжалами в руках, на мужчин. Жрец Орхомена с мечом преследует женщин. Если менады, по живописи на вазах, отбиваются тирсами от наступающих сатиров или^а сами пускаются за ними во враждебную погоню, — должно сопоставить с этими художественными мотивами миф убийственного преследования Пройтид оргиастами мужчинами, с Мелампом во главе, и вспомнить первоначальное значение тирсов, как копий. Недаром Дионис — бог, «радующийся на мечи» (χαίρων ξίφεισι), по орфическому гимну, и менады так часто изображаются с лезвиями в руках.

Мы склонны думать, что эта сторона дионисийской религии повлияла на образование мифа о Данаидах — гонимом сонме женщин, вооруженных ножами. Быть может, девы, непрестанно источающие воду из несо- мых ими сосудов, — нимфы влаги, нимфы-Гиады, как думают некоторые мифологи, и тогда Данаиды непосредственно связаны с дождевым Дионисом (Ύψης), с «владыкою стихии влажной», как называет его Плутарх. Они убивают мужчин, ими овладевших, и бросают их головы в озеро Лерну (то озеро, откуда на празднике Агрионий вызывался Дионис), как в пучину брошена и отрезана голова Орфея. Этот мотив отрезанных и в воду

а <на нижнем поле:> Wilam. Nom. Untersuch. 202.

брошенных голов, по-видимому, окончательно обличает в Данаидах героинь Дионисийских.

Голова Орфея пророчествует на острове Лесбосе в Дионисовом храме^a. Миф о голове приурочивается там же и к самому Дионису: рыбаки в Мефимне (на Лесбосе) находят в сетях изображение головы бога, сделанное из масличного дерева^b. Голова Осириса, — он же для греков Дионис, — приплывает ежегодно по морю из Египта в Библос. В этом круге преданий влияния культов Адониса и Аттиса (предметом одной родственной легенды служит голова Корибанта) переплетаются с исконными дионисийскими^c представлениями: оторванная голова Пенфея торжественно вносится в Фивы на острие тирса Агавы. По аргивскому преданию, Дионис умерщвлен отсекателем голов — Персеем. Культ головы, иногда одаренной силою оракула, приплывающей по морю или иначе явленной, есть, очевидно, элемент Дионисовой религии. По свидетельству Геродота, фракийские Исседоны, почитатели Диониса, позлащают черепа мертвых и рассматривают их, как идолы (*ἰδόλα*). Что обожествлялись *изображения* божественной головы, не скрывает сам миф: голова Диониса — Кефаллена (т. е. Головаря, — скорее, чем Фаллена) в Мефимне вырезана из маслины; но это изображение-фетиш не различалось от бога. Род дерева в фетише не безразличен: он связан с тем или другим аспектом божества, как мы видели на примере двух Дионисовых масок острова Наксоса. Исследование роли маски в вакхической религии поможет нам в дальнейшем изложении вполне осмыслить культ отделенной от туловища головы.

Возвращаясь к мужеубийцам-Данаидам, миф о которых являет столько дионисийских черт, отметим в нем характерную подробность: одна сестра пощадила своего мужа, и именно за то, что он уберег ее девствен-

a <на правом поле:> Philostr. Heroicus 2p.

b Paus. 10. 19, 3.

c <на полях левом и нижнем:> Athen. 78 C.

ность. Вот мотив женской самозащиты, выступающий и в целомудренной замкнутости женских радений. Последняя сцена Эсхиловой трагедии, представляющей бегство Данаид, живо рисует нападение мужского сонма на сонм женский.

В этой связи должно оценить и значение брака, мистического соединения с самим богом, параллельного жертве, в религии Диониса. Он — «жених» (*νύμφιος, μελλόγαμος*). «Радуйся, жених! радуйся, свет новый!» — поют ему на празднике Анфестерий, отдавая ему в символическом обряде невестою супругу афинского архонта-царя. На Кипре и Наксосу изобразительно празднуется брак бога с Ариадной. Покушение пастухов похитить Агаву в трагедии Еврипида, как и миф об Актеоне, намекают на оргиастический обычай умыкания женщин, и обособление женских оргий восходит к доисторической борьбе полов на оргиях тризн. Доселе в некоторых местностях Франции существует свадебный обычай насильственного отнятия невесты женихом и его товарищами у толпы невестиных подруг, с нею удалившихся и ее обороняющих. Та же бытовая сторона оргазма сквозит и в обряде переодевания мужчин в женские одежды, принятом на некоторых Дионисовых празднествах и в эпоху, когда вся греческая культура прониклась дионисийскими идеями, наложившем свою печать и на мифы, чуждые Дионисова круга (примеры: Тесей, Ахилл). Пенфей наряжается в женские одежды, чтобы оказаться незамеченным в стане менад; и в женском облике мыслится на Агриониях Дионис, когда о нем идет молва, что он спрятался в сонме Муз.

Для дионисийского жертвоприношения характерно противоположение пола жреца и жертвы. Матери разрывают сыновей; менады растерзывают мужчин, или убивают своего бога в образе быка, — восставая, по закону раздвоения, присущего оргиастической жертве, на одержавшего их Диониса, как борются с ним Амазоны, как фракийские вакханки умерщвляют Орфея. Орхоменский жрец и Корес, жрец калидонский, — убийцы женщин.

Ликург нападает на Менад, и делается сам жертвою менад. Тогда как пред^а идолом Артемиды в Спарте истязают розгами эфебов, пред кумиром Диониса в Алее бичуют девушек; бичевание же в означенных культах было заменю человеческих жертв. Нет сомнения, что жреческое убиение лицами одного пола представителей другого восходит своими корнями к первобытной войне полов.

Но следует ли из того, что бытовая основа феномена древнее религиозной, что культовая особенность только пережиток первоначального антропологического факта? Нам думается, что мы с большим проникновением воссоздадим в себе дух тех отдаленных времен, если сумеем почувствовать, в какой нераздельности религия и быт сливались тогда в единое целое. Каждая форма жизни была священна, и не было действия, которое не было бы вместе служением силе божественной, как не было богослужения, которое не было бы функцией жизни и потребностью существования. Не было разделения между молитвою и житейским попечением; не жить богоугодно значило не жить; неизменные спутники человека, боги, садились домочадцами у всех его трапез; как его гигантская тень, божество было неразлучно с человеком и было ему свое, родное, его властелин и его двойник; поистине, все было «полно богов». Так и умыкание женщины было священным действием, война и корысть ее — обрядом и праздником, убиение — жертвенным убийством.

Обрядовый обычай древнейших читателей Диониса рядиться женщинами — вот, по-видимому, коренное значение слова «обман» (ἀπάτη) в техническом применении к Дионису, богу-«обманщику» (ψεύστης, ψευδαλός, σφάλτης). Искание бога и игра в загадки справлявших Агрионии⁷⁷ женщин первоначально состояли, без сомнения, в розысках спрятавшегося среди них в женском наряде мужчины; почему, не найдя бога, они объявляют его ушедшим к Музам, т. е. опять-таки скрывшимся в

а <на нижнем поле:> Polyaen. 4, 1., cf. Apollod. 3, 4, 3.

сонме таинственных дев. Характеристично, что женщины в Дионисовом культе почти никогда не ряжутся и не надевают маски. Дионисово служение — прямое служение женщин; они стоят пред богом как бы лицом к лицу. Напротив, поскольку мужчины являются участниками оргий, они приближаются к божеству не иначе, как ряженными и в личинах. Оргиастический обряд полового маскарада отразился на мифе о Дионисе-деве и в обрядовом, поминальном чине родин Ариадны на Кипре, где роль любовницы Дионисовой исполнялась переодетым юношей, изображавшим роженицу. Несомненно, черты его сказались и в мифе о воспитании Ахилла среди девушек, так как тот же мифологический мотив повторяется и в священной истории самого Диониса. На аттическом празднестве Осхофорий⁷⁸ в честь бога мальчики одевались в длинные женские одежды. Есть мнение, что это были древние, устарелые одежды, сохранившиеся только в обряде и ложно истолкованные впоследствии как женские; это невероятно, потому что Осхофории были посвящены воспоминанию именно об Ариадне, спасшей Тесея и афинских отроков и дев от критского Минотавра. Миф последовательно объясняет обычай тем, что среди дев, обреченных Минотавру, скрывались два переодетых юноши. Связь критского Лабиринта, палат «бога двойного топора», с корнями Дионисовой религии — несомненна. Самый облик Тесея и предание о нем, особенно поскольку оно сплеталось с циклами Крита, Наксоса, Делоса, были сплошь стилизованы в духе Дионисовой религии. Так, в дифирамбе Бакхилида Тесей является с чертами Диониса морского (πελάγιος, λόντιος), и венец Амфитриты, который он добывает, спустившись на дельфинах в глубь пурпурной влаги, составляет параллель Дионисову венцу, подаренному Ариадне ее как бы вторым Тесеем, — богом в венке из виноградных гроздий, обретшим ее, покинутую, на берегу Наксоса. Религиозная идея Диониса-девы, женовидного (θηλύμορφος) или муже-женского (ἀρσενόθηλος), Диониса в одеждах женских — обуславливает позднейший худо-

жественный тип бога-юноши с формами изнеженного, почти женского тела.

Что касается обряда фиктивных родин в культе Диониса, обычай этот хорошо известен этнографам и историкам права. От Бразилии и Карибского моря до селений Басков, по словам Andrew Lang'a, распространена *la couvade*. Отец ложится в постель в пору родин его жены, иногда на несколько дней; за ним ухаживают, как за роженицей⁷⁹. Бахофен⁸⁰, знаменитый исследователь матриархального быта и *Mutterrecht*'а, видит в этом обычае юридический символ усыновления, законного признания отцом своего отчества по отношению к сыну. Это была стадия бытовой и правовой эволюции, наступившая после того периода, когда признавалось одно материнство, когда в расчет принималось только происхождение по женской линии. Тот же ученый находит в мифе о двойном рождении фиванского Диониса, сначала от Семелы, потом из чресл Зевса, воспоминание об этом символическом усыновлении. Нельзя отрицать, что и в этом освещении религия Диониса обнаруживает свою глубокую древность. В самом деле, неслучайны мифы о дионисийских матерях (Миниады, Агава, Антиопа), забывающие отцов; неслучайно, что Атамант предлагает свои сосцы своему младенцу; неслучаен и только что рассмотренный обряд фиктивных родин.

Если интерпретация Бахофена применима к кругу дионисийских явлений, она позволяет нам заглянуть в бытовую и социальную сторону полового оргазма. Многочисленные мифы, приписывающие одному герою двух отцов, одного — бога, например, Зевса или Посейдона, другого — смертного, и объясняемые Узенером⁸¹ исключительно из раздвоения понятия бога, из забвения одного из имен и из низведения его же аспекта с забытым именем в разряд смертных, — имеют, быть может, и иное основание. В ту эпоху, когда отчество стало признаваться, дети менад рассматриваться одновременно как дети смертных отцов и божества, одержавшего оргиастических женщин, или демонов, ими овладевших; еще Александр

Великий, сын македонской менады, по-видимому, сам верил, что истинный отец его — Зевс. Как видим, общность жен в идеальном государстве Платона имеет глубочайшие корни в греческом прошлом.

Так Дионисов культ воскрешает пред нами те первобытные состояния человеческой души и человеческого общества, когда женщины убегали сонмами в горы, спасаясь от преследования мужчин, когда нападение и защита принимали формы исступленных боев и кровавых истреблений. Дионисов культ является, по преимуществу, женским культом мужского начала: пафос этой религии не может быть иной, чем пафос женского отмщения, богоборствующего мужеубийства; мужское обоготворенное, овладевающее и на мгновение победоносное начало не может представляться иным, чем обреченным и претерпевающим, чем аспектом божества страдающего. В этих первобытных половых оргиях еще живет и утверждается стихийная душа пчелиного царства.

Можно идти и дальше. Женские оргиастические движения были иногда, по всей вероятности, действительными походами, воинственными выселениями. Менады приходят с Дионисом в Фивы издалека, из Фригии, по Еврипиду. Аргивское предание помнит, что Дионис пришел в Аргос из-за моря с исступленными женщинами и что аргивяне под предводительством Персея оказали им вооруженное сопротивление. Особенно знаменательны мифы об Амазонах.

Образы этих загадочных женщин, воительниц и мужеубийц (*ἀνδροκτόνοι*, по Геродоту), связываются непосредственно с культом двух убийственных божеств: Ареса, «бога женщин» (*θεὸς γυναικῶν*), как Дионис, и мужегубительницы Артемиды, постоянно мыслимой спутницы и как бы женской половины Диониса, — тех двух радующихся на человеческие жертвы божеств, которые, по свидетельству Геродота, чтились наравне с хтоническим Дионисом дионисийскими фракийцами. Арес и Дионис кажутся только аспектами одной и той же страшной и вырастающей из подземного, загробно-

го сумрака силы, Артемиды — ее женскую ипостась. Амазоны локализируются преимущественно в Малой Азии (древнейший культ Диониса, по мифу, также один у родственных фракийцев и фригийцев), но они же являются и прямо фракийскими женщинами, «говорящими по-фракийски». Их отношение к Артемиде делает их как бы сонмом, или фиасом, мужененавистнических подруг и сверстниц Артемиды (по Диодору, они — участницы охот богини), сонмом, в котором с точностью отражается фиас дев-Дионисид^а. Амазоны — девы двойного топора, знакомого нам как символ дионисийский. Их имена, как Меланиппа, Антиопа, Пентесилея, Молпадия, имеют дионисийский характер. По эфесскому мифу, они ищут защиты у Диониса, и они же им побеждаемы. Они представляются охваченными испуганием, ведущими ночные хороводы, наконец, родственными Гиадам, нимфам Диониса. Так, ряд характеристических черт, некоторые из которых во всяком случае черты исконные, позволяет усмотреть в них как бы разновидность менад.

В весеннюю пору они выходят из своих станов для — несомненно оргиастических — сношений с мужчинами соседних племен; этим они обеспечивают продолжение своего рода; женское потомство они воспитывают, мужское умерщвляют или удаляют из своих пределов. Черты матриархального быта и полового оргазма, различные в мифе, дают нам смелость утверждать в их идеализованном отображении присутствие зерна некоторой исторической действительности. Историки древности, особенно эпохи Александра, говорят, — правда, темно и сомнительно, — о племенах воинственных женщин и гинекократиях по берегам Черного моря, в Малой и Внутренней Азии.

Исследователи установили, что мифы об Амазонах постоянно сочетаются с культом гробниц и надгробных курганов, с культом смерти вообще, поскольку Арес и Артемиды — божества смерти по преимуществу. По всей

а <зачеркнуто:> дев-Дионисид <исправлено:> Менад.

Греции рассеяны могилы Амазон, прославленные каждая своим героическим преданием. Уже Гомер упоминает о кургане Мирины под Троей. Эти многозначительные указания являются новым свидетельством, связывающим половой оргиазм с оргиазмом тризн, вражду полов с обрядами и преданиями героических похорон и поминок.

Так, мифы об Амазонах имеют два постоянных признака: с одной стороны, они дают наиболее типические и яркие примеры той войны мужских и женских оргиастических сонмов, которая, исходя из потребности умыкания женщин и женской самозащиты, развивается в борющихся до конечного взаимоистребления; с другой стороны, они повсеместно привязываются к культу умерших. Чтобы вполне осмыслить связь тризны и полового оргиазма, должно принять во внимание, что последний естественно соединяется с праздничными сборищами, а такими празднествами в первобытную эпоху были преимущественно, если не исключительно, тризны и поминки. Ограничимся, оставляя многочисленные этнографические параллели, — областью греко-римской древности. Всем памятно предание о похищении сабинянок товарищами Ромула, первыми римлянами; факт умыкания оно связывает с праздничными игрищами. Из тризн героев, как известно, развились в Греции все-народные празднества, национальные игры и зрелища. «Надгробными торжествами» (ἐπιταφίους πανηγύρεις) называет Климент Александрийский четыре великих национальных учреждения периодических игр и состязаний (агонов): Немейские игры справлялись в память Архемора, Истмийские — в память Меликерта, Пифийские — Пифиона, Олимпийские — Ономая или Пелопса. В историческую эпоху дельфийский оракул предписывает учреждение новых повременных агонов во имя павших или прославленных подвигами мужей (например, убитых фокейцев в Агилле, Мильтиада, Брасида, Леонида). Гомер еще не знает, по-видимому, периодических игр в воспоминание почивших, но его подробное изображение

игрищ на тризне Патрокла живо являет нам стародавний обычай. Не следует только забывать, что быт гомеровских поэм далеко не первобытный и не древнейший быт эллинов.

Великий и общий феномен полового оргиазма слился с оргиазмом тризн в его двойном лике: оргиазма трагического, и ликующего оргиазма жизнеизбыточных восторгов. То состояние души, которое так гениально рисует Пушкин в «Пире во время чумы», было слишком ведомо древнему человеку. Страх смерти и страх рока, вражда природных и сверхприродных сил, беспомощность и случайность смертного существования, бесчисленные опасности, непрестанные тайные и явные угрозы — все делало его жизнь бегом по краю бездны. Но —

Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане
Средь диких волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении чумы.
Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог...

Оргиастическая религия, с ее почитанием душ, живых в преисподней, и была главным очагом, где закалялась вера человека в вечность души, — по правильному наблюдению Эрвина Роде. Недаром впоследствии Плутарх утешает свою жену в утрате дочери открываемую в дионисийских мистериях тайною личного бессмертия.

Половой оргиазм и оргиазм тризн мы находим слитыми в древнейшей положительно устанавливаемой нами форме вакхического служения. Которому же из двух феноменов, связанных взаимоотношением полярности,

надлежит приписать значение первейшего двигателя оргийной энергии? Конечно, полу, как постоянной и инициативной живой силе, разнуздание которой, в своих сроках и проявлениях, было лишь приурочено к культу отшедших: ущерб жизни земной восполнялся избытком ее рвущихся наружу сил, реализацией жизни потенциальной.

С другой стороны, религия Диониса в ее зачатках представляется, по совокупности несомненных признаков, совместным священнодействием исступленных женщин-мужеубийц, растерзывающих мужского бога, безликого или как бы случайно облеченного в человеческое мужское обличие. Менады изначала даны, а жертвоприносимый бог не имеет ни лица, ни имени. Женщины ищут исполниться и оплодотвориться мужской силой небесного «Быка», проводником которой может служить мужчина; но не только яростно защищаются от мужчин, а и стремятся мстительно истребить их, преследующих или восторжествовавших. Разрывая мужскую жертву, они мнят насытиться мужским, оно же мыслится как некая мощь сверхчеловеческая: безличного хотят они и божественного мужа.

