

горою Кнөөрономъ, миѣъ объ Актѣонѣ, сынѣ діонисійскихъ родителей, Аристѣя и Автонон, сестры Агавы. Сходство простирается до того, что оба героя застигаются діонисійскими женщинами, какъ соглядатаи ихъ тайнодѣйствій. Ибо, какъ Артемида—сопрестольница и подруга Діониса, такъ и ея женскій сонмъ, будь то сонмъ нимфъ, горныхъ охотницъ или станъ амазонокъ, во всемъ подобенъ еіасу мѣнадъ. Впрочемъ, другая, болѣе древняя версія миѣа вовсе не знаетъ объ участіи Артемиды въ растерзаніи Актѣона и приписываетъ ему иную вину—не предъ Артемидой, а предъ Семелой, матерью Діонисовой. Въ одной коринтской сказкѣ—повѣсти тотъ же Актѣонъ—уже красивый мальчикъ, растерзанный своими обожателями. Очевидно, что мотивъ растерзанія—вотъ то постоянное, на чемъ держится, какъ на прочной основѣ, измѣнчивый миѣъ. Такъ и Орфея, пророка и ипостась Діониса, должны были растерзать мѣнады; въ чемъ проявилась вина его богоборства противъ діонисійскаго начала, творцы миѣа не знали, и не нашли пластически-удовлетворительнаго объясненія его мистической участи. Растерзаніе (*σπαράγμός*, *διασπαράγμός*)—постоянная печать и знаменіе діонисійскаго героя. Уподобленіе Актѣона Діонису подчеркивается у Нонна и его одеждой—пестрою шкурой оленя,—отчего собаки Артемиды, обманутыя его видомъ, разрываютъ его, какъ лѣснаго звѣря. Вспомнимъ, что мѣнады—собаки въ трагедіи Эврипида о Пенееѣ. На знаменитой фрескѣ, изображавшей подземный міръ, Полигнотъ представилъ Актѣона и его мать, сидящими на вакхической небридѣ, съ молодымъ оленемъ въ рукахъ. Наконецъ, Актѣонъ—охотникъ, и охотникъ—Діонисъ, «сильный ловчій» (*Ζαχάρης*). Не даромъ Ноннъ включилъ

сказаніе о немъ въ свою діонисійскую поэмѣ и сближаетъ Артемиду, виновницу Актэоновой гибели, съ Діонисомъ-охотникомъ. Актэонъ—мѣстный Діонисъ мѣсяца Элафеболіона, мѣсяца «оленьяго боя» и великихъ Діонисій. Мы могли бы прибавить: и діонисійскаго маскарада,—ибо одною изъ существенныхъ вакхическихъ чертъ міаа объ Актэонѣ является его переодѣваніе,—самъ ли набросилъ онъ на себя оленью шкуру, или Артемидѣ накинула ее на него, какъ повѣствовалъ Стесихоръ.

Цѣль, которую преслѣдовали діонисійскія женщины, разрывая, подъ маской жертвы, бога и пожирая плоть жертвенную, была алчба исполниться богомъ, сдѣлаться «богоодержимыми» (ἐνθεοί). Арнобій говоритъ, обличая вакханокъ: «чтобы показать, что вы полны божествомъ и могуществомъ его, вы разрываете окро-

вавленными устами внутренности стѣнящихъ козлятъ». Понятіе богоодержимости (κατοχή, ἐνθεοσιασμός) было, впрочемъ, почти уже ослабленіемъ первоначальнаго представленія, которое обнаруживается въ наименованіи всѣхъ участниковъ оргіи «вакхами» (βάκχοι). Подобнымъ же образомъ, именуются оргіасты и по имени еракійскаго или фригійскаго Діониса-Сабазія. Этотъ фактъ свидѣлствуетъ объ исконномъ отождествленіи бога—уже не съ жертвой только, но и со всѣми священнодѣйствующими и причастившимися жертвѣ. Сдѣлавшееся пословицей изреченіе: «много тирсоносцевъ, да мало вакховъ» (πολλοὶ μὲν κερυθισφόροι, παῖροι δὲ τὲ βάκχοι)—вполнѣ выражаетъ уже углубленную орфиками идею внутренняго сліянія съ божествомъ, даруемаго благодатью мистическаго экстаза и недостижимаго внѣшними обрядовыми средствами.

Любопытно, что не только сами участники радѣній

Το βακχεῖον ἐκ τῆς 1. Π. (Athens. Mittheil. 1894 p. 260, с. 116-24):

δὲ δὲ ἀρχὴ βάκχος δούτω τῇ δουρίᾳ τῷ δαίμνι τῇ σπονδῇ
τιδέτω κατὰ δεικνύον τοῦ ἑλαφύβολεως κινῶς μέρων
δὲ τρεπομένην, αἰδέτω ἱερεῖς, ἀνδρεῖς, ἀρχὴ βάκχος, ταῖς
βουκοδικῶς, Διόνυσος, Κόρη, Παδαίμων, Ἀφροδείτη, Πρωτ-
εῖρος — τὰ δὲ ὄργανα αὐτῶν οὐκ ἐκ τῶν παλαιῶν

с 78. 3190 (Мутне):
ἐπὶ βουκόλῳ τῶν περὶ
τῶν βουκόλῳ Διόνυσος
ἐκ τῆς 78. 3190
ἐκ τῆς 78. 3190
ἐκ τῆς 78. 3190
ἐκ τῆς 78. 3190

ἐκ τῆς 78. 3190
ἐκ τῆς 78. 3190
ἐκ τῆς 78. 3190
ἐκ τῆς 78. 3190
ἐκ τῆς 78. 3190

Schubert'sche
ἐκ τῆς 78. 3190
ἐκ τῆς 78. 3190
ἐκ τῆς 78. 3190
ἐκ τῆς 78. 3190

носят имя своего бога, но и священные предметы, ими при культѣ употребляемые. «Вакхомъ» называли діонисійскій вѣнокъ и діонисійскую вѣтвь. Приводя стихъ Ксенофана: «елокъ частые вакхи (т. е. вѣтви) обстали (окружили) дома»,—схولیастъ Аристофана поясняетъ, что именемъ Вакха звали не одного Діониса, но и совершающихъ оргіи, и вѣтви, несомыя мистами. «Со-вакхи» (σὺμβαχῆαι) означало—«соучастники въ оргіяхъ». Состояніе оргіастовъ, какъ соучастниковъ страстей бога, именуется у Аппіана и Плутарха «вакхическими страстями».

Чтобы исчерпать идею мистическаго отождествленія въ культѣ Діониса, остается указать, наравнѣ съ представленіями тождества бога и жертвы и тождества бога съ причастниками жертвы,—на отождествленіе бога и богоубійцы, или жертвы и жреца. Если Діонисъ—быкъ (ταῦρος) или козелъ (τράγος, μελάναιγας), то онъ же—пожиратель быковъ и козлоубійца (ταυροφάγος, βοοφάγος, αἰγοβόλος, ἐρίφιος). Человѣкъ разорванный—Діонисъ, какъ жертва Титановъ; но и самъ Діонисъ—«разрыватель людей» (ἀνθρωπορραϊστής). Жертва, разъятая и сырьемъ съѣденная,—пожранный Титанами Діонисъ; но и самъ онъ—«сырье снѣдающій» (σφαδῖος, σμηστής.) Вотъ почему богъ-быкъ вмѣстѣ богъ-пастырь (βοοκόλος) и сопрягатель быковъ (βοοζύγος). Діонисъ-козелъ—врагъ Діониса-винограда. Актэонъ—охотникъ и жертва охоты; онъ—Діонисовъ аспектъ; но Діонисъ самъ, или Зевсъ, какъ мужъ Семелы,—пособникъ Артемидиною травли. Пенеей—врагъ бога, и его жертва; но онъ же его ипостась. Ликургъ—недругъ Вакха и жертва мѣнадъ; и онъ же только личина бога, ибо растерзанъ мѣнадами. Орфей—пророкъ Діониса; но онъ же противится ему и идетъ принести жертву Аполлону или Солнцу; раз-

рывая его, мѣнады вновь превращаютъ его въ Діониса. Александръ, сынъ Филиппа или, по тайной молвѣ, Зевса и македонской мѣнады, вѣритъ, что въ немъ воплотился Діонисъ (послѣ него, не одинъ сильный міра провозглашалъ себя за «новаго Діониса»),—и, по одному свидѣтельству, совершаетъ убійство друга у алтаря Діонисова, въ вакхическій праздникъ; если свидѣтельство и недостоверно, поучительно то, что оно діонисійски стилизовано. Жрецъ Діониса закалается предъ алтаремъ бога за погибающую здѣсь же вакханку (т. е. также аспектъ Діониса), Калirroю. Въ Орхоменѣ жрецъ съ ножомъ преслѣдуетъ діонисійскихъ женщинъ. Дирка, полная бога, влачится по Кнѣерону быкомъ оргій—Діонисомъ; и если мы слышимъ о ея превращеніи съ быкомъ въ источникъ Диркейскій,—это оттого, что болѣе древнее преданіе говорило о пріятіи нимфою Діониса въ струи свои.

И чѣмъ глубже стали бы мы вникать въ діонисійскіе мѣны, тѣмъ болѣе убѣждались бы, что на всѣхъ ихъ напечатлѣлась мистическая истина Діонисовой религіи: истина раздвоенія бога на жертву и палача, на богоборца и трагическаго побѣдителя, на убіеннаго и убійцу. Эта мистика оргіастическаго безумія мало говоритъ разсудку, какъ всякая мистика; но ея символизмъ болѣе, чѣмъ логика догмата, дѣлаетъ намъ доступной загадочную сущность вѣчно самоотчуждающагося подъ чужою маскою, вѣчно разорваннаго и разлученнаго съ собою самимъ, вѣчно страдающаго и упоеннаго страданіемъ «многоликаго» и «многоименнаго» Діониса, бога «страстей».

Раскрытая выше идея мистическаго отождествленія сплавляла вакхическую общину въ одно хоровое

тѣло Діониса; она одна позволяет внутренне осмыслить сущность «оргіи», этого совместнаго, не нуждавшагося въ жрецѣ, священнодѣйствія «вакховъ»,—какъ формы культа исключительно діонисіейской. Изъ сущности начала оргійнаго вытекаетъ исконная схема оргіи, какъ священнаго дѣйства. Ея объединенной множественности свойственна форма круговаго строенія участниковъ, «кликлическій хоръ». Хороводная цѣпь была какъ бы магическимъ проводникомъ экстаза. Хороводная пѣснь звалась диеирамбомъ. На круглой оркестрѣ двигался «трагическій хоръ» (*τραγικός χορός*), хороводъ козловъ, какимъ мы застаемъ его древле въ Пелопоннесѣ. Въ серединѣ хоровода былъ видимъ самъ богъ въ его жертвенномъ ликѣ,—обреченный участникъ дѣйства, отчужденный отъ своего прежняго я личиной и жертвенными «трагическими» котурнами, которые, какъ было указано, еще привязывались на Тенедосѣ къ копытамъ тельца, замѣнившаго прежнюю человѣческую жертву. Круговой токъ изступленія разверзалъ предъ глазами составлявшихъ цѣпь ослѣпительныя «эпифаніи», потрясающія явленія и знаменія божественнаго присутствія. Они достигали самозабвенія богоодержимости, они становились «вакхами»: все личное съ корнемъ исторгнуто было изъ ихъ преображеннаго существа.

Принесеніе въ жертву Діонисеу его самого, чрезъ посредство имъ же вдохновенныхъ и исполненныхъ, являющихъ собою его же аспектъ служителей бога страдающаго, составляло мистическое содержаніе Діонисова культа. Если Титаны, разрывающіе бога, чрезъ пожраніе его имъ исполняются въ такой степени, что вмѣщаютъ въ своей мятежной и хаотической душѣ иную, божественную душу, и люди, возникшіе изъ

ихъ пещи, уже разсматриваются, какъ существа двойственной природы, составленной изъ противоборствующихъ началъ—титаническаго, темнаго, и діонисійскаго, свѣтлаго,—то это преображеніе богоубійцъ чрезъ удвоеніе ихъ природы—только послѣднее очищеніе; но и сама первородная вина, этотъ «древній грѣхъ беззаконныхъ предковъ» (по слову орфииковъ), самое изступленіе ихъ убійственнаго буйства невозможны безъ того жреческаго безумія, которое отличаетъ всѣхъ Діонисоубійцъ, будутъ ли то лица исторической дѣйствительности, какъ тотъ жрецъ эпохи Плутарха, не воздержавшійся въ своемъ преслѣдованіи орхоменскихъ женщинъ отъ умерщвленія одной изъ нихъ, или образы мѣа, какъ дѣтоубійственныя Миніады и Пройтиды, дочери Ламоса, нападающія съ ножами на чужеземцевъ и рабынь;—или нимфы Нисы, взалкавшія плоти бога, его пѣстуньи;—преслѣдователь Вакха Ликургъ, или кормилецъ и убійца сына, Агамантъ;—Коресъ, поднимающій ножъ на Калиррою, или влюбленные мѣады, терзающія Орфея;—Агава, несущая на тирсѣ голову милаго сына, или безумная Антиона, привязывающая, съ помощью сыновей своихъ, мѣаду Дирку къ разъяренному быку.

Безуміе Титановъ прямо не обусловлено въ мѣѣ вліяніемъ Діониса; но вѣдь уже самая близость и видѣніе младенца, глядящагося въ зеркало, должны были охватить ихъ діонисійскимъ изступленіемъ: не даромъ они вымазали лица гипсомъ (черта, не объясненная прагматизмомъ мѣа, но необходимая въ связи вакхическаго жертвеннаго маскарада) и бросаются на ребенка, чтобы растерзать его въ ярости, тогда какъ прагматизмъ мѣа требуетъ простаго убіенія. Но Діонисъ именно неумертвимъ, хотя долженъ быть вѣчно

умерщвляемъ,—сынъ Зевса-змѣи и змѣи-Персефоны подземной владычицы надъ областью смерти.

Глубокомысленный мнѣе какъ бы предполагаетъ діонисійское тяготѣніе къ растерзанію искони потенциально-присущимъ хаотическому и матеріальному началу, началу Титановъ-богоборцевъ. Оно же (прибавимъ вскользь)—попреимуществу начало женское. Въ Титанахъ древняя Мать мститъ своему мужу, Земля—Небу. И родились они всѣмъ въ мать: отъ нея унаслѣдовали свое неистовство. Другими словами, Титаны созданы мнѣемъ по образу Мэнадъ: мнѣеотворческая мысль продолжила въ сынахъ Земли идею женскаго мужеубійства. Діонисъ—жертва, поскольку онъ мужественъ; губитель—поскольку божество его женственно. Титаны, губители въ духѣ и одержаніи Діонисовомъ,—только сыны Матери.

Итакъ, древніе прообразы двойственной души чело-
вѣка, сына Неба—Урана и Матери-Земли,—какъ и
человѣческая душа, по орфическому ученію,—дочь
Земли и звѣзднаго Неба, какъ и первый Діонисъ—
сынъ Зевса и Персефоны, какъ и второй Діонисъ—
сынъ Зевса и Семелы, одного изъ символовъ Земли
(какова бы ни была этимологія слова: *σμήνη*, почтенная
мать, или *θεμέλη*, твердая земля, или, какъ думали ~~не~~ *Велесъ и*
Кришна
которые, имя родственное славянскому «земля», и
т. д.)—Титаны суть первый аспектъ діонисійскаго
начала въ непрерывной цѣпи явленій вѣчно превра-
щающагося бога—и древнѣе, какъ «вакхи», нежели
древнѣйшій Діонисъ мнѣа.

Какъ доказательство, что они убиваютъ Діониса,
уже какъ силы діонисійскія,—поучительно отраженіе
орфическаго мнѣа въ сельскомъ аттическомъ, объ
Икаріи. Икарій, ипостась Діониса, распространяетъ по

своей странѣ даръ бога—лозу виноградную—и умерщвляется буйными селянами и пастухами горъ, своего рода Титанами, которые впали въ яростное безуміе, отвѣдавъ невѣдомаго имъ дотоѣ божественнаго напитка, т. е. исполнившись душою Діонисовой.

Діонисійское начало мнѣъ предполагаетъ, какъ нѣкоторое *prins*, и имѣъ обусловливается появленіе Діониса-лица. Дальнѣйшее изслѣдованіе должно подтвердить этотъ выводъ: Діонисъ, какъ религіозная идея оргіазма, какъ мистическій принципъ культового изступленія и жертвы экстаической,—значальѣе, нежели Діонисъ, какъ образъ мнѣа.

V.

Мнѣу не удастся пластически и окончательно очертить Діонисовъ обликъ. Богъ, вѣчно превращающійся и проходящій чрезъ всѣ формы,— богъ-быкъ, богъ-козелъ, богъ-левъ, богъ-барсъ, богъ-олень, богъ-змѣя, богъ-рыба, богъ-плющъ, богъ-лоза, богъ-дерево, богъ-столпъ, богъ-юноша, богъ-мужъ ^{братъ-братъ} брадатый, богъ-младенецъ, богъ-дѣва, богъ-огонь (πῦρ εἶλον), богъ-пучина морская, богъ-дождевая влага, богъ-солнце, богъ—ночь и смерть, богъ въ колыбели, богъ въ гробу, или ракъ, или въ осмоленномъ ковчегѣ, брошенномъ въ море, въ горныхъ нѣдрахъ или въ узкомъ колодцѣ, въ темномъ озерѣ или въ болотѣ, богъ въ бедрѣ Зевсовомъ и въ котлѣ Титановъ, богъ на дельфинахъ, богъ среди изнѣженнаго сонма женщинъ и въ женскихъ одеждахъ, богъ на кораблѣ, или на колесницѣ, влекомой тиграми, или на двухколесной телѣжкѣ, везомый двумя сатирами и двумя мѣнадами, богъ въ объятіяхъ Аріадны, богъ въ шлемѣ и всеоружіи (на изображеніяхъ Гигантомахіи), богъ съ лирой Аполлона, богъ-ловчій, богъ сокровенный и исчезнувшій, богъ-бѣглець, богъ обмана и веселаго прятанья, богъ-загадка, богъ-голосъ, богъ-маска,—этотъ богъ всегда только маска и всегда одна оргіастическая сущность.

Его многообразность и какъ бы текучесть не позволяетъ облечь его нименъ въ постоянное и устойчивое фор-

мальное представлѣніе; мнѣ прибѣгаетъ къ различію многихъ Діонисовъ, которые суть не только разные аспекты бога, какъ Μελέχιος (личина изъ фиговаго дерева) и Βαχχεύς (маска изъ ствола виноградной лозы) на Наксосѣ,—но и послѣдовательныя его богоявленія или возрожденія. Позднѣйшіе міеологи уже насчитываютъ до пяти различныхъ Діонисовъ, въ точномъ опредѣленіи которыхъ, впрочемъ, расходятся. Религіозная мысль не можетъ остановиться на данномъ звенѣ въ цѣпи обновленій бога, предчувствуетъ и отмѣчаетъ его начало въ генезисѣ вселенной, до появленія перваго Діониса, Загревса, сына Персефоны, и полагаетъ принципиально возможнымъ его новый приходъ, что логически обуславливаетъ феноменъ обожествленія людей подъ его именемъ (ὡς Διόνισοι, напр., Димитрій Фалерскій, Антоній), феноменъ, въ которомъ кроются, быть можетъ, корни римскаго культа императоровъ, несомнѣнно родившагося въ греческомъ мірѣ, повидному въ Малой Азій, и только смѣниваго тамъ культъ греческихъ царей.

Очевидно, мнѣ ищеть выраженія чему-то данному изначала; и вѣроятнымъ становится, что не экстазъ возникъ изъ того или иного представленія о богѣ, но богъ явился олицетвореніемъ экстаза и какъ бы разрѣшающимъ и искомымъ видѣніемъ охваченнаго безпредметнымъ изступленіемъ сонма «вакховъ». Можно предположить, что «вакхи», какъ община оргіастовъ и какъ самое обозначеніе изступленныхъ въ словѣ, древнѣе Вакха, какъ лица міеологическаго. Несомнѣнно, что первобытный человѣкъ приписываетъ свои душевныя переживанія божественной силѣ, въ него вселяющейся и его одержащей; въ этомъ смыслѣ богъ данъ одновременно съ изступленіемъ. Но отъ этого неопре-

Діонис. Сан. F.H.G. II p. 475 ἄρ' εἰς τὴν πόλιν αὐτὸν Διόνισον ἔν' ἐπισημα-
 τὴν γὰρ ἀποφασίζοντες ὅτι χαρὴν ἐβόαντο πομπὰς ἑξορκέμενους αὐτοῦ
 ἐν οἷς ἡ δὲ κοινὴ γὰρ προσηγορίη τοῦ
 ἑξορκῆς δ' εὐερέτας ἡ δὲ κοινὴ γὰρ δῆλως
 ὁρῶντες ὅτι τινὰς γὰρ αὐτοῦ

дѣленнаго обожествленія оргіиной силы еще далеко до мнѳологической концепціи Діониса. Первоначально, божество діонисійской общины—«secretum illud quod sola reverentia vident», какъ говоритъ Тацитъ о божествѣ германцевъ («именами боговъ означаютъ они то тайное, что видятъ только глазами вѣры и почитанія»); слѣдовательно, быть можетъ, нѣчто менѣе широкое, правда, по объѳму понятія, но однородное, на примѣръ, съ полинесійскимъ божествомъ Мана, о которомъ Максъ Мюллеръ говоритъ, со словъ путешественниковъ: «это сила или вліяніе сверхматеріальнаго порядка и, въ нѣкоторомъ смыслѣ, сила сверхъестественная; но она открывается въ силѣ матеріальной и во всякаго рода могуществѣ человѣческомъ. Мана не сосредоточивается въ одномъ предметѣ, но можетъ быть проводима въ каждый предметъ. Обладаютъ Маной духи, будь то души, отдѣленные отъ тѣла, или сверхъестественныя существа. Вся религія этихъ дикарей въ томъ, чтобы овладѣть Маной».)

Любопытно, что мнѣ о Діонисѣ никакъ не можетъ покрыть собою весь кругъ діонисійскихъ явленій,—признакъ, что мнѣ—только попытка дать имъ, уже внутренне опредѣлившимся, объясненіе этиологическое. На примѣръ, діонисійское безуміе не объяснено мнѳомъ. Часто прибѣгаютъ онъ, для его оправданія, къ мотиву гнѣва Геры. Наконецъ, при участіи идей малоазійской религіи Кибелы, возникаетъ упоминаемое Платономъ священное преданіе (λόγος), по которому самъ Вакхъ является жертвой насланнаго Герою безумія, отчего онъ и насылаетъ въ свою очередь на людей вакхическіе изступленія и восторги. По Аполлону и Юліану, Діонисъ пзлѣчивается отъ безумія фригіійскою матерью—Кибелой. Діонисъ умираетъ вѣчно

*Вакхъ, приносясь
на оулъ в. Діонисъ
и въ нѣкоторыхъ
Богинѣ.*

*Αρσινόη 3, 5, 1 Εἰς κώβλατις Φουρίας
ἀρσινόηται Δ' ἡ καὶ παρὰ τοὺς ὅτι Ρεῖς ἔ
ἐν τελετῶν ἐκκαθίστην ἔ λαβὼν παρ' ἐκεῖνης
ἐν ὁτολήν.*

и умираетъ насильственно. Если Титаны умертвили перваго Діониса, то кто и какъ убилъ сына Семелы? Создается поздній мифъ объ убіеніи Діониса Персеемъ; отчего, по общему закону отождествленія убійцы и жертвы, Персей являетъ черты Діониса: онъ—жертва меланхолическаго безумія.

Діонисійскій мифъ до такой степени недостаточенъ для объясненія культовыхъ явленій діонисійскаго цикла, что у Плутарха, читателя Діониса, мы встрѣчаемъ (de def. orac. 14) слѣдующее неожиданное заявленіе: «Торжества и жертвенныя служенія, въ которыхъ мы находимъ омофагін—пожираніе жертвы сырымъ—и растерзанія, посты и плачи (постились орфики послѣ омофагін, плачи намъ извѣстны изъ характеристики ночныхъ тріетерій), часто же хуленія и изступленія, и, какъ говоритъ Пиндаръ, кликанія съ сильнымъ отбрасываніемъ головы (черта, повторяющаяся въ радѣніяхъ дервишей),—эти торжества и жертвоприношенія совершаются, по моему мнѣнію, не въ честь кого-либо изъ боговъ, но съ цѣлью отвращенія злыхъ демоновъ. И все то, что въ гимнахъ и миахъ разсказывается о божественныхъ похищеніяхъ, блужданіяхъ, прятаніяхъ, побѣгахъ и подневольныхъ службахъ,—все это не страсти боговъ, а демоновъ». Греческое мифотворчество не смогло пластически преодолѣть и властно очертить хаотической стихіи оргіазма, отчасти чуждаго эллинскому гению по своимъ историческимъ корнямъ, отчасти коренившагося въ темномъ демонизмѣ народныхъ массъ и естественно тяготѣвшаго къ формамъ, аналогичнымъ шаманству, нашей хлыстовщинѣ и средневѣковому сатанизму.

Ища опредѣлить содержаніе религіозной идеи, которую мы можемъ полагать первоначальной въ эллин-

скомъ оргіазмѣ, прежде всего должны мы исключить представленіе о божественности вина или опьяненія чрезъ вино изъ перваго и исходнаго круга діонисійскихъ созерцаній. Конечно, не вино было обожествлено въ Діонисѣ, какъ это можетъ казаться вѣроятнымъ хотя бы изъ міеа объ Икаріи. Уже выше было указано на тотъ рѣшающій фактъ, что Гомеръ знаетъ вино, какъ усладу смертныхъ и какъ существенную часть жертвы богамъ и душамъ умершихъ, но бога вина не знаетъ. Далѣе, элементы культа, отмѣченные печатью явной первобытности, естественно признать въ составѣ Діонисовой религіи и наиболѣе древними; но среди этихъ элементовъ мы не находимъ опьяненія виномъ, ни вообще опьяненія физическаго; мы встрѣчаемъ исключительно психическіе аффекты; питаніемъ же изступленныхъ являются сырое мясо и горячая кровь.

Правда, вино было рано оцѣнено оргіастами, какъ могущественный стимулъ изступленія. Фракійцы опьянялись несмѣшаннымъ виномъ, брагою и наркотиками—куреньями изъ коноплянаго сѣмени. Ихъ пророки прорицали «*plurimo meo sumpto*», по словамъ Макробія. Загробное блаженство рисовалось ихъ воображенію, какъ состояніе вѣчнаго опьяненія. Изначала хранились въ греческой памяти и обще-арійскія представленія о живой влагѣ, дающей безсмертіе богамъ,—амбросіи. Діонисъ, богъ опьяненныхъ душъ, вобралъ въ себя и реализовалъ въ винѣ, любезномъ оргіиной общинѣ, этотъ идеалъ растительной крови, текучей и огневой божественной души. Мы увидимъ, что онъ рано сталъ божествомъ растительности, цвѣтенія и обилія земного: дозу винограда возлюбилъ онъ выше всѣхъ произрастаній земли. Его страдающая и жертвоприносимая сущность была узнана и въ виноградѣ:

въ страстяхъ растаптываемыхъ гроздій, въ мученичествѣ обрѣзаемыхъ ножомъ виноградяра лозъ увидѣли повтореніе страстей бога. Оргіазмъ изначальныхъ радѣній нашелъ свое отраженіе въ упоенномъ буйствѣ праздниковъ винограднаго сбора. Личина оргіастовъ пришлась къ лицу виноградарямъ. Былъ обрѣтенъ новый, болѣе общій и простой, менѣе ужасный, менѣе опасный аспектъ глубокой и мрачной вѣры.

Въ этой связи понятною становится аномалія Діонисова имени. Эта аномалія въ томъ, что оно, повидимому, compositum, и при томъ, какъ кажется, образовано чрезъ сложеніе съ именемъ Зевса, Діа. Его толковали: «сынъ Зевса», «влага Зевса», «гнѣвъ Зевса»; можно было бы прибавить къ этимъ этимологіямъ столь же сомнительную: «сила, или воля, Зевса», видя въ $\nu\beta\omega\varsigma$ корень $\nu\beta\omega$, отъ $\nu\beta\omega\omega$, $\nu\beta\omega$. Есть толкованіе: «двухкопытный»; отдѣльно стоятъ неубѣдительныя словопроизводства изъ семитическихъ языковъ и санскрита. Надпись на одной вазѣ $\Delta\iota\omega\varsigma\ \phi\omega\varsigma$ («свѣтъ Діевъ») или, скорѣе, $\Delta\iota\omega\varsigma\ \phi\omega\varsigma$ («мужъ Зевсовъ») надъ изображеніемъ Вакха, подкрѣпляетъ мнѣніе о присутствіи въ имени бога элемента Зевсова имени. Итакъ, «многоименный» богъ не имѣетъ своего имени. «Вакхъ», имя, характеризующее шумъ и бурю оргій, какъ и еракійское $\Sigma\acute{\alpha}\beta\omega\varsigma$, повидимому, раньше означало вакхантовъ, нежели бога Вакха. Не имѣя соотвѣственнаго имени, Діонисъ заимствуетъ имя у отца, Діа. Дифференцированное изъ Зевсова имени имя Діониса обличаетъ дифференціацію самаго понятія изъ понятія Зевса.

Въ самомъ дѣлѣ, оргійные культы исключительны. Близость оргіастовъ къ своему богу препятствуетъ имъ знать или признавать другихъ боговъ. Оргіастическія религіи тяготеютъ къ моноотеизму. Богъ, которому слу-

*Schweitzer Wiener Studien XXV, 1903, S. 148: Zusammenfassend,
ausdrückend die Auffassung des griechischen als Komplex aus
vielen Zügen, die in der Antike nicht (nicht 207), aus verschiedenen Zügen
des griechischen Gottes, aus verschiedenen u. verschiedenen, u. anderen aus
nach dem Ausdrücken von Kreta bekanntgeworden (vgl. Zeus sakralerding)*

жить такая община, есть единственно доступный ей
 аспект божества, слѣдовательно—богъ въ его высшемъ
 и наиболѣе общемъ видѣ—Зевсъ. Имя Діониса, столь
 абстрактное, возникло, какъ отвлечение божественной
 силы оргій, для различенія отъ другихъ божествъ и
 въ силу необходимости стать къ нимъ въ опредѣлен-
 ное отношеніе. Первою же порой обожествленія оргій-
 ной силы былъ періодъ означенія ея простымъ име-
 немъ высшаго бога.

Искусственность имени Діониса и какъ бы конкур-
 ренція съ этимъ именемъ другихъ именъ (характерно
 вышеупомянутое Διὸς φῶς)—выдаютъ долгіе поиски за
 словеснымъ ознаменованіемъ божества и, слѣдовательно,
 за его опредѣленіемъ догматическимъ и его plasti-
 ческимъ образомъ. Критскій богъ двойного топора и
 человѣческихъ жертвъ, предшествующій на Критѣ
 Діонису-Омадію, есть критскій Зевсъ. Что этотъ Зевсъ—
 Діонисъ, явствуетъ и изъ оргіастическаго характера
 его культа и мнѣческаго института куретовъ, и изъ
 того, что онъ является въ аспектѣ бога умирающаго.
 Его оплакивали, какъ Діониса, считали богомъ Андомъ
 (Ζεὺς ἢ "Αἰδης θνῶσκόμενος στέργεις, по Эврипиду), какъ и
 Діониса, про котораго Гераклитъ говоритъ, что его
 оргіи совершаются въ честь Анда. Его культъ былъ
 культъ хтоническій. Его гробъ на Критѣ (гробъ Зевса—
 нелѣпность съ точки зрѣнія общегреческой) былъ извѣ-
 стенъ издревле, и результаты новѣйшихъ раскопокъ
 согласны съ древней локализацией культа этого умер-
 шаго Зевса. Уже Одиссея, повѣствуя о собесѣдованіяхъ
 Миноса критскаго съ Зевсомъ, намекаетъ на Идейскую
 пещеру, какъ жилище подземнаго бога. Природа этого
 критскаго служенія и его ближайшее родство съ діо-
 нисіействомъ выступаютъ въ фигурѣ критянина Эпи-

+ οὗτος δὲ Ἀἰδης ἢ Διόνισος, ὅτε καί ποταμοί
 ἢ γυναικῶν. Heraklit frag cxvii Bywater.

