серия
АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА

ИССЛЕДОВАНИЯ

Вячеслав
ИВАНОВ

ДИОНИС
И
ПРАДИОНИСИЙСТВО

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
СПб
1994

серия

АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА

•

ИССЛЕДОВАНИЯ

•

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
1994

Вячеслав
ИВАНОВ

ДИОНИС
И
ПРАДИОНИСИЙСТВО

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
1994

ББК *92*
И 20

Ос нователь
и руководитель серии:
Абышко О. Л.

Издательство «Алетейя»
При участии
«Издательства «Петербург — XXI век»»

ISBN
5-86557-012-9

© Издательство «Алетейя»;
© «Античная библиотека» — название серии;
© Ф. В. Емельянов — художественное оформление.

ИВАНОВ ДИОНИСИЙСТВУЮЩИЙ

«Великолепный Вячеслав» (так прозвал его Лев Шестов), — не герой, не мореплаватель, не плотник, ни даже академик. Зато — филолог, философ и филэллин. В эти три «ф» с трудом, но можно уместить его многочисленные таланты, призвания и склонности. Нельзя сказать про него: «он ученый» (хотя человек великой учености — несомненно). Или: «литератор» (хоть он и владел блестяще словом, и не только русским). Он, скорее, мудрец — в смысле стародавнем или экзотическом, в духе античности или Востока — подобно столь много для него значившему Ницше. «Но только с русскою душой». Это именно был образец русского, каким видел его Достоевский, то есть подлинно «всечеловек» и гражданин мира, в себе и собою связавший Третий Рим с Первым (Москву, где родился 16 (28) .02.1866 г. в семье землемера, с Римом, где и умер 16.07.1949 не допущенным до кафедры профессором 1); соединивший греческую архаику и классику с русским «серебряным веком»; сливший две национальные стихии: эллинскую и славянскую, — и экуменически примиривший обе части христианской Европы: греческий Восток и латинский Запад (в 1926 г. он принял католичество). Бердяев в «Русской идее» величает Вячеслава Иванова «самой характерной и блестящей фигурой» русского духовного Ренессанса и «главным теоретиком» символизма.

Все три любви: к слову, мудрости и Греции, — пришли к нему в гимназическом отрочестве, но он, еще в той же Первой московской гимназии, в пятом ее классе, вздумавший связать себя круговою интеллигентской порукой народослужения, усиленно противился голосу чувства, «далеко обегая свою суженую и избранницу сердца — античную филологию» (Иванов Вяч. Автобиографическое письмо С. А. Венгерову. // Русские писатели XX века. 1890 — 1910. Ч.П. Т.Ш. Кн. 8. М., 1916. С. 90). Он, правда, поступил в 1884 г.

1 Уехав в 1924 г. в Италию, Иванов до конца 30-х гг. сохранял советское гражданство, что дало повод профашистски настроенным академическим кругам кассировать его избрание в профессора Флорентийского университета.

на историко-филологический факультет Московского университета, но — на историческое отделение, так как, вспоминал Иванов: «Последовать доброму совету директора гимназии и поехать стипендиатом в лейпцигский филологический семинарий казалось мне предосудительной уступкою реакции» (Там же. С. 89). Через два года он отправился-таки в Германию, но не в Лейпциг, а в Берлин — учиться римской истории у славного Теодора Моммзена. И только там спустя еще некоторое время взрослым уже и женатым человеком Иванов решился дать себе волю и обратился к тому, к чему лежало сердце — к изучению «эллинской души».

Облегчил ему этот поворот и помог вполне избавиться от народолюбческого самовнушения Фридрих Ницше, с чьими произведениями Иванов познакомился в 1891 г. Чтению Ницше, по собственному его признанию, Иванов во многом обязан и принятым в 1896 г. решением развестись с первой женой, А. М. Дмитревской, и сойтись с Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, влечение к которой, родившееся еще в 1893 г., казалось ему поначалу «темной, почти животной страстью», зато совместная жизнь оказалась «для обоих порою почти непрерывного вдохновения и духовного горения» (Там же. С. 93—94). И тот же «гениальный автор „Рождения Трагедии"» заставил Иванова из всех проявлений эллинского духа сосредоточиться именно на дионисийстве — и притом из соображений отнюдь не научно-исследовательских, а религиозно-самовоспитательных. В 1896 г.— писал Иванов, — «в Афинах, где я пробыл год, я уже всецело предаюсь изучению религии Диониса. Это изучение было подсказано настойчивой внутренней потребностью: преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания я мог только этим путем» (Там же. С. 95). С тех пор Вячеслав Иванов уже неразлучен с Дионисом. В 1903 г. он посвящает ему курс лекций в Высшей школе общественных наук, устроенной в Париже М. М. Ковалевским для русских. По просьбе Дмитрия Мережковского лекции эти публикуются в 1904 г. в журнале «Новый путь» под заглавием «Эллинская религия страдающего бога». В 1905 г. журнал меняет название на «Вопросы жизни», а цикл ивановских публикаций — на «Религия Диониса. Ее происхождение и влияния». В 1912 г. Иванов «закончил в Риме исследования об отдельных проблемах религии Диониса» и подготовил к печати «монографию „Эпос и начало трагедии"» (Там же). Книга так и не увидела света, однако некоторые ее фрагменты были напечатаны как отдельные статьи (три из них предлагаются теперь вниманию читателя). Наконец, 22 июля 1921 г. Иванов защитил в Бакинском университете (с 1920 г. вплоть до отъезда за границу он был там профессором, а потом и ректором) докторскую диссертацию, подведшую некий итог обдумыванию им темы Диониса. Дополненная четырьмя главами, диссертация эта была опубликована в 1923 г. под названием

«Дионис и прадионисийство». Книга, выпущенная мизерным тиражом, давно сделалась большой редкостью. Четыре ее главы напечатаны в качестве приложения к ивановским переводам Эсхила, вышедшим в 1989 г. в издательстве «Наука», полностью же это замечательное творение Вячеслава Иванова впервые воспроизводится только теперь.

Сказать, что оно такое, так же трудно, как выразить одним словом, кто таков был его автор. Трактат по палеоэтнографии, по истории искусств или культов? Все это в нем есть, и уже замечено и оценено (См.: Брагинская Н. В. // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 294—329). Но все эти штудии для Иванова лишь фундамент, краеугольный камень духовного здания, возводимого им для решения насущной религиозной задачи. Сказано: «Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин 4.1). «Проверив историей Ницше» (слова Андрея Белого), Иванов «исследовал и испытал мудростью» дух музыки, породивший, как объявил немецкий мыслитель, трагедию, и нашел, что это Дух Божий, и маски трагедии предваряют собою огненные языки Пятидесятницы. Вячеслав Иванов впервые, пожалуй, обнаружил и обнародовал не просто сакральный — об этом знали задолго до него — но сакраментальный смысл трагедии.

Таинство есть «видимое слово», говорит Августин. Но что такое трагедия, как не первый случай, когда слово предстало во плоти, и в пластике актеров было не просто видимо, а и нарочно выставлено на показ, сделалось действом («драмою») и зрелищем («театром»)? И простое ли это человеческое слово, или же Слово-Бог, явившее Себя — пусть «как бы сквозь тусклое стекло» — помраченному грехом взору падшего и еще не искупленного человека? «Новым заветом в эллинстве» называет Иванов религию Диониса, «потому что она впервые устанавливает между человеком и божеством единящую обоих связь, переживаемую во внутреннем религиозном опыте энтузиастических очищений» (см.§ XIV настоящего издания). Возможную полноту такого опыта дала трагедия, ставшая «глубочайшим всенародным выражением дионисийской идеи» (см. § XIV), а связь, ею осуществляемая между прихожанами и одержащим их Божеством, обладала не только чувственною животрепещущей убедительностью, безусловностью, но и созерцательной чистотой, была и телесной, и мистической вместе. Иванов неотступно подводит читателя к мысли, что дионисийство есть некое «упреждение» христианства, в трагедии же заставляет различить как бы пробный оттиск вселенской Церкви, мистического тела Христова, поддерживающего единение своих земных и небесных, видимых и невидимых членов посредством таинств. И не зря он говорит, что вакхический культ «дает импульс раннему развитию „теологии"» (см. § XIV).

Саму его книгу можно считать выдающимся теологическим сочинением по протоэкклесиологии.

Но и это еще не полное определение ее сути. Замечательно, что Иванов богословствует не одними значениями слов, а и звучанием их, звучностью и созвучиями, проповедует интонацией и ритмом своего рассказа, благовествует поистине одическим «штилем» его, строем — чинно-торжественным и вместе возвышенным и вдохновенным. Он богослов-поэт, каким из русских первым был Державин.

И вот что еще необходимо сказать напоследок. Андрей Белый в «Начале века» вспоминает о необыкновенном гостеприимстве и радушии Вячеслава Иванова. Столь же гостеприимны и радушны его дионисические исследования. В них не найти ни капли нарочитого мудрствования, ни следа снобизма «посвященного», они распахнуты навстречу читателю, как бы приглашая и залучая его в себя, чтоб одарить сверкающим множеством драгоценных мыслей, оправленных в безызъянное и полновесное золото дивной русской речи.

Право же, счастлив, кто держит в руках эту книгу. И тот, кто благодаря ей узнает Вячеслава Иванова. И тот, кому она поможет вновь с ним повстречаться как с добрым другом и учителем.

От редакции

Tôi tês aeimnêstu syzygu taphôi
tu men epi chthoni pot' erôtos mnêmeion,
tu de kata chthona nyn penthus sêmeion,
túpikêdeion th'homu kai to biblion
epethêken ho xyngrapheus.

Chaire, philê, glykeru biotoio men aglaïêisin ambrota thespesiês sophiês dedayia kerassai, arrhêtôn charopê Bromion peri mantis agauê, nyn de makar naiusa chorois hosiôn tethalyian Nysên melpomenoio Diônysoio tithênê.

PROMACHON PAIGNION.

Polla sophizomenôi peri mainomenoio theoio alla men exagoreusai torois epeessi dedoktai, allote d'au sigêi phatin euphêmunta kataschein semnoterên nenomistai saôteron. aipsa ke gar tis sôphroneôn per alasthai klyoi noon, ei ke tychêi pu Mystidos ôn therapôn. ê mên schedon, hôs g'epos eipein, hossoi nyn dê pulymatheis, tossoi te bebêloi.

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

Nikai d'ho protos kai teleutaios dramön...

Исследование обнаружило всю несостоятельность — не говорю: философской и психологической, но — исторической концепции философа-филолога. Не подлежит сомнению, что религия Дионисова, как всякая мистическая религия, давала своим верным «метафизическое утешение» именно в открываемом ею потустороннем мире и отнюдь не в автаркии «эстетического феномена». К тому же была она религией демократической по преимуществу и, что особенно важно, первая в эллинстве определила своим направлением водосклон, неудержимо стремивший с тех пор все религиозное творчество к последнему выводу — христианства. В тяжбе пророков прошлое высказалось не за Ницше.

Ф Ф
Ф

Первины моих изучений и размышлений об этом предмете, которым я вольно предавался на склонах Ликабетта и под колоннами Парфенона, изложил я, уже много лет тому назад, в опыте общей характеристики дионисийства. Этот опыт, в виде серии статей, был

напечатан в ежемесячнике «Новый Путь» за 1904 г., под заглавием «Эллинская религия страдающего бога» и в сменившем его ежемесячнике «Вопросы Жизни» за 1905 г., под заглавием «Религия Диониса». Отдельное издание погибло перед выходом в свет на складе; кажется, оно будет возобновлено.

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

* * *

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

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

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

По утверждении в 1921 г. устава о промоциях в Бакинском Государственном Университете, восемь глав книги были предметом публичного диспута в открытом заседании историко-филологического факультета, коим автору, по защищении диссертации, присуждена была ученая степе
уважаемым оппонентам на диспуте, профессорам А. О. Маковельскому, Л. Г. Лопатинск

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

Профессор классической филологии
Бакинского Государ. Университета

Вячеслав Иванов.

* Каковы в новейшей литературе о религии Диониса статьи Kern'a (Pauly-Wissowa's Real-Encyklopädie der class. Alterthums-Wissenschaft. V, 1010—1046, s. v. Dionysos), Voigt'a и Thraemer'a (Roscher's Ausführt. Lexikon der gr. u. röm. Mythologie I, 1029—1153, s. v. Dionysos) и соответствующие главы в труде FarneU'a «The Cults of the Greek States».

* Буквы eta и omega передаются через ё и б; alpha, eta, omega с iota subscnptum - через ai ei, oi; дифтонг omikron-ypsilon - через u; дифтонга alpha-ypsilon, epsuon-ypsilon, eta-ypsilon через au, eu, eu; gamma перед гортанной - через п. Облегченное ударение на alpha и акценты вообще - вовсе не означаются.

СОДЕРЖАНИЕ

Гл. I. — Иноименные Дионисы . . . 17

§§ 1—2. Типы прадионисийских культов. Хтонические Зевсы. — § 3. Лафистий и Афамант. — § 4. Зевс Ликейский, Ликаон, Ликург. — § 5. Легенда о Макарее и прадионисийское жречество. Меламп. — § 6. Арей. — § 7. Загрей.

Гл. II. — Дельфийские братья . . . 34

§ 1. Змий и змиеубийца. — § 2. Причины Фебова овладения Дельфийским оракулом. Бог-очиститель. — § 3. Аполлон и Пифия. — § 4. Омфал. — § 5. Дионисийские прорицалища. Права Диониса. — § 6. Дележ Диониса. — § 7. Pallas Consharmonie.

Гл. III. — Прадионисийский корень менад . . . 58

§ 1. Древнейшая память о менадах. — § 2. Магнетская надпись. Менады-родоначальницы. — § 3. Коллегии менад. — § 4. Эринии как отражение прадионисийских менад в мифе.

Гл. IV. — Герои-ипостаси Диониса . . . 68

§ 1. Герои как страстотерпцы древнейшего френоса и Heros Dionysos. — § 2. Безыменный Герой. Hegemones Dionysu. — § 3. Типы героя-конника. Дионисийские мученицы. — § 4. Типы героя-охотника. — § 5. Орест и Пилад. — § 6. Аристей. Aphanismos. Мелитей. Сочетание героических ипостасей Диониса и Артемиды. — § 7. Геракл. Ойней. — § 8. Ипостаси Диониса жертвенного и цветущего. — § 9. Протесилай. Радаманф. Ахилл и Пенфей. Тесей. Патетическая стилизация героической легенды.

Гл. V. — Дионисова сопрестольница . . . 91

§ 1. Два естества в Дионисе: его связь с Зевсом как началом воды живой и Землею. — § 2. — Хтонические ипостаси матери Дионисовой: Семела, Ио, Деметра, Персефона. — §§ 3—5. Дионисова богини. Ее лики: Артемида, Великая Матерь, Ариадна, Афродита, Исида, Гера, Афина.

Гл. VI. — Материковый культ . . . 106

§ 1. Символы дикой природы и охотничьего быта. Плющ и тирс. — § 2. Символика змеи. Змея и бык. Бог-младенец. — § 3. Ночные светочи. Триетерии. — § 4. Лань и лисица. Козел. Омофагия. — § 5. Подчинение сельских растительных культов. — § 6. Фаллагогии. Современные пережитки дионисийства во Фракии.

Гл. VII. — Островной культ . . . 124

§ 1. Двойной топор, бык и виноградная гроздь. Дифирамб. — § 2. Дельфин. Дионис морской. — § 3. Культ отрубленной головы. — § 4. Плавающая голова. Ковчеги. — § 5. Половой маскарад. — § 6. Личины и живые иконы Диониса. — § 7. Синкретизм культов материкового и островного. Малоазийские элементы в островном культе.

Гл. VIII. — Буколы . . . 146

§ 1. Афинский буколион и древность аттических буколов. — § 2. Связь позднейших буколов. § 3. Мужской прадионисийский культ быка. — § 4. Аттические буфонии и их родовая основа. — § 5. Островные буфонии; их связь с Критом. — § 6. Прадионисийские буколы в Фивах. — § 7. Дионис в Аттике. — § 8. Слияние прадионисийского буколического и женского Дионисова культа. Священный брак как символ союза. — § 9. Брачные чертоги буколов.

Гл. IX. — Дионис орфический . . . 162

§ 1. Орфическая реформа Анфестерий. — § 2. Преломление орфического учения о Дионисе в умозрениях неоплатоников и древность его основных положений. — § 3. Влияние орфиков на государственную религию Афин в VI веке. — § 4. Эзотерическое развитие начал народной религии в орфической общине. — § 5. Египетские элементы в ранней орфической доктрине. — § 6. Первородный грех

по учению орфиков; их антропология. — § 7. Древность понятия ипостасности и позднейшая орфическая теократия.

Гл. X. — Пафос, катарсис, трагедия 192

§ 1. Понятие и древность «страстей». Обрядовый дуализм и его последствие: катарсис как коррелят пафоса. — § 2. Психология обрядового дуализма; его преодоление в религии Диониса. — § 3. Страсти божественные и геодические. Подражания страстям. Оргии и таинства. — § 4. Theoi empatheis и apatheis. Языческие страсти и христианство. — §§ 5—6. Существо патетических состояний и задачи катартики по воззрениям древних. Платон. — § 7. Катарсис в учении Аристотеля о трагедии. — § 8. Трагедия как всенародное выражение страстной дионисийской идеи. — § 9. Автономия дионисийской катартики. Трагедия как «подражание страстям», расцветшее художеством.

Гл. XI. — Возникновение трагедии 222

§ 1. Обрядовый дуализм в мусических искусствах. Строй аполлонийский и строй энтузиастический. Дифирамб. — § 2. Первобытная драма. Трагические хоры Сикиона. — § 3. Трагический дифирамб Ариона. — § 4. «Тесей» Бакхилида. — § 5. — Аттика. — § 6. Священные действа и атитическая трагедия. — § 7. Драма Сатиров. — § 8. Трагедия как отправление героического культа. — § 9. Женщина в эволюции трагедии.

Гл. XII. — Путь исследования. Проблема происхождения религии Диониса 259

§ 1. Метод исследования. Филологическая точка зрения. — § 2. Историческая точка зрения. Факты быта и действия и факты сознания. — § 3. Миф и обряд. Проблема происхождения. — § 4. Дионис и Индия. — § 5. Дионис и Египет. — § 6. Религия хеттов. — § 7. Происхождение Дионисовой религии. — Основные положения исследования.

I.

Иноименные Дионисы

1.

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

В самом деле, древнейшая эпоха Дионисовой религии есть эпоха безыменного или иноименного «пра-Диониса». Одним из свидетельств об этой подготовительной стадии религиозно-исторического процесса, приведшего к объединению местных оргиастических культов под определенным именем одного общеэллинского божества, может служить пустой престол некоего бога, заполненный впоследствии малым кумиром Диониса, по изображениям на монетах Фракийского Эна (Ainos)[1]. Вид прадионисийского культа представляет собою почитание безыменного Героя, распространенное во Фракии и Фессалии, на долгие времена укоренившееся в балканских странах вообще и встречающееся здесь и там в разных местах Эллады и Великой Греции, причем из атрибутов Героя развиваются его «прозвища» (epikleseis) Конника и Охотника; последние окаменевают в имена, установление коих выводит Героя из круга безыменных пра-Дионисов, и Великий Ловчий — «Загрей» — находит уже немалую общину оргиастических поклонников, в качестве самостоятельной божественной ипостаси пра-Диониса — Аида, — пока его культ не впадает притоком в широкую реку торжествующей Дионисовой религии. К безыменным культам относится, далее, женский оргиазм, в своем исконном служении неизменно-пребывающему женскому божеству требовавший мужского коррелята в лице периодически рождающегося и умирающего бога и, наконец, обретший искомые имя и обличие в родившемся Дионисе.

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

Оргиастические культы, не знающие точного имени и ясно означившегося лица боготворимой одержащей силы, естественно приемлют Диониса, когда сокровенное имя найдено и смутное представление о незримом двигателе оргий и возбудителе исступлений антропоморфически определено. Иные же вовлекаются в орбиту других культовых притяжений, — например, Аполлона, Посейдона, — или же обособляются, коснеют и мельчают в своей местной замкнутости: так, переживания прадионисийской ступени сохраняются до весьма позднего времени — и впитываются христианством — в почитании все того же безыменного Героя, о чем свидетельствуют, между прочим, надписи с посвящением deo Heroi sancto, чаще deo sancto Heroni, найденные на Эсквилине, и подобные же в других местах [1].

Иноименные культы испытали двоякую участь. Чаще всего их первоначальные объекты, местные демоны с отличительными особенностями будущего Диониса, низводятся на степень героев. Этиологический миф обычно приводит этих героев в более, или менее тесную связь с самим Дионисом (таковы, напр., Элевтер, Икарий, Ойней, Аристей), порою же прагматически связать повесть о них с деяниями бога не может, но неизменно выдвигает их страстную участь (pathos) как некую печать их внутреннего родства с божественным чиноначальником (archegetes) «страстей»; кроме того, в их характеристике необходимо сохраняются отдельные, как бы физиономические черты бога, героическими двойниками которого они продолжают жить в религиозной памяти народа. Но это важное явление в развитии Дионисовой религии должно быть предметом особого рассмотрения (о героических ипостасях); в порядке же настоящего исследования внимание наше сосредоточивается на другом типе иноименных культов. Это — те оргиастические богопочитания, объект коих [illegible] отожествлен с одним из общенародных и древнейших богов, — большею частию, с самим Зевсом; он же, в качестве верховного бога, в период до выработки понятия сыновней ипостаси, был особенно близок монотеистическому складу богочувствования, составляющему характерное отличие общин оргиастических.

Понятно, что усвоение определившегося Дионисова божества этими подготовительными, прадионисийскими культами — в случаях уже совершившегося присоединения их к другим древнейшим культовым сферам — было в высшей степени затруднено. В редких случаях, когда это усвоение оказывается тем не менее возможным, оно имеет своим типическим последствием удвоение культа: таковы Зевс-бык и Дионис-бык на Крите, Зевс и Дионис Мейлихии, Зевс и Дионис Лафистии, Арей и Дионис Эниалии; сюда же относятся

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

Зевс-Аристей, Зевс-Герой, Зевс-Сабазий и т. п. Такое религиозное образование, как «Зевс-Вакх» пергамской надписи, конечно, исключение и аномалия; п рядом с «Зевсом» 1. Правда, надпись, именующая обоих вместе, принадлежит поре позднего синкретизма; но последний лишь облегчил, в данном случае, п верования. Позволительно думать, что сближение некоторых малоазийских ликов Зевса с таких искони синкретических религиозных форм, какими были в своих местных особенностях культы Зевса Карийского и Тарсского, Зевса-Хрисаора в Стратоникее и Зевса Стратия в Лабранде или культ фригийского и писидийского «бога спасающего» (theos sözön), отличительным признаком которых служит Зевсов атрибут обоюдоострой секиры (labrys) [2], наследие хеттского Аттиса-Тешуба и хеттского Геракла Диониса — Сандона в Тарсе [3]. Поскольку тотем двойного топора с его оргиастическим обрядовым кругом был всецело усвоен религией Диониса, как это с особенною отчетливостью наблюдается на Тенедосе, постольку названные божества приобретают прадионисийский характер.

Родственное явление наблюдается в Додоне, где изначальному почитанию подземного Зевса придаются черты дионисийского культа: так, ему совершаются возлияния с виноградных листьев [4]. Павсаний, в описании святынь а отмечает странность Поликлетовой статуи местного Зевса Филия (Philios): знаменитый художник придал ему черты Диониса и даже дал в руку тирс, но на тирсе изваял орла; так сочетал он атрибуты Диониса и Зевса. Аналогические изображения Зевса, иногда вместе с Дионисом, впрочем, вообще не безызвестны. Что до Зевса Филия, [illegible] хтоническую его сущность; природа аркадского Зевса вообще хтоническая. Это наглядный пример тяготения прадионисийских культов к дионисийской форме.

2.

Иноименные культы этого типа должны были остаться вне круга Дионисовой религии гибридными религиозными формами, ветхими пережитками суровых древних богослужений. Ибо про-

[1] Fraenkel, Inschriften von Pergamon, 324-CIG 3538-Kaibel ep. 1035: trienu de boos Dil kai Dil Bakcböi. Тожествен с этим Zeus Bakchos, по-видимому, theos megas Dionysos в Памфилии — Bull, de Corresp. Hellenique VII, 1883, p. 263.

[2] Preller-Robert, griech. Mythologie, 4. Aufl., I, S. 141, A. 2.

[3] Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums I (2. Aufl. 1909), S. 629 f., 645 ff., 680. Prinz' Athen. Mitth. XXXV, 1910, S. 149 ff. Evans, the Mycenean Tree and Pillar-Cult, passim. Wernicke, Gesch. der Herakles-Sage, в сборнике Aus der Anomia, S. 77.

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

тотипом большей части прадионисийских ликов Зевса является идейский или диктейский Зевс, наследник доэллинского и родственного хеттским божествам критского, бога обоюдоострой labrys, бога-быка, живущего в Лабиринте, — он же критский Зевс, как бог оргиастических жертв, — пра-Дионис Омадий (omadios) и, как бог погребенный, — пра-Дионис Аид. Замечательно, что и этот культ впоследствии удвоен культом быка-Диониса, вбирающим в себя элементы женского оргиазма и омофагии (т. е. растерзания и съедения жертвы живьем), так что за Зевсом Крита остаются из области оргиастической только куреты, а из сферы первоначальных представлений о нем как о боге подземном только почитание пещеры, где он родился, и непонятной позднейшему эллинству (напр., Каллимаху) его могилы. К производным из критского культам принадлежат Зевс-Полией афинских буфоний и соприродных им обрядов на островах (о чем речь будет ниже, в главе о буколах), как и милетский Зевс или Зевс-Сосиполис в Магнесии на Меандре, который также чтился буфониями и, сверх того, угощением богов, для коих воздвигались кущи и три ложа[1]. В самом деле, если элейский Сосиполис, младенец-змий, пришел с Крита, естественно сочетать с Критом и магнетский культ, — как, впрочем, и другие буфонии оказываются генетически связанными с островом Миноса. Эти городские покровители Зевсы, будучи божествами подземными, закономерно мыслятся в виде городовых змиев[2].

В лице Ганимеда мы встречаем героизацию человеческих жертв, приносимых некоему пра-Дионису, отожествленному с верховным Зевсом и проявляющему свою божественную силу в даре виноградной лозы. О «богоподобном» (antitheos) Ганимеде, «прекраснейшем из смертных», Гомер (Ил. XX, 234) говорит, что «боги восхитили его быть виночерпием Зевса». Перед нами суровый пра-Дионис и предварение юного, гроздью увенчанного Вакха, испытывающего страсти (pathos): оргиастическое numen виноградного дара представлено дуалистически своею жреческою и жертвенной ипостасью, — другими словами, в мифе о Ганимеде предначертан почти полный состав Дионисовой религии. Малая Илиада знала, что Зевс дал отцу Ганимеда в уплату за сына золотую виноградную гроздь, работу Гефеста, — что опять указывает на родство легенды с культом винограда. Варианты сказания обличают в похитителе Ганимедовом человекоубийственного Зевса; легенда издавна ориентируется на Крит, где похитителем является Минос[3]. В малоазийской (от

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

2 Meilichios на пирейских рельефах и Zeus Ktesios в Феспиях.

3 Preller-Robert, gr. Mythologie I, 499 f.

Крита независимой и восходящей, по-видимому, к хеттам) версии ипостась пра-Диониса (Зевса) Омадия — Тантал, жертвоприноситель отрока-сына, угощан пезников, и обладатель бессмертной влаги.

Первоначальное почитание Дионисова numen среди эллинов под неопределенным именем Зевса оставило следы и в культе прадионисийских героических ипостасей, принятых за ипостаси подземного Зевса, каковы Зевс-Аристей, Зевс-Амфиарай, Зевс-Трофоний, Зевс-Герой[1], — ная сила, то мыслимая множественною, как боги-Маны италиков (daimones meilichioi противополагаются богам небесным, uranioi), то раздвояющаяся на мужскую ипостась и женскую, связанная с древопочитанием вообще (endendros, древобог — как Дионис, так и Зевс), в частности же с почитанием смоковницы (sykasios, sykeates, sykites Dionysos), древа очищений, и, по-видимому, с кровавым, семитического происхождения, оргиазмом. Общая всем видам древнейшего религиозного миросозерцания мысль о коррелятивной связи между смертью и половой силой, о зависимости земного плодородия и чадородия от воль подземных, поскольку она раскрывалась и в культовых сношениях с семитами, воплотилась в служении Мейлихию (вероятно, Молоху небесного, и Мейлихии — Афродите (Астарте). С возникновением идеи о тожестве Аида и Диониса, Мейлихием стал и Дионис. «Черная смоковница, сестра винограда»[2] была отдана именно последнему; но уже укоренившийся культ Мейлихия под именем Зевса остался одновременно в силе и даже преобладал над новым, приуроченным к имени Диониса[3]: так Диасии, афинский праздник Мейлихия в дионисийском мес Эвфемистическое имя Мейлихий 4, которому соответствуют устрашающие имена того же божества — Маймакт, т. е. «яростный, буйный, мятущий», для Зевса[5], Агрионий и Омадий, Омест для Диониса, свидетельствует о замене человеческих жертв жертвоприношениями животных и, наконец, жертвами бескровными и явно обнаруживает дионисийскую природу Мейлихия.

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

2 Стих Гиппонакта (Hiller-Crusius, Anthol. lyr., fr. 31 - Bergk LG. fr. 34) syken melainan, ampelu kasigneten. — Sykinoi phaletes на Родосе — Hesych. s. v. Thyonidas.

3 Напр., на острове Наксосе: Athen. HI, 78 C.

4 У Плутарха находим следующие противопоставления свойств и наименований Диониса (Lobeck, Aglaophamus, p. 663):

meilichios kai hemerides — nykterinos kai melanaigis,
charidotes kai meilichios — omestes kai agrionios,
lyaios kai choreios — omestes kai mainoles.

5 Maimaktes, по Гарпократиону, — enthusiödes' kai taraktikos, откуда месяц (декабрь) — Maimakteriön. Aug. Mommsen. Feste der Stadt Athen, S. 366.

3.

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

Вовлечение прадионисийского культа в круг Дионисовой религии совершилось, очевидно, под влиянием Фив, что выразилось в мифологеме мотивом бракосочетания Афаманта с Ино, сестрою Семелы, фиванской матери Диониса [1], Ино, в доме Афаманта воспитавшая божественного младенца, сына Семелина, хочет извести пасынка Фрикса и падчерицу Геллу, детей своего мужа от Нефелы. Дети бегут из дома и скитаются по дубравам, обезумев от пребывающего под их кровом Диониса (согласно Гигину). Гера (вмешательство коей составляет несомненно позднюю черту мифа), мстя за покровительство, оказанное сыну Семелы, наводит на Афаманта бешеное неистовство. Он преследует Фрикса; но отрока и сестру его спасает их мать, богиня Облако, на золоторунном баране. Древнейшее сказание говорило о принесении Фрикса Афамантом в жертву Зевсу-Лафистию . Афамант умерщвляет Леарха, собственного сына от Ино, который представляется отцу, охваченному дионисийским безумием, то молодым оленем (nebros, по Нонну),

1 Тот же мотив брака, как aition слияния прадионисийской культовой формы, первоначально независимой от Диониса, с чисто-дионисийским культом менад, мы встретим ниже и в легенде о Макарее, и в истории афинских буколов.

[2] Türk в Roscher's Myth. Lex. III, 2458 (s. v. Phrixos).

то львенком (по Овидию). Герой бродит, одичалый, без крова; волки делят с ним кровавую снедь.

Перед нами типический спутник преследуемого и жертвоприносимого бога: его преследователь — мант — человек-волк (как фракийский Ликург, androphonos Lykoorgos шестой песни Илиады [1]) — «вакх пестун» (опять как Ликург, которому хотелось бы отнять божественное дитя у Дионисовых кормилиц), — мужских сосцов оленеубийца и небридоносец, разрывающий Диониса под личиною Леарха. В его лице, как бы на наших глазах, услаждающийся снедью детской плоти оргиастический Лафистий превращается в вакха-дионисоубийцу. Ино, сказание о которой лишь искусственно сопряжено со сказанием об Афаманте, менада парнасских дебрей, по Еврипиду, — бросается с сыном Меликертом в белопенную морскую кипень, предварительно опустив отрока, по одному из вариантов мифа, в кипящую воду, имеющую силу возрождать в новом образе человека [2]; в море обернулась она «белой богиней» Левкофеей, с волшебным покрывалом пловцов (Одиссея), а сын ее — богом Палемоном, покровителем мореходов: так младенец Дионис у Гомера спасается от ярости Ликурга, на лоно морской богини; так дионисийские нимфы бросаются в море, преследуемые дубликат Леарха, возникший, очевидно, из контаминации фиванского вакхического культа и притом, судя по имени бога, коррелятом финикийского происхождения: если Леарх — отроческий аспект Диониса, как молодого льва (leön), подобного Пенфею (созвучие слов способствовало, по-видимому, фиксации этого близкого Фивам по культу матери богов образа), Меликерт-Палемон — отроческий аспект Диониса на дельфине, каким знал его островной культ. Но, как Асклепий, выделившись из Аполлонова божества, приобретает полную самостоятельность, так прекращается и дальнейшая связь между Палемоном и Дионисом.

4.

Подобен Афаманту и Танталу «пеласгийский» Ликаон, героическая ипостась Зевса-Ликея (Lykaios), учредитель его культа в Аркадии, царь-жрец, предлагающий в снедь своему богу плоть

[1] Nonn. IX, 247: arsena mazon. Callistr. ekphr. 16.

[2] Медея, по Эсхилу (Dionysu trophoi), сварив в котле, оживляет обновленными пестуний Вакха с их мужьями (arg. Eurip. Medeae; Aristoph. Equ. 1321, — Nauck FTG, p. 17). Образ кипучей пучины только дубликат того же кипятка в волшебном котле.

внука Аркада, рожденного от Зевса дочерью царя, Артемидиною служительницей, а потом медведицей, Каллисто. Аркад, как и Танталов Пелопс, чьей плоти отведали боги, оживлен (примысл эпохи, упразднившей человеческие жертвоприношения); Ликаон обернулся волком; стол же, на котором было предложено жертвенное яство, опрокинут разгневанным Зевсом, как опрокидывает, с проклятием на Плисфенидов, роковой стол обманутый родитель Фиест. Опрокидывание священных столов — оргиастический обряд, несомненно связанный с омофагией и составлявший мистическую часть богослужения дионисийских менад; рассказ о Фиестовой трапезе у Эсхила — отражение мифа о Ликаоне [1]. Подстрекательство к детоубийству приписывается первенцу Ликаона, Менолу, т. е. «исступленному» (Mainolos), носителю дионисийского имени, подобно брату его, первенцу по версии Павсания, Никтиму (Nyktimos). Сближение Артемиды с Ликейским Зевсом через Каллисто также указывает на прадионисийскую природу последнего.

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

[1] У Феокрита, в рассказе о Пенфее и менадах (Lenai, v. 12 sqq.), читаем:

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

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

[2] Nilsson, griech. Feste, S. 9.

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

Если волк-Ликаон есть низведенный на землю Зевс-Ликей, если волк-Афамант — Зевс-Лафистий, или, что то же, Дионис-Лафистий, то в лице Ликурга, лютого волка плотоядного (ömestes, lykos ömophagos), легко узнается фракийский пра-Дионис Омадий. На дионисийскую природу Ликурга указывает и его родство с миром растительным (он сын Дриады, и он же запутывается в виноградную лозу), и его двуострая секира \ Гомеровская сцена преследования Ликургом «кормилиц буйного Вакха [2]» — типическое для дионисийской легенды раздвоение Дионисова божества. Подобным Пенфею очерчен был Ликург в «Эдонах» Эсхила. Младенец, которого вакх-пестун оспаривает у пестуний-вакханок, неистребим, хотя и делается несомненно, испытывая pathos, оргиастической жертвой своего яростного двойника или своих же менад: он растекается, например, стихией влаги. В версии мифа у Диодора (V, 50), Диониса, впрочем, вовсе нет, а брат Ликурга, по имени Волопас — Butes, преследует только кормилиц (trophus) бога; менады убегают на гору Дриос, во Фтиотиде, или же кидаются в море; Дионис карает преследователя безумием.

[1] Что такое Duplex (Hom. Z 135)? Конечно, не тирс, который неправильно усмотрели некоторые в этом оружии, но или рожен, бодило (прободающая «сулица», как перевел гомеровское слово Гнедич), следовательно — kentron буколов (см. ниже), или же двойной топор, обоюдоострая секира. В пользу приписания Ликургу именно секиры (labrys) говорят и схолии, и все античные изображения Ликурга (срв. Ann. dell' Ist. 1863, p. 339), и свидетельства авторов: buplex Гомера понимали в древности как bipennis. Ovid. Trist. III, 35: ossa bipenniferi Lycurgi, Тимон (Philos. fr. Diels p. 185 — Athen. X, p. 445 D): baryn buplega thymöteron ë Lykoorgos ktl.

[2] В словах: «напав на питательниц буйного Вакха» (Z 132) — должно ли принимать эпитет mainomenoio в буквальном смысле «безумного, безумствующего», или же видеть троп: «наводящего безумие»? По нашему мнению, это не hypallage, как полагает Роде (Psyche II, S. 5, A. 2), что побуждает его объявить миф о безумии Диониса, проистекшим из неправильного толкования гомеровского эпитета. Вся мистика Дионисова культа основана на отожествлении бога-возбудителя с его возбужденными служителями: он не может не быть сам изначала mainomenos и mainoles, равно в активном и пассивном смысле, как он, бог хмеля, не может не изображаться охмелевшим.

5.

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

Раздвоение божества на лики жреческий и жертвенный и отожествление жертвы с божеством, коему она приносится, было исконным и отличительным достоянием прадионисийских культов. Бог-бык был вместе бог-топор на Крите и во всем островном царстве древнейшего дифирамба. Оргиастическое божество фракийских и фригийских культов всегда двойственно, причем стремление определить его как две раздельные сущности встречается с невозможностью провести это разделение — отнять у страдальной ипостаси ее грозную, губительную силу и лишить свирепого бога страстной участи. Но в общем можно заметить, что утверждение исторической религии Диониса, совпадая с заменой мистически-реальных, т. е. человеческих, жертв фиктивно-реальными, символическими (ибо зооморфизм уже обратился в символизм) жертвоприношениями животных, способствовало торжеству кроткого лика в двуликом Дионисовом божестве, — что и сделало его, по выражению Липперта, «пасхою эллинов», — и выделению жестокого, убительного начала в дионисийские ипостаси героев-преследователей.

Характерным примером может служить митиленская легенда о Дионисовом (как это явствует из самого имени) жреце Макарее 1. «Кроткий на вид, духом же лютый» (Aelian. v. h. XIII, 2) и «лев» (по Диодору), Макарей убивает тирсом жену, казня ее за убийство старшего сына. Умертвила же она старшего сына за то, что тот убил брата отцовским жреческим оружием (sphagis), подражая священнослужению отца, и сжег тело отрока на алтаре Дионисовом в пору празднования триетерий. Так покарал Макарея Дионис за коварное злодеяние, некогда им совершенное над одним чужеземцем в самом святилище (anaktoron). Тем не менее, Макарей был чтим народом и, когда умер, по Дионисову повелению погребен на счет города. Прагматизм легенды поздний, но в основных чертах она сложилась по упразднении человеческих жертв и отразила черты религиозного быта предшествующей эпохи. Макарей слыл основателем храма растительного Диониса-Брисея. Новое исследование правильно усмотрело в нем «божественное существо, служившее

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

объектом культа в культовом цикле митиленского Диониса» 1. В нем типически ипостазировано божество Диониса, как необоримая свирепая сила и львиная ярость (dynamis, alke, leon, orge). Вакханки в трагедии Еврипида (ст. 1017) приглашают Диониса явиться в образе «пламенеющего льва» (pyriphlegon leon). Но в то же время Макарей рассматривается уже не как Дионис, а в противоположении ему и его кроткому, святому закону: это позднейшая, смягченная форма оргиастической религии. Макарей — первоначально прадионисийский оргиастический бог, потом грозный и вместе страдальческий герой, коему приносятся жертвы на его гробнице, наконец — quasi-историческое лицо, о котором рассказываются тенденциозные вымыслы (ограбление чужеземца), долженствующие утвердить религиозно-просветительную и гуманную мораль нового века.

Содержание же легенды, этого религиозно-исторического палимпсеста, отчетливо выступает во всех подробностях. С одной стороны, мы находим в ней картину прадионисийского жречества: убиение чужеземцев в святилище, т. е. в жертву богу, принесение в жертву детей и, наконец, родовую наследственность жречества. С другой стороны, перед нами женский триетерический оргиазм с его детоубийством и убийственным преследованием женщин мужскими участниками культа, подобным сохранившемуся до поздних времен в Орхомене преследованию миниад, именуемых Oleiai. Это два разных культа: мужской, прадионисийский, и женский, до обретения Дионисова имени посвященный богине Ночи и безыменному Дионису. Первому соответствует жреческая «сфагида», под которою, в данном случае, едва ли не разумеется двуострая секира; второму — тирс. Оба человекоубийственные культа слиты в единую Дионисову религию. По-видимому, первый культ — островной, с Крита пришедший, в минойском предании коренящийся культ двойного топора и быка-Дифирамба; он же искони был морским и растительным, в частности — культом винограда [2]. Второй — материковый, горный, триетерический, знаменуемый символами-тотемами тирса, плюща и змеи, культ парнасских менад, — по своему происхождению, вероятно, фракийский. Соединение первого с женским оргиазмом второго дает окончательную форму религии Дионисовой.

Катартическое, т. е. очистительное, освободительное, целительное разрешение оргиастических преследований по обретении Дио-

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

[2] В Аргосе, где Диониса мыслили пришедшим с островов в сонме морских (haliai) воинственных женщин, был храм Диониса критского (Kresios): Paus. II, 23, 7 sq.; cf. 22,1. Этот эпитет (Suid. s. v.) не мог быть понимаем в ином смысле, хотя бы и надлежало сближать его с kresimos (Zeus), kretheus (Poseidon) и толковать как auxites, phytalmios (Usener, Götternamen, S. 243, A. 65; göttliche Synonyme, Rhein. Mus. LIII, S. 353), — что отвечало бы, во всяком случае, природе островного Диониса, как морского и растительного.

нисова имени ясно ознаменовано в мифе о Мелампе (Меламподе), которого Геродот считает первоучителем религии Дионисовой и установителем ее обрядов[1]. Пилосский прорицатель Меламп, «черноногий» сын феокл[illegible] своим могуществом ведуна, знахаря и очистителя, вещий дар свой получил, конечно, не от Аполлона, с которым был сближен только позднее, когда дельфийский бог овладел всей областью мантики, катартики и медицины, — но из недр земли и принадлежит, по особенностям своего мифа и своей генеалогии, к ликам сферы хтонической. Другом змей стал он потому, что первоначально сам был змием: чернота ног, означенная в его имени, говорит на символическом языке древнейшего мифа о том, что нижняя половина его тела оставалась как бы погруженною в подземное царство, что его человеческое туловище кончалось, как у Эрихтония, змеиным хвостом. И самое сближение с Аполлоном — того, кто выступает пророком Дионисовым, свидетельствует, что Меламп, по корням своим, прадионисийский демон-вещун, подобный Пифону и застигнутый распространением религии пифийского Аполлона раньше, чем сформировалась религия Дионисова. Как ипостась Диониса-Аида, Меламп оказывается узником, заключенным на год в источенную червями деревянную темницу — домовину[2]. Как та же ипостась, является он, далее, основателем фаллагогий, посвященных, как это твердо знает Гераклит, Дионису-Аиду. Меламп жив в памяти мифа как возродитель мужского чадородия и устроитель экстатических плясок, в особенности же как организатор женского оргиазма и учитель здравого экстаза, неупорядоченность коего дотоле порождала разнообразные недуги и извращения. Упорядочение сферы женских исступлений обусловливает общение Мелампа с Дионисовой и пра-Дионисовой сопрестольницей Артемидой, — или им обусловлено. В мифе о Мелампе еще слышны отголоски человеческих жертвоприношений, именно женских (гибель Пройтиды Ифинои во время катартического преследования,

1 Установление фаллагогий, как и насаждение Дионисова культа в Элладе вообще, приписывает «отец истории» Мелампу. — Herod. II, 49: Hellesi gar de Melampus esti ho exegesamenos tu Dionysu to te onoma kai ten thysien kai ten pompen tu phallu. Впрочем, безусловно настаивает только на первом утверждении и оговаривается, что остальное в дионисийском вероучении и богослужении лишь отчасти должно быть приписано Мелампу, — ton d'au phallon ton töi Dionysoi pempomenon Melampus esti ho kathegesamenos, kai apo tutu mathontes poieusi ta poieusi Hellenes.

2 Меламп не только «черноногий», но и «чернокозий», как Дионис Melanaigis, один из аспектов Диониса-Аида; таковым же слывет, как увидим ниже, — Пифон. В самом деле, культ Мелампа засвидетельствован надписями в Эгисфене, где коза — тотем, и миф помнит, что он был вскормлен козою. Далее: хтонический пес прадионисийского дикого охотника Актеона носит имя Melampus, или Melanchaites («чернокосмый»), — опять одно из наименований Диониса, — или, наконец, просто Melaneus («черный»): эти прозвища рассматриваются, очевидно, как синонимы.

гибель женщин под развалинами обрушившейся темницы) и отроческих (повесть о ноже Филакса, отца Ификлова), при отмене коз[illegible] Ификла, бога, связанным другим бывшим вина (ржавчина от ножа дается Ификлу с вином как волшебное лекарство, Pharmakon).

По изображению на одной краснофигурной вазе 1, Меламп, облеченный в пестрый хитон, противопоставлен как пожилой муж Дионису-юноше, одетому в такой же хитон, повязанному митрой и держащему в руке вакхический канфар с вином, подле кумира Артемиды-Лусии; у подножья кумира расположились исцеленные Пройтиды, между тем как заклятая Лисса, богиня безумия, владевшая прежде дочерьми Пройта, с искаженным лицом, прячется за колонну с треножником; поодаль сидит Силен; на стене святилища висят рельефные ex-voto, изображающие бешеную пляску сатиров, — намек на введенные Мелампом мужские пляски; в руках у одной Пройтиды и Диониса раскидистые ветви, у Мелампа и Силена — тирсы, так что стан преследуемых (женский) охарактеризован ветвями, а стан преследователей (мужской) — тирсами, которым соответствует копье в руке исцелительницы Артемиды, — причем выдвинуто религиозное тожество обоих примирившихся, разоружившихся станов. Перед нами выдержанный в символах мифа исторический рассказ об укрощении обособленного и замкнутого женского оргиазма прадионисийской эпохи новым заветом религии Дионисовой.

6.

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

«Фригийцы, — говорит Плутарх (de Is. et Os. 69), — думают, что бог зимою спит, а летом пробуждается: как усыпление, так и пробуждение бога они отмечают вакхическими празднествами (bakcheuontes). Пафлагонцы же говорят, что зимою он связан и пленен, а весною освобождается от оков». Так фригийская колония фракийцев, распространившая свою религию в Пафлагонии, «в

1 Müller-Wieseler II,.2, 11 - Roscher's Myth. Lex. II, 2573.

одно сливает», по Страбону 1, божества эдонского (фракийского) Ликурга и Диониса. Ища ближе определить этого Ликурга, местные культы тяготели к отожествлению его с Зевсом, откуда и выше описанный Зевс-Вакх. В первоначальном же фракийском веровании это был Арей, т. е. тот бог, которого эллины, издревле себе усвоив, наименовали Ареем. Ибо, по основному свидетельству Геродота, «из богов чтут фракийцы только Арея, Диониса и Артемиду» [2], причем Арей и Дионис должны рассматриваться как два противоположные лица одного мужского numen, носившего разные племенные имена, как Сабазий, Бассарей, Гигон, Балий, Диал [3]; те же богопочитания были перенесены во Фригию и, как кажется, распространились из нее по Лидии [4].

«Арея долю некую он взял в удел»: так намекает на изначальное тожество Диониса и Арея Еврипид [5]. Дионис — бог воинских кликов, Элелей (Eleleus) [6], как бог воинских кликов и Арей; Дионис — Эниалий (Enyalios), как Арей 7. Причем одноименный герой, Эниалий-фракиец, представляет собою страстный, в дионисийском смысле, тип Арея: он умирает от руки своего же божественного двойника [8]. Дионис, далее, — «бог, радующийся на мечи и на кровь» [9]; он — «меднодоспешный воевода» [10]. Оба божества сливаются в одном образе: «Бромий, копьеносец ярый, в битвах шумящий, отец Арей!» [11] Воинственные пляски в честь Диониса издавна совершались фракийцами [12] и вошли в эллинский быт особенно после походов Александра [13]. Спартанская pyrrhiche стала тогда вакхической: вместо копий пляшущие перебрасывались тирсами и размахивали зажженными факелами, изображая Дионисову победу над Пенфеем и

[1] Str. X, p. 147: eis hen synhaptontes.
[2] Herod. V, 7: theus de sebontai munus Area kai Dionyson kai Artemin.
[3] Rohde, Psyche II, S. 7, A. 3.
[4] Ibid. S. 10, A. I.
5 Eurip. Bacch. 333: Areos te moiran metalabon lina.
[6] Wentzel, Epikleseis, VII, 50; Kern y Pauly-Wissowa, RE V, 1028.
[7] Macrob. sat. I, 19, 1.
[8] Eustath. ρ 673, 50. — Энией — сын Диониса от Ариадны: Roscher's Lex. I, 1251.
[9] Orph. hymn. XL 50: hos xiphesi chaireis ed' haimati Mainasi th'hagnais. Ibid. XXX: arefos Dionysos.
[10] Meneptolemos и chalkochilon у Нонна.
[11] Hiller-Crusius, Anthol. Lyr., fr. mel. adespota, 60; Bromie, doratophor', enyalie polemokelade, pater Arë. Срв. Diod. IV, 4.
12 Max. Tyr. XXVIII, 4, 58. Lobeck, Aglaophamus, p. 674.
13 Хиосцы, высадившись в Смирне, рассчитывают найти город покинутым мужчинами, которые, по их предположению, должны были уйти «в горы» для празднования оргий Дионисовых, но смирнейцы в городе учредили в честь бога воинские пляски (enhoplion orchesamenon): в мужских подражаниях женским нагорным радениям прославляется, как видим, Ареев лик Диониса. Aristid. or. 17 Smyrn. (I, 373 Dind.). Lobeck, Agl, p. 679.