Эти чувствования и представления, поскольку они удержались в связи с оргиазмом тризн, кажутся унаследованными патриархальной эпохой из эпохи господства матерей. Новейшая критика теории матриархата имеет в наших глазах значение только ограничительное: женское владычество могло и не быть общим и повсеместным явлением доисторической культуры; но там, где родились оргиастические культуры, указующие на идею единого пребывающего женского божества, при коем неизбежно мыслится мужской божественный коррелят, как обреченный и жертвоприносимый, возникающий и умирающий, — где первоначальной Артемиде противопоставляется искомым сопредстольником неведомый страдающий бог, — мы в праве предположить гинекократический принцип равно утвердившим свое господство в общественном строе и в религиозном веровании⁸².

Изложенная гипотеза, выходя за пределы исторического горизонта, не должна отвлечь нашего внимания от более близких по времени явлений религии, непосредственно предшествовавшей дионисийству в собственном смысле. Итак, наше изложение возвращается к проблеме оргийной тризны и ее вакхических превращений.



VII

Вакханалии — один из любимейших мотивов скульптурных изображений на римских саркофагах. Здесь нет кровавой мистики и ужасных жертвоприношений, отличающих древнейший оргиазм Дионисова служения. Это вакханалии в позднейшем значении слова — счастливое переполнение души, упоение легкой пляски, восторги прекрасной чувственности, игра избыточествующих жизненных сил, рвущееся из всех пределов цветущее изобилие радостной природы. Здесь — «у гробового входа играет молодая жизнь», по слову Пушкина, и «избыток побеждает смерть» (*so überwältiget Fülle den Tod*), как говорит Гете в своих Венецианских эпиграммах, описывая эти вакхические саркофаги. Что это? Утешение живым, совет примирившегося и покорствующего духа: «живи, пока ты жив»? Или вера в возрождение жизни, в ее неоскудевающую полноту и новый возврат? Или намек на блаженство отшедших душ в подземном царстве Диониса, на его цветоносных лугах, где резвятся сатиры и нимфы, как рисует состояние загробное фракийская эпитафия римской поры на могиле отрока, славящая Вакха, владыку душ?

Как бы то ни было, вакхические изображения, сцены оргий оказываются уместными на гробницах. Они при-
мыкают к непрерывно сохранявшемуся в лоне Дионисовой религии представлению, по которому оргии, с их кровью, плачем, играми и экстазом полового влечения и половой вражды, являются празднествами смерти, похоронными торжествами, героическими или божественными тризнами. Человеческая жертва, ее растерзание и пожрание восходят к обряду погребений. С культом душ непосредственно срастается древопочитание и культ

бога растительного. Вспышки полового оргазма и его полное утверждение в борьбе полов сплетаются корнями с тем же культом душ и его обрядами и иступлениями. Древнейшие элементы Дионисова служения мы узнали в первобытной тризне. Элемент смеха и разгульного веселья был также необходимою частью похорон и поминок. В римских погребальных процессиях, вместе с флейтистами, плакальщицами и колесницами, везущими замаскированных людей в личинах предков покойника, — участвуют плясуны и мимы, потешающие толпу; они же следуют и за колесницею триумфатора, так как первообраз триумфальной процессии есть несомненно церемония похоронная.

Ряд других черт сближают с тризною обычные обряды и особенности Дионисова культа. Плакальщицы похорон отразились в жалобно вопиющих фиадах зимних триетерий, плач женщин и их терзание лица ногтями в знак иступленной скорби — в экстатическом отчаянии менад, скоморохи тризны — в комическом карнавале народных Дионисий. Погребальные факелы соответствуют факелам ночных радений; мед, молоко и вино надгробных возлияний и поминок — тем же вакхическим символам. Даже ветви виноградной лозы употреблялись при^а погребениях: священный сосуд Диониса — *κάνθαρος*, кубок с двумя ансами (ручками). На одном лаконском надгробном памятнике (рис. напр. у Duruy, Hist. gr. I, 257) мужчина и женщина изображены сидящими на троне; за троном вытягивается змея — символ, общий хтоническим культам и в частности свойственный культу Диониса; сидящий держит в руке канфарос, его подруга — гранатовое яблоко; две малые фигуры, мужская и женская, подносят им приношения: мужчина — петуха, женщина — плод гранатный. Есть, наконец, культурно- и религиозно-исторический элемент величайшего и всеобщего значения, и вместе элемент наиболее характерный для внешней стороны Дионисовой религии; и этот эле-

а <на левом поле:> Roscher's Lex. I, 1795.

мент вакхического культа, — как и феномен растерзания жертвы, — едва ли допускает иное объяснение, кроме выведения его из обряда тризн. Мы говорим о маске, гриме, переодевании, маскараде.

Этнограф знает обычное диким или варварским народам употребление погребальных масок. Раскопки Шлимана засвидетельствовали его и в древнейшей Греции. В микенских гробах Шлиман нашел шесть золотых мужских масок, соответствовавших физиономическим чертам царственных покойников, на лицах которых они лежали. Это — старейшие погребальные маски в Греции, но не единственные нам известные. В 1837 г. в керченском кургане была найдена на голове покоившейся в пышных одеждах царицы (тело которой рассыпалось в прах при первом прикосновении воздуха) золотая маска, хранящаяся в Эрмитаже⁸³. В Британском музее есть две серебряные маски этого рода из бронзы и терракоты. Иногда это уже целые шлемы, обнимавшие почти весь череп покойника. Эти маски и шлемы описаны, представлены в изображениях и объяснены Бенндорфом⁸⁴, в Мемуарах Венской Академии Наук за 1878 г. («Antike Gesichtshelme und Sepulcralmasken», Denkschrift der hist.-phil. Classe, V. XXVIII). Каково бы ни было их назначение, можно установить обычай погребения в масках в Греции до эпохи трупосожжения. Впрочем, погребальные маски удержались отчасти при сжигании тел. Если Гомер не упоминает о них, говоря о сожжении Патроклова тела, — зато в Риме мы встречаем обычай выноса покойника в маске и обычай хранения его восковой личины, быть может, только второй, если та, что лежала на лице при выносе, сжигалась вместе с трупом; атриум римского дома был хранилищем портретных масок рода, вынимавшихся из своих вместилищ при похоронах каждого члена семьи.

Едва ли можно сомневаться относительно первоначального значения погребальной маски. Убежденные, что покойник продолжает жить в своем гробе, люди отдаленной древности употребляли маску как средство

закрепить в теле его остывающую жизнь, обеспечить обитателю гроба его выраженную физиономическими чертами личность. Им было известно, что душа легче всего вылетает из тела чрез рот и ноздри. Отсюда — обычай запечатывать отверстия на лице умирающего. Египетская мумия имеет голову, воспроизводящую черты покойника. В Ниневии, Финикии и Карфагене открыты маски, подобные микенским. Желание задержать жизнь в погребенном объясняет бальзамирование трупа, окутывание его многими тканями, обмазывание гипсом или другим непроницаемым веществом. Голова — преимущественное седалище души,местилище психической энергии. Жертвуя остальным телом, первобытный человек хочет сохранить голову покойника или его черты; ибо линии лица, и в их отражении (в воде или зеркале) и отображении (в изваянии и живописи), — поглощают и удерживают часть душевной силы человека, выделившего из себя свой образ. Изображение — истинный фетиш, и теория Демокритовых εἶδωλα, этих оживленных флюидов, отпечатлевающих в себе все формы, этих образов, реющих за телами, «как волн бразды, сопутные корме», — имеют глубокие корни во всеобщем фольклоре. Поэтому человек делает куклу, одевает ее в одежды умершего и на нее наставляет его череп или его маску; или же просто делает изображение, идол умершего, из дерева и боготворит его. Выше были упомянуты позлащенные черепа фракийских Исседонов. Шлемы, найденные на головах погребенных, приближаются к этим фракийским ἀγάματα⁸⁵. Мотивы и применения черепа и мертвой головы в фольклоре бесконечно разнообразны.

На одной терракотовой погребальной маске из Киузи (этрuscoго Клузиума) замечают странные изображения зверей и, по-видимому, колдуний, имевшие, по Бенндорфу, значение магическое. Маска здесь — апотропей, обороняющий личность умершего от враждебных сил преисподней, могущих ее разрушить. Золотые пластинки с орфическими стихами, найденные в южно-италийских

гробах, имеют подобное же назначение. Они дают душе или за душу готовые формулы ответов, которые она, «дочь Земли и звездного Неба», должна дать на распутьях и мытарствах подземным стражам, чтобы достичь места успокоения и напиться «воды студеной, проистекающей из озера Памяти», следовательно, чтобы обеспечить себе бессмертие. Венчики, украшающие чело наших покойников, и тексты молитв, даваемые им в руки, имеют, как видно, далекое происхождение.

Неизлишне в этой связи бросить взгляд на некоторые древние обычаи мексиканских индейцев. Тело умершего знатного человека, на четвертый или пятый день по кончине, обвивалось пятнадцатью, двадцатью тонкими полотнами и покрывалось драгоценными украшениями. Вспомнить, что законодательство Солона в Афинах, борясь с чрезмерною роскошью похорон, не только запрещало оргиастические исступления оплакивавших мертвеца женщин, не только предписывало определенные размеры погребального костра, но и ограничивало число тканей, в которые завертывался труп. На лицо мексиканского покойника надевалась раскрашенная маска, тело облачалось в одежду бога, которому он преимущественно служил при жизни; потом совершалось сожжение. Женщины и рабы умерщвлялись у костра, и эти человеческие жертвоприношения еще повторялись при поминках, на двадцатый, сороковой и восьмидесятый день. Пепел клали, вместе с идолами и двумя прядями волос, отрезанных с головы покойника еще при его жизни, в ковчежец с изображениями скончавшегося князя; в течение определенного времени жертвенные приношения возлагались пред урной. Царские похороны совершались так же; но при них на идол бога, которого царь преимущественно чтит, надевалась маска. Человеческие жертвы достигали числа двухсот. Ковчег с пеплом царя и его изображением ставился рядом с кумиром бога. Характерны черты обычая, сближающие покойника с божеством, общность их маски, обожествление мертвого.

Ясно, что человек, принявший черты покойника, облекшийся в его образ, надевший на себя его личину, являлся носителем души, присущей образу. Если он налагает на себя маску, снятую с лица умершего, на его лице лежавшую, его подлинное впечатление, психическая и божественная потенция маски, несомненно, еще усиливается: она не только удерживает последнее дыхание жизни, но и вдохновляет им живого ее носителя до полного отождествления его с обожествленным умершим^а. Погребальные маски не только полагались в гроб: они возлагались на тризнах^б на лица живых, и тогда живые, проникшиеся душою маски, отождествлялись с умершими, со вступившими в божественный сонм подземных душ, сильных благодетельствовать и губить. Что обычай возложения личин на лица живых существовал на первобытной греческой тризне, можно предполагать по ее переживанию в римском обычае. Один из мимов, участвовавших в похоронной процессии, был в маске покойника и изображал его живым, тогда как^с другая маска скрывала лицо трупа. «На похоронах императора Веспасиана, — рассказывает Светоний, — Фавор, архимим, нес на лице своем его маску и воспроизводил подражанием, согласно обычаю, все, что покойник делал и говорил при жизни». В то же время наемники, обыкновенно актеры, надев восковые личины предков покойного, являлись как бы вставшими из могил членами рода. Смотри по чину предка, кто облачен был в одежды претора, кто консула, кто в пурпур цензора; они сидели на высоких колесницах, окруженные каждый отрядом своих телохранителей, ликторов, во всем блеске своих инсигний, и так предшествовали похоронной колеснице или носилкам. Иногда колесницы считались сотнями,

а <на левом поле:> почему так? <при отмеченной вертикальной чертой фразе:> и вдохновляет им живого ее носителя до полного отождествления его с обожествленным умершим.

б <подчеркнуто:> на тризнах <на левом поле:> откуда известно?

с <подчеркнуто> тогда как <на левом поле:> тем временем <неразборчиво>.

и за гробом несли еще трофеи побед почившего, изображения покоренных им городов, добычу, — совсем как в триумфальных шествиях, — и процессию заключали ликторы, опустившие свои *fascēs*, и факелоносцы. На древнейших греческих вазах мы встречаем также изображения колесниц с толпами участников погребальной церемонии, исполняющих какое-то представление; Perrot, в своей «Истории Искусства», указывает на родство этих изображений с преданием о колеснице Фесписа, с которой он, развезжая по Аттике, давал представления своих трагедий. Это известие о Фесписе, переданное Горацием, очень сомнительно; но шутки и буффонады «с колесниц» (ἐξ ἄμαξων), повлиявшие на развитие аттической комедии^a, равно близки к упомянутому обычаю погребений.

Человек, надевший маску на древней тризне, конечно, не был только актер, как в позднем Риме. Это был оргиаст, одержимый душой или божественною силой покойника. Вайц, в своей «Антропологии», описывает похоронную церемонию на острове Таити: жрец или родственник покойного изображает его дух; он одет в странные одежды, на лице маска из перламутровой раковины; за ним следуют мужчины и мальчики, вооруженные дубинками, с лицами, вымазанными белою и красною краской; они стучат дубинами, особенно вокруг шатра покойника; дух бьет каждого встречного, чтоб отомстить за все обиды, претерпенные погребаемым при жизни. Те же элементы экстаза и нападения должно предположить, по многочисленным пережиткам, и на первобытной греческой тризне. Характерна гримировка спутников духа, — их белые и красные обличия. Титаны скрыли свои черты гипсом, приближаясь к Дионису-отроку. То же говорит об оргиастах Диониса Нонн. Кажется, что загадочное слово *τρουοδαίμονες*, «демоны винных выжимок», означает виноградарей, вымазанных красным

a <на правом поле:> русск. текст: Разве черты... Какая связь! И Pulcinella <неразборчиво> жанр...

осадком выжатого винограда в уподобление Титанам, растерзавшим Диониса, или убийцам Икария. В культе Сабазия (тождественного с Дионисом) мисты пачкали себе лицо грязью. Участники одного заговора, — повествует Плутарх, — перед началом резни зачернили лица сажей. Участники сатурналий и дионисийских Фаллагогий гримировались или окрашивали лицо в красный цвет. Жрецы Кибелы белились мелом, римские триумфаторы густо румянились суриком. Параллель обычая на Таити дает нам возможность воспроизвести первоначальный сонм тризны — покойника и его загримированных спутников, — отразившийся в мифе о Дионисе и Титанах. Быть может, эти спутники — предки умершего, вставшие из могил, как на римских похоронах: по крайней мере, покрытие лица гипсом характеризует их, как воображаемых мертвецов. Еще Нерон, следуя, конечно, древнему обычаю, велит вымазать гипсом лицо отравленного Британика, чтобы скрыть побагровение, вызванное действием яда; но когда несли труп через форум, — добавляет Дион Кассий^а, — влага выступила на коже покойника, смыла гипс и, обнаружив ужасную темноту лица, обличила пред всеми совершенное преступление. Два идола Диониса, сделанные коринфянами из священной сосны, почитаемой, по повелению оракула, за самого Диониса, имели красные лица и позолоченные члены, — говорит Павсаний: — это значит, что они воспроизводили образ бога погребенного и представляли собой как бы его мощи, или мумию.

Но Титаны — разрывают Диониса. Этот факт мифического предания устанавливает связь между растерзанием дионисийской жертвы и маскою. Пред нами раскрывается кровавый маскарад тризн. Его зерно заключалось в растерзании человека в маске героя ряжеными, замаскированными оргиастами. Носивший личину героя был идеально сам герой, в действительности — обреченная

а <на левом поле:> Это не сюда! <отчеркнуто от «Еще Нерон» до «Кассий»>.

жертва, скорее всего — пленник из вражеской земли^а. Так, жертвоприношение облекалось в формы фиктивного действия.

Тризна с ее жертвоприношением была древнейшим маскарадом. Наряду с разобранными свидетельствами о переодевании мужчин в женские одежды, обусловленном половым оргиазмом, мы встречаем намеки на широкое употребление личин животных. Мужчины являлись в обличи козлов или коней, откуда — двойной тип сатира: козлоподобного (тип пелопонесский и связанный с культом Пана) и Сатира — точнее, Силена, — снабженного конским хвостом, известный по аттическим вазам тип так называемых «коней» (ἵπλοι), которые упоминаются еще, как служители или блюстители порядка дионисийской общины, в найденном в афинских Лимнах уставе орфического религиозного братства II века по Р. Х. Женщины, вообще служащие Дионису, как было сказано выше, без масок, тем не менее рядились некогда, по-видимому, в собак и волчиц, пантер и газелей; македонские менады носят на голове рога, в знак общения с богом-быком. Актеон в шкуре оленя, растерзанный собаками, несомненно воспроизводит кровавый маскарад фиктивной охоты, — в действительности — дионисийской жертвы. В этом странном мире, где все было превращением и самая смерть являлась только превращением, все маски, все лики единой сущности были возможны и нужны; и в то время, как центральная жертва тризны совершалась в форме растерзания обреченного, вокруг разрывались многие другие непредвиденные и неузнанные жертвы, или их живые символы: так, разрывание змей менадами должно быть отнесено к очень древней эпохе и не кажется нам тою подменой человеческого жертвоприношения, какую мы без труда различаем в растерзании козлят или тельцов. Не излишне упомянуть по этому поводу о женских фигурах, взвивающих руками змей и

а <на правом поле:> откуда?

опоясанных змеями, в сокровищнице еще не истолкованных памятников критской древности, проникнутой, по нашему мнению, культовой идеей, родственную религии Дионисовой.

Жертвоприношение в масках вообще хорошо известно исторической эпохе. В ряде культов жрецы и жрицы священнодействуют в личинах и облачении представляемых ими божеств. На о. Косе жрец Геракла облачается для жертвоприношения в женские одежды. В Паллене жрица воинственной Афины совершает свое служение в оружии и шлеме. В Патрах жрица Артемиды, изображая деву-охотницу, въезжает на колеснице, запряженной оленями; в Дельфах она является также в обличии своей богини. В аркадском Фенеосе, по свидетельству Павсания, была чтимая маска Деметры; при жертвоприношении жрец надевал ее, — принимая, следовательно, женское обличие, — и стуком жезла вызывал из земли хтонические силы: нельзя яснее ознаменовать обрядом связь маски с культом подземных божеств. На празднестве Брауронской Артемиды девушки рядились медведицами; юноши — быками (и звались ταύροι) на эфесском празднике Ταύρια в честь Посейдона. Не случайно дионисийская природа перечисленных культов, хотя и приуроченных к иным божествам. Геракл обычно сопоставляется с Дионисом, Артемиды — как бы женская ипостась его, Деметры и Персефона — его хтонические подруги. В культе Паллады элемент маскарада проник, вероятно, из культа Ареса — Диониса. В Эфесе Дионис τελαῖλιος («морской») так же легко мог быть смешан с Посейдоном, как в Пергамоне в одно культовое понятие слились Дионис и Зевс.