менида, пророка, не разъ пережившаго въ Идейской пещерѣ долгіе экстазы отдѣленія души отъ тѣла, «мудраго въ вещахъ божественныхъ мудростію энтузіастической» (по выраженію Плутарха), великаго очистителя Аѣинъ отъ мести подземныхъ божествъ и религіознаго реформатора очищеннаго имъ города. Мы уже встрѣчали «бога двойного топора» въ лицѣ Діониса-человѣкорастерзателя на Тенедосѣ. Вотъ намеки на первоначальное почитаніе Діониса среди грековъ подъ неопредѣленнымъ именемъ Зевса или, точнѣе, безъ всякаго имени. Не даромъ риторъ поздней поры, Аристидъ говоритъ: «Слышалъ я и другое преданіе, что самъ Зевсъ—Діонисъ». И если мы заподозримъ это заявленіе въ религіозномъ синкретизмѣ или философской еоокрасіи (богосмѣшеніи), то формальный культъ Зевса-Вакха (Ζεὺς Βάκχος) въ Пергамонѣ, засвидѣтельствованный эпиграфически, показываетъ, повидимому, нѣчто большее: здѣсь еоокрасія кажется намъ имѣющей свои корни въ древнѣйшей религіозной идеѣ и свои традиціи во фригійскомъ и пафлагонскомъ культѣ Зевса, умирающаго зимой и воскресающаго весной, т. е. Діониса съ именемъ Зевса.

Именно потому, что богъ жертвеннаго страданія не имѣетъ имени и лица, такъ легко, такъ логически возможно его облеченіе во многія лица, *μορφαὶ Διονύσου*, лики, или формы, Діонисовы. Онъ богъ-«герой» (*ἥρωας*) вообще, какъ богъ умирающій, и при томъ страстною смертію; и оттого издревле его божество ипостазирруется во многихъ герояхъ, единое подъ разноликими масками судьбы трагической. Мы видѣли рядъ примѣровъ такого ипостазирования; умножимъ этотъ рядъ, не притязая исчерпать его, нѣсколькими другими примѣрами.

Одно изъ древнѣйшихъ свидѣтельствъ о трагиче-

скихъ хорахъ, есть свидѣтельство пятой книги Геродота о сикіонцахъ. «Сикіонцы,—говоритъ онъ,—чтили Адраста и славили его страсти (πάθηα) трагическими хорами, Діониса не чтя, а чтя Адраста. Клисѣенъ же (тиранъ сикіонскій) возвратилъ (ἀπέδωκε) хоры Діонису, а остальной культъ, принадлежавшій дотошъ Адрасту, отдалъ Меланиппу». Дѣло въ томъ, что Адрастъ былъ герой аргивскій, а Клисѣенъ, изъ политическихъ соображеній, хотѣлъ отвратить свой народъ отъ традицій, связывавшихъ его съ Аргосомъ. Не зная, что ему дѣлать съ вѣдрившимся въ Сикіонѣ почитаніемъ героя Адраста, онъ спрашиваетъ о томъ въ Дельфахъ; но оракулъ защищаетъ Адраста. Тогда тиранъ надумалъ добыть изъ Оивъ оиванскаго героя Меланиппа, вывезъ, съ разрѣшенія оивянъ, гробъ его и построилъ ему въ Сикіонѣ храмъ. Такъ культъ героя Меланиппа занялъ мѣсто культа Адрастова. Трагическимъ же хорамъ тиранъ указалъ прославлять не Адрастовы страсти, а Діонисовы. Замѣна, очевидно, была возможна только при условіи внутренняго родства или аналогіи между замѣняемыми культами. Трагическіе хоры имѣли своею общеою и принципиальною задачей служеніе Діонису; между тѣмъ они изображали судьбу Адраста. Не былъ ли Адрастъ только однимъ изъ мѣстныхъ обличій Діониса? Разсматривая дошедшія до насъ мѣологическія данныя объ Адрастѣ, мы убѣждаемся въ присутствіи въ его обликѣ чертъ самого Діониса, какъ бога хтоническаго. Адрастъ—діонисійскій герой, или ипостась Діониса. Его отличительный атрибутъ въ мифѣ—быстрый конь Аріонъ, «божественный Аріонъ, ведшій свой родъ отъ боговъ», именно рожденный отъ Посейдона и Эрриніи, слѣдовательно—черный; черный цвѣтъ принадлежитъ діонисійской символикѣ, и «чер-

новласый»—эпитетъ Аида. Злой врагъ Адраста—Меланиппъ; что значитъ также «черноконный». Меланиппъ убиваетъ его близкихъ и чуть не умерщвляетъ его самого, но волшебный адскій конь его уноситъ героя изъ сѣчи; что, однако, только обычное символическое означеніе героической смерти. Итакъ, герой чернаго коня умерщвляется своимъ же враждебнымъ двойникомъ,—черта возможная только въ знакомомъ намъ кругѣ діонисійскихъ представленій о жрецѣ и жертвѣ. Личность Адраста вообще отмѣчена чисто діонисійскою трагикой: онъ вынужденъ предпринять походъ съ Семью противъ Фивъ, хотя напередъ знаетъ о роковомъ исходѣ войны. Впрочемъ, при состояніи нашихъ источниковъ, мы не располагаемъ всѣми элементами первоначальнаго трагическаго мѣта.

Образъ Аристѣя, какъ ипостаси Діонисовой, не менѣе прозраченъ. Онъ, прежде всего, представляетъ аспектъ Діониса, какъ бога пчелъ и меда; ибо Вакхъ столь же богъ меда, сколь вина. Однако, Аристѣй—и виноградарь. Въ Сициліи онъ почитается въ одномъ храмѣ съ Вакхомъ. Онъ преслѣдуетъ Эвридику, которая умираетъ въ бѣгствѣ отъ укуса змѣи: здѣсь Аристѣй—Діонисъ является и Діонисомъ—Аидомъ. Онъ сопричисленъ къ Діонисову сонму (по другимъ, онъ—сынъ Діониса) и восхищенъ въ гору Гэмоу, во Фракіи, гдѣ живетъ подъ землею, т. е. дѣлается, какъ Діонисъ, претерпѣвъ смерть, божествомъ подземнымъ, — «смертный не счастливый по страстямъ своимъ» (θνητὸς οὐ μακάρ παθήσας), какъ означаетъ его въ одномъ стихѣ Григорій Назіанзинъ.

Характеристиченъ благородный Ресось, сынъ Музы, коварно убитый подъ Троею Одиссеемъ и Діомедомъ, являющимися «какъ волки», т. е. въ личинѣ волковъ,

(Фактъ и образъ, какъ
символическаго Діониса, Аристѣя),

и поселенный также подъ землей, во еракійскомъ (діонисійскомъ) Пангеѣ, какъ жрецъ Діонисовъ. Характеристиченъ виноградарь и другъ Діониса Οἰνός, сынъ Фитія, сына Оресея,—чья собака (символь лѣта) рождасть виноградную лозу. Характеристиченъ и сынъ его (или Ареса) и діонисійской Алэи, Мелеагръ, жизнь котораго связана съ волшебною головою; мать сжигаетъ головню, негодуя на сына за убійство ея братьевъ, и жизнь его сгораетъ одновременно: быть можетъ,—ипостась Діониса, какъ факела ночныхъ оргій, тризнь по богѣ умершемъ. Отъ Оресея до Мелеагра діонисійская филіація обличается самыми именами; подобною же филіаціей связана съ Діонисомъ мѣнада Антіона, дочь Никтея (Никтелій—имя ночного Вакха), котораго другая дочь Никтѣи замужемъ за Полидоромъ («многодарнымъ»)—имя божества хтонического). Характеристиченъ своимъ «страстями» (πάθη) Паламедъ, засыпанный въ колодцѣ камнями, какъ его дубликатъ Анэей (одно изъ именъ Діониса), погибающій въ колодцѣ.

Но не только во многихъ ликахъ героевъ является единый ликъ Діониса: онъ же просвѣчиваетъ и въ нѣкоторыхъ божествахъ, напр., въ Аресѣ, богѣ діонисійскихъ еракійцевъ. Рядъ общихъ чертъ связываетъ Діониса и Ареса. Было даже преданіе, что Аресъ—отецъ Діониса: указаніе на первоначальное культовое единство. Аресъ—«безумный» (μαινόμενος), какъ Діонисъ. Ему служатъ женщины (γυναικοθήνας, какъ Діонисъ—γυναικομανής). Онъ богъ воинскихъ кликовъ (Εὐράλιος), какъ Діонисъ. Трагедія «Семь противъ Оивъ», трагедія воинственнаго паэоса и упоенія Аресомъ, признана древними—«полною Діониса». Діонисъ является въ шлемѣ и всеоружіи. Аресъ и Діонисъ—равно хтоническіе боги.

Итакъ, оргіастическая идея Діонисовой религіи во

плотилась въ лицѣ Діониса только послѣ долгихъ поисковъ за божествомъ и именемъ, ей адекватнымъ; и даже по возникновеніи Діониса-лица она какъ бы еще выходила за края найденнаго ею вмѣстилища, переливаясь въ культы иныхъ, уже обособившихся божествъ и создавая рядъ дифференцированныхъ подобій и повтореній Діониса. Но если первоначальное въ вакхической религіи есть оргіастическое служеніе, открывшееся намъ какъ служеніе жертвенное, и если жертва древнѣе бога, то что же обусловило самой жертву?

Существуетъ мнѣніе, по которому мотивомъ оргіазма діонисійскаго являются «растительныя чары» (*Vegetationszauber*), т. е. заклинаніе духовъ растительности, магическое пробужденіе природныхъ силъ, путемъ обрядоваго воспроизведенія ихъ демонически-оргійной жизни, къ ихъ высшей дѣятельности, потребной человѣку, зависящему отъ земного плодородія. Основаніями этому мнѣнію служатъ, съ одной стороны, аналогія сельскаго оргіазма у разныхъ народовъ, съ другой—связь Діониса съ міромъ растительнымъ. То и другое основаніе недостаточны. Религія Діониса не есть религія сельская. Напротивъ, въ формахъ своего оргіазма (а мы должны искать ея корней именно въ оргіазмѣ), это—зимняя религія горныхъ высей, снѣжныхъ стремнинъ, бесплодныхъ кручъ и дикихъ ущелій, или же—въ частномъ своемъ аспектѣ—религія влажныхъ, болотистыхъ, бесплодныхъ низинъ. Приуроченная только впоследствии къ культу винограда и плодовыхъ деревьевъ, она никогда не имѣла прямого отношенія къ посѣву злаковъ. Почитаніе дерева и растительной жизни вообще принадлежитъ, правда, къ древнѣйшимъ ея элементамъ; но это по преимуществу культъ горныхъ зарослей, ели, сосны, дуба и, прежде всего, дикаго

⁺ *Фауна V, p. 95 ff. Δ. πυροφόρος & ἀρκευφόρος at Philippi*

плюща. Сельскій оргіазмъ другихъ народовъ цѣлесообразенъ; его магія служитъ потребностямъ практическимъ. Трудно отыскать что-либо подобное въ діонисіеомъ оргіазмѣ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, цѣлая обширная область діонисіеихъ явленій, не имѣя ничего общаго съ идеею растительности, ясно выдаетъ свое отношеніе къ идеѣ загробнаго существованія и къ культу силъ *хтоническихъ*, или подземныхъ. Эту-то сферу религіозныхъ представленій и дѣйствій, наравнѣ съ внутренне-родственной ей сферою религіозныхъ представленій и соціологическихъ явленій, связанныхъ съ идеею *пола*, и должно, по нашему мнѣнію, считать первоначальною въ діонисіеомъ оргіазмѣ. Отношеніе къ растительности было только выведено изъ хтонической стороны Діонисеова служенія.

Свидѣтельства изобилуютъ. Прежде всего, это религія бога умирающаго и погребеннаго, т. е. нисходящаго въ свое подземное царство. Умираетъ самъ Діонисъ, и умираютъ, или нисходятъ въ преисподнюю, его безчисленные двойники, его отраженія, ипостаси или личности. Такъ, по одному мѣстному аттическому преданію, Діонисъ ищетъ дороги въ Аидъ и проситъ нѣкоего Просимна указать ему путь. Тотъ соглашается, съ тѣмъ, чтобы Діонисъ, вернувшись на землю, наградилъ его своею любовью. Но возвратившійся Діонисъ уже не застаётъ Просимна въ живыхъ. Въ память о другѣ онъ воздвигаетъ на его могилѣ фиговую вѣтвь, символъ пола. Діонисъ вызывается наверхъ (*ἀνακαλεῖται*) въ Лернѣ, причемъ черную овцу бросаютъ въ озеро, въ жертву Пилаоху—Аиду-Вратнику. Діонисіескія празднества соединены съ поминками: Θεοδασίη, Λενᾶι, Ἀνεοστήριον, Ἀπαυρίν, δελφίειскія Герониды, Некисіи въ Аргосѣ.

9*

+ *Insid. s. v.* - ἑορτὴ ἐν τῇ ἑλισίῳ Διονύσου ἐπὶ τῇ νόμφῳ. *Plin. n. h.*
2, 231. *Andro in insula templo Liberis Patris Iugentis nonis Ianuarius*
sempiterni in quo Japores fluisse cunctissimos hoc est credidit: dicitur οὐδὲν αὐτῷ
*ταρ. - Μετὰ δὲ τὴν Θεοδασίαν Διονύσου. *Fasti* n. p. 313*

Καταγωγή & Πριεντ: Inschr. v. Ps. 174 (Π. 6. 25 P. X.) ἀφοδῶν ἀφ' ἑλπίδας
ἐπὶ τῇ ἐκ τῶν ἀποκαταστάσεων — τοῖς τοῖς κατὰ τὴν ἀνὰ καὶ δὲ τὴν

Діонисъ зовется $\chi\delta\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$, $\mu\epsilon\lambda\acute{\iota}\chi\iota\omicron\varsigma$, $\nu\omicron\chi\tau\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\varsigma$, "Αἰδης, $\kappa\alpha\theta\eta\gamma\epsilon\mu\acute{o}\nu$, какъ божество преисподней, и величается рядомъ эвфемистическихъ именъ, свойственныхъ богамъ подземнаго царства, общимъ гостепрѣимцамъ, равно распределяющимъ дары, богатымъ и обогащающимъ владыкамъ ($\chi\alpha\rho\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\eta\varsigma$, $\epsilon\lambda\beta\iota\omicron\delta\acute{o}\tau\eta\varsigma$, $\iota\sigma\omicron\delta\alpha\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$). Онъ герой ($\eta\acute{\rho}\omega\varsigma$) и царь душъ ($\alpha\acute{\nu}\alpha\kappa\acute{\iota}$), Ζαγρεύς —сильный охотникъ. Его символика—символика хтоническихъ божествъ, пурпуровый и черный цвѣта, гранатовое яблоко, ковчегъ. У оракійцевъ, гдѣ діонисійская религія являетъ свою древнѣйшую форму, это богъ мертвыхъ. Оттого геты, $\omicron\iota\ \alpha\delta\alpha\nu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$, по выраженію Геродота, вѣрятъ въ безсмертіе, вѣчную жизнь со своимъ богомъ. «Кавзіанцы плачутъ при рожденіи человѣка, и радуются объ умершихъ, какъ обрѣтшихъ покой отъ многихъ золъ». Оракійцамъ единогласно приписывается древними «*appetitus maximus mortis*». Еще въ одной поздней надписи, найденной близъ Филипповъ, умершій мальчикъ напутствуемъ молитвами родныхъ на цвѣтушіе луга Діонисовы, гдѣ будутъ утѣшать его нимфы и сатиры божественнаго факелоноснаго сонма. Въ исторической Греціи связь Діониса съ культомъ умершихъ все болѣе затемняется; но никогда не перестаетъ онъ утверждаться какъ божество хтоническое.

Если же связь съ культомъ душъ первоначальна въ Діонисовой религіи, естественно предположить, что моменты оргіазма были приурочены прежде всего къ тризнѣ и поминкамъ, какъ и діонисійскія празднества исторической Греціи, такъ часто сопровождаемыя поминками по умершимъ, суть или тризны по Діонису, или ликованія о смерти, имъ преодоленной. Этотъ выводъ, какъ покажетъ послѣдующее изложеніе, освѣ-

*Phil. Corr. Hell. 1900
pp. 322-3*

щаетъ характернѣйшія черты оргійныхъ служеній: самый феноменъ оргіазма и его особенную обстановку; человѣческія жертвы; растерзаніе жертвъ; роль маски въ Діонисовомъ культѣ; наконецъ, отношеніе этого культа къ религіозному началу пола.

Оглянемся на добытые въ предшествующей части изслѣдованія результаты. Разсмотрѣвъ мистику діонисійскаго служенія, мы установили двойной принципъ ея: отождествленіе бога съ жертвою и съ жертвователемъ. Оргіастическая община, соединяющаяся для жертвы, опредѣлилась какъ временная коллегія жрецовъ; но такъ какъ жрецъ и жертва равно представляютъ самоотчуждающееся и страдающее божество, эта община открылась намъ въ то же время и какъ коллективная жертва. Религія страдающаго бога самоутверждается въ этой исконной мистикѣ отождествленія. Растерзаніе бога-жертвы оргіастами, т. е. переходъ жертвы въ лицъ, ее растерзавшихъ, и чрезъ то пресуществленіе жрецовъ въ жертву—вотъ первичный символъ этой религіи разрыва и разлуки, разрѣшенія всѣхъ узъ и всѣхъ связей, трагическихъ экстазовъ убійственнаго расторженія и тоски по утраченномъ единствѣ. Ея древнѣйшая стихія обнаруживается въ первобытно-каннибалическомъ имени страдающаго бога: «Растерзатель человѣковъ». И та же стихія неизмѣнно является намъ въ изреченіи поздняго мистика, неоплатоника Прокла: «Разъятіе или расторженіе—начало діонисійское; гармоническое соединеніе—начало аполлинівское». Климентъ Александрійскій (Str. 1, 13, p. 128) не простираетъ своего отрицанія Діонисова культа на данную въ этомъ культѣ мисти-

ческую идею расторгенія: «И варварская и эллинская философія видитъ вѣчную истину въ нѣкоемъ расторгеніи, распятіи,—не томъ, о которомъ говоритъ міеологія Діонисова, но о которомъ учитъ ееологія вѣчно сущаго Логоса».

Такъ, религіозная идея, составляющая предметъ нашего изученія, осталась вѣрной себѣ до конца. На ея примѣрѣ мы можемъ провѣрить всю справедливость замѣчанія Эрвина Роде о греческой религіи: «Греческая религія,—говоритъ онъ,—какъ религія не установленная, а органически возникшая, не могла выразить въ понятіяхъ мыслей и чувствъ, опредѣлившихъ ея внутреннее содержаніе и внѣшній обликъ. Она была представлена одними священнодѣйствіями. Нѣтъ въ ней и священныхъ книгъ, изъ коихъ можно было бы уразумѣть глубочайшій смыслъ и связь идей, обусловившихъ отношеніе эллина къ божественнымъ силамъ, созданнымъ его вѣрой. Домыслы и вымыслы поэтовъ сплетаютъ свой хороводъ вокругъ пребывающаго неизмѣннымъ зерна народнаго вѣрованія, которое, несмотря на недостатокъ логическаго развитія религіозныхъ представленій, или, быть можетъ, именно вслѣдствіе этого недостатка, съ достойною удивленія вѣрностью сохраняется въ своемъ исконномъ своеобразіи». (Предисловіе къ 1-му изд. «Пенхен»).

Мы искали распознать первоначальныя черты діонисійской религіи, и она предстала намъ въ образѣ первобытнаго каннибализма. Въ томъ сложномъ составѣ, въ какомъ мы застаемъ въ историческую эпоху эту мистическую, т. е. на пдѣ единенія съ божествомъ основанную религію,—первичными элементами мы признали элементы оргіазма мистическаго, растерзанія человѣческой жертвы. Мы видѣли, что жертва

древнѣе бога и что богъ только обожествленіе жертвы; что первоначально діонисійская община не знаетъ ни имени своего бога, ни его исторіи или священной легенды, что богъ общины не разнится именемъ отъ ея членовъ и не имѣетъ опредѣленнаго лица, что община различаетъ въ немъ только черты бога растерзаннаго, бога страдающаго: миѣе долженъ еще только открыть, изобрѣсти страсти бога, даннаго изначала страдающимъ. Ища происхожденія этого мистическаго оргіазма, мы отстранили прежнее выведеніе его изъ культа вина, какъ источника состояній экстатическихъ, какъ отстранили и выведеніе его изъ энтузіастическаго сочувствія состояніямъ и страстямъ природы, мыслимой какъ существо живое, ея періодическому цвѣтенію и отцвѣтанію, умиранію и возрожденію. Мы отклонили, наконецъ, и гипотезу о связи діонисійской религіи съ весенними заклинаніями, облакающимися у многихъ народовъ въ формы оргіастическія: эта связь допустима только для немногихъ и при томъ не первоначальныхъ частей сложнаго феномена, нами изучаемаго; какъ религія Діониса, въ своей исконной сущности,—не религія земледѣльческая и даже не пастушеская, такъ и оргіазмъ ея лишенъ практическихъ цѣлей полевого магізма. Въ иной обширной области явленій діонисійскаго культа, въ области, не имѣющей прямого и изначальнаго отношенія къ идеѣ силы растительной, хотя и тѣсно связанной съ нею исторически отношеніями производными, усмотрѣли мы коренное достояніе Діонисовой религіи: это—область культовыхъ явленій почитанія мертвыхъ и общенія съ силами царства подземнаго. Тогда оргіастическое служеніе и жертва діонисійская раскрылись намъ, прежде всего, какъ обрядъ и жертва первобытныхъ тризнь.

*Каковы
оргіазмы*

Не подлежит сомнѣнію этнографическій фактъ, что тризны составляютъ моменты наивысшаго подъема и напряженія въ психической жизни первобытныхъ племенъ и какъ бы горную зону, гдѣ всего чаще и сильнѣе поражаются ея глухо назрѣвающія грозы: тризна оргіина искони и по существу. Ограничимся однимъ, но весьма характернымъ по степени приближенія къ аналогическимъ явленіямъ Діонисовой религіи примѣромъ. Батлока, племя, живущее въ сѣверной части Трансваала, ежегодно справляетъ праздникъ въ честь умершихъ. Кудесники, спрятавшись, извлекаютъ изъ флейтъ странные звуки, которые народъ считаетъ за голоса духовъ. «Модимо здѣсь», говоритъ толпа. Подобнымъ же образомъ, въ ночные часы еракійскихъ радѣній, по уже выше разсмотрѣнному свидѣтельству Эсхила въ трагедіи «Эдоны», скрытые «мимы ужаса» воспроизводили, среди завыванія флейтъ, ревы невидимаго быка, которые, являясь признакомъ приближенія бога оргій, способствовали возбужденію всеобщаго экстаза (Роде, «Психея», II, изд. 3, стр. 14, прим. 2). Изступленія половыя, равно характеристичныя для тризнъ, мы встрѣчаемъ, на примѣръ, у нѣкоторыхъ кавказскихъ племенъ.

Излишне настаивать также и на томъ общеизвѣстномъ фактѣ, что древнѣйшія тризны не обходятся безъ человѣческихъ жертвъ. На кострѣ Патрокла, по Гомеру, принесены въ жертву тѣни героя двѣнадцать троянскихъ юношей. О жертвенной смерти доблестныхъ женъ на похоронахъ мужей говорятъ мѣны объ Эваднѣ, Лаодаміи, Панеѣи. Поликсена, по мнѣю, сообщенному Павсаніемъ, приносится въ жертву на могилѣ Ахилла. Тарквиній Гордый умерщвляетъ, по одному преданію, въ жертву душамъ предковъ, — дѣтей.

Въ растерзаніи жертвы мы снова усматриваемъ исконную черту тризны. Этнографъ найдетъ не одно подтвержденіе этого общаго факта въ переживаніяхъ и преданіяхъ. Такъ, по одной бретонской легендѣ, дѣвушка, провинившаяся передъ покойникомъ, найдена въ церкви, близъ его гроба, растерзанною на куски. Обычай объясняется, конечно, стремленіемъ первобытнаго человѣка усвоить себѣ душу или силу умершаго чрезъ похищеніе и поглощеніе частей его тѣла. Если изъ многихъ обреченныхъ жертвъ тризны одна человѣческая жертва представляетъ собою умершаго, рассматривается, какъ вмѣстилище и носительница его силы,—то растерзаніе переносится на жертву. Греки раздѣляли общенародное вѣрованіе, что души умершихъ вселяются въ живыхъ, при условіи вкушенія отъ покинутой ими плоти и ея крови: для подтвержденія этого мнѣнія философъ Порфирій ссылается на древняго Ферекида. Аполлоній Тіанскій испѣляетъ одержимаго отрока, изгоняя изъ него духъ одного павшаго въ битвѣ воина, имъ владѣвшій.

Въ греческомъ мѣѣ растерзанія, относящіяся къ культу душъ, засвидѣтельствованы. Персефона, богиня тѣней, растерзываетъ Минѳу. Духъ Ахилла, по Филострату, разрываетъ на части отданную ему рабыню: мѣѣ о закланіи Поликсены—только смягченіе болѣе древняго представленія объ умерщвленіи дѣвы надъ могилой героя чрезъ растерзаніе. Левкона (бѣлая), жена охотника Кіаниппа (черноконнаго), т. е. Загрея, разорвана собаками своего мужа. Несомнѣнно, что представленіе объ адскихъ псахъ, раздирающихъ трупъ, собакахъ Гекаты, имѣетъ связь съ отдачею трупа въ добычу псамъ или волкамъ (обычай, напримѣръ, тунгузовъ); что у Гомера мы встрѣчаемъ, естественно, только въ

примѣненіи къ вражескимъ трупамъ. Но не случайно что собаки Артемиды разрываютъ Актэона, Діониса мѣсяца Елафеболіона и вмѣстѣ Діониса хтоническаго, «дикаго охотника» (на что указываетъ его закованный идолъ, описанный Павсаніемъ въ девятой книгѣ и подобный идолу Діониса въ оковахъ на Хіосѣ): эти собаки, конечно, только дѣвы, спутницы богини, хтонической охотницы, преслѣдующія Актэона такъ, какъ «собаки»-мэнады разрываютъ тамъ же, на Кіееронѣ, тайно приблизившагося къ нимъ діонисійскаго героя Пенеея. Эринніи, образъ которыхъ сложился изъ чертъ знакомыхъ намъ по типу охваченной убійственнымъ изступленіемъ мэнады, — безумныя, потрясающія факелами, змѣями увѣнчанныя дѣвы-Эринніи зовутся собаками у Эсхила и у другихъ писателей, гонятся за преступникомъ, какъ ловчіе псы за дичью, и нюхаютъ воздухъ, привлекаемыя запахомъ пролитой свѣжей крови. Древняя эпидемическая болѣзнь воображаемаго превращенія въ собакъ, несомнѣнно, развилась въ Греціи въ связи съ оргіастическимъ обычаемъ преслѣдованія жертвы, обреченной подземнымъ силамъ, женщинами, изображавшими охотничьи своры. Вампиризмъ и вурдалачество углубляются своими корнями въ эту темную эпоху оргійныхъ тризнь и утверждаются, какъ опредѣленно характеризованное фольклоромъ явленіе, въ пору разложенія древнѣйшаго оргіазма.

Въ 24-ой пѣсни Иліады, Гекуба говоритъ своему супругу, Пріаму, отговаривая его идти съ дарами въ станъ Ахилла для выкупа тѣла Гектора:

«Такую, знать, долю суровая Парка

Выпрала нашему сыну, какъ я несчастливца родила,—

Долю, чтобъ псовъ онъ насытилъ, вдали отъ родныхъ предъ
очами

Лютаго мужа, котораго сердце, когда бы могла я,
Впившись въ грудь, пожирать, отомстила бь за то, что онъ
сдѣлалъ
Съ сыномъ моимъ»...

Чтобы понять до конца слова Гекубы, нужно уловить въ ея каннибальскомъ вождѣлѣніи (которое, въ Иліадѣ, конечно, не простая риторическая фигура) противопоставленіе съ собаками, раздирающими тѣло ея сына. Быть можетъ, въ первоначальной, до-гомеровской версіи Гекуба говорила еще опредѣленнѣе: «Теперь Гектора разрываютъ псы, а Ахиллъ на то любитъся; о, если бы мнѣ быть собакой (т. е. изображать собаку) на тризнѣ Гектора, гдѣ Ахиллъ былъ бы обреченною на растерзаніе жертвой!» Чуткій мнѣ подтверждаетъ такое толкованіе. Гекуба является въ поэмѣ Ликофрона въ образѣ собаки. Геката обращаетъ ее, Гекубу, въ одну изъ своихъ спутницъ, устрашающихъ ночнымъ лаемъ людей, не отмолившихся жертвами отъ гнѣва подземной богини. Собаки на рельефныхъ изображеніяхъ саркофаговъ принадлежатъ, очевидно, той же сферѣ религіозныхъ представленій. Керы, первоначально души умершихъ, въ послѣдствіи божества смерти, зовутся собаками Аида. По Гесіоду, Керы пьютъ чело-вѣческую кровь.

Оргіастическая женщина тризнѣ, женщина-собака или волчица могилъ, должна была предстать народному воображенію и въ образѣ вампира, какъ героиня гоголевской повѣсти «Вій», гдѣ литературная обработка, къ сожалѣнію, затемнила много яркихъ чертъ исконнаго мѣа. Овидій въ «Фастахъ» передаетъ римскія заклинанія противъ «strigae», колдуній, высасывающихъ кровь дѣтей во время ихъ сна: молодое животное замѣняло дѣтскую жертву, сердце отдавалось за сердце,

внутренность за внутренность, душа за душу. Какъ растерзаніе жертвы, ея съѣденіе, выпитіе ея крови, такъ и дѣтское жертвоприношеніе связываются съ оргиазмомъ тризнѣ. Это явствуетъ, по крайней мѣрѣ, изъ римскихъ параллелей. Послѣднему Тарквинію народная ненависть приписывала дѣтскія жертвоприношенія Ларамъ. По Макробію, куклы привѣшивались къ дверямъ римскихъ домовъ, какъ замѣна дѣтской жертвы царицѣ Мановѣ. Оргіастическое вдохновеніе и даръ пророческій, свойственный мѣнадамъ, иногда являются связанными съ выпитіемъ крови. Такъ, жрица Геры Акрѣйской, еще въ эпоху Павсанія, пророчествовала, напившись крови; и мы въ правѣ отнести это свидѣтельство и къ мѣнадамъ, потому что типъ пророчествующей и боговдохновенной женщины вообще возникъ въ лонѣ Діонисовой религіи.

Но если къ культу умершихъ сводятся столь исконныя черты этой религіи, какъ жертвенное челоуѣко-растерзаніе, пожираніе сырой плоти и кровопійство, — какъ должно судить объ элементахъ древопочитанія, также, несомнѣнно, составляющихъ древнѣйшую черту діонисійскаго оргиазма?

Діонисъ—богъ древесный (δενδρίτης, δένδρεός), въ древѣ обитающій (ἐνδένδρος), лѣсной (ὄλης), богъ густыхъ зарослей (δατύλλος), обильной растительности (φλεών, φλοῖος). «Древа радостный Діонисъ да возвращаетъ», молится Пиндаръ. «Вакхъ»—молодой побѣгъ ели на праздникахъ Діонисій. Намъ знакомы по вазамъ изображенія древеснаго ствола, облаченнаго въ одежды бога. Иногда маска Діониса прикрѣплена къ верхней

at. Quant. conv. 675 F
οὐδὲν δένδρεός
ἐν τῇ αἰῶνι εἰρήνῃ
ἀπὸ τοῦ δένδρεος

части ствола, такъ что вѣтви кажутся выросшими изъ его головы; алтарь съ дарами стоитъ передъ деревомъ. Эвванскій Діонисъ *Περικλόνιος*—деревянный столпъ, увитый плющомъ. Вакхъ воспитывается въ раю Нисы, или въ «саду Діонисовомъ» (*Διονύσου κῆπος*). Культъ дерева вообще принадлежитъ къ первымъ и начальнымъ ступенямъ въ развитіи религіозныхъ идей. Тѣмъ не менѣе, выводить весь діонисійскій феноменъ изъ первобытнаго древопочитанія оказывается невозможнымъ. Культъ деревьевъ имѣетъ вполне самостоятельное значеніе въ греческой религіи и обнимаетъ гораздо болѣе широкій кругъ, нежели почитаніе Діониса. Такъ, въ поэмахъ Гомера онъ является безъ всякаго отношенія къ этому богу. По Гесіоду, нимфы горъ и лѣсовъ (Ореады, Дріады, Амадріады) рождены Матерью-Геей вмѣстѣ съ горами и лѣсами: связь ихъ съ Гермесомъ, Аполлономъ или Паномъ тѣснѣе ихъ связи съ Діонисомъ. Съ другой стороны, религія Діониса неизмѣримо шире по своему объему, чѣмъ древопочитаніе діонисійское. Очевидно, два религіозныхъ круга, имѣя разные центры, покрываютъ другъ друга только въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ.