его битвы в Индии [1]. Такая милитаризация обряда под впечатлением подвигов македонского «нового Диониса» (neos Dionysos) была принципиально возможна потому, что тирсы изначала служили копьями и Дионисово действо часто оказывалось воинским, как Ареево дионисийским [2]. Вооруженные двуострыми секирами дикие служительницы Арея, девы-амазонки, составляют полный коррелят вооруженным тирсами менадам Диониса; общим для тех и других является и ближайшее культовое отношение к Артемиде. Отсюда уподобление поэтического вдохновения вакхическим битвам в «Тристиях» Овидия (VI 1, 41):

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

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

7.

Поглощение Дионисовым nomen et numen самобытного и уже не безыменного (срв. § 1) прадионисийского культа, как части целым, наблюдается в истории «дикого охотника» — Загрея. «Великий Ловец» (ho megalös agreuön, Etym. Gud.) — не просто один из эпитетов царя душ, как думал, по-видимому, Роде [3]. Без сомнения, Загрей-Аид, как Аид, в глазах Гераклита 4, и Дионис: но если Дионис, прежде всего не только Аид [5], — Загрей, совпадая с Аидом по объему религиозного понятия, отличается от него в обрядовой сфере тем, что он бог оргиастический. По героической

[1] Kern y Pauly-Wissowa, RE V, 1040.
[2] Срв. Himer, eel. 19,2: Dionysu hopla nebrides kai thyrsoi. — Хваля^ Эсхилову трагедию «Семь против Фив» как «драму хмельную Ареем» (drama Areos meston), Аристофан тем самым утверждает, что она полна Диониса, какою и должна быть трагедия.
[3] Rohde, Psyche II, S. 13. Напротив, Isodaites («равно распределяющий пиршественное угощение») — epiklesis Аида.
[4] Heracl. fr. 127 Byw.: höutos de Haides kai Dionysos, hoteöi mainontai kai Ienaizusi.
[5] Rohde, ibidem: «auch dies (d. h. das Seelenreich der Unterwelt) ist *sein* Reich.

ипостаси, им выделенной, — Актеону, — мы узнаем его как ловчего скитальца по горным вершинам и дебрям, окруженного сворою хтонических собак; как содружника Ночи и вождя исступленных ее служительниц; как душегубца, от которого надлежит ограждаться магическими апотропеями, вроде тех уз, какими были связаны идолы его двойников: в Орхомене — Актеона, в Спарте — Эниалия, на Хиосе — Омадия Диониса [1]. Будучи предметом женского оргиастического поклонения, он способен к приятию обличия юношеского и детского, что окончательно препятствует смешению его как с Аидом, так и с подземным Зевсом и подготовляет почву его орфической метаморфозе в сына Зевсова.

Орфический синтез жизни и смерти как другой жизни, связанной с первой возвратом душ на лицо земли (палингенесией), укрепляя соответствующее представление о Дионисе, как о вожде по пути вниз и по пути вверх, естественно пользуется Загреем как готовым в народном сознании оргиастическим аспектом Диониса подземного, но дает ему своеобразное оптимистическое и эвфемистическое истолкование: «Неправо люди, в неведении о дарах смерти, мнят, что лют Загрей: это — владыка отшедших, Дионис отрадный. Под страшным ликом того, кто увлекает души в подземный мрак, таится лик благостный; тот, кого боятся, как смертоносного губителя, сам — страдающий бог. Актеон растерзан собственной или Артемидиной сворой; и Зевсов отрок, пожранный Титанами, не кто иной как тот же Сильный Ловчий, Загрей-Дионис. В запредельном царстве успокоенных душ опять обретает он свой целостный, кроткий облик [2]». Загрей утрачивает самостоятельное значение; но тем большее величие приобретает его мистический образ. Певец Алкмеониды провозглашает его, сопрестольника Геи, наивысшим среди богов [3]. Орфическая реформа в Дельфах и орфическая государственная религия в Афинах VI века упрочивают славу имени Загреева как таинственного Дионисова имени, ведомого посвященным.

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

[2] Срв. «Дионис орфический», § 5. Об орфической государственной религии в Афинах — там же, §§ 1 и 3.

[3] Epic. fr. Kinkel, Alcm. 3, p. 77: potnia Ge Zagreu te, theon panhypertate pantön.

И посвященные (если не по принадлежности к иерархии мистов, то по внутреннему отношению к эзотерической теологии), подобные Эсхилу, чей дух, по выражению Аристофана, был вскормлен элевсинскою Деметрой, знали Зевса (Zeus katachthonios), которого называет уже Гомер (Ил. IX, 457) и почитает судьей над мертвыми Эсхил (Suppl. 237). Но некоторая неясность определения, устранимая для древних лишь путем обрядового формализма, все еще чувствуется. Всегда ли и исключительно ли он Дионис и сын («прости, Загрей, и ты, гостеприимный царь», т. е. Аид, — говорит Эсхилов Сизиф), или же сливается с отцом, и с кем именно — с Аидом или с подземным Зевсом, — на эти вопросы возможен двойственный ответ на основании немногих до нас дошедших и не свободных от противоречия изречений Эсхила о Загрее 1.

[1] Nauck FTG p. 5 — Anecd. Oxon. II, 443 sive Etym. Gud. p. 227: tines de ton Zagrea hyion Häidu phasin, hos Aischylos en Sisyphoi «Zagrei te nyn me kai Polyxenoi chairein» (по метрическим основаниям читать надлежит: Zagrei te chairein nyn me kai Polyxenoi), en de Aigyptiois hutös auton ton Plutöna kalei.

II.

Дельфийские братья

1.

Аполлон овладевает дельфийским прорицалищем чрез убиение его стража (phylax, phrurön) и обладателя, хтонического змия — Пифона. Под чудовищной личиной «вещего» (от peuthomai), как обычно понималось это имя, дракона (mantikon daimonion, по Гесихию), или — по Гомеридам — смрадной (от pythö — гнить), вредоносной змеи (drakaina) нелегко распознать затемненные, уже в гомерическом гимне пифийскому Аполлону, черты дельфийского пра-Диониса.

Змиеубийца, согласно закону мистических отношений между вакхом-жрецом и Дионисом жертвенным[1], исполнился духом последнего: с той поры стал он вещуном и гадателем. Но в круге дионисийских представлений ипостась жреческая столь же причастна божественным страстям, как и ипостась жертвенная: Аполлон, поскольку он введен в этот круг, должен усвоить себе нечто от антиномической сущности страдающего бога. Светозарный олимпиец, отвращающийся, по слову Эсхила, от плачевных обрядов и всего имеющего отношение к сфере подземной с ее «скверной» (miasma), должен соприкоснуться с миром загробным, им «осквернитъся» (miainesthai) и потом от него же «очиститься». Те, кто не знали об этом приобщении Аполлона подземной сфере, знали, тем не менее, об его очищении от драконовой крови, хотя достаточно обосновать необходимость такового не могли; оттого, быть может, так и настаивают Гомериды на мотиве «тлетворного духа», — он был бы сам по себе miasma.

Логика культа была неумолима: оставалось только сделать ее следствия по возможности непроницаемыми для непосвященных. Аполлон нисходит в Аид, что экзотерически изображается как его

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

плен и кабала у Адмета (т. е. «необоримого», — эпитет Аида). Пиндар знает, что за насильственное овладение дельфийским оракулом Гея искала низринуть Аполлона в Тартар Ч Братоубийство не разделило братьев. Дионис не гневается на своих трагических убийц, — он в них вселяется. Пифону же должно было умереть, чтобы, исполнив свою страстную участь, вернуться к эллинам преображенным и новым.

Что Пифон не чудовище, уничтожение коего — заслуга героя или бога (как изображает это деяние упомянутый гимн VI или конца VII века), явствует из религиозных почестей, Змию присужденных, из почитания его гробницы, как и из очистительного возмездия, понесенного убийцей. Плутарх, говоря о «великих страстях божеств, или демонов (daimonön pathe megala)», сообщает дельфийское эзотерическое толкование Аполлоновой кары: не девять кратких земных лет (ennaeteris, по сакральному летоисчислению, фактически — восемь) должен был провести бог опальным изгнанником в Темпейской долине, но на девять великих годов (космических периодов) сошел он в иной мир, дабы, смертью смыв с себя проклятие (agos), вернуться потом на лицо земли воистину Фебом (alethös Phoibos), т. е. светлым и непорочным, и воцариться над прорицалищем, коим дотоле временно правила Фемида[2].

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

2.

Борьба и примирение дельфийских братьев — основное событие, обусловившее расцвет классической Эллады. Почему Дельфам нужно было именно это культовое соединение? И если дионисийский

[1] Pind. fr. 55 Bergk p. 587, schol. Aesch. Eum. 3: Pindaros phesi pros bian kratesai Pythüs ton Apollona, dio kai tartarösai auton ezetei he Ge.

[2] Piut. de def. or. 21 p. 421. c (III, 98 Bern.). Девять лет пребывания в смерти — кара олимпийцев, нарушивших клятву Стиксом, т. е. права великой богини Styx, по Гесиоду: theog. 795: tetelesmenon eis eniauton.

элемент был там изначала дан, почему нельзя было ограничиться развитием его одного, и потребовалось сделать столько уступок Аполлону? Уступки же эти таковы, что поистине образование дельфийской религии кажется делом искусственным, плодом сознательной религиозной политики, клонившейся к возвеличению делийца насчет умаленного и обедненного Диониса. Каким целям служило это возвеличение, и как возможно было это обеднение?

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

И прежде всего Аполлон был нужен как его восполнитель, потому что представлял собой силу порядка очистительного. Страстное, «патетическое» состояние нуждается, помимо того катартического исхода, который его, при известных благоприятных условиях, обретает в себе самом, еще и в катартике внешней. Разнуздание дионисийских сил не только грозило гибелью, как личностям, так и общественным группам, но и с формально-религиозной точки зрения требовало посторонних очищений 1. Приходилось считаться не с теми уже упорядоченными явлениями давно устроенного культа, знакомыми нам из эпохи более поздней, которые сами по себе преследуют цели внутреннего разрешения аффектов; дело шло, напротив, о стихийных вспышках разрушительного огня, о бурях неукрощенного древнего хаоса, об аномалиях сознания и слепом нарушении творимых гражданственностью норм общественного уклада и душевной гигиены. Дионисийство бессильно было развить из себя начала этические; оно не имело в себе и неподвижности, необходимой для обоснования религиозного авторитета. Строить на нем как на некоем камне было нельзя; а Дельфы задумали великое строительство.

Во чье же имя надлежало им его предпринять? Не во имя ли того, кто сам еще не имел имени? Но от Диониса можно было

1 Миф приписывает самому Дионису временную нужду в чуждом божественном воздействии для освобождения от охватившего его безумия. Срв. насмешку Гераклита над очищениями вообще: kathairontai de haimaii miainomenoi, hösper an tis es pelon embas pelöi aponizoito (fr. 130 Byw.).

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

Гомерический проэмий к Аполлону пифийскому — историческое свидетельство: древнейшая организация дельфийского святилища определяется влиянием Крита. Бык, культ которого сохранился в Дельфах, и дельфин, присвояемый Аполлоном стародавний символ островной прадионисийской религии, подтверждают повествование Гомеридов. Критяне были великими «очистителями», как о том свидетельствует легенда о Хрисофемиде или знаменитый пример позднейшего Эпименида. Итак, казалось бы, достаточно было критского воздействия, чтобы развить в Дельфах из исконно местного оргиазма систему очищений, составлявшую потребность времени. Тем не менее, ни божество идейского Зевса, ни божество самого Диониса не могло послужить краеугольным камнем созидаемого оракула. Эпоха додонского Зевса была пережита; новая концепция всевышнего отца не закончена; критский Зевс непонятен эллинству; едва намечающийся Дионис неустойчив и опасен. Возможно и вероятно, что критяне посредствовали между Дельфами и делийским богом, ибо уже раньше были религиозными устроителями Делоса.

Сила имени Аполлонова была испытана. Недаром малоазийские аэды его избрали своим покровителем: он оказался могущественным и грозным защитником, этически нормативной духовной властью, снискавшей всеобщее признание, — богом междуплеменным и сверхнародным, а потому и общенациональным преимущественно перед коренными божествами старинной родины, — богом, наконец, более формальным, так сказать, по своей идейной сущности, нежели содержательным, легко вмещающим новое содержание, требующим раскрытия заложенных в его первообразе возможностей и потому в общине певцов охотно обменившим звучный лук на кифару Гермия, которой изобретатель не дорожил. Аполлону можно было придать ряд новых атрибутов и, прежде всего, отдать в его ведение

мантику, собственность дионисийских женщин, от коих жречество должно было стать по возможности независимым. Страшный и светлый, Аполлон-губитель был вместе и целителем, Пеаном. Древнейшие староотеческие пеаны были перенесены малоазийскими поселенцами на бога из страны света, Ликии: он сам стал Пеан. Это обстоятельство имело решающее значение; народ, в своей наиболее предприимчивой и передовой части, в лице заморских колонистов, давно забывших хтонические и героические предания и призраки, связанные с могилами старой родины, — обрел искомого «очистителя»; Эфиопида уже знает очищения от пролитой крови.

К этому присоединилось, наконец, и другое основание величайшей важности: Аполлон должен был перевесить влияние Диониса, бога женщин, потому что был вождем и поборником мужчин; он был на стороне Ореста и отцовской власти против преобладания женских прав и святыни материнства в религиозном сознании народа. Итак, с Аполлоном можно было твердо и законодательно священноначальствовать над всеми племенами и общественными слоями эллинства, ответить запросам эпохи и поработить исконных властительниц дельфийской области — фиад. Что дельфийское жречество с политической дальновидностью избрало то богопочитание, которому принадлежит будущее, — это время показало, — тем яснее, что другим центрам жречества, отстранившимся от Аполлона, как, например, феспийскому, с его глубочайшим преданием о Ночи и Эросе и культом бога-Быка (Диониса), не удалось достичь всенародного признания. Узурпация же Дионисовых достояний в Аполлонову пользу была лишь кажущейся: в конечном итоге, по-прежнему, за тем остается во всем последнее, решающее слово; у него в руках ключи от божественных сокровищниц, он один разрешает и вяжет. Так творился «античный Ватикан» 1.

3.

Изначальный женский культ парнасских фиад и киферонских менад был оргиастическим и человекоубийственным служением той же подземной богине Ночи (Nyx), которая чтилась и в беотийских Феспиях как один из аспектов Матери-Земли, Геи. Впрочем, имя этого женского божества в Дельфах едва ли возможно с точностью установить, — божество Styx не было от него по существу различно; к тому же самая природа его требовала или полного безмолвия о нем, или эвфемизмов (как, напр., Euphrone). Этому культу свойственны были экстатическое пророчествование, ночные радения и почитание змеи; отсюда с незапамятных времен существовало в нем, конечно, и представление о Пифоне. Но от иерогамического змия родится на оргиях фиад (ликнофориях) младенец. По обретении человекоподобного оргиастического бога служительницы Ночи становятся вакхическими менадами, и Пифон разоблачается им как Дионис.

По схолиасту Пиндара 1, Дионис раньше Аполлона пришел в Дельфы как провещатель (promantis) Ночи: через него прорицает богиня Nyx (или Styx, срв. § 1 пр. 2, стр. 35), как после него через Пифона — богиня Фемида. Отсюда первые памятные преданию менады в Дельфах: Melaina и Thyia — «Черная» и «Обуянная». Последняя знаменует уже пришествие Диониса; первая, более древняя, чем Дионис, представляет исконный культ темной богини 2. Сама сила прорицательная принадлежит по-прежнему Ночи; «провещатель» — только голос и гл
Здесь Аполлон по праву становится на первое место: все изреченное и изрекаемое в его власти более, чем во власти Диониса, который сам слишком глубоко погружен в ночь. Правда, с развитием чисто-
[illegible] вытесняется другим, ближе отвечающим природе и достоинству бога-сына: ему невместно быть только устами Земли или голосом Ночи, он — слово отчее. Так, Алкеев гимн, пересказанный Гимерием, изображает его посланни-
[illegible] Зевсовых уставов, и, по словам Эсхиловой Пифии (Eum. 19), —

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

По новой концепции, Пифией овладевает Аполлон уже как начало самобытно-действенное: она говорит то, что внушает ей он, а не божество темных недр. Борьба с древним Пифоном понимается, с этой точки зрения, как преодоление «хаоса» «логосом». Но последовательное проведение этого принципа было невозможно в пределах эллинской религии: он противоречил ее коренным историческим основоположениям.

После экстатических восклицаний Эсхиловой Кассандры (в трагедии «Агамемнон»), кажущихся хору аргивских старейшин бес-

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

1 Ad Pyth. p. 297 Boeckh. Cf. Plut. de sera num. vind. 22: koinon manteion en Delphois Apollonos kai Nyktos.

2 Paus. X, 6, 4: hierästhai de ten Thyian Dionysoi proton kai orgia agagein toi theoi. Праздник дельфийских фиад Charila справляется один раз в восемь лет: следовательно, возник еще в эпоху октаэтерид, тогда как Аполлоновы Пифии уже триетерическое празднество (Hiller v. Gaertringen, «Delphoi», в Pauly-Wissowa's Real-Encykl. IV, 2530).

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

Пифия, по Пиндару (Pyth. VI, 106), дельфийская «пчела» (melissa), и «пчелы» строят в Дельфах Аполлону чудесный храм, который он переносит к Гиперборейм (Paus. X 5, 9); но «пчелами» экстатические женщины могли именоваться только в качестве служительниц Диониса или Артемиды. Sibylla Вергилия, насильственно — stimulis — принуждаемая Фебом пророчествовать — кумекая (отожествленная с эритрейской) сибилла Меланкрера, — девственная, т. е. не отдавшаяся Аполлону менада, как о том свидетельствует и ее мрачное имя, и ее «подземный чертог» (thalamos katageios). Ликофрон называет метафорически Кассандру «кларийской, т. е. Аполлоновой, менадой (мималлоной) и устами Меланкреры"1. Очевидно, последняя приурочена к Аполлонову культу только после того, как Аполлон овладел всею мантикой. Сказание об аполлонийской пророчице Орфе (Ореспеиная Фрбаночка) Дионис Музы, образовав хор Аполлона Дионис навел свое безумие [2], также обличает исконно-дионисийскую природу женского вещания «от Аполлона».

Это Аполлоново овладение достоянием Дионисовым сказалось и в мифе о Дафне[3]. Дафна, дочь Земли, исконной обладательницы дельфийского оракула 4, которая посвящает ее в promantis [5], — душа

1 Lycophr. 464: Klaru mimallon ë Melankrairas kopis. Drexler в Roscher's Lex. II, 2581.

2 Serv. ad Verg. eel. VIII, 30.

3 Срв. Rohde, Psyche II, S. 58, A. 2: «die Legende von Apollo und Daphne symbolisiert die Ueberwältigung der Erdmanük durch Apollo und seine Art der Weissagung». Аполлон пророчествует ек daphnes: Hymn, in Aρ. Pyth. 215 (393).

4 Aesch. Eum. 1 sqq.

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

пророчественного лавра, могущего причинять и безумие [1]. Ее природа горной нимфы, вдохновляемой вещею мудростью матери, и ее бегство от преследующего Феба также указывает на принадлежность ее дионисийскому кругу. Пелопоннесская версия мифа 2 выдает нечто большее: первоначально некий преследователь лесной охотницы претерпевает «страсти», став жертвой дев, подруг ее: другими словами, первоначально влюблен в нее не Аполлон, а Дионис. Дионисийское (Актеоново) существо преследователя окончательно обнаруживается переодеванием его в женские одежды (он хочет овладеть дубравной нимфой, охотясь в сонме ее сверстниц, для чего отпускает себе и длинные волосы) и убиением его ножами и копьями. Участие Аполлона в обличении переряженного Левкиппа — черта, придуманная для установления связи между дионисийским и аполлонийским мифом, но отразившая антагонизм обоих божеств. Прибавим, что миф о Дафне естественно перенесен на Аполлона, потому что Дионис мыслится здесь как солнечный бог (как «белоконный», Левкипп, а не «ч сообразно с солнечной природой лавра, изгоняющего духов подземного царства [3].

Отчуждение Артемиды, исконной сопрестольницы Дионисовой и предводительницы женских оргиастических сонмов, в пользу Аполлона, сестрою которого она становится, отразилось в Дельфах тем, что на вершине двуглавого Парнаса, посвященной Дионису, воздвигнуто было (быть может, впрочем, в относительно позднюю эпоху) святилище Дионисово, а на вершине Фебовой — совместное святилище Аполлона и Артемиды [4]. Наконец, говоря об отторжении значительной части сакральной сферы женского экстаза от Диониса и о подчинении ее Аполлону, надлежит вспомнить Муз, увенчивающихся на Геликоне тем самым лавром, который, как мы видели, Кифарода, но сохранив, однако, по местам и свои отдельные культы и празднества, не утратили окончательно своей древнейшей связи с богом оргий, каковая обнаруживается, например, в отношениях Мельпомены к Дионису-Мельпомену. Хор Софокловой «Антигоны», поведав о фракийском Ликурге, как этот дикий нарушитель святыни радений «жен боговдохновенных гнал и угашал огонь святой», продолжает: «и Муз свирельниц прогневил» (philaulus t'erethize

1 Daphne mainomene, psychonus явно дионисийское древо. Дионис увенчивается в Фигалии плющом и лавром, по-видимому, вне соотношения с Аполлоном, установленного дельфийской теократией.

2 Paus. XIII, 20. Срв. Waser у Pauly-Wissowa, RE VI, 2138.

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

4 Schol. Eur. Phoen.233.

Musas). Музы приравнены здесь к менадам и взяли в руки вакхические флейты вместо Аполлоновых лир. Музы — пестуньи Вакха, по Диодору (IV, 4). Сынами Муз, кроме Орфея, являются дионисийский герой Рес и дионисийский пирик Лин Дионисия дифирамбическом Наксосе — хоровожатый Муз, Мусагет [1]. Музы в плющевых венках вокруг Диониса представлены в дельфийском пэане Филодама (IV в). На одном геликонском камне, под посвящением Музе Терпсихоре, читаем:

Плющ Терпсихоре приличен, а Бромию сладкая флейта:
Ей вдохновения дар, звонкие чары ему [2].

Сообщение Плутарха (q. conv. 8), что на празднестве орхоменских Агрионий Дионис объявляется, после тщетных поисков, убежавшим в обители Муз, приоткрывает глубокую старину. Такова же и обмолвка Еврипида о принесении Итиса Прокною в жертву Музам [3]: сладкогласный соловей естественно воспринимается как служитель Муз; но растерзание Итиса издревле дионисийский миф; очевидно, Музы и Дионис мыслятся опять, как в Орхомене, нераздельно.

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

Сих мест владыка Бромий, — не забыла я;
Менад своих отсюда двинул бог в поход,
Пенфея, словно зайца, затравить судив.

Итак, Дионис обитает в отведенных ему после дележа угодьях как исконный владелец парнасских нагорий. Что же до поры, предшествующей дележу, Пифия называет только женские божества, владевшие дельфийским ущельем. Эти богини суть: Гея, Фемида (та же Мать-Земля в аспекте религиозно-этическом) и, наконец, Феба (Phoibe), сестра Аполлона по позднейшей версии, первоначально — сопрестольница Диониса. Другими словами, Дионис древнее в Дельфах, чем Аполлон; женское же подземное божество древнее самого Диониса [4]. И вместе это значит: от «первовещуньи (prötomantis) Геи» до Аполлоновой Пифии культовое господство принадлежало в Дельфах женщине. С эпохи Фебы существует для нее, рядом с великой богиней, еще и мужское, а именно Дионисово, божество.

[1] I. G. Ins. V. 46.

[2] Kaibel, epigr. gr. 788.

[3] Eurip. Her. 1022. Jessen в Roscher's Lex. III, 3021: «[es] mag... ein letzter Nachklang einer verschollenen alt-boiotischen Itys-Saga sein».

4 Этим объясняется, быть может, и представление о Пифоне как о drakaina Homer, hymn, in Aρ. Pyth. 122 [300]; cf. 196 [374].

4

Пифоновым гробом слыл дельфийский храмовой «омфал» (omphalos — umbilicus), яйцевидное каменное сооружение, трижды священное: как средоточие Аполлонова дома, как «пуп земли», известный уже в эпоху Пиндара [1], и как место очищений. «Свежая скверна (miasma) матереубийства, — говорит Эсхилов Орест, — была смыта с меня у Фебова очага (hestia) очистительною кровью (katharmoi) жертвенной свиньи» ставляет Ореста сидящим у омфал а с мечом в руке, Аполлона — держащим на его головой молодую свинью, неподалеку дремлют Эринии. Последние у Эсхила корят бога-очистителя за то, что по его произволу «пуп Земли сделан стоком ужасного проклятия (agos) преступно пролитой крови» (Eum. 166). Омфал Геи аналогичен римскому mundus. — Ныне мы знаем, что омфалами вообще назывались куполообразные своды (tholoi) гробовых склепов, какие сооружались еще в микенскую эпоху: «пуп» Аполлонова храма был издревле чтимой гробницей некоего хтонического божества. «Гробница же бога», по гениальной догадке Эрвина Роде (Psyche I, S. 130), — «не что иное как пещера, где он живет». Это представление выражает змея, нередко обвивающая омфалы, и, в частности, на его изображениях, дельфийский.

Под пророческим жертвенником, находившемся уже в сокровенном святилище (adyton) храма, был пещерный склеп (antron) [2], почитаемый, по Филохору (III в.), за гробницу Диониса [3]. Но паломники, по-видимому, смешивали обе могилы — «пупа» и «уст Земли» (stoma Ges). Если один только, и притом ненадежный, свидетель (Татиан) принимает омфал за гроб Диониса, зато и Гигин, и Сервий полагают, что под треножником погребен Пифон [4]. Соглашаясь с Роде, что наиболее достоверная традиция (у Варрона: omphalos Pythonis tumulus) сочетает омфал с Пифоном, а треножник

[1] P. Stengel, griech. Cultus-Alterthümer, S. 70, A. 8—10, срв. S. 159 f.

[2] Hiller von Gaertringen у Pauly-Wissowa, Real-Encykl. IV, 2531.

[3] Philochor. fr. 22. FHG. I, p. 387. Приводимая при этом надпись «Здесь почивший лежит Дионис от Семелы рожденный» (enthade keitai thanon Dfonysos ho ek Semeles) — явно искажена: гекзаметр усечен, нарушен обязательный для греческого гекзаметра закон Германа. Мы ожидали бы после thanon, напротив: «Dionysos Persephones pais*, или, «(ho) ek Persephones Dionysos», или, наконец: «Zagreus pais Persephoneies». Труднее предположить — «Bakchos Semelefos hyios».

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

с Дионисом, мы спрашиваем, однако, чем объяснить это смешение: не указывает ли оно на некоторую естественную теократию — темного Пифона с не менее темным Дионисом? О первом не знали наверно, что он за существо; эвгемеризм, самопроизвольно возникающий при попытке объяснения божественных могил, заставлял подозревать в нем страдального ведуна в образе одной из героических ипостасей Дионисовых 1, Общераспространенного этиологического мифа, который бы оправдывал существование в Дельфах могилы Семелина сына, не было [2]. К тому же в других местах мысль об омфале роднится по преимуществу с представлением о Дионисе. Ему, по сообщению Павсания, принадлежал во Флиунте древний храм невдалеке от пелопоннесского омфала [3]; там же встречаем целое гнездо дионисийских святынь и связанных с ними легенд об Амфиарае, Ойнее, Геракле; там Амфиарай впервые начал пророчествовать. На вазах IV века с изображением элевсинского омфала Дионис или сидит на нем, или стоит подле. Ангиной в том же положении на позднейших элевсинских изображениях понят, очевидно, как «новый Дионис» (neos Dionysos) [4]. Правда, на древнейших pinakes Диониса близ омфала нет — быть может, их соотношение в Элевсине еще было «сокровенным» (arrheton), — но самый омфал кажется подражанием Дельфам и вместе коррективом дельфийского культа (поскольку в Элевсине он отдан его правомочному владельцу), если не разоблачением тайного предания дельфийских жрецов Диониса, так называемых hosioi.

Что до Дельфов, самый факт удвоения изначала данной могилы Пифона могилой неопределенного Диониса в смежном святилище обличает потребность различить и вместе сблизить обе таинственные сущности, нераздельно сливающиеся в одном представлении о доаполлоновском, дионисийском по своим корням, но отличном от позднейшей исторической формы Дионисова богопочитания религиозном начале, которому подчинено было некогда дельфийское прорицалище. Орфическое вероучение, оказавшее могущественное влияние на Дельфы еще ранее, быть может, VI столетия, оставляя тайну Пифона нераскрытой и только в обрядовой сфере знаменуя

1 Пифон, отец Айкса, пастырь черных коз (срв. Dionysos Melanaigis), был владыкою вещего треножника, когда пришел в Дельфы из Ликии родившийся на Делосе Аполлон и стал пасти стада Пифона: контаминация с мифом о пастушеской службе у Адмета, подтверждающая характеристику Пифона как подземного Диониса. Plut. quaett gr. 12. Рассказ Страбона (VIII, p. 422: chalepon andra Pythöna tunoma, epiklesin de Drakonta ktl.) — чистая форма эвгемеризма.

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

3 Paus. II, 13, 7. Odelberg, sacra Corinthia, p. 81.

4 Об указанных изображениях см. Pringsheim, Archäol. Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Cults, S. 65.

его теснейшую связь с Дионисом, постулировало отдельную гробницу последнего в другом священнейшем месте Дельфов, — под пророческим треножником. О растерзанном Титанами отроке Загрее, предмирном Дионисе орфики повествовали: или что сердце его было поглощено родителем, или что Афиной Палладой оно погребено было под горою Парнасом, или, наконец, что Аполлон схоронил под той же горой останки божественного младенца. Последняя версия могла послужить наиболее пригодным обоснованием тайнодейственного надгробного культа, имевшего характер «вызывания из мертвых» (apaklesis), в дельфийском святилище, учрежденного едва ли не впервые именно орфиками [1].

Символическое признание существенного тожества Пифона с Дионисом, при строгом различении первого как от Диониса-Загрея, так и от сына Семелина, входило, — можно думать, — в состав «неизреченного предания» (arrhetos logos), хранимого Дионисовыми жрецами храма (hosioi), свершителями мистической жертвы, о которой Плутарх говорит: «дельфийцы верят, что останки Диониса покоятся у них близ прорицалища (т. е. треножника), и жрецы Дионисовы приносят сокровенную жертву в храме Аполлона, когда фиады будят Ликнита», т. е. в ту пору, когда на ночных радениях вакхические женщины, собравшиеся на Парнасе, ищут, вызывают и потом лелеют на голове в колыбели-сите новорожденного Диониса [2].

Некая таинственная жертва в пещерных недрах дельфийского святилища принесена была, по Ликофрону, еще Агамемноном, и царь вознагражден был за нее нарочитой милостью Диониса 3.

1 Clem. pr. II, 18: ho de Apollon, u gar epeithese Dil, eis ton Parnasson pherön katatitheta diespasmenon ton nearon. Id. a. 1.: Zeus-ta mele tu Dionysu toi Apollöni parakatatithetai katathapsai, ho de eis ton Parnasson katatithetai. Schol. Lycophr. 208: hoi Titanes ta Dionysu, ha esparaxan, Apollöni parethento embalontes eis lebeta, ho de para toi tripodi paretheto, hös phesi Kallimachos. Lobeck, Agl. p. 558.

2 Plut. mor. p. 446. Didot (de Is. et Osir. 35): Delphoi ta Dionysu leipsana par'autois para to chresterion apokeisthai nomizusi, kai thyusin hoi hosioi thysian aporrheton en toi hieröi tu Apollönos, hotan hai thyiades egeirösi ton Likniten. Имена дельфийского Диониса, сообщаемые в другом месте тем же автором (de Ei delph 9) характеризуют его как Диониса подземного (Isodaites, Zagreus). «Жрецы hosioi, — говорит он же, - вызывают (anakaluntai) бога». По Фукару de Culte de Dionysos, p. 29), «le service secret des Hosioi avait le meme but que les ceremonies mysterieuses des Anthesteria ä Athenes: recomposer le corps du dieu et assurer sa renaissance*.

3 Lycophr. 207 sq.: en mychois Delphiniu par antra kerdöiu theü tauröi kryphaias chernibas katarchetai. Почему жертва была тайною? Holzinger думает о ревности Аполлона. Но возможно ли было скрыть жертву от Аполлона? Кроме того, это объяснение недостаточно, потому что Ликофрон влагает в свои слова особенный, мистический смысл. На его языке это значит, что жертва по существу была сокровенною (thysia aporrhetos Плутарха). Chernips указывает на хтонические и героические choai.

Последний был почтен Атридом, по-видимому, как бог-бык и вместе «герой» (как heros Dionysos Tauros, каковое сочетание мы находим в женском культе Элиды); ему, как погребенному богу, совершил Агамемнон свои возлияния, и вместе Земле и подземным (следовательно, и Пифону) [1]. О пра-Быке говорили орфики как о последнем превращении преследуемого Титанами Загрея [2]. В орфическом воззрении, основанном на древнейшем синкретизме териоморфических культов — исконного змеиного культа горных менад и культа критского, перенесенного в Фивах на всенародного Диониса, — между змием и быком устанавливается мистическая связь: бык — солнечная, змий — хтоническая ипостась того же бога; бык в мире живых становится змием в царстве подземном, чтобы снова возродиться быком. Отсюда изречение: «родитель змия — бык, быка родитель — змий» [3]. Дионис, в качестве «героя», был змием уже не у одних орфиков, но и в общенародном культе. Иерогамическим атрибутом менад на ликнофориях служила змея; новорожденный Дионис мыслился как tauromorphos. Так развитие Дионисовой религии в Дельфах сближало Пифона с подземным ликом Диониса.

Дельфийское обрядовое действо убиения Пифонова (Septerion), описанное Плутархом, весьма показательно. Пифон предполагается обитателем хижины (kalias), что несомненно способствовало укреплению антропоморфического представления о нем как о прадионисийском герое [4]; эта хижина в священном действе (dromena) — то же, что в трагедии первоначальная «куща» (skene). В обитель Пифона, в сопровождении менад, именуемых стародавним минийским именем Oleiai, с зажженными светочами в руках, тайком [5], проникает отрок, изображающий Аполлона. Опрокидывается жертвенный стол, как это делалось в чинопоследовании оргийных таинств; хижина поджигается светочами, возникает смятение, все опрометью бегут из дверей храма [6]. После блужданий и полонения

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

[2] По Нонну, который следует здесь орфикам (Lobeck, Agl. p. 556, cf. p. 552), Загрей — kai thrasys oklase tauros, amoibaioi de phonees taurophye Dionyson emistyllonto machairei.

[3] Clem. coh. I, 2: kyei kal he Pherrhephatta paida lauromorphon, amelei phesi tis poietes eidolikos: Tauros drakontos kai drakon tauru pater. Lobeck, Agl., p. 588.

[4] Plut. quaest. gr. 14: he te gar histamene kalias entautha peri halo di'ennea eton u phdleodes tu drakontos cheia, alla mimema tyrannikes estin oikeseos.

[5] Ibid.: he te meta siges ep'auten (sc. kaliada) dia tes onomazomcnes Doloneias ephodos. — Мотивы затаенного, подкрадывающегося приближения и внезапного нападения, прятания, бегства, исчезновения — характерные мотивы дионисийских действ. Гомерова Долония сохранила много черт фракийской легенды о дионисийском Ресе.

Ibid.: hai oleiai (эмендация Крузиуса) ton amphithale koron hemmenais daisin agusi kai prosballontes to pyr tei kaliadi kai ten trapezan anatrcpsantes (cf. Theocrit. Lenai, v. 12 sqq.) anepistreptei pheugusi dia ton thyron tu hieru. См. гл. I, стр. 24, пр. 1.

беглеца (planai, latreia tu paidos), над ним совершается уставное очищение. Это страстное действо (mimesis pathus), по своему строю и духу всецело дионисийское, восходит древнейшими частями своего состава к обрядам фиад, как и два другие эннаэтерические празднества с их участием — Herois и Charila [1], но в целом кажется продуктом литургического творчества орфиков. Печатью их синкретического умозрения отмечено то уподобление Аполлона Дионису, при котором первый почти утрачивает свои отличительные черты и превращается в эпифанию второго как хоровожатого оргий, как Иакха элевсинских мистерий. В римском надгробии из Филиппов мы встречаем сходный образ отрока со светочами в руках, как форму чаемой, согласно орфическим верованиям, дионисийской апофеозы юного покойника в царстве душ:

Девы ль, тавром Диониса клейменные, отрока звали
В сонме сатиров играть на цветоносном лугу?
Взяли ль с кошницами нимфы участником таинств полнощных,
Хоровожатым, с четой светочей смольных в руках? [2]

Итак, новый Дионис действа жречески убивает своего прадионисийского двойника. Дельфийский Аполлон, в понимании орфиков, поистине — «Дионисодот» (Dionysodotos), как он именовался в роде флиасийских Ликомидов, хранителей древнейшего орфического предания 3.

5.

Некоторый свет на историю дельфийского Аполлонова оракула проливает история оракула в Амфиклее, принадлежавшего Дионису. Описывая этот последний, Павсаний (X, 33, 9. 10) сообщает местное фокейское предание о змии, от которого город получил название Офитии. Властелин той страны, охраняя от вражеских козней

de lon thyiadon archegos aramene komizei (sc. tes Charilas paidikon eidolon) pros tina topon pharangode ktl. Ibid. (о Героиде): tes^ de Her&idos ta pleista mystikon echei logon, hon isasin hai thyiades, ek de ton dromenon phanefos Semeles an tis anagogen eikaseie. Эннаэтериды лишь позднее заменяются в Делырах триетеридами (Hiller v. Gaertringen, у Pauly-Wissowa, R.-E. IV, 2531 i.); по Гемину и Censorinу триетерическое летоисчисление древнейшее, срв. Unger, Zeitrechnung, Iwan Muller's Encykl. I, S. 731.

[2] C. I. L. III 686. Nunc seu te Bromio signatae (отмеченные выжженными Эмблемами плюща и молодого оленя, elaphostiktoi, — Perdrizet в Bull. de Corr. Hell. 1911 p. 113) mystides at se florifero in prato congreg[em uti] satyrum, sive canistriferae Poscunt βλ№ Naides aequ[e], qui ducibus taedis agmina fesla trahas cet. — Мисты Диониса-Грозда виноградного (Botrys) в Филиппах засвидетельствованы надписью Bull. de Corr. Hell. 1900 p. 317. срв. Farnell, Culls of Ihe greek States, V p. 97.

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

младенца-сына, спрятал его в сосуд (angeion) [1] и укрыл в безопасном месте; волк угрожает дитяти, но змий, обвившись кольцами вокруг сосуда, его оберегает. Пришед однажды навестить дитя, отец видит на сосуде змия, поражает его копьем и убивает одним ударом зараз и змия, и младенца, — но, узнав от пастухов, что змий был верным стражем ребенка, сжигает на общем костре мертвого сына и его доброго пестуна. В Офитии, — продолжает Павсаний, — совершаются оргии Дионису, но кумира на виду нет, ни доступа в тайное святилище (adyton). Бог прорицает амфиклейцам и врачует недуги положенных в храме больных во время их сна, — провещателем же (promantis) служит жрец, одержимый богом и изрекающий им внушенное.

Волк легенды (коррелят дельфийского волка) играет по отношению к младенцу роль знакомого нам двойника-преследователя, Лика или Ликурга; культ хтонической змеи, пророчествующей из своего гроба, мы встречаем как по ту сторону Парнаса, в Фивах и других местах Беотии, так и в Дельфах, где имя гробового змия — Пифон. Если в Дельфах оракулом Ночи и Змия овладевает Аполлон и его вторжение задерживает и осложняет естественное развитие прадионисийской формы в дионисийскую, то в Амфиклее мы наблюдаем непосредственное сочетание хтонического и экстатического культа с религией Диониса. Вероятно, что Дионис, обретший свой общеэллинский лик и свое общеэллинское имя, был лишь позднее соединен с этим исконным культом, когда же это соединение произошло, прадионисийский змий в Амфиклее отожествлен был с Дионисом. Схороненный в сосуде младенец есть погребенный Дионис, он же и змий: убивая змия, отец убивает ребенка; костер младенца — костер змия. Сокровенное святилище заключает в себе гроб змия и младенца вместе. Над гробом совершаются таинства Ночи и страдающего бога—младенца в его страстном лике, змия — в лике бога живого в сени смертной. Смыкающим звеном между эпохой Ночи и Змия и эпохой нового Диониса служит возникновение мифического представления о божественном младенце, разоблачение змия как новорожденного человекоподобного бога.

Амфиклейский оракул сосредоточивает в одном фокусе разрозненные указания, относящиеся к дельфийскому, и не оставляет сомнения в правильности проводимого взгляда на религиозно-историческую эволюцию последнего от Пифона к Дионису, остановить которую Аполлоново начало было бессильно и в результате которой

1 Подбрасывание новорожденных детей в сосудах, известное из Аристофана, означается глаголом enchytrizein (от chytra-горшок). Сосуд этот мыслится детским гробом; погребение детей в сосудах доказано раскопками в Аттике; иначе их хоронили в подобии ванн.

Аполлоново оракул по существу стал дионисийским оракулом. Рассмотрим аналогичный почве другого древнего прорицалища. Аполлон пифийский Сотер (söter), или спаситель (epiklesis хтонического бога), в Амбракии [1] несомненно занял место первоначального Диониса, усвоив себе его черты, приняв его темный облик. Оттого слывет он родителем Меланея (черного), отца Дриопов; Меланей — основатель дионисийской Эретрии, стрелок сам и отец стрелка Эврита. И характер имен, и мотив охоты сближают этих героев с Дионисом-Загреем, диким охотником. Что прежде хтонического Аполлона чтился в Амбракии Дионис и притом в своем древнем мрачном аспекте, очевидно и из уцелевшего с той поры двойного культа Дионисовой сопрестольницы Артемиды, как Гегемоны и Агротеры; последнее имя прямо указывает на кровавые оргии и человеческие жертвы.[2] Пример Амбракии свидетельствует, между прочим, в пользу древности мистической теократии двуединого дельфийского Диониса-Аполлона.

Нормальность эволюции прадионисийского оракула Земли в оракул Диониса подтверждается, наконец, и примером мегарского «прорицалища Ночи» [3] в непосредственном соседстве храма Диониса ночного (Nyktelios). Дельфийский оракул ничем не отличается, в принципе своей организации, от фракийских Дионисовых оракулов, славившихся еще в римскую эпоху: в них одинаково пророчествовали пифии, окруженные жрецами — «пророками», или «провозвестителями» (prophetai) эволюция в самом начале прервана в Дельфах пришествием Аполлона, так что Дионису довелось впоследствии как бы сызнова завоевывать то, что естественно переходило к нему в наследственное владение от первопророчицы Геи, из чего следовало бы, что он является там пришельцем извне и притом позднейшим, нежели Аполлон, — или же в ходе этой эволюции Дионисово numen настолько определилось еще до Аполлона, что последний мог утвердить свое господство только ценою частичного ему уподобления, чтобы, как только numen нашло свое nomen, признать его автохтонным и правомочным своим предшественником и общником захваченной державы?

За Аполлоново старшинство высказывается с оговорками Эрвин Роде. «Дионис был первым пророком в Дельфах, по схолиасту Пиндара 5», — напоминает он и продолжает: «наследником Дионисо-

[1] Ant-Lib. 4.

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

[3] Paus. I, 40, 6: Nyktos kalumenon manteion. Rohde, Psyche II, S. 54. A. 2.

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

[5] Arg. Pyth. p. 297 Boeckh: en hoi (sc. prophetiköi tripodi) Dionysos protos ethemisteuse. Ibid.: pröte Nyx (Styx?) echresmodesen.

ва пророчествования признает Аполлона и Voigt 1, но этот исследователь отожествляет Диониса с Пифоном, что едва ли может быть оправдано. Я думаю, что по упразднении хтонического оракула, прорицавшего при посредстве сновидений, Аполлон заимствовал из дионисийской мантики неведомый ему дотоле способ дивинации в экстазе (furor divinus). Но кто возьмется дать ясный и доказательный ответ на вопрос о том, как именно в результате многоразличных сдвигов и сочетаний сменявших одна другую сил, во всеми оспариваемом центре эллинской религии воспреобладал, наконец, сложный и многосоставный культ Аполлона?»[2]. Hiller v. Gaertringen, следуя Роде, находит, что, если Гея и Посейдон в Дельфах несомненно древнее Аполлона, то Дионис, напротив, моложе его, но столь могущественно было влияние нового пришельца, что произвело коренное изменение в Аполлоновой мантике: отменены были принесенные критскими «оргеонами» пифийского гимна гадания по жребиям и по шелесту священного лавра, и дионисийская пифия воссела на пророчественный треножник. Вместе с тем названный ученый отмечает древность связанных с фиадами празднеств, справляемых по старому календарю эпохи мифической[3].

Мы, с своей стороны, принимаем без колебаний второе решение выше поставленной дилеммы, не утверждая этим, однако, что Дионисово имя прозвучало в Дельфах раньше Аполлонова имени. Напротив, безыменность рождающегося в культе фиад бога и была условием Аполлонова воцарения в образе чаемого Диониса. Критские «оргеоны» со своим прадионисийским тотемом дельфина, жрецы-очистители и пророки-сновидцы, столкнулись в Дельфах с фиадами-пифиями, увенчанными вещим лавром, оргиастическими служительницами темной Геи и подземного змия, вызывательницами из могильных недр неведомого бога, младенца ли, или «жениха, нового солнца»[4]. Это соединение прадионисийского критскдго культа с религией менад дает впервые полный состав Дионисовой религии, — когда менады знают лик и имя родившегося младенца. Но Дионис еще не родился на их оргиях, когда пришли критские оргеоны, и потому чужой и юный бог должен был занять праздный престол и, занимая его, по возможности ответить ожиданиям его призвавших. Он делается Дафнефором, Дельфинием, пифийским прорицателем, приводящим furor divinus. Когда Дионис родится, он станет уже только Аполлоновым сопрестольником, каковым никогда бы стать не мог, если б издавна не был владыкою Дельфов, как пра-Дионис. Решающее значение в этом споре имеет, на наш взгляд, ответ на вопрос: искони ли прорицала пифия? Мы отвечаем: да, она и была изначала устами Земли (stoma Ges). Критяне гимна были первыми жрецами, ставшими между нею и народом, истолкователями ее темных вещаний (hypophetai), усмирителями ее исступления и ограничителями ее влияния. Это ограничение было единственным существенным нововведением Аполлоновой эры. Ибо менады древнее Диониса, что очевидно ускользает от Роде, когда он говорит, что у Диониса заимствовал Аполлон экстатическое прорицание; между тем пифия, им порабощенная, была еще прадионисийской пифией.

Из умолчания о пифии в гекзаметрах гимна к пифийскому Аполлону мы отнюдь не заключаем вместе с другими исследователями, что ее не было, но что тенденция составителей гимна побуждала их изображать события так, как будто бы ее не было. Гимн представляется нам памятником борьбы нового жреческого влияния с искоиным укладом оргиастического культа, основанного на женском пророчествовании и почитании женского божества с его мужским прадионисийским коррелятом. Пришелец Аполлон, по свидетельству гимна, вступая в свое новое владение, проходит между рядами треножников 1: не предполагается ли этим существование пифийского треножника? Дионисийским одушевлением охвачены крисейские жены и девы, подымающие при виде света от очага Аполлонова священный вопль (ololyxan, v. 267). Бог начинает пророчествовать «из лавра» (ek daphnes, v. 215), в котором выше (§ 3) мы усмотрели исконное достояние менад. Он принимает культовое наименование Telphusios или Tilphossios[2] — «в память о том, что струи постыдил Тельфусы священной» (v. 209): рассказ гимна о гневе Аполлона на речную нимфу беотийской горы, по нашему мнению, не что иное, как мифологическое воспоминание о сопротивлении и насильственном подчинении новому закону местных прадионисийских менад. Мифическая проекция таковых (как будет показано ниже) — Эринии: нам понятны отсюда и вражда

[1] Roscher's Mythol. Lex I, 1033 f.: «Аполлон овладевает хтоническим, охраняемым змеею оракулом. Так как вопрошать оракула первоначально значит вступать в сношение с духом умершего, то пророчествовала вначале не Земля, но живущий в ней дух. Хтоническими могут быть названы все оракулы через инкубацию, ибо Земля — мать сновидений. Племенной бог фракийских флегийцев прорицал в сновидениях; его происхождение из культа душ обнаруживается этим фактом, как и свойственным ему фетишем змеи. Поэтому мне кажется, что и в Дельфах хтонический Дионис есть бог мертвых или бог смерти. Доказательства этого: гробница Диониса *во святилище храма, имеющая вид ступени (bathron), и тайная жертва, приносимая над ней жреческой коллегией hosioi».

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

[3] Pauly Wissowa's Real-Enc. IV, 2530. Stengel, Cultus-Aiterthümer, S. 68 f.