Чисто фиктивное жертвенное служение мы находим в афинских Буфониях (Βουφόνια): убийца жертвы спасается к морю, вершится суд над участниками быкоубийства, осуждается топор, нанесший удар, и чучело убитого быка впрягается в плуг. Тот же характер носит и тенедосская жертва: за коровой-матерью ходят, как за роженицей, и убийца тельца, обутого в котурны (от-

личающие героев трагедии), спасается, как и в Афинах, бегством к морю^а. Древность умела быть себе верна, в своих формах и стиле, на протяжении многих веков. Пародия Нерона была чудовищным вырождением истинной трагедии, которая, как мы убеждены, должна быть признана в своих начатках человеческим жертвоприношением. Трагедия, как искусство, началась тогда, когда оргиастические жертвенные взывания: «Эвой! эвой!» — обратились в восторженный, восклицающий, экстатический дифирамб.

Греческой трагедии присуща маска. Объясняется ли трагическая маска техникою театрального дела, условиями античной сценической перспективы? Конечно, нет, или недостаточно; и, без сомнения, древние, доведшие до высокой степени совершенства ораторскую мимику, сумели бы оценить и преимущества мимики лица на сцене. Они нуждались в маске потому, что трагедия была сакральным действием, как и комедия, — священным обрядом, как и народный карнавал Дионисий с его ряжеными. Маска актера не отличается по существу от маски жреца, ни от маски бога, хранимой во святилище. Александрийский поэт Каллимах, в одной из своих эпиграмм, хочет показать, как скучно Дионису, помещенному в гимназии, постоянно слушать все ту же декламацию избитых отрывков трагедии неумелыми учениками. Дионис, идол которого чтился в гимназии, был так называемый «Зияющий» (Κεχηνός). Он говорит у Каллимаха: «Дважды стал я здесь зевакой, я, поистине трагический Дионис, слушатель мальчишек! А они все твердят свои Еврипидовы «священные кудри»... Мочи нет — спать хочется». Вот соединение трагической маски, с характерным зевом ее открытого рта, — и маски, как иконы самого бога трагедии. Но маска Диониса, как мы видели на примерах других его священных личин и

а <на правом поле:> это не сюда! <отмечено вертикальной чертой:>. <вычеркнуто:> И разве не жертвами в масках были на празднествах Нерона и Домициана исполнители трагических ролей, обреченные на действительную смерть на сцене в момент развязки действия?

голова Орфея и Осириса, — есть обожествленная голова дионисийской жертвы. Итак, погребальная маска и маска бога — одно и то же. Маски народных зрелищ суть маски тризн, а маски тризн — маски покойников. Одна из описанных Бенндорфом погребальных масок, терракотовая маска из Кум, почти кажется маскою трагической Музы; густой венок из виноградных листьев и гроздий в волосах намекает на ее дионисийский характер. Можно сказать с уверенностью, что маска, как отличительный признак дионисийского служения вообще и драмы в частности, есть погребальная маска, возложенная на лицо живого носителя ее души, преемника затаившейся в ее чертах божественной силы^а.

Итак, тризна с ее оргиазмом и масками, изначально склонная облекать жертвенное человекоубиение в формы фиктивного действия, была колыбелью позднейшего Дионисова культа, с его «эпифаниями», или богоявлениями, с его священными действиями (δρῶμενα), или подражательными изображениями божественных деяний, и с его трагедией, или изображением деяний героических. Этот процесс совершился путем отвлечения культовой идеи из обрядовой практики тризн. Тризна обратилась в периодическое празднование героической памяти. Путь развития не мог быть везде одинаков. В разных местностях должны были сохраниться и отвлечься разные черты. В Сикионе чтит трагическими хорами аргивского героя Адраста, пока тиран Клисфен не «отдал», по выражению Геродота, хоры Дионису. Здесь мы находим кристаллизацию первоначальных тризн в культе героя, судьба которого воспроизводилась сценически, но чья кровавая гибель, конечно, была первоначально истинною целью этого воспроизведения, так как гибнущий в маске героя человек был необходимо данью чтимой памяти.

Именно потому, думаем мы, что тризна требовала человеческих жертв и облекала их в фиктивные формы первобытной трагедии, — выработался в лоне ее тот тип

а <на правом поле:> Натяжка!

героя, который мы называем в нашем смысле трагическим, — тип мужа подвигов, неизбежно гибнущего, роком отмеченного и предобреченного. Поразительно, что первая поэма и древнейший памятник греческого творчества, есть уже трагедия по своей завязке и своему исходу и пафосу, за столько веков до Эсхила. Откуда эта первая трагедия Греции по духу, в спокойной форме эпоса, Илиада, мрачная песнь об Ахилловом роке? Мы бы сказали: из духа догомеровской трагедии героических тризн. В других местах жертвоприношение тризн облеклось в чин и устав периодического зрелища, род мистерии, не связанной с обликом определенного героя; этот тип представлен в своих пережитках дельфийским действием (δρώμενα), периодическим убиением змия — Пифона. Можно наследить первоначальный дельфийский культ безыменного героя, давно умершего, скрытого в земле, оттуда пророчествующего. Этот герой — Пифон, т. е. ведущий, вещий; как божество хтоническое, он знаменуется змеей. Легенда о его страстях, как легенда об Адрасте, послужила основой местного героического культа, периодических поминок, изображавших эти страсти в священном действе. В пору распространения обособившейся и формулировавшейся Дионисовой религии, эти «страсти» легко с нею мирятся и сочетаются, в силу природного сродства. Гроб Пифона уже слывет одновременно и за гроб Диониса. Но Аполлонова религия покрывает в Дельфах предшествовавшие ей формации. Аполлон овладевает пророческою силой дельфийского оракула; его треножник поднимается над мистическим гробом Пифона-Диониса. И все же древнее действо уцелело; только Аполлон становится его главным героем: это он убивает Пифона, как Персей в Аргосе — Диониса. Саккадас дает действию его окончательную музыкально-поэтическую форму: с тех пор только священная драма то, что некогда было жертвенное служение в фиктивной обстановке «страстей», вышедших их давно забытой тризны.

Жертвенное служение, облеченное в изобразительные

формы фиктивного события, в формы подражательно-го воспроизведения героических «страстей» (μίμησις λάθους), было зародышем трагедии. Но если в трагическом действии прозрачен первоначальный смысл его, как жертвенного чина тризны, то в обстановке той же трагедии просвечивает и другая сторона тризны — ее половой оргиазм. Трагедия сопровождается «драмою сатиров» (σατυρικὸν δράμα). Маска сохраняется, но кровавый трагизм уступает место фантастической игре и демоническому веселью одушевленных сил природы, пафос роковой гибели — пафосу пола и полового преследования. Эта смена, разрешающая напряжение и трепет близости судеб героических, была психологически под-сказана бессознательной памятью такого же разрешения на стародавних оргиях смерти и страсти, как исторически она окаменела в неколебимых, хотя и преображенных до неузнаваемости, традиционных формах священного последования дионисийских действ.

В мифах о Пенфее, Актеоне и стольких других мы видим отпечатление древнейших оргийных торжеств и служений, перешедших в культовое изображение страстей героя, связанное с действительной жертвой. Особенность дионисийских мифов в том, что они представляют оргийные празднества уже данными, уже существующими, вместе с их богом. Итак, празднество (или тризна) — нечто исконное, древнейшее чем миф. Наиболее ранее упоминание о Дионисе — речь Диомеда в Илиаде, где повествуется о нападении Ликурга на кормилиц Диониса и о бегстве бога к морю. Диомед говорит: «они побросали тирсы». Итак, это уже дионисийский праздник. Характеристична в этом рассказе незримость бога: он скрыт в сонме пестуний — менад, и потом скрывается на лоне Нереиды. Пластическая фигура мифа — это Ликург, нападающий на женщин. Мы угадываем установившееся во Фракии подражательное воспроизведение давно забытого предания, связанное с оргиазмом тризны и половой вражды; страстным героем его является Ликург, умерщвляемый менадами, как выдают иные версии мифа.

Элемент религии Дионисовой не изначальный элемент в этом предании, исключительно оргиастическом. Дионис только мотивирует явление оргийного женского сонма. Вначале это — исступленный сонм женщин. Исступление создало и как бы уже вмещало в себе Диониса, но еще не опознало его на тризне. Чтобы Дионисова религия могла овладеть исступлением героических поминок, проникнуть и объединить их своею единою идеей, — должно было, раньше, в отдельных местностях и общинах, совершиться отвлечение общей религиозной идеи жертвоприносимого бога из кровавой практики погребальных оргий.



VIII

Видя в Дионисе абстракт оргиастической жертвы, мы не приписываем той отдаленной эпохе, когда совершилось отвлечение этого религиозного понятия, ничего несогласного с ее духом. Сила первобытной религиозной абстракции сказывается на примере Гестии, одного из древнейших божеств, выросшего на почве обще-арийского огнепочитания. Еще у Гомера Гестия — только очаг и, как таковой, предмет обожествления. У Гесиода она является уже богиней домашнего очага, чтобы стать затем богиней очага общины, потом богиней очага земного, наконец — мировым средоточием, центральным огнем вселенной.

Ряд мифов сведен исследователями к первоначальному обряду. Чтобы осмыслить обряд, творится миф. Религиозное действие, ставшее повторным и преемственным, было некогда удовлетворением прямой, неотложной потребности: оно было необходимо для непосредственного привлечения или отвращения божественных влияний. Этот человеческий акт уже только реакция на энергию сверхчеловеческую: им предполагается пра-миф.

Древнейшее мифообретение есть, по-видимому, соединение с именем глагольного сказуемого в *praesens*, т. е. приписание вещи или явлению, воспринятому как лицо, свойственного ему постоянного действия. «Душа обитает в теле»; «душа вылетает из ноздрей»; «солнце борется и умирает»: — в форме таких (синтетических) суждений должно представлять себе первобытный миф. Он может сохраниться в сознании в эпоху обряда, но может и исказиться или вовсе утратиться. То, что мы зовем в собственном смысле мифом, всегда имеет характер этиологический. Чтобы раскрыть смысл обрядового предания, должно восстановить или подставить имя божества в

определяющие моменты обряда и свести повторяющееся *действие* к единству *события*, что достигается перенесением праобраза^а обрядовых действий в прошлое. Миф, в собственном смысле, уже является воспоминанием: он состоит из соединения имени с глаголом в *perfectum*. Прагматическое развитие этого нового мифа дает мифологему; развитые повествования о богах, демонах и героях суть мифологемы. Из мифологемы развивается эпос. Критерий различения между мифом-мифологемой и поэтической разработкой их содержания в эпосе есть всенародное признание, *consensus omnium*: эпос (равно словесный или драматизированный) община не считает за адекватное и потому обязательное представление о божественной быти. Но эта раздельная линия перемещается: часть поэтических примыслов входит постепенно в сознание, как мифологемы.

Дионисов культ мы находим, до возникновения мифа и самого имени бога, уже наличным в жертвенном обряде. Восходя от обряда к пра-мифу, мы мыслим его в двоякой форме. Поскольку обряд служил выражением полового оргазма, дионисийским пра-мифом было познание: «бог (оплодотворитель) — умирает». Поскольку обряд был связан с оргазмом тризн, пра-миф гласил: «бог (оплодотворитель) возвращается на землю», или «пробуждается», или «возрождается», «воскресает».

Из общих предпосылок оргазма восстановление или отвлечение идеи дионисийской в имени и мифе совершилось не повсеместно с равной энергией и не везде в одинаковых формах. Фиктивная обстановка первоначального жертвоприношения несомненно удержалась в маскарade и обрядовой драме местных хтонических и героических культов. Но истинным очагом образования Дионисовой религии должно признать отдельные племена или общины, сохранившие первичный оргазм во всей дикости и ужасе его исконных проявлений. Эти общины, творившие своего бога, были, по-видимому,

а <исправлено первоначально напечатанное:> прообраз.

еще в глубокой древности искоренены практикой своего человекоубийственного служения.

Есть предание, что некие Бассары сами истребили постепенно все свое племя оргиастическими убийствами и каннибальскими жертвами: «они, нападая, кусали друг друга, и питались кровью». Это известие не может быть признано историческим в прямом смысле уже потому, что племя Бассаров — безыменно: имя «Бассары» (все равно, что Сабы или Вакхи) означает только племенной культ, дело идет о религиозной общине Бассарея, или фракийского Диониса. Известие Порфирия есть обобщение и, как свидетельство типическое, оно приобретает ценность, согласуясь с совокупностью данных о занимающем нас религиозно-историческом явлении. В нем характеристично то, что культ Бассарея (правда, еще только вырабатывающий своего бога) является достоянием племени или клана; и, обратно, именно эта черта служит речательством за историческую достоверность сообщения. Культ в первобытную эпоху тесно связан с родом вообще; древность не знает и иного жречества, кроме родового. А первоначальная община дионисийская была общиной жрецов и народом священников: все участвующие в оргиях Вакха — равно «вакхи». Еще во времена Плутарха жрец Диониса преследует в Орхомене дионисийских женщин именно из потомства Миниад. И если еще при Плутархе жрец Зоил убивает одну из этих женщин (после чего жречество отнимается у его рода), — что же должно думать о распространенности религиозных убийств в темной древности, из которой уцелели в Орхомене, конечно, только незначительные обломки стародавнего минийского клана?

Где же должно искать этих дионисийских общин и племен? Между прочим, на Крите, по склонам Иды, там, где оргиастические Куреты совершали, по мифу, воинственные пляски близ пещеры, в которой таился от гнева отца новорожденный Зевс. Мы знаем, что на Крите в миметических представлениях периодически изображалось рождение Зевса: оргиазм и первобытная

священная драма, с ним связанная, сохранилась так в Зевсовом культе. Но критский бог меда и земного изобилия, рожденный во мраке пещеры, λίχνω ἐνὶ χρυσέω, воспитанный нимфами и Адрастеей, вскормленный пчелами и козю Амалфеей, окруженный юношами, пляшущими под оргийный звон щитов, бог преследуемый и живущий в недрах горы, т. е. умерший, бог, наконец, прямо провозглашенный умершим и чей гроб показывается верующим в том же Идейском вертепе, — этот критский Зевс — не общий Зевс эллинов.

В этой стране исконных человеческих жертв и экстатических плясок дионисийская религия рано определилась в своей особенности, но не носила своего имени. Ее монотеистическая тенденция, исключавшая в оргиастических общинах всякое иное богопочитание (кроме, разве, почитания женской ипостаси бога оргий), помешала критскому богу двойного топора сопричислиться к сонму эллинских божеств, с которыми он вступил в ранние отношения и взаимодействие. Греки отождествили его с своим верховным богом и, подчиняясь политическому и культурному влиянию Крита, усвоили собственному верованию некоторые из его черт: именно, миф о его рождении. Дионисова религия только позднее проникает на Крит в своей эллинской форме и уже не смешивается с религией критского Зевса. Наравне с Критом, Малая Азия (где мы встречаем тот же культовый символ двойного топора), и именно Фригия, должна быть признана местностью, где дионисийская религия рано стала утверждаться в своих общих чертах. Но и здесь не выявилось божество Диониса. Отчасти его религиозная сущность была, как и на Крите, перенесена на Зевса; малоазийский Зевс есть бог умирания; только позднее является потребность отождествить его с Дионисом, потому что в лице его узнается Дионис (Ζεὺς Διώνυσος). Главною же причиной отклонения фригийских культов от религиозного идеала Диониса было сосредоточение местного оргиастического корибантов на обожествлении женского оргиастического начала, пребывающей и абсолютной женской ипостаси

мужского бога, периодически возникающего, страдающего и умирающего, — которая во Фракии является с чертами Артемиды, во Фригии в образе Великой Матери, Кибебы⁸⁶, богини отождествляемых с нею Кибебов. Но Фригия, по-видимому, только колония фракийцев, племени дионисийского по преимуществу. На вопрос о родине Дионисовой религии большинство ученых отвечают: Фракия. И нельзя отрицать, что описанный нами феномен образования этой религии, последовательные фазы и ранние формы ее развития мы встречаем именно в недрах этого загадочного и малоизвестного, арийского по происхождению, по характеру — дико-меланхолического и глубоко-возбудимого народа.

О фракийцах Геродот рассказывает, что они не берегут девства своих дочерей, но позволяют им свободно сходиться с мужчинами, что по умершим они правят пышные и кровавые тризны, что из богов чтут только Ареса, Диониса и Артемиду. Мы бы сказали: одну оргиастическую сущность в ее женском аспекте (Артемиды) и мужском, он же вместе Арес или Дионис сообразно роду оргазма, представленному двумя типами оргийных женщин: Амазонами и Менадами. Что таково именно было представление древних о фракийских культах, можно заключать и из его отображения в типах художественных. Так, на вазе из Клузи (Ann. d. Inst. 43, табл. К=Roscher's Lex. III, 1185), представляющей сцену убиения Орфея, мы видим женщин, с двух сторон на него нападающих: справа приближается Амазона на коне, во фригийском колпаке и с копьем, напоминающим тирс; слева — две менады забрасывают певца тяжелыми камнями, подобно менадам Еврипида, мечущим камни в Пенфея; на голове одной — фригийский убор, волосы другой повязаны дионисийской митрой. На амфоре из Вульчи (Roscher III, 1183) менада в шлеме замахивается на Орфея двойным топором, атрибутом Амазон. Типы фракийских менад и Амазон почти смешиваются.

Ряд свидетельств выдвигают, как особенности фракийского вакхизма: мантику, или экстатическое про-

рочествование; религиозное учреждение пророков и пророчиц Диониса, — они же отождествляются с самим Дионисом; наконец, веру как бы в некий обмен душ между царствами надземным и подземным, — в бессмертие души, рассматриваемое как ее переселение в недра земли и новый возврат на землю. Впрочем, не должно забывать, что фракийцы не знали имени Диониса и что их религия распадалась на местные культы, дионисийски окрашенные, но не объединенные окончательными и общими формами верования и служения^а. Наиболее характерны и полны известия о религии северо-фракийских гетов.

Геты чтили Залмоксиса, соединяющего в своем облике черты бога и пророка. Он собирает гетов на пир, — повествует предание. Дионис, как и Арес, — бог пира; уже одна эта черта обличает в нем бога тризн: пиршество, в его ритуальном значении, — угощение богов, первоначально — душ умерших («феоксения», сотрапеза богов и людей). Залмоксис научает гетов на пиршестве^б, что смерть только переселение в обители блаженства. Потом он удаляется от них и таится в подземном чертоге, устроенном им под пиршественною храминой, а на четвертый год, уже оплаканный ими, как умерший, — возвращается к своему народу; из чего геты убедились, что он говорил им правду. Очевидно, <с. 186> дело идет о возврате из недр земли, из подземного царства. И он открыл им тогда, что и он, и его верные живыми придут снова на землю из мира загробного. Они считают себя бессмертными, — говорит Геродот, — и думают, что не умрут, а пойдут к Залмоксису. «И чрез каждые три года на четвертый они посылают одного из своих, выбрав по жребию, вестником с поручениями и просьбами к богу. А посылают вестника так: одни становятся в строй, выставив три копья, а другие, схватив за руки и за ноги

а <на нижнем поле:> [Цитата из "Сатурналий" Макробия (Macrob. I, 18, 11-12), в которой упоминается синкретизм культов Феба (Солнца) и Диониса (Либеры), отождествляемого во Фракии с Сабадием (Себадием) и Залмоксисом].