Діонисійская религія сочеталась очень рано съ культомъ древесныхъ душъ. Это взаимоотношеніе становится яснымъ, если мы будемъ держаться гипотезы о возникновеніи вакхическаго оргіазма изъ оргіазма тризнъ. Дерево, одинъ изъ первоначальныхъ фетишей, разсматривается, какъ обиталище душъ человѣческихъ, отдѣленныхъ отъ тѣла. Діонисъ также признается какъ бы мертвымъ или погребеннымъ въ деревѣ. Если на Наскосѣ двѣ маски Діониса сдѣланы изъ дерева, одна—изъ смоковницы, другая—изъ лозы виноградной, то оба фетиша имѣютъ значеніе какъ бы мощей бога;

ἦμος δ' Μαρτυρῶντες ἑπερωτῶ τὸν θεόν περὶ
 τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι πλάττειται — 142 —
 πᾶσι χρονοῦς ὑπὸ ἀγέλης ἐβρεῖται
 τῇ ἀρετῇ τῆς Διονύσου.

уже то обстоятельство, что это были маски, указы-
 ваетъ на ихъ назначеніе представлять собою бога умер-
 шаго. Мэнады опрокидываютъ горную сосну, и корин-
 еяне, слѣдуя повелѣнію дельфійскаго оракула чтить
 эту сосну, «какъ Діониса», вырѣзываютъ изъ нея
 два идола бога: эта умершая, говоря языкомъ древ-
 нихъ, сосна есть богъ умершій. Отсюда и культъ
 ковчеговъ со скрытыми въ нихъ изображеніями Діо-
 ниса. Что ковчегъ, гробъ бога—дерево, видно изъ мифа
 объ Осирисѣ, гдѣ этотъ, отождествленный съ Вакхомъ,
 богъ является поистинѣ съ чертами Вакха: ибо дре-
 вопочитаніе вообще чуждо религіямъ Египта. Дерево
 ἐρεῖλη принимаетъ въ себя гробъ съ тѣломъ Осириса;
 Исидя срубаетъ дерево и обрѣтаетъ тѣло; богиня завѣ-
 щаетъ чтить ковчегъ-дерево, и оно служить предме-
 томъ культа въ Виблосѣ, еще въ эпоху Плутарха.

Діонисъ—дерево постольку, по сколько мнѣшескія
 лица, превращенныя въ деревья,—дѣйствительно де-
 ревья. По представленію первоначальному, это души
 умершихъ, вселившіяся въ деревья, какъ Дафна—лавръ,
 юноша Кипарисъ—кипарисное дерево, Аттисъ—сосна,
 Филемонъ и Бавкида—два сплетшіеся вѣтвями дуба.
 По Θεокриту, близъ Спарты былъ платанъ, заключав-
 шій въ себѣ душу Елены: «чти меня», говоритъ де-
 рево,—«я древо Елены». Какъ вмѣстилища душъ (кому
 не памятенъ эпизодъ деревьевъ-людей въ «Аду» Дан-
 та?), деревья способны и высвободить наружу скры-
 тую въ нихъ жизнь, порождать людей: таковы Дріопы,
 чада дубравы—дубовики, фригійскіе корибанты «дре-
 ворожденные» (δενδροφύεις), Меліады—дѣти ясеней. Вотъ
 представленіе, нѣдрившееся въ исконномъ греческомъ
 міропониманіи и вполне совпавшее съ основнымъ пред-
 ставленіемъ о богѣ возрождающемся, богѣ Палингенесіи.

Оттого въ Прасіяхъ богъ-младенецъ выходитъ изъ ковчега, прибитаго къ берегу морскими волнами.

Филлида, царица еракійская, думая, что покинута своимъ возлюбленнымъ, Демофоономъ, сыномъ Тесеевымъ, удавилась: черта миеа, параллельная миеу обѣ Эригонѣ; связь же преданія требуетъ подразумеваемого дополненія, что Филлида повѣсилась на миндальномъ деревѣ и что оно сдѣлалось обиталищемъ ея души. Вѣрный Демоfoonъ возвращается, узнаетъ возлюбленную въ деревѣ, страстно обнимаетъ его,—и вотъ дерево вдругъ покрывается листвою. Наблюденіе надъ цвѣтеніемъ миндальнаго дерева поэтически сочеталось здѣсь съ символикой листвы, знаменующей оживленіе, возрожденіе. Вспомнимъ внезапное осыпаніе листвы древесной въ «Русалкѣ» Пушкина. Изъ могилъ вырастаютъ деревья, хранящія въ себѣ душу погребенныхъ. Такъ, стираксовыя деревья выросли у могилы Радамана. Стираксъ—мистическое дерево, дающее благовоніе, воскуряемое подземнымъ божествамъ. Любопытно, что, по замѣчанію Плутарха, тутъ же, неподалеку отъ могилы, протекалъ ручей, Киссуса, или «плющевой», гдѣ нимфы купали младенца-Діониса.

Души умершихъ вселяются въ дерево: Діонисъ, какъ абстракція душъ или героевъ тризны, вселяется въ дерево, какъ онѣ. Но это вселеніе—только слѣдствіе, выведенное изъ культа душъ. По одному преданію, Діонисъ общается любимой имъ дѣвѣ вѣнокъ, какъ онъ даетъ волшебной красоты вѣнецъ и Аріаднѣ. Дѣва умираетъ, какъ умираетъ и Аріадна, и превращается въ гранатовое дерево. Вѣнецъ, полученный ею въ даръ, есть вѣнеподобный плодъ гранатный. Вотъ сочетаніе представленій Діонисова вѣнка—силы растительной—и смерти. Гранатовое яблоко—символь обрученія со

смертью, какъ въ мифѣ о Персефонѣ. Если Діонисъ выращиваетъ гранатовое яблоко, ясно, что корни его въ царствѣ тѣней, что онъ, именно какъ хтоническое божество, является богомъ расцвѣтающей природы.

Листъ стремится въ область неба,
Корень ищетъ тьмы ночной;
Листъ живетъ лучами Феба,
Корень Стиксовой струей.

Хлорида—«цвѣтущая»—и *Θρία*, «Діонисомъ одержимая»,—двѣ женскія фигуры, неразлучныя въ Аидѣ, по знаменитой въ древности картинѣ Полигнота, изображавшей подземное царство. Если вѣтвь въ рукахъ діонисійскаго тайнослужителя—«вакхъ», и вѣнокъ на головѣ его—«вакхъ»,—это потому, что «вакхъ»—самъ онъ, какъ вмѣститель души жертвенно умершаго, Вакху подобно, существа, первоначально—какъ живой двойникъ героя тризны.

По другому преданію о гранатовомъ яблокѣ, этотъ плодъ выросъ изъ пролитой и землею впитанной крови Діониса-Загрея; оттого Аидъ любитъ это дерево и раститъ его въ своихъ подземныхъ садахъ. Здѣсь связь растительности и кровавой тризны еще нагляднѣе. Изъ жертвенной крови Менекея вырастаетъ гранатовое дерево. На ковчегѣ Кипсела, знаменитой работѣ VII вѣка, описанной Павсаніемъ, Діонисъ изображенъ почіющимъ въ пещерѣ, осѣненной виноградомъ, яблонями и гранатовыми деревьями: уже это сопоставленіе гранатоваго дерева съ другими плодовыми и виноградомъ заключаетъ въ себѣ выведеніе растительной силы Діониса изъ его хтонической природы, какъ бога преисподней, что еще болѣе выставляется на видъ символомъ пещеры и помѣщеніемъ изображенія на ковчегѣ-гробницѣ.

Если Діонисъ, какъ царь душъ,—царь растительности, то, какъ царь душъ, онъ и владыка плодовъ земныхъ, обилія плодovitаго. Онъ одинъ изъ хтоническихкихъ *ἐλθιδόται, πλουτοδόται*, подземныхъ дателей богатства и избытка, какъ онъ и именуется наравнѣ съ Аидомъ и другими силами царства тѣней. Вмѣстѣ съ Деметрой и Персефоной, владычцами земли и сѣни смертной, онъ читается, по Павсанію, какъ «плодоносець» (*καρποφόρος*). Хтоническій Діонисъ еракійскихъ Визаль-*adrit. p. 842 A. со*
товъ возвѣщаетъ знаменіемъ великаго зарева пред-*δι' αὐτοῦ ἄλλο αὐτοδιδ*
стоящее изобиліе земныхъ произрастаній, «благое лѣто» *τη κρατύνει παρὰ τὴν*
(*εὐετηρία*). *Βίβαλτο, χύσαν Νέ*
βιοχόου μέγα, καὶ
ἐν ᾧ τῆς ἐστῆς καὶ τῆς
ἐνείης οὐδὲς λείπει
καὶ ὁ θεὸς ἐκείνην
ποιεῖ, ἐπιφαινεσθαι μ
εἰς πύρ, ὅταν δὲ
πάν μὲν φαινεσθαι το
το φῶς.

Итакъ, смертный аспектъ бога страдающаго первѣе аспекта растительнаго. Изъ смерти—жизнь. Сѣмя не дастъ плода, если не умреть. Озольскій родоначалникъ—Оресвей (имя хтоническое) имѣлъ собаку, которая родила древесный пенъ; онъ похоронилъ мертвое дерево, и изъ могилы выросла виноградная лоза Діониса. Изъ смерти—жизнь: таково исконное представленіе религіи бога цвѣтущаго, бога изобильнаго.

Древопочитаніе естественно и непосредственно сочеталось съ культомъ Діониса, какъ бога душъ; но могила и тризна представляютъ въ этомъ соединеніи религіозно-историческое *ргіus*. Два дальнѣйшихъ феномена органически связаны съ служеніемъ тризнъ: половой оргіазмъ съ одной стороны, личина и лицедѣйство—съ другой. Разсмотрѣнію этой связи посвящена слѣдующая глава.

VI.

Анализъ культовыхъ явленій эллинскаго вакхизма обнажаетъ два основные феномена, какъ истонныя и коренныя особенности той оргійной религіи, которая уже была «діонисійской», прежде чѣмъ опредѣлилась какъ почитаніе Діониса, какъ религія «Діонисова»: это—жертвенное служеніе силамъ міра загробнаго и половой оргіазмъ,—два противоположныхъ полюса еди-наго экстаза.

Культъ пола—одна изъ существенныхъ чертъ Діонисовой религіи. Обрядовыя процессіи, имѣвшія пред-метомъ его прославленіе, составляли важную часть народныхъ вакханалій, которыя уже Гераклиту кажутся по этой причинѣ предосудительными. Богатая симво-лика свидѣтельствуетъ о томъ же въ огромномъ числѣ діонисійскихъ изображеній, причемъ самъ Вакхъ, являясь душою страстнаго оживленія окружающихъ его природныхъ силъ, не принимаетъ участія въ ихъ вольной игрѣ и обычно чуждается атрибутовъ, свой-ственныхъ божествамъ производящей силы.

Два объясненія возможны. Этнографіей и сравни-тельно мнѳологіей завѣрено, что обоготвореніе пола входитъ въ культовой кругъ религій растительныхъ. Вошли ли элементы полового культа въ религію Діо-ниса только съ сельскимъ оргіазмомъ, въ ту пору,

когда она сдѣлалась религіей винодѣловъ, садоводовъ и пастуховъ? Или же они были ей присущи изначала? Намъ кажется, что въ тѣхъ богочитаніяхъ, гдѣ мы встрѣчаемъ половое начало, оно всегда составляетъ ихъ первичный стержень и какъ бы становой хребетъ. Его корни проникають всю психологію первобытнаго человѣка; и когда рѣчь идетъ объ оргіазмѣ, а ргіогі должно считать вѣроятнымъ его соучастіе.

Но если въ діонисійскомъ культѣ первична призна,—есть ли мѣсто на тризнѣ утвержденію полового начала? Несомнѣнно. Обширная и самостоятельная сфера эмоціональных состояній, ему отвѣчающихъ, не только психологически, но и логически связана съ почитаніемъ душъ. Она противопоставляетъ смерти рожденіе и возрожденіе и, сочетаясь съ представленіями о существованіи загробномъ и о мірѣ ночного солнца, творитъ цѣлое двойственной идеи бога Діониса. Половое соединеніе полярно смерти, и похоронамъ отвѣтствуетъ свадьба. Именно культъ хтоническаго, подземнаго Діониса и соединяется съ оргіазмомъ чувственнымъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, поклоненіе полу приводится въ связь съ почитаніемъ божествъ хтоническихъ (напримѣръ, Деметры и Керы), какъ источниковъ плодородія,—избытка земныхъ произрастаній и дѣторожденія изобильнаго (*τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνδρῶν σπορᾶς*). Гераклитъ порицаетъ безстыдныя пѣсни и торжества, исполняемыя въ честь Діониса-Аида. Таковы были, по свидѣтельству Климента, поминки надъ могилою Просимна, друга Діонисова, указавшаго путь въ Аидъ юному богу за посулъ его любви. По возвращеніи изъ преисподней, Діонисъ находитъ влюбленнаго въ него Просимна уже умершимъ и водружаетъ на могилѣ его смоковничный сукъ, символъ раждающей

силы. Символь этотъ отвѣчаетъ своимъ характеромъ подобнымъ же отмѣтинамъ, какъ столбъ или весло, на первобытныхъ курганахъ и надгробныхъ насыпяхъ. Половой культъ, какъ культъ возрожденія, былъ обратной стороной обоготворенія смерти и почитанія бога умершаго.

Съ другой стороны, древнѣйшій оргіазмъ и самъ по себѣ естественно подчеркиваетъ и выдвигаетъ начало пола. Религія разрыва и разлученія утверждала свою коренную идею въ противоположеніи половъ, основномъ и глубочайшемъ разъединеніи міра. Религія изступленія, выхода изъ себя, разрушенія личности и сліянія съ цѣлымъ живой природы находила исходъ своимъ восторгамъ чрезъ погруженіе человѣка въ хаотическую безпредѣльность пола. Чувство пола было чувствомъ всей тайны, подосновою всѣхъ боговѣщихъ, внѣчеловѣческихъ переживаній духа. Ибо въ то время, какъ любовь выбираетъ и обособляетъ личность, ея корни глубоко уходятъ въ хаосъ безличнаго. Половая страсть, на мигъ прозрѣвшая свѣтлымъ окомъ любви, остается сама по себѣ темной и слѣпой. Въ каждомъ отдѣльномъ соединеніи индивидуумовъ, весь полъ ищетъ всего пола, идея рода торжествуетъ надъ идеей особи, и любящіеся съ изумленіемъ и ужасомъ открываютъ въ своей *страсти* символы и эмоціи первобытной, первозданной *вражды*, положенной между двумя полюсами животной природы.

Древнѣйшія указанія обнаруживаютъ первобытную войну половъ, соединенную съ оргіями Діониса. Дѣвы Ламоса нападаютъ, съ кинжалами въ рукахъ, на мужчинъ. Жрецъ Орхомсна съ мечомъ преслѣдуетъ женщинъ. Если мѣнады, по живописи на вазахъ, отбиваются тирсами отъ настигающихъ сатировъ или

сійскими представлѣніями: оторванная голова Пенѳея торжественно вносится въ Эивы на остріѣ тирса Агавы. По аргивскому преданію, Діонисъ умерщвленъ отецъ-кателемъ головъ—Персеемъ. Культъ головы, иногда одаренной силою оракула, приплывающей по морю или иначе явленной, есть, очевидно, элементъ Діонисовой религіи. По свидѣтельству Геродота, еракійскіе Исседоны, почитатели Діониса, позлащаютъ черепа мертвыхъ и разсматриваютъ ихъ, какъ идолы (ἰδώματα). Что обожествлялись изображенія божественной головы, не скрываетъ самъ мифъ: голова Діониса—Кефаллена (т. е. Головаря,—скорѣе, чѣмъ Фаллена) въ Мееимнѣ вырѣзана изъ маслины; но это изображеніе-фетишъ не различалось отъ бога. Родъ дерева въ фетишѣ не безразличенъ: онъ связанъ съ тѣмъ или другимъ аспектомъ божества, какъ мы видѣли на примѣрѣ двухъ Діонисовыхъ масокъ острова Наксоса. Изслѣдованіе роли маски въ вакхической религіи поможетъ намъ въ дальнѣйшемъ изложеніи вполне осмыслить культъ отдѣленной отъ туловища головы.

Возвращаясь къ мужеубійцамъ-Данаидамъ, мифъ о которыхъ являетъ столько діонисійскихъ чертъ, отмѣтимъ въ немъ характерную подробность: одна сестра пощадила своего мужа, и именно за то, что онъ уберечь ея дѣвственность. Вотъ мотивъ женской самозащиты, выступающій и въ цѣломудренной замкнутости женскихъ радѣній. Последняя сцена Эсхиловой трагедіи, представляющей бѣгство Данаидъ, живо рисуетъ нападеніе мужского сонма на сонмъ женскій.

Въ этой связи должно оцѣнить и значеніе брака, мистическаго соединенія съ самымъ богомъ, параллельнаго жертвѣ, въ религіи Діониса. Онъ—«женихъ» (ὑψίς, μελλόγαμος). «Радуйся, женихъ! радуйся, свѣтъ

κεν τὸς τῶ καὶ πρὸς τὸν
τοῦ παρὰ τοῦ Νάξου τοῦ
Πολυχέμου καλοῦμένου
ὡς εἶναι ἀντιπέμνον, τὸ
τοῦ Μελέχου ὄργανον.

Γω

Рим. 10, 19, 3: ἀλλ' οὐκ ἐν μεσότητι καὶ διὰ τὴν ἀπειρίαν ἐν ὁσίοις
πρὸς τὸν ἑαυτοῦ ζῆλον πεποιμένον. ὅθεν ἔβαν παρεῖχετο πέποιον
μὲν ἡ ἐξ ἡ' αὐτοῦ, ζῆλον δὲ ἡ ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ ὁσίου οὐ κατεβίβαν.
ἡ ἐπὶ τὸν οὐ κατεβίβαν ὑπὸ τὴν ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ ὁσίου οὐ κατεβίβαν.
ἡ ἐπὶ τὸν οὐ κατεβίβαν ὑπὸ τὴν ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ ὁσίου οὐ κατεβίβαν.
ἡ ἐπὶ τὸν οὐ κατεβίβαν ὑπὸ τὴν ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ ὁσίου οὐ κατεβίβαν.

новый!»—поютъ ему на праздникъ Анѳестерій, отдавая ему въ символическомъ обрядѣ невѣстою супругу аѳинскаго архонта-царя. На Кипрѣ и Наксосѣ изобразительно празднуется бракъ бога съ Аріадною. Покушеніе пастуховъ похитить Агаву въ трагедіи Эврипида, какъ и мѣръ объ Актѣонѣ, намекають на оргіастическій обычай умыканія женщинъ, и обособленіе женскихъ оргій восходитъ къ доисторической борьбѣ половъ на оргіяхъ тризнь. Доселѣ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Франціи существуетъ свадебный обычай насильственного отнятія невѣсты женихомъ и его товарищами у толпы невѣстныхъ подругъ, съ нею удалившихся и ее обороняющихъ. Та же бытовая сторона оргіазма сквозитъ и въ обрядѣ переодѣванія мужчинъ въ женскія одежды, принятомъ на нѣкоторыхъ Діонисовыхъ празднествахъ и въ эпоху, когда вся греческая культура прониклась діонисійскими идеями, наложившемъ свою печать и на мѣры, чуждые Діонисова круга (примѣры: Өесей, Ахиллъ). Пенѳей наряжается въ женскія одежды, чтобы оказаться незамѣченнымъ въ станѣ мѣнады; и въ женскомъ обликѣ мыслится на Агріоніяхъ Діонисъ, когда о немъ идетъ молва, что онъ спрятался въ сонмѣ Музъ.

Для діонисійскаго жертвоприношенія характерно противоположеніе пола жреца и жертвы. Матери разрываютъ сыновей; мѣнады растерзываютъ мужчинъ, или убиваютъ своего бога въ образѣ быка,—возставая, по закону раздвоенія, присущаго оргіастической жертвѣ, на одержащаго ихъ Діониса, какъ борются съ нимъ Амазоны, какъ еракійскія вакханки умерщвляютъ Орфея. Орхоменскій жрецъ и Коресъ, жрецъ калидонскій,—убійцы женщинъ. Ликургъ нападаетъ на Мѣнады, и дѣлается самъ жертвою мѣнады. Тогда какъ предъ

идоломъ Артемиды въ Спартѣ истязаютъ розгами эфебовъ, предъ кумиромъ Діониса въ Алеѣ бичуютъ дѣвушекъ; бичеваніе же въ означенныхъ культахъ было замѣною человѣческихъ жертвъ. Нѣтъ сомнѣнія, что жреческое убіеніе лицами одного пола представителей другого восходитъ своими корнями къ первобытной войнѣ половъ.

Но слѣдуетъ ли изъ того, что бытовая основа феномена древнѣе религіозной, что культовая особенность только пережитокъ первоначальнаго антропологическаго факта? Намъ думается, что мы съ большимъ проникновеніемъ воссоздадимъ въ себѣ духъ тѣхъ отдаленныхъ временъ, если сумѣемъ почувствовать, въ какой нераздѣльности религія и бытъ сливались тогда въ единое цѣлое. Каждая форма жизни была священна, и не было дѣйствія, которое не было бы вмѣстѣ служеніемъ силъ божественной, какъ не было богослуженія, которое не было бы функціей жизни и потребностью существованія. Не было раздѣленія между молитвою и житейскимъ попеченіемъ; не жить богоугодно значило не жить; неизмѣнные спутники человѣка, боги, садились домохадцами у всѣхъ его трапезъ; какъ его гигантская тѣнь, божество было неразлучно съ человекомъ и было ему свое, родное, его властелинъ и его двойникъ; поистинѣ, все было «полно боговъ». Такъ и умыканіе женщины было священнымъ дѣйствіемъ, война и корысть ея—обрядомъ и праздникомъ, убіеніе—жертвеннымъ убіиствомъ.

Обрядовый обычай древнѣйшихъ чтилелей Діониса рядиться женщинами—вотъ, повидимому, коренное значеніе слова «обманъ» (ἀπάτη) въ техническомъ примѣненіи къ Діонису, богу-«обманщику» (ψεύστης, ψευδαλέος, σφάλτης). Исканіе бога и игра въ загадки справлявшихъ

Рольаеп. 4, 1 Ἀρτεῖος βοοδὸν καὶ κύνες τερὸς ἰδρυῖται διούσης ψευδάνοι
αἱ γὰρ παρθέναι, ὡς πάλαι καὶ ἄνθρωποι ἔχοντες καὶ κύνες, αὐτοὺς κλέβουσιν
ἐκείνη δὲ διὰ τὴν ἡμετέραν τὴν ἀνδρῶν μυαλλόνους. φ. Ἀρκεν. 3, 4, 3 ὁ δὲ
ἐκείνη καὶ ἡμετέρα (Δ^α) πρὸς ὁρὰν τὴν Ἀδελφάντα 3 πάλαι τρέφεται ὡς κόρη.

Агріонін женщинъ первоначально состояли, безъ сомнѣнія, въ розыскахъ спрятавшагося среди нихъ въ женскомъ нарядѣ мужчины; почему, не найдя бога, онѣ объявляютъ его ушедшимъ къ Музамъ, т. е. опять-таки скрывшимся въ сонмѣ таинственныхъ дѣвъ. Характеристично, что женщины въ Діонисовомъ культѣ почти никогда не рядятся и не надѣваютъ маски. Діонисово служеніе—прямое служеніе женщинъ; онѣ стоятъ предъ богомъ какъ бы лицомъ къ лицу. Напротивъ, поскольку мужчины являются участниками оргій, они приближаются къ божеству не иначе, какъ ряжеными и въ личинахъ. Оргіастическій обрядъ полового маскарада отразился на миѣ о Діонисѣ-дѣвѣ и въ обрядовомъ, поминальномъ чинѣ родинъ Аріадны на Кипрѣ, гдѣ роль любовницы Діонисовой исполнялась переодѣтымъ юношей, изображавшимъ роженицу. Несомнѣнно, черты его сказались и въ миѣ о воспитаніи Ахилла среди дѣвушекъ, такъ какъ тотъ же миѣологическій мотивъ повторяется и въ священной исторіи самого Діониса. На аттическомъ празднествѣ Осхофорій въ честь бога мальчики одѣвались въ длинныя женскія одежды. Есть мнѣніе, что это были древнія, устарѣлыя одежды, сохранившіяся только въ обрядѣ и ложно истолкованныя въ послѣдствіи какъ женскія; это невѣроятно, потому что Осхофоріи были посвящены воспоминанію именно объ Аріаднѣ, спасшей Тесея и аѳинскихъ отроковъ и дѣвъ отъ критскаго Минотавра. Миѣ послѣдовательно объясняетъ обычай тѣмъ, что среди дѣвъ, обреченныхъ Минотавру, скрывались два переодѣтыхъ юноши. Связь критскаго Лабиринта, палатъ «бога двойного топора», съ корнями Діонисовой религіи—несомнѣнна. Самый обликъ Тесея и преданіе о немъ, особенно поскольку оно сплеталось съ циклами

Крита, Наксоса, Делоса, были сплошь стилизованы въ духѣ Діонисовой религіи. Такъ, въ дипрамбѣ Бакхилида Тесей является съ чертами Діониса морского (πελάγιος, πόντιος), и вѣнецъ Амфитриты, который онъ добываетъ, спустившись на дельфинахъ въ глубь пурпурной влаги, составляетъ параллель Діонисову вѣнцу, подаренному Аріаднѣ ея какъ бы вторымъ Тесеемъ, — богомъ въ вѣнкѣ изъ виноградныхъ гроздій, обрѣтшимъ ее, покинутую, на берегу Наксоса. Религіозная идея Діониса-дѣвы, женовиднаго (θηλόμορφος) или мужеженскаго (ἀρσενόθηλος), Діониса въ одеждахъ женскихъ — обусловливаетъ позднѣйшій художественный типъ богачуныши съ формами изнѣженнаго, почти женскаго тѣла.

Что касается обряда фиктивныхъ родинъ въ культѣ Діониса, обычай этотъ хорошо извѣстенъ этнографамъ и историкамъ права. Отъ Бразиліи и Карибскаго моря до селеній Басковъ, по словамъ Andrew Lang'a, распространена «la souvade». Отецъ ложится въ постель въ пору родинъ его жены, иногда на нѣсколько дней; за нимъ ухаживаютъ, какъ за роженицей. Бахофенъ, знаменитый изслѣдователь матриархальнаго быта и Mutterrecht'a, видитъ въ этомъ обычаѣ юридическій символъ усыновленія, законнаго признанія отцомъ своего отчества по отношенію къ сыну. Это была стадія бытовой и правовой эволюціи, наступившая послѣ того періода, когда признавалось одно материнство, когда въ расчетъ принималось только происхожденіе по женской линіи. Тотъ же ученый находитъ въ мифѣ о двойномъ рожденіи еванскаго Діониса, сначала отъ Семелы, потомъ изъ чреслъ Зевса, воспоминаніе объ этомъ символическомъ усыновленіи. Нельзя отрицать, что и въ этомъ освѣщеніи религія Діониса обнаруживаетъ свою глубокую древность. Въ самомъ дѣлѣ, не-

случайны миѣы о діонисійскихъ матеряхъ (Миніады, Агава, Антиопа), забывающіе отцовъ; неслучайно, что Агамантъ предлагаетъ свои сосцы своему младенцу; неслучаенъ и только что разсмотрѣнный обрядъ фиктивныхъ родинъ.

Если интерпретація Бахофена примѣнима къ кругу діонисійскихъ явленій, она позволяетъ намъ заглянуть въ бытовую и социальную сторону полового оргіазма. Многочисленные миѣы, приписывающіе одному герою двухъ отцовъ, одного—бога, напримѣръ, Зевса или Посейдона, другого—смертнаго, и объясняемые Узенеромъ исключительно изъ раздвоенія понятія бога, изъ забвенія одного изъ его именъ и изъ низведенія его же аспекта съ забытымъ именемъ въ разрядъ смертныхъ,—имѣютъ, быть можетъ, и иное основаніе. Въ ту эпоху, когда отчество стало признаваться, дѣти мѣнадъ могли разсматриваться одновременно какъ дѣти смертныхъ отцовъ и божества, одержавшаго оргіастическихъ женщинъ, или демоновъ, ими овладѣвшихъ; еще Александръ Великій, сынъ македонской мѣнады, повидимому, самъ вѣрилъ, что истинный отецъ его—Зевсъ. Общность женъ въ идеальномъ государствѣ Платона имѣетъ, какъ видимъ, глубочайшіе корни въ греческомъ прошломъ.

Такъ Діонисовъ культъ воскрешаетъ предъ нами тѣ первобытныя состоянія человѣческой души и человѣческаго общества, когда женщины убѣгали сонмами въ горы, спасаясь отъ преслѣдованія мужчинъ, когда нападеніе и защита принимали формы изступленныхъ боевъ и кровавыхъ истребленій. Діонисовъ культъ является, по преимуществу, женскимъ культомъ мужского начала: паѣосъ этой религіи не можетъ быть иной, чѣмъ паѣосъ женскаго отмщенія, богоборствующаго.

щаго мужеубійства; мужское обоготворенное, овладѣвающее и на мгновеніе побѣдоносное начало не можетъ представляться инымъ, чѣмъ обреченнымъ и претерпѣвающимъ, чѣмъ аспектомъ божества страдающаго. Въ этихъ первобытныхъ половыхъ оргіяхъ еще живетъ и утверждается стихійная душа пчелинаго царства.

Можно идти и дальше. Женскія оргіастическія движенія были иногда, по всей вѣроятности, дѣйствительными походами, воинственными выселеніями. Мэнады приходятъ съ Діонисомъ въ Оивы издалека, изъ Фригіи, по Эврипиду. Аргивское преданіе помнитъ, что Діонисъ пришелъ въ Аргосъ изъ-за моря съ изступленными женщинами и что аргивяне подъ предводительствомъ Персея оказали имъ вооруженное сопротивление. Особенно знаменательны мѣфы объ Амазонахъ.

Образы этихъ загадочныхъ женщинъ, воительницъ и мужеубійцъ (*ἀνδροκτόναι*, по Геродоту), связываются непосредственно съ культомъ двухъ убійственныхъ божествъ: Ареса, «бога женщинъ» (*θεὸς γυναικῶν*), какъ Діонисъ, и мужегубительницы Артемиды, постоянно мыслимой спутницы и какъ бы женской половины Діониса, — тѣхъ двухъ радующихся на человѣческія жертвы божествъ, которыя, по свидѣтельству Геродота, чтились наравнѣ съ хтоническимъ Діонисомъ діонисійскими *ερακίϊдами*. Арестъ и Діонисъ кажутся только аспектами одной и той же страшной и вырастающей изъ подземнаго, загробнаго сумрака силы, Артемида — ея женскою ипостасью. Амазоны локализуются преимущественно въ Малой Азіи (древнѣйшій культъ Діониса, по мнѣю, также одинъ у родственныхъ *ερακίϊцевъ* и фригійцевъ), но онѣ же являются и прямо *ερακίϊскими* женщинами, «говорящими по-*ερακίϊски*». Ихъ отношеніе къ Артемидѣ дѣлаетъ ихъ какъ бы сонмомъ,

или *оіасомъ*, мужененавистническихъ подругъ и сверстницъ Артемиды (по Діодору, онѣ—участницы охотъ богини),—сонмомъ, въ которомъ съ точностью отражается *оіасъ дѣвъ Діонисіадъ*. Амазоны—дѣвы двойного топора, знакомаго намъ какъ символъ діонисійскій. Ихъ имена, какъ Меланиппа, Антіона, Пенѳея, Молпадія, имѣютъ діонисійскій характеръ. По эфесскому мѣу, онѣ ищутъ защиты у Діониса, и онѣ же имъ побѣждаемы. Онѣ представляются охваченными изступленіемъ, ведущими ночные хороводы, наконецъ родственными Гіадамъ, нимфамъ Діониса. Такъ, рядъ характеристическихъ чертъ, нѣкоторыя изъ которыхъ во всякомъ случаѣ черты исконныя, позволяетъ усмотрѣть въ нихъ какъ бы разновидность мѣнады.

Въ весеннюю пору онѣ выходятъ изъ своихъ становъ для—несомнѣнно оргіастическихъ—сношеній съ мужчинами сосѣднихъ племенъ; этимъ онѣ обезпечиваютъ продолженіе своего рода; женское потомство онѣ воспитываютъ, мужское умерщвляютъ или удаляютъ изъ своихъ предѣловъ. Черты матриархальнаго быта и полового оргіазма, различимыя въ мѣѣ, даютъ намъ смѣлость утверждать въ ихъ идеализованномъ изображеніи присутствіе зерна нѣкоторой исторической дѣйствительности. Историки древности, особенно эпохи Александра, говорятъ,—правда, темно и сомнительно,—о племенахъ воинственныхъ женщинъ и гинекократіяхъ по берегамъ Чернаго моря, въ Малой и Внутренней Азіи.