[4] Срв. Firm, de err.: nymphie, chaire, neon phös. Едва ли есть основание считать этот богослужебный стих, возглашаемый при возжжении светочей в древнем орфическом ритуале афинских Анфестерий, вместе с Bergk'om (Poet. Lyr.) за позднее нововведение.

[1] Homer, hymn, in Ap. Pyth. 265.: es d' adyton katedyse dia tripodön eritimön.

[2] Stengel y Pauly Wissowa, Real-Enc. V, 50.

«старших богинь» к Аполлону вообще, та давняя обида на «юного всадника, растоптавшего стариц», которой не могут забыть ему Эсхиловы Эвмениды, — и, применительно к данному частному случаю, наличность в их сонме эринии Tilphossa \

Аполлоново господство не вносит в приемы дивинации ничего нового. Инкубация была употребительна во фракийских прорицалищах Диониса[2] и, хотя вообще согласуется с духом критского ведовства (ведь «оргеоны» гимна были соотечественниками Эпименида), но, по Еврипиду, Аполлон сам же отменяет ее, как остаток владычества Геи 3. Что касается «жребиев», этот не определительный для Дельфов и в них не укоренившийся способ гадания скорее предполагает участие вещих женщин, нежели его исключает. Жребии олицетворены в трех до-аполлоновских парнасских крылатых сестрах Фриях (Thriai), «учительницах гадания» (manteies didaskaloi) и «пестуньях Аполлона», причем образ пестуний очевидно заимствован у дионисийского мифа, восходящего в свою очередь к обряду менад. И стих — «жребии мечущих много, но мало гадателей верных» — недаром сложен, по преданию, пифией; впрочем, это только переделка знаменитого изречения: «много тирсы носящих, но истинных вакхов не много»[4]. Так мы не находим ни одного довода, который бы мог поколебать в нас уверенность в первобытной древности женского оргиазма как исконной колыбели дельфийской религии.

6.

Приведем, для выяснения древнейших отношений между дельфийскими братьями, несколько других примеров, показывающих рост культового круга, объединенного Аполлоновым именем, на счет безыменного дионисийского. Марон, по Гомеру (Одисс. IX, 197) — Аполлонов жрец виночерпий; когда Дионис провозглашен единым владыкой божественного дара лозы виноградной, — он вос-

[1] Rapp s. v. Erinys, Roscher's Mythol. Lex. 1,1339. (Schol. Soph. Antig 126).
[2] Оракул Салмоксида—Rohde, Psyche I, S. 121, A 1.
[3] Stengel ibid., Sp. 12.
[4] Homer, hymn, in Mercur., 550 sqq. (thriai эмендация Германа). Lobeck, Agl. p. 814 с цитатою из Филохора (Zenob. cent. V p. 143: Philochoros phesin, hoti nymphai kateichon ton Parnasson trophoi Apollonos treis kalumenai Thriai, aph'hon hai mantikai psephoi thriai kaluntai. Alloi de legusi ten Athenän heurein ten dia ton psephön mantiken, hes eudokimuses mallon tön delphikon chresmön ton Dia charizomenon toi Apollöni pseude katastesai tan dia psephön mantiken. Palin un ton anthröpön epi tus delphikus chresmus erchomenön ten pythian eipein polloi thrioboloi, pauroi de te manties andres (cf. polloi men narthekophoroi, pauroi de te bakchoi). Стих 560 гимна к Гермесу (hai d'hote men thyiosin ededyiai meli chloron) указывает на то, что и гадание сестер Фрий мыслилось не иначе как экстатическим.

соединяется с Дионисом[1]. В области геортологической, древнейшие Фаргелии, сопряженные с прадионисийскими человеческими жертвами, перешли навсегда в праздничный круг Аполлона очистителя[2]. Сминфии, мышиный праздник, этиологически объясняемый истреблением мышей, вредящих виноградникам, правились на Родосе, по надписям, в честь Диониса[3], по позднейшим сообщениям — в честь Аполлона и Диониса как предполагаемых истребителей[4]; так как культ Сминфея связан с мантикой (мышь — zoon mantikötaton) и происхождение его, по-видимому, критское, то закрепление его за Аполлоном в Трооде, чему древнейшим свидетельством служит I песнь Илиады, представляет собою analogon утверждению власти Аполлона как прорицателя в прадионисийских Дельфах.

Мусическое соперничество дельфийских братьев составило бы предмет отдельного и обширного исследования; в дополнение к вышесказанному о музах (§ 3) любопытно бросить взгляд на историю мифа о Лине[5]. Проблемой религиозного мифотворчества встал вопрос о том, которому из божественных братьев-соперников приписать одно из древнейших преданий хоровой лирики — «лин», народный плач (френос) по некоему умершему богу того же имени. Как олицетворение «страстей» kat'exochen, страстотерпец Лин принадлежал Дионису. Его имя — припев каждого страстного обряда (pantos pa thus parentheke). В остатках гесиодовской поэзии находим такой гимнический отрывок (fr. 192 Bz):

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

Но так как плачи и хороводы во имя Лина требовали лирного сопровождения, то неоспоримы были права Аполлона Кифарода на

[1] Марон почитается как дионисийский герой вместе с Зевсом и Дионисом в Маронее и составляет предмет героического культа в Писидии: Preller-Robert, gr. Mythol., S. 731, A. 2. Марон— сын Эванфа; Ойнопиона критского сыновья,— Афамант, Талое, Эванф, Мелос, — переселяются на Хиос: Paus, VII, 4, 8. Ойнопион — ярко выраженный дионисийский герой. Марон — сын Диониса, непосредственно, по Eurip. Kykl. 141. Такова дионисийская генеалогия Марона.
[2] Hipponax fr. 37 Bergk PLG 4 p. 475; Hiller-Crusius fr..34. — Hesych.: Dionysos analos thargelios.
[3] Prott, leges sacrae, 11,146 (Lindi).
[4] Apollon. voc. Horn. s. v. Smintheus: epitheton Apollönos kata ton Aristarchon apo poleös tröikes Sminthes kalumenes, ho de Apiön apo tön myön, hoi sminthoi kaluntai (на Крите, schol. Lycophr. 1303), kai en Rhodöi sminthia heorte, hoti tön myön pote lymainomenön ton karpon tön ampelön Apollön kai Dionysos diephtheiran tas myas. Срв. Roscher's Lex. II, 1430 f; Preller-Robert, Myth. S. 255 A 2.; Stengel y Pauly-Wissowa RE V, 68 f.
[5] О Лине Greve, Roscher's Myth. Lex I, 2053—2063, и ниже, в главе о героических ипостасях.

это мифическое лицо, столь неопределенное, что в аргивском предании оно является младенцем, разорванным овчарками, а в фиванском — «божественным мужем-дирником», состязавшимся с Аполлоном и приявшим смерть от ревности бога, между тем как у Гомера Лин — погибший прекрасный отрок, и Сапфо воспевает его вместе с Адонисом [1], в позднее же время ему приписывается апокрифическое повествование о подвигах Диониса. В фиванской традиции характерны тесное сближение Лина с Музами (черта, до-аполлоновская) и пещерный героический культ [2]. Предание Аргоса сплетено с легендой о Коребе (Koroibos). По растерзании младенца Лина (пра-Диониса младенца) хтоническими собаками, наслано Аполлоном на Аргос чудовище, вырывающее детей из материнской утробы. Кореб убивает его и, чтобы очиститься от крови, идет в Дельфы. Пифия повелевает ему взять на плечи треножник и нести его, доколе он не упадет под ношей, а где упадет — воздвигнуть святилище Аполлону. Так основан был Коребом город Треножников (Tripodiskoi) в Мегариде; гробница героя была предметом почитания в Мегаре. Устраняя из рассказа черты дельфийской переработки, открываем в основе его факт оргиастического детоубийства, воспоминание о котором связалось с простонародными [3] обрядами плача по Лину и с причитаниями, подражание коим находим в припеве Эсхилова хора, вспоминающего жертвоприношение Ифигении: «плач сотворите, но благо да верх одержит» [4]. Предание о страстном герое использовано Дельфами в целях искоренения дикого оргиазма и насаждения гармонической религии двуединого дельфийского божества, знаменуемой треножником, символом светлого Феба, вещей Земли и погребенного Диониса.

Мистическое слияние братьев-соперников в двуипостасное единство было намечено дельфийским жречеством в экзотерической форме внешних доказательств нерушимого союза и особенно в форме обмена священными атрибутами и знаками соответствующих божественных энергий. Задолго до Филодама, Аполлон — уже у Эсхила (fr. 341 Nauck) — «плющеносец и вакх» (ho kisseus Apollön, ho bäkcheus, ho mantis). На керченской вазе оба юных бога подают друг другу руки под дельфийской Аполлоновой пальмой, над «пупом земли» [5]. Отсюда и культовое сочетание Диониса с Асклепием:

[1] Paus. IX, 29, 7: Sapphö Adönin homu kai Oitolinon eisen.

[2] Paus. IX, 29, 6: Linos estin en peträi mikräi spelaiu tropon eirgasmenei.

[3] Срв. agroikos neanias (Eustath.); skapaneön öidai kai geörgön (Pollux).

[4] Aesch. Ag. 121, 139, 159: ailinon, ailinon eipe, to d'eu nikatö. Предполагаем, что после плачевных взываний ailinon, ailinon (сближаемых ориенталистами с финийским «ai lenu», — «горе нам») внезапно раздавалось оргиастическое euoi, которое у Эсхила, в рационалистическом истолковании, обратилось в ей — «добро».

Stephani, Comptes Rendus de l'Acad. des Sciences de St. Petersbourg, 1861, p. 57 ss. pl 4. Срв. Frazer'a комментарий к Павсанию (v V, p. 242), где приведена

возникает Дионис — «врач, Пеоний, целитель» (iatros, paiönios, hygiates). Дельфийский «ракул» заповедует чтить его как «врачевателя» [1]. Впрочем, в этом качестве он был издавна известен в Амфиклее; Меламп, в свою очередь, олицетворяет дионисийскую медицину. Герой страстей, Асклепий, исцелитель дионисийских Дройтид (рядом с Мелампом) не теряет однако своего отца Аполлона, но получает в воспитатели Диониса [2].

Прямое провозглашение дельфийской теократии, если не видеть таковой, например, в культовом «пэане» Дионису поэта Филодама, известном по надписи IV века, где припев «эвой, Вакх!» сменяется аполлонийским «hie Paian», — мы находим лишь в позднюю эпоху, когда никакая теократия уже никого не удивляет. О Парнасе поет Лукан:

Феба святая гора, и Бромия! Купно слиянным
Правят фиванки на ней оргий дельфийских чреду [3].

Божества обоих смесились (numine mixto). Ритор Менандр так обращается к многоименному богу вдохновенных восторгов: «Дионисом зовут тебя фиванцы, дельфийцы же чтут двойным именем: Аполлон и Дионис. Вокруг тебя дикие звери (дельфийский волк и вакхическая пантера), вокруг тебя фиады, от тебя и луна приемлет лучи (разумеется прадионисийская сопрестольница и Аполлонова сестра, Артемида)» [4]. Но и по словам Павсания парнасские фиады творят радения на вершинах горы совокупно Дионису и Аполлону [5].

7.

Утвержденная в Дельфах идея божественного двуединства Аполлона и Диониса вошла в плоть и кровь эллинства. Что же такое был этот союз в конечном счете? Религиозно-политический ком-

археологическая библиография по вопросу об отношениях Аполлона и Диониса в Дельфах. Welcker (alte Denkmäler I, S. 151 ff) изучает фронтоны дельфийского храма с изображениями на одном Аполлона и Муз, на другом Диониса и трех фиад, и в связи с этими памятниками союз обоих культов вообще. Что Дельфы шли навстречу религиозному постулату их слияния, поскольку он определялся в народном сознании, можно усмотреть, например, из факта, что в Аркадии Аполлон почитается сыном Силена (Porphyr, v. Pyth. 16. Clem, protr. p. 24 P.); см. Maass, Orpheus S. 162.

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

[2] Kaibel ep. gr. 1027: u man (t)ude charm se, Telesphore, äidomen hoion, all' hoti k(ai) Paianos akeirekomu therapeias zoophoron [s'e] th [repsen], io makar, antos ho Bakchos.

[3] Lucan. v. 73: Möns Phoebo Bromioque sacer, cui numine mixto Delphica Thebanae referunt trieteria Baccho.

[4] Welcker, Götterlehre, I,S. 431.

[5] Paus. X, 32, 7: ta de nephön te estin anöterö ta akra kai hai thyiades epi tutois toi Dionysöi kai töi Apollöni mainontai.

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

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

Дельфийское определение сыновнего лика дало как бы химическую формулу души эллинства. Именно таково ее «смешение» (kräsis): два жизнетворческих начала соединились в ней — Дионис и Аполлон. Но как различна была судьба обоих! На долю «бога», только «бога», выпало вселенское, но не божественное — мы бы сказали, архангельское — посланничество: завершить в идее, осуществить в полноте явления и довести до исторических пределов поприща во славе — античную культуру, во всем полновесном значении этого огромного слова, — потом же просиять и застыть в уже бездушном отражении далеким и гордым «идолом» золото-эфирной гармонии, чистым символом совершенной формы. А Дионису, богу нисхождения и потому уже скорее «герою», чем «богу», на роду написаны вечно обновляющаяся страстная смерть и божественное восстание из гроба. Дионисийство, погребенное древностью, возродилось — не на одно ли мгновенье? — в новозаветности, и все видели Диониса с тирсом-крестом. Потом он куда-то исчез; есть племена, мисты коих верят, что он все где-то скрывается и его можно найти, — там, где всего менее ждешь его встретить. Во всяком случае, то его возрождение в дни «умершего Пана» было реально, а потому и не формально, т. е. не в старых формах, а в новой маске. Ибо реальности, почитаемые божественными, на самом деле только «героические», т. е. страстные ипостаси единого Ens realissimum; те же, что не страдают, — не реальности, «сущие воистину», а только отражения божественных идей, вечно-сущих форм становящегося бытия.

III.

Прадионисийский корень менад

1.

Прадионисийский корень менад обнаруживается рядом определительных признаков. Если немногие упоминания Гомера о Дионисе оспоримы в рассуждении их подлинной древности, — о менадах можно утверждать, что Гомер их знает, не зная Диониса. Остерегаясь рассматривать Гомерову «менаду» (mainas) как служительницу позднейшего культа, исследователи толковали это слово в общем и неизбежно плоском значении — «безумствующая, исступленная»; однако субстантивация глагольного понятия, и притом только в женском роде, требует принять nomen за означение устойчивого типа, тем более, что уподобление Андромахи, устремившейся вперед с сильно бьющимся сердцем, «менаде» могло быть вполне понятно и художественно-действенно лишь при том условии, если эта последняя была хорошо известна как бытовое и психологическое явление sui generis[1]. Но менада без Диониса единственно мыслима лишь на почве теории, устанавливающей прадионисийскую эпоху в развитии Дионисовой религии.

У Павсания (X, 4, 3), далее, мы находим нижеследующее объяснение городового эпитета kallichoros в Одиссее (XI, 580): «Почему Гомер называет город Панопей хороводным, узнал я в Афинах от так называемых фиад. Фиады же — аттические женщины, которые ходят через год на Парнас и вместе с женщинами из Дельфов правят оргии Дионису. Их обычай — водить хороводы по пути в Дельфы, как в других местах, так и в Панопее. Эпитет, прилагаемый Гомером к имени этого города, по-видимому, знаменует хороводы фиад». В самом деле, составители того рассказа об Одиссеевом нисхождении в подземное царство, который в составе Одиссеи известен под названием первой песни о мертвых (Nekyia), очевидно, знали Панопей, по дороге из Херонеи в Давлиду, как «город прекрасных хороводов», что не может быть отнесено к хорам

[1] Hom. 1. XX, 460: mainadi ise. Lobeck, Agl. p. 285, считает этот стих интерполированным по VI, 389 (mainomenei eikyia).

нимф, как предлагает Лобек, потому что речь идет не об источнике, а о городе, и скорее всего указывает на паломничества «феорид», их священные шествия, или «феории»[1], к местам парнасских радений, как правильно оценивает это косвенное свидетельство Риббек[2]. Женские дионисийские таинства (teletai) знакомы и Гесиоду[3].

Глубокая древность отпечатлелась на формах оргиастических сообществ. Дельфийские фиады составляли религиозный союз — фиас (thiasos), предводительницей или настоятельницей (archegos) которого во времена Плутарха была Клея[4]. Эпонимной фиасоначальницей почиталась миф не менее мифическая «Черная» (Kelainö, Melaina, Melanis, M elan - theia, Melanthö)[5]. Посвященное Фии капище в Дельфах известно Геродоту (VII, 178). О подобном же heröon стародавней менады говорит Павсаний, отмечая «близ театра города Патр (срв. место погребения Фессалы по ниже приводимой надписи из Магнесии) священный участок некоей местной жительницы» 6. Гробницы Астикратеи и Манто в Мега Диониса[7], очевидно, также были местами героического культа древле прославленных менад, из коих вторая, как говорит ее имя, обладала даром пророческим. Впрочем, миф хорошо их помнит: они были дочерьми Полиида, основателя культа Диониса «отече-

[1] Пример такой феории в отрывке Еврипидова «Паламеда» у Страбона (X, p. 720 C), где вакхический хор не-эллинских женщин приходит в ахейский стан, чтобы под его охраной, согласно общим Ыега nomima, править на горе Иде оргии Дионису и фригийской Матери богов. Предводительница хора называет себя фиадой Диониса (thyias Dionysu hikomän), по эмендации Виламовица (Herakles I, S. 363, A. 40).

[2] Ribbeck, Anfänge und Entwicklung des Dionysos-Cultus in Anika (Kiel, 1869). Hiller v. Gaertringen, de fabulis ad Thraces pertinentibus, p. 42. Lobeck, Agl. p. 285.

[3] Apollod. II, 2, 2: emanesan (sc. Proitides), hös men Hesiodos phesin, hoti tas Dionysu teletas u katedechonto. Lobeck, Agl. p. 304, 1102 b.

[4] Plut. de Is. et Os. 35: archegos en Delphois ton thyiadon.

[5] Waser s. v. Delphos, Pauly-Wissowa's Real-Enc. IV, 2700. Welcker, griech. Götterlehre I, S. 226. Прибавим несколько слов о другой, а именно гомеровской, Меланфо. К древнейшим героическим ликам пра-Диониса подземного принадлежит, по нашему мнению, козовод Меланфий в Одиссее, изрубленный в куски и отданный в снедь псам пособник женихов, носитель хтонического и дионисийского имени, соименный одному из героев Вакхова воинства в поэме Нонна, льющий вино в кубок по изображению на одном cameo (Roscher's Myth. Lex. 11,2582), страстной герой в черной козьей шкуре—melanaigis. Меланфию соответствует, как женский коррелят, повешенная (подобно Эригоне и связанная, следовательно, с Артемидой) Меланфо. Параллелизм мужского и женского черных имен, хтонические собаки, разъятие тела на части, женское повешение, — наконец, самая оппозиция аристократическим культам, — все определяет Меланфия и Меланфо в вышераскрытом смысле и служит характерным примером' подгомеровской религиозной Греции и отношения к ней Гомеридов.

[6] Paus. VII, 21, 6: gynaikos epichörias temenos.

[7] Paus. I, 43, 5.

ского» (patroios) в Мегаре, Мелампова правнука и, подобно прадеду, дионисийского героя, прорицателя и очистителя 1.

2.

Надпись из Магнесии на Меандре, начертанная (по-видимому, заново) в I в. по Р. Х., но говорящая о событиях более или менее отдаленной древности, приводит дельфийский оракул, в исполнение коего магнеты призвали из Фив менад, чтобы учредить в своем городе оргии Дионису по беотийскому чину[2]. Вот наш перевод надписи:

> В добрый час (agathei Tychei). Пританом был Акродем, сын Диотима. Народ магнетов вопросил бога о бывшем знамении: в сломленной ветром чинаре, ниже города, обретено изваяние Диониса; что знаменует сие народу, и что делать ему надлежит, дабы жить безбоязненно в вящем благоденствии? Священновопрошателями посланы в Дельфы: Гермонакт, сын Эпикрата, и Аристарх, сын Диодора. Бог изрек:
>
> Вы, что в удел у Меандровых струй улучили твердыню,
> Нашей державы надежный оплот, о магнеты, пришли вы
> Вещий из уст моих слышать глагол: Диониса явленье,
> В полом расщепленном древе лежащего, юноши видом,
> Что знаменует? Внемлите! Кремля воздвигая громаду,
> Вы не радели владыке сложить пышнозданные домы.
> Ныне, народ многомощный, восставь святилища богу:
> Тирсы угодны ему и жреца непорочного жертвы.
> Путь вам обратный лежит чрез угодия Фивы священной;
> Там обретете менад из рода Кадмовой Ино.
> Оргии жены дадут вам и чин благолепный служений,
> И Дионисовы сонмы священнопоставят во граде.
>
> Согласно божественному вещанию, чрез священновопрошателей приведены были из Фив три менады: Коско, Баубо и Фессала. И Коско собрала сонм (фиас) тех, что у чинары; Баубо же — сонм, что перед городом; Фессала же — сонм Катабатов (нисходящих). По смерти были они погребены городом. Прах Коско покоится в селении Коскобуне (холм Коско), Баубо — в Табарне, Фессалы — близ театра.

Эта надпись не только подтверждает известия о коллегиях менад и наблюдения о их насаждении центральной религиозной властью,

[1] Полиид (Polyeidos) сочетается в предании с Критом, и — в противоположность легенде о Мелампе как ученике египетских жрецов — это не кажется нам лишенным правдоподобия. Мы подозреваем здесь древнейший синкретизм материкового культа и островного, простирающего власть Диониса на морскую стихию, — чем объяснялась бы и двойственная организация местных менад, ознаменованная двумя дочерьми Полиида. — Последний кажется героической проекцией островного Диониса, «многовидного» (polyeides—Протей). Поставленный Полиидом в Мегаре «закрытый» идол Диониса, из частей которого Павсаний мог видеть только лицо (prosöpon), был, вероятно, одной из Дионисовых голов, почитаемых в островном круге. Так бог, вытащенный рыбаками из моря в Метимне, был личною маской (prosöpon); оракул повелел чтить его как Диониса Фаллена (Euseb., praep. ev. V, 36). Отсюда, должно думать, пошли фаллические гермы.

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

т. е. дельфийским жречеством, в Спарте, Ахайе, Элиде 1, но и проливает свет на традиционные нормы организации женских оргий. Мы видим, что не напрасно Еврипид в трагедии «Вакханки», изображая установление Дионисовой религии в Фивах, говорит о трех сонмах менад, предводимых тремя дочерьми Кадма, — что подтверждает и пользовавшийся другими источниками Феокрит в своих «Ленах». Фиванская община служительниц Диониса очевидно представляла собою тройственный фиас; каждая из трех частей его приносила жертвы у отдельного алтаря и вела свой род от одной из трех древних основательниц оргий, сестер Семелы, впервые поставивших алтари Дионису в горах, — Агавы, Автонои, Ино. Четырнадцать афинских герэр приносят жертвы Дионису в Лимнах на четырнадцати разных алтарях. Алтарь поручался предпочтительно жрице из рода, ведущего свое происхождение от древней менады. Сколь неожиданным ни кажется на первый взгляд, что род ведется не от дионисийского героя, но от менады, однако должно признать, что в оргиастических общинах это было именно так. Слова оракула: «из рода Кадмовой Ино», — приобретают, с этой точки зрения, значение свидетельства первостепенной важности. Счет поколений по женской линии (какой мы находим в героических генеалогиях Гесиодовой школы) — в родовом преемстве именно женского жречества вообще не безызвестен 2. Этот знаменательный остаток матриархата доказывает гинекократический строй культа богини, из коего проистекли женские оргии, более древние по своему происхождению, нежели почитание Диониса. Так Oleiai минийского клана продолжали родовое преемство первых миниад[3]. О Семахидах читаем у Стефана Византийца, что так звался «дем в Аттике, от Семаха, — у него же и дочерей его гостил Дионис; от них, т. е. от дочерей Семаховых, пошли жрицы Дионисовы»[4]. Дельфийские фиады древнее самого Дельфа, дружелюбно встретившего в своем царстве пришельца Аполлона, ибо они принадлежат к его божественной родословной. Мегарские менады ведут свой род от Полиида, лакедемонские Левкиппиды от Левкиппа — чрез посредство дочерей названных героев, которые и являются в собственном смысле родоначальницами, так как генеалогический ряд продолжают mainades archegoi. Таков наиболее важный для нашей ближайшей цели вывод из приведенной надписи.

[1] Rapp, die Mänade im griech. Cultus, in der Kunst und Poesie, в Rhein. Mus. XXVII, S. 4 ff.

[2] Toepffer, att. Genealogie, S. 192.

[3] Родоначальницы орхоменских миниад — Левкиппа, Арсиноя и Алкофоя, дочери Царя Миния, растерзавшие Иппаса, сына Левкиппы, — так называемые Псолои (hypo lypes kai penthus) или Олои, Олей (Aioleiai, Oloai). «И доселе, — прибавляет Плутарх (quaest. gr. 38), — так зовут менад из их рода (tas apo tu genus)».

[4] Steph. Byz. s. v. Semachidai: demos Attikes apo Semachu, hoi kai thygatrasi epexenöthe Dionysos, aph' hön hai hiereiai autu.

Явление Диониса в древе можно назвать обычным; но дерево на этот раз не ель или смоковница, а платан, в котором поселяются божественные и героические души, как это показывает пример Елены. Топография трех учреждаемых фиасов также многозначительна. Первый, естественно, имеет своим средоточием место чудесного явления. Помещение другого находит себе ряд аналогий в святилищах Диониса «ftiori le mura», перед городскими воротами. Одним из древнейших случаев такой локализации культа является «очаг» (eschara) Элевтерея в Академии: здесь Дионис почитается, пришелец и гость, на месте своего предварительного становья у городских стен. Он овладевает городом как захожий герой; апофеоза ожидает его в кремле. Священный участок, отводимый ему intra pomoerium, вмещает его храм и театр. Этот последний — «святилище (hieran) Диониса», как гласит надпись при входе в театр — именно Магнесии на Меандре (Inschr. v. Magn. 233). Золоченая скульптурная группа Диониса, окруженного менадами, стояла близ сикионского театра [1]. Общение между городским, театральным участком и пригородным, как мы видим это в Афинах и в том же Сикионе (Paus. II, 7, 5), поддерживается обрядом перенесения чтимых кумиров ночью при светочах. Поскольку Дионис является при этом «низводящим» своих поклонников с высот кремля за город и поклонники в ночном шествии «нисходят» с ним к его героическому, т. е. хтоническому, «очагу», Дионису театра свойственно наименование «вождя вниз» (Kathegemon), а фиасу театра — наименование «нисходящих» (Katabatai); но оба имеют значение религиозно-символическое: под нисхождением за героем разумеется нисхождение в подземное царство, что и знаменуется ночным шествием со светочами, и перенесение кремлевого идола в низины равносильно погребению бога. Все покушения некоторых ученых отнять у трагедии характер мистерий Дионисовых рушатся при первом пристальном взгляде на сценические древности. Органическая связь менад с театром — другая улика его исконного назначения быть святилищем страдающего и умирающего бога.

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

1 Odelberg, sacra Corinthia, p. 79; Head hist, nuram. p. 347.

рода, подобно тому как в Икарии он принадлежал роду Ikarieis, члены которого были как бы икарийцами по преимуществу и постольку противополагали себя остальному гражданству 1. Таковым мог быть афинский род Бакхиадов, организованный в целях служения Дионису-Элевтерею и празднования городских Великих Дионисий, — род, управляемый, по эпиграфическим данным, выборными архонтами [2]. Допущение чужих к родовым «оргиям», отправляемым «оргеонами», есть уже принятие в подчиненную категорию членов рода [3], и первоначальное посвящение в мистерии могло быть, как думал А. Дитерих, только формой усыновления [4].

Вообще можно сказать, что дионисийское жречество более глубоко, чем другие эллинские, уходит корнями в родовой уклад. В самом деле, служение Дионису было соборным по преимуществу, что и выражается сакральным термином «оргий». Ибо оргии суть богослужения, совершаемые совместно — и первоначально без жреца — всеми участниками, каковые поэтому равно все зовутся «вакхами» (bakchoi) и «освященными» (hosioi). Естественная же форма соборности, — поскольку речь идет не об исключающих присутствие мужчин женских радениях, — была непосредственно дана в союзе родичей. Только позднейшее время ослабило эту норму по отношению к мужскому жречеству. Но значение последнего, в противоположность древнейшему жречеству прадионисийских культов, в исторической Дионисовой религии было относительно не велико и большим быть не могло, так как не вытекало с необходимостью из ее внутренних основоположений [5].

1 Demos ho Ikarieön, см. Foucart, le Culte de Dionysos en Atüque, p. 84. ,

2 C. I. A. III, 97: Pistokrates kai Apollodoros Satyru Auridai pompostolesantes kai archontes genomenoi tu genus tön Bakchiadön anetheken, — надпись на круглом алтаре с изображениями Силенов в афинском театре Диониса.

3 Toepffer (attische Genealogie, S. 12 ff.) утверждает введение Дионисова божества во все частные родовые культы Аттики, откуда развивается понятие оргеонов, в смысле членов родового союза, вследствие совместного свершения родовых оргий. Предпосылкой этой гипотезы служит признание термина orgia заимствованным из Дионисовой религии. Понятие и имя orgia несомненно принадлежит к дионисийскому КРУТ> [н0] также и к прадионисийскому, чем, быть может, и объясняются «оргеоны» гомерического гимна к пифийскому Аполлону.

4 Dieterich, de hymnis orphicis, p. 38. О mystes, как gennetes tön theön, см. Rohde, Psyche, II, S. 421 f.

5 Жрецы Диониса известны по свидетельствам авторов и из многочисленных надписей. Обыкновенно жречество принадлежало в семейной преемственности одному роду. В эпоху Плутарха наследственное жречество Диониса в Орхомене, вследствие культового убийства, отнимается у рода и становится выборным. Культ Диониса Мельпомена в Афинах принадлежал исключительно роду Энеадов. В некоторых местностях Аркадии (в Фигалии, в Мегалополе) существовали, по-видимому, мужские коллегии священнослужителей Диониса (Immerwahr, ark. Culte, S; 190). Коллегия Дионисовых жрецов (hieropoioi) в Марафоне связана с дионисийским культом аттического Четвероградия, образование коего в эпоху до Тесеева синойкизма несомненно: важное косвенное указание на древность аттического Диониса (C. I. A. П, 1324, Foucart, le Culte de Dionysos). — Надпись П в. до Р. Х. из Приены (Inschrif-

3.

Триединое устройство, прообраз которого мы видим в Фивах, было обычным в женских фиасах. В Магнесию, как мы видели, посылаются для учреждения триединого союза, три менады «из рода» одной из трех первоменад «священной Фивы». Первоначальная триада может еще усиливаться в тройную. По стихотворению Феокрита, литургическое значение которого несомненно, три сестры Семелы с их тремя сонмами воздвигают три алтаря Семеле и девять Дионису . Девять мужей и девять женщин образуют жреческие коллегии Диониса-Эсимнета (чтимого, по-видимому, совместно с Артемидой-Трикларией) в Патрах [2]. Вот почему приписанная Анакреонту эпиграмма, — вероятно, надпись на базе рельефа, — живописует трех менад:

Эта, что с тирсом в руке, — Геликония, — с нею Ксантиппа;
Главка—третья: с горы сходят от оргий святых
К праздничным хорам они, вдохновенные, и Дионису
Сочное гроздие в дар, плющ и козленка несут [3].

Но в то же время мы встречаем священные коллегии, не отвечающие принципу триады. Таковы одиннадцать Дионисиад (или dysmainai) в Спарте [4] и «шестнадцать жен» в Элиде [5]. В обоих этих случаях перед нами, предположительно, результат исторического процесса последовательной спайки прежде самостоятельных фиасов. Число четырнадцати герэр в Афинах объясняется орфическим происхождением обряда и связывается с гептадой орфиков, заимствованным ими из Египта символом дионисийского расторжения и воссоединения божественной монады [1]. Однако, заметны и следы древнейшей дихотомии, которая соответствовала, быть может, изначальному муже-женскому дуализму парнасской оргиастической религии. Мы видели в Мегаре двух перво-менад, дочерей Полиида, и гипотетически объяснили этот факт обрядового предания иначе, а именно — ранним синкретизмом двух культовых форм: материкового и островного. В мифе о Терее перед нами также только две менады — Прокна и филомела; миф этот принадлежит Давлиде и, думается, отражает глубокую старину Парнаса. О последней мы можем заключать и по дельфийскому преданию о «Черной» и «Обуянной» (Фии). Но примечательно, что родоначальницей фиад в собственном смысле почитается только вторая, с которой, вероятно, начинается трихотомическое устройство дельфийского фиаса — по крайней мере, на фронтоне Аполлонова храма Дионис был изображен, по Велькеру, с тремя фиадами. Фия кажется менадой Диониса; Черная — первопророчицей, как одержимая ей подобна и мегарская Манто. Триединое устройство, связанное, по-видимому, с Дионисовыми триетериями, утвердилось в Беотии, где Фивы провозгласили на всю Элладу рождество Дионисово; ему подчинился и минийский Орхомен. Оно означало конец эпохи предчувствий чаемого юного бога, грядущего сопрестольника темной богини, — конец эпохи менад, еще не знающих Диониса.

Все вышесказанное позволяет нам отчетливее уразуметь свидетельство Диодора о менадах исторической Греции [2]: все девушки в тех городских общинах, где введены триетерии, должны по отеческому обычаю и священному уставу, за исполнением которого блюдут городские власти, в дни, назначенные для оргий, брать в руки тирсы и соучаствовать в радениях, восклицая «эвой» и славя Диониса, — женщины же замужние должны, каждая с тем сонмом, к которому принадлежит (kata systemata), приносить совокупно жертвы богу и энтузиастически священнодействовать, по чину и преданию оргий, и вообще всячески провозглашать и прославлять присутствие Диониса. Итак, во главе сонмов стоят их предводительницы, ведущие «феорию» «в горы» (eis oros); это посвященные менады, преемственно продолжающие родовое (по женской линии) служение; их окружают замужние гражданки, приписанные к соответствующему сонму, — некоторые из них, быть может, причислены

ten von Priene, 174) представляет пример пожизненной передачи обязанностей и привилегий двойного жречества Диониса (Phleos и Katagögios) одному лицу за единовременный взнос денежной суммы городу. Чтобы понять, почему древним такая продажа отнюдь не казалась симонией, по крайней мере — в данную эпоху, должно помнить, что закрепление за одним гражданином какого-либо права или пользования из прав, равно принадлежащих всем членам общины по рождению, совершалось обычно путем публичных торгов; так, причиной откупа податей и пошлин является не столько практическая целесообразность этого способа взимания государственных доходов, сколько необходимость реализовать права граждан на их непосредственную эксплуатацию (срв. автора De Societatibus Vectigalium publicorum populi Romani, Petropoli, 1910, p. 10). Так как упомянутое жречество в Приене не было связано с определенным наличным родом, права на него принадлежали каждому члену городской общины, как расширенного рода. — Таковую же продажу городом священного дионисийского сана — и притом женского, хотя, по-видимому, и второстепенного, — а именно сана «носительницы ваий» (thyllophoros), — отметим (в ограничение вышесказанного о соблюдении родовой нормы в пределах женского жречества) на острове Косе; любопытны условия передачи сана: приобретающая его должна быть телесно здоровой и не поврежденной и не моложе десяти лет (Ziehen, leges sacrae, 133).

[1] Theoer. XXI v. 2: treis thiasos es oros treis ägagon autai eoisai. Ibid. v. 5 sq.: en katharöi leimoni kamon dyokaideka bömös, tos treis täi Semeläi, tos ennea toi Dionysöi

[2] Paus. VII, 20, 1.

[3] Anacr. 107. Anthol. lyr. ed Hiller-Crusius.

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

[5] Plut.. mor. p. 251 E: hai peri ton Dionyson gynaikes, has hekkaideka kalusin.

1 См. «Дионис орфический», §§ 2 и 7.

[2] Diod, VI. 3: dio kai para pollais ton hellenidön poleön dia triön eton bakcheia te gynaikön athroizesthai kai tais parthenois nomimon einai thyrsophorein kai synenthus'azein euazusais kai timosais ton töi theoi kai bakcheuein kai katholu ten parusian hymnein tu Dionysu.

к самому роду; меж тем как женщины активно участвуют в коллективных («оргийных») жертвоприношениях и иных таинственных священнодействиях, девушки составляют как бы сопутствующий им хор. Понятно все народное уважение к участницам столь строго организованных, недоступных мужчинам оргий и особенное почтение к настоятельницам священных фиасов. Одна поздней эпохи надпись из Милета[1] отчетливо рисует религиозно-бытовой тип такой игуменьи (eis oros ege) менад, характерно названных «городскими» или «гражданскими» (polietides), в согласии с Диодором, причем общее выражение, «как надлежит доброй женщине» (chrestei tuto gynaiki themis), — указывает на то, что все гражданки считались причастными городским оргиям; надпись, в нашем переводе, гласит:

Здесь Дионисова (hosic) жрица лежит. Вакханки градские,
Молвите: «радуйся!» Чтить доброй жене надлежит
Ту, что вас в горы водила, что оргии правила с вами,
Что возносила дары жертв и служений за град.
Если же спросит вас пришлый: «как имя ей?» — Алкмеонида —
Имя, Геродия дочь, знавшая правых удел (kalön moiran epistamene).

4.

Что Эринии во многом подобны менадам, — те и другие, например, «ловчие собаки», — не подлежит сомнению; вопрос в том, позднее ли стали воображать и изображать их наподобие менад, или же они (Эринии, не Эвмениды) — стародавняя проекция в мифе культовой реальности менад первоначальных. Мы уверены в последнем: произвола в мифотворчестве нет, и предположенное уподобление должно было бы опираться на какое-либо соотношение между кругом Эриний и кругом Диониса, но и подземный Дионис им вовсе чужд. С другой стороны, если нам удалось напасть на след прадионисийских менад, то мы прямо видим их перед собой в лице Эриний. Ибо что иное эти «дщери Ночи», чье присутствие, чье прикосновение, чьи змеи, чьи факелы наводят безумие, — что иное эти сестры Лиссы, отымающей у человека разум, — как не неистовые служительницы ночной богини, с факелами в руках, увитые змеями, ведущие дикие хороводы? Сравним Эсхиловых Эриний и Еврипидовых вакханок: не так же ли засыпают те и другие, устав от бешеной погони или исступленного кружения, и вдруг, чуткие, вскакивают, чтобы продолжать наяву священный свой бред? Мы понимаем, почему Эринии — «старшие богини» и «старицы»; они — представительницы ветхого завета эллинской религии. Мы понимаем, почему они страшны: они — воспоминание об ужасной религиозной были человекоубийственных преследований. Мы понимаем, почему наименьшее число их не всегда три, как это приличествует женским божествам, мыслимым

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

множественными, но иногда, на изображениях Орестовой травли, и всего только две — как две перво-менады, «Черная» и «Обуянная», запомнились из седой старины в Дельфах. Мы понимаем, почему, древние обладательницы прорицалища, так свободно проникают они, по Эсхилу, в Аполлонов храм и располагаются на каменных сиденьях вкруг омфала.

Их дионисийские атрибуты изначальны, ибо не было основания ни цели одарять их таковыми после: буколический kentron или обоюдоострая секира[1] и плющевой венок[2]. Они мычат, как коровы, а мычанье быка или подражание этому звуку мы знаем как отличие дионисийских оргий, по описанию из «Эдонов» Эсхила. Тот же поэт рядит Эринию в черную козью шкуру, придавая ей соответствующее наименование Диониса (melanaigis, Eumen. 680); она же — Черная, как та дельфийская первовещунья. Прежде чем Киферон, змеиное гнездо, стал священной горой Диониса[3], им владели увитые змеями жрицы Ночи: отсюда предание о гибели юноши Киферона, презревшего любовь Эринии Тисифоны, — от жала ее змеи[4]. Страстная легенда запечатлела культовую память о мужеубийственных оргиях киферонских менад, еще не укрощенных дельфийской религией. Так отражение обрядовой действительности в мифе восполняет недостаток прямых свидетельств о доаполлоновском, прадионисийском прошлом парнасского оргиазма[5].

[1] Kapp в Roscher's. Myth. Lex. I, 1315.
[2] Olck y Pauly-Wissowa, Real. Enc. V, 2842.
[3] Vergil. Aen. IV, 301 sqq.: Qualis commotis excita sacris Thyias, ubi audito stimulant trieterica Bacchi orgia nocturnusque vocat clamore Cithaeron.
[4] Plut. de fl. 2, 2. Stoll в Roscher's Myth. Lex. II, 1208. - Об эринии Tilphössa см. выше гл. III, § 5 (стр. 52).
[5] Данные о менадах в мифе и художественных изображениях подробно изучены Раппом (Rhein. Mus. XXVII и статья «Mänade» в Мифолог. Лексиконе Рошера, И, 2243—2283); к сожалению, под влиянием школы Маннгардта, он придает излишнее значение растительному характеру первоначальных представлений о менаде. — Ф. Крейцер чутко воспринял тихое и меланхолическое самозабвение, как основную черту в религиозном типе менады (Symbolik IV[3], S. 43: «der Grundzug ihres Wesens ist diese stille Melancholie eines im Abgrunde religiöser Ahnungen und Gefühle sich verlierenden unbewachten Geistes, der, entfesselt, in den Zustand festlicher Raserei übergeht»). — Места, прославленные женскими оргиями, от древнейшей до самой поздней поры язычества и, судя по многим пережиткам (каково верование в шабаши ведьм), еще в средние века внушали мистический трепет сверхъестественного присутствия. О свете вокруг вершины Парнаса, на которой происходили ночные радения (tan bakcheuusan Dionysöi Parnasion koryphan — Eurip. Iph. Taur. 1239), не раз упоминают драматурги V века (Soph. Ant. 1125; Eurip. Ion 716. 1125; Eur. Phoen. 226; Aristoph. Ran. 1112, — причем E. Zömarides, сопоставивший эти места в своем комментарии к Эсхилу, ad Eum. v. .24, полагает, что дело идет не о зарее от факелов или костров: по его мнению, — he aitia tes lampseös tautes proercheto ek tes enauseös hydrogenön phötaeriön kai anathymiaseön). С каким ужасом смотрели окрестные жители на Парнас, в пору триетерий, видим из сообщаемого Макробием (I, 18, 5) поверья о чудесах и чарах этой горы: «et Satyrorum, ut affirmant, frequens cernitur coetus, et plerumque voces propriae exaudiuntur, itemque cymbalorum crepitus ad aures hominum saepe perveniunt».

IV.

Герои-ипостаси Диониса

1.

Героями называли эллины смертных (обычно, впрочем, родных по крови богам, если не прямо от богов рожденных смертными женами «сынов божиих» — theon paides), прославленных необычайными деяниями и участью, на земле претерпевших страдание, по смерти же не утративших индивидуальной силы воздействия на живых, особенно на ближних своего рода и племени и своей страны, имеющих свою сферу владычества в подземном царстве[1] и умноживших собой неопределенно-огромный сонм подземных царей.

В легионе сошедших в недра земли «богоравных» (isotheoi, hemitheoi), «благородных» (gennaioi), «огромных» (peloroi), «благообразных» (eumorphoi, — Aesch. Ag. 454), «сильных» (ischyroi, dynatoi, kreissones), «священных» (semnoi) смешались, без сомнения, забытые демоны и развенчанные по недоразумению боги, чье местное имя, прозвание и обличие не выдержало соперничества шире распространенных ознаменований того же или родственного религиозного понятия, — с возвеличенными непрерывным стародавним почитанием родовыми и племенными пращурами, какими помнило их былинное и обрядовое предание заповедных урочищ. Но так как под героями в собственном смысле общенародное словоупотребление разумело именно живших на земле смертных, а не богов бессмертных, то вторая из названных двух категорий определительна для всех героев вообще: ибо существа божественные, утратившие свою божественность, во всем должны были уподобиться освященным предкам и, если даже притязали некогда на олимпийские обители и соответствующие жертвы (thymata), довольствоваться отныне дарами, ниспосылаемыми в жилища усопших, и жертвами только героическими (enagismata), т. е. надгробными.

1 Aesch. Choeph. 355 sqq. (de Agamemnone mortuo): philos philoisi tois ekei kalos thanusin kata chthonos emprepön semnotimos anaktor propolos te ton megiston chthonion ekei tyrannön.

Хотя многосмысленное и таинственное имя heros часто было равносильно daimön в неопределенности своего применения к предметам темных народных вер, все же оно неразрывно сочеталось с представлением, что данный объект хтонического культа жил в свое время среди людей, чего нельзя было, однако, утверждать о всех обитателях преисподней, отчего демоны хтонические и герои никогда и не были окончательно отожествлены у эллинов, вопреки мнению Узенера, ни даже в сельских религиях с их euetheis theoi. И каковы бы ни были в VII и VI веках догматические и литургические видоизменения исконного культа героев, как бы ни субтилизировались понятия о загр роической канонизации, основы верования остались искони те же во все эпохи эллинства. Обоготворение же предков, только затемненное у Гомера, отрицать невозможно, — хотя еще менее основательно было бы выводить весь героический культ из этого обоготворения, ввиду подавляющего большинства героических имен и образов божественного происхождения, — что свидетельствует, впрочем, лишь о большей живучести религиозной памяти сравнительно с памятью исторической. Мир в глазах древнего человека полон душ разного качества, разной силы; душа и при жизни человека может временно покидать его тело, и в это тело может вселяться другая душа; живущий смертный бывает носителем души сверхчеловеческой; по смерти человека место такой душе в сонме подземных сильных, а не в толпе безликих теней. Пусть в переходную эпоху относительного скепсиса и в предрасположенной к нему общественной среде, — когда денежная вира взамен кровавой мести временно заглушает голос пролитой крови, а об очищении от крови еще ничего не слышно, — незавидным представляется живому могущество бесплотных, и Ахиллу приписывается предпочтение рабской доли на земле господству над призраками: все же и тогда остается душа Ахиллова в Аиде душой подземного сильного, в противоположность бледному множеству подчиненных ему слабейших душ.

Но древнейшее представление об этом загробном сонме могучих неотделимо от почитания могилы обоготворимого еще при жизни вождя и владыки — и тускнеет по мере удаления от отеческих курганов. Гомеров эпос был оторван от родимой почвы. Неудивительно, что развитие новой колонизации повело за собою оживление героического культа: последнее стало естественной задачей религиозной политики, стремившейся к укреплению племенных связей и к оздоровлению корней национального самосознания. Как отличительным признаком в понятии «героя», при всем обоготворении его, служит именно его смерть, так истинной основой героического культа — вещественная наличность могилы, со всем, что отсюда следует, до употребительного уже в VI веке перенесения священных

останков. «Многие души могучие славных героев низринул в мрачный Аид» — в этом стихе, несмотря на всю отчужденность создавшей его эпохи и среды от загробной мистики, изначальной в эллинстве и вскоре пышно расцветшей, правильно выражена общая и постоянная основа и культа почивших, и культа героев. Та же черта — смерть героя — с особенной резкостью запечатлевается и в предании. Ибо эта смерть все же нечто большее, чем неизбежный конец любого смертного: недаром герой — полубог; за ним были права на бессмертие, которого ценою стольких трудов достигает один Геракл. Если бы мы сказали: смерть героя «трагична» сама по себе, то выразили бы современной фразеологией подлинно античное переживание героического «пафоса»: ведь затем, в сущности, и создали эллины свою трагедию, чтобы в религиозно-художественном творчестве дать исход и воплощение именно этому чувству.

Впрочем, то же по существу наблюдение можно представить осязательнее и нагляднее. Поминки — плач по усопшем; героическое предание естественно сосредоточено на скорбной стороне поминаемой участи, поскольку носителем его служит френос (threnos), обрядовый плач; а таковой долго был единственным хранилищем и проводником былинной памяти. «Много было богатырей до Агамемнона, — замечает весьма точно Гораций, — но они забылись, не оплаканные (illacrumabiles), затем что не нашлось про них вещего певца». В самом деле, место позднейшего эпоса занимала до Гомера поминальная эполира, плачевные «славы» (klea andron) и уже своды таковых (cime). В певцах «слав», поминальщиках и плакальщицах, недостатка, правда, не было; но выселение в чужие края отлучило и мало-помалу отучило переселенцев от отеческих могил с их поминальными обрядами, и перезабылись старинные славы, а те, что еще помнились, изменились до неузнаваемости во всем, что не относилось к существенной характеристике героя и его участи, в устах поколений, родившихся на чужбине. И все же Гомерова Илиада — одна из таких laudationes funebres, чем и объясняется ее «эпизодичность»: замысел поэта вовсе не представить войну с Троей, но лишь Ахиллову обиду с ее последствиями — гибелью Патрокла и гибелью Гектора, как роковыми поводами к гибели самого оплакиваемого героя, Ахилла; Илиада — только первая часть похоронной песни об Ахилловом роке 1. Итак, даже в ионийском эпосе, столь отдалившемся от старооттеческого быта, поминальные славы еще сохраняют свой первоначальный смысл и строй. Эти сказания, по своему общему заданию, — распространенный плач (goos), они родились из печали и сетования (penthos, penthima). По содержанию, они — страстные были (pathetika), повествующие о «страстях героических» (herö'ika pathe). Неслучайно Аристотель определяет Илиаду как поэму «патетическую», т. е. страстную (в противоположность «этической», т. е. бытоописательной Одиссее), и Малая Илиада начинается с упоминания о «страстях»:

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

(как, впрочем, и первое слово Гомеровой Илиады — menin — уже знаменовало для древних, по схолиасту, pathos), а Одиссей так определяет дело певца Демодока:

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

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

Прадионисийские культы искали синкретической формы, объединяющей обе религии — олимпийскую и хтоническую; им предносился синтез бога и героя. Это был долгий период смутных поисков, глухого брожения умов, алчущих религиозной гармонии, миросозерцания целостного и утешительного. Рождались причудливые сказания, возникали иррациональные «могилы богов». Бывали, без сомнения, случаи (какие мы подозреваем в религиозных новообразованиях, вроде «Зевса-Агамемнона», «Зевса-Амфиарая», «Зевса-Трофония», «Зевса-Аристея» и им подобных), когда культовое прозвище бога, обособившись, давало начало самостоятельному героическому и прадионисийскому по своей природе культу, впоследствии же этот последний примыкал обратно к богопочитанию, его породившему, ос было позднее привиться к стволу Дионисовой религии, в качестве подчиненного культа героической Дионисовой ипостаси.