б Macrob. I, 8, 2.

вестника и раскачав его, бросают на копья. Если он умрет, напоровшись на острия, — Залмоксис милостив, думают они; если же не умрет, пронзенный, они корят и винят его, как нечестивца, и отряжают гонцом другого. И не признают они иного бога».

Вот религия Диониса в своем возникновении. Человеческие жертвоприношения, оргиазм пиршества и поминок, бог умирающий и воскресающий — все давно в этой варварской и детской и так по-детски изображенной Геродотом религии Залмоксиса, — до отождествления жертвы и бога, жреца и бога. В самом деле, явно значение снаряжаемого посланца. Это — новый Залмоксис, и поручения, ему даваемые, — молитвы, обращенные к божеству, нисходящему в преисподнюю, сильному благодетельствовать или вредить оттуда живым. По свидетельству Страбона, жрец Диониса у гетов зовется богом. В трагедии «Ресос» мы читаем, что герой, претерпевший страсти, будет жить под землей, облеченный божественной силой, подобно тому как некий пророк Вакха (неясно, о ком именно идет речь: о Залмоксисе? о Ликурге? Орфее? или, наконец, об одном лице в названных трех?) поселен в недрах скалистого Пангея фракийского, великий бог для ведущих (мы разумеем: посвященных в тайну жертвенного дионисийского отождествления).

Такова двойственная природа Залмоксиса; прежде — человека, потом — бога. Залмоксис, очевидно, только абстракция правильно повторяемых жертв, или, что то же самое, обожествления чрез жертвенное убиение. К тому же выводу приводит и логика гетского священнодействия. Если тот, кого Геродот называет послом, не пронзен копьями, он — не бог, и участники кровавого радения лишены причастия богу чрез обагрение его жертвенною кровью; он — дурной человек, потому что не удостоен благодати обожествления. Прибавим, что «Залмоксис», по древнему словопроизводству (от ζαλμός = δорὰ ἄρκτου), значит: «носящий медвежью шкуру», — что соответствует имени Диониса «Бассарей» или «Бассар» — «носящий лисью шкуру». Самая община, быть может, звалась

«Залмоксисы», по аналогии общин Бассаров, Сабов и Вакхов. Каждый член ее был Залмоксис, по участию в жертвоприношении и в праве стать жертвой.

Знаменательна независимость богочеловека Залмоксиса от какого бы то ни было другого божества. Как его пророческое достоинство, так и его божественность представляются безусловно автономными. Это свидетельствует о глубокой древности изучаемого явления. Древнейшее верование не знает мужского бессмертного божества. В глазах первобытного человека боги подвержены смерти, как все существа природные. Геты, правда, отрицают самую смерть, как уничтожение; для них смерть — переход в иной мир и временное отсутствие. Тем не менее, божество не избавлено от необходимости этого перехода, превращения и восстановления. Их божество должно вкусить смерть наравне с людьми. Это представление делает впервые понятной и мыслимой возможность образования идеи божества, как абстракции из ряда обоженных жертв.

Постоянною величиной в обряде является пентаэтерическое жертвенное человекоубиение, с целью создания или обновления подземного благодетельного, но и страшного фактора, необходимого для блага жителей земли. Множество последовательных жертв сливается в единую божественную сущность кого-то могучего и милостивого, но также и гневного, умилоствивлений требующего, живущего в преисподней, но имеющего придти назад, — образ, общий первоначальной религии и позднему фольклору, еще различимый в мифах (славянских и германских, как миф Кифгейзера⁸⁷) о подземном богатыре, живущем под землей, в горных недрах, до урочной години своего восстания. Что жертвы гетов, как отдельные звенья непрерывной цепи, связываются в единую, во множестве лиц правильно повторяющуюся и преемственно длящуюся жертву, — она же творит и питает единое, постоянно обновляющееся, божественное начало в области загробной, — явствует и из аналогии диких племен, обеспечивающих жертвенную преемственность

особенного ритуала надевания на нового обреченного кожи, снятой с только что убитого, — как это наблюдается в древне-мексиканских обрядах: здесь абстракция божества из обожествленных человеческих жертв совершается как бы наглядно пред нашими глазами.

Замечательно в обряде гетов поднятие жертвы на копьё. Почему именно на копьё? Это — символ высшей почести. Доселе в нашем церковном служении «Царь всех» прославляется как «дориносимый», т. е. копьеносимый, чинами ангельскими. Поднятие на щите или на скрещенных копьях означает провозглашение военачальником или царем. Гетский обычай убиения посредством поднятия на копьё, как кажется, связан с тем, общим многим первобытным народам, обожествлением царя и умерщвлением царя-бога, которое научно истолковано *Frazer*'ом в его «Золотой Ветви». Для дикого царь — воплощение божества, носитель божественной силы и силы своего народа. Он должен быть убит еще молодым, чтобы низойти в царство мертвых полным этой мощи и стать, в виде духа, не бессильным покровителем своих людей. Обычай, изредка еще встречаемый в своем чистом виде, удержался в многочисленных пережитках. Вот что, например, было наблюдено европейцами (Акоста, по цитате в *Golden Bough*) у краснокожих Мексики.

Они выбирали лучшего из пленников, давали ему имя одного из своих богов, — ему же и обречен был он жертвой, — облачали и украшали его наподобие идола этого бога. Обреченный представлял таким образом бога в некоторых культах целый год, в других шесть или менее месяцев. В течение этого времени ему воздавались божеские почести — те же, что подобали представляемому им божеству. Его обильно кормили, поили, и всячески увеселяли. Когда он проходил по улицам, толпа окружала его и оказывала ему знаки богопочтения. Ему приносили дары, и к нему приводили больных и немощных, <с. 190> чтобы он благословлял и исцелял их. Он мог делать, что хотел для своего удовольствия; но за ним всюду следовали десять, двенадцать человек

стражи, наблюдая, чтобы он не убежал. Он возвещал о своем приближении звуками флейты, чтобы народ готов был встретить его знаками боготворения. Когда наступал праздник и обреченный был откормлен, они убивали его и съедали в торжественном жертвоприношении. Так, по свидетельству очевидца, один юноша, обреченный на жертву, был окружаем наслаждениями и всенародным поклонением, увенчиваем цветами — до того дня, когда жрец возвел его наверх пирамидального храма, рассек его грудь каменным ножом, вырвал его сердце и поднял вверх, показывая солнцу. Голова, как предмет особенного почитания, была отделена от тела, а члены рассечены, сварены и съедены. Тотчас затем назначен был его преемник, для жертвоприношения следующего года, и кожа убитого была возложена на его преемника.

Подробность обряда — употребление каменного ножа — заслуживает внимания. Религиозный обычай вообще сохраняет бытовые особенности, например, утварь, — эпохи минувшей; все древнее считается уже по тому самому священным. Обряд консервативен и, предохраняя от забвения и замены устарелое в быте, тем самым освящает его. Каменный нож необходим в обряде, потому что архаичен, потому что уже анахронизм. Но еще первобытнее растерзание жертвы руками^а. Отметим в особенности сходство мексиканского обряда с мифом о Дионисе-Загревесе, которого Зевс ставит царем мира и который затем растерзан Титанами, причем расчлененное тело его сварено в котле, а трепещущее сердце вынуто из

а <вычеркнуто:> Антрополог и этнограф Г. Волков думает, что растерзание дионисийской жертвы руками, независимо от оргазма, объясняется, быть может, и нежеланием употреблять для жертвенного убийства нож, а это нежелание проистекает из консерватизма обряда, возникшего еще в ту пору, когда в ножах был недостаток; так, в свадебном обряде на Волыни петуха разрывают непременно руками. Г. Волков, который сообщает о растерзании петуха в своей книге о свадебных обрядах, не останавливается на несомненном и признанном родстве свадьбы с похоронами; это родство делает приведенный факт еще более значительным в связи изучения оргийных тризн.

груди и принесено Зевсу; обожествление отдельной головы Диониса засвидетельствовано другими обрядами.

Мы различаем в этом этнографическом *analogon* религиозный принцип постоянной преемственности человеческой жертвы, отождествляемой с божеством и долженствующей как бы непрерывно обновлять собою божественный *numen*, питать его неугасимый огонь. Божество распадается на последовательность человекобогов, слагается из неограниченного числа обожествленных чрез жертвенное убиение душ. Обреченный, как мы видим, достигает вершины божеских и, следовательно, царских почестей. Кто царь, тот обречен; кто обречен, тот царь; и царь — бог: вот круг идей, в которых вращается мысль первобытного человека. Другие параллели ближе приводят нас к изучаемой нами древности и даже прямо возвращают к циклу фракийских культов⁸⁸.

Ритор Дион Хрисостом рассказывает, что у персов в его эпоху (II в. по Р. Х.) был странный обычай. Одного из осужденных на смертную казнь сажали они на престол царский, облачали его в царские одежды, давали ему есть и пить и веселиться вволю, предоставляли ему гарем царский, исполняли все его прихоти, а потом бичевали и распинали его. Отголоски этого обычая *Frazer* находит в предании о Гамане, повешенном в праздник Пурим, — которое составляет предмет библейской повести о Эсфире. Недавно внимание ученых было привлечено новыми данными о римских Сатурналиях, почерпнутыми из жития св. Дасия, текст которого, по рукописи Парижской Национальной Библиотеки, был издан Ф. Кюмоном (Fr. Cumont)⁸⁹, известным исследователем культа Митры⁹⁰. По легенде, содержащей исторически достоверные частности, римские солдаты в Мэзии (современной Болгарии) ежегодно справляли Сатурналии следующим обрядом: за месяц до праздника они избирали из своей среды по жребию красивого молодого воина, одевали его в царскую одежду и величали царем Сатурном; его окружали всяким почетом и доставляли ему всякие потехи и наслаждения; когда же наступал праздник, он должен был зарезаться

перед алтарем Сатурна. Один из вариантов жития гласит, впрочем, так: «он приносит себя в жертву, умерщвляя себя мечем, безымянным и гнусным идолам» (ἀνωνύμοις καὶ μυσταροῖς εἰδώλοις). Кто были эти безымянные боги? Не культ ли соседней северной Фракии перед нами в своих отдаленных переживаниях? Сатурналии соответствовали дионисийским Анфестериям, и жертва, быть может, почти через тысячелетие после жертв, описанных Геродотом, совершалась тому же фракийскому Дионису, которого первоисточник жития не называет, или не узнавая его под его фракийским именем, или из ненависти к Дионису, или потому, наконец, что древний дионисийский обычай так и не обрел имени своего бога, ведомого, быть может, только «пророкам», хранителям тайны. Общее между культом Залмоксиса и обрядом Сатурналий в Мезии в том, что жертва возвеличивается, облачается достоинством фиктивного царя. Издание жития естественно натолкнуло ученых на сближение между царем Сатурналий и Христом, казнь которого совершается в формах фиктивного провозглашения царем. Венец, трость и багряница, наречение царем иудейским и надпись на кресте, самый крест, напоминающий выше упомянутый азиатский обычай, — все подтверждает, по-видимому, аналогию потешного обряда кровавых Сатурналий. Но возвратимся к религии Диониса.

Для познания ее начал мы выводим из изложенного важное заключение. Мы видели, что на тризнах, откуда она проистекла, человек, надевший маску покойника, приносится в жертву, обыкновенно чрез растерзание, замаскированными участниками-жрецами оргий. Отвлечение из обряда тризны, с фиктивной обстановкой ее жертвоприношения, создало тип героя, обреченного на роковую гибель и трагически гибнущего, — этот первообраз страдающего бога, «героя» Диониса. В связи наших последних изучений становится вероятным, что убийство человека в маске героя — только замена первоначального убийства самого героя — царя или вождя. Погребенный, став богом, приобщает своей божественности и членов

своей общины, так как человек, растерзанный в его маске, служит проводником и преемником той части его божественной силы, которая должна быть распределена между живыми причастниками жертвы. То, что было в незапамятные времена действительностью, обратилось в жертвенную трагедию, в обрядовое изображение героических страстей. Так, трагедия эпохи исторической, представшая нам в своих ранних и уже незапамятных начатках в образе человеческого жертвоприношения, совершаемого в фиктивной обстановке похоронного маскарада, восходит, быть может, в своих последних корнях до глубоко забытой реальности каннибальского религиозного царубийства-богоубийства.



IX

Во Фракии мы застаем дионисийскую религию в процессе ее образования, всецело отвечающем тому гипотетическому построению, которое явилось результатом нашего анализа связей между вакхическим культом и оргиазмом тризн. Должно ли думать, что именно фракийцы принесли эллинам откровение Диониса? Мы не решаемся утверждать об этом ничего положительного. Оргиастическая почва, наследие древнейшего культа душ, была подготовлена для новой веры, как мы видели, повсюду; самая вера выработалась в лоне отдельных племен, потом охватила своим заражением весь греческий мир. Вот все, что представляется нам достоверным. Везде в мифе Дионис со своим оргийным сонмом является пришельцем извне и завоевателем; он встречает сопротивление, и побеждает его. Как плющ стелется по зарослям, ползет по стволам чаши, укутывает деревья и опутывает ветви, — и деревья то как бы мирятся и рождаются с ним, и кажутся удвоенными его зеленою сетью, то чахнут и гложут в его живучих и убийственных тисках, — так бог плюща обвинил своею избыточною силой всю народную религию, удвоил собою одни культы и вытеснил другие. Одно только сопротивление было возможно и действительно: там, где дионисийская идея была раньше вобрана культом верховного бога, Дионис был бессилен перед своею же собственною сущностью. Все остальное в народной религии должно было принять более или менее глубокий отпечаток его влияния.

Возьмем пример. Ни одно жертвоприношение не могло обойтись в исторической Греции без флейт. Между тем Гомер ничего не знает о флейте при жертвенных обрядах. Флейты, которые слышались, по Гомеру, и

в греческом стане, и в стенах осажденной Трои, были принесены из Фригии, — быть может, также из Фракии или с острова Крита, — но сделались необходимою частью общеэллинского богослужения. Принесены же были они, конечно, вакхическими сонмами. О том же свидетельствует употребление венков. Гомер не знает цветочных венков. Первоначально они применялись только при погребениях; мы видим их на головах покойников на древнейших вазах. Возложение венка на голову мертвого было, по-видимому, связано с его обожествлением. Вместе с погребальной маской венок был снят с мертвого и возложен на живых. Это было дело той тризны, откуда произошла дионисийская религия. Эта религия овладевает венком, как своим особенным символом и атрибутом; он зовется «вакх». Из религии Диониса венок заимствуется общегреческим культом и общегреческим обычаем. Пиршество без венков на головах гостей невозможно, потому что вино и чаши и пиршественные трапезы — служение Дионису. Венок делается принадлежностью пиров, как и Дионисов дифирамб, о котором Архилох поет:

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

Не имея в виду дать полный исторический очерк распространения Дионисовой религии и ее дальнейших судеб в эллинском мире, ограничимся характеристикой нескольких главных этапов этого распространения и нескольких моментов ее влияния, имевших мировое значение^а.

Верная своему происхождению из тризны и почита-

а <заключено в круглые скобки и перечеркнуто:> Не имея в виду дать полный исторический очерк распространения Дионисовой религии и ее дальнейших судеб в эллинском мире, ограничимся характеристикой нескольких главных этапов этого распространения и нескольких моментов ее влияния, имевших мировое значение.

ния душ, религия Диониса должна была примкнуть к уже готовым местным культам сил подземных и растительных. Было указано на сравнительно позднее образование имени Диониса. В ту эпоху, когда вакхическая идея овладевает Элладой, должно было дифференцироваться имя и понятие Дия-Диониса от Дия-Зевса эллинов. Одну из самых ранних ступеней этой дифференциации мы застаем в Беотии. Фивы делаются преимущественно родиной Диониса; там он *родится* от Зевса и дочери Кадмовой, Семелы.

Фивы — центр культа Ареса, как бога смерти, бога человеческих жертвоприношений, — свидетельством тому служит миф о Менекее, заколовшем себя в жертву буйному и воинственному богу на стенах седмивратного города и возрадившем из своей пролитой крови гранатовое дерево. Семела, чье мистическое святилище (ἄβατον) обличает ее хтоническую сущность, — дочь Змееубийцы и Гармонии, дочери Аресовой. Змея, убитая Кадмом, родилась от Ареса, и сам он вместе с женой обращаются в змей. Змея же всегда символ хтонический. Кадм — домовый змий, μένοικος ὄφις, равноименный Менекею: дух, живущий в недрах, древний дух тризн. Но если хтоническая основа культов до-дионисийских объясняет легкость их сочетания и смешения с Вакховой религией в Беотии, то в той же Беотии эта религия является нам с чертами чисто эллинскими: ее мрачный характер изменяется, просветляется, кровавый элемент смягчен, идея растительного изобилия, зависящего от хтонических сил, и радостный оргиазм вступают в свои права. Дионис чтится в Фивах под своими растительными и оргиастическими символами — в фетишах столпа и плюща. Занесенные из Фригии экстатические флейты оглашают оргии Киферона. Местная керамика выдает нам безудержность оргийного разгула беотийских вакханалий. Дионис встречает на своем пути ряд местных растительных и сельских божеств; он вбирает в себя их *numina* и *nomina*⁹¹. Бог Аристей усваивает себе его черты и становится дионисийским героем⁹². Боги

Φλες, или Φλεών^а, и Βρισεύς обращаются в культовые наименования (ἐπικλήσεις) Диониса. Но пришлец сталкивается на своем завоевательном пути и с противником огромной силы. Его имя — Аполлон. Отношения между этими божествами — одна из любопытнейших страниц истории эллинской религии; но они еще недостаточно исследованы. Между тем в этих отношениях пред глазами исследователя развертывается великая культурная борьба, положившая неизгладимую печать на всю греческую жизнь.

В Аполлоновой религии единственно проявилось влияние эллинского жречества. Если бы совокупность исторических причин не воспрепятствовала усилению греческого жречества, вся религия и образованность Греции нашла бы, вероятно, другие пути развития. Греция, наподобие Индии, создала бы великие религиозно-философские учения; она углубила бы свою народную веру, которая осталась нестройным и поэтическим, в своей живой и изменчивой противоречивости, многобожием; слабость жречества, неблагоприятная для развития глубочайших мистических и умозрительных начал, данных в зародыше во фрагментах эллинской «феологии», — была, напротив, благоприятна расцвету искусства, поэзии и научно-философской мысли. Потенция греческого жречества сказалась в создании религии Аполлоновой. Не даром как бы на знамени этой жреческой религии — на портике дельфийского храма — были начертаны многозначительные в своей гиератической краткости изречения: «(ты) еси» (εἶ, ибо таково естественное истолкование всегда казавшегося загадочным слова) и «Познай самого себя» (мы разумеем: как *сущего*, — познай в себе *Самого*, т. е. Атмана индусов), — что прямо обращает нас к «Еси» (*asi*) и «То ты еси» (*tattvamasi*) ведической философии, — быть может, общему и международному достоянию сокровенной, эстетической мудрости жрецов

а сюда относится позднейшее примечание Aelian., Var. Histor. III 41.