Изслѣдователи установили, что мѣы объ Амазонахъ постоянно сочетаются съ культомъ гробницъ и надгробныхъ кургановъ, съ культомъ смерти вообще, поскольку Аресъ и Артемида—божества смерти по преимуществу. По всей Греціи разсыяны могилы Амазонъ,

прославленные каждая своимъ героическимъ преданіемъ. Уже Гомеръ упоминаетъ о курганѣ Мприны подъ Троей. Эти многозначительныя указанія являются новымъ свидѣтельствомъ, связывающимъ половой оргіазмъ съ оргіазмомъ тризнъ, вражду половъ съ обрядами и преданіями героическихъ похоронъ и поминокъ.

Такъ, миѣны объ Амазонахъ имѣютъ два постоянныхъ признака: съ одной стороны, они даютъ наиболѣе типическіе и яркіе примѣры той войны мужскихъ и женскихъ оргіастическихъ сонмовъ, которая, исходя изъ потребности умыканія женщинъ и женской самозащиты, развивается въ борющихся до конечнаго взаимостребленія; съ другой стороны, они повсемѣстно привязываются къ культу умершихъ. Чтобы вполне осмыслить связь тризны и полового оргіазма, должно принять во вниманіе, что послѣдній естественно соединяется съ праздничными сборищами, а такими празднествами въ первобытную эпоху были преимущественно, если не исключительно, тризны и поминки. Ограничимся, оставляя многочисленныя этнографическія параллели,—областью греко-римской древности. Всѣмъ памятно преданіе о похищеніи сабинянокъ товарищами Ромула, первыми римлянами; фактъ умыканія оно связываетъ съ праздничными играми. Изъ тризнъ героевъ, какъ извѣстно, развились въ Греціи всенародныя празднества, національныя игры и зрѣлища. «Надгробными торжествами» (ἐπιταφίους πανηγύρεις) называетъ Климентъ Александрійскій четыре великихъ національных учрежденія періодическихъ игръ и состязаній (агоновъ): Немейскія игры справлялись въ память Архемира, Истмійскія—въ память Меликерта, Пиеійскія—Пиеона, Олимпійскія—Ономая или Пелопса. Въ историческую эпоху дельфійскій оракулъ предписываетъ

учрежденіе новыхъ повременныхъ агоневъ во имя пающихъ или прославленныхъ подвигами мужей (напримѣръ, убитыхъ фокейцевъ въ Агиллѣ, Мильтіада, Брасида, Леонида). Гомеръ еще не знаетъ, повидимому, періодическихъ игръ въ воспоминаніе почившихъ, но его подробное изображеніе игрищъ на тризнѣ Патрокла живо являетъ намъ стародавній обычай. Не слѣдуетъ только забывать, что бытъ гомеровскихъ поэмъ далеко не первобытный и не древнѣйшій бытъ эллиновъ.

Великій и общій феноменъ полового оргіазма слился съ оргіазмомъ тризнъ въ его двойномъ ликѣ: оргіазма трагическаго, и ликующаго оргіазма жизнеизбыточныхъ восторговъ. То состояніе души, которое такъ геніально рисуетъ Пушкинъ въ «Пирѣ во время чумы», было слишкомъ вѣдомо древнему человѣку. Страхъ смерти и страхъ рока, вражда природныхъ и сверхприродныхъ силъ, беспомощность и случайность смертнаго существованія, безчисленныя опасности, непрестанныя тайныя и явныя угрозы—все дѣлало его жизнь бѣгомъ по краю бездны. Но—

Есть упоеніе въ бою,
И бездны мрачной на краю,
И въ разъяренномъ океанѣ
Средь дикихъ волнъ и бурной тьмы,
И въ аравійскомъ ураганѣ,
И въ дуновеніи чумы.
Все, все, что гибелью грозитъ,
Для сердца смертнаго таитъ
Неизъяснимы наслажденья—
Безсмертья, можетъ быть, залогъ...

Оргіастическая религія, съ ея почитаніемъ душъ, живыхъ въ преисподней, и была главнымъ очагомъ, гдѣ закалялась вѣра человѣка въ вѣчность души,—

по правильному наблюденію Эрвина Роде. Недаромъ въ послѣдствіи Плутархъ утѣшаетъ свою жену въ утратѣ дочери открываемою въ діонисійскихъ мистеріяхъ тайною личнаго безсмертія.

Половой оргіазмъ и оргіазмъ тризнъ мы находимъ слитыми въ древнѣйшей положительно устанавливаемой нами формѣ вакхическаго служенія. Которому же изъ двухъ феноменовъ, связанныхъ взаимоотношеніемъ полярности, надлежитъ приписать значеніе первѣйшаго двигателя оргійной энергіи? Конечно, полу, какъ постоянной и инициативной живой силѣ, разнузданіе которой, въ своихъ срокахъ и проявленіяхъ, было лишь приурочено къ культу отшедшихъ: ущербъ жизни земной восполнялся избыткомъ ея рвущихся наружу силъ, реализаціей жизни потенціальной.

Съ другой стороны, религія Діониса въ ея зачаткахъ представляется, по совокупности несомнѣнныхъ признаковъ, совмѣстнымъ священнодѣйствіемъ изступленныхъ женщинъ-мужеубійцъ, растерзывающихъ мужского бога, безликаго или какъ бы случайно облеченнаго въ человѣческое мужское обличіе. Мэнады изначала даны, а жертвоприносимый богъ не имѣетъ ни лица, ни имени. Женщины ищутъ исполниться и оплодотвориться мужскою силой небснаго «Быка», проводникомъ которой можетъ служить мужчина; но не только яростно защищаются отъ мужчинъ, а и стремятся мстительно истребить ихъ, преслѣдующихъ или восторжествовавшихъ. Разрывая мужскую жертву, онѣ мнятъ насытиться мужскимъ, оно же мыслится какъ нѣкая мощь сверхчеловѣческая: безличнаго хотятъ онѣ и божественнаго мужа.

Эти чувствованія и представленія, поскольку они удержались въ связи съ оргазмомъ тризнъ, кажутся унаслѣдованными патріархальною эпохой изъ эпохи господства матерей. Новѣйшая критика теоріи матриархата имѣетъ въ нашихъ глазахъ значеніе только ограничительное: женское владычество могло и не быть общимъ и повсемѣстнымъ явленіемъ доисторической культуры; но тамъ, гдѣ родились оргіастическіе культы, указующіе на идею единого пребывающаго женскаго божества, при коемъ неизбѣжно мыслится мужской божественный коррелятъ, какъ обреченный и жертвоприносимый, возникающій и умирающій,—гдѣ первоначальной Артемидѣ противопоставляется искомымъ сопредстольникомъ невѣдомый страдающій богъ,—мы въ правѣ предположить гинекократическій принципъ равно утвердившимъ свое господство въ общественномъ строѣ и въ религіозномъ вѣрованіи.

Изложенная гипотеза, выходя за предѣлы историческаго горизонта, не должна отвлечь нашего вниманія отъ болѣе близкихъ по времени явленій религіи, непосредственно предшествовавшей діонисійству въ собственномъ смыслѣ. Итакъ, наше изложеніе возвращается къ проблемѣ оргіиной тризны и ея вакхическихъ превращеній.

VII.

Вакханалии—одинъ изъ любимѣйшихъ мотивовъ скульптурныхъ изображеній на римскихъ саркофагахъ. Здѣсь нѣтъ кровавой мистики и ужасныхъ жертвоприношеній, отличающихъ древнѣйшій оргіазмъ Діонисова служенія. Это вакханалии въ позднѣйшемъ значеніи слова—счастливое переполненіе души, упоеніе легкой пляски, восторги прекрасной чувственности, игра избыточествующихъ жизненныхъ силъ, рвущееся изъ всѣхъ предѣловъ цвѣтущее изобиліе радостной природы. Здѣсь—«у гробового входа играетъ молодая жизнь», по слову Пушкина, и «избытокъ побѣждаетъ смерть» («so überwältiget Fülle den Tod»), какъ говоритъ Гете въ своихъ Венеціанскихъ эпиграммахъ, описывая эти вакхическіе саркофаги. Что это? Утѣшеніе живымъ, совѣтъ примирившагося и покорствующаго духа: «живи, пока ты живъ»? Или вѣра въ возрожденіе жизни, въ ея неоскудѣвающую полноту и новый возвратъ? Или намекъ на блаженство отшедшихъ душъ въ подземномъ царствѣ Діониса, на его цвѣтоносныхъ лугахъ, гдѣ рѣзвятся сатиры и нимфы, какъ рисуетъ состояніе загробное еракійская эпитафія римской поры на могилѣ отрока, славящая Вакха, владыку душъ?

Какъ бы то ни было, вакхическія изображенія, сцены оргій оказываются умѣстными на гробницахъ. Они при-

мыкають къ непрерывно сохранявшемуся въ лонѣ Діонисовой религіи представленію, по которому оргіи, съ ихъ кровью, плачемъ, играми и экстазомъ полового влеченія и половой вражды, являются празднествами смерти, похоронными торжествами, геронческими или божественными тризнами. Человѣческая жертва, ея растерзаніе и пожраніе восходятъ къ обряду погребеній. Съ культомъ душъ непосредственно сростается древопочитаніе и культъ бога растительнаго. Вспышки полового оргіазма и его полное утвержденіе въ борьбѣ половъ сплетаются корнями съ тѣмъ же культомъ душъ и его обрядами и изступленіями. Древнѣйшіе элементы Діонисова служенія мы узнали въ первобытной тризнѣ. Элементъ смѣха и разгульнаго веселья былъ также необходимою частью похоронъ и поминокъ. Въ римскихъ погребальныхъ процессіяхъ, вмѣстѣ съ флейтистами, плакальщицами и колесницами, везущими замаскированныхъ людей въ личинахъ предковъ покойника,—участвуютъ плясуны и мимы, потѣшающіе толпу; они же слѣдуютъ и за колесницею триумфатора, такъ какъ первообразъ триумфальной процессіи есть несомнѣнно церемонія похоронная.

Рядъ другихъ чертъ сближаютъ съ тризною обычные обряды и особенности Діонисова культа. Плакальщицы похоронъ отразились въ жалобно вопіющихъ еіадахъ зимнихъ тріэтерій, плачь женщинъ и ихъ терзаніе лица ногтями въ знакъ изступленной скорби—въ экстатическомъ отчаяніи менадъ, скоморохи тризны—въ комическомъ карнавалѣ народныхъ Діонисій. Погребальные факелы соотвѣтствуютъ факеламъ ночныхъ радѣній; медъ, молоко и вино надгробныхъ возліяній и поминокъ—тѣмъ же вакхическимъ символамъ. Даже вѣтви виноградской лозы употреблялись при по-

гребеніяхъ. Священный сосудъ Діониса—*xándaos*, кубокъ съ двумя ансами (ручками). На одномъ лаконскомъ надгробномъ памятникѣ (рис. напр. у Duruy, Hist. gr. I, 257) мужчина и женщина изображены сидящими на тронѣ; за трономъ вытягивается змѣя—символь, общій хтоническимъ культамъ и въ частности свойственный культу Діониса; сидящій держитъ въ рукѣ канеарось, его подруга—гранатовое яблоко; двѣ малыя фигуры, мужская и женская, подносятъ имъ приношенія: мужчина—пѣтуха, женщина—плодъ гранатный. Есть, наконецъ, культурно-и религіозно-историческій элементъ величайшаго и всеобщаго значенія, и вмѣстѣ элементъ наиболѣе характерный для внѣшней стороны Діонисовой религіи; и этотъ элементъ вакхическаго культа,—какъ и феноменъ растерзанія жертвы,—едва ли допускаетъ иное объясненіе, кромѣ выведенія его изъ обряда тризнъ. Мы говоримъ о маскѣ, гримѣ, переодѣваніи, маскарадѣ.

Этнографъ знаетъ обычное дикимъ или варварскимъ народамъ употребленіе погребальныхъ масокъ. Раскопки Шлимана засвидѣтельствовали его и въ древнѣйшей Греціи. Въ микенскихъ гробахъ Шлиманъ нашелъ шесть золотыхъ мужскихъ масокъ, соотвѣтствовавшихъ фізіономическимъ чертамъ царственныхъ покойниковъ, на лицахъ которыхъ онѣ лежали. Это—старѣйшія погребальныя маски въ Греціи, но не единственные намъ извѣстныя. Въ 1837 г. въ керченскомъ курганѣ была найдена на головѣ покоившейся въ пышныхъ одеждахъ царицы (тѣло которой разсыпалось въ прахъ при первомъ прикосновеніи воздуха) золотая маска, хранящаяся въ Эрмитажѣ. Въ Британскомъ музеѣ есть двѣ серебряныя маски этого рода изъ бронзы и терракоты. Иногда это уже цѣлые шлемы,

Wankel's Lex.

I, 1795

2
Em

обнимавшіе почти весь черепъ покойника. Эти маски и шлемы описаны, представлены въ изображеніяхъ и объяснены Бенндорфомъ, въ Мемуарахъ Вѣнской Академіи Наукъ за 1878 г. («Antike Gesichtshelme und Sepulcralmasken», Denkschr. der hist.-phil. Cl., B. XXVIII). Каково бы ни было ихъ назначеніе, можно установить обычай погребенія въ маскахъ въ Греціи до эпохи трупосожиганія. Впрочемъ, погребальныя маски удержались отчасти и при сожиганіи тѣлъ. Если Гомеръ не упоминаетъ о нихъ, говоря о сожженіи Патроклова тѣла,—зато въ Римѣ мы встрѣчаемъ обычай выноса покойника въ маскѣ и обычай храненія его восковой личины, быть можетъ, только второй, если та, что лежала на лицѣ при выносѣ, сожигалась вмѣстѣ съ трупомъ; атриумъ римскаго дома былъ хранилищемъ портретныхъ масокъ рода, вынимавшихся изъ своихъ вмѣстилищъ при похоронахъ каждаго члена семьи.

Едва ли можно сомнѣваться относительно первоначальнаго значенія погребальной маски. Убѣжденные, что покойникъ продолжаетъ жить въ своемъ гробѣ, люди отдаленной древности употребляли маску какъ средство закрѣпить въ тѣлѣ его остывающую жизнь, обезпечить обитателю гроба его выраженную фیزیономическими чертами личность. Имъ было извѣстно, что душа легче всего вылетаетъ изъ тѣла чрезъ ротъ и ноздри. Отсюда—обычай запечатывать отверстія на лицѣ умирающаго. Египетская мумія имѣетъ голову, воспроизводящую черты покойника. Въ Ниневіи, Финикіи и Карфагенѣ открыты маски, подобныя микенскимъ. Желаніе задержать жизнь въ погребенномъ объясняетъ бальзамированіе трупа, окутываніе его многими тканями, обмазываніе гипсомъ или другимъ непроницаемымъ веществомъ. Голова—преимущественное сѣда-

лице души, вмѣстилище психической энергіи. Жертвуя остальнымъ тѣломъ, первобытный человѣкъ хочетъ сохранить голову покойника или его черты; ибо линіи лица, и въ ихъ отраженіи (въ водѣ или зеркалѣ) и отображеніи (въ изваяніи и живописи),—поглощаютъ и удерживаютъ часть душевной силы человѣка, выдѣлившаяся изъ себя свой образъ. Изображеніе—истинный фетишъ, и теорія Демокритовыхъ εἰδωλα, этихъ оживленныхъ флуидовъ, отпечатлѣвающихся въ себѣ всѣ формы, этихъ образовъ, рѣющихся за тѣлами, «какъ волнъ бразды, сопутныя кормѣ»,—имѣютъ глубокіе корни во всеобщемъ фольклорѣ. Поэтому человѣкъ дѣлаетъ куклу, одѣваетъ ее въ одежды умершаго и на нее наставляетъ его черепъ или его маску; или же просто дѣлаетъ изображеніе, идолъ умершаго, изъ дерева и боготворитъ его. Выше были упомянуты позлащенные черепа еракійскихъ Исседоновъ. Шлемы, найденные на головахъ погребенныхъ, приближаются къ этимъ еракійскимъ ἀράματα. Мотивы и примѣненія черепа и мертвой головы въ фольклорѣ бесконечно разнообразны.

На одной терракотовой погребальной маскѣ изъ Кіузи (этрускаго Клузіума) замѣчаются странныя изображенія звѣрей и, повидимому, колдуній, имѣвшихъ, по Бенндорфу, значеніе магическое. Маска здѣсь—апотропэй, обороняющій личность умершаго отъ враждебныхъ силъ преисподней, могущихъ ее разрушить. Золотыя пластинки съ орфическими стихами, найденныя въ южно-италійскихъ гробахъ, имѣютъ подобное же назначеніе. Онѣ даютъ душѣ или за душу готовыя формулы отвѣтовъ, которые она, «дочь Земли и звѣзднаго Неба», должна дать на распутьяхъ и мытарствахъ подземнымъ стражамъ, чтобы достигъ мѣста упокоенія.

нія и напиться «воды студеной, проистекающей изъ озера Памяти», слѣдовательно, чтобы обезпечить себѣ безсмертіе. Вѣнчики, украшающіе чело нашихъ покойниковъ, и тексты молитвъ, даваемые имъ въ руки, имѣютъ, какъ видно, далекое происхожденіе.

Неизлишне въ этой связи бросить взглядъ на нѣкоторые древніе обычаи мексиканскихъ индѣйцевъ. Тѣло умершаго знатнаго человѣка, на четвертый или пятый день по кончинѣ, обвивалось пятнадцатью, двадцатью тонкими полотнами и покрывалось драгоценными украшеніями. Вспомнимъ, что законодательство Солона въ Аѣнахъ, борясь съ чрезмѣрною роскошью похоронъ, не только запрещало оргіастическія изступленія оплакивавшихъ мертвеца женщинъ, не только предписывало опредѣленные размѣры погребальнаго костра, но и ограничивало число тканей, въ которыя завертывался трупъ. На лицо мексиканскаго покойника надѣвалась раскрашенная маска, тѣло облачалось въ одежду бога, которому онъ преимущественно служилъ при жизни; потомъ совершалось сожженіе. Женщины и рабы умерщвлялись у костра, и эти человѣческія жертвоприношенія еще повторялись при поминкахъ, на двадцатый, сороковой и восьмидесятый день. Пепель клали, вѣстѣ съ идолами и двумя прядями волосъ, отрѣзанныхъ съ головы покойника еще при его жизни, въ ковчежецъ съ изображеніями скончавшагося князя; въ теченіе опредѣленнаго времени жертвенныя приношенія возлагались предъ урной. Царскія похороны совершались такъ же; но при нихъ на идола бога, котораго царь преимущественно чтилъ, надѣвалась маска. Человѣческія жертвы достигали числа двухсотъ. Ковчегъ съ пепломъ царя и его изображеніемъ ставился рядомъ съ кумиромъ бога. Ха-

рактжны черты обычая, сближающія покойника съ божествомъ, общность ихъ маски, обожествленіе мертвато.

Ясно, что человекъ, принявшій черты покойника, облекшійся въ его образъ, надѣвшій на себя его личину, являлся носителемъ души, присущей образу. Если онъ налагаетъ на себя маску, снятую съ лица умершаго, на его лицѣ лежавшую, его подлинное впечатлѣніе, психическая и божественная потенція маски, несомнѣнно, еще усиливается: она не только удерживаетъ послѣднее дыханіе жизни, но и вдохновляетъ имъ живото ея носителя до полнаго отожествленія его съ обожествленнымъ умершимъ. Погребальныя маски не только полагались въ гробъ: онѣ возлагались на тризнахъ на лица живыхъ, и тогда живые, проникшіеся душою маски, отожествлялись съ умершими, со вступившими въ божественный сонмъ подземныхъ душъ, сильныхъ благодѣтельствовать и губить. Что обычай возложенія погребальныхъ личинъ на лица живыхъ существовалъ напервобытной греческой тризнѣ, можно предполагать по ея переживанію въ римскомъ обычаѣ. Одинъ изъ мимовъ, участвовавшихъ въ похоронной процессіи, былъ въ маскѣ покойника и изображалъ его живымъ, тогда какъ другая маска скрывала лицо трупа. «На похоронахъ императора Веспасіана, — рассказываетъ Светоній, — Фаворъ, архи-мимъ, несъ на лицѣ своемъ его маску и воспроизводилъ подражаніемъ, согласно обычаю, все, что покойный дѣлалъ и говорилъ при жизни». Въ то же время наемники, обыкновенно актеры, надѣвъ восковыя личины предковъ покойнаго, являлись какъ бы вставшими изъ могилъ членами рода. Смотря по чину предка, кто облаченъ былъ въ одежды претора, кто консула, кто въ пурпуръ цензора; они сидѣли на высокихъ колесницахъ, окру-

женные каждый отрядомъ своихъ тѣлохранителей, ликторовъ, во всемъ блескѣ своихъ инсигній, и такъ предшествовали похоронной колесницѣ или носилкамъ. Иногда колесницы считались сотнями, и за гробомъ несли еще трофеи побѣдъ почившаго, изображенія покоренныхъ имъ городовъ, добычу,—совсѣмъ какъ въ триумфальныхъ шествіяхъ,—и процессію заключали ликторы, опустившіе свои fasces, и факелоносцы. На древнѣйшихъ греческихъ вазахъ мы встрѣчаемъ также изображенія колесницъ съ толпами участниковъ погребальной церемоніи, исполняющихъ какое то представленіе; Perrot, въ своей «Исторіи Искусства», указываетъ на родство этихъ изображеній съ преданіемъ о колесницѣ Оесписа, съ которой онъ, разъѣзжая по Атикѣ, давалъ представленія своихъ трагедій. Это извѣстіе о Оесписѣ, переданное Гораціемъ, очень сомнительно; но шутки и буффонады «съ колесницъ» (ἐξ ἀρὰς), повліявшія на развитіе аттической комедіи, равно близки къ упомянутому обычаю погребеній.

Человѣкъ, надѣвшій маску на древней тризнѣ, конечно, не былъ только актеръ, какъ въ позднемъ Римѣ. Это былъ оргіастъ, одержимый душой или божественною силой покойника. Вайцъ, въ своей «Антропологіи», описываетъ похоронную церемонію на островѣ Таити: жрецъ или родственникъ покойнаго изображаетъ его духъ; онъ одѣтъ въ странныя одежды, на его лицѣ маска изъ перламутровой раковины; за нимъ слѣдуютъ мужчины и мальчики, вооруженные дубинами, съ лицами, вымазанными бѣлою и красною краскою; они стучатъ дубинами, особенно вокругъ шатра покойника; духъ бьетъ каждого встрѣчнаго, чтобъ отомстить за всѣ обиды, претерпѣнныя погребаемымъ при жизни. Тѣ же элементы экстаза и нападенія должно предпо-

*Perrot, Hist. de l'Art
Kaiser, Arch. u.
P. Cassanella, Rome
1872*

ложить, по многочисленнымъ пережиткамъ, и на перво-
бытной греческой тризнѣ. Характерна гримировка спут-
никовъ духа,—ихъ бѣлыя и красныя обличія. Титаны
скрыли свои черты гипсомъ, приближаясь къ Діонису-
отроку. То же говорить объ оргіастахъ Діониса Ноннѣ.
Кажется, что загадочное слово *triglyphones*, «демоны
винныхъ выжимокъ», означаетъ виноградарей, выма-
занныхъ краснымъ осадкомъ выжатого винограда
въ уподобленіе Титанамъ, растерзавшимъ Діониса,
или убійцамъ Икарія. Въ культѣ Сабазія (тожествен-
наго съ Діонисомъ) мисты пачкали себѣ лицо грязью.
Участники одного заговора,—повѣствуетъ Плутархъ,—
передъ началомъ рѣзни зачернили лица сажей. Участ-
ники Сатурналій и діонисійскихъ Фаллагій грими-
ровались или окрашивали лицо въ красный цвѣтъ.
Жрецы Кибелы бѣлились мѣломъ, римскіе триумфа-
торы густо румянились сурикомъ. Параллель обычая на
Таити даетъ намъ возможность воспроизвести перво-
начальный сонмъ тризны—покойника и его загрими-
рованныхъ спутниковъ,—отразившійся въ мнѣіи о Діо-
нисѣ и Титанахъ. Быть можетъ, эти спутники—предки
умершаго, вставшіе изъ могилъ, какъ на римскихъ
похоронахъ: по крайней мѣрѣ, покрытіе лица гипсомъ
характеризуетъ ихъ, какъ воображаемыхъ мертвецовъ.
Еще Неронъ, слѣдуя, конечно, древнему обычаю, ве-
литъ вымазать гипсомъ лицо отравленнаго Британника,
чтобы скрыть побагровѣніе, вызванное дѣйствіемъ яда;
но когда несли трупъ чрезъ форумъ,—добавляетъ Діо-
нъ Кассій,—влага выступила на кожѣ покойника,
смыла гипсъ и, обнаруживъ ужасную темноту лица,
обличила предъ всѣми совершенное преступленіе. Два
идола Діониса, сдѣланные коринейцами изъ священ-
ной сосны, по повелѣнію оракула, за са-

мого Діониса, имѣли красныя лица и позолоченные члены,—говорить Павсаній;—это значить, что они воспроизводили образъ бога погребеннаго и представляли собой какъ бы его мощи, или мумію.

Но Титаны—разрываютъ Діониса. Этотъ фактъ мифическаго преданія устанавливаетъ связь между растерзаніемъ діонисійской жертвы и маскою. Предъ нами раскрывается кровавый маскарадъ тризнъ. Его зерно заключалось въ растерзаніи человѣка въ маскѣ героя ряженными, замаскированными оргіастами. Носившій личину героя былъ идеально самъ герой, въ дѣйствительности—обреченная жертва, скорѣе всего—плѣнникъ изъ вражеской земли. Такъ, жертвоприношеніе облакалось въ формы фиктивного дѣйствія.

Тризна съ ея жертвоприношеніемъ была древнѣйшимъ маскарадомъ. На ряду съ разобранными свидѣтельствами о переодѣваніи мужчинъ въ женскія одежды, обусловленномъ половымъ оргіазмомъ, мы встрѣчаемъ намеки на широкое употребленіе личинъ животныхъ. Мужчины являлись въ обличіи козловъ или коней, откуда—двойной типъ Сатира: козлоподобнаго (типъ пелопоннесскій и связанный съ культомъ Пана) и Сатира—точнѣе, Сплена,—снабженнаго конскимъ хвостомъ, извѣстный по аттическимъ вазамъ типъ такъ называемыхъ «коней» (ἵπποι), которые упоминаются еще, какъ служители или блюстители порядка діонисійской общины, въ найденномъ въ аѳинскихъ Лимнахъ уставѣ орфическаго религіознаго братства II вѣка по Р. Х. Женщины, вообще служащія Діонису, какъ было сказано выше, безъ масокъ, тѣмъ не менѣе рядились нѣкогда, повидимому, въ собакъ и волчицъ, пантеръ и газелей; македонскія мѣнады носятъ на головѣ рога, въ знакъ общенія съ богомъ-быкомъ. Актэонъ въ шкурѣ

олени, растерзанный собаками, несомненно воспроизводит кровавый маскарадъ фиктивной охоты,—въ дѣйствительности—діонисійской жертвы. Въ этомъ странномъ мірѣ, гдѣ все было превращеніемъ и самая смерть являлась только превращеніемъ, всѣ маски, всѣ лики единой сущности были возможны и нужны; и въ то время, какъ центральная жертва тризны совершалась въ формѣ растерзанія обреченнаго, вокругъ разрывались многія другія непредвидѣнныя и неузнанныя жертвы, или ихъ живые символы: такъ, разрываніе змѣй мѣнадами должно быть отнесено къ очень древней эпохѣ и не кажется намъ тою подмѣной человѣческаго жертвоприношенія, какую мы безъ труда различаемъ въ растерзаніи козлятъ или тельцовъ. Неизлишне упомянуть по этому поводу о женскихъ фигурахъ, взвизгивающихъ руками змѣй и опоясанныхъ змѣями, въ сокровищницѣ еще неистолкованныхъ памятниковъ критской древности, проникнутой, по нашему мнѣнію, культовой идеей, родственною религіи Діонисовой.

Жертвоприношеніе въ маскахъ вообще хорошо извѣстно исторической эпохѣ. Въ рядѣ культовъ жрецы и жрицы священнодѣйствуютъ въ личинахъ и облаченіи представляемыхъ ими божествъ. На о. Косѣ жрецъ Геракла облачается для жертвоприношенія въ женскія одежды. Въ Палленѣ жрица воинственной Аѣины совершаетъ свое служеніе въ оружіи и шлемѣ. Въ Патрахъ жрица Артемиды, изображая дѣву-охотницу, вѣзжается на колесницѣ, запряженной оленями; въ Дельфахъ она является также въ обличіи своей богини. Въ аркадскомъ Фенеосѣ, по свидѣтельству Павсанія, была чтимая маска Деметры; при жертвоприношеніи жрецъ надѣвалъ ее,—принимая, слѣдовательно, женское обличіе,—и стукомъ жезла вызывалъ изъ земли кто-

ническія силы: нельзя яснѣе ознаменовать обрядомъ связь маски съ культомъ подземныхъ божествъ. На празднествѣ Брауронской Артемиды дѣвушки рядились медвѣдицами; юноши—быками (и звались *ταύροι*) на эфесскомъ праздникѣ *Ταύρια* въ честь Посейдона. Не случайна діонисійская природа перечисленныхъ культовъ, хотя и приуроченныхъ къ инымъ божествамъ. Гераклъ обычно сопоставляется съ Діонисомъ, Артемиды—какъ бы женская ипостась его, Деметры и Персефона—его хтоническія подруги. Въ культѣ Паллады элементъ маскарада проникъ, вѣроятно, изъ культа Ареса—Діониса. Въ Эфесѣ Діонисъ *πελάγιος* («морской») такъ же легко могъ быть смѣшанъ съ Посейдономъ, какъ въ Пергамонѣ въ одно культовое понятіе слились Діонисъ и Зевсъ.

Чисто фиктивное жертвенное служеніе мы находимъ въ аѳинскихъ Буфоніяхъ (*Βουφόνια*): убійца жертвы спасается къ морю, вершится судъ надъ участниками быкоубійства, осуждается топоръ, нанесшій ударъ, и чучело убитаго быка впрягается въ плугъ. Тотъ же характеръ носить и тенеосская жертва: за коровой-матерью ходятъ, какъ за роженицей, и убійца тельца, обутого въ котурны (отличающіе героевъ трагедіи), спасается, какъ и въ Аѳинахъ, бѣгствомъ къ морю. И развѣ не жертвами въ маскахъ были на празднествахъ Нерона и Домиціана исполнители трагическихъ ролей, обреченные на дѣйствительную смерть на сценѣ въ моментъ развязки дѣйствія? Древность умѣла быть себѣ вѣрна, въ своихъ формахъ и стилѣ, на протяжении многихъ вѣковъ. Пародія Нерона была чудовищнымъ вырожденіемъ исконной трагедіи, которая, какъ мы убѣждены, должна быть признана въ своихъ начаткахъ человѣческимъ жертвоприношеніемъ. Трагедія,

какъ искусство, началась тогда, когда оргіастическія жертвенныя взыванія: «Эвой! эвой!»—обратились въ восторженный, восклицающій, экстагическій днѣирамбъ.

Греческой трагедіи присуща маска. Объясняется ли трагическая маска техникою театральнаго дѣла, условіями античной сценической перспективы? Конечно, нѣтъ, или недостаточно; и, безъ сомнѣнія, древніе, доведшіе до высокой степени совершенства ораторскую мимику, сумѣли бы оцѣнить и преимущества мимики лица на сценѣ. Они нуждались въ маскѣ потому, что трагедія была сакральнымъ дѣйствіемъ, какъ и комедія,—священнымъ обрядомъ, какъ и народный карнавалъ Діонисій съ его ряжеными. Маска актера не отличается по существу отъ маски жреца, ни отъ маски бога, хранимой во святилищѣ. Александрійскій поэтъ Каллимахъ, въ одной изъ своихъ эпиграммъ, хочетъ показать, какъ скучно Діонису, помѣщенному въ гимназій, постоянно слушать все ту же декламацию избитыхъ отрывковъ трагедіи неумѣлыми учениками. Діонисъ, идолъ котораго чтился въ гимназій, былъ такъ называемый «Зіяющій» (Κεχρυστός). Онъ говоритъ у Каллимаха: «Дважды сталъ я здѣсь зѣвакой, я, истиннѣ трагическій Діонисъ, слушатель мальчишекъ! А они все твердятъ свои Эврипидовы «священные кудри»... Мочи нѣтъ—спать хочется». Вотъ соединеніе трагической маски, съ характернымъ зѣвомъ ея открытаго рта,—и маски, какъ иконы самого бога трагедіи. Но маска Діониса, какъ мы видѣли на примѣрахъ другихъ его священныхъ личинъ и головы Орфея и Осириса,—есть обожествленная голова діонисійской жертвы. Итакъ, погребальная маска и маска бога—одно и то же. Маски народныхъ зрѣлищъ суть маски тризнъ, а маски тризнъ—маски покойниковъ. Одна

in NH. 8, 58 Antiquarium
Jano - κεχρυστός
ανδρῶν. id est Ant.
18 in τῇ Σαμῶτι
κεχρυστός Διονῖος

изъ описанныхъ Бенндорфомъ погребальныхъ масокъ, терракотовая маска изъ Кумъ, почти кажется маскою трагической Музы; густой вѣнокъ изъ виноградныхъ листьевъ и гроздій въ волосахъ намекаетъ на ея діонисійскій характеръ. Можно сказать съ увѣренностью, что маска, какъ отличительный признакъ діонисійскаго служенія вообще и драмы въ частности, есть погребальная маска, возложенная на лицо живого носителя ея души, преемника затаившейся въ ея чертахъ божественной силы.