Когда имя и почитание Диониса было всенародно утверждено, понятие страстей героических перенесено было на обретенного, наконец, в его лице истинного «бога-героя», что по существу значит: бога и человека вместе (anthröpodaimön, как в трагедии «Рес» именуется ее герой, праведный Дионисов прообраз). В какое же отношение должен был стать новый бог, герой kat'exochen, к другим героям? Нигде у древних, даже в орфическом «богословии», мы не найдем на этот вопрос догматически определенного ответа. Но явно обнаруживается склонность религиозной мысли к при-

[1] О penthos и pathos как о корнях «трагического» по своей природе и происхождению эпоса срв. автора «Эпос Гомера» («Библ. европ. классиков — Гомер», М. 1911).

знанию каждой отдельной героической участи как бы частным случаем единой универсальной героической судьбы или идеи, представленной Дионисом. Его патетическое божество обобщает, объемлет, содержит в себе все страстные доли, все лики и души поминаемых страстотерпцев. По многообразным историческим причинам, по условиям возникновения отдельных героических служений в эпоху прадионисийскую, некоторые герои приводятся в ближайшую с Дионисом связь, другие остаются от него поодаль; но все они — общники его страстей, он — верховный владыка их подземных обителей, куда нисходит к ним всем, как свой к своим присным, со светочем и вестью возврата, палингенесии. Неудивительно, что уже на ранних изображениях героизации мы встречаем, кроме исконной хтонической змеи, собственно дионисийские символы: венки вокруг головы сидящего на троне героя и Дионисов сосуд с вином — канфар — в его руках[1]. Следуют изображения героических загробных вечерей, иногда с участием самого возлежащего Диониса[2]. Но что значат слова Геродота о сикионцах (§ 3 прим. 4), что они «чтили (героя) Адраста и славили страсти его трагическими хорами, Диониса не чтя, но Адраста, Клисфен же (тиран сикионский) отдал хоры Дионису, а остальное служение (герою, противнику Адраста) — Меланиппу»? Не свидетельствует ли этот случай о сепаратизме местных героических культов, об их сопротивлении дионисийской универсализации страстных служений? Впрочем, последние в своей чисто обрядовой сфере оставались неприкосновенными: становящаяся трагедия одна, по-видимому, выступает прямым органом начавшегося объединения. Это религиозно-политическое назначение проливает на ее развитие неожиданный свет. Но стародавняя традиция плачей по любимому герою, очевидно, глубоко коренилась в народной жизни, и присловие: «при чем тут Дионис (uden pros Dionyson)?» — служит доныне памятником недоумения и ропота, с каким в эпоху возникающей трагедии толпа встречала вторжение дионисийского обряда в обряд героического страстного действа и, обратно, внесение последнего в обрядовый круг Дионисовой религии.

Между тем, несмотря на указанное сопротивление, развитие, нашедшее свое естественное русло, не могло остановиться; трагедия вырастала, верная преданию героических страстей, в лоне религии бога душ, бога страстей, и живое мифотворчество непрестанно видоизменяло всю героическую легенду в дионисийском духе. Идея

1 Deneken в Roscher's Mythol Lex. 1, 2567 ff. — Обычай надевать венки на пиршествах имеет дионисийское происхождение и в то же время связан с обрядовым назначением пира, заменившего древнюю тризну, — служить праздничными поминками по усопшим.

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

pathos'а повсюду представляется настоятельно выдвинутой и развитой по определенным категориям (каковы, например, преследование и укрывательство ребенка, ранняя смерть, бегство, роковое безумие, поиски, обретение и разоблачение, ревность богов, гибель от героя-двойника, таинственное исчезновение, метаморфоза и т. д., откуда вырабатываются типические схемы положений, признаваемых «трагическими»), — по категориям, заимствованным из круга дионисийских представлений то очень древней эпохи, то сравнительно поздних, в зависимости от времени и условий соприкосновения данного героического культа с религией Диониса.

Густота дионисийской окраски, однако, различна, и там, где она значительна, мы можем прямо говорить о «дионисийских» героях или «героических ипостасях» Диониса; причем первое обозначение уместно по отношению к тем героям, предание о которых приведено в прагматическую связь со священной историей бога или иначе отразило ее[1], под ипостасями же Диониса следует по преимуществу разуметь иноименные обличил самого бога, его местные подмены героическим двойником, прадионисийские мифообразования из периода п
воплотить искомую величину религиозного сознания. Нижеследующие сопоставления преследуют цель только иллюстративную: в ходе всего исследования мы постоянно встречаемся с дионисийскими героями и ипостасями, — умножим их число несколькими новыми и показательными примерами.

2.

Введению Дионисова культа предшествует по местам почитание безыменного *Героя*. Подле храма Диониса-Колоната в Спарте был, по словам Павсания, священный участок «героя», и жертвы приносились ему фиасами менад раньше, чем Дионису, потому что, — как толковала этот обычай молва, — он был вождем (hegemön),

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

приведшим бога в Спарту [1]. Мы полагаем, что герой этот отнюдь не Геракл, с которым пытались отожествить его, ибо тогда он не мог бы остаться неназванным, — но ипостась самого Диониса: на это указывает соответствие его очага (eschara) пригородным героическим «очагам» божественного пришельца (напр., в Сикионе или на о. Фере), которые продолжают считаться ему принадлежащими и после того, как в городском кремле жертвуют ему уже на высоком алтаре (bomos), как богу. В Афинах Дионис Элевтерей чтится на южном склоне Акрополя как бог, в предместье же — как герой; и когда возвращается к своему хтоническому жертвеннику, именуется «вождем вниз» (kathegemön) [2].

Это не сделало, однако, излишней отдельную местную ипостась Элевтерея-героя как «вождя вверх», т. е. в город (asty), — в лице элевтерейца *Пегаса,* приведшего в Афины бога (hos Athenaiois ton theon eisegage) и чтимого совместно с Дионисом, как показывают описанные Павсанием (I, 2) древние изображения Амфиктионовых гостин. Да и сам *Амфиктион,* как все гостеприимцы Дионисовы, — дионисийский и, следовательно, страстной герой; его страсти (pathos) состоят в низвержении с престола и изгнании (преследовании) со стороны *Эрихтония,* другого божественного двойника, некогда младенца в корзине (cista), наводящего безумие на нимф Акрополя, и вместе змия, — ипостаси афинского пра-Диониса и героя миметических действ в эпоху Лукиана (de salt. 39), вероятно весьма древних по происхождению. Дионисийским героем афинской старины является и последний по легенде царь *Кодр,* не имеющий прочного места в генеалогической традиции сын того *Меланфа,* что при помощи Диониса победил на поединке Ксанфа, — сын, следовательно, героя-ипостаси киферонского Диониса Меланайгида [3]. Кодр претерпевает pathos «перед городом» [4]; но гроб его оказывается потом в окрестностях Дионисова театра, т. е. участка Диониса Элевтерея, близ Лисикратова хорегического памятника [5]. Уподобленный Дионису самим перемещением культа, он нужен был афинянам (особенно в эпоху орфической реформы) для обоснования дионисийского характера сакральной власти архонта-царя, живущего в Буколии и уступающего на празднике Анфестерий жену свою Дионису.

1 Paus. III, 13, 7: temenos estin heröos, hon tes hodu tes es Sparten Dionysoi phasi genesthai hegemona, töi de herö'i tutöi prin ἑ toi theöi thyusin hai Dionysiades kai hai Leukippides ktl. Четыре пустые мраморные трона перед святилищем, по-видимому, Диониса, в Рамнунте — Reichel, vorhellenische Culte, S. 22.

2 Срв. гл. III, § 2. — Дионис-Элевтерей отражен в ипостасях дионисийских *Элевтеров* (Eleuther), основателей (ktistai) одноименных городов в Беотии, в Аркадии и на Крите.

3 Правильно понял связь Меланфа с Дионисом Toepffer, attische Genealogie, S. 31. - Срв. гл. III, § 1, прим. 5 (стр. 59).

4 Pro tes poleos — Lycurg. Leoer. 68; на берегах Илисса - Paus. I, 19, 5.

5 Kaibel, ep. gr, 1083.

Что касается безыменного Героя, он мог уцелеть в отдельных местностях, как герой kat' exochen, «добрый герой» (heros chrestos), «герой-господин» (kyrios herös), бог-герой [1] — напр., в лице фракийского и фессалийского «всадника», повторяющегося в длинном ряде загадочных изображений [2]. Там же, где было придано ему собственное имя, он должен был, в эпоху торжества Дионисовой религии, быть узнан как ипостась Диониса, как его двойник-предтеча, и зачислен в разряд героев, чья близость к Дионису ознаменована и характерными чертами мифа, и обрядом. В Элиде, напротив, герой был, по-видимому, рано отожествлен с Дионисом, но все же предшествовал ему в виде оргиастически призываемого хтонического быка [3].

3.

В качестве всадника близок фракийскому и фессалийскому герою аргивский конник, наездник черного коня Арейона, двойник и предтеча Диониса — *Адраст.* «Трагические хоры», славившие в Сикионе его «страсти», по словам Геродота, были «отданы» тираном сикионским Клисфеном Дионису, — возвращены богу, как его исконное достояние [4]. В Аргосе остатки Адрастова дворца показывались близ Дионисова храма [5]; гроб его, как подобает дионисийскому гробу, — Дельфы здесь были прообразом, — оказался в храме Аполлоновом; в Дельфах была воздвигнута аргивянами Адрастова статуя [6]. Культ его в Сикионе, по Геродоту, заменен был, по соображениям политическим, другим героическим и дионисийским культом, составлявшим, очевидно, его эквивалент: это был культ фиванского

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

2 Kaibel, epigr. gr. 841. Bull, de Corr. Hell. 1912, p. 582 ss.

3 В оргиастическом призывании (точнее, вызывании — anaklesis) элейских женщин, сообщаемом Плутархом (quaest. gr. 36, - Hiller-Crusius.Anthol. lyr., carm. popularia 5): elthein hero Dionyse ktl., с припевом: axie Taure, — первоначальной представляется нам формула: elthein, hero axie Taure, elthein boeöi podi thyön.

4 Herod. V, 67: hoi Sikyönioi etimeon ton Adreston kai de pros ta pathea autu tragikoisi choroisin egerairon, ton men Dionyson u timeontes, ton de Adreston, Kleisthenes de chorus men Dionysoi apedöke, ten de allen thysien Melanippöi. - Welcker, gr. Götterlehre II, S. 631.

5 Paus. II, 23, 2.

6 Paus. X, 10, 3; Ampel. 1. mem. 8. Об отожествлении Адраста с Дионисом — Stoll y Roscher, Mythol. Lex. I, 81; Per Odelberg, sacra Corinthia, p. 188.

Меланиппа. Итак, владельцу черного коня противопоставляется «черноконный», двойнику — враждебный двойник. Оба — ипостаси Диониса-Аида, оба — герои страстей, причем pathos Меланиппа носит специфически-дионисийский характер: он обезглавлен.

С другим, одноименным только что рассмотренному, страдальческим обликом Диониса-Аида встречаемся мы в лице прекрасного юноши *Меланиппа,* античного Ромео эпохи романтических переделок и украшений мифологического предания. Он влюблен в юную жрицу патрской Артемиды-Трикларии, по имени *Комета,* и проводит с ней ночь в храме ужасной богини 1. История погибших любовников должна была служить этиологическим объяснением человеческих жертв обоего пола, которые приносились сопрестольникам, древнему Дионису и Артемиде, до «нового завета» Диониса-Эсимнета (т. е. устроителя, умирителя), получившего свое имя от нового и примирительного закона, им данного через фессалийца *Эврипила.* Последний также лик Диониса-Аида, как это доказывают и его имя «вратаря широких врат», и принесенный им из взятой ахеянами Трои ковчег с идолом другого Диониса, как бы удвоивший собою его собственный гроб в Патрах.

Но мало того, что всадник на черном коне находит двойника-соперника в лице Черноконного, Меланиппа: имя «Черноконный», но уже в другой форме — *Кианипп,* — носят и сын, и внук его; могильное имя матери последнего также *Комето.* Мы видим, что основная идея Адрастова культа — почитание героя-всадника. Кианипп в Фессалии оказывается охотником, убивающим своих собак, растерзавших его жену, на костре погибшей, и потом лишающим себя жизни [2]: такова, по крайней мере, поздняя сентиментальная новелла, первоначальное обрядовое значение которой прозрачно. Жена Кианиппа — *Левкона,* белая, — жертва и ипостась лунной Артемиды-Гекаты; двойник Адраста, преследователь служительниц Артемидиных, собак Гекаты, — страстной дионисийский герой, лик фессалийского подземного пра-Диониса, служение коему было связано с кровавыми обрядами тризн [3].

Другой пример растерзания дионисийской героини (срв. мифы о *Дирке,* размыканной быком, и о *Минфе,* растерзанной Персефоной) [1] представляет собою доля нимфы *Эхо:* гневаясь на нее, Пан привел в безумие пастухов и козоводов, которые разорвали ее, как псы или волки [2]. Миф принадлежит к буколическому кругу, где Дионис почитается под именем *Дафнида* [3], юного товарища охот Артемидиных [4], героя страстного, и обличает верность буколической песни коренной оргиастической традиции. Пан здесь заместитель самого Диониса, он частично отожествляется с Дафнидом, и приписание убийс несовместимостью такового с нежной маской буколического полубога.

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

[2] Parthen, 15. — Параллельна легенда о лидийском царе *Кандавле* (по Гиппонакту, kynanches, «душитель собак»), растерзанном собаками. FHG. I, 39 (Ксанф у Афинея). S. Reinach, Cultes 1, p. 293.

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

4

Дикий горный охотник со сворой хтонических собак жил в героических культах, то как безыменный герой, — напр., *герой* (горы) *Пелиона,* которому в области фессалийских магнетов еще во II в. до Р. Х. или даже позднее некий Пифодор, сын Протагора, воздвигает по обету эдикулу с рельефом, изображающим юного копьеносца и лань, и с посвящением «Герою» (heröi) [5] — то под случайными местными наименованиями, как *Кинорт* (Kynortas) или *Кинна* (Kynnes) на аттическом Гимете [6]. Не только сам «борзятник» (Кинорт) — предмет культа, но и его «собаки» и «доезжачие» [7], что указывает уже на общины служителей ловчего бога, ибо религиозные общины часто означались тотемом священного животного (каковы: «медведицы», «быки», «козлы», «пчелы» и т. п.). Естественно, что эти местные, почти или вовсе безыменные, мелкие культы тяготеют к слиянию с культами большими и общепрославленными, и мы видим, что Кинорт сливается с Аполлоном Малеатом, *Кинад* с Посейдоном, а «псари» приживаются к святилищу Асклепия.

Итак, пра-Дионис Загрей (гл. 1, § 7) не был достаточно могуществен, чтобы объединить под своим именем все родственные культы; он становится «высочайшим из богов» лишь после того, как отожествляется с Дионисом. Оргиастическая жизнь анонимных общин его поклонников так и не нашла своего естественного русла. Его иноименный двойник *Актеон* был низведен на ступень второстепенного героя. Страстной герой (о чем свидетельствует и

[1] Ксанф у Плутарха, 375 Wilhelm, Hermes 1, 1866: pallake hutös kalumene, hen diesparaxen he Persephone.

[2] Long, pastor. III, 23.

[3] Verg. eclog. V. 24—31.

[4] Diod. IV, 84.

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

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

[7] C. I. A. II, 1651: Kysin kai kynegetais.

утвержденное Дельфами почитание его гроба в Орхомене), он был некогда богом страстей, Великим Ловчим, пра-Дионисом Аидом, и блуждал по горным дебрям и каменистым вершинам (aktai, — герой «с камнем») в оленьей шкуре [1], ища кровавой добычи. Имена Акусилая, Стесихора, Полигнота [2] ручаются за его первоначально независимое от Артемиды значение: он ипостась Омадия-Загрея, во имя которого растерзывались олени (или люди, изображавшие оленей), чтобы напитать причастников кровью самого бога. Медный кумир Актеона, прикованного к скале в Орхомене (Paus. IX, 38, 5), — то же, что древний идол Эниалия в оковах, виденный Павсанием в Спарте, или Диониса-Омадия в оковах на Хиосе. Тем не менее, связь Актеона с Артемидой исконная: это связь Ловчего Омадия с охотницей Агрионией [3], — общение культов и в то же время оргиастический обрядовый антагонизм. У Еврипида мы встречаем мотив соревнования обоих:

Ты видишь злую участь Актеонову.
Он псиц живой добычей откормил; они
Его же растерзали. Лучшим быть ловцом,
Чем дева Артемида, похвалялся он [4].

Бешенство Актеоновых собак — другая форма того же представления о растерзании менадами 5. Чьи же эти менады — Дионисовы или Артемидины? Миф представляет собак то собственной сворой Актеона, то сворой Артемиды: дело идет об оргиастических сопрестольниках и о жертвенном лике оргиастического бога, умерщвляемого женщинами, его служительницами и жрицами; преследование здесь знак культового слияния, а не разделения, обмен жертв, а не вражда культов. На кратере (Рубо) неаполитанского музея Актеон, с оленьими рогами на голове, в присутствии Артемиды, подземного Гермия и Дионисова спутника — Пана, убивает священную лань 6.

[1] Nonn. V, 413: stikton echön elaphu skioen demas, — cf. 351. 528.

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

[3] Срв. Nonn. V, 465 sqq.: hyp'androphonöi de kai autos agreus haima pherön agreuetai locheairei.

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

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

[6] S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions, 1 (P. 1905), p. 27. Основная формула Актеонова мифа по Рейнаку: «un cerf sacre est dechire et devore par des biches» (ib. p. 41).

В противоположность дикому Актеону, охотник *Ипполит,* сын амазонки *Антиопы* и дионисийского *Тесея,* — дружественная Артемиде ипостась ее сопрестольника; его страсти, однако, подобны Актеоновым и носят чисто дионисийский отпечаток: только не собаками разорван он, а размыкан — герой-конник — конями [1].

5.

Орест — одна из определенно выраженных прадионисийских ипостасей. «Сын отчий» (Aesch. Ch. 1051) и столько же маска Диониса-Аида, сколько Агамемнон — Зевса, недаром приходит он гостем на навьи гостины афинских Анфестерий, безмолвный в круг безмолствующих, как и подобает гостю с того света. «Горец» по имени, пришелец с парнасских предгорий, он — подобие «горного скитальца» (oreiphoites), Великого Ловчего [2]. Его гонит, как Актеона, охотничья свора Ночи и, обреченный Аиду обетным постригом, он одержим безумием: вот отличительное в его страстном обличий.

Дельфийской Орестии предшествовала дионисийская, как дельфийскому Аполлону парнасские менады Ночи. Эта Орестия оставила явные следы в Аркадии, где он отожествлен был (Paus. VIII, 3, 1. 2) с *Орестеем,* сыном Ликаона [3], — и, по-видимому, не случайно: не в силу только общности имени, но и в силу внутренней связи местного хтонического и фаллического (daktylos) Орестея-Ореста с аркадским оргиастическим культом Эриний, богинь Ночи, вдыхающих в человека безумие (Maniai). Первоначально матереубийство — убиение жрицы двойного топора — мыслилось содеянным

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

2 Фанокл (erotikos anër, по цитате у Плутарха, quaest. conv. IV, 53, p. 671 C — Mor. VI p. 171 Bern.):

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

[3] О следах Орестова культа в Аркадии срв. Hofer y Roscher, Myth. Lex. III, 985f.

[4] Значение топора в характеристике Клитемнестры чутко выдвинул, не вскрыв, однако, религиозных корней Эсхилова образа, Виламовиц-Меллендорф (gr. Tragoedien II, Orestie, S. 40): «Klytaimestra erschlagt Agamemnon mit einem Beile, und sie lasst sich dasselbe wieder aus ihrem Frauengemache holen, als sie erfahren hat, dass der blutracher gekommen ist (Choeph. 880), aber wir erfahren nicht, weshalb es in ihrer Kammer als alter Mordgeselle schlief (1116), weshalb sie iiberhaupt ein Beil nahm: es war offenbar dasselbe, welches Atreus zum Zerhacken der Kinder gebraucht hatte, der er wie Opferthiere schlachtete und zerlegte. Es hatte in der Sage festgesessen; das merkt man bei Homer, wenn sie ihn fallen, wie die Holzhacker eine Eiche. Aber wennder Geschlechtsfluch hoher hinaufgeschoben ward, so musste auch das Corpus delicti alter sein... Das alte Symbol wirkt kaum noch (?!)». Но дело не в coprus delicti, а в тотеме

в безумии, как и *Алкмеоново* матереубийство, по некоторым вариантам мифа 1? непредумышленно и бессознательно. Безумие как последствие матереубийства — уже аполлонийская версия. Певцы Гомеровой школы, вообще чуждающиеся оргиастического мифа, предпочли вовсе умолчать об этом темном деле. Очищение, во всяком случае, было совершено, согласно аркадскому преданию, «черными» богинями, превращающимися в «белых»: так дионисийский Меламп очищает обезумевших от Диониса Пройтид. Эсхилово действо в некотором смысле реакция против аполлонийского видоизменения легенды и частичный возврат к более древней ее форме: Аполлон опять оказывается немощным очистить Ореста; очищает его, конечно, и не Ареопаг, чье решение только улаживает договор с Эвменидами; последнее слово и завершительное снятие недуга остается за ними.

Пилад, «вратник» по своему имени[2], одноименный, как с Пилаохом-Аидом (Pylaochos), так и с Гермием-Пилием, и явно лик последнего, т. е. подземного Гермия, с имени которого начинается Эсхилова трагедия, которого не напрасно же призывает, стоя на отцовском кургане, Орест, и не напрасно дает Оресту в спутники Аполлон, — молчаливый Пилад составляет с ним такую же чету, как с Дионисом хтоническим и фаллическим юный *Просимн*[3]. Орест умирал не раз: он был растерзан собаками и, как кажется, размыкан конями (уже Одиссея учит, что обманы, к которым прибегают герои, суть — версии истинного мифа, и потому неспроста выдумана заговорщиками повесть о смерти Ореста на ристалище); он, наконец, пал жертвой Артемиды таврической. Мало того: еще младенцем погиб он от *Телефа,* — героя, конечно, дионисийского, — потом от Эгисфа, — и старцем — от укуса змеи (как змием, сосущим грудь матери, привиделся он, по Эсхилу, во сне, накануне рокового дня, Клитемнестре). Tristis Orestes (по Горацию), он постоянно выходец из могилы, из недр того кургана, на котором стоит со своим неразлучным и безглагольным спутником, блюдущим вход и выход безмолвного царства, — стоит, возглашая свой чудесный возврат и укоряя в неверии живых, которые глядят на него — и глазам своим не верят. Историзирующая легенда по-своему спаяла разрозненные части таинственного мифа о вечно сходящем в могилу и из нее возвращающемся боге-герое в суховатую и отталкивающую биографию, которую она не умеет достойно закончить. Орест неразрывно и вместе антагонистически связан с Артемидой как Дионис: отсюда его дружба с Электрой, и противоположность Ифигении, и роль жертвы в Тавриде, и похищение кумира Tauropolos, несомненный знак сопрестольничества. Это похищение, как было правильно отмечено Рошером 1' находит параллель в мифе о критском *Книгее,* бледном, но явно дионисийском отражении Ореста.

и фетише. Определеннее означить круг обрядовых представлений, связанных с действом страстей Агамемноновых, чем это сделал Эсхил, — нельзя. Непосредственно после приведенного Виламовицем восклицания Кассандра переходит к другому видению: «А! а! . . Вот, вот... Держи, прочь от быка гони корову! . . Рог бодает... Рог черный прободает плоть, увитую полотнами»... Это образы из культового круга обоюдоострой секиры и жертвенного бога-быка; и что культ этот имеет изначала отношение к pathos Агамемнона, показывает цитата из Гомера в комментарии Виламовица.

[1] Именно, в трагедии Астидаманта: «Алкмеон», Stoll у Roscher's Myth. Lex. I, 244, по Welcker'у, gr. Trag. III, S. 1056.

[2] Напрасно имя это сближают с Фермопилами, когда Pylai значит по преимуществу pylai Aidao (Theognis, 427), Haidu pylai (Aesch. Ag. 1291), pylai eis Aidao (h. Orph. XVIII). Из этого гомеровского (напр. П. IX, 312) образа, а не наоборот, развивается представление о domoi Aidao, ибо порог и ворота служили местом погребения (Eitrem, Hermes und die Todten, S. 38). Pylai встречается в хтонических именах, как Эврипил.

[3] Сравнить с этой четой можно не столько Алкмеона и Амфилоха, сколько чету Иакха, с двумя светочами в руках, и Эвбулея, с одним, в Элевсине и, быть может, Тесея и Пирифоя, сходящих в Аид.

6.

Аристей — широко распространенное и по отдельным местностям разноокрашенное олицетворение плодоносящей силы подземного (как это явствует из эвфемистического имени) пра-Диониса. В качестве ипостаси Аида, он преследует *Эвридику,* супругу *Орфея,* и вызывает пчел из тления. Его сыновья *Харм* (Услад) и *Калликарп* (Красноплод), как сам Дионис, по Гомеру, «услада смертных» (charma brotoisin) и, по надписям, «Плодовик» (Karpios) и «Красноплод» (Kallikarpos). Культ лица Дионисова; примечательны воинственные пляски в честь его на Кеосе, подобные пляскам критских куретов. Торжество Диониса низвело Аристея в герои. В Сицилии он был сопрестольником (parhedros) Дионисовым[2]. Сыном Аристея-охотника оказывается *Актеон*[3]. Женский Дионисов коррелят представлен в цикле Аристея — матерью *Киреной* (Артемидой) с одной стороны, с другой — супругой *Автоноей,* сестрой Семелы и матерью Актеона. Дочь Аристея угощает Вакха вином. Более того, он с *Макридой,* дочерью, воспитывают младенца Диониса, по поручению Гермия; Макрида, по имени которой дионисийский остров Эвбея, где младенец был вскормлен, именовался вначале Макридой, — одна из дионисийских нимф-мамок (tithenai). Спасая ребенка от преследующей его Геры, Макрида бежит с Эвбеи на остров феаков, Коркиру, также име-

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

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

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

нуемый Макридой; там она таит бога в пещере «с двойным входом» (отражение в мифе культовой этимологии имени «Дифирамб»). Соперничество Аристея с Дионисом как покровителем виноделия, в защиту дара пчел и елея — не противополагает его Дионису, но именно с ним сближает.

Будучи древнее Диониса, бог Аристей не необходимо должен претерпеть, как собственно герой, трагические страсти: pathos Дикого Охотника перенесен на Актеона; уход с земли божественного отца мыслится как aphanismos — взятие в горные недра[1]. Aphanismos самого Диониса рассматривался как отмена всяких «страстей»[2]. *Р ее* восхищен в недра горы после претерпенного мученичества[3]; *Салмоксид,* пра-Дионис фракийских гетов, *Радаманф,* брат Миноса, божественный сын прадионисийской *Ио — Эпаф,* также взятые в гору, страстной доли не имели, подобно Аристею, тогда как поглощение землей дионисийского *Амфиарая* носит характер героических страстей. Менее известно исчезновение *Эвтима* (Euthymos) — пасынка дионисийского героя-бога, Локриды, который освобождает жителей Темеса от безыменного *Героя,* требовавшего ежегодно в жертву девы, одолев его в посвященном ему храме (как Тесей Минотавра в Лабиринте), после чего Герой исчезает в море: легенда отражает, по-видимому, утверждение кроткой религии Диониса на месте человекоубийственной прадионисийской. Герой-основатель пристает к Дионису как Ameilichos в Патрах Дионису-Эсимнету[4]. Что до *Реса,* племенного бога-охотника дионисийских эдонов, религиозное значение которого во Фракии доказывает сама интерполяция Долонии в Илиаде, — повесть у Парфения (36) о любви охотницы *Аргантоны* (ипостаси Артемидиной) заставляет предполагать, что он был объектом женских плачевных вызываний (anakleseis) как бог исчезнувший: узнав о смерти Реса, Аргантона блуждает по местам прежних свиданий, громко зовет возлюбленного по имени, потом исчезает у речных струй, как нимфа-менада.

Параллелен Аристееву мифу миф о *Мелитее,* вскормленнике пчел и основателе пчелиного города — Мелиты фтийской. Его принадлежность миру подземному обнаруживается в предании о деве *Аспалиде.* В Мелите царствует уже не Мелитей, а Тартар (итак, вот кто был Мелитей), — ибо пчелиное царство (как явствует из знаменитого мифа об Аристее, рассказанного Вергилием, Georg. IV, 315 sqq.), возникает из смерти[1], Тартар покушается овладеть Аспалидой, но его убивает брат девы, *Астигит,* надевший на себя одежду сестры. Аспалида повесилась; тело ее не могут найти; взамен тела Артемида дает изображение, перед которым с того времени девы приносят в жертву козлят, как перед кумиром богини, искупая тем собственную жизнь. Все предание — яркий пример сопрестольничества Диониса и Артемиды. Аспалида — *Эригона;* превращение повешенного на дереве женского тела в кумир — aition обряда эоры, в котором человеческие жертвы были заменены подвешенными к ветвям куклами; само повешение, по Группе, [illegible]. Как в мифе об *Икарии* и *Эригоне,* культы обоих оргийных божеств неразрывно слиты; жертвенные девы мыслятся охваченными самоубийственным безумием. Переодевание юношей в женские одежды — черта общая обоим культам и запечатлевающая их связь. Аспалида как ипостась Артемиды [illegible]. По Гесихию, aspalos — рыба, aspalieus — рыбарь. «Рыбарь» — одно из обрядовых именований островного Диониса, как на островной обрядовый круг указывает и переодевание. Аспалида — «рыбица» — быть может, одно из имен Артемиды низин (Limnätis), ибо Диктинна — «мрежница» — бегает, охотясь, по болотистым зарослям (phoitäi dia limnas, Eur. Hipp. 145). Ее преследует Минос, критский пра-Дионис двойного топора; она кидается в море и попадает в рыбачьи сети (diktya, Callim. h. III), — как рыбачьими сетями вылавливаются кумиры Диониса и тела дионисийских героев.

7.

Древнейшая история *Геракла* в эллинстве — история неудавшейся попытки объединить элементы будущей Дионисовой религии вокруг этого «героя-бога», как именует его Пиндар (Nem. III, 22: herös theos) наименованием, собственно подобающим одному Дионису. Много причин обусловило неудачу: и печать доризма, которую, постепенно застывая и каменея, принимает его уже только

[1] Diod. IV, 82, 6: to de teleutaion mythologusin auton eis Thräiken parabalonta pros Dionyson metaschein tön orgiön kai syndiatripsanta toi theöi polla mathein par'autu töu chresimön; peri de to oros to kalumenon Haimon oikesanta tina chronon aphanton genesthai kai tychein athanatön timön u monon entautha para tois barbarois, alia kai para tois Hellesin. Rohde, Psyche I, S. 116, A. 3.

[2] Diod. II 19: heorte melaneimön ë penthimos agetai kopetus echusa kai threnus gynaikön epi theois aphanizomenois, hösper Hellesin epiteleitai peri ta Persephones harpagen kai ta Dionysu pathe ktl. Aphanismos Диониса составлял содержание орфической поэмы: Clem, ström. VI, 2, 26.

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

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

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

[2] Gruppe, gr. Rel.-Geschichte, S. 735.

[3] Preller-Robert, gr. Mythologie, S. 368, A. 3.

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

В самом деле, герой из героев, но уже не бог, Геракл, искони Дионису подобный, встретив на пути своем истинного героя-бога, не мог остаться ему чуждым, но и затеряться в сонме его спутников не мог: возможно ему было только как бы удвоиться божеством Дионисовым, что и случилось. Кажется, что лишь путем такого удвоения достигнуто было полное обожествление героя-страстотерпца, ибо Геракл страждущий, умерший и возведенный на Олимп[1], предполагает утверждение Дионисовой религии как предварительное условие. По Виламовицу[2], миф о безумии Геракла создан для мотивации Гераклова ухода к Эврисфею, в дионисийских Фивах. Но вероятнее, что безумие, налагающее на героя дионисийскую печать *(Беллерофонт, Алкмеон, Орест, Аянт),* было простым следствием усмотрения одноприродности Геракла и Диониса. Переодевание Гераклова жреца в женские одежды на о. Косе и этиологическое объяснение обряда, известного, по-видимому, и в других местах, мифом об *Омфале* свидетельствуют не только о факте распространения на Геракла островного дионисийского культа, но и о внутренней возможности этого распространения в силу исконных особенностей культа Гераклова, как явления производного из религиозного круга малоазийской Великой Матери, Реи.

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

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

Геракл и Дионис воистину братья. Боги не могут победить Гигантов без помощи двух героев, рожденных Зевсом от смертных матерей — Семелы и Алкмены 1. Запрет клясться именем Геракла и равно именем Диониса под кровлей дома (hypo stegei)[2] также указывает на одинаковое чувствование обоих как носителей какой-то грозовой, безумно и разрушительно высвобождающейся силы. Оба служат мистическим звеном, соединяющим мир живых и мир загробный. Ибо Геракл, более древний посетитель Аида, чем дионисийские Тесей и Пирифой, — он укротил Кербера, он и на земле одолел бога смерти (Thanatos); поэтому мисты нисходят в подземное царство под общим покровительством обоих братьев[3]. Стремление в теснейшем сближении представить обоих, равно воплощающих собою религиозный идеал бога-сына, страдальца и спасителя (alkter, söter), сказалось в следующей, поздней эпохи, надписи (Anthol. Pal. II, p. 682):

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

Этолийский цикл дионисийских легенд и дионисийская генеалогия этолийских героев восполняются преданием, что мать *Мелеагра, Алфея,* (Althaia), супруга *Ойнея,* родила от Диониса *Деяниру* (Deianeira): так Геракл св братом и через роковую виновницу страстной своей смерти. Мелеагр, напротив, рожден Алфеей (по версии, обработанной Еврипидом) от Арея. Ойней — вме ственное тожество коих было уже выше (гл. I, § 6) показано. Он связан с Дионисом, как винодатель и гостеприимен Диониса и Геракла (убившего у него в доме, очевидно — в дионисийском безумии, отрока-виночерпия) — как сыноубийца, как беглец от Атрия (подобно Дионису, беглецу беотийских Агрионий)[4], как страстотерпец, по Аполлодору (I, 8, 6), и герой гробницы в аргивской Ойноэ, — наконец, как сы родоначальника озольских локров, обретшего виноградную лозу как песий дар, т. е. дар летнего зноя[5]. С Ареем же сближает Ойнея, прежде всего, происхождение от воинственного бога, на-

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

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

[3] Ps.-Plat. Axioch. p. 731 D: tus peri Herakle te kai Dionyson (sc. Kathegemona) kationtas ktl Rohde, Psyche II, S. 422.

[4] Turk в Roscher's Myth. Lex. Ill, 752, 756.

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

меченное уже Гомером, считающим его не за сына дионисийского Фития, а за сына Порфея и Ареева внука. По-видимому, в этолийском цикле оба божества были неразделимы: первоначально оргиазм племени был мужески-воинственным, и позднее узнанный Дионис явился лишь обособленным аспектом древнего бога этолийских куретов. Этолийский пра-Дионис соединял в себе черты влажного Диониса (Hyes Oineus) и Арея; женским коррелятом его была Артемида, виновница калидонской охоты.

8.

Чем грознее рисуются образы прадионисийской старины, — каков Ойней, — тем неожиданнее и ярче выступают, преломленные в героических ипостасях, очертания иного типа: лики пра-Диониса кроткого, благостного, жертвенно страдающего. Тут мысль невольно обращается к *Орфею:* но мы воздержимся от уже испробованного в науке анализа трудной темы, не надеясь со своей стороны способствовать точному выяснению первоначальных черт этого, во всяком случае, хтонического и оргиастического бога. Мудрый и праведный воевода ахейского воинства под стенами Трои, жертва предательства и невинный страстотерпец, *Паламед,* стал для эллинов, подобно Гераклу, религиозно-нравственным идеалом героя «пассий» и не был забыт как таковой даже в византийской поэзии. По словам Ксенофонта (Cyneg. I, II), «без вины убиенный, он столь великой чести удостоен был от богов, как никто иной из смертных; пал же не от руки тех, кому приписывают это дело (т. е. Одиссея, Агамемнона, Диомеда), но от руки злодеев». И Ксенофонт, конечно, прав: страсти Паламеда древнее, чем историко-драматическая мотивация гибели героя. Аполлоний Тианский, по Филострату, находит гроб его на месте страстей, где не прерывалось издревле его почитание, — а над гробом его статую, с надписью: «Божественному Паламеду», — и молится ему так: «Древний гнев забудь, о Паламед, и дай родиться мужам многим и мудрым, ты, через кого в людях разумение, чрез кого Музы, чрез кого я сам»[1]. Примечательно, что Паламед из подземного царства покровительствует (по Филострату, Her.) и виноградникам.

Коварно загублен и камнями завален, подобно побитому камнями Паламеду, *Анфей* (Parthen. 15). Культовое имя «Анфей» («цветущий») носит Дионис в Патрах, где бог в священной ограде (temenos) некоей героини почитался одновременно в трех ликах — как Mesateus, Antheus, Aroeis[2]. Анфей, сын Антенора, также,

[1] Lewy y Roscher, Myth. Lex.III, 1271.
[2] Pauly-Wissowa's Real-Enc. I, 2376. Велькер (GStterlehre I, S. 35) видит в этом пример утроения божества.

по-видимому, в качестве одного из героев страстного цикла, нечаянно убит Парисом[1]. Ахейский *Анфий* (Antheias) — вариант патрского Диониса Анфея: этой характер страстного *Триптолема* (как *Фаэтонту* — страстного Гелия), он падает со змеиной колесницы сеятеля, спящего в доме Анфиева отца, *Эвмела*[2]; всем троим усвоены черты дионисийские. Одноименный *Анфа* (Anthas), герой Трезены, исчезает отроком: его похищает Адраст и делает своим виночерпием; о прототипе — *Ганимеде* — уже была речь выше (гл. I, § 2). Младенческий облик страстного бога, напоминающий амфиклейскую легенду (гл. II, § 5), — немейский *Архемор,* он же *Офельт* и — как это ни неожиданно — *Амфиарай,* жизнь которого таинственно связана с его жизнью.

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

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

Эту сельскую сцену выковал на Ахилловом щите Гефест. Мальчик изображает в обряде того бога или героя, которого хор оплакивает. И если плач зовется по припеву «лином», то и сам отрок — Лин (в действе), и круговой хор правит страсти Лина, как сикионский круговой хор правил ст заимствованная, по-видимому, у финикиян, сочеталась, как оргийный момент экстатическо днеств виноградного сбора и с представлением о безвременно погибшем некоем боге-младенце, чье имя и чей образ мы встречаем в собственной Греции в местных аргивских легендах»[3], по которым он разорван собаками[4]; френетическое междометие дало имя безыменному ребенку, герою страстей. Аналогию Лину составляет египетский *Манерос;* родственны и страстные участи отроков *Борма* и *Гилла*[5].

[1] Lycophr. 134.
[2] Paus. VIII, 18, 3.
[3] Автора «Эпос Гомера», стр. XII.
[4] Rosher's Myth. Lex. II, 2054.

Засыпан камнями в Аргосе, подобно упомянутому Анфию, и некий *Меланхр,* которого сближают с дионисийским циклом, кроме его pathos'а, и имя, и культ гробницы[1]. Лидийский *Ампел* (Ampelos), тожество коего с Дионисом-Аидом, с родственным именем, — любимый богом отрок, умерщвленный быком, т. е. самим Дионисом в исступлении. Хтонический характер амиклейских Иакинфий и употребление их как дорический analogon ионийских Анфестерий и позволяют подозревать в юном Иакинфе (Hyakinthos), страсти и могила которого типичны для дионисийских героев, одну из отнятых Аполлоном у Диониса добыч, тем более, что культ выводится в предании из Фив и что неизменный женский коррелят героя не отсутствует — в лице Иакинфовой сестры *Полибои,* носительницы имени (срв. Euboia, имя Дионисова острова и менады), свойственного Артемиде, либо Коре-Персефоне.

Что страстные герои цветения принадлежат дионисийскому кругу как демонические ипостаси Диониса-Анфея, показывает и миф о прекрасном *Нарциссе,* охотнике и брате неразлучной с ним и совершенно ему подобной сестры-охотницы[3], встречающем в своей жизни дионисийскую нимфу *Эхо* (растерзанную потом безумными пастухами в волчьих шкурах) и двойника с мечом (Ameinias), чтимом у своей гробницы в Оропе глубоким молчанием, как Орест на празднике Анфестерий, и именуемом, как божество подземное, «молчаливым»[4]. Бог *Адонис,* самостоятельный прадионисийский страстной лик, является дионисийским героем, как мы выше (§ 5, прим. 2, стр. 79) видели, через «похищение» Дионисом-Охотником—Аидом.

9.

Многие общие черты сближают с Паламедом другого страстного героя из троянского цикла — *Протесилая.* Последний — явная ипостась пра-Диониса подземного, и Еврипид настойчиво приводит его в связь с Дионисом. *Лаодамия* совершает перед его статуей вакхические служения, что подтверждается и изображениями на саркофагах[5]. Протесилай владеет дионисийским оракулом и, подобно Паламеду, покровительствует виноградникам[6].

Радаманф справедливый, светлокудрый брат Миноса критского, ипостаси бога двойной секиры, начальник блаженных душ, обитающих в Элисии, милостивый лик подземного Зевса, кроткое солнце глубин, куда он перенесен с лица земли, — не отожествляется, но сближается с Дионисом-Аидом, с родственное сходство с которым отличает всех богоравных героев, взятых в земные недра, как Реса, Ганимед, Адраст, Амфиарая. Отсюда соседство святынь Радаманфа и Диониса близ Галиарта 1, вокруг гробницы Алкмены, супруги Радаманфа в Элисии, а на земле — матери, от Зевса зачавшей «спасителя», близкого и родного Дионису, — Геракла. Радаманф, родоначальник царей дионисийской Эвбеи, одно из звеньев, смыкающих эллинский культ Диониса с его предтечей, культом критского Зевса.

Перенесение отдельных дионисийских черт на издревле прославленных страстями героев можно видеть на примере *Ахилла.* Дионисийский обряд переодевания отроков в женские одежды отразился одинаково в мифе о пребывании Ахилла среди дочерей Ликомеда и в мифе об укрывательстве Афамантом и его женою, Ино, их воспитанника Диониса в девичьем наряде. Дионис помогает Ахиллу, — как впоследствии македонский Александр — «Ахилл» — подражает Дионису и признается его эпифанией (neos Dionysos): по Киприям, *Телеф,* борясь против Ахилла, запутывается в виноградную лозу, подобно фракийскому преследователю Диониса, Ликургу[2]. Согласно второй песне о мертвых (младшей Nekyia) в Одиссее пепел Ахилла смешан с Патрокловым в золотой урне, подаренной Фетиде Дионисом; по Диктису, Ахилл сам, умирая, завещает сложить в эту урну свой прах вместе с прахом Патрокла и Антилоха[3]. Ахилл, несомненно, один из древнейших (восходящих к эпохе до выселения эолийцев из Фессалии в Малую Азию) объектов героического плача и laudationis funebris на праотеческих курганах, откуда и возникла эпическая oime. Ибо песнь о нем есть песнь о несравненной славе, незаслуженных бедствиях и роковой безвременной гибели народного любимца, богоравного смертного, преследуемого горем-злосчастием, потому что так написано ему на роду[4]. Не значит ли потому и имя его то же, что *Пенфей* (achos—penthos)?[5] Как бы то ни было, религиозное сознание народа естественно искало сблизить, насколько возможно, этих ранних героев френоса с обретенным после долгих поисков всеобщим богом

[1] Schol. ad Eurip. Or. 872. Höfer in Roscher's Myth. Lex. II, 2575.
[2] Macrob. sat. I, 18.
[3] Paus. IX, 31, 6.
[4] Sigelos kyrion onoma Narkissu, по Евстафию ad Od. 1967.
[5] Wiener Vorlegeblätter, Serie 13, Tafel N.
[6] M. Mayer, der Protesilaos des Euripides, в Hermes XX, S. 123.

[1] Plut. Lys. 28.
[2] Welcker, epischer Cyklus II, S 139. Maass (Hermes XVIII, S. 75. A. 1) сравнивает, следуя Велькеру, этот эпизод с пленением Главка Дионисом.
[3] Roscher's Myth. Lex. I, 50.
[4] Срв. Robert, Studien zur Ilias. По Роберту, первоначальная Ахиллеида — эполирический рассказ о неизбежной гибели Ахилла, обусловленной, по воле судьбы, Убиением Гектора.
[5] Быть может, оно — народное hypokorestikon, подобное Heryllos, от heros, окончание же, обычное для героических имен, — то же, что в Oineus, Antheus.

страстей, «страдающим богом». В ином отношении к Дионису был счастливец Тесей; но его принадлежность местности, насыщенной влияниями прадионисийских и дионисийских культов, и исконная связь с Критом имеют последствием то, что в длинном ряде наиболее ярких выявлений своей религиозной сущности он оказывается не подобием только, а как бы непосредственной эпифанией Диониса: вот почему сын Эгея — юноша в женской одежде — побеждает Минотавра, добывает венец Амфитриты, сочетается с Ариадной, а потом с Федрой, нисходит в Аид, хоронит на своей земле изгнанников — великодушный гостеприимец, и прославляется Бакхилидом в дифирамбах.

Как некие языческие святцы, проходит перед нами героическая «золотая легенда» эллинской древности, и в ее пестром многообразии неожиданно выступает основная однородность, почти схематизм. Религия Диониса как бога-героя и героя-прообраза налагает на нее общую печать. Позднейшие мифообразования эту печать закономерно принимают. Так, выдержан в дионисийском стиле роман *Панфеи* в Ксенофонтовой «Киропедии»: верная жена слагает в порядке разрубленное тело мужа, рука которого, когда Кир пожимает ее, остается в его руке, — а потом закалывается на мужнином могильном кургане. Тесей в трагедии Сенеки также складывает вместе собранные части растерзанного *Ипполита*. В обоих случаях представлено обрядовое сложение дионисийски разорванного тела (diamelismos, sparagmos) «по составу его согласия» (kata systasin harmonias), что, как учили под египетским влиянием орфики и позднее герметики, служит условием возрождения (палингенесии) умершего. Но наиболее, быть может, показательно проявилась упомянутая стилизация героической легенды по прототипу мифа о Дионисе в греческой обработке чужеземного предания о *Ромуле:* эллины и героизировали, и обожествили римского героя-эпонима на свой лад. Ему приписаны и могила (taphos), и страсти (pathos), — притом последние в форме sparagmos. Правда, римляне вообще игнорировали эту чуждую им версию; однако, греческое представление о «похищении» (aphanismos, harpagmos) на черных Ареевых конях лежит в основе Гораціева образа: «Quirinus Martis equis Acheronta fugit» (Carm. III, 3).

V.

Дионисова сопрестольница

1.

Эллинская религия Диониса началась с той поры, когда оргиастический бог был понят как сыновняя ипостась верховного бога. Идея сыновства была чужда дионисийской религии фракийцев. Представление о Дионисе как о сыне Зевсовом — плод эллинского религиозного творчества, и как только возникло это представление, найдено было и имя бога. Ибо последнее, несмотря на темноту его этимологии, во всяком случае знаменует некоторое отношение к Зевсу и Дионисово божество выводит из божества Зевсова.[1]

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

Рост древес плодовитых умножь,
Бог Дионис, обильный бог,
Ясной осени радость![2]

Ферекиду приписывали изъяснение Дионисова божества как «текущего из Зевсова лона в Нису» (ek Dios es Nysan rheonta),

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

[2] Plut. de Is. et Os., p. 365 A: hoti d' u monon tu oinu Dionyson, alia kai pases hygräs physeos Hellenes heguntai kyrion kai archegon, arkei Pindaros martys einai legön: Dendreön de nomon Dionysos polygames auxanoi, hagnon phengos opöräs.

т. е. в земную растительность [1]. Дионис в этом смысле «Нисейский бог» по преимуществу, что слышалось грекам уже в звуке его имени, как бы говорившего им: «сын отчий, небесная влага» [2]. Небесная влага живительного и изначала оплодотворившего Землю дождя и влага вина, веселящего сердце человека, есть, в своем религиозно-метафизическом принципе, вода живая, амброзия, amrta индусов. «Жертвы приносятся Дионису-Одождителю (Hyes), когда одождяет бог землю» [3]. Эпитет Hyes истолковывается то как «сын» (hyios) по созвучию, то правильно — как «одождитель», но с домыслом: «ибо амброзией одождил его Зевс» [4]. В месяце Ленеоне справлялся Дионису праздник, именовавшийся «Амброзия» [5].