и феургов, для которой понятие и слово «бытия» уже само по себе заключало идею божественности, как это сквозит еще в элеатском учении о бытии или в еврейских монотеистических формулах: «Сущий», «Аз есмь», «Я буду, кто буду».

Кажется, что развитие аполлинийской религии было существенно обусловлено аристократической оппозицией культовым и культурным захватам народных оргиастических вер, — религии Дионисовой, могущественной пристрастием сельских, земледельческих масс. Бог строя и меры, порядка и гармонии, сдержки и обособления, бог завоевателей и господ, законодателей и повелителей, — бог, прежде всего, мужской религиозной реакции против женского владычества (вспомним оправдание матереубийцы Ореста в Дельфах) и женских, всегда оргийных, культов, — должен был считаться с соперником — разрешителем, освободителем, задушевым богом неудержной скорби и неудержного веселья, варварским богом темных переживаний и неустроенных движений души, — богом мужеубийственных женских сонмов. Соперничество обоих божеств выразилось в стремлении Аполлонова культа усвоить и захватить в свое обладание ряд достояний Диониса. Сюда, прежде всего, может быть отнесено отлучение Артемиды от Диониса и ее сочетание с Аполлоном в образе сестры.

Это соединение Артемиды с Аполлоном совершилось в одном из главных древних центров греческой религиозной и культурной жизни, на острове Делосе (с которым мы все лучше знакомимся, благодаря новейшим раскопкам, делающим Франции такую же честь, как и ее раскопки в Дельфах). На Делосе^а Артемида издавна у себя дома. Это видно уже из гомеровского наименования острова именем Артемиды Ортигии. С другой стороны, критское влияние было могущественно на Делосе. Аполлон

а <заключено в круглые скобки и перечеркнуто:> (с которым мы все лучше знакомимся, благодаря новейшим раскопкам, делающим Франции такую же честь, как и ее раскопки в Дельфах). На Делосе <вставка:> , где.

и Артемиду строят себе там алтарь из рогов: образ внушен, быть может, критским обычаем, установленным результатами новейших раскопок на Крите, — украшать жертвенники рогами^а, чему параллели находятся <с. 201> в библейских текстах. Тесей, возвращаясь победоносный, с Крита, учреждает на Делосе круговой танец, подражающий блужданию в Лабиринте (предмет изображений на знаменитой архаической вазе «François» во Флоренции⁹³): обряд сам провозглашает свое критское происхождение. Религия критская — религия Артемиды и некоего Дионисова первообраза; и священная пляска, конечно, отрасль оргиастических обрядов критского бога двойного топора. На древнейшей дионисийской почве Делоса утверждается религия обособившегося Диониса. Герой Делоса — Аниос, его мать — Ройо, т. е. гранатовый плод (Диониса), а дед — Стафилос, т. е. Дионисов виноградный грозд, женатый на Хрисеиде, внуке Дионисовой. Когда Стафилос узнает о беременности дочери, он заключает ее в ковчег: мотив явно дионисийский. Дочери Ания — Ойно, Спермо и Элаис (т. е. нимфы вина, хлебного посева и маслины), так называемые Οἰνοτρόφοι или Οἰνοτρόποι, т. е. возрастительницы винограда, или пресуществительницы в вино, — триада дионисийских растительных сил, культ которой, в своем переживании, еще сквозит в нашем обряде церковного благословения «пшеницы, вина и елея». Один сын Ания разорван собаками: знакомый нам дионисийский символ. Этот герой Диониса отчужден от него и провозглашен жрецом Аполлона. Трех дочерей своих все же он посвящает Дионису; от этого бога они получают дар своей чудотворной силы и впоследствии испытывают судьбу дионисийских героинь — преследование, бегство и превращение (в белых голубиц, — быть может, не без связи с критским культом голубя). Так не только Артемиды, но и Аниос

а <на нижнем поле:> украшение могил мусульм. святых рогами в Туркестане.

отняты на Делосе Аполлоном у его соперника-Диониса и принимают черты аполлинийские.

Уже «Одиссея» выдает попытку — даже благодать изобилия виноградного приписать Аполлону: она называет вино даром Марона, жреца Аполлонова. Между тем уже фракийская родина Марона⁹⁴ указывает на его исконную связь с Дионисом, — как и его местный культ и филиация от Эванфа и Ойнопиона, двух ипостасей Вакха. Ряд героев и божеств, низведенных до героев, оспаривается Аполлоном у Диониса. Таков, прежде всего, фракийский Орфей⁹⁵ (по одной новой теории — самостоятельный бог минийского племени), являющийся, по свидетельствам самих древних, с двойственным обликом пророка аполлинийского и дионисийского. Наксос весь увит дионисийскими легендами: но его герой, Наксос, сказывается сыном Аполлона. Элевфер, герой-эпоним города, принадлежащего богу-Разрешителю, получает в свою очередь в отцы Аполлона. Праздники дионисийского характера, как аттические Осхофории и Фаргелии и лаконские Карнеи (с их *σταφυλοδρομία*), превращаются в прославление Аполлона. В Амиклах Аполлон овладевает хтоническим Иакинфом, родственным Дионису-Псилаксу. На Амиклейском троне⁹⁶, отданном Аполлону, над гробом Иакинфа, мы встречаем изображения дионисийских героев: уже знакомого нам Адраста и Адмета. Адмет («необоримый», как Адраст — «неизбежный») — ипостась бога смерти, взятого в его дионисийском, страдальном аспекте бога умирающего и воскресающего. Аполлон, в отмщение за пролитую им кровь змия-Пифона, должен нести под началом Адмета подневольную службу. Аполлинийская идея подвергается опасности быть вобранной и поглощенной идеею Диониса. Но развитие мифа восстанавливает первую, и божество Аполлона торжествует. Аполлон изводит из Аида Адмета, как героя смертного, в награду за его доброту к своему божественному пастуху-подневольнику: он упоил Мойр вином (черта, заимствованная из дионисийского круга представлений и верований) и заручился их согласием

освободить Адмета от смертной участи, если другой смертный решится умереть в замену его. Адмета заменят его жена Алкеста, — воспоминание о жертвенном убиении жен на древних тризнах.

Борьба Аполлона за обладание Фивами оставила свой отпечаток на мифах о Ниобе и Ниобидах. Соперничество двух божеств воплощается, в культурной и обрядовой сфере, в антагонизме двух родов музыки — духовой и струнной. Ряд мифов окрашены стремлением прославить кифару и унижить флейту: таков миф о Марсии. Музы, исконные дионисийские божества, пророческие нимфы текучих вод, отторгаются у Диониса и неразрывно связываются с Аполлоном. Кифароды замалчивают Диониса и его чары и славят Феба^а.

Своего высшего напряжения и вместе разрешения борьба достигает в Дельфах. Вакх-пришлец рано завладевает хтоническим оракулом Пифона^б и пророчествует, как во Фракии, устами своей экстатической Пифии. Но Аполлон отвоевывает дельфийский оракул. Это его победа осуществляется, однако, лишь путем ответной уступки, глубоко изменяющей его собственную природу. Он усваивает себе дар экстатических вдохновений, пророчесственный и очистительный. Его божество приобретает от Дионисова^с божества начала энтузиазма, мантики и катартики. Жрица Аполлона в Аргосе иступляется и исполняется богом чрез выпитие крови (по Павсанию, — ἔξ Ἀπόλλωνος μανῆναι). В Дельфах оба бога празднуют свое примирение, необходимое для духовного равновесия Эллады и для полноты творческого раскрытия идеи обоих. В ряде изображений керамики и пластики мы видим символы союза. Дионис и Аполлон подают друг другу руки при ликовании священного фиаса. Они обмениваются своими атрибутами.

а <на правом поле:> Bull. Corr. Hell. 1878.

б <на правом поле внизу:> Argumenta Pyth. Pind. ed. Boeck. p. 297.

с <на верхнем поле:> Roscher's Lex. "Orpheus". Serv. ecl. 8.30. <на нижнем поле:> Дафна. Лавр как вакхич. спутники. Stephani C. R. 1861 p. 59.

Дионис, отныне «Гирсоносец-Пэан», «Эвий-Пэан», увенчивается лаврами, Аполлон — плющом; Дионис играет на лире, Аполлон-«флейтист» приближает к устам двойную флейту. Впервые эта последняя признается на пифийских играх, и флейтист-Саккадас реформирует в первой половине VI века старую священную драму, изображающую убийство Пифона. Аполлон убил Пифона, но он должен пострадать и искупить убийство изгнанием и неволей: победный бог разделяет судьбы бога страдающего. Спутники Диониса являются в свою очередь с символом Аполлоновой религии. На одной луврской краснофигурной вазе Силен с лирой и канфаросом плывет на дельфине. На другой вазе Сатир учится лирной игре: оргиазм учится строю.

Треножник дельфийского храма отдан Аполлоновой Пифии; но под ним читится священный гроб Диониса. Дельфийский храм разделен: на восточной стороне прославлен изображением Аполлон, на западной — Дионис. Дельфийский год делится на две части: зимой поется Дионисов дифирамб, весну зачинает Аполлонов пэан. Особая коллегия жрецов (ἁγιοὶ — «святые», в дионисийском смысле) совершает вакхические служения. Миф повествует, что сам Аполлон погребает сердце растерзанного Диониса в Дельфах или на вершине соседнего Парнасса. Две снежные вершины прекрасно-величавой горы поделены между обоими некогда враждовавшими братьями. Дельфийский оракул распространяет по Элладе почитание Диониса.

Но если Аполлон выходит из борьбы измененным, — очищенным и просветленным является и Дионис. Синтез обоих божеств впервые дает всей греческой идее ее окончательную формулу. Из обеих божественных потенций слагается эллинский пафос эстетического и этического строя. Оба бога дополняют друг друга, как золотое видение аполлинийских чар умиряет экстатическое буйство музыкального хмеля, как охранительная мера и грань спасает человеческое я в его центробежном самоотчуждении, как правая объективация наших внутренних хаотических

волнений целительно и творчески-плодотворно разрешает правое безумие исступившего из своих граней духа. Поистине Дионис-Дифирамб уже не губитель, а исцелитель, Пэан: «владыка, друг плюща, Вакх, Пэан, Аполлон звонколирный», — славит его трагедия. Филодам, поэт IV века, поет: «Когда сын Зевса и Фионы (мистическое и небесное имя Семелы по ее успению) совершил свои странствия на земле, на Олимп взошел он, Пэаном бессмертным нарекли его там плющом венчаные Музы, Аполлон завел песнь — и они пели»... Дионис принят в число небожителей. Миф и искусство представляют его соратником богов в их войне с Гигантами. Без Дионисова содействия не совершил бы той могучей реформации, которая до корней преобразила и очеловечила греческое нравственное сознание. Без Аполлона Дионис не обрел бы среди Муз своей любимицы — Музы трагических хоров, Мельпомены.

Этот культурно-исторический синтез начал аполлинийского и дионисийского совпал с эпохой тиранов. Ища опереться на демократию, тираны покровительствовали народной религии оргийного Вакха. Периандр коринфский, в VII в., вводит дифирамб (приписанный возродителю хороводов — Ариону, ипостаси Дионисовой) в обряд и обычай; той же династии принадлежит ковчег Кипсела, посвященный Дионису. Клисфен сикионский «отдает» Дионису трагические хоры, прославлявшие дотоле Адраста: трагедия официально связывается с Дионисовым культом. Позднейшие актеры назывались «ремесленниками Диониса» или, собственно, «вокруг Диониса» (οἱ περὶ Διόνυσου τεχνῖται): думаем, что это наименование спутников бога можно толковать в смысле хоровой дружины того, кто носил постоянную маску Диониса, — протагониста священной драмы Дионисовых страстей^а. «Крылатое слово»: οὐδὲν πρὸς Διόνυσον (т. е.

а <на нижнем поле:>*Διόνυσος в числе жрецов Иобоккейна в Лимнах.

«здесь нет ничего, что бы касалось до Диониса»^а), — формулировавшее критерий «дионисийности», который был обычным в древности при оценке трагедий, — возникло, быть может, в том же Сикионе и запечатлело протест толпы против расширения культового содержания драмы и дифирамба путем перенесения Дионисовых черт на новых героев, возникавших как бы личинами божественного героя трагических «страстей». Особенно важное значение в деле утверждения Дионисовой религии имеет правление Писистрата в Афинах. Писистрат исходит из тех же политических соображений, как и Периандр: он опирается на сельское население и поднимает его религию. Он учреждает «городские Дионисии». Он даже ищет отождествить себя с Дионисом до такой степени, что в одной статуе бога, при нем воздвигнутой, современники узнают его черты. Будучи сам родом из местности, где сельский культ Вакха был прочен, Писистрат в своей внешнеполитической деятельности вступает в соотношения с государственными общинами Дионисова исповедания. В пору своего временного изгнания, проведенного им во Фракии, он, конечно, вполне проникается дионисийской идеей. Предпринятой им переработке гомеровских рапсодий обязаны мы, вероятно, несколькими дионисийскими интерполяциями в тексте Гомера. Преобразуя культы Делоса, Писистрат, по-видимому, и там выдвигает элементы религии Дионисовой; орудием для того служит миф о Тесее, облик которого принимает многие дионисийские черты. Религиозная деятельность Писистрата увенчивается орфической реформой.

Эту реформу можно определить как попытку основания дионисийской церкви. Некогда обвиняли деятелей этого движения, особенно теолога при дворе Писистрата — Ономакрита, в сознательных подлогах, которыми они будто бы придали своим собственным измышлениям характер древнейшего авторитета. Мы

а <на нижнем поле:>** Первоначально: οὐδὲν Ἐδράστω πρός τὸν Διόνυσον.

знаем теперь, что, несмотря на свободу редакции, допущенную орфиками, реформа имела целью закрепить действительно древнее предание. Новая община вступила в союз с культовой общиной Элевсина и путем религиозного синкретизма преобразила элевсинское служение. Она дала ему религиозно-мистическое и гностическое углубление и создала тот загадочный и могущественный фактор эллинской религиозной жизни, который вся древность так высоко оценивала и чтילה, а мы тщетно ищем расследовать и уразуметь до конца — в Элевсинских мистериях.

Правда, орфическая церковь имела характер эзотерический, характер секты, лишь наполовину разоблачающей свои тайны и не предъявляющей притязаний господствовать над умами народа иначе как в лице и чрез посредство посвященных. Но она дала внутренний устой Дионисовой религии, и когда эта религия подвергалась опасности понижения и вырождения, спасла глубокие идеи, лежавшие в ее основе. В лоне раннего орфизма окончательно сложилась религиозная концепция страдающего бога, как идея космологическая и этическая вместе, — и выработались учения о бессмертии и участи душ, о нравственном миропорядке, о круге рождений (*κύκλος γενέσεως*), о теле как гробе души (*σῶμα σῆμα*), о мистическом очищении, о конечном боготождестве человеческого духа (*ἐγένου θεὸς ἐξ ἀνθρώπου* — «из человека ты стал богом», — формула орфических таинств). Дионисийская религия, преломленная в Веданте орфиков, глубоко напечатлелась на освободительных прозрениях греческой поэзии и на всей философии Греции. Без этой закваски непонятны мирозерцания Пиндара, Эсхила, Платона. Зависимость древнейших философских систем от творчества религиозного везде прозрачна, но еще не раскрыта, как надлежало бы.

В конце гармонического развития эллинской мысли идея вселенского страдания, представление о мире жертвенно страдающем чрез разъединение и разъятие божества, в себе единого, — делается основной идеею,

как неоплатонизма, так и позднего синкретизма, всех богов отождествившего с Дионисом, поставившего Диониса на высоту Всебога страдающего, как страдальный аспект мира возникновений и уничтожений. Впрочем, еще Анаксимандр учил об уничтожении индивидуумов, как возмездия, платимом ими за свое обособление и отъединение. Мифы о дионисийских пещерах (βασιχιδᾶ ἄντρα или σπήλαια) показывают, как души упиваются в них чарующими испарениями, чтобы, опьянившись забвением прежней чистоты и единства, ринуться из своей верховной отчизны в юдоль страды земной; кажется, что и Платонова притча о пещере⁹⁷, противопоставляющая миру ноуменов состояние духа, погруженного в феноменальное, в образе узничества пещерного, — принадлежит к той же семье дионисийских мифов.

В области понятий этических, Дионисова религия возростила идеал героя страдающего, страстотерпца Геракла, — идеал, который, сочетаясь с утонченной моралью века, создает в воображении Платона (Rp. II, 361 D) образ праведника, признанного при жизни за злодея, подвергаемого поруганиям, бичеванию и распятию, этот пророческий образ, совпадающий с вдохновениями младшего Исаии. Дионисийская мистика сделала доступным язычникам и тот своеобразный messiанизм, который мы находим в знаменитой четвертой Эклоге⁹⁸ Вергилия, чрез нее ставшего вещим прорицателем и предметом благоговейного страха в глазах мистического средневековья.

Нам остается коснуться, в этом беглом обзоре дионисийских влияний, вопроса о связи между Дионисовой религией и христианством, — только коснуться^a. Огра-

a <заключено в круглые скобки и перечеркнуто:> потому что этот вопрос первостепенной важности (и притом вопрос открытый) требует отдельного и многостороннего исследования. Мы не будем вовсе говорить о тех могущественных воздействиях, которые испытала хри-

начимся несколькими указаниями на первоначальные аналогии между возникающим христианством и Дионисовой религией, которые представляются нам как бы упреждениями, воспринятыми новым откровением из древнего религиозного опыта еще в самой колыбели нашего вероучения.

В евангельских притчах и повествовании мы встречаем непривычную череду образов и символов, принадлежащих кругу дионисийских представлений. Виноград и виноградник (ἄμπελος Διονύσου); виноградари, убивающие сына хозяина в винограднике, как титанические виноградари в винограднике умерщвляют Вакха, он же непосредственно сын Диев, рожденный из чресл небесного отца; рыба и рыбная ловля (Διόνυσος ἰχθύς, — как ἰχθύς, наравне с Орфеем, — символ Христа; Διόνυσος ἄλιεύς)^a; чудесное насыщение народа хлебами и рыбами; хождение по водам и укрощение бури; полевые лилии и дети, играющие на флейте; облик Сына человеческого, как гостя и хозяина пиршеств и участника веселий, как жениха, окруженного девами, несущими светильники, как пастыря и агнца; мед и смоковница; огонь осоляющий, и семя, не оживающее, пока не умрет; отмена поста для сынов чертога брачного, и обещание нового вина в жизни новой; причащение хлебом и вином на жертвенной вечере (как в вакхических мистериях);^b вход в Иерусалим на осле (животное Диониса^c) среди вдохновенных кликов и в окружении пальмовых ветвей; эпифании и очищения; миро и слезы женских молитвенных восторгов; в четвертом Евангелии — претворение воды в вино на свадебном пире, речи о воде живой, о виноградной

стианская община первых веков в своем догматическом становлении от эллинской мысли, посредствовавшей в передаче ей многообразных прозрений и символов дионисийского цикла.

a <на левом поле:> Philochor. fr. 194 (Müller).

b <на верхнем поле:> Корабль как символ воплощения Христа — дионисийское представление Usener, 127 <на нижнем поле:> цит. из того же источника Usener. Sintfl. p. 127.

c <ссылка>: Usener p. 125.