Итакъ, тризна съ ея оргіазмомъ и масками, изначала склонная облекать жертвенное челоуѣкоубіеніе въ формы фиктивнаго дѣйствія, была колыбелью позднѣйшаго Діонисова культа, съ его «эпифаніями», или богоявленіями, съ его священными дѣйствами (*δρῶμευα*), или подражательными изображеніями божественныхъ дѣяній, и съ его трагедіей, или изображеніемъ дѣяній героическихъ. Этотъ процессъ совершился путемъ отвлеченія культовой идеи изъ обрядовой практики тризнъ. Тризна обратилась въ періодическое празднованіе героической памяти. Путь развитія не могъ быть вездѣ одинаковъ. Въ разныхъ мѣстностяхъ должны были сохраниться и отвлечься разныя черты. Въ Сикіонѣ чтили трагическими хорами аргивскаго героя Адраста, пока тиранъ Клизеенъ не «отдалъ», по выраженію Геродота, хоры Діонису. Здѣсь мы находимъ кристаллизацию первоначальныхъ тризнъ въ культъ героя, судьба котораго воспроизводилась сценически, но чья кровавая гибель, конечно, была первоначально истинною цѣлью этого воспроизведенія, такъ какъ гибнущій въ маскѣ героя челоуѣкъ былъ необходимо данью чтимой памяти.

Именно потому, думаемъ мы, что тризна требо-

вала человѣческихъ жертвъ и облекала ихъ въ фиктивные формы первобытной трагедіи,—выработался въ лонѣ ея тотъ типъ героя, который мы называемъ въ нашемъ смыслѣ трагическимъ,—типъ мужа подвиговъ, неизбежно гибнущаго, рокомъ отмѣченнаго и предобреченнаго. Поразительно, что первая поэма и древнѣйшій памятникъ греческаго творчества, есть уже трагедія по своей завязкѣ и своему исходу и паѳосу, за столько вѣковъ до Эсхила. Откуда эта первая трагедія Греціи по духу, въ спокойной формѣ эпоса, Илиада, мрачная пѣснь объ Ахилловомъ рокѣ? Мы бы сказали: изъ духа догомеровской трагедіи героическихъ тризнъ. Въ другихъ мѣстахъ жертвоприношеніе тризнъ облеклось въ чинъ и уставъ періодическаго зрѣлища, родъ мистеріи, не связанной съ обликомъ опредѣленнаго героя; этотъ типъ представленъ въ своихъ пережиткахъ дельфійскимъ дѣйствомъ (*δραμὴν*), періодическимъ убіеніемъ змія—Пиэона. Можно наслѣдить первоначальный дельфійскій культъ безыменнаго героя, давно умершаго, скрытаго въ землѣ, оттуда пророчествующаго. Этотъ герой—Пиэонъ, т. е. вѣдущій, вѣщій; какъ божество хтоническое, онъ знаменуется змѣей. Легенда о его страстяхъ, какъ легенда объ Адрастѣ, послужила основой мѣстнаго героическаго культа, періодическихъ поминокъ, изображавшихъ эти страсти въ священномъ дѣйствѣ. Въ пору распространенія обособившейся и формулировавшей Діонисовой религіи, эти «страсти» легко съ нею мирятся и сочетаются, въ силу природнаго сродства. Гробъ Пиэона уже слыветъ одновременно и за гробъ Діониса. Но Аполлонова религія покрываетъ въ Дельфахъ предшествовавшія ей формации. Аполлонъ овладѣваетъ пророческою силой дельфійскаго подземнаго оракула; его треножникъ под-

нимается надъ мистическимъ гробомъ Пнеона-Діониса. И все же древнее дѣйство уцѣлѣло; только Аполлонъ становится его главнымъ героемъ: это онъ убиваетъ Пнеона, какъ Персей въ Аргосѣ—Діониса. Саккадасть даетъ дѣйству его окончательную музыкально-поэтическую форму: съ тѣхъ поръ только священная драма то, что нѣкогда было жертвенное служеніе въ фиктивной обстановкѣ «страстей», вышедшихъ изъ давно забытой тризны.

Жертвенное служеніе, облеченное въ изобразительныя формы фиктивного событія, въ формы подражательнаго воспроизведенія героическихъ «страстей» (μίμνησις πάθους), было зародышемъ трагедіи. Но если въ трагическомъ дѣйствіи прозраченъ первоначальный смыслъ его, какъ жертвеннаго чина тризны, то въ обстановкѣ той же трагедіи просвѣчиваетъ и другая сторона тризны—ся половой оргіазмъ. Трагедія сопровождается «драмою сатировъ» (σατιρικὸν δράμα). Маска сохраняется, но кровавый трагизмъ уступаетъ мѣсто фантастической игрѣ и демоническому веселью одушевленныхъ силъ природы, паѳосъ роковой гибели—паѳосу пола и полового преслѣдованія. Эта смѣна, разрѣшающая напряженіе и трепетъ близости судебъ героическихъ, была психологически подсказана безсознательною памятью такого же разрѣшенія на стародавнихъ оргіяхъ смерти и страсти, какъ исторически она окаменѣла въ неколебимыхъ, хотя и преображенныхъ до неузнаваемости, традиціонныхъ формахъ священнаго послѣдованія діонисійскихъ дѣйствъ.

Въ мифахъ о Пенѳеѣ, Актѳонѣ и столькихъ другихъ мы видимъ отпечатлѣніе древнѣйшихъ оргійныхъ торжествъ и служеній, перешедшихъ въ культовое изображеніе страстей героя, связанное съ дѣйствительною

жертвою. Особенность діонисійскихъ миеовъ въ томъ, что они представляютъ оргійныя празднества уже данными, уже существующими, вмѣстѣ съ ихъ богомъ. Итакъ, празднество (или тризна)—нѣчто исконное, древнѣйшее чѣмъ миеъ. Наиболѣе раннее упоминаніе о Діонисѣ—рѣчь Діомеда въ Иліадѣ, гдѣ повѣствуется о нападеніи Ликурга на кормилицъ Діониса и о бѣгствѣ бога къ морю. Діомедъ говоритъ: «онѣ побросали тирсы». Итакъ, это уже діонисійскій праздникъ. Характеристична въ этомъ разсказѣ незримость бога: онъ скрытъ въ сонмѣ пѣстуній—мэнадъ, и потому скрывается на лонѣ Нерейды. Пластическая фигура миеа—это Ликургъ, нападающій на женщинъ. Мы угадываемъ установившееся во Фракіи подражательное воспроизведеніе давно забытаго преданія, связанное съ оргіазмомъ тризны и половой вражды; страстнымъ героемъ его является Ликургъ, умерщвляемый мэнадами, какъ выдаютъ нынѣ версіи миеа. Элементъ религіи Діонисовой не изначальный элементъ въ этомъ преданіи, исключительно оргіастическомъ. Діонисъ только мотивируетъ явленіе оргійнаго женскаго сонма. Вначалѣ это—изступленный сонмъ женщинъ. Изступленіе создало и какъ бы уже вмѣщало въ себѣ Діониса, но еще не опознало его на тризнѣ. Чтобы Діонисова религія могла овладѣть изступленіемъ героическихъ поминковъ, проникнуть и объединить ихъ своею единою идеей,—должно было, раньше, въ отдѣльныхъ мѣстностяхъ и общинахъ, совершиться отвлеченіе общей религіозной идеи жертвоприносімаго бога изъ кровавой практики погребальныхъ оргій.

VIII.

Видя въ Діонисѣ абстрактъ оргіастической жертвы, мы не приписываемъ той отдаленной эпохѣ, когда совершилось отвлеченіе этого религіознаго понятія, ничего несогласнаго съ ея духомъ. Сила первобытной религіозной абстракціи сказывается на примѣрѣ Гестіи, одного изъ древнѣйшихъ божествъ, выросшаго на почвѣ обще-арійскаго огнепочитанія. Еще у Гомера Гестія—только очагъ и, какъ таковой, предметъ обожествленія. У Гесіода она является уже богиней домашняго очага, чтобы стать затѣмъ богинею очага общины, потомъ богинею очага земного, наконецъ—міровымъ средоточіемъ, центральнымъ огнемъ вселенной.

Рядъ мимовъ сведенъ изслѣдователями къ первоначальному обряду. Чтобы осмыслить обрядъ, творится мимъ. Религіозное дѣйствіе, ставшее повторнымъ и преемственнымъ, было нѣкогда удовлетвореніемъ прямой, неотложной потребности: оно было необходимо для непосредственнаго привлеченія или отвращенія божественныхъ вліяній. Этотъ человѣческій актъ уже только реакція на энергію сверхчеловѣческую: имъ предполагается пра-мимъ.

Древнѣйшее мимобрѣтеніе есть, повидимому, соединеніе съ именемъ глагольнаго сказуемаго въ *praesens*, т. е. приписаніе вещи или явленію, воспринятому

какъ лицо, свойственнаго ему постоянного дѣйствія. «Душа обитаетъ въ тѣлѣ»; «душа вылетаетъ изъ ноздрей»; «солнце борется и умираетъ»:—въ формѣ такихъ (синтетическихъ) сужденій должно представлять себѣ первобытный мнѣ. Онъ можетъ сохраниться въ сознаніи въ эпоху обряда, но можетъ и исказиться или вовсе утратиться. То, что мы зовемъ въ собственномъ смыслѣ мнѣомъ, всегда имѣетъ характеръ этиологическій. Чтобы раскрыть смыслъ обрядоваго преданія, должно возстановить или подставить имя божества въ опредѣляющіе моменты обряда и свести повторяющееся *дѣйствіе* къ единству *событія*, что достигается перенесеніемъ прообраза обрядовыхъ дѣйствій въ прошлое. Мнѣ, въ собственномъ смыслѣ, уже является воспоминаніемъ: онъ состоитъ изъ соединенія имени съ глаголомъ въ perfectum. Прагматическое развитіе этого новаго мнѣа даетъ мнѣологему; развитія повѣствованія о богахъ, дѣмонахъ и герояхъ суть мнѣологемы. Изъ мнѣологемы развивается эпосъ. Критерій различенія между мнѣомъ-мнѣологемой и поэтическою разработкой ихъ содержанія въ эпосѣ есть всенародное признаніе, *consensus omnium*: эпосъ (равно словесный или драматизированный) община не считаетъ за адекватное и потому обязательное представленіе о божественной быти. Но эта раздѣльная линія перемѣщается: часть поэтическихъ примысловъ входитъ постепенно въ сознаніе, какъ мнѣологемы.

Діонисовъ культъ мы находимъ, до возникновенія мнѣа и самого имени бога, уже наличнымъ въ жертвенномъ обрядѣ. Восходя отъ обряда къ пра-мнѣу, мы мыслимъ его въ двоякой формѣ. Поскольку обрядъ служилъ выраженію полового оргіазма, діонисійскимъ пра-мнѣомъ было познаніе: «богъ (оплодотворитель)—

умираетъ». Поскольку обрядъ былъ связанъ съ оргіазмомъ тризнъ, пра-миѣ гласилъ: «богъ (оплодотворитель) возвращается на землю», или «пробуждается», или «возрождается», «воскресаетъ».

Изъ общихъ предпосылокъ оргіазма возстановленіе или отвлеченіе идеи діонисійской въ имени и миѣ совершилось не повсемѣстно съ равною энергіей и не вездѣ въ одинаковыхъ формахъ. Фиктивная обстановка первоначальнаго жертвоприношенія несомнѣнно удержалась въ маскарадѣ и обрядовой драмѣ мѣстныхъ хтоническихъ и героническихъ культовъ. Но истиннымъ очагомъ образованія Діонисовой религіи должно признать отдѣльныя племена или общины, сохранившія первичный оргіазмъ во всей дикости и ужасѣ его исконныхъ проявленій. Эти общины, творившія своего бога, были, повидимому, еще въ глубокой древности искоренены практикой своего человекоубійственнаго служенія.

Есть преданіе, что нѣкіе Бассары сами истребили постепенно все свое племя оргіастическими убійствами и каннибальскими жертвами: «они, нападая, кусали другъ друга, и питались кровью». Это извѣстіе не можетъ быть признано историческимъ въ прямомъ смыслѣ уже потому, что племя Бассаровъ—безыменно: имя «Бассары» (все равно, что Сабы или Вакхи) означаетъ только племенной культъ, дѣло идетъ о религіозной общинѣ Бассарея, или еракійскаго Діониса. Извѣстіе Порфірія есть обобщеніе и, какъ свидѣтельство типическое, оно пріобрѣтаетъ цѣнность, согласуясь съ совокупностью данныхъ о занимающемъ насъ религіозно-историческомъ явленіи. Въ немъ характеристично то, что культъ Бассарея (правда, еще только вырабатывающій своего бога) является достояніемъ племени или клана; и, обратно, именно эта черта

служить ручательствомъ за историческую достовѣрность сообщенія. Культъ въ первобытную эпоху тѣсно связанъ съ родомъ вообще; древность не знаетъ и иного жречества, кромѣ родового. А первоначальная община діонисійская была общиною жрецовъ и народомъ священниковъ: всѣ участвующіе въ оргіяхъ Вакха—равно «вакхи». Еще во времена Плутарха жрецъ Діониса преслѣдуетъ въ Орхоменѣ діонисійскихъ женщинъ именно изъ потомства Миніадъ. И если еще при Плутархѣ жрецъ Зоилъ убиваетъ одну изъ этихъ женщинъ (послѣ чего жречество отнимается у его рода),—что же должно думать о распространенности религіозныхъ убійствъ въ темной древности, изъ которой уцѣлѣли въ Орхоменѣ, конечно, только незначительные обломки стародавняго минійскаго клана?

Гдѣ же должно искать этихъ діонисійскихъ общинъ и племенъ? Между прочимъ, на Критѣ, по склонамъ Иды, тамъ, гдѣ оргіастическіе Куреты совершали, по мнѣю, воинственные пляски близъ пещеры, въ которой таился отъ гнѣва отца новорожденный Зевсъ. Мы знаемъ, что на Критѣ въ миметическихъ представленіяхъ періодически изображалось рожденіе Зевса: оргіазмъ и первобытная священная драма, съ нимъ связанная, сохранились тамъ въ Зевсовомъ культѣ. Но критскій богъ меда и земного изобилія, рожденный во мракѣ пещеры, λίχνος ἐνὶ χροσέφ, воспитанный нимфами и Адрастеей, вскормленный пчелами и козою Амалеей, окруженный юношами, пляшущими подъ оргійный звонъ щитовъ, богъ преслѣдуемый и живущій въ нѣдрахъ горы, т. е. умершій, богъ, наконецъ, прямо провозглашенный умершимъ и чей гробъ показывается вѣрующимъ въ томъ же Идейскомъ вертепѣ,—этотъ критскій Зевсъ—не общій Зевсъ эллиновъ.

Въ этой странѣ исконныхъ человѣческихъ жертвъ и экстатическихъ плясокъ діонисійская религія рано опредѣлилась въ своей особенноти, но не носила своего имени. Ея моноотеистическая тенденція, исключавшая въ оргіастическихъ общинахъ всякое иное богопочитаніе (кромѣ, развѣ, почитанія женской ипостаси бога оргій), помѣшала критскому богу двойного топора сопричислиться къ сонму эллинскихъ божествъ, съ которыми онъ вступилъ въ раннія отношенія и взаимодействіе. Греки отождествили его съ своимъ верховнымъ богомъ и, подчиняясь политическому и культурному вліянію Крита, усвоили собственному вѣрованію нѣкоторыя изъ его чертъ: именно, мнѣ о его рожденіи. Діонисова религія только позднѣе проникаетъ на Критъ въ своей эллинской формѣ и уже не смѣшивается съ религіей критскаго Зевса.

Наравнѣ съ Критомъ, Малая Азія (гдѣ мы встрѣчаемъ тотъ же культовой символъ двойного топора), и именно Фригія, должна быть признана мѣстностью, гдѣ діонисійская религія рано стала утверждаться въ своихъ общихъ чертахъ. Но и здѣсь не выявилось божество Діониса. Отчасти его религіозная сущность была, какъ и на Критѣ, перенесена на Зевса; малоазійскій Зевсъ есть богъ умиранія; только позднѣе является потребность отождествить его съ Діонисомъ, потому что въ лицѣ его узнается Діонисъ (*Ζεύς Διονύσιος*). Главною же причиной отклоненія фригійскихъ культовъ отъ религіознаго идеала Діониса было сосредоточеніе мѣстнаго оргіазма корибантовъ на обоженіи женскаго оргіастическаго начала, пребывающей и абсолютной женской ипостаси мужского бога, периодически возникающаго, страдающаго и умирающаго,—

которая во Фракіи является съ чертами Артемиды, во Фригіи въ образѣ Великой Матери, Кибобы, богини отождествляемыхъ съ нею Кибобовъ. Но Фригія, повидимому, только колонія фракійцевъ, племена діонисійскаго по преимуществу. На вопросъ о родинѣ Діонисовой религіи большинство ученыхъ отвѣчаютъ: Фракія. И нельзя отрицать, что описанный нами феноменъ образованія этой религіи, послѣдовательныя фазы и раннія формы ея развитія мы встрѣчаемъ именно въ нѣдрахъ этого загадочнаго и малоизвѣстнаго, арійскаго по происхожденію, по характеру—дико-меланхолическаго и глубоко-возбуждаемаго народа.

О фракійцахъ Геродотъ рассказываетъ, что они не берегутъ дѣвства своихъ дочерей, но позволяютъ имъ свободно сходиться съ мужчинами, что по умершимъ они правятъ пышныя и кровавыя тризны, что изъ боговъ чтутъ только Ареса, Діониса и Артемиду. Мы бы сказали: одну оргіастическую сущность въ ея женскомъ аспектѣ (Артемиде) и мужскомъ, онъ же вмѣстѣ Аресъ или Діонисъ сообразно роду оргіазма, представленному двумя типами оргійныхъ женщинъ: Амазонами и Мэнадами. Что таково именно было представленіе древнихъ о фракійскихъ культахъ, можно заключать и изъ его отображенія въ типахъ художественныхъ. Такъ, на вазѣ изъ Кіузи (Ann. d. Inst. 43, табл. K=Roscher's Lex. III, 1185), представляющей сцену убіенія Орфея, мы видимъ женщинъ, съ двухъ сторонъ на него нападающихъ: справа приближается Амазона на конѣ, во фригійскомъ колпакѣ и съ копьемъ, напоминающимъ тирсъ; слѣва—двѣ мэнады забрасываютъ пѣвца тяжелыми камнями, подобно мэнадамъ Эврипида, мечущимъ камни въ Пенеея; на головѣ одной—фригійскій уборъ, волосы другой появ-

заны діонисійскою митрой. На амфорѣ изъ Вульчи (Roscher III, 1183) мѣнада въ шлемѣ замахивается на Орфея двойнымъ топоромъ, атрибутомъ Амазонъ. Типы еракійскихъ мѣнадъ и Амазонъ почти смѣшиваются.

Рядъ свидѣтельствъ выдвигаютъ, какъ особенности еракійскаго вакхизма: мантику, или экстатическое пророчествованіе; религіозное учрежденіе пророковъ и пророчицъ Діониса,—они же отождествляются съ самимъ Діонисомъ; наконецъ, вѣру какъ бы въ нѣкій обмѣнъ душъ между царствами надземнымъ и подземнымъ,—въ безсмертіе души, рассматриваемое какъ ея переселеніе въ нѣдра земли и новый возвратъ на землю. Впрочемъ, не должно забывать, что еракійцы не знали имени Діониса и что ихъ религія распадалась на мѣстные культы, діонисійски окрашенные, но не объединенные окончательными и общими формами вѣрованія и служенія. Наиболѣе характерны и полны извѣстія о религіи сѣверо-еракійскихъ гетовъ.

Геты чтили Залмоксиса, соединяющаго въ своемъ обликѣ черты бога и пророка. Онъ собираетъ гетовъ на пирь,—повѣствуетъ преданіе. Діонисъ, какъ и Аресъ,—богъ пира; уже одна эта черта обличаетъ въ немъ бога тризнь: пиршество, въ его ритуальномъ значеніи,—угощеніе боговъ, первоначально—душъ умершихъ («еоексенія», сотрапеза боговъ и людей). Залмоксисъ научаеъ гетовъ на пиршествѣ, что смерть только переселеніе въ обители блаженства. Потому онъ удаляется отъ нихъ и таится въ подземномъ чертогѣ, устроенномъ имъ подъ пиршественною храминой, а на четвертый годъ, уже оплаканный ими, какъ умершій,—возвращается къ своему народу; изъ чего геты убѣдились, что онъ говорилъ имъ правду. Очевидно,

Macrobius 1, 8, 14. in Thracia eundem Liber solem atque Liberum accipimus cum illi Libidinem meminitas magnificae religionis celebrant, ut Macrobius scribit, siquidem in eade Librisso accipit deo est ipse Libidina, cum eundem interpretatur fecerunt.

дѣло идетъ о возвратѣ изъ нѣдръ земли, изъ подземнаго царства. И онъ открылъ имъ тогда, что и онъ, и его вѣрные живыми придутъ снова на землю изъ міра загробнаго. Они считаютъ себя безсмертными,—говоритъ Геродотъ,—и думаютъ, что не умрутъ, а пойдутъ къ Залмоксису. «И чрезъ каждые три года на четвертый они посылаютъ одного изъ своихъ, избравъ по жребію, вѣстникомъ съ порученіями и просьбами къ богу. А посылаютъ вѣстника такъ: одни становятся въ строй, выставивъ три копыя, а другіе, схвативъ за руки и за ноги вѣстника и раскачавъ его, бросаютъ на копыя. Если онъ умретъ, напоровшись на острія,—Залмоксисъ милостивъ, думаютъ они; если же не умретъ, пронзенный, они корятъ и винятъ его, какъ нечестивца, и отряжаютъ гонцомъ другого. И не признаютъ они иного бога».

Вотъ религія Діониса въ своемъ возникновеніи. Человѣческія жертвоприношенія, оргіазмъ пиршества и поминокъ, богъ умирающій и воскресающій—все дано въ этой варварской и дѣтской и такъ по-дѣтски изображенной Геродотомъ религіи Залмоксиса,—до отождествленія жертвы и бога, жреца и бога. Въ самомъ дѣлѣ, явно значеніе снаряжаемаго посланца. Это—новый Залмоксисъ, и порученія, ему даваемые,—молитвы, обращенныя къ божеству, нисходящему въ преисподнюю, сильному благодѣтельствовать или вредить оттуда живымъ. По свидѣтельству Страбона, жрецъ Діониса у гетовъ зовется богомъ. Въ трагедіи «Ресось» мы читаемъ, что герой, претерпѣвшій страсти, будетъ жить подъ землею, облеченный божественною силой, подобно тому какъ нѣкій пророкъ Вакха (неясно, о комъ именно идетъ рѣчь: о Залмоксисѣ? о Ликургѣ? Орфеѣ? или, наконецъ, объ одномъ лицѣ въ

названныхъ трехъ²⁾ поселенъ въ нѣдрахъ скалистаго Пангея еракійскаго, великій богъ для вѣдущихъ (мы разумѣемъ: посвященныхъ въ тайну жертвеннаго діонисійскаго отождествленія).

Такова двойственная природа Залмоксиса; прежде—человѣка, потомъ—бога. Залмоксисъ, очевидно, только абстракція правильно повторяемыхъ жертвъ, или, что то же самое, обожествленія чрезъ жертвенное убіеніе. Къ тому же выводу приводитъ и логика гетскаго священнодѣйствія. Если тотъ, кого Геродотъ называетъ посломъ, не пронзенъ копьями, онъ—не богъ, и участники кроваваго радѣнія лишены причастія богу чрезъ обагрѣніе его жертвенною кровью; онъ—дурной человѣкъ, потому что не удостоенъ благодати обожествленія. Прибавимъ, что «Залмоксисъ», по древнему словопроизводству (отъ *ζαλμός* = *δὸρὰ ἄρχου*), значитъ: «носящій медвѣжью шкуру»,—что соотвѣтствуетъ имени Діониса «Бассарей» или «Бассаръ»—«носящій лисью шкуру». Самая община, быть можетъ, звалась «Залмоксисы», по аналогіи общинъ Бассаровъ, Сабовъ и Вакховъ. Каждый членъ ея былъ Залмоксисъ, по участію въ жертвоприношеніи и въ правѣ стать жертвой.

Знаменательна независимость богочеловѣка Залмоксиса отъ какого бы то ни было другого божества. Какъ его пророческое достоинство, такъ и его божественность представляются безусловно автономными. Это свидѣтельствуетъ о глубокой древности изучаемаго явленія. Древнѣйшее вѣрованіе не знаетъ мужского безсмертнаго божества. Въ глазахъ первобытнаго человѣка боги подвержены смерти, какъ всѣ существа природныя. Геты, правда, отрицаютъ самую смерть, какъ уничтоженіе; для нихъ смерть—переходъ въ иной міръ

и временное отсутствіе. Тѣмъ не менѣе, божество не избавлено отъ необходимости этого перехода, превращенія и возстановленія. Ихъ божество должно вкусить смерть наравнѣ съ людьми. Это представленіе дѣлаетъ впервые понятной и мыслимой возможность образованія идеи божества, какъ абстракціи изъ ряда обожествленныхъ жертвъ.

Постоянною величиной въ обрядѣ является пентаэтерическое жертвенное человекоубіеніе, съ цѣлью созданія или обновленія подземнаго благодѣтельнаго, но и страшнаго фактора, необходимаго для блага жителей земли. Множество послѣдовательныхъ жертвъ сливается въ единую божественную сущность кого-то могучаго и милостиваго, но также и гнѣвнаго, умиловленій требующаго, живущаго въ преисподней, но имѣющаго придти назадъ,—образъ, общій первоначальной религіи и позднѣйшему фольклору, еще различимый въ мифахъ (славянскихъ и германскихъ, какъ мифъ Кифгейзера) о подземномъ богатырѣ, живущемъ подъ землей, въ горныхъ нѣдрахъ, до урочной години своего возстанія. Что жертвы готовъ, какъ отдѣльныя звенья непрерывной цѣпи, связываются въ единую, во множествѣ лицъ правильно повторяющуюся и преемственно длящуюся жертву,—она же творитъ и питаетъ единое, постоянно обновляющееся, божественное начало въ области загробной,—явствуетъ и изъ аналогіи дикихъ племенъ, обеспечивающихъ жертвенную преемственность посредствомъ особеннаго ритуала надѣванія на новаго обреченнаго кожи, святой съ только что убитаго,—какъ это наблюдается въ древне-мексиканскихъ обрядахъ: здѣсь абстракція божества изъ обожествленныхъ человѣческихъ жертвъ совершается какъ бы наглядно предъ нашими глазами.

Замѣчательно въ обрядѣ гетовъ поднятіе жертвы на копыя. Почему именно на копыя? Это—символь высшей почести. Доселѣ въ нашемъ церковномъ служеніи «Царь всѣхъ» прославляется какъ «дорвносимый», т. е. копыеносимый, чинами ангельскими. Поднятіе на щитѣ или на скрещенныхъ копияхъ означаетъ провозглашеніе военачальникомъ или царемъ. Гетскій обычай убіенія посредствомъ поднятія на копыя, какъ кажется, связанъ съ тѣмъ, общимъ многимъ первобытнымъ народамъ, обожествленіемъ царя и умерщвленіемъ царя-бога, которое научно истолковано Фгазеромъ въ его «Золотой Вѣтви». Для дикаго царя—воплощеніе божества, носитель божественной силы и силы своего народа. Онъ долженъ быть убить еще молодымъ, чтобы низойти въ царство мертвыхъ полнымъ этой мощи и стать, въ видѣ духа, не безсильнымъ покровителемъ своихъ людей. Обычай, изрѣдка еще встрѣчаемый въ своемъ чистомъ видѣ, удержался въ многочисленныхъ пережиткахъ. Вотъ что, напримеръ, было наблюдено европейцами (Агоста, по цитатѣ въ «Golden Bough») у краснокожихъ Мексики.

Они выбирали лучшаго изъ плѣнниковъ, давали ему имя одного изъ своихъ боговъ,—ему же и обреченъ былъ онъ жертвой,—облачали и украшали его на подобіе идола этого бога. Обреченный представлялъ такимъ образомъ бога въ нѣкоторыхъ культахъ цѣлый годъ, въ другихъ шесть или менѣе мѣсяцевъ. Въ теченіе этого времени ему воздавались божескія почести—тѣ же, что подобали представляемому имъ божеству. Его обильно кормили, поили, и всячески увеселяли. Когда онъ проходилъ по улицамъ, толпа окружала его и оказывала ему знаки богопочтенія. Ему приносили дары, и къ нему приводили больныхъ и немощныхъ,

чтобы онъ благословлялъ и исцѣлялъ ихъ. Онъ могъ дѣлать, что хотѣлъ для своего удовольствія; но за нимъ всюду слѣдовали десять, двѣнадцать человѣкъ стражи, наблюдая, чтобы онъ не убѣжалъ. Онъ возвѣщалъ о своемъ приближеніи звуками флейты, чтобы народъ готовъ былъ встрѣтить его знаками боготворенія. Когда наступалъ праздникъ и обреченный былъ откормленъ, они убивали его и съѣдали въ торжественномъ жертвоприношеніи. Такъ, по свидѣтельству очевидца, одинъ юноша, обреченный на жертву, былъ окружаемъ наслажденіями и всенароднымъ поклоненіемъ, увѣнчиваемъ цвѣтами—до того дня, когда жрецъ возвелъ его наверхъ пирамидальнаго храма, разсѣкъ его грудь каменнымъ ножомъ, вырвалъ его сердце и поднялъ вверхъ, показывая солнцу. Голова, какъ предметъ особеннаго почитанія, была отдѣлена отъ тѣла, а члены разсѣчены, сварены и съѣдены. Тотчасъ затѣмъ назначенъ былъ его преемникъ, для жертвоприношенія слѣдующаго года, и кожа убитого была возложена на его преемника.

Но еще передъ этимъ
Подробность обряда—употребленіе каменнаго ножа—заслуживаетъ вниманія. Религіозный обычай вообще сохраняетъ бытовые особенности, напимѣръ, утварь,—эпохи минувшей; все древнее считается уже по тому самому священнымъ. Обрядъ консервативенъ и, предохраня отъ забвенія и замѣны устарѣлое въ бытѣ, тѣмъ самымъ освящаетъ его. Каменный ножъ необходимъ въ обрядѣ, потому что архаиченъ, потому что уже анахронизмъ. Антропологъ и этнографъ г. Волковъ думаетъ, что растерзаніе дѣвонской жертвы руками, независимо отъ оргазма, объясняется, быть можетъ, и нежеланіемъ употреблять для жертвеннаго убійенія ножъ, а это нежеланіе проистекаетъ изъ консерва-

тизма обряда, возникшаго еще въ ту пору, когда въ ножахъ былъ недостатокъ; такъ, въ свадебномъ обрядѣ на Волини пѣтуха разрываютъ непременно руками. (Г. Волковъ, который сообщаетъ о растерзаніи пѣтуха въ своей книгѣ о свадебныхъ обрядахъ, не останавливается на несомнѣнномъ и признанномъ родствѣ свадьбы съ похоронами; это родство дѣлаетъ приведенный фактъ еще болѣе значительнымъ въ связи изученія оргійныхъ тризнь). Отмѣтимъ въ особенности сходство мексиканскаго обряда съ мнѣомъ о Діонисѣ-Загревѣ, котораго Зевсъ ставитъ царемъ міра и который затѣмъ растерзанъ Титанами, причемъ расчлененное тѣло его сварено въ котлѣ, а трепещущее сердце вынуто изъ груди и принесено Зевсу; обожествленіе отдѣленной головы Діониса засвидѣтельствовано другими обрядами.

Мы различаемъ въ этомъ этнографическомъ аналогонъ религіозный принципъ постоянной преемственности человѣческой жертвы, отождествляемой съ божествомъ и долженствующей какъ бы непрерывно обновлять собою божественный пишен, питать его неугасимый огонь. Божество распадается на послѣдовательность челоуѣкобоговъ, слагается изъ неограниченнаго числа обожествленныхъ чрезъ жертвенное убіеніе душъ. Обреченный, какъ мы видимъ, достигаетъ вершины божескихъ и, слѣдовательно, царскихъ почестей. Кто царь, тотъ обреченъ; кто обреченъ, тотъ царь; и царь—богъ: вотъ кругъ идей, въ которыхъ вращается мысль первобытнаго челоуѣка. Другія параллели ближе приводятъ насъ къ изучаемой нами древности и даже прямо возвращаютъ къ циклу еракійскихъ культовъ.