Примечательно, однако, в круге этих представлений то, что влажная и амброзийная сила исходит от Диониса именно в его качестве Зевсова сына, ибо в сущности принадлежит самому Зевсу, он же и сам «Одождитель» (Hyes, Ombrios, Pluvius) изначала. Раньше Диониса не было ей лица, кроме Зевса: «из Зевса Дионис течет в Нису». Но тут возникало для мифотворческой мысли затруднение. Дионис явно возникал из Земли, и таковым узнали и возвестили его менады. Он приходил из подземного царства и, пострадав на земле, уходил сам и уводил своих в обитель мертвых. Не родился ли он от Земли, восприявшей Зевсову влагу? Но тогда он не был бы «единосущным отцу» одождителем, нисходящею с неба водою живой. И все же нельзя было уразуметь его вне связи с матерью-Землею. В гимне, приводимом Диодором (III, 66), перечисляются места рождения Дионисова: Дракан, Икар, Наксос, берега Алфея, Фивы (можно было бы прибавить, по другим источникам, еще Элевтеры, Теос, Андрос, дол Сангария и различные Нисы) — «но», продолжает певец, «все эти росказни лгут: из своего лона родил тебя (se cГ etikte) отец богов и людей». Дионис провозглашается «двуматерним» (dimetör), «дважды рожденным» (dissotokos) — не в смысле своего второго рождения в мирах Семелы (о Персефоне знали только орфики), но в смысле «двойного выхода из дверей» (как толковали его культовое имя Dithyrambus), отдельно из чрева земной матери и отдельно из лядвеи (meros) небесного отца.

[1] Schol. Aristid. III, p. 313: Nysai dendra. О Нисе см. Kern у Pauly-Wissowa, RE V, 1035 f. Нимфы Nysai на вазе: Athen. Mitth. XIV (1889),'I.

[2] Aristoph. Ran. 215: Nyseion Dios Dionyson. Apollon. Argon. IV, 1132: Dios Nyseion hyia, с намеком на Hyes. Hesych. s. v. Semele.: Hye. Hyes Zeus Ombrios.

[3] Etym. M. p. 775: Hyes epitheton Dionysu, hos Kleidemos, epeide epitelumen tas thysias autöi, kath'hon ho theos hyei chronon, ho de Pherekydes ten Semelen Hyen legei. Plut. de Is. p. 364 D: kai ton Dionyson Hyen (sc. kalusin) hös kyrion tes hygräs physeös.

[4] Anecd. Beckk., p. 207: hyse gar ambrosian ep' autei ho Zeus.

[5] Etym. M. p. 563 s. v. Lenaion: Dionysöi epoiun heorten en toi meni tutöi, hen Ambrosian ekalun.

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

Дионису нетрудно было прослыть двуматерним и дважды рожденным, потому что он был вообще двойственным или, точнее, двойным [1], — подземным и надземным, младенцем и ярым быком, преследуемым и преследователем, жертвой и жрецом. Двуликость его божественного существа обусловливает двойственность его культа, удвоенность его образа в местных преданиях и служениях; неслучайно, например, находим мы двойные идолы и маски бога в стольких местах [2]. Характерно для Диониса вовсе не рождение, а по отношению к матери извечное пребывание рядом с ней и противоположение ей, как начала мужского и светлоогненного началу женскому и темному [3], так что рождение есть только один из образов взаимной связи обеих полярных сил [4]; по отношению же к отцу — исконное с ним тождество и изначальное в нем бытие,

[1] Dionysos diphyes, dimorphos у орфиков: hymn. XXX, 3; XLII, 4.

[2] В Коринфе — Bakcheios и Lysios (Paus. II, 2, 6), в Мерае — Patröios и Dasyllios (ib. I, 43, 5), в Герее — Polites и Auxites (ib. VIII, 26, 1), на Наксосе — Bakcheus и Meilichios (см. Per Odelberg, sacra Corinthia Sicyonia, Phliasia, p. 79), в Ахарнах — Melpomenos и Kissos (Paus. I, 31, 6).

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

[4] Ярко выступает это соотношение в древнем культе Земли, почитаемой под именем Великой Богини в аттическом деме Флии (Paus. I, 31, 4), где ее сопрестольник Дионис является богом растите. Другие качества и атрибуты Аполлону-Дионисодоту. Подобно тому как первоначальный Дионис дифференцировался в Анфия и Дионисодота, так и подле Великой

так что рождение из лядвеи есть лишь новое богоявление. Дионис скорее «огнерожденный» (pyrogenes), нежели «от Семелы рожденный»; но он и тот, и другой, как поет Овидий (Met. IV, 11):

Вакхом тебя, и Лиэем, и Бромием, бог, именуют;
Огнерожденным зовут, двуматерним, дважды рожденным.
Ты же — Нисей, Фионей, чьих кудрей не касалось железо;
Ты ж и Леней, насадитель хмельной лозы самородной[1],
Ты же Иакх, и Эван, и отец Элелей, и Никтелий.
Но не исчислить имен, какими эллинов роды,
Либер, тебя величают...

2.

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

Семела предстоит нам как героическая ипостась прадионисийской богини — без сомнения, Земли[2]: ее героизация была необходима, чтобы представить реальным Дионисово рождество и прочно закрепить за всенародным, всевышним Зевсом отчество. Она — прадионисийская менада; а так как менада в позднейшую эпоху была немыслима без Диониса, Нонн в своей поэме (VII, 319 sqq) придает все атрибуты еще не родившегося сына тайному Семелину

Богини мы находим Артемиду-светоносицу (Selasphoros). Изначальность же Диониса во Флии явствует из имени героя-эпонима — Phlyeus, представляющего собою ипостась исконного местного растительного Диониса. — Параллель Дионисодоту составляет Аполлон-Дафнефор (Daphnephoros — Athen. X, 424 F; срв. Hitzig-Blümner ad Paus. 1. 1.), так как лавр первоначально — атрибут Диониса. Что Дафнефор был Дионисом, видим и из пляски в звериных шкурах (theraia himatia), и из передачи Аполлону некогда дионисийских (или прадионисийских) Фаргелий.

[1] Дионис, «genialis consitor uvac», сам — не саженый, самородный ствол, как тот, который ему посвящают (Max. Tyr. 8, 1: geörgoi Dionyson timösi pexantes en orchatöi autophyes premnon), и вино — самородное зелье (pharmakon autophyes, Ion el. I, Bergk PLG II, ed IV, 251—577; Hiller-Crusius Anth-lyr., Ion. fr. 1, v, 10).

[2] Велькер (Götterlehre I, S. 435 f.), видел в имени Семелы славянский корень слова «земля»; Кречмер (aus der Anomla, S. 20 ff.) производит его от фригийского корня zemel, долженствующего иметь то же значение. Представление о зачавшей от Неба Матери-Земле (срв. Paus. II. 31, 5 — «Семела не умирала») сохранилось бы и в том случае, если бы мы поверили Группе (Rel-Gesch. S. 1415), что имя означает нижний брусок дерева в первобытном снаряде для добывания огня трением. Но глосса Гесихия: semele trapeza (срв. Orph h. XLIV, 8. ana trieteridas höras, henika su Bakchu gonimen ödma telösin euhieron te trapezan ide mysteria th'hagna) — заставляет нас подозревать, не назывался ли semele вакхический алтарь, служивший средоточием женских оргий. Тогда Семела мифа (этиологического, как большая часть дионисийских мифов) была бы олицетворением «семелы», или «фимелы», этого очага эпифаний Диониса в огне, и ее гибель — изображением того таинственного обряда опрокидывания вакхических столов, о котором мы уже не раз упоминали.

любовнику, изображая (на что он имеет, впрочем, не только поэтическое право) Дионисова отца воистину пра-Дионисом:

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

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

Ио, первоначально, по всем признакам, лунная богиня в ее страстном аспекте, как Ифигения или Ариадна, потом героиня страстей, лернейская[1] исступленная, подобная аргивским менадам, рогоносица 2 и пророчица[3], преследуемая «оводом» (oistros), означающим в дионисийском круге неистовство и безумие, то распространяющая окрест, через влюбленного в нее Зевса и его представителя Гермия, влажное растительное изобилие, то окруженная засухой и пустыней в своем страстном странствии, призываемая кличами «iö, iö!»[4], рано сближенная и отожествленная с Исидой, бабка прадионисийских Данаид — являет множество черт, связующих ее с Дионисом. Как критская и вообще островная Ариадна к Дионису, так относится аргиво-эвбейская Ио к Зевсу-быку: она — менада пра-Диониса. Поэтому ориентирующиеся на Египет орфики были по-своему правы, провозгласив ее матерью второго, египетского Диониса[5]. В самом деле, «телец» Эпаф, рожденный Ио от Зевса в Египте, мыслится уже в пароде «Умоляющих», у Эсхила, дионисоподобным. Его дионисийск новение» (aphanismos), и поиски за ним Ио. Ибо по Аполлодору

[1] Aesch. Prom. 671. Лерна, знаменитая своими обрядами вызывания (anaklesis) подземного Диониса, один из главных центров прадионисийского оргиазма. Срв. гл. VI, § 4, прим. 5, стр. 116.

[2] Aesch. Prom. 588: bukerös. Eurip. Phoen. 247: kerasphoros. То же на многочисленных изображениях.

[3] FHG IV, 148: prothespizusa ta esomena.

[4] Suid s. v. Срв. Herod. Techn. I, 347: Iö—he selene kata tön tön Argeiön dialekton.

[5] Diod. III, 74: Ton deuteron Dionyson phasin ex lüs tes Inachu Dil genomenon basilensai men tes Aigyptu, katadeixai de tas teletas.

(II, 1,3), «Гера поручила куретам сделать его невидимым (aphane poiesai, т. е. похитить в горную пещеру с лица земли, — pathos, равнозначный смерти), и они восхитили (ephanisan) его, но Зевс, узнав о том, убивает куретов, Ио же обращается искать сына». Возврат из пещеры — возрождение (palingenesia). По другой, орфически окрашенной версии (у Гигина), Титаны (т. е. дионисоубийцы) умерщвляют Эпафа, отожествляемого с Аписом — быком-Дионисом. Принадлежность Эпафа подземному царству свидетельствуется и мифом об одноименном герое, сыне Эреба и Ночи по Гомеру [1].

С Деметрой сочетается Дионис уже в древнейших аттических преданиях, но также у Пиндара (Isthm. VI, 4), — вероятно, под ранним влиянием элевсинской религии, содержавшей изначала в своем составе оргиастические элементы (Iambe). В дальнейшем развитии этой религии Дионис играет все более важную роль. В Элевсине создается мистическое представление о сопрестольничестве Диониса, Деметры и Коры, причем женское божество мыслится в двух ипостасях — Матери-Земли и Девы-царицы подземной, Дионис же сквозит и в ипостаси подземного владыки, и в младенческой ипостаси Иакха (по-видимому, таинственного сына девы, Персефоны). И не в одном Элевсине соединяется Дионис с Персефоной, то как подземный сопрестольник [2], то как предвечный сын матери-змеи от Зевса-змия, согласно учению орфической общины. Элевсинские корни имеет ряд полумистических, полуоткрытых культов в разных местах Эллады, особенно на Истме. Так, Дионис с Деметрой и Корой чтились в священной роще близ Сикиона [3]; все трое они «плодоносители» (karpophoroi). Это истмийское сочетание засвидетельствовано и надписями [4]. «Мистерии» Деметры, Коры и Диониса правились в Афинах [5]. С Деметрою соединен Дионис в Тельпусе [6]. «Дионис мистический» (Dionysos mystes) чтим близ Тегеи, неподалеку от святилища Деметры [7]. В Арголиде, в прославленной древнейшим дионисийским культом Лерне, воцаряется сопрестольницей Диониса Деметра под именем Просимны (женская замена хтонического Просимна, спутника Дионисова [illegible]), и тем элевсинским божествам (Bakxy и ges pyrophorois theais) совершаются там мистические действа (drömena) с возжжением светочей, отмечаемые Павсанием и засвидетельствованные надписями еще в IV в. по Р. Х. [8]

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

[2] Evans, Tarentine Terracottas, Journal of hellenic Studies, 1886: «shrine of chthonic Dionysos and Persephone*.

Odelberg, sacra Corinthia, p. 79.

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

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

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

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

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

3.

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

Оба фракийские оргиастические божества, объединяемые в обрядовой символике общим атрибутом двойной секиры [1], кажутся силами, ищущими одна другую и вместе взаимно противоборствующими: в них воплощается половая полярность древнейшего оргиазма. Икарийское обрядовое предание, с его контаминацией оргиастических элементов Дионисов относятся и тип Эригоны, и обряд эоры), знаменательно обнаруживает эту культовую слиянность, запечатленную стародавним обменом человеческих жертв. Если в икарийском мифе Дионис губит служительниц Артемиды, противящихся, как кажется, его дару [2], то Ариадну, отдавшуюся Дионису, умерщвляет Артемида [3]; дионисийский Актеон растерзан ее собаками, и ею затравлена тевмесская лисица [4]: так преследует дикая богиня прадионисийской

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

[2] 12etz. ad Hesiod. erg. 508: misei gas he parthenos ten ampelon dia ton patera Ikarion. Эригону, дочь Клитемнестры и Эгисфа, по Гигину, хочет убить Орест; Артемида восхитила ее в Аттику; там она лишает себя жизни, узнав о спасении Ореста: эти черты обособленного предания о единой Эригоне дополняют характеристику дочери Икария (Roscher's Lex. I, 1309).

[3] Homer. Od. XI, 325.

[4] Гневом Диониса (ek menimatos pionysu, Paus. IX, 19, 1) наслана на фиванцев губительная лисица, требующая (по Аполлодору) ежемесячных отроческих жертв; ее преследует собака, данная Артемидою охотнице Прокриде; и неуловимая лисица, и собака, от коей ни один зверь не убежит, по воле Зевса окаменевают в беге. В области человеческих жертвоприношений Агрионий и Агриония соперничают. Уже у кикликов фиванская легенда приведена в связь с мифами о юном и прекрасном охотнике Кефале: Кефал затравил лисицу при помощи собаки и волшебного копья Миноса, полученных им в дар от жены, охотницы Прокриды. Этот страстной герой, умирающий бог (его и Мемнона изображения на руках у богини Эос предваряют в древности художественный тип Pietä), — здесь нечаянный убийца Артемидиной менады, Прокриды. Его дионисийскую природу изобличает и его временное исчез-

эпохи своего древнего сопрестольника. Новоявленный в Ахайе Дионис-Эсимнет отменяет человеческие жертвы Артемиде Трикларии; это возможно лишь при условии общения в жертвах. По-видимому, из двух ведомых на заклание, которых встречает Эврипил, выходя на берег с ковчегом нового Диониса, юноша предназначался в дар Артемиде, дева — пра-Дионису тех мест 1. Бичевания эфебов в Спарте в честь Артемиды Орфии, женщин в Алее, на ежегодном празднике Skiereia heorte, в честь Диониса (Paus. VIII, 23, 1) — соотносительны, хотя и разделены географически. В обоих обрядах прежнее жертвенное человекоубиение заменено смягченной формой жертвы: это — первичное в них, магизм же растительного культа — черта привходящая. Миф об очищении; Пройтид Мелампом показывает, что оба божества — Дионис и Артемида — вместе ведают область исступлений и умиротворяют оргиастическую борьбу полов. Что при обмене жертв мужские типически назначались богине, а женские — богу, понятно: ведь умерщвлять женщин ее исключительное право, и ее «тихие стрелы», как это знает Гомер, настигая жен, не касаются мужей. Так же и нормальная жертва, ей приличествующая, есть дева — Ифигения, в эпоху же подстановки животного на место человека — коза [2]. — Рассмотрим ряд других фактов, освещающих взаимоотношения обоих оргиастических божеств.

новение, и его возврат в новом виде, так что жена его не узнает. Kinkel, epicorum fragmenta, p. 13. Rapp в Roscher's Myth. Lex. I, 1092 f.

[1] Paus. VII, 20. — Имя Aisymnetes, под которым Дионис почитался в Арое близ Патр, где при святилище над Эврипиловым ковчегом существовала дионисийская жреческая коллегия из девяти мужей и девяти женщин, — может быть объяснено только в смысле владыки-умирителя или мирового посредника. Культ гроба (ковчега) был здесь нейтральным культом, помирившим притязания божеств мужского и женского на первины поколений, достигших первой зрелости (срв. Paus. VII, 19, 3 sqq. о Меланиппе и Комето). Сопрестольником Артемиды Трикларии был оргиастический и хтонический бог пра дионисийского типа, пугающее имя которого — Meilichios. Переход от прадионисийской формы культа к дионисийской выразился в обряде снятием венков из колосьев и заменой их плющевыми венками в ночном служении с выносом Дионисова ковчега: венки из колосьев оставляются у кумира древней богини, плющевые же надеваются на голову после очистительного омовения в реке. Культ Эсимнета был представлен и в Патрах, где объединены были древнейшие окрестные культы Диониса (Paus. VII, 21, 6); поэтому Павсаний встречает в этом городе и храм Спасения (Söterias), основанный, по преданию, Эврипилом, спасшимся от безумия (apophygonta ten manian). Но это был, должно думать, храм Артемиды Спасительницы, Söteiras (срв. Wide, lakon. Culte, S. 122), ибо примирение не могло состояться без преображения самой Артемиды. Религиозная реформа, связанная с перенесением Дионисова гроба, требовала героизации того Дионисова лика, который сквозил в жертвах прежнего, прадионисийского служения: он отразился в страстном герое, юноше Меланиппе, так же бледно, как побледнела и память об Амейлихии. Срв. выше гл. IV, § 3, стр. 76).

[2] В беотийских Потниях сам Дионис подставляет взамен человеческой жертвы козу. (Paus. IX, 8, 1; Stengel-Oehmichen, Sacral-Alterthümer, S. 91). Эта подстановка козы характерна для культа Артемиды, но началась она, по-видимому, в Дионисовом

В Тегее, обильной ключами, процветал культ Артемиды Лимнатиды (Limnätis), заста Диониса Лимнита (en Limnais). В рассказе Павсания о приходе Артемиды и Аполлона в Тегею древнейшей чертой является мотив преследования, свидетельствующий о соответственном обряде 1, известном по культам Диониса в беотийском Орхомене и в Аргосе; только в Артемидином обряде преследует жрица, а не жрец. Итак, тегейская Артемида — Агриония, как Агрионий — орхоменский Дионис. Тот же рассказ Павсания представляет и другие любопытные черты. Убитого Скефра, за которого Артемида мстит, оракул повелевает оплакивать (threnein), т. е. учреждает празднование его страстей. По-видимому, Скефр — страстная ипостась тегейского Диониса, уступившего место над своим гробом Аполлону. Имя убийцы, Leimon, т. е. «луг», также дионисийское имя, согласно закону тожества убийцы и убиенного в Дионисовом оргиастическом круге.

Лаконская Артемида Пчела, Karyätis, требует вакхических плясок. «Неистовые» (dysmainai), составляющие лаконскую коллегию Дионисовых жриц-менад, именуются иначе «кариатидами» по имени сопрестольной богини [2]. Артемида Низин («Лимн»), соответствующая Дионису-Лимниту, услаждается оргиями и тимпанами [3]. Артемида насылает безумие, как Дионис [4]; вид идола Орфии-Лигодесмы в спартанских Лимнах, спрятанного в ивняке, сводит с ума [5]. Артемида Кнагия отвечает Кнагею, героической ипостаси Диониса на Крите [6]. Артемида Лусия (в Lusoi) исцеляет дионисийских Пройтид; посвященное ей и Дионису празднество в память этого события носит поэтому смешанный и вдвойне оргиастический характер 7.

Дрезденская статуэтка Артемиды [8] показательна для уяснения соответствий между служительницами мужской и женской ипостаси двуединого оргиастического божества — менадой и амазоной: перед

культе (Paroemiographi gr. I, p. 402; Stengel-Oehmichen, S. 92). По Эсхилу (Ag. 232), Ифигения приносится в жертву dikan chimairas — как если бы она была козой. Коза — жертва Эниалию; Эниалий — epiklesis Диониса (Macrob sat. I, 19; срв. гл. 1, § 6, стр. 30). Объясняется же эта встреча двух культов обменом жертв между Дионисом и Артемидой.

[1] Immerwahr, ark. Culte, S. 138.

[2] Заглавие трагедии Пратина. — Dysmainai ë Karyatides. Срв. Preller-Robert, gr. Myth., S. 307.

[3] Ibid. S. 308, A. 2. О родстве культов Диониса и Артемиды в болотистых низинах, о фаллических радениях и маскарадах в честь Артемиды см. Schreiber в Roscher's Myth. Lex. I, 570; Nilsson, Feste, S. 184 ff. В дар Лимнатиде приносят тимпаны, служение ей состоит в энтузиастических плясках; срв. schol. Eur. Hec. 934: hai doriades korai erchomenai eis ton naon tes Artemidos enthusiosai — orchunto.

[4] Soph. Ai. 172.

[5] Raus. III, 16, 9; срв. Herod. VI, 69.

[6] Paus. III, 18, 4; Wide, lacon. Culte, S. 120.

[7] Immerwahr, ark. Culte. Ss. 142. 160. Срв. гл. I, § 5, стр. 29.

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

нами тип последней, но с виноградными гроздьями в обвитых митрой волосах и с жертвенным козленком в складках дионисийской небриды. Артемида в шкуре дионисийской пантеры изображена на одной чаше 1. Синтез обоих божеств, кажется, нашел свое пластическое выражение в типе Артемиды Tauropolos, факелоносной наездницы на небесном быке [2]. Пестумский терракотовый рельеф представляет Диониса и Артемиду на колеснице, влекомой быками [3]. Мене (Луна) — «вакхическая спутница» (syndromos bakchias) Диониса, наводящая безумие [4]. Дифирамбический поэт Тимофей так воспевает Артемиду: «Ты обуянная, ты исступленная, дева-менада ночей, огненосица!» [5]. На изображениях вакхических торжеств бывает представлена и Селена [6]. У Нонна Зевс повелевает ей проливать свое благотворное растительному царству сияние на землю, — ибо зачат и родится в мир умножающий силу растений Дионис [7].

На Эвбее Артемида слывет матерью Дионисовой [8]. В эпоху позднейшей теократии эту древнюю Артемиду, сопрестольницу Диониса, представляет Исида, — напр., во Флиунте [9]. По мнению все выводящего из Египта Геродота (III, 156), Дионис и Исида — родители Аполлона и Артемиды: это не далеко от истины, если под Артемидой разуметь позднюю Артемиду, сестру Аполлона, а под Исидой — многоименную оргиастическую богиню, известную нам по древнейшему аспекту Артемиды, который она большей частью долго сохраняет в сочетании с богом оргий и утрачивает в облике сестры Аполлоновой. На монетах Никеи Дионис и Артемида подают друг другу руки [10]. Во многих местах Дионис и Артемида чтимы вместе 11.

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

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

[3] Ann. dell' Inst. 1881, tav. E; ibid. Heibig, p. 100: «Nonn. XXXVII, 37 - ivi Artemide con altri dei aiuta Dioniso contra gli indi; dunque riconosco nella metopo pestana Dioniso e Selene». — Preller-Robert, gr. Myth., S. 334, A. 5.

[4] Nonn. XXIV, 227.

[5] Anthol. lyr. Hiller-Crusius, Tim. 1: mainada, thyiada, phoibada, lyssada.

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

[7] Nonn. VII, 303.

[8] Gruppe, Rel.-Gesch., S. 66. — С другой стороны, Эсхил приводит Aigyption logon, что Артемида — дочь Деметры: Paus. VIII, 37, 5.

[9] Paus. II, 13, 7.

[10] Brit. Mus. Catal., Coins, Pontes etc. 175.

[11] Wernicke у Pauly-Wissowa, RE II, 1364 f.—Так, мы находим культовую чету в Коринфе (два Диониса подле зфесской Артемиды — Paus. II, 2, 6; древесный Дионис особенно тесно сближается с Артемидой, на что указывает и эора), — в Патрах (Paus. VII, 19, 20), на Эгине (ib. II, 30, 1), в Эпидавре (II, 29, 30), в Трезене (II, 29—31), по-видимому, в Лакедемоне en limnais (Wide, lak. Culte, S. 161). В лаконской Алагонии «примечательны храмы Диониса и Артемиды» (Paus. III, 26, 11). О культе Диониса и Артемиды в Фимбрии—Gruppe. Rel.-Gesch., S. 305. В аттическом деме Флии общий культ Аполлона Дионисодота, Артемиды светоносной (Selasphoros), Диониса Анфия, нимф Исменид и богини Геи (Paus. I, 31, 4).

4.

Мы видели, что Артемида легко уступает место Дионисовой сопрестольницы, — например, Исиде — ради культового сочетания в качестве сестры, с Аполлоном, чему показательным примером служит ее культ в Тегее. С другой стороны, в отдельных местностях женское сопрестольничество издревле принадлежит не Артемиде, а одной из других богинь. Указанное явление ясно свидетельствует о том, что единственной и исконной союзницей Диониса, — точнее, пра-Диониса, — была единая оргиастическая богиня, — Великая богиня (megale theos), как звалась она и на Лемносе, и в аттическом Флии, где, впрочем, ближе определялась как Гея, — чей лик отразился в разных культах, чье божество приняло разные наименования. Но во всех культах эта связь соответствовала ранней эпохе данного женского божества и становилась неудобной по мере того, как архаическое его обличие стиралось и уступало место новым религиозным представлениям. Артемида потому чаще других богинь сопутствует Дионису, что ее божество сохранило больше черт первобытного оргиазма, нежели божество Геры или Афродиты. Но именно культ Артемиды был наименее устойчив, наиболее подвержен глубоким внутренним изменениям: неудивительно, что первоначальный союз окончился расхождением. Попытка дать Дионису супругу сказалась в бледном мифе о мимолетном браке его с «пречистою» девою Крита, Ариадной, страстной ипостасью критской «великой богини», — наполовину Артемиды, наполовину Афродиты. Там, где, как на Кипре, женским божеством является исключительно Афродита, а ее спутником — Адонис, позднее пришедший общеэллинский Дионис замещает Адониса как сопрестольник (parhedros) Афродиты [1].

Гера имеет с Дионисом общий культ в Элиде и в Герэе западной Аркадии. Там почитается Дионис-Возроститель (Auxites), покровительствующий из лона земли росту всего живого и земным произрастаниям, и там же, в Герэе — Дионис Градской (Polites); одинаковое противопоставление городского и сельского Дионисова культа наблюдается в Аттике. Гере правятся мистические оргии 2; источник Элевтерион по дороге в Герэон, откуда черпают воду для очищений (pros katharsia) и мистических служений, изобличает своим именем связь культа с Дионисовым; Prosymne (имя или дионисийское, или элевсинское) зовется местность над Герэоном. Культ Геры в Герэе, очевидно, первоначальный, Диониса — сравни-

[1] Срв. Plut. conv. 671 B: ton de Adönin uch heteron, alia Dionyson einai nomizusi, kai polla tön telumenön hekateröi peri tas heortas bebaloi ton logon. — Соединение Диониса с Афродитой в Ахайе — Paus. VII, 25, 9: naos Aphrodites Dionysu te.

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

тельно новый. Возможно, что он принесен из Элиды [1], где Дионису и Гере вместе служит одна и та же священная коллегия шестнадцати жриц-менад. Связь Диониса и Геры, без сомнения, древнее, нежели мифологические домыслы о гонении на Семелина сына, воздвигнутом ревнивой мачехой. Антагонизм мужского и женского божества в дионисийском цикле изначален. Сказание о безумии, насланном Герою на Диониса, выдает ранние попытки определить женский оргиастический коррелят как Геру [2]. Ибо, Артемида ли, или Афродита, или Афина, или Гера должна была сочетаться в общем культе с Дионисом, зависело от того, какая богиня преимущественно почиталась в данной местности и связывалась в ней с воспоминаниями о стародавнем оргиастическом обоготворении женского начала. Так, на Эвбее, принадлежащей Гере и в то же время дионисийской, остались следы совместного почитания Диониса с Герою: местная нимфа Макрида, пестунья бога, оказывается и пестуньей богини [3]. Почему в исконно дионисийской Лерне правятся мистерии Геры, — не вследствие ли только позднейшей теократии, — неясно; во всяком случае они соприкасаются, по свидетельству поздней надписи, с культом Великой богини Геи в аттическом деме Флии [4]. Вообще же взаимные отношения Геры и Диониса были крайне натянутыми. Разделение культов проводилось с такой строгостью, что нельзя было внести плюща в священные угодия Геры и в Афинах жрицы обоих божеств не должны были общаться даже в простой беседе [5]. Причина этого разделения, конечно, в перемене, испытанной религией самой Геры: Дионис то же, что его вышний отец, но он унаследовал от Зевса только неугодные позднейшей Гере черты; некогда она не чуждалась и омофагии, как об этом проговаривается Гомер, но потом отстранила все оргиастические элементы как скверну (miara).

О безумии Диониса читаем у Платона (legg. II, p. 672): «есть сказание, что Дионис был приведен в умоисступление мачехой,

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

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

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

[4] C. I. A. III, 172 (на флиасийском алтаре с изображениями тавроболий) hutos (sc. Archelaos) Kekropien auchei polin, hutos en Argei naietaei bioton mystikon eu diagön, autothi gar kleiduchos ephy basileidos Heres, en Lernei t'elachen mystipolos daidas.

[5] Plut. de daed. Plat. 2, Mor. VII, p. 43 Bernardakis.

почему и внушил людям из мести исступленные богослужения и пляски, и даровал им к тому же дар вина». Плутарх говорит: «умыслом Геры впав в безумие, обходил он сушу и моря, ища освобождения от страстной доли» [1]. По Юлиану (or. VII, 410),«бог обезумел от Геры; но сняла с него недуг Мать богов». По Аполлодору (III, 5, 1), он был «очищен» от безумия Кибелой. Безумен Дионис искони, по самой природе своей; оттого он — такова логика первобытного мифотворчества — и целитель исступления. То же относится и к оргиастической Кибеле; поэтому схолиаст Пиндара обоим божествам равно приписывает очистительную силу, избавляющую от сумасшествия [2]. Миф об очищении Диониса Кибелой объясняется потребностью привести в какую бы ни было связь два параллельных, родных по глубочайшим своим корням и все же исторически чуждых один другому оргиазма. Мысль о вражде Геры и о дружбе Великой Матери несет на себе отпечаток фиванской религии. Древность фиванского культа Кибелы является из мифа о Ниобе; этот культ влияет и на миф о Семеле [3]; предание о Пенфее, как оно представлено в трагедии Еврипида, все проникнуто отзвуками малоазийских тимпанов. Для Фив, как и для Фригии, сопрестольницей Диониса является Мать богов

5.

Наконец, Паллада Афина также заключает культовый союз с Дионисом. В Эпидавре мы встречаем Афину Плющевую (Kissaia) [4]. На одной терракоттовой статуэтке шлем богини увит плющом [5]. Вследствие отношений Элевсина к Афинам она оказывается пестуньей младенца Иакха [6]. Еще раньше она взлелеяла прадионисийского Эрихтония. Орфики, стремясь сделать Дионисову религию государственной религией Афин, должны были особенно заботиться об установлении мифологической и богослужебной связи между Дионисом и Афиной Палладой. На амфоре начала VI века при рождении Афины Паллады из головы Зевса присутствует среди небожителей и Дионис; перед ним стоит Гефест с двойной секирой [7]. В Афинах

[1] Plut. de fluviis 24, 1 — Mor. VII, p. 325 Bern.; apallagenai tu pathus melon.

[2] Ad. Pyth. III, 139: katharthria tes manias he theos. kai ton Dionyson de kathartikon manias phasin. По schol. Ven. предание было рассказано киклическим поэтом Эвмелом в Europia (Kinkel, ep., fr., p. 192).

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

[4] Paus. II, 29, 1.

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

[6] Dümmler у Pauly-Wissowa, RE II, 2004.

[7] Berlin Catal. 1704. Mon. dell' Inst. 1873, v. IX, pi. LV. Kaibel, Annali 1874 p. 106: Minerva nascens in amphora Caeretana picta. Harrison, Prolegomena, p. 366: «the earliest monument of art showing Dionysos as an actual denizen of Olympos».

Паллада, по пластическим изображениям является ограничительной силой по отношению к оргиастическому началу флейты и сатиров; но орфики сами искали его обуздать и упорядочить. Что они дорожили союзом с Афиной, видно из введения Паллады в основоположительный миф о гибели и воскресении младенца Диониса под горой Парнасом. Это утверждение было основано на фиктивной этимологии, соединяющей имя Паллады с представлением о бьющемся сердце — pallomenon etor — и о Гомеровой менаде «с сильно бьющимся сердцем» (pallomene kradien). Символическая экзегеза об отношении божественной мудрости к страстям страдающего бога была намечена, думаем, также весьма рано[1].

Что соединение Диониса с Палладой Афиной в Афинах было делом орфического союза VI века, можно усмотреть и из топографических данных. По Дерпфельду, древний храм в участке Диониса близ театра сложен из камней Писистратовой каменоломни[2], как и остатки первоначальной круглой орхестры. Если новый священный участок (temenos) на склоне Акрополя был дан Дионису Писистратом, светским главой орфического духовного ордена, то он же, переместив туда архаический идол (хоапоп) из Академии, ввел и ежегодную процессию перенесения оного в старое святилище, для посещения древнейшего очага (eschara) божественного пришельца из Элевтер. Это переселение Диониса в соседство Афины-Паллады означало разрыв стародавнего естественного союза с Артемидой, которая царила в Академии[3], но разрыв не полный: Артемида осталась его хтонической подругой, блюстительницей его героического очага. Мы видели выше, что перенесение кумира с Акрополя, из округи театра, в предместье есть «нисхождение» не в топографическом только смысле[4], но и в религиозно-символическом: это путь бога вниз, в подземное царство, ночью, при озарении светочей, — katagöge. Надписи показывают, что Дионис как «вождь нисхождения» (Kathegemön) почитается именно в священной ограде театров, где правится трагедия, действо страстей божественных,

1 Срв. Procl. in Pannen, p. 33 c: dio kai theologoi ton men nun en tois sparagmois tois dionysiakois ameriston pronoiäi tes Athenäs sozesthai legusi, ten de psychen merizesthai ktl. Ibid p. 117: Athenalkon gar to sozein ameriston ten zocn, ex huper Soteira epeklethe Pallas Athene, titan ikon de to merizein auten kai prokaleisthai peri ten genesin. — Итак, по неоплатоникам, Афина «спасительница», потому что спасает от титанического разделения цельным и неделимым божественный разум, духовную часть божества и человека; ибо она — «промышление» Зевсово.

2 Срв. Foucart, le Culte Dionysos en Attique, p. 165.

3 Paus. I. 29: engytatö de Akademia, — katiusi d'eis anten peribolos estin Artemidos — kai naos u megas estin, eis hon tu Dionysu tu Eleuthereös to agalma ana pan etos komizusin en tetagmenais hemerais.

4 Philostr. v. soph. II, 1, 5: hopote d'hekoi Dionysia kai katioi es Akademian to tu Dionysu hedos ktl.

вековечное возобновление приснопамятных героических тризн. Во всяком случае, с обрядом перенесения соединялись представления глубоко-мистические, и в этом смысле Алкифрон (II, 3), прося Затрия-бога, чтобы тот не дал ему покинуть родные Афины, пишет царю: «До конца дней моих да будет мне дано венчаться плющом аттическим и ежегодно славить Диониса у его очага гимнами и участвовать в таинственных ему служениях»[1].

1 Срв. C. I. A. 471, 1. 12 (cf. 470 1. 11): eisegagon de (sc. epheboi) kai ton Dionyson apo tes escharas eis to theatron meta photos. Гл. III, § 2, стр. 62.

VI.

Материковый культ

1.

Дионис именуется в обряде, по своему главному атрибуту и фетишу, «плющеувитым» или «плющекудрым», «плющом», «плющевым богом»[1]. Плющ — сам бог[2] и вместе наркотик, наводящий безумие, manian[3], т. е., исполняющий причастника силою бога. Впервые надел на себя венок Дионис, и это венок был из плюща[4]; оттого он «плющеносец» и «радующийся на плющ»[5]. Увенчание бога плющом — особенный праздничный обряд (kittösis)[6]. Новорожденного Вакха купают в Плющевом ручье (Kissusa), у Галиарта 7.

«Плющевик» (Kisseus) сам Дионис, а также, вследствие героизации этого обособленного культового лика, — страстной дионисийский герой, упоминаемый то как спутник Анхиса, погибший близ дионисийской Плющевой горы во Фракии, то как фракийский царь, отец Гекубы (по Гомеру дочери Дима). «Плющевица» (Kissö) — менада из Вакхова фиаса; Плющ (Kissos) — юный сатир, разбившийся до смерти, прыгая по скалам, и обращенный Дионисом в висящий по обрывам утесов зеленый плющ.

В описании плюща у Плиния (прим. 4) характерно указание на его употребление во фракийском культе Диониса, — плющом

1 Kissochaites, kissokomes на Аморгосе — Preller-Robert, Myth. I. S. 676. A. 2; Kissos в Ахарнах - Paus. I, 31, 6: Kisseus - Aesch. fr. 341 Nauck; Perikionios schol Eur. Phoen. 651.

2 Gruppe, Rel.-Gesch., S. 86, A. 10. Плющ-Thyas Nonn. VII, 13.

3 Rapp в Roscher's Lex. II, 2250.

4 Plin. N. H. XVI, 9. Pauly-Wissowa V, 2835.

5 Kissophoros—Pind. Ol. II, 30, Aristoph. Thesm. 987; kissochares—Orph. h. LII 12.

6 C. I. A. III, 77, 1. 17-Prott. leg, sacr. I, 3: Gamelionos kittoseis Dionysöi, — по-видимому, на празднике Леней.

7 Plut. Lys., 28. Изображение плюща вжигалось раскаленной иглой в кожу посвящаемого в вакхические мистерии (Lobeck, Agl., p. 657 sq., срв. надпись из Филиппов, стр. 47). Этот обычай восходит, вероятно, к татуировке Агатирсов и других фракийских поклонников Диониса.

увивали фракийцы тирсы, шлемы и щиты бога (следовательно, это был столько же атрибут Сабазия, сколько фракийского Арея), — а также указание на принадлежность растения местам влажным и обильным змеями. Характерно и мнение о связи плюща с пчелами, которые будто бы сбирают мед с его цвета[1]. Пчела, как видно из мифа об Аристее, приводится в близкое отношение к божеству Диониса. Она посредствует между миром загробным и миром живых и, зарождаясь, по преданию, из тления, знаменует возрождение отшедших. Мед — жертва теням и источник оргиастического энтузиазма. Пчела, как мы видели, одно из культовых прозвищ оргиастической Артемиды.

Группа символов: плющ, змея, пчела, — к ним должно причислить еще сосну или ель (elate), исконное дерево Вакха, ветви которого в руках мистов назывались bakchoi, дуб (откуда Дионис Dryophoros в Филиппах, Prinophoros в Фессалониках), наконец, вечно зеленый тис (smilax) — составляет изначальное культовое отличие фракийского оргиазма и оргиазма женского одноприродного с фракийским; в этом диком оргиазме скалистых высот и болотистых низин Дионис сочетается с Артемидой.

Охотничье копье, увитое плющом или хвоей, есть тирс[2]. Удивительно, без сомнения, что это священное орудие, оружие и как бы чудотворная хоругвь вакхов, этот жезл-ветвь-копье-светоч 3, сообщающий тирсоносцу Дионисово вдохновение и силу неодолимую, впервые появляется в памятниках слова только в конце V века у Еврипида, хотя уже задолго до того встречается на изображениях. О сознательном неологизме или о варваризме, принесенном поэтом из Македонии, не может быть речи: слово было, очевидно, общевразумительно. И когда Геродот называет одно фракийское племя «Агатирсами», он уверен, что слушатели или читатели поймут имя в нужном смысле, как означение рода неких тирсоносцев, «сильных тирсами» или «сильных Тирсов» (каковое истолкование более в духе языка и закономерно, нежели «thyrsus agontes»). Перенесение имени на свадебные венки также свидетельствует о давности его усвоения эллинами. Предложенное недавно сближение thyrsos с

1 Olck у Pauly-Wissowa, V, 2832.

2 Обильный материал о тирсе собран в диссертации v. Papen'a, der Thyrsos, Bonn 1905, и в статье Ad. Reinach'a: Г Origine du Thyrse, Revue de Г Histoire des Religions, LXVI № 1, 1912.

3 Schol. II. VI, 133; thyrsus, tutesti bakchikas drakas, ho esti dionysiaka mysteria. — Eust.: thysthla: e rhabdoi tines, en hois kai narthekes, phoremata dionysiaka, ë kladoi tines, hopoioi kai hoi peri ton Dionyson bakchikoi thyrsoi hoi barytonumenoi; hoi gar toi oxynomenoi thyrsoi gamika delusi stemmata. — Et, M.: thyrsos to stemma tön gam&n. — Phot.: thyrsos bakchike rhabdos ë lampas, hen ebastazon eis timen töi Dionysöi. — Hes.: thyrsoi lampades, lychnoi — Пенфей, принимая удар тирса, говорит у Еврипида матери: «разве ты сжечь меня хочешь?»

thyias и вакхическим thyo (срв. boeöi podi thyön) нам кажется близким греческому чувствованию слова.

Более того: мы склонны видеть в thyrsos наименование самого Диониса. Agathyrsoi и родственные имена, племенные, как Thyssagetai, и личные, как Idanthyrsos, вероятно, произошли от бога, родового эпонима (как и «сабы», и «бассары»), и значат опять только: «вакхи». Дионис — «лоза» (klematis), «столп» (stylos), «светоч» (pyr euion): он же и «тирс». Отсюда разнообразие в конкретном применении термина: раскидистая ветвь, и копье с шишкой пинии на острие, и смоляной факел, и полая трость (narthex); отсюда же и приписание тирсу чудотворного могущества. Итак, «много несущих Диониса в руках, но мало несущих его в сердце» — вот смысл знаменитого стиха о множестве «тирсоносцев» и редких «вакхах»[1]. «Тирс» — «исступленный» (thyrsos—thyön). Метафора Haides euthyrsos в «Вакханках» Еврипида (1156), что значит: смерть от тирсов — есть символ самого Диониса: он Аид цветущий.

Древнейшее упоминание о тирсе мы видели в рассказе Диомеда у Гомера (Z, 133) о нападении Ликурга на нимф-пестуний Диониса-младенца (срв. выше, стр. 25). Наш Гнедич переводит: «нимфы-вакханки *тирсы* зеленые бросили в прах (hai d' hama pasai *thysthla* chamai katecheuan), от убийцы Ликурга сулицей острой свирепо разимые». Древние истолкователи, однако, не знали в точности, что разумеет Гомер под thysthla: для одних это тирсы, по мнению других — всякая священная утварь и все, что служило для жертвенных курений и возлияний[2]. Откуда эта неопределенность? Без сомнения, она, прежде всего, объясняется той таинственностью, какая окружала оргиастическую литургику. Кто знал точно, что таилось в cista mystica? Вообще слово thysthla имело значение жертвенных приношений, преимущественно в культах мистических, в смысле же тирсов не употреблялось[3]. Сравнивая текст Гомера с Феокритовым[4], замечаем, при сходстве остальных черт, что гомеровскому thysthla соответствует у Феокрита orgia; но именно это слово и выражает наиболее точно то, что утверждают глоссы.

[1] См. гл. II, § 5, прим. 4 (стр. 52).

[2] Schol. II. ad. h. 1.: enioi de panta koinos ta pros ten teleten. Eustath.: thysthla ë telestika tina thymata. Hesych.: thysthla hai kradai, enioi men ta pheromena tois bomois bakchika, hoi de ta phylla tes ampelu, alloi kladus, hoi de rhabdus, narthekas, thymata, choias. Etym. Gud.: thysthla kai lampades.

[3] Это показано в выше (прим. 9) упомянутой работе Ad. Reinach'a. Так, у Плутарха (Mor. p. 501 E) говорится о Dionysöi bebakcheumenon thysthlon hierais nyxi, у Оппиана (cyneg. 26) о nyktera thysthla Сабазия, в орфической поэме Argonautika о thysthla katharmon (907) и о thysthla taurön androphagön Артемиде (1079), у Ликофрона (700. 929) о thysthla boon и (459) о thysthla kataithomena; в надписи из Коса (Paton-Hicks, Inscr. of Cos, 381) читаем: thystra didotai täi theöi elaiu tetores kotyleai, oinu tetarta — thystra hä polis parechei.

[4] Гл. I, § 4, прим. 1, стр. 24; срв. гл. III, § 3, пр. 1, стр. 64.

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

2.

Змея, символ владык и душ подземного царства, в круге Дионисова богопочитания — исконный символ-фетиш[1] самого «змеями увенчанного» или «змеевидного» бога[2], неразрывно связана с представлением о менаде и составляет на изображениях ее постоянный атрибут. Хор вакханок поет у Еврипида (Bacch. 101 sq.) о том, как «Зевс, в определенный Мойрами срок, родил бога с рогами быка и увенчал его змеями, отчего и менады вплетают в волосы змей». — «Ты, увлажненный хмелем, — говорит Гораций (carm. II, 19), обращаясь к Дионису, — сдерживаешь змеиными узлами развевающиеся волосы служительниц твоих, бистонид, и змеи им не вредят». Увенчанные змеями и со змеями в руках, идут мималлоны, бассары и лидийские менады в дионисийской процессии Птолемея Филадельфа[3]. По словам Пруденция (c. Symm. I, 130), «желающие умилостивить Вакха разрывают зубами зеленых медяниц (virides descindunt ore chelydros)». «Вакхи, — сообщает Климент Александрийский, — славят оргиями наводящего яростное безумие Диониса, в священном неистовстве пожирают живьем разорванные жертвы и, увенчавшись змеями, громко взывают: *эван*»[4]. «Оргиасты Диониса, — замечает Гален (antid. I, 8), — в конце весны и при начале лета разрывают, по обычаю, ехидн».

Мисты Диониса-Сабазия, к которым в юности принадлежал оратор Эсхин, сохранили в своей религиозной практике много черт, общих с оргиями менад; эти обряды высмеивает Демосфен (de

[1] Clem, protr. II, p. 79 P.: drakön orgion Dionysu Bassaru.

[2] Eur. Bacch. 1017: polykranos idein drakon. Nonn XII, 99.

[3] Athen. V, 25, ρ 198 E.

[4] Clem, protr., p.. 11 Pott: Dionyson mainolen orgiazusi bakchoi, ömophagiäi hieromanian agontes, kai teliskusi tas kreönomias tön phonön, anestemmenoi tois ophesin, epololyzontes euan.

cor. 313) в следующем очерке-шарже былых мистических занятий своего противника:

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

В связи с распространенностью мистического дилетантизма в IV в. 1, входит в обычай держать в домах змей, и особенное пристрастие женщин к змеям заставляет говорить о предосудительности этого обычая [2]. «Лежащий на лоне» (hypokolpios) — сакраментальное означение змеи как божественного фетиша у мистов Сабазия: змею пускали сверху за пазуху посвящаемого и вытаскивали снизу из-под одежды [3]. Орфическая формула посвящения Персефоне: «лоном я покровен госпожи, царицы подземной» (despoinas d'hypo kolpon edyn chthonias basileias). Посвященный — «змий». Взятие на лоно означало (по Дитериху) усыновление миста подземной владычицей; во всяком случае, посвященные именуются родичами подземных богов [4]. Но с другой стороны, обряду мистерий исторически предшествовали оргии менад, где змея искони употреблялась как таинственный символ. Для менад Дионис — то младенец, ими пестуемый, то небесный супруг; змея, представлявшая собой бога, имела преимущественное значение этого второго аспекта. Посвящаемый, в качестве «змия», не только усыновляется богиней, но и становится мистически ее женихом. Эти два представления для миста не противоречивы; напротив, их совмещение и составляет многозначительность таинства 5.

1 Срв. Theophr. char. 16: ean idei ophin en tei oikiäi, Sabazion kalein.

2 Stephani, Schlangenfütterung in den orphischem Mysterien, St. Petersb. 1873.

3 Clem, protr. II, p. 76. Sabazion gar mysterion symbolon tois myumenois ho dia kolpu theos: drakön de esti kai hutos dielkomenos tu kolpu tön telumenön. Arnob. 5: aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus.

4 Rohde, Psyche, II, S. 421. Срв. выше, стр. 62—63.

5 О фаллическом и эротическом значении змеи Eitrem, Hermes und die Todten Christiania, 1909, S. 25; Gruppe Rel.-Gesch. 921. Schol. Aristoph.. Eccles. 906: ë to zöon ë epitu aidoiu.

Менады-ликнофоры, на ночных оргиях «Ликнита», когда они «будили Вакха» [1] — что происходило в триетерические годы в начале зимы, в пору кратчайшего дня [2], — держали змею как фетиш Диониса в веялке — решете (liknon, vannus mystica), служившей «колыбелью бога» (ибо в такие сита для зерна, по обряду полевой магии, матери клали младенцев): мы узнаем об этом из упоминаний у Плутарха, Климента и пластических изображений [3]. Та же змея, как символ иерогамический, изображала Диониса-жениха или Диониса-супруга [4] — и это представление сыграло большую роль в образовании легенды о чудесном зачатии македонской мималлоной, женой царя Филиппа, Олимпиадой, сына Александра как «нового Диониса» от Зевса-Диониса-Аммона, сочетавшегося с нею после оргий в виде большой змеи [5]. Отсюда мистический образ менады Гиппы у неоплатоника Прокла: «Гиппа, душа всего (вселенной), колыбель на главу возложив и змием обвив, приемлет Диониса» [6]. Этот образ также обусловлен верованием в божественное нисхождение небесного жениха в виде змеи и в рождение от змеи младенца-бога, каковое рождение есть в сущности лишь метаморфоза змия-супруга. При посвящении в вакхические мистерии на голову неофита, закутанную в покрывало, высыпается содержимое в ликноне. Змеи, которая бы в этого тайнодействия нет, — зато среди жертвенных плодов и печений разной формы находится, как несомненный эквивалент змеи, фаллос, что указывает на представление о посвящении как иерогамическом обряде, сочетающе

1 Гл. II, § 4, прим. 10, стр. 29.