лозе, о съедении тела и выпитии крови Христа, — все это намечено в прообразах Дионисовой религии, как намечен и сам жертвенный облик Бога и человека вместе, чудесно зачатого земною избранницею небесного Отца (по успешии своем взятой на небо), преследуемого и бегством спасенного во младенчестве, распространяющего свое внутреннее царство в охваченных священным восторгом, «обратившихся» (μετάνοια, μετάνοιή Евангелия), забывших и презревших искаженную земную действительность душах людей, — странствующего по земле с своим божественно-беззаботным и детски-радостным сонмом, — часто не узнаваемого под новыми ликами своих явлений, окруженного непрерывающимся чудом, удаляющегося незаметным из враждебной толпы, — наконец, плененного врагами, страдающего, убитого, погребенного, женщинами оплаканного, воскресшего, взошедшего на небеса до своего нового молнийного явления.

Быть может, малоазийские и сирийские общины поклонников Вышнего Бога (Ἵψιτος θεός), сохранившие в своих верованиях многие черты культа Диониса Сабазия, посредствовали между Галилеей и дионисийскою Элладой и заронили среди соседних язычникам арамеев отголоски прозрений и предчувствий, родившихся в лоне чуждого им богопочитания. Быть может, дионисийские идеи и представления и издавна уже отдавались отдаленным эхом в еврейском пророчествовании. Во всяком случае, родство и взаимное тяготение Дионисовой веры, вдруг преображающей в глазах «вакха»-тирсоносца юдоль земную в блаженную Нису, этой огнем крестящей веры, чрез которую человек теряет свою душу, чтобы вновь приобрести ее, — и первоначальной, существенно экстатической стихии христианства — чувствуется, вопреки особенно ожесточенным нападениям христианских апологетов на все, что от Диониса в язычестве: эта вражда именно объясняется — боязнью соперничества.

Между тем Дионис был тайным и внутренним союзником Бога галилейских рыбаков против иного опасного

соперника — Митры⁹⁹, чей культ являет ряд общих с христианством внешних особенностей и, по-видимому, повлиял на некоторые христианские представления, как в свою очередь дионисийство влияло на маздеизм¹⁰⁰. Если не случилось то, что, по мнению Ренана, было ближайшею историческою возможностью, — если культ Митры не сделался вселенскою религией, — отчасти тому причиною было, быть может, скрытое присутствие в христианстве дионисийских начал, которые делали его непосредственно-понятным и бессознательно близким издавна воспитанной для его приятия Дионисовым откровением души языческой.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таковою представляется нам Дионисова религия в ее внутренней сущности, происхождении, развитии и все-ленском значении. Законченное нами изучение духовного двигателя такой важности естественно приближает нас к вопросу, чему учит он нас и что дает, будучи отдельным и частным явлением общего религиозно-исторического процесса, для познания религии в целом, — и, в связи с этим, к другому вопросу, поскольку указанный двигатель, оказавший столь великие воздействия в прошлом человечества, должен быть признан живым и действенным поныне. Действенным же может он проявиться и по претворении своем в высшие формы религиозного откровения — или, во-первых, как интегральная часть христианства, как неотъемлемый элемент его, ему неизменно, хотя и сокровенно, присущий, — или, во-вторых, как исторический признак первоначального христианского богочувствования, более или менее затемненный и изглаженный в нашем сознании, но долженствующий быть восстановленным для полноты христианской жизни, — или, наконец, независимо от нашего христианского самоопределения, как автономное начало религиозной психологии, не только ценное само по себе, но и призванное раскрыть нам глаза на нечто явное в мировой тайне, — начало, способное, следовательно, мистагогически споспешествовать делу духовного перевоспитания, в котором, несомненно, нуждается современная душа. Не притязая дать окончательные и исчерпывающие ответы на вопросы, так поставленные, и ища ограничить в разрешении их элемент личного исповедания, мы представляем лишь нижеследующие общие соображения, подсказанные нам всею связью предыдущих изучений.

Прежде всего, мы наблюдаем в религии Диониса об-

щий религиозный феномен оргиазма в его древнейших корнях и многообразных превращениях. Древни его корни, и как неузнаваемы они в произращенных ими плодах, выросших, однако, на том же оргийном дереве жизни! Так первобытны зачатки этого оргиазма, что они являются как бы первозданными и уже не зависят от других предшествующих состояний религиозного сознания. Мы склонны думать, что исследованное нами богопочитание обращает нас к самому зарождению религиозной идеи в человеческом духе, и что именно из экстатических состояний души проистекла религия. Если человек тем отличен от животных, что он *animal religiosum*, — ибо это определение ранее присуще ему, чем его самоутверждение как животное гражданственное (πολιτικὸν ζῷον), — то и самый критерий «религиозности» должен предстать нам, по отношению к первым ступеням его впервые «человеческого» выявления, под аспектом эксталичности: первее всего человек — *animal ecstaticum*.

Указывали на то, что наиболее ранние стимулы религиозной мысли даны были наблюдением таких явлений, которые первобытным человеком не могли быть истолкованы иначе, как явным — временным или окончательным — отделением души от оживляемого ее тела: феномены сна и смерти изначала изумили, удивили младенческий ум, впервые показали ему присутствие во вселенной сил и двигателей живых, но не непременно воплощенных в формы человека или животного, первые научили его незримому. Но из всех явлений такого видимого разлучения души и тела, состояния экстаза, безумствования и эпилепсии должны были наиболее потрясти воображение тех далеких нам людей. Способность к безумию, быть может, определила впервые разумное сознание, и когда животное сошло с ума — оно стало человеком. (Вспоминается приписанное Гераклиту изречение: οἴησις ἱερὰ νόσος¹⁰¹)!

Нам трудно представить себе всю распространенность и силу психопатических, дементных, эпилептических состояний в раннюю эпоху человечества. Мы живем

большую часть лишь отголосками древних переживаний; мы испытываем эмоции ослабленными; начало космоса и строя, преобразовав наш внутренний изначальный хаос, но не преобразив его до конца, внешне поработило его и заключило в сферу подсознательного, откуда он вулканически вырывается разрушительными взрывами. Внушения ритма, например, только как легкая зыбь проносятся по поверхности нашей души; выразительность и напряженность музыки, все возрастая, едва поспевает за нашей пропорционально возрастающей силой сопротивления ее оргийным чарам. Было время, когда несколько ритмических тактов, последовательность нескольких музыкальных нот были достаточны, чтобы повергнуть человека в исступление, разрешавшееся в оргийной пляске. Едва ли возможно отделять и происхождение языка от общего пробуждения ритмических и музыкальных способностей, как экстаз ритма был уже и первым чувствованием религиозного порядка.

Если многообразны явления и лики божественного вообще, как говорит Еврипид (πολλὰί μορφαί τῶν δαιμονίων), — что же сказать о многоликости явлений Дионисовых? Культ душ и борьба полов, человекоубийство и человекообожествление, мистические исступление и пророчествование, очищения и упоения, богоборство и богоодержимость, восторги жертвы и внутреннего богочисутствия, хмель слияния в текущих превращениях с целым преображенной природы и дифирамбический пафос Музы трагической, великая сверхличная скорбь и великое сверхличное радование, ужас поглощения хаосом и сладость крушения в едином море, — все это видели мы в сменяющихся и избыточных формах вакхического оргиазма — и, конечно, убедились в его превращаемости. Едва можно уловить даже вооруженным глазом историка нечто общее между трагедией и первобытным исступлением каннибалов, между вдохновением аполлинийским и жертвенным растерзанием на незапамятных тризнах.

Но бесконечные трансформации оргийного начала хранят нетронутым единое зерно мистической идеи:

человек сознает себя единым с своим божеством только в состоянии экстаза. И вот, то же оргийное начало узнается нами, в тех же коренных своих признаках, и в тихой и созерцательной аскезе орфиков и пифагорейцев, и в умозрительном исступлении (ἔκστασις) неоплатоников, — и, вне пределов религии греческой, — в словах, вдруг прозвучавших над миром: «переменитесь душой (μετανοεῖτε), настало царство небес». Ибо христианство, каким оно было в первую пору, понятно только при допущении некоторого оргиастического состояния душ, пред которыми внезапно весь мир явился иным, дотоле нечаемым, потому что внутренне изменились они сами: явился — как небеса на земле, как вертоград небесного Отца, как сад полевых лилий, из коих каждая одета так, как не одевался и Соломон во всей своей славе; — так что уверовавшим и «себя отвергшимся» оставалось только дивиться на свое вдруг прозренное и воссиявшее счастье, чей блеск был тем чудеснее, что их облекали нищие одежды, — дивиться и разглашать по миру благовест.

И этот оргиазм, подобный тирсу Прометея — трости полой, где скрыт небесный огонь, — конечно, не умрет он, пока не охладит наша планета или человек не окостенеет душой. Напрасно, в исторической последовательности торжества отдельных «отвлеченных начал», целые эпохи грозят «иссушить ум наукою бесплодной» и обратить живого и цельного человека в «человека теоретического», чтобы, наконец, увенчать в будущем культурную преэминентность типом *homunculus*'а, вышедшего из химической колбы: есть бури, которые одним дыханием развевают мелочную паутину нашего рассудка. Когда наш порабощенный язык разучится произносить слова молитвы, само вещество возопиет.

Как человек, если не обратится и не будет как дитя, не войдет в небесное царство, — так и человечество не поднимется на места высокие из современной низины своей, если не уподобится человечеству древнему. Было человечество высот, и продолжается человечество низменности: вот разделение истории. «Исторический смысл»

(*historischer Sinn*) не в том, чтобы понять древность как условие и обусловленное, но и как порыв и достигнутое. Менее важно определить последовательность исторического шествия, нежели различие поверхностей и высот, по которым оно направлялось. Древняя история та, проникновением в которую *animus fit antiquior*¹⁰², нужнее нам как предмет изучения, чем познание ближайших исторических причин и состояний; ибо мы должны отвергнуться себя и стать древними духом, чтобы восстановить уменьшенный ныне образ человека.

Мысль о возрождении древнего человека была бы праздною мечтой, внутренне-немошной и бессодержательной, — *une velléité romantique*¹⁰³, — если бы сводилась к попытке воскрешения отживших форм и забытых формул. Но культурно-исторический барокко переживаний — *l'âme moderne travestie* — есть именно преимущественное состояние «новой» души и характеристический признак современности. «Мудрецы многосердечья — всех времен, сердец и стран разумеем мы наречья»... Это — вместе антипод и величайшая опасность нашего идеала; чтобы избежать ее, нельзя достаточно остерегаться соблазна отживших форм и забытых формул. Мы хотим иного возрождения, которое совершилось бы, если бы человек, углубившись в себя, открыл в себе цельные и правильные черты неискаженного человека, пусть еще неукрошенного, но жизнещедрого, боговещего, богочуткого первенца Матери.

Ницше, корибант, первый провозгласил необходимость возврата. Но он сказал только: будьте могучи и зелены, как древние ветви; и не сказал: углубитесь в землю, как древние корни. Он возрос из того семени, из которого рождаются основатели религий; но семя упало на каменистое место современного богоневедения — и, поднявшись, засохло. Он хотел быть верным Земле, но уже не узнавал божественности обезбоженной; и восстал на нее, как на мертвый престол человекобога, как мнил, в своем богонействовстве, царить на праздном престоле Творца. Близость, верность, сочувствие, соизволение

Мировой Душе сообщают созданиям древнего духа характер необходимости, произвольности, жизненности, проникновенности. Творения нового духа обличаются признаками относительности, обусловленности, производности. Ибо, паразитически питаясь соками исторических произрастаний, они не имеют корней в земле и не рождаются из непосредственного приникновения человеческого духа к Душе Мира. Они — чада эпохи, утратившей живое сознание своего единства с корнями бытия; а так как всякое живое сознание и сочувствие вселенское есть сознание религиозное, они могут быть определены как произведения эпохи нерелигиозной, в противоположность духовным порождениям древности, выношенным в плодородном лоне изначальной веры.

Чтоб из низости душою
Мог подняться человек,
С древней Матерью-Землею
Он вступи в союз навек.

Христианин Достоевский знал и принимал эти слова Шиллера. Не их ли разгадка сделает нас (христиан вне Земли и вне Духа) впервые христианами? И не тогда ли впервые будет обитать в нас Дух, когда мы склонимся к Земле, чтобы лобзать ее, и благовествовать ей будем лобзанием?

Европейское человечество понизилось до современности вследствие кризиса, пережитого им в его религиозном воспитании. Его древняя вера была поругана; древняя обожествленная им природа была обезбожена: страдательно восприняло оно новую насильственную веру, как чуждую извне сообщенную теплоту, чтобы малопомалу, в течение долгих веков, медленно охладевать, будучи бессильным к самобытной теургии и творчеству религиозному на почве веры новой. Замечательна борьба арийского духа за свободу религиозного творчества в мифе, символикe и художестве, борьба отчаянная, безнадёжная и приведшая к тому истощению творческих

сил и оскудению религиозному, которое породило протестантизм.

Приравнение природы к сосуду скудельному в руках горшечника, которое ариец прочел уже в первых словах библии, обезбоживших его природу и убивших ее душу, — это приравнение нелегко далось и семиту. Долго бился он в сетях языческой прелести, раскинутых мстящею природой, по мере того как ослепительный мир развертывался пред взорами сына пустыни, вышедшего на Средиземное побережье; ибо запрет многобожия и культового общения с чужими племенами был для древнего человека запретом красоты. Тогда дух, насильственно разлученный с внешним миром и как бы лишенный зрения, сосредоточившись в себе самом, познал жажду самообожествления и открыл путь к нему в той мистической филиации, которая в Боге узнает Отца, и в человеке — сына Божия. Но этим познанием было упразднено изначальное основоположение еврейского монотеизма; национальное самосохранение извергло новое вероучение, как чуждое и погибельное, и оно пало семенем в открытые борозды языческой нивы.

Религия Диониса была тою нивой, ждавшей оплодотворения христианством; она нуждалась в нем, как в крайнем своем выводе, как в последнем своем, еще недоговоренном слове. Если бы христианство слилось с орфизмом, религия арийца была бы спасена. Но, несмотря на то, что идея отчества была намечена в Дионисовой религии и Христос являл себя как обновленный Дионис, а последний как прообраз Его еще не раскрывшейся во всей полноте истины, — все же христианство, отвергнутое семитизмом, не могло примириться и с арийским пантеизмом и, трагически безучастное, осталось на перепутье двух гибнущих чрез него миров, налагая на человеческий дух искус жертвы и иго самоотречения.

Этот искус был воспитанием и великою мистерией. Человеческий дух должен был остаться один на один с Христом, чтобы преисполниться созерцанием Его крестной жертвы. И жертва была продолжена, и природа

была мертва, как в прообразе зимних страстей и смерти Диониса. Человеческий дух должен был сораспяться Христу и, соединившись с Ним, принять Его стигмы. Только в этом высшем таинстве слияния дано было человеку снова ощутить всеединство, как причастие распятию вселенскому. В приобщении Христу человека, Христу приобщился мир. И в образе страдающего и на древе распятого мирового Христа опять открылся древний Дионис, и древнее мировое Древо Жизни. И явным стало чаемое преобразование Природы: приявшая образ Диониса приемлет образ Христов, и воскресающая в Дионисе воскресает в Христе.

Религиозное чувство подобно музыкальному. Музыка может быть сведена к числовым отношениям и физическим началам и познана как таковая без того, чтобы познающий улавливал вместе и ее эстетический смысл. Можно измерять и числить движение светил, не постигая религиозного смысла их дионисийской пляски. Можно предаваться мировой скорби о страдании вселенском, и не узнавать в нем страдания Дионисова. Различны могут быть аспекты единой сущности. Религиозный смысл предполагает особенный, неразложимый в своем составе дар духа, как смысл музыкальный. Вера, как музыка, есть род созерцания и воления, не подлежащий определению чрез сведение на другие деятельности или состояния духа. Музыка расширяет и продолжает наше я, раскрывая присутствие его содержания в сфере, в которой оно себя дотоле не сознавало: религия делает то же, — ею мы познаем наше я за его эмпирическими пределами, как божественную реальность, еще не сознав ее конечного тождества с божественною реальностью в нас, что совершается лишь на высоте мистики.

Не мертвое сознание внешней зависимости и подневольности породило живое религиозное чувство, но предчувствие единства индивидуума со всем, что вне его, и чрез то — призрачности всякого индивидуума. *Tat tvam asi* — корень религии, как в культе предка, так в сорадании и сострадании умирающей и воскресающей

природе. Чувство своего *я* вне его индивидуальных граней толкает личность к отрицанию себя самой и к переходу в *не-я*, что составляет существо дионисийского энтузиазма. Это чувство столь же начало всякой мистики, сколь удивление — начало всякой философии. Сознать себя в растерзанных частях Единого значит соединиться с Дионисом в существе и с Душою Мира (Исидою, Деметрою) в искании; с тем — в страдании разделения и распятия, с этою — в любви и тоске сердца, седмижды пронзенного. Верить значит переживать в себе рождение Бога, смерть Бога, воскресение Бога. Любить — искать. «Женщина, что плачешь? кого ищешь?» — «Господин, если Ты взял Его, скажи, где Ты положил Его, и я возьму Его»...

Экстаз, по-видимому, первый момент религиозной жизни человечества вообще, — альфа и омега религиозных состояний. Он-то и составлял всю душу и все содержание Дионисовой религии. На ее примере можно видеть, сколь несуществен в составе религии элемент догматический. Греки чуждались вообще религиозного догматизма. Догмы сект, как секты орфической, были только заветным достоянием, обретенною жемчужиною посвященных. Греческое благочестие (εὐσέβεια) было почитанием божественных сил. Каковы они, эллин узнавал как бы случайно, из местных обрядов и сбивчивых легенд, да из произвольных рассказов поэтов; но он знал, что те силы существуют, потому что видел их действие, и всякую силу признавал живою и одушевленную. Он знал многоликость Единого; знал, что божественное отрывается от многобожия. Ему говорил тайный голос в нем, что не достойно почитать Единого тот, кто не познает и не почитает его в многобожии. Пафос многобожия есть также мерило религиозной силы, и евреи не были бы народом религиозным по преимуществу, если бы монотеистический аморфизм не достался им ценою долгой и трагической борьбы против многоликого Божества — ценою богоборства. Искони для грека «все полно богов» (πάντα πλήρη θεῶν), и «божественное держит мир в объятиях» (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν, — стих,

приводимый Аристотелем в его "Метафизике"): это — не «вера», а зрение.