Риторъ Діонъ Хрисостомъ рассказываетъ, что у персовъ въ его эпоху (II в. по Р. X.) былъ 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 волю, предоставляли ему гарем царский, исполняли все его прихоти, а потом бичевали и распинали его. Отголоски этого обычая Frazer находят в предании о Гаманѣ, повѣшенномъ въ праздникъ Пуримъ,—которое составляетъ предметъ библейской повѣсти о Эсэири. Недавно вниманіе ученыхъ было привлечено новыми данными о римскихъ Сатурналіяхъ, почерпнутыми изъ житія св. Дасія, текстъ котораго, по рукописи Парижской Національной Библіотеки, былъ изданъ Ф. Кюмономъ (Fr. Cumont), извѣстнымъ изслѣдователемъ культа Митры. По легендѣ, содержащей исторически достовѣрныя частности, римскіе солдаты въ Мэзіи (современной Болгаріи) ежегодно справляли Сатурналіи слѣдующимъ обрядомъ: за мѣсяць до праздника они избирали изъ своей среды по жребію красиваго молодого воина, одѣвали его въ царскую одежду и величали царемъ Сатурномъ; его окружали всякимъ почетомъ и доставляли ему всякія потѣхи и наслажденія; когда же наступалъ праздникъ, онъ долженъ былъ зарѣзаться передъ алтаремъ Сатурна. Одинъ изъ вариантовъ житія гласитъ, впрочемъ, такъ: «онъ приносить себя въ жертву, умерщвляя себя мечемъ, безымяннымъ и гнуснымъ идоламъ» (ἀνωνύμοις καὶ ρυπαροῖς εἰδωλοῖς). Кто были эти безымянные боги? Не культъ ли сосѣдней сѣверной Греціи передъ нами въ своихъ отдаленныхъ переживаніяхъ? Сатурналіи соотвѣтствовали діонисійскимъ Анаестеріямъ, и жертва, быть можетъ, почти чрезъ тысячелѣтіе послѣ жертвъ, описанныхъ Геродотомъ, совершалась тому же грекійскому Діонису, котораго первоисточникъ житія не называетъ,

или не узнавая его подъ его еракійскимъ именемъ, или изъ ненависти къ Діонису, или потому, наконецъ, что древній діонисійскій обычай такъ и не обрѣлъ имени своего бога, вѣдомаго, быть можетъ, только «пророкамъ», хранителямъ тайны. Общее между культомъ Залмоксиса и обрядомъ Сатурналій въ Мэзіи въ томъ, что жертва возвеличивается, облачается достоинствомъ фиктивного царя. Изданіе житія естественно натолкнуло ученыхъ на сближеніе между царемъ Сатурналій и Христомъ, казнъ котораго совершается въ формахъ фиктивного провозглашенія царемъ. Вѣнецъ, трость и багряница, нареченіе царемъ Іудейскимъ и надпись на крестѣ, самый крестъ, напоминающій выше упомянутый азіатскій обычай,—все подтверждаетъ, повидимому, аналогію потѣшнаго обряда кровавыхъ Сатурналій. Но возвратимся къ религіи Діониса.

Для познанія ея началъ мы выводимъ изъ изложеннаго важное заключеніе. Мы видѣли, что на тризнахъ, откуда она проистекла, человѣкъ, надѣвшій маску покойника, приносится въ жертву, обыкновенно чрезъ растерзаніе, замаскированными участниками-жрецами оргій. Отвлеченіе изъ обряда тризны, съ фиктивной обстановкой ея жертвоприношенія, создало типъ героя, обреченнаго на роковую гибель и трагически гибнущаго,—этотъ первообразъ страдающаго бога, «героя» Діониса. Въ связи нашихъ послѣднихъ изученій становится вѣроятнымъ, что убіеніе человѣка въ маскѣ героя—только замѣна первоначальнаго убіенія самого героя—царя или вождя. Погребенный, ставъ богомъ, приобщаетъ своей божественности и членовъ своей общины, такъ какъ человѣкъ, растерзанный въ его маскѣ, служитъ проводникомъ и преемникомъ той части его божественной силы, которая должна

быть распределена между живыми причастниками жертвы. То, что было въ незапамятные времена дѣйствительностью, обратилось въ жертвенную трагедію, въ обрядовое изображеніе героическихъ страстей. Такъ, трагедія эпохи исторической, представшая намъ въ своихъ раннихъ и уже незапамятныхъ начаткахъ въ образѣ человѣческаго жертвоприношенія, совершаемаго въ фиктивной обстановкѣ похороннаго маскарада, восходитъ, быть можетъ, въ своихъ послѣднихъ корняхъ до глубоко забытой реальности каннибальскаго религіознаго царевубійства-богоубійства.

IX.

Во Эракии мы застаемъ діонисійскую религію въ процессѣ ея образованія, всецѣло отвѣчающемъ тому гипотетическому построенію, которое явилось результатомъ нашего анализа связей между вакхическимъ культомъ и оргіазмомъ тризнь. Должно ли думать, что именно эракійцы принесли эллинамъ откровеніе Діониса? Мы не рѣшаемся утверждать объ этомъ ничего положительнаго. Оргіастическая почва, наслѣдіе древнѣйшаго культа душъ, была подготовлена для новой вѣры, какъ мы видѣли, повсюду; самая вѣра выработалась въ лонѣ отдѣльныхъ племенъ, потомъ охватила своимъ зараженіемъ весь греческій міръ. Вотъ все, что представляется намъ достовѣрнымъ. Вездѣ въ мнѣ Діонисъ со своимъ оргійнымъ сонмомъ является пришельцемъ извнѣ и завоевателемъ; онъ встрѣчаетъ сопротивленіе, и побѣждаетъ его. Какъ плющъ стелется по зарослямъ, ползетъ по стволамъ чащи, укутываетъ деревья и опутываетъ вѣтви,—и деревья то какъ-бы мирятся и роднятся съ нимъ, и кажутся удвоенными его зеленою сѣтью, то чахнутъ и глохнутъ въ его живучихъ и убійственныхъ тискахъ,—такъ богъ плюща обвилъ своею избыточною силою всю народ-

ную религію, удвоилъ собою одни культы и вытѣснилъ другіе. Одно только сопротивленіе было возможно и дѣйствительно: тамъ, гдѣ діонисійская идея была раньше вобрана культомъ верховнаго бога, Діонисъ былъ безсиленъ предъ своею же собственною сущностью. Все остальное въ народной религіи должно было принять болѣе или менѣе глубокій отпечатокъ его вліянія.

Возьмемъ примѣръ. Ни одно жертвоприношеніе не могло обойтись въ исторической Греціи безъ флейтъ. Между тѣмъ Гомеръ ничего не знаетъ о флейтѣ при жертвенныхъ обрядахъ. Флейты, которыя слышались, по Гомеру, и въ греческомъ станѣ, и въ стѣнахъ осажденной Трои, были принесены изъ Фригіи,—быть можетъ, также изъ Фракіи или съ острова Крита,—но сдѣлались необходимою частью общеэллинскаго богослуженія. Принесены же были онѣ, конечно, вакхическими сонмами. О томъ же свидѣтельствуетъ употребленіе вѣнковъ. Гомеръ не знаетъ цвѣточныхъ вѣнковъ. Первоначально они примѣнялись только при погребеніяхъ; мы видимъ ихъ на головахъ покойниковъ на древнѣйшихъ вазахъ. Возложеніе вѣнка на голову мертваго было, повидимому, связано съ его обожествленіемъ. вмѣстѣ съ погребальною маской вѣнокъ былъ снятъ съ мертваго и возложенъ на живыхъ. Это было дѣло той тризны, откуда произошла діонисійская религія. Эта религія овладѣваетъ вѣнкомъ, какъ своимъ особеннымъ символомъ и атрибутомъ; онъ зовется «вакхъ». Изъ религіи Діониса вѣнокъ заимствуется общегреческимъ культомъ и общегреческимъ обычаемъ. Пиршество безъ вѣнковъ на головахъ гостей невозможно, потому что вино и чаши и пиршественныя трапезы—служеніе Діонису. Вѣнокъ

дѣлается принадлежностью пировъ, какъ и Діонисовъ диенрамбъ, о которомъ Архилохъ поетъ:

Молніинымъ виномъ зажженный, я ль за чашей не гораздъ
Затануть запѣвомъ звонкимъ Діонису диенрамбъ?

(Не имѣя въ виду дать полный историческій очеркъ распространенія Діонисовой религіи и ея дальнѣйшихъ судебъ въ эллинскомъ мірѣ, ограничимся характеристикой нѣсколькихъ главныхъ этаповъ этого распространенія и нѣсколькихъ моментовъ ея вліянія, имѣвшихъ мировое значеніе.)

Вѣрная своему происхожденію изъ тризны и почитанія душъ, религія Діониса должна была примкнуть къ уже готовымъ мѣстнымъ культамъ силъ подземныхъ и растительныхъ. Было указано на сравнительно позднее образованіе имени Діониса. Въ ту эпоху, когда вакхическая идея овладѣваетъ Элладой, должно было дифференцироваться имя и понятіе Діа-Діониса отъ Діа-Зевса эллиновъ. Одну изъ самыхъ раннихъ ступеней этой дифференціаціи мы застаемъ въ Бэотіи. Фивы дѣлаются преимущественною родиной Діониса; тамъ онъ *родится* отъ Зевса и дочери Кадмовой, Семелы.

Фивы—центръ культа Ареса, какъ бога смерти, бога человѣческихъ жертвоприношеній, — свидѣтельствомъ тому можетъ служить мнѣ о Менекеѣ, заколовшемъ себя въ жертву буйному и вопиющему богу на стѣнахъ седмивратнаго города и возростившемъ изъ своей пролитой крови гранатовое дерево. Семела, чье мистическое святилище (*ἄβατον*) обличаетъ ея хтоническую сущность,—дочь Змѣеубійцы и Гармоніи, дочери Аресовой. Змѣя, убитая Кадмомъ, родилась отъ Ареса, и самъ онъ вмѣстѣ съ женой обращаются въ змѣй.

Змѣя же всегда символъ хтоническій. Кадмъ—домовой змѣй, μένος δῆφι, равноименный Менекею: духъ, живущій въ пѣдрахъ, древній духъ тризнь. Но если хтоническая основа культъ до-діонисійскихъ объясняетъ легкость ихъ сочетанія и смѣшенія съ Вакховой религіей въ Бэотіи, то въ той-же Бэотіи эта религія уже является намъ съ чертами чисто эллинскими: ея мрачный характеръ измѣняется, просвѣтляется, кровавый элементъ смягченъ, идея растительнаго изобилія, зависящаго отъ хтоническихъ силъ, и радостный оргіазмъ вступаютъ въ свои права. Діонисъ чтится въ Θивахъ подъ своими растительными и оргіастическими символами—въ фетишахъ столпа и плюща. Занесенныя изъ Фригіи экстатическія флейты оглашаютъ оргіи Кнөөрона. Мѣстная керамика выдаетъ намъ безудержность оргійнаго разгула бэотійскихъ вакханалій.

Діонисъ встрѣчаетъ на своемъ пути рядъ мѣстныхъ растительныхъ и сельскихъ божествъ; онъ вбираетъ въ себя ихъ numina и nomina. Богъ Аристэй усваиваетъ себѣ его черты и становится діонисійскимъ героемъ. Боги Φλεύς, или Φλεύς, и Βρισηύς обращаются въ культовые наименованія (ἐπικλησεις) Діониса. Но пришлецъ сталкивается на своемъ завоевательномъ пути и съ противникомъ огромной силы. Его имя—Аполлонъ. Отношенія между этими божествами—одна изъ любопытнѣйшихъ страницъ исторіи эллинской религіи; но они еще недостаточно разслѣдованы. Между тѣмъ въ этихъ отношеніяхъ предъ глазами изслѣдователя развертывается великая культурная борьба, положившая неизгладимую печать на всю греческую жизнь.

Въ Аполлоновой религіи единственно проявилось вліяніе эллинскаго жречества. Если бы совокупность

*scholion. v. hist. tu u ὅτι τὸ πολυκαρπὲν οἱ Ἑρχαῖοι
ἀποκαλεῖται φλύειν, ἐπεὶ οὐδὲν ἔχει τὸν Δ' φλεύοντα
ἐκάλουν ἢ Προβρύχου ἢ Σταφυλίου ἢ
Ὁφθαλμοῦ ἢ ἑτέρως πως διαφόρως.*

историческихъ причинъ не воспрепятствовала усиленію греческаго жречества, вся религія и образованность Греціи нашла бы, вѣроятно, другіе пути развитія. Греція, на подобіе Индіи, создала бы великія религіозно-философскія ученія; она углубила бы свою народную вѣру, которая осталась нестройнымъ и поэтическимъ, въ своей живой и измѣнчивой противорѣчивости, многобожіемъ; слабость жречества, неблагоприятная для развитія глубочайшихъ мистическихъ и умозрительныхъ началъ, данныхъ въ зародышѣ во фрагментахъ эллинской «еологiи», — была, напротивъ, благоприятна расцвѣту искусства, поэзіи и научно-философской мысли. Потенція греческаго жречества сказалась въ созданіи религіи Аполлоновой. Не даромъ какъ бы на знамени этой жреческой религіи — на портикѣ дельфійскаго храма — были начертаны многозначительныя въ своей гіератической краткости изреченія: «(ты) *еси*» (*εἰ*, ибо таково естественное истолкованіе всегда казавшагося загадочнымъ слова) и «Познай самого себя» (мы разумѣемъ: какъ *сущаго*, — познай въ себѣ *Самого*, т. е. Атмана индусовъ), — что прямо обращаетъ насъ къ «Еси» (*asi*) и «То ты еси» (*tattvamasi*) ведической философіи, — быть можетъ, общему и международному достоянію сокровенной, эсotericской мудрости жрецовъ и оеурговъ, для которой понятіе и слово «бытія» уже само по себѣ заключало идею божественности, какъ это сквозитъ еще въ элеатскомъ ученіи о бытіи или въ еврейскихъ моноистическихъ формулахъ: «Сущій», «Азъ есмь», «Я буду, кто буду».

Кажется, что развитіе аполлинійской религіи было существенно обусловлено аристократическою оппозиціей культовымъ и культурнымъ захватамъ народныхъ

оргастических вѣръ,—религій Діонисовой, могущественной пристрастіемъ сельскихъ, земледѣльческихъ массъ. Богъ строя и мѣры, порядка и гармоніи, сдержки и обособленія, богъ завоевателей и господъ, законодателей и повелителей,—богъ, прежде всего, мужской религіозной реакціи противъ женскаго владычества (вспомнимъ оправданіе матереубійцы Ореста въ Дельфахъ) и женскихъ, всегда оргійныхъ, культовъ,—долженъ былъ считаться съ соперникомъ—разрѣшителемъ, освободителемъ, задушевленнымъ богомъ неудержной скорби и неудержнаго веселья, варварскимъ богомъ темныхъ переживаній и неустроенныхъ движеній души,—богомъ мужеубійственныхъ женскихъ сонмовъ. Соперничество обоихъ божествъ выразилось въ стремленіи Аполлонова культа усвоить и захватить въ свое обладаніе рядъ достояній Діониса. Сюда, прежде всего, можетъ быть отнесено отлученіе Артемиды отъ Діониса и ея сочетаніе съ Аполлономъ въ образѣ сестры.

Это соединеніе Артемиды съ Аполлономъ совершилось въ одномъ изъ главныхъ древнихъ центровъ греческой религіозной и культурной жизни, на островѣ Делосѣ (съ которымъ мы все лучше знакомимся, благодаря новѣйшимъ раскопкамъ, дѣлающимъ Франціи такую же честь, какъ и ея раскопки въ Дельфахъ). На Делосѣ Артемида издавна у себя дома. Это видно уже изъ гомеровскаго наименованія острова именемъ Артемиды Ортигій. Съ другой стороны, критское вліяніе было могущественно на Делосѣ. Аполлонъ и Артемида строятъ себѣ тамъ алтарь изъ роговъ: образъ внушенъ, быть можетъ, критскимъ обычаемъ, установленнымъ результатами новѣйшихъ раскопокъ на Критѣ,—украшать жертвенники рогами, чему параллели находятся

украшеніе жертвенниковъ рогами в Туркестанѣ

въ библейскихъ текстахъ. Тесей, возвращаясь, побѣдоносный, съ Крита, учреждаетъ на Делосѣ круговой танецъ, подражающій блужданію въ Лабиринтѣ (предметъ изображеній на знаменитой архаической вазѣ «François» во Флоренціи): обрядъ самъ провозглашаетъ свое критское происхожденіе. Религія критская—религія Артемиды и нѣкоего Діонисова первообраза; и священная пляска, конечно, отрасль оргіастическихъ обрядовъ критскаго бога двойного топора. На древнѣйшей діонисіейской почвѣ Делоса утверждается религія обособившагося Діониса. Герой Делоса—Аніосъ, его мать—Ройо, т. е. гранатовый плодъ (Діониса), а дѣдъ—Стафилосъ, т. е. Діонисовъ виноградный гроздь, женатый на Хрисендѣ, внукъ Діонисовой. Когда Стафилосъ узнаетъ о беременности дочери, онъ заключаетъ ее въ ковчегъ: мотивъ явно діонисіейскій. Дочери Аніа—Ойно, Спермо и Элаисъ (т. е. нимфы вина, хлѣбнаго посѣва и маслины), такъ называемыя *Oivotrófoi* или *Oivotróποι*, т. е. возрастительницы винограда, или пресуществительницы въ вино,—тріада діонисіейскихъ растительныхъ силъ, культъ которой, въ своемъ переживаніи, еще сквозитъ въ нашемъ обрядѣ церковнаго благословенія «пшеницы, вина и елея». Одинъ сынъ Аніа разорванъ собаками: знакомый намъ діонисіейскій символъ. Этотъ герой Діониса отчужденъ отъ него и провозглашенъ жрецомъ Аполлона. Трехъ дочерей своихъ все-же онъ посвящаетъ Діонису; отъ этого бога онъ получаютъ даръ своей чудодѣйственной силы и въ послѣдствіи испытываютъ судьбу діонисіейскихъ героинь—преслѣдованіе, бѣгство и превращеніе (въ бѣлыхъ голубицъ,—быть можетъ, не безъ связи съ критскимъ культомъ голубя). Такъ не только Артемида, но и Аніссъ отняты на

Делось Аполлономъ у его соперника-Діониса и принимаютъ черты аполлиніскія.

Уже Одиссея выдаетъ попытку—даже благодать изобилія винограднаго приписать Аполлону: она называется вино даромъ Марона, жреца Аполлонова. Между тѣмъ уже еракійская родина Марона указываетъ на его исконную связь съ Діонисомъ,—какъ и его мѣстный культъ и филіація отъ Эванеа и Ойнопіона, двухъ ипостасей Вакха. Рядъ героевъ и божествъ, низведенныхъ до героевъ, оснашивается Аполлономъ у Діониса. Таковъ, прежде всего, еракійскій Орфей (по одной новой теоріи—самостоятельный богъ минійскаго племени), являющійся, по свидѣтельствамъ самихъ древнихъ, съ двойственнымъ обликомъ пророка аполлиніскаго и діонисійскаго. Наксосъ весь увить діонисійскими легендами: но его герой, Наксосъ, оказывается сыномъ Аполлона. Элеверъ, герой-эпонимъ города, принадлежащаго богу-Разрѣшителю, получаетъ въ свою очередь въ отцы Аполлона. Праздники діонисійскаго характера, какъ аттическія Оexoфоріи и Θaргеліи и лаконскія Карнеи (съ ихъ *σταφολόφορια*), обращаются въ прославленіе Аполлона. Въ Амиклахъ Аполлонъ овладѣваетъ хтоническимъ Іакинѣомъ, родственнымъ Діонису-Πειλαксу. На Амиклейскомъ тронѣ, отданномъ Аполлону, надъ гробомъ Іакинѣа, мы встрѣчаемъ изображенія діонисійскихъ героевъ: уже знакомаго намъ Адраста и Адмета. Адметъ («необоримый», какъ Адрасть—«неизбѣжный») —ипостась бога смерти, взятаго въ его діонисійскомъ, страдальномъ аспектѣ бога умирающаго и воскресающаго. Аполлонъ, въ отмщеніе за пролитую имъ кровь змія-Πιeона, долженъ нести подъ началомъ Адмета подневольную службу. Аполлинійская идея подвергается опасности быть

вобранной и поглощенной идеею Діониса. Но развитіе міеа возстановляетъ первую, и божество Аполлона торжествуетъ. Аполлонъ изводитъ изъ Анда Адмета, какъ героя смертнаго, въ награду за его доброту къ своему божественному пастуху-подневольнику: онъ упоилъ Мойръ виномъ (черта, заимствованная изъ діонисійскаго круга представленій и вѣрованій) и заручился ихъ согласіемъ освободить Адмета отъ смертной участи, если другой смертный рѣшится умереть въ замѣну его. Адмета замѣняетъ его жена Алкеста,—вспоминаніе о жертвенномъ убіеніи женъ на древнихъ тризнахъ.

Борьба Аполлона за обладаніе Оивами оставила свой отпечатокъ на міеахъ о Ніобѣ и Ніобидахъ. Соперничество двухъ божествъ воплощается, въ культурной и обрядовой сферѣ, въ антагонизмъ двухъ родовъ музыки—духовой и струнной. Рядъ міеовъ окрашены стремленіемъ прославить кнѣару и унижить флейту: таковъ міеъ о Марсіи. Музы, исконныя діонисійскія божества, пророческія нимфы текучихъ водъ, отторгаются у Діониса и неразрывно связываются съ Аполлономъ. Кнѣароды замалчиваютъ Діониса и его чары и славятъ Феба.

Своего высшаго напряженія и вмѣстѣ разрѣшенія борьба достигаетъ въ Дельфахъ. Вакхъ-пришлецъ рано завладѣваетъ хтоническимъ оракуломъ Пнеона и пророчествуетъ, какъ во Θρακίи, устами своей экстатической Пнеи. Но Аполлонъ отвоевываетъ дельфійскій оракулъ. Эта его побѣда осуществляется, однако, лишь путемъ отвѣтной уступки, глубоко измѣняющей его собственную природу. Онъ усваиваетъ себѣ даръ экстатическихъ вдохновеній, пророчественный и очистительный. Его божество пріобрѣтаетъ отъ Діонисова

*Рыл. Corr. Hell. 1878
ἀπὸ τοῦ Ἰβίου τῶν κ
τῶν Διονυσίου Δι
ὁ μὲν ἀγέρῃ (πρ*

*Arg. Pyth. Pind. c
Boeckh p. 297: Π
ταῖνος δὲ τότε κα
εἰς αὐτὸς τοῦ προ
κοῦ τρίποδος, ἐκ
Διονυσίου πρώτος ἐκ
στρεβε.*

as all in the *Warrington Orphe*
D^{os} in *Californian* *Rowson* — 204 —
of *Serv. ecl. 8, 30.*

божества начала энтузіазма, мантики и кавертики. Жрица Аполлона въ Аргосѣ изступляется и исполняется богомъ чрезъ выпитіе крови (по Павсанію, — ἐξ 'Απόλλωνος μανῖναι). Въ Дельфахъ оба бога празднуютъ свое примиреніе, необходимое для духовнаго равновѣсія Эллады и для полноты творческаго раскрытія идеѣ обоихъ. Въ рядѣ изображеній керамики и пластики мы видимъ символы союза. Діонисъ и Аполлонъ подаютъ другъ другу руки при ликованіи священнаго еіаса. Они обмѣниваются своими атрибутами. Діонисъ, отнынѣ «Тирсоносецъ-Пэанъ», «Эвій-Пэанъ», увѣнчивается лаврами, Аполлонъ — плющемъ; Діонисъ играетъ на лирѣ, Аполлонъ — «флейтистъ» приближаетъ къ устамъ двойную флейту. Впервые эта послѣдняя признается на пивійскихъ играхъ, и флейтистъ-Саккадасъ реформируетъ въ первой половинѣ VI вѣка старую священную драму, изображавшую убіеніе Пнеона. Аполлонъ убилъ Пнеона, но онъ долженъ пострадать и искупить убійство изгнаніемъ и неволей: побѣдный богъ раздѣляетъ судьбы бога страдающаго. Спутники Діониса являются въ свою очередь съ символомъ Аполлоновой религіи. На одной луврской краснофигурной вазѣ Силенъ съ лирой и канеаросомъ плыветъ на дельфинѣ. На другой вазѣ Сатиръ учится лирной игрѣ: оргіазмъ учится строю.

Треножникъ дельфійскаго храма отданъ Аполлоновой Пнеон; но подъ нимъ чтится священный гробъ Діониса. Дельфійскій храмъ раздѣленъ: на восточной сторонѣ прославленъ изображеніями Аполлонъ, на западной — Діонисъ. Дельфійскій годъ дѣлится на двѣ части: зимой поется Діонисовъ днеирамбъ, весну зачинаетъ Аполлоновъ пэанъ. Особая коллегія жрецовъ (ἱερεῖς — «святые», въ діонисійскомъ смыслѣ) совершаетъ вак-

Lat. Lib. nat. Bonn. 44-100. C. R. 1861 p. 39. 1862 p. 45

хическія служенія. Миѣ повѣствуетъ, что самъ Аполлонъ погребаетъ сердце растерзаннаго Діониса въ Дельфахъ или на вершинѣ сосѣдняго Парнасса. Двѣ свѣжныя вершины прекрасно-величавой горы подѣлены между обоими нѣкогда враждовавшими братьями. Дельфійскій оракулъ распространяетъ по Элладѣ почитаніе Діониса.

Но если Аполлонъ выходитъ изъ борьбы измѣненнымъ,—очищеннымъ и просвѣтленнымъ является и Діонисъ. Синтезъ обоихъ божествъ впервые даетъ всей греческой идеѣ ея окончательную формулу. Изъ обоихъ божественныхъ потенцій слагается эллинскій паѳосъ эстетическаго и этическаго строя. Оба бога дополняютъ другъ друга, какъ золотое видѣніе аполлиніскихъ чаръ умирятъ экстатическое буйство музыкальнаго хмеля, какъ охранительная мѣра и грань спасаетъ человѣческое я въ его центробѣжномъ самоотчужденіи, какъ правая объективация нашихъ внутреннихъ хаотическихъ волненій цѣлительно и творчески-плодотворно разрѣшаетъ правое безуміе изступившаго изъ своихъ тѣсныхъ граней духа. Поистинѣ Діонисъ-Дионрамбъ уже не губитель, а исцѣлитель, Пэанъ: «владыка, другъ плюща, Вакхъ, Пэанъ, Аполлонъ звонко-лирный»,—славить его трагедія. Филодамъ, поэтъ IV вѣка, поетъ: «Когда сынъ Зевса и Θіоны (мистическое и небесное имя Семелы по ея успеніи) совершилъ свои странствія на землѣ, на Олимпъ взошелъ онъ, Пэаномъ безсмертнымъ нарекли его тамъ плушцемъ вѣнчаннаго Музы, Аполлонъ завелъ пѣснь—и онѣ пѣли»... Діонисъ принятъ въ число небожителей. Миѣ и художество представляютъ его соратникомъ боговъ въ ихъ войнѣ съ Гигантами. Безъ Діонисова содѣйствія Аполлонъ не совершилъ бы той могучей реформации, которая до корней преобразила и очеловѣчила

греческое нравственное сознание. Безъ Аполлона Діонисъ не обрѣлъ бы среди Музъ своей любимицы—Музы трагическихъ хоровъ, Мельпомены.

Этотъ культурно-историческій синтезъ началъ аполлинейскаго и діонисійскаго совпалъ съ эпохою тирановъ. Ища опереться на демократію, тираны покровительствовали народной религіи оргіиіаго Вакха. Періандръ коринескій, въ VII в., вводитъ дионрамбъ (приписанный возродителю хороводовъ—Аріону, ипостаси Діонисовой) въ обрядъ и обычай; той же династіи принадлежитъ ковчегъ Кипсела, посвященный Діонису. Кипсеенъ сикіонскій «отдаетъ» Діонису трагическіе хоры, прославлявшіе дотолѣ Адраста: трагедія официально связывается съ Діонисовымъ культомъ. Позднѣйшіе актеры назывались «ремесленниками Діониса» или, собственно, «вокругъ Діониса» (οἱ περὶ Διόνυσον τεχνῆται): думаемъ, что это наименование спутниковъ бога можно толковать въ смыслѣ хоровой дружины того, кто носилъ постоянную маску Діониса,—протагониста священной драмы Діонисовыхъ страстей. «Крылатое слово»: οὐδὲν πρὸς Διόνυσον (т. е. «здѣсь нѣтъ ничего, что бы касалось до Діониса»),—формулировавшее критерій «діонисійности», который былъ обычнымъ въ древности при оцѣнкѣ трагедій,—возникло, быть можетъ, въ томъ же Сикіонѣ и запечатлѣло протестъ толпы противъ расширенія культового содержанія драмы и дионрамба путемъ перенесенія Діонисовыхъ чертъ на новыхъ героевъ, возникавшихъ какъ бы личинами божественнаго героя трагическихъ «страстей».

Особенно важное значеніе въ дѣлѣ утвержденія Діонисовой религіи имѣетъ правленіе Писистрата въ Афинахъ. Писистратъ исходитъ изъ тѣхъ же политическихъ соображеній, какъ и Періандръ; онъ опирается

++ μεντοιμασται: οὐτὲν Ἀβραάμ πρὸς τὸν Δ^{αδ}

на сельское населеніе и поднимаетъ его религію. Онъ учреждаетъ «городскія Діонисіи». Онъ даже ищетъ отождествить себя съ Діонисомъ до такой степени, что въ одной статуѣ бога, при немъ воздвигнутой, современники узнаютъ его черты. Будучи самъ родомъ изъ мѣстности, гдѣ сельскій культъ Вакха былъ проченъ, Писистратъ въ своей внѣшне-политической дѣятельности вступаетъ въ соотношенія съ государственными общинами Діонисова исповѣданія. Въ пору своего временнаго изгнанія, проведеннаго имъ во Фракіи, онъ, конечно, вполне проникается діонисійскою идеей. Предпринятой имъ переработкѣ гомеровскихъ рапсодій обязаны мы, вѣроятно, нѣсколькими діонисійскими интерполяціями въ текстѣ Гомера. Преобразуя культъ Делоса, Писистратъ, повидимому, и тамъ выдвигаетъ элементы религіи Діонисовой; орудіемъ для того служитъ мифъ о Тесеѣ, обликъ котораго принимаетъ многія діонисійскія черты. Религіозная дѣятельность Писистрата увѣнчивается орфическою реформой.

Эту реформу можно опредѣлить какъ попытку основанія діонисійской церкви. Нѣкогда обвиняли дѣятелей этого движенія, особенно ееолога при дворѣ Писистрата—Ономакрита, въ сознательныхъ подлогахъ, которыми они будто бы придали своимъ собственнымъ измышленіямъ характеръ древнѣйшаго авторитета. Мы знаемъ теперь, что, несмотря на свободу редакціи, допущенную орфиками, реформа имѣла цѣлью закрѣпить дѣйствительно древнее преданіе. Новая община вступила въ союзъ съ культовою общиной Элевсина и путемъ религіознаго синкретизма преобразила элевсинское служеніе. Она дала ему религіозно-мистическое и гностическое углубленіе и создала тотъ загадочный и могущественный факторъ эллинской религіозной жизни,

который вся древность такъ высоко оцѣнивала и чтила, а мы тщетно ищемъ разслѣдовать и уразумѣть до конца—въ Элевсинскихъ мистеріяхъ.

Правда, орфическая церковь имѣла характеръ эсotericескій, характеръ секты, лишь наполовину разоблачающей свои тайны и не предъявляющей притязаній господствовать надъ умами народа иначе какъ въ лицѣ и чрезъ посредство посвященныхъ. Но она дала внутренній устой Діонисовой религіи и, когда эта религія подвергалась опасности пониженія и вырожденія, спасла глубокія идеи, лежавшія въ ея основѣ. Въ концѣ ранняго орфизма окончательно сложилась религіозная концепція страдающаго бога, какъ идея космологическая и этическая вмѣстѣ,—и выработались ученія о безсмертіи и участи душъ, о нравственномъ міропорядкѣ, о кругѣ рожденій (*κύκλος γενέσεως*), о тѣлѣ какъ гробѣ души (*σῶμα σῆμα*), о мистическомъ очищеніи, о конечномъ боготождествѣ человѣческаго духа (*ἐγένου θεός ἐξ ἀνθρώπου*—«изъ человѣка ты сталъ богомъ»,—формула орфическихъ таинствъ). Діонисійская религія, преломленная въ Ведантѣ орфиковъ, глубоко напечатлѣлась на освободительныхъ прозрѣніяхъ греческой поэзіи и на всей философіи Греціи. Безъ этой закваски непонятны міросозерцанія Пиндара, Эсхила, Платона. Зависимость древнѣйшихъ философскихъ системъ отъ творчества религіознаго вездѣ прозрачна, но еще не раскрыта, какъ надлежало бы.