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

3 Plut. Alex. 2. Clem, protr. II, p. 79. Stephani, Schlangenfütterung.

4 Gruppe, Rel.-Gesch., S. 1423.

5 Plut. 1. 1. Срв. Stephani. S. 12.

6 Procl. Tim. II, p. 124 C: he Hippa, tu pantos usa psyche, — liknon epi kephales themene kai drakonti auto peristepsasa, — hypodechetai Dionyson. Гиппа, одна из фригийских пестуний Вакха, была издавна предметом особливого культа у орфиков (Orph. h. 47, 48). Надпись: metri Hiptai kai Diei Sa[baziöi]—O. Kern, die Herkunft des orph. Hymnenbuchs, в Genetliakon C. Roberts, S. 92. Опыт поэтического истолкования образа Гиппы по Проклу в моей книге «Кормчие Звезды», стр. 341.

7 Stephani, ibidem.

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

Орфическая символика, осторожно использованная, и в данном случае, как столь часто, обращает нас к исконным представлениям народной веры, запечатлевшимся в обряде. Орфический стих: «родитель змия — бык, быка родитель — змий» (срв. выше стр. 46), сочетает два изначальных зооморфических образа: змею женского оргиазма и прадионисийского быка. Союз обоих культов (как это показано ниже, в главе «о буколах») произошел, между прочим, в Фивах и обусловил возникновение мифа о рождении Диониса от Семелы. В Фивах легче всего могли быть согласованы оба символа: там между змеей Ночи и божественным сыном Кадмовой дочери устанавливается постоянное соотношение 1, и не случайно, не только для описания земли Спартов, Софокл, воспевая фиванского Диониса, упоминает о, что он бегает на поле Зевлю и Ночи. Черные менады — змия» (agriu epi sporäi drakontos—Antig. 1125). Брачный чертог дочери Змеевика как «буколион»: такова была в Фивах обрядовая реализация таинственного догмата о тожестве быка и змия.

Смысл соединения змеи и быка был прозрачен: Дионис — бык в мире живых и змий в подземном царстве. Существо бога вечно рождающегося и вечно умирающего есть постоянная смена этих двух образов или состояний бытия: бык превращается в змия, змий — в быка. Бык мыслится при этом как оплодотворитель, умирающий после акта оплодотворения, и как жертва; змий — как его неистребимая сущность и семя в земле. Однако, эта схема, без сомнения, тотчас осложняется новой, антропоморфической, чертой: смерть жертвенного быка есть брак его с Землей, в которую он проникает в виде змия-супруга. Мгновение оплодотворения есть мгновение смерти оплодотворителя, и вот — бог-змий уже дитя во чреве матери, из лона которой он появляется на свет в образе отрока с рогами, Диониса, — младенца и человекобыка [2]. Разрывание змей менадами имеет, по-видимому, магической целью высвобождение плода из его оболочек и служит заклинанием, вызывающим из недр земных долженствующего родиться младенца-бога. Но едва вызванный из недр младенец встречает в своих пестуньях убийц. В этом оргиазме нет места представлению о сложении расчлененного

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

2 Clem 1. 1: kyei kai he Pherephatta paida tauromorphon.

врагами тела, о восстановлении бога. Женщины немедленно исполняются неистовым голодом и растерзывают младенца. Вероятно, он внезапно вырастает в их мужа, в жертвенного оплодотворителя, которым они жаждут наполниться. Отсюда многочисленные следы священного детоубийства в женских оргиастических сонмах, сохранившиеся, например, в мифах о Прокне, Пройтидах, Миниадах [1].

Возникновение собственно-дионисийской религии связано именно с появлением младенца; представление о змии-супруге кажется более древним. Известны критские изображения оргиастической богини или жрицы со змеями в руках. И у эллинов менады свивали змей и вплетали их в волосы еще тогда, когда они были не сонмом Диониса, а служительницами Зевлю и Ночи. Черные менады — ловчие Эринии — увенчаны змеями и взвивают бичи из змей с незапамятной поры прадионисийских оргий на Киферонe и Парнасе; но об этом уже была речь. Для дионисийской религии отличительно сочетание змеи и младенца (срв. стр. 47—48); просто змея — атрибут дочерей Ночи, женских представительниц и личин хтонического культа. Его унаследовали фессалийские колдуньи [2].

3.

Плющ, змея и зажженный ночью смоляной светоч суть три главные обрядовые символы триетерического культа. Триетерии же — основное явление Дионисовой религии, ось, на которой движется дионисийская жизнь. Вопрос о происхождении триетерии есть вопрос о рождении собственно дионисийской религии из стихии первоначального оргиазма [3]. Агрионии минийского племени — орхоменские триетерии [4] — обращают нас к глубокой древности. Были ли фракийские ночные оргии триетериями, какими они оказываются в историческую эпоху? В пользу этого допущения говорит «трехлетнее» пребывание Салмоксида в недрах земли. Распространение

1 Нимфа Аура родит от Диониса близнецов (другими словами: родится новый Дионис, всегда в себе раздвоенный). Одного младенца мать разрывает (это страдальческий и умирающий аспект Диониса); другого (это Иакх) отец спасает и передает Афине. Девственная богиня чудесно питает его своей грудью и отдает элевсинским менадам, которые славят его ночными хороводами. Nonn, XLVIII, 951 sqq.

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

3 Срв. гл. II, § 4, пр. 1 (стр. 47); гл. III, § 3 (стр. 65).

4 Plut. q. gr. 38.

Дионисовой религии выражается распространением триетерии[1]. С их празднованием соединяются самые глубокие душевные переживания Дионисова культа. Внезапные смены безутешной скорби и буйной радости, наследие древнейших триетерических радений, остаются навсегда ритуально обязательными в общинах вакхических мистов[2].

Характерная черта триетерий — ночное время сборищ и возжжение светочей, — опять указывает на первообраз фракийских обрядов. Месяц Маймактерион, когда происходили триетерические оргии на Парнасе, был переименован поэтому в Дельфах в Дадофорион, т. е. месяц огненосец. По словам Диодора, обычно настаивающего на египетском происхождении вакхического культа, ночные и тайные служения и жертвы совершаются во имя Диониса, сына Персефоны, он же фракийский Сабазий[3]. Аттическая трагедия любит изображать ночные оргии фракийцев[4], — причем солнечный культ, представляемый Орфеем (в «Бассарах» Эсхила), является причиной его гибели от менад. Никтелий — «ночной» — одно из главных и древних культовых наименований бога[5], которого Софокл славит как «хоровожатого пламенем дышащих светил и начальника ночных кликов»[6]. Огонь священных пламенников — непосредственная эпифания Никтелия, ночные клики при воздетых светочах — Бромия[7]. По Софоклу, фракийский Ликург, напав на сонм менад, «жен боговдохновенных гнал и угашал огонь святой»[8]. Имена Диониса как бога светочей — Фавстерий[9] и Лампгер[10]. К вознесению факелов в ночных обрядах мистов относится упоминание о факелах в филиппийской эпитафии и, по-видимому, термин lampadeuesthai у Элиана[1].

Этот символизм ночного мрака и огня пылающего, противополагаемых один другому, как женский сонм, связанный с богиней ночи, противоположен мужскому богу, являющемуся в пламени, обнаруживает исконную сущность того, кому служения должны совершаться ночью — nyktör ta polla, по знаменательному слову Еврипида (Bacch. 485), кому в вакхических гимнах мисты молились «светоч ночей, Дионис лучезарнейший, пламенноликий»[2]. «Свет — жизнь», — говорит Дитерих[3] о культовом значении светочей: «светила небесные — обители душ, их сосуды или вместилища; светочи — свет жизни, свет душ. Римляне приносят в жертву Сатурну факелы вместо людей. Символ смерти — опущенный факел. О вселении душ в звезды упоминает Аристофан (Pax, 830). По словам Плутарха (de oce. v., p. 1130 B), душа в существе своем есть свет». Итак, символический смысл ночного радения — проникновение бога в недра смерти и его выход из недр, — умирание бога-жениха, становящегося супругом, чрез нисхождение (kathodos) в лоно подземной богини, и его новое восхождение — рождение бога-младенца из ее темных ложесн.

Ночи как Euphrone Гомер еще не знает. Эвфемистическое имя указывает на хтонический и ужасающий характер первоначального представления о ночной богине. Возникновение эвфемизма основано на примирительных и утешительных обрядах. Высветление ночных обрядов достигнуто дионисийской мистикой. Дионис как рождающееся из лона ночи солнце (солнечный культ Орфея), — вот представление, породившее ту paroimia, на которую намекает Эсхилова Клитемнестра, говоря (Ag. 264): «заря, как люди молвят, да родится нам от матери отрадной (Euphrone) благовестницей (euangelos)». Так и безумствующий ночью Дионис разоблачается как спасительный пастырь Эвбулей[4]. Примечательно как в приведенных стихах, так и во всем контексте трагедии, что мужеубийственная жрица двойного топора, Клитемнестра, как бы отожествляет себя с божеством ночи. Она господствует в ночи, и во тьме стелет, по Эсхилу, сети Аты. Господство ее в царстве ночи выражается устроенной ею «гонкой огней» по горам; пафос этого пламенного бега — ночной, дионисийский; зарева, озаряющие го-

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

[2] Прокл (in. Polit, p. 385) говорит, что в мистических служениях, приуроченных к определенным срокам, священноначальники повелевают предаваться тому и другому аффекту, т. е. в свое время плачу и в свое время ликованию: kan tois mysteriois kata chronus tetagmenois amphotera tauta dran hoi tön hierön thesmön högemones parakeleuontai.

[3] Diod. IV, 4, phasi gar ek Dios kai Persephones Dionyson genesthai ton hypotinön Sabazion onomazoraenon, hu ten te genesin kai tas thysias kaitas timas nykterinas kai kryphius pareisagusi.

[4] Nauck, FTG. Aesch. fr. 57.

[5] Paus. I, 40, 6: Dionysu naos Nykteliu в Merape; Ovid. met. IV, 11: Nyctelius Eleleusque.

[6] Soph. Ant. 1146: iö pyr pneuontön chorag' aströn, nychiön phthegmatön episkopc

[7] Schol. II. XIV, 396: bromos: kyfiös ho tu pyros echos, hothen kai ton Dionyson onta ephoron tu pyros kai auton Bromion kalusi, anti tu ton epi pyros.

[8] Soph. Ant. 965: paueske men gar entheüs gynaikas euion te pyr. Схолиаст относит последние слова к огню, воздымаемому менадами на дионисийских «да духиях», что несомненно верно, хотя мистически «огонь Диониса» есть он сам.

[9] Tzetz. ad Lycophr. 212: Phausterios de legetai apo tu dia phanön kai lampadön epiteleisthai ta tutu mysteria. Срв. polyphanos heortä у Алкмана (Hiller-Crusius, Anth Lyr„ fr. 18).

[10] Праздники Lampteria в Паллене — Paus. VII, 27, 3.

[1] Гл. II, § 4, прим. 2 (стр. 47), Ael. fr. 286 Hercher: Aristogonos un Dionysu nvystes lampadeuesthai mellön ktl.

[2] Diod. I, 11: Eumolpos en tois bakchikois epesi phesin: astrophae Dionyson en aktinessi pyröpon.

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

[4] Срв. Plut., q. conv. VII, 9, p. 714 C: hoi de pampan archaioi ton Dionyson auton Eubule kai ten nykta di' ekeinon euphronen proseipon.

ры, — исконная дионисийская эпифания: так бог возвещал фракийским бизальтам благодатный год своей близости и изобилия земных плодов (eueteria — термин, вследствие опасности упомянутой близости также эвфемистический). Эвфрона «современна» Эвменидам: это та же метаморфоза с Ночью, какая произошла с менадами Ночи.

При описании аргивской Alkyonia limne Павсаний (II, 37, *5* sq.) сообщает следующее: через это озеро Дионис низошел в Аид, чтобы вывести оттуда Семелу, дорогу же показал ему Полимн; ежегодно правятся там Дионису ночные священные действа (drömena), описывать которые так, чтобы все об них узнали, автор считает запретным. Итак, постоянная цель ночных таинственных служений — знаменовать нисхождение бога в область смерти и его победный возврат на лицо земли. Примечательно, что в этом нисхождении типически сопровождает его некий спутник, являющийся неопределенно выраженной героической ипостасью его самого или, быть может, подземного Гермия (см. выше, стр. 80). Любопытна и однородность сказания с мифом об Орфее и Эвридике, обличающая последний как разновидность мифа о Дионисе.

Ночные служения, как видим, столь тесно связаны с существом Дионисова богопочитания, что становятся и помимо триетерии важной частью культа. Мы уже упоминали о Лампториях в Паллене и о храме Никтелия, центре празднования мегарских Никтелий (Nyktelia, прим. 5, стр. 113). В Сикионе однажды в год ночью, при свете факелов (däidon hemmenon), совершалось торжественное перенесение двух идолов Диониса—Бакхея и Лисия — из пригородного святилища в храм, расположенный близ театра. Со светочами (meta photos) совершается и в Афинах перенесение архаического кумира из Академии, где остался героический «очаг» Диониса Элевтерея, обратно, в священный участок близ театра; можно предположить, что светочи возжигались от священного огня на «очаге». Служение со светочами, носящее характер мистический, упоминается по поводу Ленейских агонов в месяце Гамелионе; дадух (жрец со светочем) возглашал: «бога зовите», — и община восклицала: «сын Семелы, Иакх, податель богатств!»[1]

Триетерии — древнейшая, изначальная форма «всенощных служений» (pannychides, составлявших главную литургическую особенность мистерий). Суждение римлян об этих обычаях было резко отрицательным. Дионисий Галикарнасский (III, 19) говорит как о характерной особенности греческого богослужения — о «биении в грудь и плаче жен в память богов исчезнувших» и о «всенощных

[1] Schol. Aristoph. Ran. 479.: en tois lenaikois agosi tu Dionysu ho daduchos katechön lampada legei: kaleite theon, kai hoi epakuontes boosi: Semeleie Iakche plutodota Bergk P. L., carm.pop., 5, Hiller-crusius Anth. lyr., carm. pop., 4.

бдениях во храмах» — этих, по мнению автора, апологета римских порядков, аномалиях религиозной жизни, в противоположность коим у римлян все «совершается и возглашается благочинно». В 364 г. эдикт императора Валентиниана запрещает ночные богослужения по империи, но, п чения элевсинских таинств, вскоре отменяется по отношению к Греции.[1].

4.

Триетерические ночные женские оргии, с их увитыми плющом тирсами, змеями, светочами, с их ликнофориями и другими мистическими действиями, — к которым относятся как изученный нами обряд опрокидывания священных столов, этиологически объясняемый воспоминанием о нападениях, битвах, преследованиях[2], так и символические ознаменования человеческих жертв, мужеубийственных и детоубийственных, женских самоубийств через повешение[3] и других жестоких и мрачных былей первоначального оргиазма, — характеризуются пустынностью мест, избираемых для тайных служений в диких горах[4]. Род культа, представляемого этими оргиями, несомненно хтонический, и их главное тайнодейственное содержание — вызывание из недр земных, — anaklesis[5].

Жертвенные животные этого культа суть прежде всего и исстари лань и молодой олень, потом — уже лишь на эллинской почве — козел, обреченный Дионису, и коза, посвященная Артемиде, участ-

[1] Topffer, Beitrage, S. 345.

[2] Быть может, Эсхилу в его метафоре: u gar estin epalxis plutu pros koron andri iaktisanti mcgan Dikas bomon eis aphaneian (Ag. 381 sq), предносится именно образ оргиастического низвержения алтарей, с целью вызвать aphanismos святыни и присутствующего в ней бога, как и у Гомера нападение кончается «исчезновением». В том же смысле у Ликофрона (v. 137): laxas trapezan — о Парисе.

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

[4] Оргии Диониса правятся на вершинах гор, по дубравным кручам и по дебрям скалистых ущелий: en koryphais oreбп (Alcm. tr. 34); orë daskia kai napai petrodeis bremontai (Arisloph. Thesm. 997). Менадам нужны лесистые нагорья (Rapp в Roscher's Lex. II. 2246): eflte mainas oros kata daskion hylei (hymn. in Cer. 385); nymphas oreias (Eur. Kykl. 4); phoitades eis oros (Eur. Bacch. 162). «На гору (eis oros)!» обрядовый призыв к началу раденья.

5 О Дионисовой anaklesis из Лерны повествует Плутарх, de Is. ct. Os. 35: anakaleisthai ex hydatos emballontas eis ten abysson arna toi Pylaochoi. Из Лерны взята была на небо и Семела, по schol. Lycophr. 212. Дельфийские дифирамбические зимние служения, по Плутарху, также anakleseis. В Дельфах на празднике Herois изображается anagoge Семелы. Plut. de def. or. 14 p. 323; q. gr. 12, p. 293. (см. стр. 47 прим. 1).

нице горных оргий наравне с Дионисом[1]. Форма жертвоприношения — растерзание, связанное с омофагией и окруженное охотничьими представлениями — быть может, миметическими обрядами, изображающими охоту.

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

Сам я, когда бы нашли на меня обуянье и сила[2],
Плоти твоей пожирал бы сырьем отсеченные части...

Под отсечением разумеется, прежде всего, отсечение конечностей[3], потом обезглавление. Если тело Гектора пожрут ахейские псы, он усилит собой ахейских подземных богов, ибо в виде псов пожрут его плоть и душу ахейские герои: только родовой костер обеспечивает ему по смерти героическую долю подземного покровителя своего рода. Таков древнейший смысл Гекторова страха перед настигающей его участью, — вот что заставляет его унижаться перед врагом и заставит Приама целовать руки убийцы его детей. Гекуба называет Ахилла (XXIV, 207) omestes — «пожирателем сырого мяса». Арей, по Гомеру, пьет кровь, как пьют человеческую кровь воины перед битвой для обуяния Ареем, по Геродоту (стр. 31), и тавры, слуги Ареевы, «кровью людскою вино растворяют в смесительной чаше»[4]. Гера «живьем съела бы троянцев» (Ил. IV, 35: ömon bebröthois Priamon). Псы называются у Гомера (praegnanter в сакральном смысле) «плотоядными», ömoboroi. Фракийская омофагия младенца в присутствии Диониса изображена на аттической гидрии Британского Музея[5].

Особенное значение имеет в этом культе лисица. Без сомнения, представление о тевмесской губительнице, посланной на Беотию «гневом Диониса» (гл. V, § 3, прим. 4, стр. 97), восходит к фракийскому преданию, а именно — к культу «бассар» — менад-«лисиц», растерзавших по Эсхиловой трагедии Bassarai, певца Орфея. Бассары

[1] В смысле nebrizein Эсхил употребляет aigizein (Hesych.). Дионис — eriphios, aigobolos. Одежда Сатира — nebris, aige, trage (Poll. IV, 14). По Гесихию, девушки на Дионисовых оргиях надевали козью шкуру, trage, и назывались tragephoroi. Об оргиях IV в. по Р. Х. — Theodoret. hist. eccl. V. 21, 226, Lobeck, Agl. p. 653 adn 2. По схолиям у Фотия, к вышеприведенному (§ 2) изображению мистических служений Эсхина в речи о Венке, nebrizein значит или носить шкуру молодого оленя, или растерзывать оленей «в подражание Дионисовым страстям, по тайному преданию» (eis mimesin tu peri Dionyson pathus kata arrheton logon).

[2] II. XX, 346: ei gar pös auton me menos kai thymos aneie. Перевод автора.

[3] Aesch. Ag. 1594: ta men podere kai cherön akrus ktenas. Срв. maschalismos, Aesch. Choeph. 439; Rohde, Psyche, I, S. 322 ff.

[4] Orph. Argon. 1080: broteöi d'epideuetai haimati kreter.

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

чтили того Бассарея — Омадия, о поклонниках которого долго жило баснословное предание, дошедшее до Порфирия (de abst. 2, 8) в таком виде: «Кто не слышал о бассарах, не только соревновавших древле с таврами в диких жертвоприношениях, но и в братоубийственном обуянии сделавших человеческие жертвы своею пищей, подобно тому как мы обращаем в пищу мясо жертвенных животных. Ибо, отдав богам начатки, остальное от жертв мы употребляем ддя трапезы. Кто не слышал о том, как они, нападая один на другого в священном безумии и кусая друг друга, не переставали воистину питаться кровью, доколе не истребили род тех, кто, первые среди них, зачали такие жертвы?» Неудивительно, что беотийская легенда открывает перспективу на полузабытое прошлое человекоубийственных оргиастических жертв. Что же такое лисица в дионисийском культе? Она, прежде всего, факелоносица-менада, вызывающая солнце недр, в противоположность менаде — собаке, служительнице Ночи и лунной Артемиды, а также дикого охотника, пра-Диониса-Аида. Древнейший дуализм этих двух типов менад уже отмечен: по-видимому, древние ознаменовали его противоположностью обеих основательниц парнасских радений — «Обуянной» и «Черной». В проекции на область всенародного культа с его земледельческой демонологией факелоносица-бассара, вызывающая солнце, оказывается лисицей с зажженным хвостом, как в том обряде в Корсеоли[1], описание которого нам оставил Овидий (Fast. IV, 681—712). Цель обряда — изобилие виноградного сбора; народная мотивация — вред, приносимый лисицей виноградникам, — та же, что оправдывает принесение в жертву Дионису козла: он — враг винограда (Verg. Georg. II, 380). Любопытно, что в Песне Песней (II, 15), которую по ее пафосу и колориту открываемого ею мира, как и по ее форме некоего лиро-драматического действа, можно было бы условно назвать дионисийской и дифирамбической, — мы встречаем то же представление о лисице и винограде: «Ловите нам лисиц, лисенят, которые портят виноградники; а виноградники наши в цвету».

5.

Поскольку этот культ приобретает всенародное значение, он естественно подчиняет себе наличные растительные культы (Dionysos Phleon, Phleus, Phloios, Briseus, Brisaios), в особенности же те из них, что изначала носили оргиастический характер, присущий многим обрядам земледельческой магии. Бог плюща становится богом хтонической смоковницы и особенно богом любезной оргиазму

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

виноградной лозы (Protrygaios, Staphylites, Omphakites — Ael. v. h. III, 41 и др.); в его честь икарийские виноделы пляшут вокруг козла[1], посредствующего между подземным царством и земным плодородием. Дионису-Ветвию (лозы виноградной) посвящен праздник Klematis[2]. Приписанное Анакреонту четверостишие (стр. 64) о трех менадах, сходящих по свершении оргий в долину для участия в городских хорах, уместно называет именно плющ, гроздь и козленка как дары, приносимые с таинственных «гор» всенародному Дионису, как символы, объединяющие культ общий и открытый с тем сокровенным и чудесным, о котором поет Алкман, обращаясь к некоей менаде:

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

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

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

[1] Hyg. Astron. II, 4 p. 43: Ikarioi tote prota peri tragon örchesanto. Maass, Analecta Eratosthenica, 60.

[2] C. I. A. II, 482, 31: tethykenai de meta ton ephebon tei te klematidi kai — ; Plut. de cup. div. 8. Обряд принадлежал, по-видимому, к Ленеям. Родственный праздник справлялся, как кажется, Дионису Скиллиту (Skyllitas) на о. Косе, причем в жертву приносились choiros kai eriphos (Prott, leges sacrae, 5, 1. 44. 85, cum adnot: «cognomen recte a voce skyllis, id est klematis, teste Hesychio, descendere dixit Paton»). Жертва свиньи указывает на богослужение хтоническое, и это примечательно в соединении с чествованием Дионисовой лозы. Свинья в Дионисовом круге связана с культом юного свинопаса Эвбулея, ипостаси Диониса подземного (C. I. G. 1940: toi epiphanestätöi theöi Dionysöi Eubulei), которому на Фесмофориях загоняли в подземные megara молодых свиней, — и с преданиями Ликомидов. Это согласуется с восстановлением имени праздника M...ia, предложенным Узенером: Melania, от Диониса «Черного» (melas). Дикую свинью Дионис грозит наслать на Лейбетры, если солнце увидит кости погребенного там Орфея (Paus. IX, 30). О железных головах льва и кабана в ряду дельфийских anathemata говорит Павсаний — X, 18, 5.

виноградных ветвей[1], и так как обычай стлать мертвым ложа из ветвей маслины и других растений равно засвидетельствован, можно предположить, что виноградные настилки вошли в обиход, как и надгробные возлияния вином, вместе с распространением Дионисовой религии. С другой стороны, побочное и неисконное значение винограда и вина в Дионисовом культе обличается частичным запретом вина при известных священнодействиях, приводимых в связь с критским преданием[2].

Если съедение плюща менадами первоначально рассматривалось как поглощение бога[3], то же значение имело и выпитие вина — крови Дионисовой, как это сказывается и в мифе об убийцах Икария, и в распространении представления о божественных страстях на виноградную лозу[4]. Отсюда развивается образ жертвенного виноградника Дионисова, в котором Титаны разрывают бога: «виноградник был угрюм, и мрачен виноград, и как бы плакала гроздь» 5. Из растерзанных внутренностей бога брызнуло на землю вино. 6. Идея божественных страстей и божественной смерти, возникшая отнюдь не из условий земледельческого быта, первоначально ей чуждого, — в соприкосновении с ним естественно вобрала в свой оргиастический круг все родственные ей элементы оргиазма аграрного и все согласующиеся с ней представления из области аграрной демонологии. Andrew Lang указывает на английскую песню о смерти Ивана Ржаного Зерна и о его воскресении в виде могучего богатыря; это не аналогия Дионису, как он думает, но подобные представления, — у эллинов о страстной судьбе винограда, — срослись в одно целое с Дионисовым культом, образуя для него полный жизненных соков субстрат народного дионисийски-обрядового быта, обращая новую религию в религию земледельческих масс.

[1] Срв. Aristoph. eccl. 1030. Braeckner und Pernice, ein attischer Friedhof, Athen. Mitth. S. 184. f.

[2] Plut. de tuenda sanit., p. 132 E—Mor. 1, p. 324. Bern.: kai gar autöi toi Dionysöi pollakis nephalia, ho de Minös kai ton aulon apneile tes thysias, kai ton stephanon apo lypes.

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

[4] Отсюда мистический культ Диониса — Грозда виноградного в Филиппах: надпись в Bull. Corr. Hell. 1900, p. 317: hoi perei Rhuphon Leipa myste Botryos Dionysu. Об этой надписи Farnell (Cults of the greek States V, p. 97) замечает «a half barbarian inscription of the Roman period, found at Philippi, proves the existence there of a mystic brotherhood consecrated to Dionysos the Vine-Cluster. The old christian phrase «Christ the Vine» is spiritual metaphor, but it is likely that the mystai of Phlippi regarded the cluster as containing the body and the spirit of the god. Cf. Clem protr. P- 22 Dionyson ten ampelon, hös Thebaioi prosegoreusan». — О чудесной виноградной лозе в христианском веровании см. Usener, der heilige Tychon, S. 30 ff.

[5] Himer. IX, 560; ampelos d'en katephes, kai skythropos oinos kai botrys hösper dakryön.

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

6.

Другой проекцией этой хтонической религии рождающегося и умирающего бога и пребывающего женского божества в сельские культы, с их полевым заклинательным оргиазмом, был фаллический обряд. Он связывается в Аттике уже с древнейшим преданием о приходе Диониса к Семаху, как и с легендой об Икарии и, наконец, с позднейшей, беотийской, о принесении элевтерейского идола в Афины, и — помимо частных разновидностей местного мифа и обычая[1] — составляет общую особенность сельских Дионисий, известных нам и по их изображению у Аристофана, и по следующему краткому, живому и точному описанию у Плутарха: «Отеческий праздник Дионисий справлялся встарь простонародно и весело: амфора вина, да раскидистая ветвь; один волочит за рога козла, другой за ним тащит корзину смокв, и над всем возвышается эмблема рождающей силы. Ныне же этим пренебрегают, и такого больше не увидишь; другой пошел обычай: золотые сосуды, драгоценные ткани одежд, колесницы, маски»[2]. Что фаллагогии выражают коренную идею хтонической религии, основанной на представлениях соотносительности смерти и рождения, было определенно известно древним, что видно, между прочим, из суждения Гераклида, по которому эти обряды, равно как и исступления менад и лен, суть богослужения Дионису-Аиду[3]. Это свидетельство (ибо в данном случае речь идет не о личном воззрении философа) определяет связь фаллагогий с культом подземных божеств, с преданием о священных страстях и с женским триетерическим оргиазмом. То же явствует и из выше (гл. I, § 6) рассмотренного мифа о Мелампе.

[1] Из фракийской колонии Бреса ежегодно присылается в Афины к Дионисиям phallos: Dittenb. syll, 19 a. — О фаллических обрядах в Алимунте аттическом: Clem, protr. II, 34 p. 29 P: alia ta men epi Sagräi mysteria kai ta en Alimunti tes Attikes Atheneisin periöristai, aischos de kosmikon, hoi te agones kai hoi phalloi hoi Dionysöi epitelumenoi. Arnob. adv. g. 8, 28: pudor me habet Alimontia ilia proferre mysteria, quibus in Liberi honorem Patris ithyphallos subripit Graecia et simulacris virilium fascinorum territoria florescunt. — Об афинских фаллагогиях в связи с культом элевтерийского кумира, принесенного Пегасом: schol. Aristoph. Ach. 243: hoi Athönaioi phallus idiäi te ka demosiäi kateskeuasan kai tutois egerairon ton theon. — О фаллагогиях вообще и, в частности, об обрядах Эпакрии: Lucian. de dea Syria, 16: phallus Hellenes Dionysöi egeirusi ktl. (de neurospastis). Schol. Lucian. ed. Rohde, Rhein. Mus. 1870, p. 557: chresmos pensesthai tes manias (ob Icarii песет a deo immissae) autus diegorense pelina po'esantas aidoia kai anathen tas.

[2] Plut. de cup. div. 8: he patrios tön Dionysion heorte to palaion epempeto demotikös kai hilarös, amphoreus oinu kai klematis.eita tragon tis heilken, alios ischadön arrhichon ekoluthei, epi pasi de ho phallos ktl. При этом участники празднества пели ta phallika (Aristoph. Acharn. 263 sqq.).

[3] Heracl. fr. 7 Byw.: höutos de Aides kai Dionysos, hoteöi ma:nontai kai lenaizusi, — с игрою слов aidoia и Afdes.

Любопытно, что современные обычаи, наблюдаемые во Фракии, еще хранят в пережитках многое отличительное именно для материкового дионисийского культа. Приводим слова очевидца: «Вся деревня собирается к церкви смотреть на ряженых „козлов". Старики вспоминают, что прежде рядились и лисицами, и волками, и накидывали на плечи оленьи шкуры. Один из козлов тащит деревянный фаллос. Ряженые изображают свадьбу, убиение человека-козла, плач жены над его телом и, наконец, его оживление. Потом они впрягаются в плуг и, влача его, молятся об урожае. Другая часть представления состоит в выносе „ликнона", люльки с новорожденным ребенком, и только в этой округе (Visa, Bizye) сохранилось слово likni в значении колыбели, имеющей вид корыта. Женские роли исполняются женатыми мужчинами и холостыми парнями, которых зовут „невестами" — nuphes. В северной Фракии справляется подобный же праздник: человек в маске и козлиной или овечьей шкуре изображает царя; за его телегой идут мальчики — музыканты, в девичьем наряде, — царский служитель угощает толпу вином, а сам царь сыплет на головы зрителей зерно; потом царя кидают в реку. — Иногда актеров во время таких представлений бьют»[1]. В другом описании ныне наблюдаемого во Фракии встречается и сцена обезглавления, вообще свойственного островному Дионисову культу.

Подобные культурные пережитки столь красноречивы, что, как многим кажется, дают прямо ключ к пониманию ряда явлений древней религиозной жизни: вот, думают так настроенные, происхождение самой трагедии[2]; вот весь Дионисов культ как «полевая магия» и «растительные чары». Ведь перед нами прошли вереницей — и действо «козлов» (tragoi, tragikon drama), какие мы знали только в Пелопоннесе, и фаллофории, и осхофории, и ликнофории, и буфонии, и Кронии. Все это верно постольку, поскольку в современном фольклоре вскрывается «живая старина», — и постольку ошибочно, поскольку происхождение и смысл древнего обряда объясняются из условий его позднего переживания. Приведенные факты не лишены поучительности; лишний раз они заставляют нас изумиться дивной живучести эллинского язычества; но нельзя забывать, что перед нами ныне только последние останки давно бездушного и истлевшего тела, и пытаться вырвать из них откровение о существе, тайне, законах и корнях жизни, когда-то оживлявшей это тело, — напрасно.

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

[2] В этом духе написана книга: Ridgeway, the Origin of Tragedy, Cambr. 1910, Которой, к сожалению, я не имел в руках; отчет о ней в Wochenschrift für classische Philologie. 1918, № 3—4.

VII.

Островной культ

1.

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

Если средоточием первого культа, фракийско-парнасского, служат триетерические оргии, то коренным обрядом островного является энтузиастическое жертвоприношение бога-быка, сопровождаемое пением дифирамба. Колыбелью последнего естественно поэтому считать Крит, откуда он распространился по островам, из коих Наксос по преимуществу притязал на славу его древней родины [1]. В Дельфы, где дифирамбом назывались хвалы погребенному, подземному Дионису, составляющие большую часть зимнего страстного богослужения, он мог быть принесен еще в прадионисийскую эпоху непосредственно с острова Крита. В Пелопоннесе песнь бога-быка стала хоровой песнью «козлов»; таковой сделал ее, по преданию, поэт Арион, уроженец Лесбоса. В действительности, хоры «козлов», изначала дифирамбические по своему характеру, — без сомнения, древнее художественной реформы Ариона. Из них в Пелопоннесе развивается действо «трагического строя» (tragikos tropos). Но вообще понятие дифирамба нераздельно связано с символикой быка. Бык — награда победителя на дифирамбических агонах. Пиндар поет о Наксосе: «оттуда явились Хариты Дионисовы с гонящим

1 Wilamowitz-Möllendorff, Herakles I, S. 63.

быка дифирамбом» [1]. Поэт мыслит дифирамб как Диониса, Диониса же — как жертвенного быка и быкоубийцу вместе. В представлении если не самого Симонида (слова его слишком загадочны), то его ранних истолкователей, дифирамб сочетается с дионисийскими символами быка и топора, козла и дельфина [2]. Но и Пиндарово сближение Диониса-Дифирамба с Дионисом-быком и Дионисом-«буколом» есть вместе сближение дифирамба как обрядового песнопения с обоюдоострой секирой, labrys, — что указывает, в конечном счете, на Крит, как на первоотечество хороводных действ, занесенных в Пелопоннес с островов, где культ Диониса, с посвященными ему, ранее же (как это было на Делосе) Аполлону, танцами, был лишь видоизменением прадионисийского оргиазма минойской старины. Что до сочетания у Пиндара быка-Дифирамба с Харитами — богинями, которые ткут Дионису одежду на острове Дии [3], — оно выражает несомненно мысль о хтонических корнях половой силы, об оплодотворении земли из подземного царства: Дионис Charidotes из недр земных приводит с собой благодатных сестер, щедрый благ податель. В Орхомене, в Олимпии имеет он в их лице своих младших сопрестольниц, несет их — огромный бык — между рогами, по изображению на одном cameo, и не иначе представляют его

1 Pindar. Ol. XIII, 18: tai Dionysu pothen exephanen syn boelatai Charites dithyramböi. Срв. Wilamowilz, ibidem, S. 64, A. 26.

2 У Афинея (X, 84, p. 465) читаем в связи разговора о загадках: «Загадка и нижеследующее стихотворение Симонида (Hiller-Crusius. Anth lyr., Sim. fr. 163), как говорит Хамелеон из Гераклеи в сочинении о Симониде:

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

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

3 Diei en amphialöi — см. Gruppe, Rel.-Gesch., S. 1073.

себе элейские его поклонницы, когда молят «быка достохвального» в «пречистый храм» их «примчаться с Харитами».

Закономерное перенесение хтонического оргиазма на сферу растительную рано роднит в островном круге тотемы быка и винограда. Оттого дифирамб издавна становится уставной частью пиршества, справляемого в древности как религиозный обряд [1]. На пиршестве естественно разрабатывается монодическая разновидность дифирамба, где главное значение приобретает запевала (exarchös), запев которого хор время от времени подхватывает. Это явствует из трохеев Архилоха [2]:

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

Вышеуказанное соединение символов быка (следовательно, и топора) и виноградной лозы характерно для эпохи перехода прадионисийской островной религии в Дионисову. Глубокое впечатление оставила эта пора на культах Тенедоса, государственным гербом которого был двойной топор (Tenedios pelekys — labrys). Человеческие жертвы тенедосскому Дионису — «Человекорастерзателю» (Anthröporrhaistes) продолжались и в историческое время [3]. Священное убиение тельца, обутого в котурны, родственное афинским Буфониям, уже отнесено на Тенедосе к Дионису [4], тогда как в Афинах жертва еще приносится Зевсу. Двуострая секира на монетах Тенедоса соединена с виноградной гроздью [5]. Дальнейшей стадией в развитии островного культа является полное приятие элементов женского триетерического оргиазма — усвоение плюща и тирса. Это слияние двух культов отразилось в митиленской легенде о Макарее (гл. I, § 5). Плющ древнее винограда во фракийско-парнасском культе и моложе винограда в культе островном [6].

[1] Срв. Philochor. ap. Athen. XIV, p. 628.

[2] Hos Dionysu anaktos kalon exarxai melon oida dithyrambon oinöi synkeraunötheis phrenas. Стихи эти были сложены, быть может, для пиршества, сопровождающего жертвоприношение. Заключение из них Виламовица, что первоначальный дифирамб — застольная и не хоровая песнь, опровергается самим текстом с его exarxai

[3] Porphyr, de abstin. II, 55 (FHG. IV, p. 408 Didot): ethyon de kai en Chiöi toi ömadiöi Dionysöi anthröpon diaspöntes kai en Tenedöi, hos phösin Euelpis ho Karystios.

[4] Aelian. peri zöön, XII, 34.

[5] Voigt в Roscher's Myth. Lex. I, 1056. — Stephani (Compte Rendu de PAc. des Sciences de St.-Petersb., 1863) перечисляет изображения двойного топора в сценах вакхического фиаса. О находках в Ольбии — ib. 1873.

[6] С религиями Крита, по Группе (Rel.-Gesch., S. 736, A. 3), связаны Феодесии (Theodaisia), которые относятся первоначально к чудесным источникам вина, Hesych. s. v. Herochia: Theodaisios ho Dinysos. Suid. s. v. Astydromia, о Феодесиях: heortc, eu hei etimön Dionyson kai nymphas. Plin. n. h. II, 231: Andro in insula tempo Liberi Jontem Nonis Ianuariis semper vini sapore fluere Mucianus ter cos. credit; dies Theodaisia vocatur. Срв. Farnell, Cults of the greek States, V, p. 313. — О Дионисе, изводящем ударом жезла вино из скалы, — Kuhu, Herabkunft des Feuers, S. 24.

Двойной топор сочетается в дионисийской Ольбии с бычачьими черепами, увенчанными гроздью и плющом [1].

2.

Дальнейшей особенностью островного культа являются символы, выражающие власть Диониса над морем. В этом круге представлений зооморфическим начертанием бога служит рыба или дельфин. Дельфины, путеводившие, по гимну к Аполлону Пифийскому, корабль критян в Дельфы для устроения Аполлонова святилища, были отданы тому, чей приход упредил Дионисово рождение, из сокровищницы символов критского прадионисийства. Впрочем, дельфин не всецело стал достоянием Аполлона-Дельфиния: Дионисовы права на него были неоспоримы вследствие исконной связи его с дифирамбом. В гомерическом проэмии, отражающем островной Дионисов культ, бог превращает своих ворогов, тирренских корабельщиков, в дельфинов; по закону дионисийского отожествления, супостат оргиастического бога — его двойник: итак, дельфин — сам Дионис. Миф о тирренских корабельщиках пластически изображен на ротунде Лисикратова хорегического памятника. Что на такого рода сооружении представлен дионисийский миф, — естественно; но почему именно этот, а не иной? Конечно, не только вследствие технического удобства его рельефной трактовки по длинной ленте

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

фриза. С идеей хора. непосредственно связывался образ любящих музыку и, в частности, флейты (philöidoi te kai philauloi, Ael. II 15) дельфинов, — поверие же об их любви к мелодиям флейт есть уже свидетельство их изначальной тотемической принадлежности культовому кругу дифирамба, — ассоциировался, далее, дионисийский лик спасенного дельфинами певца Ариона, сына Киклеева (от kyklios chores), учредителя дифирамбических хоров. Сказания же о тирренских пиратах и об Арионе суть разновидности одного дионисийского мифа, как и лесбийская легенда об Энале (Enalos). Нет основания объяснять выбор мифа намеком на дионисийскую феорию «священного корабля», так как именно мотив корабля не выдвинут скульптором. Причина, конечно, в том, что дельфин столь же знаменует дифирамб, сколь бык и секира. Оттого в проэмии, исполняемом на дифирамбическом празднике, рапсод поет о дельфинах; оттого и Арион спасен дельфинами; оттого дельфины оказываются любителями флейт; оттого истолкователи Симонидовой загадки (§ 1, прим. 2, стр. 124) думают о дифирамбе, видя сочетание двойной секиры с Арионовыми козлом и дельфином 1.

Замечательно, что редкие упоминания о Дионисе у Гомера, кроме одного, безразличного[2], приводят его божество в связь с морем или через Фетиду, или через Ариадну. Свидетельство об Ариадне в первой песне о мертвых (Odyss. XI, 325) имеет своим источником, очевидно, легенды Наксоса. Что до Фетиды, на лоно которой бог спасается от преследователя Ликурга, по рассказу Диомеда в VI песне Илиады, и которая, согласно второй песне о мертвых в Одиссее (XXIV, 74), дает для хранения в нем праха Ахиллова золотой сосуд, подаренный ей Дионисом, — она являет в этой связи не тот первоначальный свой облик, который, как

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

[2] Il. XIV, 35: he de Dionyson Semele teke charma brotoisin.

мать Ахилла, имела встарь на своей фессалийской родине, но иной, позднейший, какой приобрела под влиянием островного и побережного Дионисова культа. Мало-помалу обратилась она при его воздействии в некую менаду морей[1], подобно другим морским богиням, как Ино-Левкофея, критская Диктинна, Нереиды[2] и Амфитрита[3], сближение коих с Дионисом было облегчено тем, что самому Посейдону с его подчиненными ипостасями, каковы Главк или Протей, были усвоены многие Дионисовы черты и между обоими богами установлено было некоторое культовое общение 4. В результате проекции Дионисова островного культа на морскую стихию, все многоликое мифологическое население последней образовало, можно сказать, один роскошно-оживленный дионисийский фиас. Эти обстоятельства заставляют предполагать относительную древность дионисийских интерполяций в своде Гомера[5]: они обязаны своим возникновением не религиозной тенденции Ономакрита и других правщиков Писистратовой комиссии, но представшей Гомеридам необходимости считаться с наличностью Дионисова культа, каким он сложился преимущественно на островах.

Итак, характеристика Диониса как божества, своим могуществом и одушевлением проникающего не только земную природу, но и морскую стихию, принадлежит к основным представлениям островного культа. Бог-бык Дифирамб и бог, увенчанный виноградной гроздью, есть тем самым и морской Дионис, — что, не исключая принципиальной возможности наименования Диониса «морским» (например, pelagios), как он призывался под именами «ночного», «плющевого» и т. д., в то же время должно было скорее служить препятствием обособленному его почитанию как Диониса-«Пелагия». Нам не кажется, по крайней мере, чтобы Э. Маассу удалось доказать последнее[6]. Такие памятники, как магнетская (из Эврименсев. Фессалии) монета, на одной стороне которой изображена голова юного Диониса, а на другой виноградная лоза

[1] О дионисийских превращениях Фетиды, с целью избежать объятий смертного мужа, Пелея, — в огонь, змею, львицу и пантеру — см. Robert, Bild und Lied, S. 22.

[2] Срв. Maass, Orpheus, S. 191.

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

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

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

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

с кратером и дельфином, указывают именно на слитность представления о морском владычестве Диониса с другими атрибутами его божества. Примером тому, как специфическое отношение Диониса к морю выделяется в обособленные лики мифа и культовые формы, — может служить анфедонский культ Главка, процветавший в Анфедоне рядом с культом Диониса: морской демон дионисийской природы, согласно общему закону, коему подлежат Дионисовы ипостаси, обращается, при непосредственном столкновении со своим прообразом, в двойника-противника [1].

Пагасийский Дионис почитался, однако, под наименованием Пелагия: вот все, что возможно почерпнуть из аргументации Маасса, даже при предположении его безошибочности. Существенно этого Пелагия, покровителя рыбаков, сказывается в том, что он был богом двойного топора: этим ознаменована вся полнота содержания островного дионисийского культа, и особенность местного культового наименования утрачивает свое принципиальное значение. Но носил ли действительно Дионис в указанной местности это малосодержательное имя? Дело идет о цитате из Феопомпа (FHG, I, p. 339) в схолиях Викторина к Илиаде (XXIV, 428, p. 624 Bekker), где говорится, что, когда Александр Ферейский утонул в море, Дионис чрез посредство одного рыбака, которому он явился во сне, вернул кости Александра его семье для погребения; совершилось же это чудо потому, что Александр особенно чтил «пагасийского Диониса, которого звали Pelekos». Вместо последнего, — без сомнения, ошибочно начертанного — слова естественно читать просто Pelekys, т. е. топор [2]. Этот Дионис был Дионис-Топор, как был и Дионис-Бык или Козел, или Столп, или Плющ, или Грозд, или Тирс. Но в превосходном codex Townleianus есть разночтение: pelagios, т. е. морской, что и служит главной опорой теории Маасса. Однако, беспристрастному критику ясно, что удобное чтение «морской» потому и удобно, что оно по смыслу не вносит в сообщаемое ничего нового и может быть почерпнуто из содержания и связи самого повествования: морской бог отдал тело своего служителя, который утонул в его стихии; текст цитаты в знаменитой рукописи являет следы рационалистической эмендации. Напротив, легкое искажение в начертании pelekys, показывающее, что смысл сообщаемого Феопомпом был непонятен переписчику, заставляет нас с доверием относиться к представленному им рукописному преданию, ибо оно вносит новую и неожиданную черту: отношение бога к топору. Если бы это отношение не находило фактических

[1] У Нонна — Roscher's Myth. Lex. I, 1683.

[2] Стефани (Compte-Rendu, 1863), правильно связывая это свидетельство с данными о значении топора в дионисийском культе, напрасно прибегает, однако, к таким искусственным исправлениям, как pelekfnos или pelekäs.

подтверждений в данном частном случае, и мы принуждены были бы его истолковывать из общих соображений о связи Диониса с символом топора, то выбор разночтения мог бы оставаться проблематическим; но монеты Александра Ферейского с изображениями топора не оставляют сомнения в том, каков был тот Дионис, которого, по словам Феопомпа, он ревностно чтил. И вместо установления лишней разновидности культа, мы почерпаем из разнообразного свидетельства новое подтверждение того общего наблюдения, что островной Дионис, бог двуострой секиры, быка и дифирамба, есть вместе бог морской, бог дельфинов и рыбачьих сетей [1], плавающий на корабле [2], или, как истинный владыка стихии влажной, шествующий по водам [3].

3.

Идея пола в культовом круге островного Диониса, бога обоюдоострой секиры, создает формы своеобразной символики. Здесь, прежде всего, мы встречаемся с представлением об отделенной от туловища голове как о божественном вместилище половой возрождающей силы. Почитание черепов и священное обезглавление не чужды, правда, и фракийско-парнасскому оргиазму [4]. Но только в островной области и на зависящих от нее побережьях отрубленной голове, в особенности же брошенной в воду или из воды чудесно выловленной, усвоено специфическое религиозное значение: в этом образе бог умерший почитается как мужское начало подземной растительной мощи и нового возврата из сени смертной на лицо земли [5]. Культ плавающей головы здесь является видом фаллического культа [6].

[1] Philochor. fr. 194 (Müller): chresmos edothe: halieon en topoi Dionyson haliea baptizoite.

[2] Usener, Sintfluthsagen, S. 127. О вазе Гекесия в Мюнхене — Maass, 1. 1,, S. 73.

[3] Frazer, в комментарии к Павсанию (v. V, p. 85), обращает внимание на сирийскую золотую пластинку, на которой юный Дионис изображен идущим по водам (Gazette Archeol. I, 1875, p. 5 ss.). Дионис переходит stonoenta porthmon, по Софоклу (Ant. 1145), приходит через море на Кипр (гл. IV, § 5, прим. 2, стр. 79), зовется у Нонна pontoporos и porthmeus.

[4] Примеры: Пенфей, Меланипп. Обезглавление — завершительный и ритуально важнейший момент священного расчленения (diamelismos); оно поэтому и эквивалент расчленения. — Срв. § 1, прим. 1, стр. 126.

[5] О хтоническом значении отрубленной головы приводим следующее примечательное свидетельство — schol. Apoll. Rhod. 1, 587: entoma de ta sphagia kyriös ta tois nekrois enagizomena dia to en tei gei autön apotemnesthai tas kephalas. Итак, умершие в подземном царстве обезглавливаются. О героических жертвах — entoma — см. Roscher's Myth. Lex. 1, 2505.

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

Дионисийские женщины в Танагре топором обезглавливают Тритона, привлеченного запахом вина[1]. Согласно древнейшей версии голову отсекает Тритону сам Дионис, — что, по закону дионисийского отожествления, указывает на дионисийскую сущность жертвы, отображающей участь самого бога. Сказание ищет этиологически объяснить почитание извлеченной из моря головы. Образ Тритона понадобился для ознаменования бога-рыбы с головой человека. В Метимне этот культ прямо засвидетельствован[2]: бог, вытащенный в сетях рыболовами, представлял собой личину (prosöpon) из масличного дерева, которую из Дельфов повелено было чтить как Диониса-Фаллена, т. е. фаллического[3]. Род дерева указывает на связь культа с триадой дионисийских растительных сил (oinotropoi) — Oino, Spermo, Ela'is, — нимф чудесного изобилия «пшеницы, вина и елея» 4.