Что до случаев видимого религиозного преследования в Греции, — и они не исходили из догмата. Его не было: был только выбор между почитанием тех или иных божеств. Ипполит гибнет за предпочтение Артемиды Афродите. Сократ осужден за введение новых богов. Не церковь, а городская община с ее государственными формами культа защищала себя от культовых новшеств изгнанием Анаксагора или преследованиями христиан. С другой стороны, пример Дионисовой религии учит, что и антропоморфизм не составляет существенной черты эллинского верования. Религия Диониса — скорее религия панморфизма. И эллинская вера вообще есть обоготворение вечно сменяющихся форм. Законный символизм человекоуподобления, проистекающий из представления живых сил сознательными по человеческому подобию, из метафизического самоутверждения человека за пределами его личного сознания, — создает в Греции бесконечно-богатый мир богочеловеческих образов, но никогда не затемняет сущности знаменуемых ими живых сил, а внутренне сочетается с этой сущностью, так что Дриада — все дерево, и Гелиос — все диск солнечный.

Если греческой религии не свойственны ни догматизм, ни безусловный и исключительный антропоморфизм, то, конечно, еще меньше оснований приписывать ей какую бы то ни было мораль. Системы нравственности всегда существовали, хотя бы только потенциально; но они не связывались с сущностью религии. Стремление морализовать богов, особенно сильное в V веке, совпало с первыми симптомами религиозного упадка. Это движение примыкало к более раннему, исходившему от дельфийской жреческой общины, которая во имя Аполлона предприняла, вместе с политической, и этическую реформу. Но связь, какую удалось установить между моралью и религией, осталась слабой и внешней. Напрасно орфики начали выработать целую доктрину

загробных возмездий; в народной вере эти возмездия навсегда остались уготованными лишь для исключительных и при том мифических преступников. Грек знал одно: чтить богов и не превозноситься, и в случае нарушения этой заповеди — трепетал их непосредственной мести. В то же время система мистических очищений, таинства кафартики были средствами восстановления внутреннего мира и омовения души от скверны греха.

Итак, и мораль не принадлежит к существу религии; ибо греки были в высокой степени религиозны. Сросшаяся с религией сравнительно поздно, она, в определенной исторической фазе общекультурного развития, снова тяготеет к обособлению и, наконец, явно дифференцируется. Правда, общая метафизическая основа не позволяет этому разъединению обостриться до противоборства, и наличность религии, как действенной силы, всегда окрашивает специфически мораль, являющуюся, с точки зрения религиозного начала, его рефлексом. Но ничто не может быть противнее духу древних вер, как и изначальному христианскому идеалу, чем попытка отлить жизнь в определенные и постоянные формы внешних отношений. Религия — своего рода музыкальный *habitus* души, родник экстатических очищений. Этот родник может бить в душе струей постоянного ритма и поддерживать в ней непрестанное движение богочувствования и богоизволения; но его музыка не может быть переведена на язык формального строя. Чтобы жизнь стала религиозной, религия должна быть не узким руслом ее, но ее широким небом.

Сфера эмоций и сфера аспектов — вот что было (при исключении догмата и морали) исконным достоянием религии. Ее эмоциональная сфера есть нечто несводимое на какую-либо другую категорию душевных состояний: впервые утверждается она в культовом оргазме. Эта сторона религии тесно связана с волей, теми волевыми движениями, которым преимущественно приличествует наименование «веры». Греки не знали веры в нашем смысле, почти не знали ее и по имени. Это понятие

впервые встречаем мы в жреческой Индии. У евреев вера — договорное понятие, *fides*, доверие Божеству, заключающему завет с человеком. Мало-помалу договорное начало заменяется чистым, беспримесным, детским доверием, и христианская вера-воля находит себе формулу экстатического самоотчуждения: «да будет воля Твоя», — знаменующую окончательное и последнее слияние личной воли с волей Отца. Не сразу утверждается в христианской церкви понятие веры в смысле нормы познания, и, утвердившись, навлекает на себя укор Юлиана-Отступника: «вашей мудрости свойственно ничего не ставить выше требования: верь» (οὐδὲν ὑπὲρ τὸν πίστευσον τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας), — новое подтверждение того, до какой степени догматизм был не по душе древнему язычеству.

Религии по существу чуждо притязание быть нормативной инстанцией познания; но ее эмоциональная сфера необходимо обуславливает *аспект* познаваемого. То, что мы называем аспектом вещи, слагается, по нашему мнению, из результатов тройственной психологической зависимости всякого восприятия, во-первых, от некоторых произвольных^а ассоциаций, неразделимых от восприятия, — во-вторых, от выбора тех или иных признаков воспринимаемого, нас особенно в нем поражающих и затемняющих собой остальные, — в-третьих, от волевого элемента нашей оценки, утверждения или отрицания воспринимаемого. Ассоциация, выбор и оценка создают апперцептивную^б среду, в которой явления необходимо преломляются, прежде чем войти в наше сознание (φαίνόμενα для нас еще и διακρινόμενα). Суммирование аналогичных *аспектов* коллективного восприятия кристаллизуется и объективируется в *стиль* народа или эпохи (стиль — типический аспект); а заражение аспекта составляет *virus* культурно-исторических движений, их внутреннюю «идею», часто не сводимую

а <вместо:> апперцептивных.

б <вместо:> психологическую.

до конца к логически определенному содержанию. Нам кажется, что именно аспект, не догмат, — посредствует между религиозным чувствованием и познанием.

И вот аспект мира в озарении Дионисовой религии: мир — обличье божества страдающего. Зрелище мирового страдания выносимо для зрителя и соучастника действия вселенского (а^а каждый из нас вместе зритель и соучастник его, и, как соучастник, — вместе жертва и жрец) только при условии живого сознания абсолютной солидарности сущего, только в глубоком экстазе мистического единства, который во всех ликах бытия прозревает единый лик жертвоприносимого, жертвоприносящегося Бога. Дионисова религия — религия такого Божества: это — аспект ее; и ее исступление — ее *virus*. И потому она доселе живая сила, — быть может, забытая, — быть может, тайная и неузнаваемая, облекшаяся, как приличествует ее мистической сущности, в иную, новую маску. Ибо «кто угадает личину бога?».

Дионисийский восторг — единственная сила, разрешающая пессимистическое отчаяние, эту законную первую реакцию возревшего духа на скорбь и муку живущего, на несомненную действительность крушения высоких надежд и торжества злых сил, на вечный ужас всепоглощающей смерти. Дионис учит дышать расширенно, полною грудью, дышать целым — с ним и в нем: — тогда еще можно дышать. «Кто дышит тобой, бог, — не тяжки тому горные громады, ни влаги, почившей в торжественном полдне, стекло голубое! Кто дышит тобой, бог, — в алтаре многокрылом творения он — крыло! В буре братских сил, окрест солнц, мчит он жертву горящую земли страдальной! Легкий подьмет он твой ярем... Но кто угадает личину бога?»¹⁰⁴

Религия тожества, пресуществления и жертвы, религия Диониса есть религия богострадальной Земли.

а <место:> и.

КОММЕНТАРИИ

1 В конце 1910-х годов другой выдающийся филолог-классик, Ф.Ф. Зелинский, создал по гипотетическим античным образцам популярный свод греческой мифологии, словно призванный простым повествованием обосновать это утверждение Вяч. Иванова (*Зелинский Ф.Ф. Античный мир. Т. 1. Ч. 1. Пг., 1922, с. VI*).

2 Происхождение «страстей» глубоко различно: Кронос и Уран оскоплены, Мать-Деметра страдает по Коре, Аполлон исполняет рабскую службу у Адмета, Титанов испепеляет Зевс, нимфы-дриады гибнут с каждым поваленным деревом, Кора проводит часть года в подземном царстве, Зевс — Кроноид умер и, по критскому преданию, был похоронен в Диктейской пещере на Крите, где являлся людям во время мистерий.

3 Дионисийские оргии под именем Вакханалий пришли в Рим из Южной Италии, где они были распространены уже в V в. до н. э. Сенатский декрет против Вакханалий был принят в 186 г. до н. э., но одолеть дионисийство не удалось.

4 Павсаний называет их Дионисиадами (Paus. III, 13, 7).

5 Конвергенция фракийских культов, сопровождаемых растерзанием кровавой жертвы, с орфическим учением об очищении души (см. сжатую формулу Эсхила «познаешь страдая») и с дионисийским преданием о борьбе дионисийства (доброе, светлого, свободного, чистого) с титанизмом (злым, мрачным, рабским) затрудняет вычленение из этого комплекса вполне «чистых» элементов «орфизма» без «дионисийства». Центральные мифологемы «ученого страдания»: растерзание Диониса — Загря титанами, растерзание Орфея вакханками, «спасение

сердца» Диониса, «спасение головы» Орфея, потеря возлюбленного у входа в подземное царство во время катабасы Диониса и потеря возлюбленной у выхода из подземного царства во время катабасы Орфея и мн. др.

6 См. об этом подробнее в кн.: *Eisler R. Orphisch-Dionysische Mysteringedanken in der christlichen Antike.* Lpz.; В., 1925.

7 Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, 1848–1931) — крупнейший немецкий филолог-классик. В 1893 г. Вяч. Иванов и М.И. Ростовцев познакомились с Виламовицем в Риме, во время визита в Германский археологический институт (Вестник древней истории. 1993, № 4, с. 211); см. также: *Фролов Э.Д.* Исповедь великого ученого: к публикации латинской автобиографии Ульриха фон Виламовиц-Мёллендорфа // Жебелевские чтения—3. Тезисы докладов науч. конференции 29–31 октября 2001 года. СПб., 2001, с. 22–29; см. также *Гаврилов А.К.* С.Я. Лурье и У. фон Виламовиц-Меллендорф: История заочного сотрудничества // Всеобщая история и история культуры. Петербургский историографический сборник / Отв. ред. Б.С. Каганович, Н.Л. Корсакова. СПб., 2008, с. 45–67.

8 Цитата из «Опыта самокритики», предваряющего второе издание «Рождения трагедии» Ф. Ницше. См. *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 1, с. 48–49.

9 Намек Иванова на Диониса в равной мере может быть отнесен и к сохраненному Плутархом преданию о «смерти Великого Пана» («Всевеликого»), знаменующей конец «язычества» перед началом новой, христианской эры.

10 Деян 17: 22–23. Комментируя этот эпизод из жизни апостола Павла, Э. Ренан пишет: «Из многих непонятых апостолом вещей две сильно поразили апостола: во-первых, чрезвычайная религиозность афинян, доказывавшаяся большим числом храмов, алтарей, всякого рода святилищ, признаков их эклектизма и терпимости в деле религии; во-вторых, некоторые алтари, безымянные или посвященные “неизвестным богам”. Этих алтарей было

довольно много в Афинах и в окрестностях их. Были они также и в других греческих городах; ...их связывали с легендами о войне с Троей. Надпись на них гласила ἄγνωστοῖς θεοῖς, т. е. “неизвестным богам”... Алтари эти своим происхождением обязаны были необыкновенной щепетильности афинян в деле религии и привычке их во всем видеть проявление таинственной и особой власти. Боясь невольно оскорбить какого-нибудь бога, имени которого они не знали, или показать пренебрежение какому-нибудь могущественному богу или желая получить какую-нибудь милость, которая могла зависеть от неизвестного им божества, они строили безымянные алтари, или же делали на последних вышеприведенную надпись... Павел очень удивился такому посвящению. Толкуя их по-новому, по-еврейски, он предложил за ними смысл, которого они не имели. Он подумал, что речь идет о боге, который называется “Богом неизвестным”. В этом Боге он узрел Бога евреев, единого бога, к которому даже язычество чувствовало якобы какое-то таинственное влечение. Эта мысль казалась тем правдоподобнее, что в глазах язычников главной отличительной чертой еврейского бога было то, что у него не было имени, что это был неопределенный бог» (Ренан Э. Апостол Павел. СПб., 1907, с. 70–71). Алтари «неведомым божествам» упомянуты также в «Жизни Аполлония Тианского» Флавия Филострата (VI, 3).

11 Религией Элевсина В.И. Иванов называет мистерии в честь Деметры и Персефоны, считавшиеся составной частью афинского государственного культа, которые проводились в городке Элевсин (в 22 км от Афин). Мистерии были посвящены временному возвращению Персефоны (похищенной Аидом в подземное царство) на землю, что символизировало пробуждение природы. Подробнее см.: *Новосадский Н.* Элевсинские мистерии. СПб., 1887.

12 Ликнит — одно из культовых имен Диониса, имеющее двойное объяснение: 1) первые плоды урожая — «первую

корзину» – посвящали Дионису; 2) Зевс, родив Диониса, отдал его на воспитание нисийским нимфам, которые носили его в корзине («кошнице»; греч. *λίχρον* – «корзинка»).

13 Киферон – лесистая гора на границе Аттики и Беотии, знаменитая своими пещерами, населенными эриниями и нимфами. Свое название гора получила от имени царя Платей Киферона, который примирил поссорившихся Геру и Зевса.

14 «Эти же 16 женщин, – по свидетельству Павсания (V, 16, 6–8) – устроили два хора; один из этих хоров называют хором Фиской, другой – Гипподамии <...> Рассказывают, что с этой Фиской сочетался Дионис и она родила от Диониса сына Наркея... сохранилось предание, что поклонение Дионису первыми ввели Наркей и Фиской... Хотя много городов было уже разрушено, тем не менее элейцы сохранили это число: будучи разделены на восемь фил (колен), они от каждой филы избирают по две женщины. Но все то, что установлено делать этим 16 женщинам, или назовем их элланодиками, к выполнению чего бы то ни было из этого они не могут приступить раньше, чем очистятся жертвоприношением предназначенного для этого поросенка и водою. Это очищение совершается ими у источника Пиэры» (Пер. С.П. Кондратьева).

15 В.И. цитирует «Антигону» Софокла. См. этот фрагмент в переводе Ф.Ф. Зелинского:

В твою честь пылают
Алмазных звезд хоровод;
Ты ночных веселий царь!
О явись! Светлый бог, Зевса дитя!
Пусть наш град вакханок твоих
Неистовый восторг огласит в тьме ночной,
Твою славя честь, Дионис-владыка!

16 Тмол – гора в Мидии, которая, согласно Страбону, «возвышается над Сардами»; недалеко от Тмола нахо-

дится Ниса, карийский город, где, по одной из версий мифа, воспитывался Дионис (нисейскими нимфами); Тайгет (современное название Пентедактилон) — гора над Спартой; Браурон, Браврон (совр. Вриона) — один из городов античного двенадцатиградья; Гимет (Гиметт, Гиммет) — равнина, протянувшаяся от Афин до примыкающего с юго-востока горного массива (высотой до 1000 метров). Поэтому в древности Гимет иногда считали горой (например, Страбон); здесь находились каменоломни превосходного гиметтского мрамора (белого и голубого). Самая известная достопримечательность Гимета — мед. «Гимет, — отмечает Страбон, — даст наилучший мед». Лафистион — гора в Беотии недалеко от Орхомен, где находился священный участок и мраморная статуя Зевса Лафистия (Paus. IX, 34, 5). По одному из толкований «Лафистий» означает «прожорливый», «жаждущий жертв», особенно человеческих. См.: «Дионис и прадонисейство», гл. I, § 3.

17 Цитата из сочинения Плутарха «Об “Е” в Дельфах» (9).

18 Миф об Икарии и Эригоне рассказывает в «Мифологической библиотеке» Аполлодор (Ш, 14, 7).

19 Т. е. выращивает.

20 «Эора» по-гречески означает «петля», «веревка».

21 «Асколиазм» — не просто пляска на винных мехах, намазанных маслом, а пляска, точнее, скакание на одной ноге. Об этих очистительных обрядах рассказывает латинский писатель и ученый Юлий Гигин (ум. ок. 10 н.э.), вольноотпущенник императора Августа, глава Палатинской библиотеки, в своей книге «Мифы» («Fabulae», 130) — справочнике, использовавшемся и как школьный учебник. Гигин возводит «асколиазм» к имени гиганта Аска, который связал Диониса и бросил того в реку: Гермес освободил Диониса, а с Аска содрал кожу, изготовив из нее мех для вина; ближайший город получил имя Дамаск (букв.: «место, где был укрошен Аск»).

22 Трехдневное празднество Анфестерий начиналось днем «откупоривания бочек», за ним шел день «возлияний», а завершалось все жертвоприношением цветов и плодов душам умерших.

23 Порос — разновидность туфа или известняка.

24 Имеется в виду изображение противоборства племени одноглазых аримаспов с грифонами — хранителями золота.

25 Имеется в виду и происхождение самих Кариатид — мифических карийских девушек, которых заставили расплачиваться их телами за поражение их мужчин — отцов, мужей и братьев; как архитектурный объект кариатиды — женские фигуры в длинном платье, на чьих головах (или на корзинах на голове) держится антаблемент, — хранят память об этом наказании.

26 В. Дерпфельд (Wilhelm Dörpfeld, 1853—1940) — немецкий археолог и архитектор, прославившийся раскопками в Олимпии, Трое, на Пелопоннесе (вместе с Г. Шлиманом) и др.

27 Эпидавр — портовый город в Арголиде, известный главным образом популярным святилищем Асклепия. Оба театра Эпидавра — «большой» и более древний, о котором пишет В.И., «меньший» — доныне используются.

28 Алкамен — древнегреческий скульптор (2-я пол. V в. до н.э.), ученик и соперник Фидия.

О статуе Диониса работы Алкамена сообщает Павсаний (I, 20, 3): «Самое древнее святилище Дионису находится около театра. В его ограде стоят два храма и два изображения Диониса; один называется Элевферий, а другой — это тот, которого сделал Алкамен из слоновой кости и золота».

29 Цитата из «Второго дифирамба афинянам»:

Блещущие жиром,
Увенчанные фиалками,
Звенящие в песнях,

Славные Афины —
Оплот Эллады, город под сенью божества...

(*Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты* / Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1980, с. 202).

30 Имеется в виду амфора Клеофрада, афинского гончара кон. VI — нач. V вв. до н.э., изготовленная ок. 500 г. до н.э. и находящаяся в «Античных собраниях» в Мюнхене. Фрагменты росписи («Дионис и ваханки») см. в кн.: *Гусейнов Г.Ч. Аристофан. М., 1988, илл. 63–66.*

31 Здесь обыгрываются названия святилищ Диониса в Лимнах (болото-могила) и Ленеоне (давяльня).

32 Казаубон (точнее: Казобон — Casaubon) Исаак (1559–1614) — уроженец Женевы, где был профессором греческого языка, затем жил в Париже, а после смерти короля Генриха IV по приглашению Иакова I переехал в Лондон; гуманист, филолог, издатель древних авторов.

33 Гердер (Herder) Иоганн Готфрид (1744–1803) — немецкий философ и писатель, один из основоположников идеи всемирной истории.