Въ концѣ гармоническаго развитія эллинской мысли идея вселенскаго страданія, представленіе о мірѣ жертвенно страдающемъ чрезъ разъединеніе и разъятіе божества, въ себѣ единого,—дѣлается основною идеею, какъ неоплатонизма, такъ и поздняго синкретизма, всѣхъ боговъ отождествившаго съ Діонисомъ, поста-

вившаго Діониса на высоту Всебога страдающаго, какъ страдальный аспектъ міра возникновеній и уничтоженій. Впрочемъ, еще Анаксимандръ училъ объ уничтоженіи индивидуумовъ, какъ возмездіи, платимомъ ими за свое обособленіе и отъединеніе. Мнѣны о діонисійскихъ пещерахъ (*βαρυχὰ ἄντρα* или *σπήλαια*) показываютъ, какъ души упиваются въ нихъ чарующими испареніями, чтобы, опьянившись забвеніемъ прежней чистоты и единства, ринуться изъ своей верховной отчизны въ юдоль страды земной; кажется, что и Платонова притча о пещерѣ, противопологающая міру ноуменовъ состояніе духа, погруженнаго въ феноменальное, въ образѣ узничества пещернаго,—принадлежитъ къ той же семьѣ діонисійскихъ мнѣовъ.

Въ области понятій этическихъ, Діонисова религія возрастила идеаль героя страдающаго, страстотерпца Геракла,—идеаль, который сочетаясь съ утонченною моралью вѣка, создаетъ въ воображеніи Платона (Rp. II, 361 D) образъ праведника, признаннаго при жизни за злодѣя, подвергаемаго поруганіямъ, бичеванію и распятію, этотъ пророческій образъ, совпадающій съ вдохновеніями младшаго Исаи. Діонисійская мистика сдѣлала доступнымъ язычникамъ и тотъ своеобразный мессіаниззмъ, который мы находимъ въ знаменитой четвертой Эклогѣ Вергилія, чрезъ нее ставшаго вѣщимъ прорицателемъ и предметомъ благоговѣйнаго страха въ глазахъ мистическаго средневѣковья.

Намъ остается коснуться, въ этомъ обѣломъ обзорѣ діонисійскихъ вліяній, вопроса о связи между Діонисовой религіей и христіанствомъ, — только коснуться, потому что этотъ вопросъ первостепенной важности

(и притомъ вопросъ открытый) требуетъ отдѣльнаго и многосторонняго изслѣдованія. Мы не будемъ вовсе говорить о тѣхъ могущественныхъ воздѣйствіяхъ, которыя испытала христіанская община первыхъ вѣковъ въ своемъ догматическомъ становленіи отъ эллинской мысли, посредствовавшей въ передачѣ ей многообразныхъ прозрѣній и символовъ діонисійскаго цикла. Ограничимся нѣсколькими указаніями на первоначальныя аналогіи между возникающимъ христіанствомъ и Діонисовой религіей, которыя представляются намъ какъ бы упрежденіями, воспринятыми новымъ откровеніемъ изъ древняго религіознаго опыта еще въ самой колыбели нашего вѣроученія.

Въ евангельскихъ притчахъ и повѣствованіи мы встрѣчаемъ непрерывную череду образовъ и символовъ, принадлежащихъ кругу діонисійскихъ представлений. Виноградъ и виноградникъ (*ἀμπελος Διονύσου*); виноградари, убивающіе сына хозяина въ виноградникѣ, какъ титаническіе виноградари въ виноградникѣ умерщвляютъ Вакха, онъ же непосредственно сынъ Діевъ, рожденный изъ чреслъ небснаго отца; рыба и рыбная ловля (*Διόνυσος ἰχθύς*, — какъ *ἰχθύς*, наравнѣ съ Орфеемъ, — символъ Христа; *Διόνυσος ἀλιεύς*); чудесное насыщеніе народа хлѣбами и рыбами; хожденіе по водамъ и укрощеніе бури; полевая лилія и дѣти, играющія на флейтѣ; обликъ Сына человѣческаго, какъ гостя и хозяина пиршествъ и участника веселій, какъ жениха, окруженнаго дѣвами, несущими свѣтильники, какъ пастыря и агнца; медъ и смоковница; огонь осоляющій, и сѣмя, не оживающее, пока не умретъ; отмѣна поста для сыновъ чертога брачнаго, и обѣщаніе новаго вина въ жизни новой; причащеніе хлѣбомъ и виномъ на жертвенной вечерѣ (какъ въ вакхическихъ мистеріяхъ);

Philostratus fr. 194 (Münch.)
ὁ πρῶτος ἐδού
λίαν ἐν τῷ Διόν
ῶσι καὶ τῷ Βακχῶ
φ. λ. ο. ο. ο.

Когда же св. апостолъ въспомнилъ Христу
и дѣла и прѣдѣла иже на нѣбѣхъ. 27

— 211 —

Ученое вѣдѣн. р. 125

входъ въ Іерусалимъ на ослѣ (животное Діониса) среди вдохновенныхъ кликовъ и въ окруженіи пальмовыхъ вѣтвей; эпифаніи и очищенія; муро и слезы женскихъ молитвенныхъ восторговъ; въ четвертомъ Евангеліи—претвореніе воды въ вино на свадебномъ пирѣ, рѣчи о водѣ живой, о виноградной лозѣ, о съѣденіи тѣла и выпитіи крови Христа,—все это намѣчено въ прообразахъ Діонисовой религіи, какъ намѣченъ и самъ жертвенный обликъ Бога и человѣка вмѣстѣ, чудесно зачатого земною избранницею небснаго Отца (по успеніи своемъ взятой на небо), преслѣдуемаго и бѣгствомъ спасеннаго во младенчествѣ, распространяющаго свое внутреннее царство въ охваченныхъ священнымъ восторгомъ, «обратившихся» (μετανοή, μετατροπή Евангелія), забывшихъ и презрѣвшихъ искаженную земную дѣйствительность душахъ людей,—странствующаго по землѣ съ своимъ божественно-беззаботнымъ и дѣтски-радостнымъ сонмомъ,—часто не узнаваемаго подъ новыми ликами своихъ явленій, окруженнаго непрерывающимся чудомъ, удаляющагося незамѣтнымъ изъ враждебной толпы,—наконецъ, плѣвѣннаго врагами, страдающаго, убитаго, погребеннаго, женщинами оплаканнаго, воскресшаго, взошедшаго на небеса до своего новаго молнійнаго явленія.

Быть можетъ, малоазійскія и сирійскія общины поклонниковъ Вышняго Бога (ὑψιστος θεός), сохранившія въ своихъ вѣрованіяхъ многія черты культа Діониса Сабазія, посредствовали между Галилеей и діонисіеюскою Элладой и заронили среди сосѣднихъ язычникамъ арамеевъ отголоски прозрѣній и предчувствій, родившихся въ лонѣ чуждаго имъ богопочитанія. Быть можетъ, діонисіеискія идеи и представленія и издавна уже отдавались отдаленнымъ эхомъ въ еврейскомъ

14*

"...der Schrift ist der Begriffen auf der geringe Begriffen...
...der Schrift ist der Begriffen auf der geringe Begriffen...
Schrift. p. 127"

пророчествованіи. Во всякомъ случаѣ, родство и взаимное тяготѣніе Діонисовой вѣры, вдругъ преобразующей въ глазахъ «вакха»-тирсоносца юдоль земную въ блаженную Нису, этой огнемъ крестящей вѣры, чрезъ которую человѣкъ теряетъ свою душу, чтобы вновь пріобрѣсти ее,—и первоначальной, существенно экстатической стихіи христіанства—чувствуется, вопреки особенно ожесточеннымъ нападеніямъ христіанскихъ апологетовъ на все, что отъ Діониса въ язычествѣ: эта вражда именно объясняется—боязнью соперничества.

Между тѣмъ Діонисъ былъ тайнымъ и внутреннимъ союзникомъ Бога галилейскихъ рыбаей противъ иного опаснаго соперника—Митры, чей культъ являетъ рядъ общихъ съ христіанствомъ вѣшнихъ особенностей и, повидимому, повліялъ на нѣкоторые христіанскія представленія, какъ въ свою очередь діонисійство вліяло на маздеизмъ. Если не случилось то, что, по мнѣнію Ренана, было ближайшею историческою возможностью,—если культъ Митры не сдѣлался вселенскою религіей,—отчасти тому причиною было, быть можетъ, скрытое присутствіе въ христіанствѣ діонисійскихъ началъ, которыя дѣлали его непосредственно-понятнымъ и безсознательно близкимъ издавна воспитанной для его пріятія Діонисовымъ откровеніемъ души языческой.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Таковою представляется намъ Діонисова религія въ ея внутренней сущности, происхожденіи, развитіи и вселенскомъ значеніи. Законченное нами изученіе духовнаго двигателя такой важности естественно приближаетъ насъ къ вопросу, чему учить онъ насъ и что даетъ, будучи отдѣльнымъ и частнымъ явленіемъ общаго религіозно-историческаго процесса, для познанія религіи въ цѣломъ,—и, въ связи съ этимъ, къ другому вопросу, поскольку указанный двигатель, оказавшій столь великія воздѣйствія въ прошломъ чело-вѣчества, долженъ быть признанъ живымъ и дѣйственнымъ понынѣ. Дѣйственнымъ же можетъ онъ проявиться и по претвореніи своемъ въ высшія формы религіознаго откровенія—или, во первыхъ, какъ интегральная часть христіанства, какъ неотъемлемый элементъ его, ему неизмѣнно, хотя и сокровенно, присущій,—или, во вторыхъ, какъ историческій признакъ первоначальнаго христіанскаго богочувствованія, болѣе или менѣе затемненный и изглаженный въ нашемъ сознаніи, но должествующій быть восстановленнымъ для полноты христіанской жизни,—или, наконецъ, независимо отъ нашего христіанскаго самоопредѣленія, какъ автономное начало религіозной психологіи, не только цѣнное само по себѣ, но и призван-

ное раскрыть намъ глаза на нѣчто явное въ міровой тайнѣ,—начало, способное, слѣдовательно, мистагогически споспѣшествовать дѣлу духовнаго перевоспитанія, въ которомъ несомнѣнно нуждается современная душа. Не притязая дать окончательные и исчерпывающіе отвѣты на вопросы, такъ поставленные, и ища ограничить въ разрѣшеніи ихъ элементъ личнаго исповѣданія, мы представляемъ лишь нижеслѣдующія общія соображенія, подсказанныя намъ всею связью предыдущихъ изученій.

Прежде всего, мы наблюдаемъ въ религіи Діониса общій религіозный феноменъ оргіазма въ его древнѣйшихъ корняхъ и многообразныхъ превращеніяхъ. Древни его корни, и какъ неузнаваемы они въ произрощенныхъ ими плодахъ, выросшихъ, однако, на томъ же оргіиномъ деревѣ жизни! Такъ первобытны зачатки этого оргіазма, что они являются какъ бы первозданными и уже не зависятъ отъ другихъ предшествующихъ состояній религіознаго сознанія. Мы склонны думать, что изслѣдованное нами богопочитаніе обращаетъ насъ къ самому зарожденію религіозной идеи въ человѣческомъ духѣ и что именно изъ экстатическихъ состояній души проистекла религія. Если человѣкъ тѣмъ отличенъ отъ животныхъ, что онъ *animal religiosum*,—ибо это опредѣленіе ранѣе присуще ему, чѣмъ его самоутвержденіе какъ животное гражданственное (*πολιτικὸν ζῷον*),—то и самый критерій «религіозности» долженъ предстать намъ, по отношенію къ первымъ ступенямъ его впервые «человѣческаго» выявленія, подъ аспектомъ экстатичности: первѣе всего человѣкъ—*animal ecstaticum*.

Указывали на то, что наиболѣе ранніе стимулы религіозной мысли даны были наблюденіемъ такихъ яв-

лений, которыя первобытнымъ человѣкомъ не могли быть истолкованы иначе, какъ явнымъ—временнымъ или окончательнымъ—отдѣленіемъ души отъ оживляемаго ею тѣла: феномены сна и смерти изначала изумили, удивили младенческій умъ, впервые показали ему присутствіе во вселенной силъ и двигателей живыхъ, но не непремѣнно воплощенныхъ въ формы человѣка или животнаго, впервые научили его незримому. Но изъ всѣхъ явленій такого видимаго разлученія души и тѣла, состоянія экстаза, безумствованія и эпилепсін должны были наиболѣе потрясти воображеніе тѣхъ далекихъ намъ людей. Способность къ безумію, быть можетъ, опредѣлила впервые разумное сознаніе, и когда животное сошло съ ума—оно стало человѣкомъ. (Вспоминается приписанное Гераклиту изреченіе: *οἷος ἐστὶν νόσος*!).

Намъ трудно представить себѣ всю распространенность и силу психопатическихъ, дементныхъ, эпилептическихъ состояній въ раннюю эпоху человѣчества. Мы живемъ большею частію лишь отголосками древнихъ переживаній; мы испытываемъ эмоціи ослабленными; начало космоса и строя, преобразовавъ нашъ внутренній изначальный хаосъ, но не преобразивъ его до конца, внѣшне поработило его и заключило въ сферу подсознательнаго, откуда онъ вулканически вырывается разрушительными взрывами. Внушенія ритма, напримѣръ, только какъ легкая зыбь проносятся по поверхности нашей души; выразительность и напряженность музыки, все возрастая, едва поспѣваетъ за нашею пропорціонально возрастающею силою сопротивленія ея оргическимъ чарамъ. Было время, когда нѣсколько ритмическихъ тактовъ, послѣдовательность нѣсколькихъ музыкальных нотъ были достаточны, чтобы повергнуть

человѣка въ изступленіе, разрѣшавшееся въ оргіиной пляскѣ. Едва ли возможно отдѣлять и происхожденіе языка отъ общаго пробужденія ритмическихъ и музыкальных способностей, какъ экстазъ ритма былъ уже и первымъ чувствованіемъ религіознаго порядка.

Если многообразны явленія и лики божественнаго вообще, какъ говоритъ Эврипидъ (*πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων*),—что же сказать о многоликости явленій Діонисыхъ? Культъ душъ и борьба половъ, человѣкоубійство и человѣкобожественіе, мистическія изступленіе и пророчествованіе, очищенія и упоенія, богоборство и богоодержимость, восторги жертвы и внутренняго богоприсутствія, хмель сліянія въ текущихъ превращеніяхъ съ цѣлымъ преображенной природы и дионирамбическій паѳосъ Музы трагической, великая сверхличная скорбь и великое сверхличное радованіе, ужасъ поглощенія хаосомъ и сладость крушенія въ единомъ морѣ,—все это видѣли мы въ смѣняющихся и избыточныхъ формахъ вакхическаго оргіазма—и, конечно, убѣдились въ его превращаемости. Едва можно уловить даже вооруженнымъ глазомъ историка нѣчто общее между трагедіей и первобытнымъ изступленіемъ каннибаловъ, между вдохновеніемъ аполлинійскимъ и жертвеннымъ растерзаніемъ на незапамятныхъ тризнахъ.

Но безконечныя трансформациі оргіиначо начала хранятъ нетронутымъ единое зерно мистической идеи: человѣкъ сознаетъ себя единымъ съ своимъ божествомъ только въ состояніи экстаза. И вотъ, то же оргіиначо начало узнается нами, въ тѣхъ же коренныхъ своихъ признакахъ, и въ тихой и созерцательной аскезѣ орфиковъ и пнеагорейцевъ, и въ умозрительномъ изступленіи (*экстази*) неоплатониковъ,—и, вѣдь предѣловъ ре-

лиги греческой,—въ словахъ, вдругъ прозвучавшихъ надъ міромъ: «перемѣнитесь душой (*μετανοήτε*), настало царство небесъ». Ибо христіанство, какимъ оно было въ первую пору, понятно только при допущеніи нѣкого оргіастическаго состоянія душъ, предъ которыми внезапно весь міръ явился инымъ, дотолѣ нечаемымъ, потому что внутренне измѣнились онѣ сами: явился—какъ небеса на землѣ, какъ вертоградъ небеснаго Отца, какъ садъ полевыхъ лилій, изъ коихъ каждая одѣта такъ, какъ не одѣвался и Соломонъ во всей своей славі;—такъ что увѣровавшимъ и «себя отвергшимся» оставалось только дивиться на свое вдругъ прозрѣнное и возсіявшее счастье, чей блескъ былъ тѣмъ чудеснѣе, что ихъ облакали нищія одежды,—дивиться и разглашать по міру благу вѣсть.

И этотъ оргіазмъ, подобный тирсу Промедея—трости полой, гдѣ скрытъ небесный огонь,—конечно, не умереть онъ, пока не охладѣетъ наша планета или человѣкъ не окостенѣетъ душой. Напрасно, въ исторической послѣдовательности торжества отдѣльных «отвлеченныхъ началъ», цѣлыя эпохи грозятъ «иссушить умъ наукою безплодной» и обратить живого и цѣльнаго человѣка въ «человѣка теоретическаго», чтобы, наконецъ, увѣнчать въ будущемъ культурную преемственность типомъ *homo unculus'a*, вышедшаго изъ химической колбы: есть бури, которыя однимъ дыханіемъ развѣваютъ мелочную паутину нашего разсудка. Когда нашъ поработенный языкъ разучится произносить слова молитвы, само вещество возопіетъ.

Какъ человѣкъ, если не обратится и не будетъ какъ дитя, не войдетъ въ небесное царство,—такъ и человѣчество не поднимется на мѣста высокія изъ современной низины своей, если не уподобится чело-

вѣчеству древнему. Было человѣчество высотъ, и продолжается человѣчество низменности: вотъ раздѣленіе исторіи. «Историческій смыслъ» (*historischer Sinn*) не въ томъ, чтобы понять древность какъ условіе и обусловленное, но и какъ порывъ и достигнутое. Менѣе важно опредѣлить послѣдовательность историческаго шествія, нежели различіе поверхностей и высотъ, по которымъ оно направлялось. Древняя исторія та, проникновеніемъ въ которую «*animus fit antiquior*», нужнѣе намъ какъ предметъ изученія, чѣмъ познаніе ближайшихъ историческихъ причинъ и состояній; ибо мы должны отвергнуться себя и стать древними духомъ, чтобы возстановить уменьшенный нынѣ образъ человѣка.

Мысль о возрожденіи древняго человѣка была бы праздною мечтой, внутренне-немошной и безсодержательной,—une *velléité romantique*,—если бы сводилась къ попыткѣ воскрешенія отжившихъ формъ и забытыхъ формулъ. Но культурно-историческій барокко переживаній—*l'âme moderne travestie*—есть именно преимущественное состояніе «новой» души и характеристическій признакъ современности. «Мудрецы многосердечья—всѣхъ временъ, сердецъ и странъ разумѣемъ мы нарѣчья»... Это—вмѣстѣ антиподъ и величайшая опасность нашего идеала; чтобы избѣжать ея, нельзя достаточно остерегаться соблазна отжившихъ формъ и забытыхъ формулъ. Мы хотимъ иного возрожденія, которое совершилось бы, если бы человѣкъ, углубившись въ себя, открылъ въ себѣ цѣльныя и правильныя черты неискаженного человѣка, пусть еще неукрощенного, но жизнещедраго, боговѣщаго, богочуткаго первенца Матери.

Ницше, корибантъ, первый провозгласилъ необходимость возврата. Но онъ сказалъ только: будьте мо-

гучи и зелены, какъ древнія вѣтви; и не сказалъ: углубитесь въ землю, какъ древніе корни. Онъ возросъ изъ того сѣмени, изъ котораго рождаются основатели религій; но сѣмя упало на каменистое мѣсто современнаго богоневѣдѣнія—и, поднявшись, засохло. Онъ хотѣлъ быть вѣрнымъ Землѣ, но уже не узнавалъ божественности обезбоженной; и возсѣлъ на нее, какъ на мертвый престолъ человѣкобога, какъ мнилъ, въ своемъ богонеистовствѣ, царить на праздномъ престолѣ Творца. Близость, вѣрность, сочувствіе, соизволеніе Мировой Душѣ сообщаютъ созданіямъ древняго духа характеръ необходимости, произвольности, жизненности, проникновенности. Творенія новаго духа обличаются признаками относительности, обусловленности, производности. Ибо, паразитически питаясь соками историческихъ произрастаній, они не имѣютъ корней въ землѣ и не рождаются изъ непосредственнаго проникновенія человѣческаго духа къ Душѣ Міра. Они—чада эпохи, утратившей живое сознаніе своего единства съ корнями бытія; а такъ какъ всякое живое сознаніе и сочувствіе вселенское есть сознаніе религіозное, они могутъ быть опредѣлены какъ произведенія эпохи нерелигіозной, въ противоположность духовнымъ порожденіямъ древности, выношеннымъ въ плодородномъ лонѣ изначальной вѣры.

Чтобъ изъ низости душою
Могъ подняться человѣкъ,
Съ древней Матерью-Землею
Онъ вступи въ союзъ навѣкъ.

Христіанинъ Достоевскій зналъ и принималъ эти слова Шиллера. Не ихъ ли разгадка сдѣлаетъ насъ (христіанъ внѣ Земли и внѣ Духа) впервые христіанами? И не тогда ли впервые будетъ обитать въ насъ Духъ,

когда мы склонимся къ Землѣ, чтобы лобзать ее, и благовѣствовать ей будемъ лобзаніемъ?

Европейское человѣчество понизилось до современности вслѣдствіе кризиса, пережитого имъ въ его религиозномъ воспитаніи. Его древняя вѣра была поругана; древняя обожествленная имъ природа была обезбожена: страдательно восприняло оно новую насильственную вѣру, какъ чуждую извнѣ сообщенную теплоту, чтобы мало-по-малу, въ теченіе долгихъ вѣковъ, медленно охладѣвать, будучи безсильнымъ къ самобытной ѡеургіи и творчеству религиозному на почвѣ вѣры новой. Замѣчательна борьба арійскаго духа за свободу религиознаго творчества въ мифѣ, символикѣ и художествѣ, борьба отчаянная, безнадежная и приведшая къ тому истощенію творческихъ силъ и оскуднѣнію религиозному, которое породило протестантизмъ.

Приравненіе природы къ сосуду скудельному въ рукахъ горшечника, которое аріецъ прочелъ уже въ первыхъ словахъ библіи, обезбожившихъ его природу и убившихъ ея душу,—это приравненіе нелегко далось и семиту. Долго бился онъ въ сѣтяхъ языческой прелести, раскинутыхъ мстящею природой, по мѣрѣ того какъ ослѣпительный міръ развертывался предъ взорами сына пустыни, вышедшаго на Средиземное побережье; ибо запретъ многобожія и культового общенія съ чужими племенами былъ для древняго человѣка запретомъ красоты. Тогда духъ, насильственно разлученный съ внѣшнимъ міромъ и какъ бы лишенный зрѣнія, сосредоточившись въ себѣ самомъ, позналъ жажду самообожествленія и открылъ путь къ нему въ той мистической филиаціи, которая въ Богѣ узнаетъ Отца, и въ человѣкѣ—сына Вожія. Но этимъ познаніемъ было упразднено изначальное основополо-

женіе еврейскаго моноѳеизма; національное самосохраненіе извергло новое вѣроученіе, какъ чуждое и погубительное, и оно пало сѣменемъ въ открытыя борозды языческой нивы.

Религія Діониса была тою нивой, ждавшей оплодотворенія христіанствомъ; она нуждалась въ немъ, какъ въ крайнемъ своемъ выводѣ, какъ въ послѣднемъ своемъ, еще недоговоренномъ словѣ. Если бы христіанство слилось съ орфизмомъ, религія арійца была бы спасена. Но, несмотря на то, что идея отчества была намѣчена въ Діонисовой религіи и Христосъ являлъ себя какъ обновленный Діонисъ, а послѣдній какъ прообразъ Его еще не раскрывшейся во всей полнотѣ истины,—все-же христіанство, отвергнутое семитизмомъ, не могло примириться и съ арійскимъ панѳеизмомъ и, трагически безучастное, осталось на перепутьи двухъ гибнущихъ чрезъ него міровъ, налагая на человѣческій духъ искусъ жертвы и иго самоотреченія.

Этотъ искусъ былъ воспитаніемъ и великою мистеріей. Человѣческій духъ долженъ былъ остаться одинъ-на-одинъ съ Христомъ, чтобы преисполниться созерцаніемъ Его крестной жертвы. И жертва была продолжена, и природа была мертва, какъ въ прообразѣ зимнихъ страстей и смерти Діониса. Человѣческій духъ долженъ былъ сораспяться Христу и, соединившись съ Нимъ, принять Его стигмы. Только въ этомъ высшемъ таинствѣ сліянія дано было человѣку снова ощутить всеединство, какъ причастіе распятію вселенскому. Въ пріобщеніи Христу человѣка, Христу пріобщился міръ. И въ образѣ страдающаго и на древѣ распятаго мірового Христа опять открылся древній Діонисъ, и древнее міровое Древо Жизни. И явнымъ стало чаемое преображеніе Природы: пріявшая образъ Діониса пріе-

млетъ образъ Христовъ, и воскресающая въ Діонисѣ воскресаеъ въ Христѣ.

Религіозное чувство подобно музыкальному. Музыка можетъ быть сведена къ числовымъ отношеніямъ и физическимъ началамъ и познана какъ таковая безъ того, чтобы познающій улавливалъ вмѣстѣ и ея эстетическій смыслъ. Можно размѣрять и числить движеніе свѣтилъ, не постигая религіознаго смысла ихъ діонисійской пляски. Можно предаваться міровой скорби о страданіи вселенскомъ, и не узнавать въ немъ страданія Діонисова. Различны могутъ быть аспекты единой сущности. Религіозный смыслъ предполагаетъ особенный, неразложимый въ своемъ составѣ даръ духа, какъ смыслъ музыкальный. Вѣра, какъ музыка, есть родъ созерцанія и воленія, не подлежащій опредѣленію чрезъ сведеніе на другія дѣятельности или состоянія духа. Музыка расширяетъ и продолжаетъ наше я, раскрывая присутствіе его содержанія въ сферѣ, въ которой оно себя дотолѣ не признавало: религія дѣлаетъ то же,—ею мы познаемъ наше я за его эмпирическими предѣлами, какъ божественную реальность, еще не признавъ ея конечнаго тождества съ божественною реальностью въ насъ, что совершается лишь на высотѣ мистики.

Не мертвое сознаніе внѣшней зависимости и подневольности породило живое религіозное чувство, но предчувствіе единства индивидуума со всѣмъ, что внѣ его, и чрезъ то—призрачности всякаго индивидуума. «*Tat tvam asi*»—корень религіи, какъ въ культѣ предка, такъ въ сорадованіи и состраданіи умирающей и воскресающей природѣ. Чувство своего я внѣ его индивидуальныхъ граней толкаетъ личность къ отрицацію себя самой и къ переходу въ

не-я, что составляет существо діонисійскаго энтузіазма. Это чувство столь же начало всякой мистики, сколь удивленіе—начало всякой философіи. Сознать себя въ растерзанныхъ частяхъ Единого значить соединиться съ Діонисомъ въ существѣ и съ Душою Міра (Исидою, Деметрою) въ исканіи; съ тѣмъ—въ страданіи раздѣленія и распятія, съ этою—въ любви и тоскѣ сердца, седмижды пронзеннаго. Вѣрить значить переживать въ себѣ рожденіе Бога, смерть Бога, воскресеніе Бога. Любить—искать. «Женщина, что плачешь? кого ищешь?»—«Господинъ, если Ты взялъ Его, скажи, гдѣ Ты положилъ Его, и я возьму Его»...

Экстазъ, повидимому, первый моментъ религіозной жизни человѣчества вообще,—альфа и омега религіозныхъ состояній. Онъ-то и составлялъ всю душу и все содержаніе Діонисовой религіи. На ея примѣрѣ можно видѣть, сколь несущественъ въ составѣ религіи элементъ догматическій. Греки чуждались вообще религіознаго догматизма. Догмы сектъ, какъ секты орфической, были только завѣтнымъ достояніемъ, обрѣтенною жемчужиною посвященныхъ. Греческое благочестіе (εὐσεβεία) было почитаніемъ божественныхъ силъ. Какъ-то онѣ, эллины узнавалъ какъ бы случайно, изъ мѣстныхъ обрядовъ и сбивчивыхъ легендъ, да изъ произвольныхъ розсказней поэтовъ; но онѣ зналъ, что тѣ силы существуютъ, потому что видѣлъ ихъ дѣйствіе, и всякую силу признавалъ живою и одушевленною. Онѣ зналъ многоликость Единого; зналъ, что божественное открывается въ многобожіи. Ему говорилъ тайный голосъ въ немъ, что не достойно почитаетъ Единого тотъ, кто не познаетъ и не почитаетъ его въ многобожіи. Павосъ многобожія есть также мѣрило ре-

религіозной силы, и евреи не были бы народомъ религіознымъ по преимуществу, если бы моноотеистическій аморфизмъ не достался имъ цѣною долгой и трагической борьбы противъ многоликаго Божества—цѣной богоборства. Искони для грека «все полно боговъ» (πάντα πλήρη θεῶν), и «божественное держитъ міръ въ объятіяхъ» (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ἅλην φύσιν,—стихъ, приводимый Аристотелемъ въ его Метафизикѣ): это—не «вѣра», а зрѣніе.

Что до случаевъ видимаго религіознаго преслѣдованія въ Греціи,—и они не исходили изъ догмата. Его не было: былъ только выборъ между почитаніемъ тѣхъ или иныхъ божествъ. Ипполитъ гибнетъ за предпочтеніе Артемиды Афродитѣ. Сократъ осужденъ за введеніе новыхъ боговъ. Не церковь, а городская община съ ея государственными формами культа защищала себя отъ культовыхъ новшествъ изгнаніемъ Анаксагора или преслѣдованіями христіанъ. Съ другой стороны, примѣръ Діонисовой религіи учитъ, что и анероморфизмъ не составляетъ существенной черты эллинскаго вѣрованія. Религія Діониса—скорѣе религія панморфизма. И эллинская вѣра вообще есть обоготвореніе вѣчно смѣняющихся формъ. Законный символизмъ челоѣкоуподобленія, проистекающій изъ представленія живыхъ силъ сознательными по челоѣческому подобію, изъ метафизическаго самоутвержденія челоѣка за предѣлами его личнаго сознанія,—создаетъ въ Греціи безконечно-богатый міръ богочелоѣческихъ образовъ, но никогда не затемняетъ сущности знаменуемыхъ ими живыхъ силъ, а внутренне сочетается съ этою сущностью, такъ что Дріада—все дерево, и Гелиосъ—все дискъ солнечный.

Если греческой религіи не свойственны ни догма-

тизмъ, ни безусловный и исключительный анеро-морфизмъ, то, конечно, еще меньше оснований приписывать ей какую бы то ни было мораль. Системы нравственности всегда существовали, хотя бы только потенциально; но онѣ не связывались съ сущностью религіи. Стремленіе морализовать боговъ, особенно сильное въ V вѣкѣ, совпало съ первыми симптомами религіознаго упадка. Это движеніе примыкало къ болѣе раннему, исходившему отъ дельфійской жреческой общины, которая во имя Аполлона предприняла, вмѣстѣ съ политической, и этическую реформу. Но связь, какую удалось установить между моралью и религіей, осталась слабой и внѣшней. Напрасно орфики начали вырабатывать цѣлую доктрину загробныхъ возмездій; въ народной вѣрѣ эти возмездія навсегда остались уготованными лишь для исключительныхъ и при томъ мнѣческихъ преступниковъ. Грекъ зналъ одно: чтить боговъ и не превозноситься, и въ случаѣ нарушенія этой заповѣди—трепеталъ ихъ непосредственной мести. Въ то же время система мистическихъ очищеній, таинства кавартики были средствами возстановленія внутренняго мира и омовенія души отъ скверны грѣха.

Итакъ, и мораль не принадлежитъ къ существу религіи; ибо греки были въ высокой степени религіозны. Сросшаяся съ религіей сравнительно поздно, она, въ опредѣленной исторической фазѣ общекультурнаго развитія, снова тяготеетъ къ обособленію и, наконецъ, явно дифференцируется. Правда, общая метафизическая основа не позволяетъ этому разьединенію обостриться до противоборства, и наличность религіи, какъ дѣйственной силы, всегда окрашиваетъ специфически мораль, являющуюся, съ точки зрѣнія религіознаго начала, его рефлексомъ. Но ничто не мо-

жетъ быть противнѣ духу древнихъ вѣръ, какъ и изначальному христіанскому идеалу, чѣмъ попытка отлить жизнь въ опредѣленные и постоянныя формы вѣшнихъ отношеній. Религія—своего рода музыкальный *habitus* души, родникъ экстатическихъ очищеній. Этотъ родникъ можетъ бить въ душѣ струей постоянного ритма и поддерживать въ ней непрестанное движеніе богочувствованія и богоизволенія; но его музыка не можетъ быть переведена на языкъ формального строя. Чтобы жизнь стала религіозною, религія должна быть не узкимъ русломъ ея, но ея широкимъ небомъ.