Обезглавление самого Диониса приписано в аргивском предании Персею. Голова убиенного падает в озеро Лерну[5], откуда воскресающего женщины вызывают наверх, на свет солнечный (anaklesis), бросая в воду черную овцу мздой Пилаоху, владыке подземных врат. В Лерну сеются, — как это явствует из мифа о Данаидах, — отрубленные мужские головы, как зрелые плоды, несущие в себе зародыш новой жизни, долженствующей возродиться и воскреснуть, — как семена, оплодотворяющие лоно подземной ночи. Так в лернейских Агриониях связывается идея смерти мужской с идеей пола (оплодотворитель умирает), и символу головы явно усвоено значение фаллическое. Правда, Персей, отрубатель голов (и уже по одному этому ипостась Диониса) и владелец головы Горгоны или, что то же в этом культе маски Горгоны, «горгонейона», — отмщает за мужчин, применяя к женщинам ius talionis. Это — обычная и закономерная взаимность в дионисийской религии и

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

[2] Paus. X, 19. 3.

[3] Оракул у Бвсевия, praep. ev., V, 36:

Будет в Метимне живущим даров благодатных прибыток,
Если главу Диониса почтят, именуя Фалленом.

(alia kai Methymnes naetais poly Iδΐoη estai phallenon timösi Diönysoio karenon). — Срв. выше гл. III, § 1, прим. 1, стр. 60.

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

[5] Schol. Victor, ad П. XIV, 320: (Perseus) Dionyson aneilen eis ten Lernaian limnen embalön.

новый пример оргиастической борьбы полов. Но голова Горгоны и все сто голов лернейской Гидры, изрубленной Гераклом, не перевешивают все же сорока девяти голов сыновей Эгипта и с ними головы самого Диониса. Женщинам принадлежит здесь культовая инициатива; мифы о Гидре и Горгоне только рефлексы, хотя и основанные, без сомнения, в свою очередь на обрядовой действительности[1].

Миф об обезглавлении Диониса Персеем и о падении Дионисовой головы в лернейскую усыпальницу голов представлял многие трудности, чем объясняются и колебания в его изложении[2], — скорее, это было местное мистическое предание (arrhetos logos), поддержанное Дельфами (срв. выше, стр. 44, прим. 2), — но миф этот был необходим, так как Дионисово обезглавление служило этиологической предпосылкой древнейшего обряда. Прибавим, что аргивский Дионис мыслится пришельцем с островов, встретившим в Аргосе сопротивление. Он выходит на берег в сонме морских (haliai) менад, могильный курган которых, показанный Павсанию (II, 22, 1), напоминает курган Миррины. Отдельно чтилась могила их начальницы, также погибшей от руки Персея; ее имя — Хорея, т. е. предводительница хороводов. В Аргос Дионисова религия приносится, по-видимому, в своем окончательном виде и составе, после того как на островах уже завершилось то слияние двух оргиазмов, о котором была речь выше по поводу легенды о Макарее (гл. I, § 5, стр. 26 сл.). Темными катастрофами сопровождалось это слияние, как о том можно догадываться по рассеянным намекам на полузабытые были, — вроде аналогического аргивскому рассказа о «месте крови» (panhaimos topos) на Самосе (Plut. q. gr. 56) или рассказа о массовом дионисийском исступлении (oistros manikos) хиосских женщин (Aelian. fr. 342).

4.

В островном круге миф об Орфее, растерзанном фракийскими менадами, обогащается новой чертой: сказанием о приплывающей от устья Стримона к берегам Лесбоса и там пророчествующей голове певца; на месте ее погребения воздвигнут храм

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

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

Диониса[1]. В этом сказании, кроме уже рассмотренных мотивов, мы встречаемся еще с представлением о пророчественной силе отделенной от туловища головы, — представлением, по-видимому, исконно-египетским[2]. Аналогичен миф о приплывающей по морю в Библос голове Осириса; Исида, в свою очередь, обезглавлена Сетом. Такой же параллелизм дионисийских мифов с древнейшим египетским преданием останавливает на себе наше внимание и в цикле свидетельств, устанавливающих характерное для Дионисовой религии почитание ковчега. Не отваживаясь объяснять этот параллелизм, ограничимся отнесением символики ковчега к островному кругу — царству морского Диониса, бога обоюдоострой секиры и растительного изобилия.

Миф лаконских Прасий представляет Диониса богом ковчега: Кадм бросил Семелу и божественного младенца в тесной скрыне в морские волны, которые принесли скрыню к Прасиям, где спасенного Диониса воспитала Ино и где расцвел «сад Дионисов» (Dionysu kepos), подобный «Дионисову раю» (paradeisos Dionysu) лесбийской легенды. Ковчег Диониса-Эсимнета, принесенный Эврипидом из-за моря, был святыней ахейских Патр[3].

Подобен прасийскому мифу ряд других[4], где мать и младенец не прямо Семела и Дионис, но как бы их героические маски:

a) В ковчег заключает дионисийский Стафил (стр. 131, прим. 4) свою дочь Ройо, зачавшую во чреве Ания (лик делийского Диониса), и бросает ковчег в море.

b) Акрисий подвергает той же участи дочь Данаю с младенцем Персеем, рожденным от Зевса, излившегося на мать золотым дождем, как огнем низошел он и на Семелу. Поскольку Персей — вакхоборец и дионисоубийца, он — двойник Дионисов; и недаром Меламп, по Нонну, чтобы освятить память битвы божественных братьев, учреждает в Аргосе хороводы во славу Диониса и Персея вместе. Примечательно также, что уже Пиндар называет отцом Персеевым не Зевса, но Пройта, брата Акрисия и отца менад-Пройтид[5].

c) Та же судьба постигает Авгу, дочь аркадского Алея, родившую сына от обуянного Дионисом Геракла и брошенную в ковчеге

[1] Lucian. adv. ind. 12: hinaper nyn to bakcheion autois esti. Этот Дионис — растительный бог, Брисей (Maass, Orpheus, S. 131, A. 9), и в то же время хтонический, что явствует из мотива погребения. По другой версии, голова приплывает к устью Мелеса, где ее вылавливает рыбак.

[2] Срв. гл. IX, § 7.

[3] К тому же роду дионисийских ковчегов мы бы решились отнести гроб Адраста в Сикионе (Ampel. 1. mem. 8) и larnax Кипсела в Коринфе (Paus. V, 17—19).

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

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

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

d) В ковчеге (larnax) замкнуты отцом Кикном Теннес с сестрой Гемитеей, героиней дионисийской (как и одноименная дочь Стафила, ипостась Артемиды Э поглощена землей, когда убегает от преследующего ее Ахилла, и отожествляема с Левкотеей. Цикл мифов о Кикне и Теннесе отражает малоазийскую борьбу какой-то древнейшей мусикийской общины, имевшей тотемом лебедя, против Аполлона — и победу Аполлона над лебедями. Что лебединая община была оргиастической, можно с вероятностью заключить из союза с ней флейтистов. Теннес, спасенный, делается царем Тенедоса, острова секиры, изгоняет флейтистов и вершит суды двойным топором[1].

К циклу легенд о ковчеге принадлежат далее:

e) Сказание о лемносской царице Гипсипиле, скрывшей в засмоленный ковчег, по внушению Диониса, отца своего Фоанта, чтобы спасти его от ярости амазонок; рыбаки острова Ойноэ вылавливают ковчег дионисийского героя, слывшего сыном Дионисовым и отцом того Эвнея, который, по Гомеру (Ил. VII, 467 сл.), привозит на кораблях с Лемноса ахеянам вино[2].

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

g) Скрытие Афиной в cista со змеями младенца Эрихтония.

h) Заключение в ковчег жены дионисийского Алкмеона, Арсинои, враждебными брат

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

[2] Sam. Wide, lak. Culte, S. 163 f.; Preller-Robert, Myth. S. 679; Drexler в Roscher's Myth. Lex. II, 2854 f.

i) Обретение Полибом в ковчеге, прибитом морскими волнами к сикионским берегам, младенца Эдипа.

Наконец, — и тут мы опять в круге фракийско-фригийской религиозной гинекократии —

к) Филлида, царица дионисийских бизальтов, ипостась оргиастической богини, родственной Артемиде и Рее, дает своему возлюбленному Акаманту, сыну Тесея и критской — не то Федры, не то Ариадны (по другой версии, она любит брата его, Демофонта), — ковчег, полученный ею от Реи; изменивший царице царевич, уже на Кипре, открыв ковчег (подобно Эврипиду), — погибает. Этому ковчегу, перенесенному за море, соответствует миндальное дерево, на котором Филлида повесилась и которое, иссохнув, вдруг покрывается листвой и цветами при возвращении Демофонта. Оба брата — дионисийские герои и по происхождению, и по судьбам, так Демофонт — гостеприимец Ореста и учредитель хтонического обряда choes на афинских Анфестериях.

Из сделанного обзора мы убеждаемся, что все мифы о ковчеге в эллинстве принадлежат кругу представлений и обрядов религии Дионисовой.

По Группе [1], ковчег — семитический символ, связанный с преданием о потопе, в Греции же — с фиванским Кадмом и с культом Кабиров и Деметры; отсюда пошли все виды «мистических цист», liknon и larnax. Позволительно, однако, усомниться в однородности сближаемых Группе культовых явлений: larnax и kypselos — несомненно, гроб, чего отнюдь нельзя утверждать о мистических цистах. Прямую аналогию можно усмотреть между ковчегом бога, — то младенца (мифы Прасий, Аргоса, Делоса, Алей), то мужа (мифы Лемноса и Патр), — и Арионом, царевичем в бочке, гробом Осириса, приплывающим в Библос, китом Ионы (которому, как обязательный растительный коррелят ковчега, отвечает «тыква»). Все эти мифы могут восходить до прообраза Ноева ковчега и ассирийских преданий о потопе, причем они определяются представлением о спасении дионисийского огня (Персей, Телеф) в стихии влажной и сочетанием идеи ковчега-гроба с идеей растительной крови (Дионисов сад, Аний, Фоант, срв. виноградник Ноя) и древа жизни (смоковничный идол Эсимнета, ereike 2 Осириса). Признаки древопочитания и символы отношения к влажной стихии отсутствуют в культе колыбели-кошницы. С другой стороны, концепция соотношений гроба и древа, смерти и плодородия, влаги и огня во всем круге рассмотренных, сродных между собою и неразделимых мифов — слишком широка и цельна, чтобы можно было вместе с Э. Маассом приурочить отдельные части этого единого и многообъемлющего состава к частному и одностороннему культу некоего местного Диониса.

[1] Gruppe, Rel.-Gesch., S. 1171, A. 1.

[2] Botticher, Baumcultus, S. 27. Связь ковчега с растительностью также чисто египетское представление. Tiele, Histoire comparee des religions de l'Egypte et des peuples semitiques, p. 355: «Les arches des Egyptens etaient considerees comme la demeure des dieux superieurs, oü s'accomplissait le mystere de leur passage de la mort ä la vie. Les arbres s'elancaient du couvercle et sur la representation de l'une de ces arches on lit: Osiris germe... L'arche de Molse etait faite du meme bois de sittim, ou d'acacia, et avalt les mcmes dimensions que Celles des Egyptens».

Прибавим, что миф о растерзании Диониса Титанами сочетается с представлением о потопе, последовавшем за гибелью Загрея [1], преданию же о винограднике Ноевом точно соответствует сказание о новом появлении после потопа виноградной лозы, которую Диодор называет «как бы второй эпифанией бога людям» [2].

5.

К половой символике относится, далее, в островных культах обряд мужского переодевания в женские одежды. Следы этого обряда ведут на Крит, родину миметических изображений рождества Зевсова, где он послужил источником мифа о Тесее в Лабиринте, и откуда не только распространился по Элладе с Дионисовой религией (Осхофории), но и бросил свое отражение на героическую легенду, поскольку она была приведена в связь с этой религией, как о том свидетельствуют мифы об Ахилле у Ликомеда, о Дионисе у Ино [3], о Геракле у Омфалы. Причем внесению указанной обрядовой черты в мифе о Геракле предшествовало ее усвоение Геракловым культом: мы разумеем женский наряд Гераклова жреца на о. Косе, этиологически объясняемый не рабством героя у Омфалы, а преследованием и скрывательством у некоей «жены фракиянки» (Plut., q. qr. 58), т. е. явно сводимый к дионисийскому первообразу. Корней обряда должно искать, по-видимому, в незапамятном прошлом религии женского единобожия: на нем отпечатлелись формы общения единой богини с ее мужским жертвенным коррелятом. Итак, символика переодевания скорее принадлежит кругу Дионисовой сопрестольницы, чем самого Диониса, и недаром связуется с именем критской Ариадны, как в мифе о Тесее и Минотавре, так и в кипрском обрядовом действе Ариадниных родин. Естественно, что переодевание оказывается характерным для местностей, где первоначально единое женское божество сохранило преобладающее

[1] Serv. ad Verg. eel. VI.

[2] Diod III, 62: hösperei deuteran epiphanian tauten hyparxai tu theü par' anthropois.

[3] Apollodor. III, 4, 3: ho de (Hermes) komizei (ton Dionyson) pros In& kai Athamanta kai peithei trephein hos koren. Ликомед, царь Скироса, среди дочерей которого воспитывается Ахилл, тот же тип мифа, что Афамант и Ликург: оттого и низвергает он со скалы дионисийского Тесея.

значение, каков Кипр, и возможно, что его древнейшей родиной была Малая Азия, страна Великой Матери, куда миф и помещает царство Омфалы, видя в ней владычицу Лидии, и откуда приходит Дионис Еврипидовых «Вакханок», приносящий с собой манию полового маскарада [1]. По Аполлодору, женскую или подобную женской столу Дионис получает во Фригии от Кибелы, был ею очищен и посвящен в ее таинства [2]. У Аристофана Дионис женообразен и одет в женскую столу [3].

С обрядом переодевания сродно представление о женственном обличий бога и о незамечаемом присутствии его среди жен. Дионис — «мужеженский» бог (parathelys), «повязанный женской головной повязкой» [4], двигатель и виновник женского полового исступления [5]. Зевс родил Диониса, как мать, явив этим женский принцип, ему присущий, — рассуждает ритор Аристид смирнский: таким же родился и его сын, во всем точное подобие отца; итак, Дионис — бог двуполый [6]. В противоположность этим, из древнейших не-эллинских корней относительно поздно развившимся в островном круге представлениям, собственно эллинский Дионис, мыслимый антропоморфически, — или младенец, или брадатый муж чернофигурных ваз; со времени Каламида изображается он пластически и как юноша, но ничто не указывает на женственность юношеского типа ранней поры. Тип женообразный — тип асийский,

[1] Eurip. l'acch. 915: skeuen gynaikos mainados bakches echön. Lucian. cal. 16: monos tön allön gynaikeia uk enedysato en tois Dionysiois.

[2] Apollod. III, 5, I: Kybela tes Phrygias aphikneitai Dionysos kakei kathartheis hypo Rheas kai tas teletas ekmathön kai labön par'ekeines ten stolen ktl. — Voigt (Roscher's Myth. Lex. I, 1085) понимает, впрочем, под stole вообще «Cultusapparat aus dem phrygischen Dienste» (diaskeue), — напр., кимвалы.

[3] Аристофан (Thesm. 135), намекая, по Велькеру (Trilogle I, S. 321), на изображение Диониса у Эсхила в Dionysu trophoi (что однако, весьма сомнительно), называет его презрительно gynnis. Welcker (ibid.) о других свидетельствах женского одеяния на Дионисе.

[4] Thelymitris — Gruppe, Rel.-Gesch., S. 1440, AB. — У Евсевия (pr. ev. III, 11), находим сближение женственного типа с растительным культом: esti de thelymorphos, menyön ten peri ten genesin tön akrodryön arsenothelyn dynamin.

[5] Dionysos gynaikomanes — Homer, h. XXXIV, 17; orsibakchas — у Бакхилида; orsigynes — Plut. mor. 607. 671. Dionysos choiropsalas в Сикионе: epi tön gynaikeiön morion — FHG I, 135; ho tillön ta moria tön gynaikön — schol. Aesch, Pens. 1033. Clem. Alex, protr. II, 33 p. 33 Pott: Dionyson de ede siöpö ton choiropsalan. Sikyönioi tuton proskynusin epi tön gynaikeiön taxantes moriön, ephoron aischus kai tes hybreös sebazontes archegon. Odelberg оспаривает культовое значение этого наименования в Сикионе (sacra Cor. p. 79)-но оно имело, по-видимому, ритуальный смысл, если не в культе всенародном, то в тайных женских обрядах с их hybristika: женщины в стране хорового дифирамба «козлов» вознаграждали себя за оттеснение с публичной арены Дионисова культа развитием закрытых служений, известных в круге почитания Деметры.

[6] Aristid. Sm. or. 41, t. 1, p. 49 Dind.: kai arrhen te kai thelys ho theos. — Arsona kai thelyn называют Диониса и орфики (h. XLII, 4).

как из Малой Азии пришел и Бассарей, божественно упоенный старец в длинной столе [1].

Но половой маскарад наблюдается и вне пределов островного культа. Нет внутренних оснований к скептическому предположению, что старинные одеяния аттических отроков-осхофоров были только впоследствии ошибочно истолкованы как женские, откуда и aition о притворстве юноши Тесея, примкнувшего в женской одежде к сонму обреченных Минотавру дев: мы видим в предании историческую обрядовую правду, но связывается оно все же с Критом. Однако, в Орхомене, на празднике Агрионий, самого Диониса ищут в женском сонме. Обратное явление встречаем в Македонии, в оргиастических сонмах клодон и мималлон, принимающих, «в подражание богу», мужское обличие [2]. Подобным же образом в спартанском свадебном обряде невеста рядится мужчиной (Paus. III, 13, 9). Половой маскарад дает повод к обрядовым играм в прятки, притворствам и обманам: македонский Дионис — «обманщик» (pseudanor), и не македонский только [3]. Имя аттического праздника Апатурий народная этимология производит от apate, «обман»; однако, этиологическое объяснение «обмана» далеко уводит нас от круга половых представлений: предание ссылается на элевтерейский поединок между нечным). Торжество хтонического начала — победа Черного при помощи Диониса в черной козьей шкуре, который обманул Рыжего, — окончательно придает «отеческим» (ионийским) Апатуриям,

[1] Первоначально Дионис на всех человекоподобных изображениях брадатый муж (barbata specie, Macrob. s. 1, 18), каковым он был изваян и на ковчеге Кипсела (Paus. V, 19, 6). Появление юношеского типа в пластических изображениях мы объясняем утвердившимся к V веку в ясных и праздничных формах представлением о дельфийском братском союзе Диониса и Аполлона. Нежным юношей в весеннем расцвете красоты предстоит Дионис в гомерическом гимне, ему посвященном, что обращает нас к островному кругу. Дионис-старец (откуда тип «Сарданапала» Британского музея) — senili specie, по Макробию, — есть Бассарей (Rohde, Psyche II, S. 7, A. 3), гость героических теоксений (как на рельефах Икария). Он пришел из-за моря, почему и находим этот несколько изнеженный идеал божественно-цветущей и пиршественно-роскошной старости перенесенным на теосского старца в венке из роз. Сам Анакреонт подает к тому повод своим bassaresö (fr. 45—62, Hiller-Crusius), что значит, конечно, не «по-фракийски пить», а «пить во славу candidi Bassarei» (срв. Hor. Carm. 1, 18), как это явствует из anhybristös: "но воды киафов десять, а вина лишь пять налей, чтобы принял благосклонно возлиянье Бассарей». У Нонна Дионис принимает вид ветхого деньми Крона: Nonn. VI, 155 sqq.

[2] Polyaen. IV, I: Argeios basileus Makedonön hieran hidryetai Dionysöi Pseudanori kai tas parthenus, has palai klödönas ekleizon hoi Makedones, autos kleizein etaxe dia ten mimesin tön andrön mimallonas. Etym M., 587: para tu mimeisthai tus andras. Подражание же, по легенде у Полнена, состояло в нападении на вражеское войско. Это новая черта, сближающая менад с амазонками. Мималлоны носят на голове рога.

[3] Polyaen. I. I. — Sphaltes именуется Дионис у Ликофрона (v. 207), в связи с мифом о Телефе; schol. ad h. 1.: anadus ex automata ampelon kai sphelas ton Telephon, hothen kai Sphaltes eklethe.

издревле поминальному дню предков, и связанным с ними дионисийским Феойниям [1], траурный, похоронный характер, причем половой культ во всяком случае прямо не выявляется. К скрывательству и прятанию Диониса относится, по своему первоначальному значению, и наименование «сокровенный» в орфических гимнах [2].

6.

Маска, возлагаемая на лицо мужскими служителями Диониса и ненужная его служительницам, кажется особенностью островного культа с его мужским жертвенным обезглавлением и почитанием Дионисовых голов или личин, — поскольку речь идет о древнейшем времени и о маске человеческой [3]. Звериная же маска свойственна, напротив, культу Фракии и материковой Эллады. Родина дифирамба представляется нам и родиной маскарада, или миметического действа в формах человеческих. Маска героическая развивается из гробовой; личина покойника, надетая на живого, делает его одержимым душой покойника. Употребление же гробовой маски при погребении было распространено в островном и побережном круге минойской культурой. «Кони» (силены) и «козлы» (сатиры), фракийская татуировка, вымазывание лица виноградными выжимками (trygodaimones Аристофана, Nub. 296) или сажей (Plut. Cim. 1), рогатые мималлоны, менады — лани, лисицы, собаки и т. д. — вот чем, по-видимому, ограничивался первоначально материковый оргиастический маскарад. Прибавим уродливые демонические личины, подобные недавно найденным в Пелопоннесе в святилищах Артемиды [4].

[1] Hesych. s. v. Theoinia: thysia Dionysu Athenesin, kai theos Theoinos Dionysos. Aesch. fr. 397 Nauck; pater Theoinos. Toepffer y Pauly-Wissowa, RE I, 2675.

[2] Orph. h. XXX, 3; LH, 5; cf krypsigonos ibid. L. 3. Immerwahr (ark. Culte, S. 188) приводит эпитеты kryphios и skianthias в связь с элейским праздником Skieria и с Фигалийским обрядом укрывания Дионисова кумира плющом и лавром, а также с непременным облечением менад одеждами. Если эпитет skianthias объяснен из фигалийского обряда вполне убедительно, то замечание о менадах, напротив, ошибочно. Их одеяние — частный случай применения общего закона, по которому иератически женщина не мыслится и в иератическом, — следовательно, во всем древнейшем — искусстве не изображается иначе как в одеянии (обнажение Харит и Афродиты было уже признаком удаления искусства от религиозного предания), — в противоположность мужским фигурам, обнажение коих знаменует их божественность или героизацию.

[3] Dionysos Kechenos, т. е. «зияющий», чтится на Самосе: Plin. n. h. VIII, 58; Aelian. hist. VII, 48. Значение культа спорно; нам кажется все же, что речь идет о Дионисовой маске, с широко раскрытым ртом, как у маски трагической. С этим культом уже была (на наш взгляд, удачно) сопоставлена эпиграмма Каллимаха, в которой Дионис, имеющий вид трагической маски, будучи помещен в гимназии, жалуется, что вечно зевает при вечном повторении наизусть все тех же избитых классических отрывков о нем из трагедий Еврипида, и называет себя поэтому воистину Дионисом трагическим.

[4] Кук, в описании своего третьего путешествия, с изумлением говорит о чудовищных масках северо-американских индейцев. Они вырезаны из дерева и покрывают лицо или только верхнюю часть головы и лба. «Однажды я видел, — рассказывает Кук, — дикаря, одетого в волчью шкуру, причем голова волка возвышалась над его головой» (Magnin, les Origines du Theatre, p. 45, ss.). Срв. гл. I, § 4. — О раскраске лица в культе Диониса см. Lobeck, Aglaophamus p. 653 sqq.

В островном круге начались drömena. Дельфийское действо Септерий, с его отроком, изображающим Аполлона, мы склонны выводить из древнейшего критского на Дельфы влияния; ибо на Крите мы находим первые священные действа, как изображение рождества Зевсова или блуждания в Лабиринте: последнее, без сомнения, обусловило миф о Тесее и отроках, а не наоборот. Кипр, с его действами во имя Адониса, с его «родинами Ариадны», принадлежит той же островной культуре.

Отсюда развивается своеобразный религиозный обычай, едва угадываемый по полустертым следам. На одном саркофаге уже римской эпохи изображен юноша в венке из виноградных гроздьев; надпись гласит:

Я наречен Сатурнином. Отец и милая матерь
С детства меня посвятили в живой кумир Диониса [1].

Итак, посвящения по обету в «Дионисы», с соответствующим переодеванием и введением во храм посвящаемого отрока, который должен был в определенные праздники предстоять молящимся живой иконой бога, по-видимому, было обычной практикой позднего культа. Это напоминает обряды Сатурналий, ныне известные нам ближе по житию св. Дасия; наречение отрока Сатурнином, быть может, объясняется именно этой связью: она указывала бы на заморское, азиатское происхождение обычая.

Дионисийская религия открывала простор культу «живых икон», как впрочем, всякий оргиазм, до нашего хлыстовства включительно: ведь Дионисовы верные мистически все «вакхи». Уже Платон знает изречение, что «тирсоносцев много, но мало вакхов» [2]. Древнее происхождение этого наименования доказывают племенные имена фракийских поклонников Диониса (как сабы, бассары), произведенные от имени бога. В позднейших религиозных общинах «вакх», или «бакх», священный сан; иерархически выше его «архибакх» [3].

1 CIG. 6286 — Kaibel epigr. 705: Satorneinos egö kikleskomai, ek de me paidos eis Dionysu agalm' ethesan meter te pater te. Кайбель замечает: «Primus recte explicavit Ross. Parentes, cum in vivis esset, puerum Dionysi specie indutum in aliquo dei fano posuerunt ideoque personati Bacchi imaginem etiam sarcophago mortui insculpendam curaverunt».

[2] Plat. Phaedr. 6, 9 C: eisi gar de, phasin hoi peri tas teletas, narthekophoroi men polloi, bakchoi de te pauroi. Schol. Aristoph. Equ. 401: Bakchon u monon ton Dionyson ekalun, alla kai teluntas ta orgia, kai tus ktydus, hus mystai pherusi.

[3] Примеры из надписей: CIG. 3190 (Smyrnae): he hiera synhodos ton peri ton Brisea Dionyson techneiton kai myston Markon Aurelion Charidemu Iuliänon ton... Bakchon tu theü. Inscr. Gr. IV (Argolidis), 666 — Le Bas-Foucart, Voyage, expl., II, 142 b - Kaibel ep. 821:

В надписи афинского Иобакхейона, содержащей устав орфического братства[1], упоминаются члены, облеченные саном архибакха, Диониса, Киры, Пиеримона, Афродиты, Арфотеврия (по толкованию Маасса — Орфея). Временное обожествление оргиаста, испытывающего восторженное единение с богом, имеет мистическая основа Дионисовой религии. Но, кажется, именно в островном круге, испытавшем восточные влияния, надлежит искать корней лишь впоследствии расцветшего и принесшего свои исторические плоды верования в повторные воплощения Диониса.

Несомненных воплощений бога можно было насчитать несколько; отсюда попытки установления их канона, не доведенные, однако, до завершения догматического. По словам Арнобия (adv. gentes, IV, 15), «теологи утверждают, что Дионисов пять». Цицерон (de nat, deor. III, 23) напоминает, что Ампелий называет девять Дионисов, Диодор же сицилийский — только трех; сам он придерживается канона пяти эпифаний. Первый Дионис, по Цицерону, рожден от Зевса и Персефоны (это — основной орфический миф); второй — от Нила (— знакомая нам египтизация Дионисова культа) ; третий — от Кабира, основатель мистерий Сабазия (— попытка ввести самофракийские мистерии и вместе фракийский культ в синкретическую форму Дионисовой религии); четвертый — от Зевса и Селены, патрон мистерий орфических (— мистическая интерпретация Артемидина сопрестольничества); пятый — от Ниса и Фионы (т. е. от Зевса, одождяющего землю, и Семелы), бог триетерии.

Принципиальное утверждение плюрализма воплощений открывало неограниченные исторические возможности таковых народной психике, воспитанной на идее человекообоготворения и формами оргиастического культа, и представлениями культа героического, и религиозной практикой героизации. С Александра Македонского, зачатого от змия-Зевса македонскою менадой[2], царственные эпифа-

Bakchoi m[e] bakchon kai Prosymnai[äi] theoi
stasanto Deüs en katereph[ei] domö[i]
ton Arche [la] ü pa[i]da ho[m]ön[y]m[on] pat[ri].
tautöi d[e] m' ex [er'] en chrono! d[a]ma[r] kly[t]6i
Bakchon L[y]aio[i] ges de pyrpho|r]oi]s] theafis]
Phoiböi Lykeilöi UV] — ktl.

[1] Athen. Mitth. 1894, n. 260, 1. 116, sqq.: ho de archibakchos thyetö ten thysian toi theoi ktl. — merön de geinomenön hairetö hiereus, anthiereus, archibakchos, tamias, bukolikos, Dionysos, Köre, Palaimön, Aphrodeite, Pröteurhythmos — ta de onomata autön synklerusthö pasi.

[2] По Нонну, любовь Зевса к Олимпиаде — двенадцатая страсть его к смертной женщине: dodekatos (sc. Dios eros) trielikton Olympiados posin helkei (VII, 128) Родовым культом Александр считал культ Диониса, ta bakchika: Athen. XIV, p. 659 F. О связи убийства Клита с Дионисиями см. Lobeck, Agl., p. 292. Arrhian. IV, 8;

нии бога становятся частыми, поддержанные теократической идеей [illegible][1] Ближайшими после Александра [illegible] Птолемеи и Селевкиды. Рим взял из этого восточно-эллинистического верования столько, сколько ему было нужно для утверждения императорского культа. Но Дионис был не по нраву римлянам, и если Антоний «neos Dionysos», то Август является Аполлоновой ипостасью; только в мессианском пророчестве Вергилия божественный младенец, долженствующий вернуть золотой век, представлен в дионисийском озарении.

7.

Оба описанные культа подобны двум рекам, воды которых и по слиянии в одном русле долго сохраняют свою разную окраску. Некоторые основные оргиастические черты были общими чертами обоих изначала. К таковым принадлежит омофагия, равно свойственная фракийско-парнасскому кругу прадионисийства и кругу островному. Ибо Дионис-Омадий на Крите и таковой же на Хиосе, как и Дионис-Человекорастерзатель (Anthroporrhaistes) на Тенедосе[2], суть исконные местные пра-Дионисы. Напротив, обряды нападения и преследования, непосредственно связанные с отправлением женских триетерии, свойственны по преимуществу культу горных менад. В островном круге, далее, не играет той роли, как в материковом, дуализм в существе самого оргиастического бога, питающий свои корни во фракийской двуипостасности Арея и Диониса. Дионис мыслится, правда, двойственным, как это показывают его двойные маски; диада составляет его природу и выражается символикой цветов — черного и красного, или пурпурового, равно ему

Curt. VII, 2: Alexander Clitum occidit die sacro, quo Libero Castoribusque fecerat pulvinar; Poet. Min. III, 41 c: Clitum ad Bacchi necat aram. Александр предпринимает поход в Индию в подражание вакхическому набегу Диониса (pros mimesin tes Dionysu bakcheias) и потому зовется Thriambos (Kern y Pauly-Wissowa, RE V, 1040). Срв. Plut. de Alex. fort. 10, 332 B [II, 422 Bern.]: ta Dionysu metion ichne theü genarchu kai propatoros (см. выше, о родовом культе Александра) bulomai palin en Indiäi nikontas Hellenas enchoreusai kai tus hyper Kaukason oreius kai agrius ton bakchikön anamnesai kömus. — Птолемеи вносят «neos Dionysos» в царский титул. О дионисийской процессии Птолемея Филадельфа, коей придан вид божественного фиаса, — Athen. V, 196 sqq. — Царь Митридат также Дионис: Plut. Symp. I, 6.

[1] Любопытно, что строгий республиканец Эсхил в своей патриотической и свободолюбивой трагедии «Персы» не отрицает божественности Дария; он имеет к тому, как эллин, свое, независимое от персидских представлений, соединенных с proskynesis, объективно-мифологическое основание: персидские цари — потомки божественного Персея. Так любили эллины, в лучшую эпоху — бескорыстно и свободно, идею человекообожествления.

[2] Euelpis Carystins apud Porphyrium de abstin. II, 55. (FHG IV, p. 408): ethyon de kai en Chioi toi ömadiöi Dionysöi anthröpon diaspöntes, kai en Tenedöi.

принадлежащих [1]. Но нет на островах того враждебного противоположения между Xanthos и Melas, какое мы встречаем в элевтерейской легенде. Смягчающий мужаный лик Дионисовой спутницы (Бритомартис-Диктинна, Прокрида); в островном культе она не Агриония, и оттого мы не встречаем там ярких аналогий Загрею и Актеону или тевмесской лисице.

Но если, как основа и уток, описанные два типа образовали ткань эллинской религии Диониса, то ее пронизал, как вотканные там и сям инородные, пестроцветные нити, еще третий элемент, издревле определительно влиявший на островную религию и оказавший на нее потом, по-видимому, повторное влияние; ибо его следы выделяются как нечто позднейшее и поверх привнесенное в уже сложившемся из тех двух главных начал составе: мы говорим о притоках из культовой сферы Реи-Кибелы. Миф о Ниобее свидетельствует о древности этого влияния на Элладу и о раннем сочетании его с дионисийством [2]. Из Малой Азии пришли в царство эллинского Диониса силены с флейтами, потом плясуньи в пестротканных одеждах с тимпанами и кимвалами, львы [3], тигры [4] и парды [5],

[1] Черные имена, как Melanaigis, изобилуют в религии Диониса; все страстное и хтоническое в ней естественно облекается в одежду ночных менад мифа и хоэфор обряда. Но красный цвет и пурпуровый также — цвета смерти. Thanatos у Гомера — porphyreos. Эсхилова Клитемнестра в своих заклинательных действиях при встрече Агамемнона знает, что делает, принуждая его войти в чертог по разостланным багряницам: она не только ищет вызвать ревность вышних богов, но и обрекает мужа подземным. Плутон изображается в пурпуровом хитоне, как и Дионис. Краснолики идолы Диониса известны в ахейской Фелле (Paus. VII, 26, 11), в аркадской Фигалии (ib. VIII, 39, 6), в Коринфе (ib., II, 2, 6). Эта Окраска знаменует вместе хтоническую и фаллическую природу бога, что в его культе тожественно. Odelberg (sacra Corinthia, p. 79) уместно сопоставляет с известиями о красных идолах слова Гесихия: hiereus Dionysu Eupolis Hipponikon sköptön hös erythron/tei opsei ktl.

[2] На горе Сипиле, где уже Гомериды знают Ниобею, показывалось место бракосочетания Зевса и Семелы, по схолиям к Илиаде XXIV, 615. И, конечно, не случайно Софокл, в хоре «Антигоны» поминая Ниобею, изображает ее на Сипиле окаменелой и увитой Дионисовым плющом.

[3] Львы в Дионисовом фиасе впервые появляются в островной лирике Алкмана. Образ Диониса-льва встречаем в островном гомерическом гимне богу и в Еврипидовой трагедии «Вакханки», выводящей Диониса из Азии. Ройт, богоборец Гигантомахии, разорван Дионисовым львом, или Дионисом-львом (Hor. Carm. II, 19, 24: Rhoetum retorsisti leonis unguibus).

[4] Река Тигр названа так от переправы через нее Диониса на тигрице, посланной Зевсом (Theophil, peri lithön), или от Вакхова овладения в образе тифа нимфой Алфесибеей, чей сын Мед, родоначальник мидян, называет поэтому реку Тигром: Hermesianax ap. Plut. de fluviis 24, 1 (VII, p. 325 Bern.). Эти поздние aitia основаны на издавна укоренившемся представлении о Дионисе как вознице или наезднике тигров.

[5] Пантера, неотделимая на вакхических изображениях от Дионисовой виноградной грозди, известна в оргиастической культе хеттов. Превращение менад в пантер у Оппиана (cyneg. III, 78 sqq.) — черта позднейшая.

осел [1] и крылатые двойники бога, изначала родного стихиям земли, воды и воздуха [2]. Из Малой Азии, наконец, влилась в островной культ та роскошная и меланхолическая нега, которая дала основной тон эллинистическому вакхизму.

[1] Осел — животное Диониса по многим изображениям. Дионис ведет под уздцы осла, на котором сидит Гефест, — на вазе Francois. Происхождение осла в Дионисовом культе — фригийское. Он способен к человеческой речи. На осле приезжает Дионис в Додону, чтобы излечиться от безумия (срв. Usener, Sintfluthsagen, S. 125). Дионис с фиасом на ослах пугает Гигантов ослиным ревом (Ps.-Eratosth. Catast. И, p. 92 sq. Rob.), — легендарный мотив, еще памятный творцу «Дон-Кихота». Тот же мотив встречаем в Амбракии, где осел отпугивает ревом молоссов; но здесь виновником спасения признается Аполлон, который и получает в виде благодарственного приношения бронзовую статую осла в Дельфах (Paus, X, 18, 4), — одно из обычных перенесений Дионисовых атрибутов на Аполлона.

[2] О Дионисе с крыльями см. Thraemer в Roscher's Myth. Lex. 1, 1152 f. Крылатый Дионис верхом на тигре изображен на одной мозаике Делоса (Mendel. Revue de Г Art ancien et moderne, 1905, octobre). От Ники Дионис заимствует крылья, Ника у него — тирс (Kaibel ep. 924) в области дифирамбических агонов. От этого позднего типа надлежит отличать амиклейского Диониса Дсилакса (psila gar kalusin hoi Dorieis ta ptera — Paus. III, 19, 6). В древности придание Дионису крыльев должно было означать его отношение к душам умерших. Поэтому возможно, что загадочные брадатые головы с крыльями бабочки или пчелы, в самом деле, головы Диониса. Ему же никакой вид не чужд: он aiolomorphos (h. Orph. IV, 9, 5), polymorphos (ib. XIV, 1), polytropos, pröteus (Nonn, passim). Островной культ, сближая с ним божеств моря (Протей), особенно развил идею его многовидности и превращаемости (срв. выше, стр. 60, прим. 1). Крылатый Протогон орфиков (п. Orph. VI), родственный Дионису (tauröpos), едва ли мог влиять на тип бога.

VIII.

Буколы

1.

Важнейшее таинство афинской государственной религии — бракосочетание супруги архонта-царя с Дионисом на празднике Анфестерий — совершается отчасти в Лесе, обитаемом жреческим родом Бутадов, отчасти в жилище невесты, на царском дворе в так называемом Буколионе, о котором Аристотель, в «Государстве Афинском», говорит: «Царь занимал Буколион, как он зовется ныне, что близ Пританея. И вот тому доказательство: еще и ныне правится там брачная ночь жены царя с Дионисом»[1]. Но имя Буколион (Bukoleion) предполагает «буколов» (bukoloi): «бычарня» принадлежала «волопасам».

Ясно, что Буколион, с его священным брачным чертогом, будучи одной из главных и древнейших святынь города, — не просто государственный скотный двор, как прозаически думал поэтический Курциус[2], или ферма, хотя бы и предназначенная для развода жертвенных животных, — и что «волопасы» не просто пастухи и скотники принадлежащих богам стад. Не нужно, впрочем, забывать собственного смысла терминологии, почерпнутой, всего вероятнее, из круга зооморфической обрядовой символики, чтобы, тем не менее, соединять с именем «волопасов» представление с? коллегиальном союзе каких-то священнослужителей (hieropoioi), о некоторой сакральной организации, уже в очень давнее время занявшей видное место в религиозно-государственном строе Афин — и, следовательно, необходимо связанной с родовым укладом.

В самом деле, мы встречаем в афинской старине следы рода, одноименного с предполагаемыми «волопасами»: в XV песне Илиады упоминается некий lasos archos Athenaiön — сын Буколида Сфела[3].

[1] Aristot. Ath. Pol. II, 26: ho men basileus eiche to nyn kalumenon bukoleion plesion tu prytaneiu, scmcion de: eti kai nyn gar tes tu basileos gynaikos he symmeixis entautha ginetai toi Dionysöi kai ho gamos.

[2] Stadtgeschichte, S. 51. 302. Срв. Wachsmuth, y Pauly-Wissowa RE. I, 998.

[3] II. XV, 338; hyios de Spheloio kalesketo Bukolidao. Töpffer, att. Genealogie, S. 263.

Осторожный Тепффер не решается (вопреки мнению Виламовица) занести в список исторических родов Аттики этот род, о котором дальнейших свидетельств нет, и ограничивается предположением генеалогической связи с родом Буколидов на Итаке. Как бы то ни было, древность «волопасов» уже этим упоминанием кажется предварительно подтвержденной. Но что разумелось под буколами в более доступные исследованию эпохи?

2.

Религиозные общины буколов из эпох эллинистической и римской достаточно известны, особенно по надписям[1], и можно считать удостоверенным их независимое бытие от общин чисто-орфических, между тем как прежде понятие и имя «буколов» казались лишь элементами орфической символики[2]. Божества буколических фиасов суть, прежде всего, Дионис, Гермес, Пан, Гекатэ, Куреты[6]. Распространены были эти фиасы, судя по численности надписей, как раз в тех местностях, — именно, в Понте и в Ионии, — где, по словам Лукиана, особенно любимы были «вакхические балеты» (bakchike orchesis) — мифологические пантомимы с ролями Титанов, Корибантов, Сатиров и — Буколов. Итак, буколы-фиасоты приняли мистическое имя «пастырей» дионисийского мифа.

В надписях упоминаются среди мистов-буколов — «архибуколы», «гимноучители», «силены», далее — «ликнофоры», «кистофоры», «архимисты» и настоятельни «архибукола» было, по-видимому, родом пожизненного жречества, тогда как, напротив, «архимисты» были временными архонтами, или председателями, мистерий[8].

Что буколические общины по своему происхождению гораздо древнее той поры, к которой относятся прямые о них известия, можно утверждать с достоверностью, хотя бы по характерным сообщениям о Кратине, одна из комедий которого носила, соот-

[1] Kern y Pauly-Wissowa, RE. 1, 1014. Dieterich, de hymnis orphicis, c. I.

[2] Напр., h. orph. XXXI (Kuretön) Bukolöi euantetoi aei kechareoti thymöi.

[3] Dionysos Kathegemon — Inschr. v. Pergamon, II, 485. Срв. Aristoph. Vesp. 10: bukoleis Sabazion.

[4] Reitzenstein, Epigramm und Skolion, Kap. IV.

[5] Срв. C. I. L. VI, 510.

[6] Корибанты — по указаниям Лукиана de salt. 79 и Еврипида в «Критянах».

[7] Inschr. v. Perg. II, 485 — archibukolos, hymnodidaskaloi, seilenoi, choregos участвуют в tu Kathegemonos Dionysu theia mysteria. Срв. гл. III. § 2, стр. 62. C. I. G. II, 2053 — liknaphoros, kistaphoros, archimystes, archibassara, Bukolos.

[8] Так, в перинфской надписи упоминается Spellios Euethis archibukolos Herakleidu Alexandra archimystuntos. Срв. archibucolus dei Liberi — C. I. L. VI, 300.

ветственно маскам хора, название «Буколы» и начиналась с дифирамба, почему Аристофан, осмеивая «вакхизм» (bakcheia) своего собрата по искусству, придает ему в шутку эпитет Диониса-Дифирамба — «таврофаг», или «пожиратель быка»[1]. В трагедии «Критяне» Еврипид выводит хор мистов, корифей которых называет себя «мистом идейского Зевса» и «волопасом блуждающего по ночам Загрея, причастившимся омофагии и вознесшим светочи горной Матери, одним из посвященных вакхов»[2].

Как мисты Загрея, буколы восходят, очевидно, к орфической организации VI века и представляют собой разновидность Орфеева братства; из чего, однако, не следует, что союзы пастырей не сохранили в своих мистериях обряда столь же древнего, как их имя. Напротив, внутренняя вероятность говорит в пользу предположения, что волопасы настолько же старее орфиков, насколько бог-Бык старее орфического Загрея, и что их задолго до орфической реформы оставившая свой след в Афинах община была одним из древнейших вместилищ образующейся Дионисовой религии.

3.

Природа этой религии такова, что, как только она перестает быть темным и обособленным культом оргиастических кланов и определяется как религия в собственном смысле, т. е. как почитание божества, не ограниченного в своих проявлениях кругом своего племени, но живого и действенного повсюду, — она порождает соединения людей, связанных между собой общением обрядовых тайнодействий (orgia kai teletai, mysteria). Едва становится возможным принятие этой религии иноверцами, «обращение» в Дионисову «веру» (пример такового мы имеем в рассказе Геродота о царе скифской Ольвии), возникают оргии посвященных и, следовательно, фиасы: ибо уверовать в Диониса, значит принять его оргии. Большей частью фиасы примыкают к роду, носителю обрядового предания; но они могут установить и quasi-родовую традицию, определиться как фиктивно-генеалогический союз оргеонов, «род» (genos) в расширенном и условном значении этого слова (срв. выше, стр. 63).

К этому присоединяется то огромной важности обстоятельство, что оргии в исконной триетерической их форме — достояние одних

[1] Crusius в Philologus XLXII, 34 и в Rhein. Museum XLVII, 267. Дионис Taurophagos у Софокла fr. 607 Nauck (из тр. «Тиро»).

[2] По установленному Дильсом чтению: nyktipolu Zagrebs butes — bakchos eklelhen hosiotheis. Упоминание о топоре и быке в предшествующем описании храма (chalyböi pelekei, taurodetoi kollei) намеренно: поэту нужно, хотя и вне логической связи с обрядом, наименовать важнейшие символы культа; ассоциировать это упоминание с буколами предоставлено слушателю.

женщин. Мужское служение должно быть отдельным от женского; мужчинам не звучит призыв «в горы!» — и Кадм с Тиресием, увенчавшись плющом, не последуют за сонмом вакханок. «Вакхи» принуждены к иным, хотя и аналогичным женскому оргиазму священнодействиям, мистический характер коих требует общинной замкнутости. Мы знаем такую древнюю мужскую общину, признавшую своим родоначальником и главой Дионисова пророка — Орфея; непосредственно эпифании бога открыты одним женщинам. Но орфики были не единственным соединением этого рода; Геродот называет наряду и в связи с ними «вакхических» мистов[1]. Таковы были, по-видимому, одновременно с первыми орфиками, — и «волопасы Загрея», — «буколы», «буты» (bukoloi, butai).

На эти ранние союзы не должно переносить представления о секте и сектантском догматизме: они различествовали от родственных организаций лишь обрядовой практикой. Синкретизм мифа и священной доктрины начинается там, где кончается родовой партикуляризм первобытного культа. Буколы могли примкнуть к орфическому союзу и все же сохранить особенности, отличающие их от орфиков. Элевсин, установив общение с орфиками и восприяв их влияние, продолжал независимо развивать свою обособленную религиозную форму. Явление поздней теократии, которое мы наблюдаем в римской надписи некоего поклонника Митры и Диониса вместе, иерофанта и архибукола, называющего себя, по иерархическим ступеням посвящения, коих он достиг в различных ложах, — «pater patrum dei Solis Invicti Mithrae hierophanta Hecatae Dei Liberi archibucolus taurobolio criobolioque in aeternum renatus» (CIL. VI, 510), — коренится в древних основах античного религиозного сознания. — По-видимому, «буколы-вакхи» есть общее наименование мужских дионисийских общин повсюду, где господствующим символом бога был бык, под каковым именем (tauros) он особливо почитался в Феспиях[2] и в Элиде[3], как явствует из обрядовой песни элейских женщин:

Герой Дионис, примчись к нам,
Во храм, с Харитами,
На элейский пречистый
Жертвенник!
Ярым быком накати к нам,
Бык достохвальный!
Бык достохвальный!

[1] Herod. II, 84: homologeüsi de tauta toisi orphikoisi kai baKchikoisi. Strab. X, 474: toiuto de kai to philotechnon malista peri tas dionysiakas technas kai orphikas.

[2] IGS. I, 1787; Paus. IX, 27, 1.

[3] Bergk PL. Carm. Popul. 5 (Plut. q. gr. 36): elthein, hero Dionyse, Aleion es naon hagnon syn Charitessin, es naon, töi boeöi podi thyön, axie Taure, axie Taure. Срв. гл. IV, § 2, прим. 3, стр. 75; гл. VII, § 1.

Но образ и атрибуты бога-быка суть общие и постоянные черты повсеместно принятой дионисийской символики 1. В отдельных местах это основное представление порождало своеобразные мифы: в Аргосе Дионис — бог, рожденный коровой (bugenes), сын Ио[2]. Песнь двуострой секиры — дифирамб, — которой сопровождалось убиение быка в жертву богу секиры, он же вместе и бог-бык, — отожествляется с Дионисом-Дифирамбом-быкоубийцей-быком. Энтузиастические жертвоприношения этого рода сохранились, из ранней поры дифирамба, в отдельных поместных обрядах. Сюда относятся критские таврофагии и тенедосская жертва, о которой речь будет ниже; сюда же обряд в Кинете, так описываемый Павсанием (VIII, 19, 2): «Зимнее в Дионисову память (т. е. в пору пребывания бога в подземном царстве) справляется празднество: мужи, вымазанные жирно елеем, из стада быков одного, на коего бог наведет их мысль (следовательно, в состоянии оргиастически-вдохновенном, по первоначальному смыслу обряда), подхватив, несут ко храму для принесения в жертву»[3].