34 Крейцер Георг Фридрих (Georg Friedrich Creuzer, 1771–1856) — немецкий филолог-классик, профессор Гейдельбергского университета. В.И. ссылается на его классическое сочинение *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Leipzig – Darmstadt. 1810–1824* [«Символика и мифология древних народов, в особенности греков»]. Критически относился к идеям К.А. Лобека.

35 Лобек, Кристиан Август (Christian August Lobeck, 1781–1860) — немецкий филолог-классик, автор сочинения *Aglaophamus, sive De Theologiae Mysticae Graecorum Causis. Vol. 1–2 Königsberg, 1829* [«Аглаофам <легендарный учитель Пифагора>, или Об истоках мистической теологии греков»].

Презрительно отзывается о Лобеке Ф. Ницше в «Сумерках идолов»: «Это презренная болтовня, к такому Лобеку

нельзя ни минуты относиться серьезно» (*Ницше Ф.* Соч. в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 628).

36 Мюллер Карл Отфрид (Karl Otfried Müller, 1797–1840) – немецкий историк и филолог, один из основателей классической археологии, автор «Пролегомен к научной мифологии» (1825), «Учебника археологии искусств» (1830) и др.

37 Велькер Фридрих (Friedrich Gottlieb Welcker, 1784–1868) – немецкий филолог-классик, профессор Геттингенского и Боннского университетов, основатель университетской библиотеки в Бонне; автор основополагающих работ *Griechische Götterlehre*, 3 Bde., Göttingen, 1857–1862; в 1835 г. лекции Велькера в Бонне слушал Карл Маркс.

38 Преллер (Preller) Людвиг (1809–1863) – немецкий скифолог в Дерпте, из-за недоразумений с русским правительством покинувший Россию, автор капитального труда «*Griechische Mythologic*» (2 т. 1854), переизданного в 1888–1894 гг. под ред. Роберта.

39 Мюллер, Фридрих Максимилиан (Max Müller, 1823–1900) – английский филолог немецкого происхождения, специалист по общему языкознанию, индологии и мифологии. *Мюллер, Фридрих Макс.* Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года / Пер. с англ., пред. и комм. Е. Элбакян. Под общей ред. А.Н. Красикова. – М.: Книжный дом «Университет»; Высшая школа, 2002.

40 Солярная теория – объясняет мифологию как аллегорическое описание движения солнца и планет. Основатель теории французский философ Шарль Дюпюи (Charles-François Dupuis; 1742–1809) в своем труде «Происхождение всех культов. Или всеобщая религия» (1794) писал: «...Существо, священное под именем Христа – это солнце... христиане – лишь почитатели солнца». Странниками солярной (и шире: астральной) теории были К. Вольней, А. Дреус, Дж. Робертсон и др. В.И. иронически называет солярную и астральную

теории также «нубилярной» (т.е. облачной), намекая на теоретические блуждания ее адептов.

41 Сома – в Ведах сок одноименного растения и изготовленный из него опьяняющий напиток, которому приписывались чудодейственные свойства, и вместе с тем Луна и бог Луны.

42 Хаома – растение, напиток, из него приготавливавшийся – божество растения (Хаома золотоглазый); напиток изготовлялся из сока растения эфедр (хвойник) или мухомора и смешивался с молоком. Приготовление и употребление хаомы составляет основную часть Зооастрийского богослужения. Питье хаомы оказывает не опьяняющее, а возбуждающее воздействие. Этот напиток вдохновлял поэтов и провидцев, делал воинов бесстрашными. По преданию, сам Заратустра был зачат родителями после того, как они испили хаомы (См.: Авеста. Избранные гимны. М., 1993, с. 203).

43 Яма в индийской философии властитель умерших, бог смерти и правосудия. Согласно «Ригведе», он был «первым, кто умер» и открыл путь смерти для других. Согласно ведийской космологии, из мирового яйца Хираньягарбха (букв.: «золотой зародыш») возник творец Праджапати и Брахма – первый бог в индуистской Троице (Брахма-Вишну-Шива). «Люди знают Хиранья-гарбху как высшее, выше него ничего не может быть названо» (Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972, с. 39).

44 Бергенъ А. (Abel Bergaigne, 1838–1888) – французский мифолог-индоевропеист.

45 Кун, Адальберт (Franz Felix Adalbert Kuhn, 1812–1881) – немецкий филолог и языковед, один из основоположников «астрально-мифологической» теории в фольклористике и религиоведении, автор книг *Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, Berlin 1874; *Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker*, Berlin 1845.

46 Pausanias's Description of Greece translated with a

commentary by J.G.Frazer. London: Macmillan, vol.1–6, 1898; см. подробнее: *MacCormack, Sabine*. Pausanias and his commentator Sir James George Frazer // *Classical Receptions Journal* 2 (2) (2010), p. 287–313.

47 Я. Буркхардт (Буркгардт, J. Burckhardt, 1818–1897) – выдающийся историк культуры, автор многотомной «Истории греческой культуры» (1898–1902) и других фундаментальных исследований античности, раннего средневековья и Ренессанса. Взгляд его на трагедию как ключевой феномен для понимания греческой культуры и на трагическое как форму жизни и жизнепонимания воспринял Фр. Ницше, считавший себя учеником Буркхардта.

48 Σωφροσύνη – букв. «здравомыслие».

49 Речь идет о трагедии Эсхила «Бассариды».

50 В.И. ссылается здесь на авторитет Ф.-В. Фрицше (F.-V. Fritzsche, 1806–1887) – немецкого филолога-классика, издателя Аристофана.

51 См. Verg. Aen. VI 98–101.

52 «Мышление – падающая болезнь» (Diels. B. 29).

53 Ликантро́пия (от др.-греч. λύκος – волк и ἄνθρωπος – человек) – мифическая болезнь, в острой фазе которой больной превращается в волка (вариант: собаку); один из вариантов териантропии. См. подробнее в кн.: Chauvincourt V. de. Discours de la Lycanthropie. P., 1599; Hertz W. Der Werwolf. Stuttgart, 1862; Иванов П. Вовкулаки // Юбилейный сборник в честь В.Ф. Миллера. М., 1900, с. 292 сл.

54 Фи́ады (фиасы) – торжественные шествия в честь Диониса (реже – другого божества), в которых участвовали ряженые – сатиры, силены и менады. Название восходит к имени мифической Фийи, дочери Касталии и матери Дельфа, которая первая принесла жертву Дионису и праздновала в честь него оргии. «Фи́ады, – пишет Павсаний (X, 4, 3), – это женщины из Аттики, раз в два года отправляющиеся на Парнас и там вместе с женщинами

из Дельф совершающие оргии — торжественное служение в честь Диониса. У этих фиад установлено во время пути из Афин устраивать пляски во многих... местах...» (Пер С.П. Кондратьева).

55 Флагелланты («бичующиеся») — представители христианского движения самоистязателей (его расцвет падает на XIII—XIV вв.), усматривавших в испуленном самобичевании подражание страстям Христовым.

56 *Фашинг* (нем.) — масленичный карнавал.

57 Об этом сообщает Геродот: «Мелампод познакомил эллинов с именем Диониса, с его праздником и фаллическими шествиями. Конечно, он посвятил их не во все подробности культа Диониса, и только мудрецы, прибывшие впоследствии, полнее разъяснили им значение культа. <...> Скорее всего, я думаю, Мелампод познакомился с египетским служением Дионису через тирийца Кадма и его спутников, прибывших с ним из Финикии в страну, которая теперь называется Беотией» (II 49, пер. Г.А. Стратановского).

58 См. об этом у Геродота (IX 33—34).

59 Еврипид в «Вакханках».

60 По Овидию, Ламос — царь лестригонов (у Гомера так называется город лестригонов).

61 Фирмик Матерн (Julius Firmicus Maternus) — писатель IV в.; цитируемый пассаж взят из его трактата «Об ошибках языческих вероучений» (*De errore profanarum religionum*, VI.4).

62 См. Ovid. Met. IV 1 след.

63 См. Plut. Qu. graec. 12.

64 По преданию, младенец Дионис был обманут титанами с помощью зеркала и «мастерски приготовленных погремушек», а также игральные кости (см. Firmic. Matern. VI 15).

65 Этот вариант мифа разработан Нонном Панополи-танским (Dion. V 562—569).

66 Имеется в виду месть Геи Урану, совершенная руками титана Кроноса; будущий отец Зевса оскопил своего отца, положив начало череде мифологических отцеубийств и поиску средств их предотвращения.

67 Остров Наксос — родина Диониса и дифирамба.

68 «обильно вкусив вина» (Macrob. Sat. I 18,1).

69 По Гигину (Нуг., 129; 174), в обмен на лозу Дионис провел ночь с Алфеей, так что Мелеагр мог быть и плодом этого союза.

70 Эпитеты Диониса: «подземный», «милостивый», «ночной», «Аид», «низводящий».

71 Буквально «бессмертствующие». Her. IV 97.

72 «особенное пристрастие к смерти».

73 Так в 7-м круге наказаны самоубийцы, которых терзают гарпии.

74 ...листья,
Поблекнув, вдруг свернулись и с шумом
Посыпались как пепел на меня.

75 Имеется в виду знаменитая картина в Лесхе (Дельфы), на которой изображались эпизоды Троянской войны и посещение Одиссеем подземного царства.

76 Ларец (ковчег) Кипсела представляет собой визуальную энциклопедию древнегреческой мифологии, сопровождаемую, впрочем, и надписями («Надписи над изображениями на ларце по большей части сделаны древними письменами; одни из них идут прямыми строчками, другой же вид надписей эллины называют бустрофедон; он состоит в следующем: в конце одна строка поворачивает на вторую так же, как это бывает при двойном беге. И вообще надписи на ларце написаны извилистыми и переплетающимися одна с другой линиями, так что их трудно разобрать». Пер. С.П. Кондратьева).

77 Агрионии — ночное празднество в Орхомене (Беотия), во время которого женщины разыскивали укрывшегося «среди Муз» Диониса, после чего состязались за

пиршественным столом в разгадывании загадок; после пиршества жрец гнался за вакханками и должен был заколоть первую достигнутую жертву.

78 Осхофории — торжественное шествие переодетых в женское платье юношей, переносящих виноградные гроздья из храма Диониса в храм Афины во время праздника «Зонтиков» (Скиры); Фаргелии — аттический праздник жатвы в честь Аполлона и Артемиды, справляемый в начале лета; Карнеи — праздник в честь Аполлона Карнейского: юноши состязались здесь в беге, держа в руках виноградные гроздья.

79 См. также, возможно, известную В.И. работу *Ploss, Hermann Heinrich. Das Männerkindbett (Couvade): seine geographische Verbreitung und ethnographische Bedeutung.* Leipzig: Ackermann & Glaser, 1885.

80 *Bachofen, Johann Jakob. Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.* Basel: Schwabe, 1897 (2-е издание).

81 Usener, Hermann. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung.* Bonn: Cohen, 1896.

82 Под обаянием теории матриархата в пред- и послевоенной Европе находились ученые, принадлежавшие к противоположным лагерям — от марксиста Дж. Томсона (G. Thomson) до едва ли не мистика Роберта Грейвса (Robert Graves). Подробное изложение критики теории «матриархата» в названные годы см. в работе: *Davies, Peter. Myth, Matriarchy and Modernity. Johann Jakob Bachofen in German Culture. 1860–1945. Interdisciplinary German Cultural Studies Vol.7 XII.* Berlin: De Gruyter, 2010.

83 Имеется в виду маска, которую нашел директор Керченского музея Антон Балтазарович Ашик (1801–1854) в районе Пантикапея (с. Глинище).

84 Отто Бенндорф (Otto Benndorf, 1838–1907) — археолог и историк, основатель Австрийского археологического института, профессор классической археологии в Праге и Вене.

85 Чтимые идолы или амулеты.

86 Чаще – Кибела, Кибелы.

87 Кифгейзер (Kyffhäuser) – гора, в пещере которой покоится император и хранится клад Нибелунгов.

88 Здесь В.И. имеет в виду труды антрополога и этнографа Ф.К. Волкова (1847–1918), касающиеся свадебных обрядов славянских народов, в т.ч. *Volkov, Théodore. Rites et usages nuptiaux en Ukraine // L'anthropologie: 2 (1891), p. 160–184, 408–437, 537–587; Волков Ф. (Воек Хв.) Свадебарските обреди на слов'янські народи. Paris, 1890.*

89 *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique par Franz Cumont. Bruxelles, T. 1–2, 1896–1899.*

90 *Cumont, Frantz. Le culte de Mithra à Edesse. Paris: E. Leroux, 1888.*

91 *numina* – знаки (и атрибуты) и *nomina* (имена и прозвища).

92 Аристей – сын Аполлона и отец Актеона, растерзанного собаками, подобно тому, как Дионис был убит титанами, а Пенфей – вакханками.

93 Первое описание сюжетов вазы Франсуа см. в кн.: *François A., Braun E. Le dipinture di Clizia sopra chiusino vaso di Ergotimo. Roma, 1849; Гусейнов Г.Ч. «Ваза Франсуа» и некоторые проблемы античной мифографии // В кн.: Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции «Випперовские чтения – 1988». М.: Советский художник, 1988, с. 116–125.*

94 Марон родился на Исмаре и в некоторых источниках назван сыном Диониса и Ариадны (Athen. I 26a; 28e).

95 Орфей, сын Аполлона (Clem. Rom. Hom. V 15), убитый менадами по наущению Диониса (Aesch. Bass.), обожествлялся во Фракии как убитый молнией Зевса и представляет собой, таким образом, счастливо найденное недостающее звено для связи Диониса – и Аполлона. См. *Лебедев А.В. Происхождение имени Орфей // Балканы в*

контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986, с. 37–40.

96 Амиклейский трон, созданный магниезийцем Батиклом, подробно описал Павсаний (III 18,9–19,5); следует сказать, что изображены на троне отнюдь не только «дионисийские божества», хотя сам Дионис представлен дважды — живым и «мертвым» (возносимым на небо): «Поддерживают этот трон спереди две Хариты, а сзади — две Горы; налево стоят Ехидна и Тифон, направо — тритоны. Излагать подробно содержание каждого рельефа на троне было бы скучно для читателей, но я скажу вкратце, так как вообще это произведение хорошо известно, что там изображено: мы видим, как Посейдон и Зевс увлекают Тайгету, дочь Атланта, и ее сестру Алкиону; изображены там и Атлант, и единоборство Геракла с Кикном, и битва Геракла с кентаврами у Фола. Но почему Батикл изобразил Тесея ведущим так называемого Минотавра, связанным и живым, я не знаю. На троне изображена и пляска у феаков, представлен и Демодок, (поющий на пиру). Изображена и победа Персея над Медузой. Дальше изображается сражение Геракла с одним из гигантов, Фурием, и битва Тиндарея против Эврита; есть там и похищение дочерей Левкиппа. Там изображается, как Диониса, еще юного, несет на небо Гермес, а Геракла ведет Афина, чтобы впредь он жил там вместе с богами. Изображен и Пелей, передающий Ахилла Хирону на воспитание, который, как говорят, его и обучал. Тут же Кефал, похищаемый за красоту Гемерой. Вот боги несут на свадьбу Гармонии свои дары. Изображено здесь и единоборство Ахилла с Мемноном; дальше Геракл наказывает фракийского (царя) Диомеда, а на реке Эвене — Несса. Вот Гермес ведет на суд к Александру (Парису) трех богинь. Адраст и Тидей прекращают бой между Амфиараем и Ликургом, сыном Пронакта. Гера смотрит на Ио, дочь Инаха, уже обращенную в корову, а Афина убегает от преследующего ее Гефеста. Кроме этого тут изображены из подвигов Геракла его битва с Гидрой и как он привел из Аида пса. Тут же Анаксий и

Мнасинунт (сыновья Диоскуров), из которых каждый сидит на своем коне, а Мегалента, сына Менелая, и Никострата несет один конь. Беллерофонт убивает в Ликий чудовище, и Геракл гонит быков Гериона. На верхнем краю трона с обеих сторон на конях — сыновья Тиндарея. Под конями у них изображены сфинксы, а наверх бегут дикие звери, с одной стороны — леопард, с другой, над Полидевком — львица. На самом верху трона изображен хоровод магнесийцев, помогавших Батиклу в создании трона. Если войти под трон со стороны тритонов, то там с внутренней стороны изображена охота на калидонского вепря и Геракл, убивающий детей Актора. Тут же Калаид и Зет прогоняют Гарпий от Финея. Затем Перифой и Тесей похищают Елену, и Геракл душит льва. Аполлон и Артемида поражают стрелами Тития. Изображена тут битва Геракла с кентавром Орейем и Тесея с Минотавром. Изображены и борьба Геракла против Ахелоя и предание о том, как Гера была связана (цепями) Гефеста. Тут изображено и состязание, устроенное Акастом в честь умершего отца, и история Менелая и Протея в Египте, взятая из «Одиссеи». И, наконец, Адмет, надевающий ярмо на кабана и льва, и троянцы, приносящие Гектору погребальные жертвы». Описание трона продолжается и в следующем параграфе III книги «Описания Эллады» (пер. С.П. Кондратьева).

97 Эта притча рассказана в X книге «Государства».

98 Возвращение «золотого века», о котором мечтает в IV эклоге Вергилий, считалось в средние века иносказанием пришествия Мессии, вследствие чего сам римский поэт почитался как один из провозвестников христианства.

99 К таким «внешним особенностям» можно отнести причащение, учение о вознесении, а также общий для Митры и «Бога Галилейских рыбаей» статус «выпрямителя людей». В.И. опирается на данные, приведенные в кн.: *Cumont F. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. T. 1–2. Bruxelles, 1896–1899; Id. Les Mystères de Mithra. Bruxelles, 1913.*

100 В маздеизме (зороастризме) Митра окончательно уступил свои позиции Ахурамазде и ни для кого уже не мог быть опасным соперником. Дополнительный свет на «пандионисийскую» концепцию итога греческой мифологической традиции проливает работа: *Топоров В.Н.* О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // *Semiotyka i struktura tekstu*. Warszawa, 1973, p. 357–371.

101 «Вера, или Мнение – священная болезнь».

102 «Дух становится более древним» (по слову Тита Ливия) – переводит это место В.И. в статье «Гете на рубеже двух столетий» (т. 4-й брюссельского издания).

103 «романтическая беспомощность».

104 Цитата из «Кормчих звезд» приводится и в эссе «Ницше и Дионис», впервые опубликованном в журнале «Весы» в 1903 году (1904, № 5).



СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ 3

Вячеслав Иванов

ЭЛЛИНСКАЯ РЕЛИГИЯ СТРАДАЮЩЕГО БОГА

I	7
II	32
III	62
IV	86
V	108
VI	132
VII	146
VIII	161
IX	174
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	190
КОММЕНТАРИИ	203

TABLE DES MATIÈRES

EDITORIAL	3
-----------	---

VJACESLAV IVANOV

LA RELIGION HELLÉNIQUE DU DIEU SOUFFRANT

I	7
II	32
III	62
IV	86
V	108
VI	132
VII	146
VIII	161
IX	174
CONCLUSION	190
COMMENTAIRE	203

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'histoire*» («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