Сфера эмоцій и сфера аспектовъ—вотъ что было (при исключеніи догмата и морали) исконнымъ достоинствомъ религіи. Ея эмоціональная сфера есть нѣчто несводимое на какую-либо другую категорію душевныхъ состояній; впервые утверждается она въ культовомъ оргазмѣ. Эта сторона религіи тѣсно связана съ волей, тѣми волевыми движеніями, которымъ преимущественно приличествуетъ наименованіе «вѣры». Греки не знали вѣры въ нашемъ смыслѣ, почти не знали ея и по имени. Это понятіе впервые встрѣчаемъ мы въ жреческой Индіи. У евреевъ вѣра—договорное понятіе, *fides*, довѣріе Божеству, заключающему заветъ съ человекомъ. Мало-по-малу договорное начало замѣняется чистымъ, безпримѣснымъ, дѣтскимъ довѣріемъ, и христіанская вѣра-воля находитъ себѣ формулу экстатическаго самоотчужденія: «да будетъ воля Твоя»,—знаменующую окончательное и послѣднее сліяніе личной воли съ волей Отца. Не сразу утверждается въ христіанской церкви понятіе вѣры въ смыслѣ нормы познанія, и, утвердившись, навлекаетъ на себя укоръ Юліана-Отступника: «вашей мудрости свой-

ственно ничего не ставить выше требованія: вѣрь» (ὁδὲν ὑπὲρ τοῦ πιστεῦσαι τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας), — новое подтвержденіе того, до какой степени догматизмъ былъ не по душѣ древнему язычеству.

Религіи по существу чуждо притязаніе быть нормативною инстанціей познанія; но ея эмоціональная сфера необходимо обусловливаетъ *аспектъ* познаваемаго. То, что мы называемъ аспектомъ вещи, слагается, по нашему мнѣнію, изъ результатовъ тройственной психологической зависимости всякаго воспріятія, во-первыхъ, отъ нѣкоторыхъ произвольныхъ ассоціацій, нераздѣлимыхъ отъ воспріятія, — во вторыхъ, отъ выбора тѣхъ или иныхъ признаковъ воспринимаемаго, насъ особенно въ немъ поражающихъ и затемняющихъ собой остальные, — въ-третьихъ, отъ волевого элемента нашей оцѣнки, утвержденія или отрицанія воспринимаемаго. Ассоціація, выборъ и оцѣнка создаютъ апперцептивную среду, въ которой явленія необходимо преломляются, прежде чѣмъ войти въ наше сознаніе (φαινόμενα для насъ еще и διακρινόμενα). Суммирование аналогичныхъ *аспектовъ* коллективного воспріятія кристаллизуется и объективируется въ *стиль* народа или эпохи (стиль — типическій аспект); а зараженіе аспекта составляетъ *virus* культурно-историческихъ движеній, ихъ внутреннюю «идею», часто не сводимую до конца къ логически опредѣленному содержанію. Намъ кажется, что именно аспектъ, не догматъ, — посредствуетъ между религіознымъ чувствованіемъ и познаніемъ.

И вотъ аспектъ міра въ озареніи Діонисовой религіи: міръ — обличье божества страдающаго. Зрѣлище мірового страданія выносимо для зрителя и соучастника дѣйства вселенскаго (а каждый изъ насъ вмѣстѣ зритель и соучастникъ его, и, какъ соучастникъ, — вмѣстѣ

жертва и жрецъ) только при условіи живого сознанія абсолютной солидарности сущаго, только въ глубокомъ экстазѣ мистическаго единства, который во всѣхъ лицахъ бытія прозрѣваетъ единый ликъ жертвоприносимаго, жертвоприносящаго Бога. Діонисова религія — религія такого Божества: это — аспектъ ея; и ея изступленіе — ея *virus*. И потому она доселѣ живая сила, — быть можетъ, забытая, — быть можетъ, тайная и неузнаваемая, облекшаяся, какъ приличествуетъ ея мистической сущности, въ иную, новую маску. Ибо «кто угадаетъ личину бога?»

Діонисійскій восторгъ — единственная сила, разрѣшающая пессимистическое отчаяніе, эту законную первую реакцію возрѣвшаго духа на скорбь и муку живущаго, на несомнѣнную дѣйствительность крушенія высокихъ надеждъ и торжества злыхъ силъ, на вѣчный ужасъ всепоглощающей смерти. Діонисъ учитъ дышать расширенно, полною грудью, дышать цѣлымъ — съ нимъ и въ немъ: — тогда еще можно дышать. «Кто дышитъ тобой, богъ, — не тяжки тому горныя громады, ни влаги, почившей въ торжественномъ полднѣ, сткло голубое! Кто дышитъ тобой, богъ, — въ алтарѣ многокрыломъ творенія онъ — крыло! Въ бурѣ братскихъ силъ, окрестъ солнцъ, мчитъ онъ жертву горящую земли страдальной! Легкій подь-емлетъ онъ твой яремъ... Но кто угадаетъ личину бога?»..

Религія тожества, пресуществленія и жертвы, религія Діониса есть религія богострадальной Земли.

ственно ничего не ставить выше требованія: вѣрь» (οὐδὲν ὑπὲρ τοῦ πιστεῖναι τῆς διηγήσεως ἐστὶ σφίσι),—новое подтвержденіе того, до какой степени догматизмъ былъ не по душѣ древнему язычеству.

Религіи по существу чуждо притязаніе быть нормативною инстанціей познанія; но ея эмоциональная сфера необходимо обусловливаетъ *аспектъ* познаваемого. То, что мы называемъ аспектомъ вещи, складается, по нашему мнѣнію, изъ результатовъ тройственной психологической зависимости всякаго воспріятія, во-первыхъ, отъ ~~ассоциативныхъ~~ ассоціацій, нераздѣлимыхъ отъ воспріятія,—во вторыхъ, отъ выбора тѣхъ или иныхъ признаковъ воспринимаемого, насъ особенно въ немъ поражающихъ и затемняющихъ собой остальные,—въ-третьихъ, отъ волевого элемента нашей оцѣнки, утвержденія или отрицанія воспринимаемого. Ассоціація, выборъ и оцѣнка создаютъ *(психологическую)* среду, въ которой явленія необходимо преломляются, прежде чѣмъ войти въ наше сознаніе (*φανόμενα* для насъ еще и *διακρίνομενα*). Суммирование аналогичныхъ *аспектовъ* коллективнаго воспріятія кристаллизуется и объективируется въ *стиль* народа или эпохи (стиль—типическій аспектъ); а зараженіе аспекта составляетъ *visus* культурно-историческихъ движеній, ихъ внутреннюю «идею», часто не сводимую до конца къ логически опредѣленному содержанію. Намъ кажется, что именно аспектъ, не догматъ,—посредствуетъ между религиознымъ чувствованіемъ и познаніемъ.

И вотъ аспектъ міра въ озареніи Діонисовой религіи: міръ—обличье божества страдающаго. Зрѣлище мірового страданія выносимо для зрителя и соучастника дѣйства вселенскаго (и каждый изъ насъ вмѣстѣ зритель и соучастникъ его, и, какъ соучастникъ,—вмѣстѣ

жертва и жрецъ) только при условіи живого сознанія абсолютной солидарности сущаго, только въ глубокомъ экстазѣ мистическаго единства, который во всѣхъ ликахъ бытія прозрѣваетъ единый ликъ жертвоприносящаго, жертвоприносящаго Бога. Діонисова религія—религія такого Божества: это—аспектъ ея; и ея изступленіе—ея *virus*. И потому она доселѣ живая сила,—быть можетъ, забытая,—быть можетъ, тайная и неузнаваемая, облекшаяся, какъ приличествуетъ ея мистической сущности, въ иную, новую маску. Ибо «кто угадаетъ личину бога?»

Діонисійскій восторгъ—единственная сила, разрѣшающая пессимистическое отчаяніе, эту законную первую реакцію возрѣвшаго духа на скорбь и муку живущаго, на несомнѣнную дѣйствительность крушенія высокихъ надеждъ и торжества злыхъ силъ, на вѣчный ужасъ всепоглощающей смерти. Діонисъ учитъ дышать расширенно, полною грудью, дышать дѣлымъ—съ нимъ и въ немъ:—тогда еще можно дышать. «Кто дышитъ тобой, богъ,—не тяжки тому горныя громады, ни влаги, почившей въ торжественномъ полднѣ, стекло голубое! Кто дышитъ тобой, богъ,—въ алтарѣ многокрыломъ творенія онъ—крыло! Въ бурѣ братскихъ силъ, окрестъ солнцъ, мчитъ онъ жертву горящую земли страдальной! Легкій подымлетъ онъ твой яремъ... Но кто угадаетъ личину бога?»..

Религія тожества, пресуществленія и жертвы, религія Діониса есть религія богострадальной Земли.

Ис сф. 229 одно слово, крупно

ЭКСКУРСЫ.

текст, на сф. 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000

Исходный
~~*Акт*~~

ЭКСКУРСЫ.

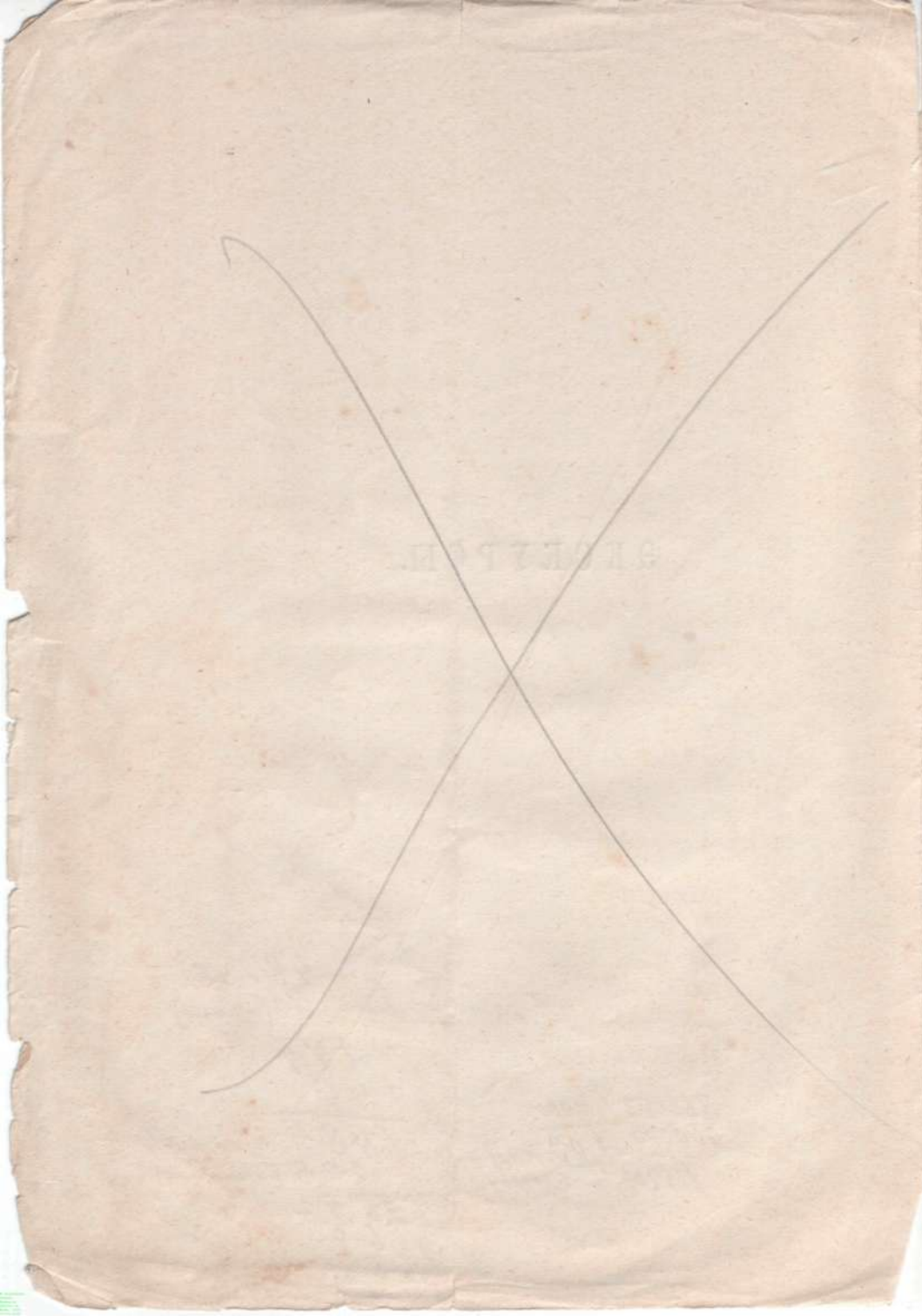
2,03.

48(бух)
 33(срасс)

361152 / 40000
 360000
 115200

144
 144
 1584 бух в срасс
 228 (срасс)

12672
 33768
 3168
 851152



Къ гл. I.

Божественныя страсти и страстныя служенія.

1. Трагедія и миеотворчество. — 2. Страсти и очищенія. — 3. Какареисъ по Аристотелю. — 4. Героическія и божественныя страсти. — 5. Страсти въ мистеріяхъ. — 6. Священныя оргіастическія коллегіи. — 7. Житія въ Діонисовомъ культѣ. — 8. Ночныя богослуженія. — 9. Діонисъ орфиковъ. — 10. Анакстеріи. — 11. Буколы. — 12. Великія Діонисіи.

1.

Къ стр.

Полнота миеотворческой свободы признавалась неотъемлемымъ 1
достоянiемъ и отличіемъ музы трагической:

Такъ говорятъ творцы трагедій, имъ же власть
Все извѣщать и въ дѣйствіе все являть—однимъ.

(Diphil. ap. Athen. 6, p. 223: *ὡς οἱ τραγῳδοὶ φασιν, οἷς ἐξουσία || ἐστὶν
λέγειν ἅπαντα καὶ ποιεῖν μῦθους.* Welcker, griech. Götterlehre II, s. 87).

Органомъ народнаго миеотворчества первоначально служить эпосъ — оеогоническій и героическій. Первый весь проникнутъ элементами будущей мистической религіи страдающаго бога; второй, поскольку онъ тѣсно связанъ съ культомъ героевъ, искони ей сроденъ. Діонисійское искусство днѣирамба и трагедіи овладѣваетъ содержаніемъ стараго героическаго эпоса, обогащая его, видоизмѣняя и углубляя. Трагедія становится, на смѣну эпоса, органомъ новаго, существенно иного миеотворчества. Такъ все священное и героическое преданіе преломляется въ діонисійской средѣ. Отсюда

пронстекает особенная трудность характеристики діонисіѣства: въ большей или меньшей мѣрѣ оно присутствуетъ во всѣхъ явленіяхъ эллинскаго религіознаго сознанія; различно сгущенное и оформленное въ своихъ отдѣльныхъ культовыхъ и культурныхъ сферахъ, оно въ то же время имманентно всему, что есть эллинизмъ.

2.

Причастіе «страстямъ» (πάθη) божественной или героической муки и смерти требовало въ глазахъ эллина «очищенія». И въ то же время страстное служеніе было необходимо, какъ первый актъ освящающаго, очистительнаго таинства (καθαρμός, καθαρμοί). Таковы были таинства Діониса (Serv. Georg. I, 166: Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant; срв. Plat. legg. VII, 815 C).

Общая цѣль катартики (она же вмѣстѣ и медицина, и мантика) — оздоровленіе души и тѣла посредствомъ удаленія изъ нихъ элементовъ или качественно дурныхъ и обращающихся въ существѣ чловѣка какъ зараза (μίαιμα), или же вредныхъ только количественно, и не субстанціально, а модально (πάθημα): элементъ желательный самъ по себѣ можетъ опасно нарушать равновѣсіе душевныхъ силъ какъ чрезмѣрностью, такъ и неупорядоченностью своего присутствія и вліянія; въ этомъ случаѣ древняя катартика стремилась сообщить данному элементу динамическое напряженіе и искусно открывала ему пути естественной объективациі возбужденныхъ энергій. (Plat. Stat. 450: ἡ καθαρὰ καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἱατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν — πάντα ἐν τῇ ταύτῃ δύναντ' εἶναι, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἀνθρώπου καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν).

Недугъ тѣлесный и, въ особенности, душевный, будучи видомъ «страстей», снимался очищеніемъ искупительнымъ. Преступникъ (поскольку μισρός) долженъ былъ «очиститься», какъ недужный (παθῆτικός). Но, подобно недужному, нуждался въ «очищеніи» и соучастникъ страстныхъ службъ. Уподобленіе богу (μυθηαὶ πάθος), соединеніе съ богомъ (συγγενέσθαι τῷ θεῷ) — Мак. Туг., срв. Diels Fragm. p. 17), пріятіе въ себя бога (ἐνδοξασμός) — вотъ содержаніе

культового «паэоса», священнаго претерпѣнія божественныхъ «страстей». (Срв. Plut. Br. 15: «придала съ воплями, какъ одержимыя жены въ вакхическихъ пассіяхъ, — ὥσπερ αἱ κατὰ ζυγῶν τοῖς βακχικοῖς πάθεσιν»; Arrian. Pan. VIII, 92: «безсознательное и изступленное возбужденіе заставляетъ женщинъ въ вакхическихъ пассіяхъ — ἐν τοῖς βακχικοῖς πάθεσιν — совершать чудовищные поступки»). Результатъ — полнота благодатнаго дѣйствія — «очищеніе», «каэарсисъ». (Iamb. de myst. III, 10: βακχεῖται καὶ ἀποκαθάρσις ψυχῶν καὶ λύσις παλαιῶν μνημάτων).

«Паэось» и «каэарсисъ» нераздѣлимы: καθάρσις — causa finalis πάθους, и вмѣстѣ «каэарсисъ» — критерій правоты и подлинности «паэоса». Оттого вакханки поютъ въ трагедіи Эврипида (Bacch. 72 sqq.): «блаженъ, кто, взысканный богами, позналъ ихъ таинства и освящаетъ жизнь, соборуюсь душой съ общиною Діониса, славить его въ горахъ боговдохновенными восторгами и дѣлается причастникомъ святыхъ его очищеній» (ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων τελετὰς θεῶν εἶδ'· βιοτῶν ἀγιστέα καὶ θιασώτατα ψυχῶν ἐν ὄρεσσι βακχεύων ὅσοις καθαρμοῖσιν).

Ища ближе опредѣлить каэарсисъ, какъ состояніе сознанія, Платонъ приходитъ къ слѣдующему выводу: каэарсисъ — эманципация душевныхъ силъ отъ вліяній тѣлесныхъ; чрезъ переживаніе каэарсиса душа привыкаетъ какъ бы «собираться» изъ всѣхъ частей человѣческаго состава въ нѣкое единство и въ немъ сосредоточиваться; она приобретаетъ независимое бытіе и сознаніе въ себѣ самой, и становится вольной отъ узъ тѣла (Phaed. 67: καθάρσιν δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίζει αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνῃ καθ' αὐτὴν ἐκλυομένην ὥσπερ θεῶν ἐκ τοῦ σώματος).

3.

Аристотель, требуя отъ трагедіи «очищенія страстей» (Poët. 6: δι' ἑλέου καὶ φόβου παραινουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων καθάρσιν), говорить языкомъ телестики и каэартики, мистическихъ дисциплинъ

о цѣлительныхъ освещеніяхъ души и тѣла. Въ сущности, авторъ «Поэтики» повторяетъ старую религіозную истину о діонисійскомъ очищеніи; но онъ ищетъ придать ей новое освѣщеніе, толкуя ее чисто психологически и независимо отъ религіозныхъ предпосылокъ. Правда, эта независимость только кажущаяся.

Въ самомъ дѣлѣ: съ религіозной точки зрѣнія, присутствіе при священномъ дѣйствѣ, подражательно воспроизводящемъ страсти божественныя или героическія, есть пріобщеніе страстнымъ оргіямъ Діониса; онъ же, какъ податель очищенія, и Разрѣшитель (Λύσις). Аристотель не хочетъ говорить о религіи; но и для него присутствующіе при подражательныхъ дѣйствахъ заражены общимъ аффектомъ, соучастники одинаго паѳоса (Polit. p. 1339 b. 42: ἀκροόμενοι τῶν μιμήσεων ἵγνυνται πάντες συμπαθεῖς).

Далѣе, мысль, что трагедія именно чрезъ возбужденіе аффектовъ приводитъ зрители къ «очищенію», обращаетъ насъ къ исконной практикѣ эстетическаго врачеванія: древнѣйшее преданіе о діонисійской теостикіѣ, у Гесиода, уже являетъ намъ контрастъ между правымъ безуміемъ вакхическихъ оргій и пагубнымъ неистовствомъ отвергшихъ оргіи дочерей Пройта (Apollod. II, 2, 2 = Hesiod. Rz. fr. 27 (52): ἐμύνησαν, ὡς μὲν Ἠσίοδος φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο), причѣмъ исцѣленіе достигается посредствомъ энтузіастическихъ плясокъ (ἐνδοὶ χορεῖαι). Итакъ, Аристотель имѣетъ въ виду религіозную психіатрію патологическихъ состояній корибантіазма и энтузіазма, принципомъ которой было умѣлое усиленіе экстаза путемъ возбуждательныхъ воздѣйствій до степени его гармоническаго разрѣшенія, — какъ и самъ онъ, впрочемъ, говорить о «священныхъ пѣсняхъ, опьяняющихъ душу» (разумѣя оргіастическую авлетику Олимпа), что подверженные экстазамъ успокоиваются отъ таковыхъ, какъ еслибы они испытали пѣкое врачеваніе и очищеніе (Polit. p. 1341 b. 32: ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὀρώμεν τούτους, ὅταν χρῆσινται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθίσταμένους ὡς περ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως). Ибо, несомнѣнно, Бернайсъ (Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der

Tragoedie) правъ постольку, поскольку онъ утверждаетъ, что теорія трагическаго аффекта у Аристотеля — теорія «солицитаціи».

Религіозное происхожденіе имѣеть, наконецъ, и мысль о томъ, что трагическіе аффекты суть именно аффекты жалости и страха. Аристотелево «состраданіе» (ἔλεος) выросло изъ оргійнаго плача о божественной гибели, кавартическимъ разрѣшеніемъ котораго была экстатическая радость; ужасъ оргій, который снимался лишь погруженіемъ въ ихъ стихію (срв. φοβερὰ μέγα: въ отрывкѣ изъ «Эдиповъ» Эсхила), — вотъ корень того аффекта «страха» (φόβος), который должна, по Аристотелю, внушать трагедія. Въ другомъ мѣстѣ (Polit. I. I.) Аристотель, перечисляя «страсти», или аффекты (πάθη), нуждающіеся въ «очищеніи», называетъ, кромѣ упомянутыхъ двухъ, еще «энтузіазмъ» (ἐνθουσιασμός): рѣчь идетъ тамъ о дѣйствіи музыкальной лирики; въ разсужденіи о трагедіи упоминаніе о состояніи энтузіазма было бы неумѣстно, потому что Аристотель имѣеть въ виду «зрителя» (θεατής) — «только зрителя», какимъ былъ онъ въ IV вѣкѣ, когда уже не чувствовалъ себя болѣе прямымъ участникомъ дѣйства, — и задачей теоретика искусства стало опредѣленіе канона современной ему трагедіи, столь оторвавшейся отъ своихъ религіозныхъ и дирамическихъ корней, что самъ Аристотель склоненъ — *horribile dictu!* — предпочитать чтеніе трагедій ихъ переживанію въ театрѣ.

Итакъ, въ ученіи Аристотеля эстетика еще не опредѣлилась какъ самостоятельная доктрина и только дифференцируется отъ религіи. Этого не учелъ въ должной мѣрѣ Бернайсъ; и потому его односторонняя, медицинская (или «патологическая») интерпретація знаменитаго опредѣленія трагедіи не можетъ быть признана достаточною. Вѣдь, и медицина еще только отчленяется отъ кавартики. Альтернатива, представляющаяся Бернайсу (S. 42): «каварсисъ Аристотеля — или люстрація, или лѣченіе», — конечно, несостоятельна. Аристотель-эстетикъ столько же вращается въ кругѣ медицинскихъ, сколько сакраментальныхъ представленій; онъ хочетъ сказать независимое отъ той и другой области слово, быть только

эстетикомъ и психологомъ; изъ той и другой области онъ почерпаетъ только аналогіи (срв. *ὡς περ ἰατρείας τοῦ ὄντος καὶ καθάρσεως*), — но для этой цѣли онъ равно и нераздѣльно пользуется обѣими, по той простой причинѣ, что онѣ, поскольку дѣло шло о психіатрическихъ моментахъ каварсиса, вовсе не были еще раздѣлены: недаромъ нашъ философъ, въ своей «Политикѣ», предписываетъ, какъ средство душевной гигиѣны общества, «кавартическія» (въ религіозномъ смыслѣ) пѣснопѣнія (*καθαρτικὰ μέλητα*).

Съ другой стороны, оппонентъ Бернайса, Шпенгель (Abh. d. bay. Ak. 1863), конечно, не правъ, дѣлая попытку придать понятію каварсиса у Аристотеля значеніе этическое. Этическимъ является религіозно-врачебное понятіе — лишь поскольку подъ этикой мы согласимся разумѣть гигиѣну души; но въ этомъ смыслѣ все эллинское по существу элично. Аристотель чуждъ стремленія усвоить искусству задачи воспитательныя, каковыя налагалъ на него Платонъ; искусство для Аристотеля нормативно въ отношеніи психологическомъ, но не моральномъ. Что же касается нормативности психологической, Аристотель, какъ и всѣ почти эллинскіе философы, обнаруживаетъ склонность ограничить въ человѣкѣ элементъ «патетическій»; и эта усиленная борьба съ патетизмомъ позволяетъ намъ заключать о степени природной общеэллинской *morbidezza*, на характерныя проявленія которой указываетъ вторая глава этой книги. По крайней мѣрѣ, Аристотель описываетъ цѣлыя типическія категоріи людей, чрезмѣрно предрасположенныхъ къ экзальтаціи, боящихся жизни, страдающихъ угнетенностью настроенія, болѣзненно-жалостливыхъ (*παθητικοί, φοβητικοί, ἐλεήμονες*), — что имѣетъ немалое значеніе для уразумѣнія общей душевной подосновы изучаемыхъ нами явленій религіозной жизни.

Въ Аристотелевомъ опредѣленіи трагедіи нѣтъ полной ясности. Это происходитъ отъ того, что первоначальное конкретное содержаніе понятій, принадлежащихъ часто религіозной сферѣ (какъ все древнѣйшее эллинское искусство), полузабыто и сглажено. Словесные термины, опредѣлявшіе это содержаніе, стали только символами;

въ нихъ осталась прежняя дѣйственность и древняя правда; они не перестали соотвѣтствовать переживанію, но уже затемненному и ослабленному; внѣрелигіозная эстетика оказалась только субтилизацией религіозныхъ пережитковъ. Тѣмъ не менѣе, сбивчивая въ своей *subtilitas* теорія легла въ основу античной поэтики. Первый вопросъ, который задаетъ себѣ древній истолкователь Гомера, есть вопросъ: почему *Иліада* начинается словомъ «гнѣвъ»?.. И отвѣтъ, удовлетворяющій схолиаста, найденъ имъ по Аристотелю: Гомеръ начинаетъ поэму съ возбужденія «паѳоса», долженствующаго разрѣшиться въ «каѳарсисъ» и т. д. — Спокойное и почти радостное выраженіе лица ватиканской трагической музы Гельбигъ склоненъ объяснять вліяніемъ Аристотелева ученія о каѳарсисѣ на развитіе художественнаго типа Мельпомены (W. Helbig, *Führer*, I, 271; Müller-Wieseler *Denkm.* II, T. 59, 747; Baumeister, *Denkm.* II, p. 971).

4.

Къ стр.

Слово «страсти», въ примѣненіи къ героямъ, встрѣчается въ 2 сочетаніяхъ: τὸν Διὸς τὰ παθήματα (Paus. IX, 29, 7); τὰ Μελαμπίου παθήματα (ib. VII, 19, 3); τὰ Παλαμίδου πάθη (Xenoph. Memor. IV, 2, 33); срв. μνήμη τοῦ πάθους объ Адонисѣ (Lucian. de dea Syria, c. 6), θυγατρὶ καὶ οὐ μάκαρος παθήσασιν у Григорія Назіанзіна о Гераклѣ, Эмпедотимѣ, Трофоніи и Аристѣ (ad Nemes. 286 spp.; epitaph. 70). Велькеръ (*Götterlehre* II, 631) чутко подмѣтилъ сакральный характеръ выраженія, повидимому изначала пріуроченнаго къ хоровымъ дѣйствамъ. Такъ, сикіонскіе трагическіе хоры славили страсти (πάθει) Адраста, по Геродоту (IX, 67), прежде чѣмъ тираннъ Клеосенъ «отдалъ» (ἀπέδωκε) хоры Діонису: древнѣйшее опредѣленное упоминаніе о страстномъ служеніи Діонису въ формѣ хороваго дѣйства.

Характерно употребленіе слова πάθος по отношенію къ діонисійскимъ этиологическимъ мнѣямъ, отразившимъ оргіастическій обрядъ съ его изступленіями и человѣческими жертвами: τὸ πάθος τὸ ἐν Ὁράχῃ κατὰ τοὺς μῦθους—о Проклѣ, Филомелѣ и Терей, у Эліана, съ

многозначительною ссылкою на Гесіода (Aelian. v. h. XII, 20 = Hesiod. Rz. fr., 203 (125)); *ὁπόμενῃ τοῦ πάθους ἢ τοιαύτῃ ἐορτῇ* — о фаллическомъ культѣ, предписанномъ оракуломъ для избавленія отъ безумія, охватившаго селянъ по убіеніи Икарія (schol. Lucian, ed. Rohde, Rh. Mus. 1870, p. 557: *χρησμός παύεσθαι τῆς μανίας αὐτοῦς διηγόρευσε πῆλτα ποιήσαντας αἰδοῖα καὶ ἀναθέντας· οὗ δὲ γενομένου αὐτοὶ μὲν ἐστῆσαν τοῦ κακοῦ, ὁπόμενῃ δὲ κτλ.*), — и то же выраженіе въ другой версіи этиологическаго сказанія, гдѣ *πάθος* омы служитъ болѣзнь, насланная Діонисомъ на жителей Аттики за неуваженіе къ его кумиру, принесенному элевθερείемъ Перасомъ (Schol. Aristoph. Ach. 243: *ἴσταντο δὲ ὁ φαλλὸς Διονύσου κατὰ τι μυστήριον κτλ.* — *πεισθέντες σὺν τοῖς ἡγγεμένοις* — sc. *ὅπῃ θεωρῶν* — *οἱ Ἀθηναῖοι φαλλοῦς ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κατεσκεύαζαν καὶ τούτοις ἐγέγραφον τὸν θεόν, ὁπόμενῃ παύόμενοι τοῦ πάθους*).

Понятіе божественныхъ «страстей» обнимало различные виды претерпѣній. «Страсти боговъ» (*θεῶν παθήματα*) суть, напримѣръ, узы Ареса, рабство Аполлона, низверженіе въ море Гефѣста, а также горести Ино, различные бѣгства отъ преслѣдованія» и т. д. (Aristid. I, 3, 25; срв. Lobeck, Agl. p. 1102 sq.: *nomen autem πάθη varios deorum casus significat* — *Κρόνου πάθη, Περσεφόνης πάθος, Ἰουὸς πάθη, Διονύσου πάθη*, — *quibus tum fuga dei, tum insania, tum etiam interitus significari potest*).

Всѣ эти виды обнаружатся какъ разновидности одного страстного культа, отразившіяся сполна въ мифѣ о Діонисѣ и него *παθήματα*, частично, подъ вліяніемъ уже сложившейся Діонисовой религіи, въ мифологіи другихъ божествъ. Недаромъ, по Клименту Александрійскому, *Ἰακχ*-Діонисъ есть зачинатель и чиновачальникъ «мистерій», какъ таинственныхъ страстныхъ служеній и откровеній о божественныхъ страстяхъ (strom. X, p. 468: *Ἰακχὸν δὲ καὶ τὸν Διονύσου καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων*).

Страстного культа, какъ такового, Гомеръ еще не знаетъ — или, скорѣе, не хочетъ знать, вопреки уже существующимъ многообразнымъ начаткамъ его въ обрядахъ отдѣльныхъ греческихъ племенъ. Но въ принципѣ и Гомеръ не отрицаетъ, что боги подвержены