Естественно предположить, — в виду признаков более глубокой древности чисто-буколического культа в сравнении с культом орфическим, — что, прежде чем буколы научились от орфиков называть своего бога Загреем, они были просто быкоубийцами и «таврофагами»: назначение их оргиастических общинных оргий в принесении таинственной энтузиастической жертвы, объектом коей был бог-бык, а мистическим субъектом бог-топор, причем оба бога сливались в одно божество, чье изображение мы видим в кносской голове быка с двойной секирой, вырастающей из черепа и опирающейся лезвиями на рога[4].

[1] Относящиеся к рогам эпитеты «рогатого» и «златорогого» бога-быка суть: bukerös (у Софокла), taurokeros theos (у Еврипида), taurokeros, taurometöpos, taurogenes (у орфиков), taurokephalos (Luc. d. mort. 9), taurokranos, taurophyes, hypobrychios (у Нонна), chrysokerös — aureo cornu decorus (у Горация). Срв. Preller-Robert, Myth. S. 714. Македонские мималлоны, по Ликофрону, — laphystiai kerasphoroi gynaikes, «кровожадные жены-рогоносицы».

[2] Peus. II, 19, 3. 6; Plut. de Is. et Os. 35, quaest. conv. 4; Poll. IV, 86.

[3] Immerwahr (arkad. Culte, S. 184) усматривает в этом обряде влияние Дельфов чрез посредство Аргоса. Но обряд носит характер первобытного сельского магизма, а не культового заимствования; местные туземные обряды этого типа всегда служили удобной почвой для развития дионисийского оргиазма. Дельфы, несомненно, повсюду утверждали свою дуалистическую религию летнего Аполлона и зимнего, страждущего и погребенного, Диониса. Символ быка был усвоен Дионису и в дельфийских тайных служениях, судя по намеку Ликофрона (гл. II, § 4, стр. 45 сл.).

[4] Воспроизведена у Baumgarten, das gr. Alterthum, в сборнике: die Hellenische Cultur, dargestellt von Baumgarten, Poland, Wagner, Lpz. 1908. S. 19. Abb. 15. Изображения бычьих голов с двойным топором над ними сопоставлены в статье Karo Archiv, f. Relig-Wiss. 1904, S. 125. Шесть алтарей с двойным топором в Милете (посвященные прадионисийскому Зевсу Лабрандию) — Wiegand, Abh. der Berl. Ak. 1908, Anh. S. 27. Срв. гл. I, § 1, стр. 19.

4.

Среди афинских исторических родов (помимо упомянутых в § 1 Буколидов) мы встречаем, по крайней мере, три рода, стоящих в ближайшем отношении к тотему быка. Эти роды суть: Бутады (Eteobutadai, т. е. подлинные, исконные Butadai), Бузиги (Buzygoi) и Фавлониды (Thaulonidai). Имена первых двух совпадают со священными прозвищами (epikleseis) Диониса: «волопас» (Bukolos — Butes, срв. § 2, прим. 2, стр. 148) и «сопрягатель быков» (Buzygos)[1]. Ликург — наследственное имя в роде Бутадов[2]: характерный признак принадлежности рода к дионисийскому культовому кругу, подтвержденный и усиленный еще тем совпадением, что уже у Гомера Ликург — букол, — это показывает наименование его оружия, (buplex)[3], — как букол, по самому имени, и Ликургов брат и двойник — Бут (Butes), родоначальник Бутадов.

О Фавлонидах известно, что они искони совершали афинский обряд «Буфонии» (buphonia), т. е. «быкоубийства». А именно, из их рода выбирались «быкобойцы» (butypoi), и сам «быкоубийца» (buphonos) был всегда Фавлонид, тогда как другие священнодействия при жертвоприношении были предоставлены двум элевсинским родовым коллегиям, а именно с олебинскому роду Керикеев (Kerykes). Первые (Kentriadai) загоняли быка на медный помост «рожнами» (kentra); вторые (Daitroi, синонимически — Mageiroi) рассекали быка на части, после того как «быкоубийца» нанес ему удар священным топором, который предварительно оттачивали и ритуально передавали из рук в руки члены особой коллегии священнослужителей, при участии избранных девиц, на чьей обязанности лежало приносить нужную при оттачивании топора воду. «Рожны» или бодала (kentra), под коими разумеются пастушеские копья, составляют священную утварь буколических мистерий[4]. — Заметим мимоходом, что наше «противу рожна прати», заимствованное из рассказа об обращении

[1] Срв. A. Dieterich, de hymnis orphicis, p. 11 (Kl. Schriften, S. 77): Butas plane idem significare atque bukolos satis apparet. Quid quod eodem nomine utitur Butas, Butadön, generis Attici auctor, cui cum rebus, bacchicis et mythis Thraciis aliquid fuisse non ignoramus? Sed de his rebus (sc. de Butadon sacris bacchicis) item ac de Buzygön sacris, quae a cultu Eleusinio haud prorsus aliena fuisse magis coniectari quam scire possis, si certa efficere vellem, multum exspatiari deberem. Unum yero addere liceat, ei ipsi religioni neque alii cuidam butrophiäi certe destinatum fuisse Bukoleion illud prope arcem Athenarum situm... Hoc igitur certum efficitur illarum opinionum, unde sumpsere bukolon nomen ac notionem, quasi radices fuisse in Atticis sacris hand dubie vetustissimis».

[2] Töpffer, att. Geneal, S. 114; Crusius, Rhein. Mus. XLVII, 297.

[3] См. гл. I, § 4, прим. 1, стр. 25.

[4] Как это видно, напр., из стиха: en orei to kryphion bukolos tu kentrion, приводимого, по поводу мифа о Загрее, Климентом Александрийским (protr. 16) и приписываемого Крузиусом Ринтону (Rh. Mus. XLVII, 265).

Савла в Деяниях апостолов, есть, в конечном счете, цитата из Пиндара или трагиков 1, которые, в свою очередь, заимствовали образ противящегося священнослужителям быка из обрядовой практики и фразеологии буколов; ибо если даже это уподобление было поговоркой уже в VI веке, тем не менее, его отношение к сценам жертвоприношений и священного боя быков было тогда совершенно прозрачно. По распространенности подобных речений, почерпнутых из буколической литургики, можно судить о распространении и влиянии этого культа 2.

Кроме названных наследственных священнослужителей, эпиграфически засвидетельствованы, в качестве участников афинских Буфонии, еще butai, т. е. прямо буколы. Обряд Буфонии совпадает в столь характерных чертах, как преследование быкоубийцы и его бегство к морю, с тенедосским действом, о котором имеем следующее свидетельство; «Тенедосцы Человекорастерзателю-Дионису откармливают тельную корову; когда же она отелится, ухаживают за ней, как за роженицей; а новорожденный приплод приносят в жертву, обув в котурны; и в того, кто нанес ему удар топором, бросают камни всенародно, пока он не добежит до моря» 3. Что

[1] Act. Apost. IX, 5: skleron soi pros kentra laktizein. — Pind. Pyth. II, 94: poti kentra de toi laktizemen ktl. — Eurip. Bacch. 785: pros kentra Jaktizolmi thnetos δη theöi? — Aesch. Ag. 1624: pros kentra me laktize, me paisas mogeis. Cf. Prom. 331.

[2] В «Агамемноне» Эсхила, вестник Талфибий сравнивает ахейский флот, застигнутый бурей, со стадом, которое злой пастырь привел в бешенство и смятение, так что корабли стали один с другим бодаться и потом были разогнаны ветром во все стороны. Нам кажется, что поэту предносится сцена боя быков, подобного тем зрелищам, что давались на Крите в минойскую эпоху, в связи с культом быка и двойного топора. «Избавившись от морского айда, уже при свете белого дня, — продолжает вестник (669), — мы, предавшись горестным заботам (о судьбе пропавших без вести товарищей), пасли новую кручину», — дословно же «мы стали буколами новых страстей» (ebukolumen neon pathos) — метафора, доныне кажется, не понятая. По-видимому, поэт не хочет оставить мотив стада и пастыря и страстей стада и — как бы отзвучием к описанию бури — снова вызывает образ страстного действа буколов. Той же метафорой, для выражения мысли: «не падай духом, мужествуй в труде страстном», Эсхил пользуется в «Эвменидах» (78), говоря: «не уставай быть пастырем (буколом) труда сего». В изображении страстей безумной Ио Эсхил именует «Землею рожденным пастырем (буколом)» ее тысячеглазого стража («Прометей», 677; он же и butes, там же, 589), «крылатым буколом» — неотвязного овода, наводящего неистовство («Умоляющие», 557). Итак, у Эсхила «буколическое» значит «экстатически-страстное», и все перечисленные уподобления вполне осмысливаются лишь при их соотнесении к древнейшему оргиастическому культу страстей жертвенного бога-быка.

[3] Aelian. hist. an. XII, 34: Tenedioi toi anthröporrhaistei Dionysei trephusi kyusan bun' tekusan de ara auten hoia depu lechö therapeunsi, to de artigenes brephos katathyusi hypodesantes kothornus, ho de men pataxas auto toi pelekei lithois balletai demosiäi kai este epi ten, thalattan pheugei. Pro«, Buphonien, Rh. M. LH, 1897, S. 203; «auf Münzen von Tenedos' sieht man neben der dionysischen Traube ein Doppelbeil von genau derselben Form, wie es auf dem Relief der Panagia Georgopiko der athenische Butypos trägt».

священный топор Буфоний был двуострой секирой, каковая изображена на монетах Тенедоса, видно уже из того, что он носит имя «быкоубийца» (buphonos), почему и подвергается суду как таковой: имя же это — не только священное прозвание Диониса, но вместе и наименование дифирамба и двойного топора.

5.

Аналогические празднества и обряды встречаются, далее, на о. Косе (где можно наследить древние человеческие жертвы) в честь Зевса Полнея и Маханея; и имя месяца Буфониона на Делосе и Теносе свидетельствует о том же культе на этих островах [1]. Праздник Dios Bus справлялся и в Милете. В Магнесии на Меандре Буфониям аналогичны обряды в честь Зевса-Сосиполия. В дни празднования Зевса Полнея на Косе приносятся и жертвы растительному Дионису Скиллиту. Итак, то, что в Афинах является культом древнейших буколов есть общее явление островного круга прадионисийской религии Зевса-быка и двойного топора, развившейся в религию морского и растительного Диониса-Быка-Дифирамба.

В самом деле, как объясняется тот факт, что столь отличительно выраженный культ буколический и дионисийский связан не с именем Диониса, а с именем Зевса? Ибо афинские Буфонии суть жертва Зевсу-Градовладыке (Polieus) на празднике Диполий, и тому же Зевсу приносятся подобные же жертвы на Косе. Ответ на это в связи всего нашего исследования о происхождении Дионисовой религии, может быть один: начались Буфонии в ту эпоху, когда божество Диониса в его отдельной от Зевса особенности еще не было установлено или повсеместно ведомо и принято; как обряд, так и весь союз аттических буколов сохранил печать той ступени в развитии Дионисова культа, когда оргиастическое божество было мыслимо монотеистически, когда еще не знали сына Зевсова и чтили пра-Диониса под именем Зевса (срв. выше, гл. I, § 2, стр. 20).

Это объяснение подтверждается характером обряда и этиологией обрядового предания. Полевой магизм и здесь, как в упомянутом обычае зимнего жертвоприношения Дионису в Кинете, составляет доисторическую подоснову позднейшего культа: земледельчески заклинательную силу и в плуг. Обряду приданы формы, изобразительно запечатлевающие этиологический миф: согласно этому мифу, сельская жертва вначале была бескровной [2], случайно убит был впервые бык-кормилец, и это преступление навлекло на страну кару богов: отсюда — суд над убийцей и его изгнание. Перед нами пример приспособления искон-

[1] Nilsson, Griesh. Feste. S. 17.

[2] Как думает и Stengel, у Pauly-Wissowa III, 1057.

него сельского культа к занесенному с Крита культу бога двойного топора, тотем которого — бык — совпал с местным тотемом пастухов и пахарей. Что бык — бог в зверином образе, очевидно из представления о священнодействии как о вынужденном святотатстве; это представление типически сопровождает жертвенные богоубийства первобытных религий. Приравнивание, что особенное значение придается вкушению от рассеченных частей быка: оно предписано оракулом как причащение плоти бога [1]. Но, рядом с тотемом бога, мы видим и фетиш его: ибо топор мыслится живым и ответственным за убийство, как мыслило средневековье мечи. И тотем, и фетиш мы находим на Крите; и, — что особенно важно, — отожествление того и другого, раздвоение божества на жертвенную и жреческую ипостась его единой сущности — эти представления не могут быть наследием простого сельского магизма, равно как и представление о воскресении быка через год для новой жертвы, определенно намеченное в мифе, — но свидетельствуют о происхождении церемонии из высокоразвитой оргиастической религии. Что божественные бык и топор — одна живая сущность, idem numen, совершители жертвы, по-видимому, знали; во всяком случае, обряд Буфоний причисляется к афинским «мистериям».

На религию пра-Диониса указывает и погружение топора в море, по приговору суда, — связь представлений быка, топора и моря. Впрочем, само предание помнит (по Феофрасту), что убийца бежал на Крит. Бузиги, один из вышеназванных буколических родов Аттики, называли в числе своих предков-героев некоего Эпименида, которого, по убедительно высказанному Тепффером мнению, нет оснований различать от критского пророка. Афинянам было понятно, почему «волопасы Загрея» у Еврипида — критяне.

К изложенной религиозно-исторической характеристике древнейших буколических родов Аттики нам остается прибавить еще следующее соображение. Недоумение исследователей возбудило Страбоново (VIII, 383) обозначение аттической филы Эгикореев (Aigikoreis) как «священнослужителей» (hieropoioi). Нам кажется, что это недоумение разрешается допущением, что речь идет и здесь о буколических родах (так, Бутады принадлежали к филе Aigeis). В самом деле, та же фила означается в другом месте (у Плутарха) как «пастушеская» [2]. Что же удивительного, что пастушеская фила — фила священнослужителей, или жрецов? Мы видели, что древнейший пастушеский культ был представлен в исторических Афинах рядом жреческих родов и составил важную часть общегосударственной религии. На связь названной филы с дионисийским мифом указывал Маасс; если мы примем, что ее имя в самом деле происходит от волн (aiges — «qui caerula verrunt»), своеобразное сочетание обряда Буфонии с морем, из-за которого впервые пришел быкоубийца — двойной топор, покажется нам еще более многозначительным.

[3] Dieterich, Mithras-Uturgie, S. 16, правильно замечает, что запрет идоложертвенного в первых христианских общинах обусловлен представлением язычников о причащении богам посредством съедения мяса жертвы, им принесенной и, следовательно, их присутствием исполненной (только представление это не первоначальное, а распространенное на другие культы из принципов дионисийской жертвы) u thelö de hymas koinönus tön daimoniön genesthai — Paul. I Cor. X, 20.

[4] Plut. Sol. 23; hoi epi tais nomais kai probateiais.

6.

По Виламовицу [1], Буколион в Афинах — религиозный центр аттического культа Диониса-быка, заимствованного из Фив. Брачный чертог (thalamos) Семелы в Кадмейском кремле, описанный у Павсания (IX, 12. 4), был «буколион»; ибо Еврипид говорит о древесном стволе, упомянутом в этом описании, что Дионисов столп чудесно обвился плющом «в чертогах буколов» [2]. Отсюда Виламовиц заключает, что культ Диониса-быка был принесен в Аттику из Беотии, как позднее и культ Диониса-Элевтерея. Но мы видели, что аттические буколы восходят к прадионисийской эпохе. Буфонии не были бы жертвой Зевсу Полнею, если бы бог-бык был изначала беотийским Дионисом. С другой стороны, ничто не препятствует предположить прадионисийское почитание быка в Беотии, под влиянием Крита; и только при этом предположении возможно допустить беотийское опосредствование критского влияния по отношению к Аттике. Культ Элевтерея также обнаруживает общение Беотии с Критом в эпоху образования Дионисовой религии.

Город Элевтеры и его эпонимного героя Элевтера мы равно встречаем на аттико-беотийской границе и на острове Крите. Подобно Икарию, беотийский Элевтер, первоначально самостоятельный местный хтонический демон, становится потом гостеприимцем бога Диониса, наводящего на дочерей его безумие. Герой только впоследствии, он искони объект местного оргиастического культа, deus Liber в оргийном значении «разрешителя душ». Ибо он дает своим поклонникам возможность, надев его звериную маску, подменить свою душу его демоническим присутствием; его сила высвобождает души живых и души умерших и позволяет им временно блуждать в чужих обличиях; он снимает для людей, им одержимых, все запреты, и его вселение очищает от всех недугов и немощей

[1] Wilamowitz, Aristoteles und Athen, II, S. 42.

[2] По отрывку из трагедии «Антиопа» у Климента Strom, p. 203 P: endon de thalamois bukolön (поправка Виламовица, несомненно удачная, вместо bukolon) kissöi keriönta stylon euiu theü.

душевных и телесных. Тот же круг религиозных представлений лежит в основе фиванского культа Диониса-Лисия; этиологический миф знает его как разрешителя от уз, освободителя от плена при помощи волшебных чар виноградного сока[1]; но служения ему, именуемые мистериями, имели катартический характер, ознаменованный самим именем бога[2]. Критский Элевтер делается одним из Куретов: героизируя местного демона, естественно было ввести его в круг общего мифа под этой оргиастической маской; ему к лицу кружиться, ударяя мечом в щит, перед сводом пещеры, где коза Амалфея вскармливает будущего эгидоносца. Этому образу буйного юноши-воина отвечает облик элевтерейского бога в черной эгиде, т. е. козьей шкуре (Melanaigis), с убийственным копьем в руке, от вида которого девы впадают в безумие.

Культ Диониса-Элевтерея сравнительно поздно принимается Афинами и вызывает необходимость второго весеннего празднования бога — Великих Дионисий[3]. Это — самое позднее -наслоение Дионисовой религии в Аттике. Культ буколов первоначально — критский прадионисийский культ; Дионисовым делается он вследствие сочетания с другим аттическим культом, который узнал Диониса раньше буколов. Этот древнейший аттический культ Диониса начался в Эпакрии.

7.

Герой Эпакрии — Икарий; это — местный Дионис того периода, когда имя бога еще не найдено, — страстной демон, хтонический податель изобилия и, в частности, покровитель винограда. Почитается он оргиастическим культом, человеческими жертвами, исступлением женщин, фаллическими обрядами и изначала мыслится в некоей связи с Артемидой. Потом, подобно Элевтеру, он обращается в героя, гостеприимца Дионисова. Ибо в царствование Пандиона в Афинах, говорит миф, Дионис пришел к Икарию. Это пришествие означает усвоение имени божества и приведение местного оргиастического культа в соподчиненное отношение с рядом других ему

[1] Paus. IX, 16, 6; Phot. s. v lysiai teletai.

[2] Lobeck, Agl. p. 643: quemadmodum katadedesthai idem est quod pepharmakeusthai sic lyein et analyein est veneficio solvere.

[3] Из Микенской надписи, предписывающей жертвоприношение козленка Бакхею (чтимому, кроме того, на Наксосе, в Эритрах и Идионе) в месяце Бакхионе и угощение жрецов (Bakchiönos de[kajtei en Deirad[i] Dionysöi Bakchei chimaros kallisteu[6n], ten timen hieropoioi didontön kai synestiasthön, d[ai]nysthön de autu), Протт (leg. sacr. p. 17), отожествляя названный месяц с аттическим Элафеболионом, заключал, что, как Анфестерий — установление древле-ионийское, так и Великие Дионисии были приурочены к общеионийскому второму весеннему празднованию Диониса.

подобных. Имя Диониса было заимствовано: откуда? Пандиона, через дочь его Пандиониду, предание связывает с мифом о Терее. Нам кажется важным в этом мифе не фракийское происхождение Терея, но женский оргиазм и локализация последнего в Давлиде, у предгорий Парнаса. Имя Диониса и его религию в собственном смысле принесли женщины-феориды (паломницы), аттические «лены», вошедшие в сношения, для устройства общих радений, с «фиадами» Киферона и Парнаса. Они принесли весть не о Семелином сыне, но о младенце-боге, таинственно рождающемся из недр земли, лелеемом в колыбели-сите (en liknoi) пестуньями-менадами.

Женский оргиазм на Киферонe и Парнасе существовал с незапамятных времен, — прежде, чем он был приурочен к божеству Диониса. И, конечно, аттические женщины принимали в нем участие прежде усвоения имени Диониса общиной Икария, — раньше царствования Пандиона. Есть историческая правда в легенде о более раннем, чем посещение Икария, приходе Диониса в гости к Семаху, жившему на границах той же Эпакрии, и о посвящении богом дочери Семаховой в менады через передачу ей оргиастической небриды: случилось это еще при Амфиктионе. Столь стародавние были могли припомнить о своих сонмах и радениях аттические паломницы к святым местам и горам Дионисовым; но собственной эрой Дионисовой религии в Аттике считалось царствование Пандиона, почему в оракуле о гл. IX, § 1) упоминается именно Пандион. Однако, женское служение, как отчетливо помнил миф, началось еще раньше, и потому царствование Амфиктиона является как бы конкурирующей эрой аттического дионисийства.

Павсаний (I, 3, 6) описывает, как один из древнейших священных памятников Афин, глиняное изображение гостин у Амфиктиона, на которых в числе божественных гостей царя-гостеприимца присутствует и Дионис, — научивший, по Филохору (Athen. II, 38 C), Амфиктиона растворять вино водой. Сказание об Эрихтонии, герое-змие, и о росных нимфах, дочерях Аглавра, лелеявших на скале Акрополя божественного сына Земли и Огня (Гефеста), переданного им в корзине со змеями, которую они не смеют открыть, — это сказание свидетельствует о раннем усвоении Кекроповым городом представл быль отнесена мифологическим преданием ко временам Амфиктиона. К тем же временам восходит, наконец, и фаллический культ Диониса, чуждый, по-видимому, буколам и связанный в предании с именами Икария и Семаха: Дионис-Орфей (orthos) со своими нимфами получает от Амфиктиона алтарь в святилище Ор[1]. Нимфы характерно отмечают культовый круг, где господствует женский

[1] Ribbeck, Anfänge des D.-Cultus in Attika, — contra Welcker, Götterlehre, II, 609.

оргиазм. Сельские Дионисии неразрывно сочетаются с древнейшими формами Дионисова почитания в Эпакрии.

Итак, вначале — аграрный оргиазм икарийских виноделов (сюда относится асколиазм) и, в тесном с ним сочетании, — оргиазм женский, наследие «пеласгической» эпохи; потом — общение оргиастических женщин Аттики (ten kai) с менадами пастушеской Беотии — и, вместе с тем, распространение Дионисовой ре по другим местам, между прочим в самом городе (asty), — в то время как, буколы еще развивают старую, прадионисийскую и критскую форму той же религии. Наконец, происходит слияние буколических культов с чисто-дионисийскими.

8.

Союз буколических и вакхических общин отчетливо напечатлелся на обряде Анфестерий. Бракосочетание царицы с Дионисом, как проницательно замечает Курциус, носит характер «соседской свадьбы». Ленеон — святилище виноделов, Буколион — пастухов. Царь принадлежит волопасам, царица — Дионису. С тех пор об Икарии говорят, что убили его виноделы и пастухи вместе, — хотя очевидно, что пастухи вначале вовсе не знали Икария.

Буколы не могли сами по себе развить чисто дионисийской религии: мы не находим у них следов исконного женского оргиазма. Попытка доказать существование женских буколических фиасов, будто бы слывших под наименованием «коровьих» (boes, CIG. 3604,) была неудачна: она основывалась на неверном объяснении простого упоминания о пожертвованных Афине стадах и пастухах в пергамской надписи, удовлетворительно истолкованной Френкелем в смысле, уничтожающем упомянутую конструкцию. Дионис-пастырь (bukolos) известен: он пасет диких быков (poimen agraulön taurön), по словам орфического гимна; по Феокриту, — «в горных долинах сам Вакх загоняет, прекрасный, телицу» [1]. Но нигде не встречаем мы корелята: бог — бык, его служительницы — коровы. Когда Дионис-бык, его служители — пастыри быка; когда он сам — пастырь, его поклонники — стадо. Невозможным по существу предположенное соотношение между богом и менадами нам не кажется: элейские женщины призывают «достохвального быка», по-видимому, как чаемого супруга. Мималлоны — рогоносицы, как и Ио — корова. На Крите это представление намечено в мифах об оргийном Зевсе-быке. Но у эллинов оно не принялось: женский оргиазм издавна прорыл себе отдельное, широкое русло; его формы настолько сложились, что уже не поддавались чуждым воздействиям, и религия триетерии

1 Theocr. XX, 33: ko kalos Dionysos en änkesi portin elaunei.

не знает в своем круге Пасифаи. Показательно, что в трагедии Еврипида, несмотря на культовую связь Семелина чертога в Фивах с буколами, несмотря на богоявление самого Диониса в образе быка, несмотря на растерзание тельцов, вакханки остаются чуждыми буколической символике и, по-прежнему, являются охотницей своей Артемиды, хтоническими собаками ночных дебрей. Зато все мужское служение Дионису — и дифирамб в частности — всецело покоится на оргиастическом культе быка, древнейшей форме буколической религии.

Буколы знали Зевса как бога-быка энтузиастических жертвоприношений. Менады знали Диониса как змия и божественного младенца, рождающегося из темных недр земных. Полнота Дионисовой религии — следствие соприкосновения этих двух культов, мужского и женского. Когда буколы Фив, — подобно Кадму и Тиресию в Еврипидовой трагед родился в Фивах от Семелы [1]. Наличность трех религиозных фактов обусловила возникновение этого мифа о рождестве Дионисовом: женский оргиазм, осознание Диониса как ипостаси сыновней и оргиастическое представление о боге-отце. Это последнее было отличительно для критской религии волопасов; женские же экстазы и откровение о младенце принесли менады. Неудивительно, что брачный чертог Семелы оказывается в фиванском священном участке буколов. Деревянный столп (stylos) бога, упавший в Семелин чертог с молнией, о котором был оракул: «столп фивянам да будет сам бог Дионис многорадный», — быть может, один из критских бетелей (ветилей, срв. empsychoi lithoi), — древнейший фетиш бога, — столп этот чудесно обвивается плющом горных высей [2]. Самый тирс есть как бы вещественный знак союза между буколами и менадами: пастушеское копье, покрытое лесной дикой зеленью.

9.

С тех пор как буколы умножили свои святыни новой и отныне важнейшей — брачным чертогом (thalamos), — это были уже поклонники не пра-Диониса, но Диониса. Это событие было общим

[1] О празднике Дионисова рождества в Фивах Stat. Theo. II, 71. Предмет дельфийского пэана в честь Диониса, написанного в последнюю треть IV в. неким Филодамом из локрийской Скарфии, — Weil, Bull. Corr. Hell. XIX (1895) и XXI (1897).

[2] Clem, ström. 418 P; legetai de kai en chresmöi tini: stylos Thebaioisi Dionyssos polygethes. Schol. Eur. Phoen. 651: historei men Mnaseas, hoti tön Kadmeiön basileiön ke'raunöthentön kissos peri tus klonas phyeis ekalypsen auton — dio kai Perikionios ho theos eklethe para Thebaiois. Orph. hymn. 46: kikleskö Bakchon perikionion methydöten, kadmeioisi domois hos helissomenos peri panta estese kraterus brasmus gaies apopempsas. Колонна с маской Диониса на вазах, сопоставленных Flickenhaus'ом под названием «Ленейские вазы» (die Lenäen-Vasen 72. Winckelmann-Programm, Berlin 1912), может быть, культовая замена фиванского «столпа» в афинском thalamos.

переломом первобытного буколического культа, от которого остались только разрозненные пережитки, вроде афинских Буфонии. Афинские буколы также получили «брачный чертог»; и, по-видимому, такие «чертоги» (thalamoi) возникли и в других местах. Действительно, в новооткрытых фрагментах (1. 57. 58) Еврипидовой «Гипсипилы», где действие происходит в Немее, мы встречаем то же соединение священных мест: буколиона, названного domata meloboska, — он же царский чертог царя Ликурга — melathra Lykurgu — и примыкает к храму Немейского Зевса, чьим жрецом оказывается Ликург (как и афинские Буфонии посвящены Зевсу), — и брачного чертога Дионисова, thalamos Bromiu, где женщины хора, подобно герэрам Афин, готовятся вознести Дионису курения и возлиять вино [1].

Ликург, иначе Лик (Lykos, герой Немей, чей гроб чтим в священной Зевсовой роще, — без сомнения, одна из ипостасей Ликурга-Бута, о которомы говорили как о родоначальнике Бугадов и герое-архегете буколов: этим объясняется немейский буколион. По Гигину, Гипсипила живет рабыней не у немейского Ликурга, а у фиванского Лика. Как бы то ни было, служительница Диониса попадает к буколам. То же можно утверждать и о Дирке: фиванский миф о погубившей ее Антиопе, неистовой дочери Лика, и о ней, привязанной к рогам быка, разоблачающегося Дионисом, отразил первое общение буколов с менадами в Фивах, борьбу и союз. Антиопа — представительница прадионисийского буколического культа; Дирка — менада Киферона. Оракул Бакиса (Paus. IX, 17, 5) о Солнце (Дионисе?) в созвездии Быка выражает, по-видимому, совершившееся объединение [2].

Отсюда произошел таинственный обряд священного брака 3. Но его прообраз — брак царевны-менады с Зевсом-Дионисом в Фивах — должен был существенно измениться в Афинах. В Аттике также родился Дионис: это был элевсинский Иакх [4]. Отец его был Загрей, Дионис подземного царства, Дионис весенних и навьих Анфестерий. В этой форме священный брак в чертоге Буколиона был поистине национальным аттическим культом, а не беотийским новшеством.

[1] E. Petersen, Rhein. Mus. 1913, LXXXVI, S. 245. Топографические вопросы, поднятые Петерсеном, не затрагивают нашего рассуждения по существу.

[2] «Чертоги» (megara) в поздней надписи о. Тена (Kaibel ep. 371), относящейся к мистериям рода Агеноридов (teletai Agenoridön), между храмом дикого Бромия (agroteru Bromiu) и какого-то другого божества, могли быть буколионом. Имя Диониса этих таинств указывает на мистическую омофагию, каковую мы встречаем у буколов в трагедии «Критяне». Под омофагией в орфических и вакхических фиасах мистов должно разуметь посвятительное причащение живой крови и плоти растерзанного жертвенного животного, сопровождавшееся обетом полного воздержания от вкушения мяса.

[3] Срв. гл. 1,§ 3, прим. 1, стр. 22.

[4] Родился Дионис и в Элевтерах, по Диодору (III, 66; IV, 2).

Итак, для реформы буколов нужны были орфики; ибо все вышеизложенные особенности аттической рецепции отмечены печатью древнего орфизма. В нижеследующих словах Диодора мы находим как бы формулу этого орфического синкретизма [1]: «Говорят, что от Зевса и Персефоны родился Дионис, некоторыми именуемый Сабазием (— орфизм); рождество его справляется в действах, во имя его свершаются ночные и тайные служения (— менад). Утверждают, что он первый начал сопрягать волов (— Бузиги) и тем усовершенствовал земледелие, почему и изображается рогатым (— буколический культ)». — Неудивительно, что буколический культ отныне пронизан элементами орфическими.

Религиозно-исторический процесс, совершившийся в глубокой древности в аттическом деме Флии, поскольку он угадывается в своих основных чертах, служит дальнейшим подтверждением добытых результатов. Культ Флии — культ рода Ликомидов, родоначальником которых считался некий Лик, сын Пандиона. Это наводит на мысль, что древнейшие Ликомиды — буколы. С другой стороны, главный культ Флии — культ Земли, именуемой Великой богиней и имеющей при себе, в качестве оргиастического мужского коррелята, некоего дионисоподобного бога, низведенного впоследствии в герои под именем Флия (Phleus — растительный Дионис). Слияние мужского буколического элемента и женского дионисийского произошло во Флии явно под орфическим влиянием: с тех пор Ликомиды — орфический род, хра правящий орфико-дионисийские действа, а их родоначальник Лик, утративший черты дионисийского антагониста букола-Бута-Ликурга, уже только пророк и

1 Diod. VI, 4:. phasi gar ek Dios kai Persephones Dionyson genesthai ton hypo tinön Sabazion onomazomenon, hu ten te genesin kai tas thysias kai timas nykterinas kai kryphius pareisagusi, — legusi d'auton — proton epicheiresai bus zeugnyein kai dia tuton ton sporon ton karpon epitelein, aph'hu de kai keratian auton pareisagusi.

[2] Paus. IV, 1, 6; IV, 20, 4; IX, 27, 2; IX, 30, 12; X, 12, 11. Срв. о Ликомидах Toepffer, attische Genealogie, S. 209.

IX.

Дионис орфический

Едва ли есть проблема большей важности для истории духовной культуры — не одного только эллинского мира, но и всего человечества, — нежели вопрос о происхождении того пессимистического (в его взгляде на земную жизнь), аскетического, мистического направления, с которым должны были считаться уже древнейшие мыслители Ионии, как Анаксимандр, и которое по имени секты, решительнее других ему приверженной, называют орфическим.

Hermann Diels
(Gomperz-Festschrift, 1902, S. 1).

1.

В одной из своих речей [1] Демосфен приводит следующий старинный оракул, данный афинянам:

Вещий завет Эрехтидам, жильцам Пандионова града,
Правящим праздничный чин по отеческим древним уставам:
Вакхово имя святите и, Бромия чтя всенародно,
Пиром на стогнах широких весеннюю радость восславьте;
Дымом овейте престолы богов; увенчайтесь венками.

Священный глагол напоминает гражданам, что владыка Анфестерий, древнейшего общеионийского праздника цветочных первин и навьих гостин, справляемого в конце февраля, — есть бог цветов и душ бесплотных, Дионис (он же и Вакх, и Бромий), и что слава этого первого весеннего Дионисова торжества не должна меркнуть. Итак, верховные иерархи эллинства, провозглашая божественную волю «ex cathedra», хотят, прежде всего, защитить самостоятельное значение Анфестерий от опасности поглощения их вторым по календарю весенним празднеством Вакха - блистательными Великими Дионисиями. Приписывать оракулу смысл прямо учредительного постановления [2] нет достаточных оснований: он сам ссылается на отеческое предание. Но, с другой стороны, явственно отпечатлелся на нем замысел некоей культовой реформы. По-видимому, он подкрепляет какие-то религиозно-политические мероприятия, клонившиеся к возвеличению Анфестерий во имя Диониса, и Дионисова имени в связи с обрядами Анфестерий. Дельфы и Додона были единодушны в стремлении прочно обосновать и углубить Дионисово богопочитание.

Упоминание об отеческих уставах и, в частности, о мифическом царе Пандионе, чье имя приводило на память аттические дионисийские легенды, выдвигает национальное для афинян значение древнеионийского культа, к которому принадлежали Анфестерии, в отличие от Великих Дионисий, связанных с почитанием беотийского Диониса-Элевтерея фы вообще оказывали предпочтение началу ионийскому: правый национализм для древней мудрости есть, прежде всего, если не исключительно, верность родовым и племенным святыням. Но то же упоминание служит и другой, особенной цели: Анфестерий с их навьим днем (chytroi) были праздником предков, гостей и выходцев из мира загробного. Об этом свидетельствуют и «омовения мертвых» очистительной водой, возливаемой на могилы, катартические гидрофории (lutra) Тенденция оракула — укрепить сознание связи между весенним обликом цветоносного Вакха и его запредельной сущностью, роднящей его с подземным Гермием навьего дня. Кто же в VI веке до Р. Х. был органом живого мифотворчества и религиозно-общественного строительства, поставившим своей задачей ввести в состав народных верований, как ясное представление, этот мистический синтез, уже давно намеченный в обряде и мифе, но лишь смутно осознанный, — синтез представлений об уходе душ на тот свет и о возврате их с того света, — и ознаменовать его именем умирающего и воскресающего Диониса? Это были члены орфического братства, стоявшие в ту пору у кормила общественной власти в Аттике и поддерживаемые дельфийским жречеством.

Искони прилив весенних жизненных сил рассматривался в народном веровании как наплыв душ, встающих из темных недр, — тех «Кер», которых, чтобы не надолго загащивались они у земных родичей и, уйдя, не возвращались более до новой весны, живые к концу праздника отсылали назад в их невидимые обители, сокровенные в лоне земли, заклинательными словами («вон, Керы! миновали Анфестерий!») и магическими приемами (например, вымазыванием дверей смолой). Об их присутствии на весенних гостинах народ знал раньше, чем был определен божественный принцип,

[1] Demosth. in Midiam. p. 53 1.

[2] Dieterich, Nekyia S. 74, A. 1.

1 C. I. A. III, 77; Prott, leges sacrae, 3, cum adnot.

подымающий их на свет земного солнца. Когда же этот принцип был найден в представлении о боге воскресающем, праздновать весну стало значить: вызывать на землю из глубин (anakalein) начальника душ. Вот почему оракул заповедует святить на празднике вешних цветов Вакхово имя.

Изучаемый оракул отнюдь не вводит впервые почитание Диониса на Анфестериях, издавна данное как факт религиозной жизни; он только собирает в фокус одной идеи рассеянные лучи верования в этого бога как начальника душ, и предначертывает догмат о нем как о виновнике их возврата, всеобщем и единственном вожде их в «пути наверх», в обитель живых, — и уже как о боге «пакирождения», или «палингенсии». Анфестерии — вызванные, вызванные (anaklesis) из недр земных Диониса, а с ним и всего сонма его бесплотных спутников [1]; и не напрасно Фанодем говорит о справляющих праздник первых цветов, что, «насладившись смешанным с водою вином, они славят гимнами Диониса, водя хороводы и вызывая на лицо земли Цветоносца и Дифирамба, бога вдохновенных восторгов и оргийных кликов — Бромия» [2], — ибо таков был исконный смысл и обряд весеннего празднования. Вот почему орфикам было так важно возвеличение Анфестерий: на почве этого древнейшего и притом национального предания им уже легко было строить из материалов народной религии мистическую систему нового религиозного сознания, долженствовавшую воспитать эллинство духовным учением о пути душ, об их ответственности, просветлении, возрождении, об условиях их отрыва от божества и чаемого с ним воссоединения.

В I в. по Р. Х. Аполлоний Тианский, по Филострату, обличает афинян на празднестве Анфестерий в изнеженности и забвении мужественного предания отцов, видя начавшиеся, по сигналу флейтистов, пляски юношей в женских шафранового, пурпурового, гранатового цвета одеждах, изображавшие хороводы Ор, нимф и менад, в промежутке между чтением орфических рапсодий. Эти пантомимы-интермедии были, по-видимому, орфико-вакхические священные действа, (drömena) [3].

[1] Срв. Dieterich 1. 1. Сатиры на вазах, пляшущие вокруг весеннего Диониса или возвращающейся из подземного царства Персефоны, по мнению названного ученого, — души умерших. См. его же «Entstehung der Tragödie», Archiv für Religionswissenschaft, 1908 (Kl. Schriften, S. 438).

2 Phanodem. ap. Athen XI, p. 465 A: hösthentes un tei krasei en öidais emelpon ton Dionyson, choreuontes kai anakaluntes Euanthe kai Dithyrambon kai Bakcheutan kai Bromion.

[3] Philostr. v. Apoll. IV, 21 — Что содержание этих пантомим составляли мифы о Девкалионе и потопе, о растерзании Иакха-Диониса титанами, об успении Семелы, о рождестве обоих Дионисов — довременного сына Персефоны и исторического сына Семелина, — Лобек (Alaophamus. p. 467) заключает из сопоставления Филостратова свидетельства с Лукиановым описанием священных балетов (de salt 38).

Но по многим и явным доказательствам, Анфестерии испытали глубокое влияние орфической общины уже в VI веке. Об этом свидетельствует введенный в чин Анфестерий ритуал священного брака между женой архонта-царя и Дионисом, — «неизреченные таинства» (arrheta) оного, связь с «Иобакхеями», участие в обряде элевсинского «иерокерикса», то есть священно-глашатая (возможное лишь со времени орфико-элевсинского союза), число «герэр» — матрон города, приносящих жертвы воскресшему жениху Дионису на четырнадцати отдельных алтарях (что прямо выдает зависимость ритуала от орфического учения о числе частей, на которые был разорван титанами — вызванный, вызванный Дионис), — наконец, возжжение мистических светочей (дадухия), сопровождаемое пением стиха: «Славься, жених, свете новый!» [1]. Все эти мистико-символические черты изобличают общине посвященных.

Заметим при этом, что брак супруги «царя» с богом был актом государственных афинских мистерий, «arcana rei publicae». У Демосфена [2] находим формулу присяги герэр — матрон, призванных к участию в обряде: «Блюду себя святой и непорочной, и чистой от общения с непосвященными и от супружеского общения с мужем; Феойнии же и Иобакхеи Дионису соблюдаю и правлю по отеческому уставу в положенные сроки». Эта формула, очевидно, изображает условия, коим должны были удовлетворять руководительницы Дионисовых оргий: в афинском обряде герэры священнодействуют по чину менад, супруга царя является в сане первосвященствующей. В той же речи, обвиняя Неэру, Демосфен восклицает (p. 1369 sqq.): «И такая-то женщина приносила жертвы неизреченные за наш город и видела, чего не должно было ей видеть, как чужеземке, и входила туда, куда никто из самих афинян не входит, кроме супруги царя, и приводила к присяге герэр-священнослужительниц, и была выдана замуж за Диониса, и священнодействовала во имя отечества, по обряду отеческому, многие святые и неизреченные совершая таинства» 3.

Средоточием Анфестерий служил Ленеон, древний священный участок и храм Диониса в Лимнах — «низинах». Надпись II века по Р. Х., найденная в Лимнах (если топографическое определение Дерпфельда, кажущееся нам убед

[1] Firm, de err. 20: nymphie, chaire, neon phös.

[2] Demosth. in Neaeram, pp. 1369—1371.

[3] Надпись острова Феры также именует «герэру Диониса, что перед городом, светлейшего из богов»: C. I. G. I. UI, 420. Gruppe, Mythol. S. 1423 A. 3. Срв. Foucart, Inscr. du Peloponnese, 326a.

[4] Срв. Judeich, Topographie v. Athen, S. 233; Ilickenhaus, I>enäen-Vasen, 72. Winckelm. Programm. Berlin, 1912; E. Petersen, Lenäen oder Anthesterien, Rh. Mus. 1913.

безошибочно), показывает, что впоследствии там собиралась религиозная община иобакхов, устав которой, составляющий содержание надписи, дает любопытное изображение устройства одного из поздних орфико-вакхических «фиатов» 1. В связи вышеизложенного, местоположение орфической молельни представляется совершенно понятным: культ Иобакха упоминается и в только что приведенной присяге. Но обряд священного брака был поделен между двумя раздельно лежащими святилищами; кумир Диониса, при этом употребляемый, переносился, и мистическую ночь с богом «царица» проводила в Буколии, древней резиденции царя, согласно сообщению Аристотеля в книге «О государстве афинском» (II, 26): «царь занимал Буколий, как он зовется ныне, что близ Пританея; и вот тому доказательство: еще и ныне правится там брачная ночь жены царя с Дионисом». Этот важный факт проливает новый свет на историю Анфестерий и на древнейшие судьбы всего Дионисова культа в Аттике; в этом свете еще более значительным представляется религиозно-общественное дело орфиков, использовавших прадионисийское предание ранних «буколов» в целях устроения единой дионисийской мистической религии. Как это оказалось возможным, мы видели из исследования «о Буколах»; теперь же обратимся к оценке общей роли орфического союза в выработке Дионисова богопочитания.

2.

Из дельфийско-орфических корней, с неуклонной последовательностью и существенной верностью первоначальным религиозным представлениям, развивается в течение веков то умозрение о метафизической природе и взаимоотношении Аполлона и Диониса, которое в форме, близкой к философеме, нашла более или менее определившимся в мистических кругах философская школа неоплатоников. Согласно этой концепции, Аполлон есть начало единства, сущность его — монада, тогда как Дионис знаменует собою начало множественности, — что миф, исходящий (с точки зрения символической экзегезы) из понятия о божестве как о живом всеединстве, изображает как страсти бога страдающего, растерзанного. Бог строя, соподчинения и согласия, Аполлон есть сила связующая и воссоединяющая; бог восхождения, он возводит от разделенных форм к объемлющей их верховной форме, от текучего становления к недвижно пребывающему бытию. Бог разрыва, Дионис, — точнее, Единое в лице Диониса, — нисходя, приносит в жертву свою божественную полноту и цельность, наполняя собою все

[1] Athen. Mittheil. 1894, S. 260; Maass, Orpheus, Anhang.

формы, чтобы проникнуть их восторгом избыточествующей жизни, переполнения, наконец — исступления; но последнее не может быть долговременным, и от достигнутого этим «выходом из себя», как временным самоупразднением личности, бесформенного единства, вновь обращает Дионис живые силы к мнимому переживанию раздельного бытия как бы в новых или обновленных личинах, — пока волна дионисийского прибоя не смывает последних граней индивидуальности, погружая ее тайнодействием смерти в беспредельный океан вселенского целого. Но если естественным символом единства является монада, то символ разделения в единстве, как источника всякой множественности, был издавна подсказан учением пифагорейцев: это — двоица, или диада. Итак, монаде Аполлона противостоит дионисийская диада, как мужескому началу противостоит начало женское, также издревле знаменуемое в противоположность «единице» мужа числом «два». Однако, Дионис не женский только, но и мужеский бог; антиномически заключает он в себе диаду и монаду. В самом деле, он одновременно творит и разрушает текучие формы индивидуации. Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису, — как *esse* имманентно *fieri,* — и, следовательно, принципом того сохранения личной монады за порогом смерти, без коего невозможно было бы производимое Дионисом возрождение личности, ее палингенесия.

В согласии с вышеизложенным умозрением, неоплатоник Прокл учит, что необходимо воздействие Аполлона на Диониса, чтобы предотвратить его конечное саморасточение — через «нисхождение в титаническую множественность» беспредельной индивидуации — и, следовательно, отделение от Отца, «низложение с царского престола». Проводником такого ограничивающего воздействия на дионисийскую стихию является Орфей, носитель «аполлонийской монады» — идеи целостности и воссоединения. Вот подлинные слова Прокла: «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве» [1].

Дионис, сыновняя ипостась небесного Отца и бог страдающий, жертвует целокупностью своего божественного бытия, отдаваясь на растерзание жадно поглощающей его материальной, или «титанической», стихии. Эта стихия еще не может слиться с ним целостно, в любви, но приобщается его светлому естеству путем

[1] Procl. in Alelb. p. 83 Orph. teletai, 193, p. 229, Abel: Orpheus ephistesi toi basilei Dionysöi ten monada ten apolloniaken. apotrepusan auton tes eis to titanikon plethos proodu kai tes exanastaseos tu basileiu thronu kai phrurusan auton achranton en tei henosei. Срв. Lobeck, Agl. p. 553. Там же приведены и другие изречения неоплатоников о Дионисе.

насилия и космического преступления, которое и обусловливает страдание жертвоприносящегося бога. Дионис становится виновником божественного оживления раздельной тварности. Но каждый атом ее хотел бы наполниться им для себя одного и в обособлении от других, а жертвенной воле бога к самоотдаче нет удержа, — и самый избыток его самоотречения мог бы составить опасность для божественного всеединства. Оттого самораcточению Диониса положен предел, принцип которого лежит вне Дионисовой воли. Имя этому пределу — Аполлон, бог торжествующего единства и сила воссоединяющая. Орфей, олицетворяющий собой мистический синтез обоих откровений — Дионисова и Аполлонова, есть тот лик Диониса, в коем бог вочеловечившийся, совершая свое мировое мученичество, отрекается в то же время от самой воли своей, подчиняя ее закону воли отчей.

Родственна этим умозрениям метафизическая доктрина, сообщаемая Плутархом (de Ei delphico 9, p. 388 E sqq.) и отличающаяся более резко выраженным пантеистическим монизмом. «Мудрые втайне разумеют под Аполлоном или Фебом — все как единый огонь. Превращение же (единой огненной субстанции) в духов и воду, и земдю, и звезды, и роды растений, и животных, и распределение (ее) на отдельные части мирового состава рассматривают они как страсти (pathema) и некий разрыв (diamelismos) бога, именуя его в этом аспекте Дионисом Загреем и Никтелием и Исодетом, и уча об умираниях его и о возрождениях». Итак, мир in statu individuationis есть Дионис, в состоянии же расплавленного единства — Аполлон. Мировая жизнь состоит в периодической смене этих обоих состояний. В этом рассуждении, проникнутом элементами орфизма как метафизического направления, но не его религиозным духом и пафосом, и наиболее любопытном в качестве опыта религиозно-психологической характеристики, поскольку оно касается дифирамбического восторга, — нет речи о судьбе душ. Но в другом из своих многочисленных философских сочинений Плутарх находит возможным утешать свою жену в потере дочери открываемой в Дионисовых мистериях тайной личного бессмертия и пакирождения. Во всяком случае, и из вышеуказанного рассуждения явствует, что, по воззрению орфиков, расчленению страдающего бога, составляющему духовный принцип мира возникновений и уничтожений, положен предел: аполлонийское начало спасает его и восстанавливает вселенское единство.

Дионис, по неоплатоникам, — «бог разделенного мироздания» (meristes demiurgias), как виновник изначальной индивидуации; но он не имеет ничего общего с инстинктом самосохранения замкнутой в себе индивидуальной формы бытия, по отношению к которой является, напротив, внутренним стимулом самораcточения, как воссоединения с целым через переход в другие формы. Индивидуальность противится этому внутреннему зову Диониса в ней; тогда Дионис разоблачается как смерть. Предел самораcточения — смерть обособившейся формы воплощения; пребывание души в обители ушедших — отдых Диониса в ней от жертвенной страды разрыва и разлуки, очищение (achranton), воссоединение (henosis); возобновление страстного подвига — возврат в жизнь, возрождение, «палингенесия». Дионис, бог смерти, есть вместе и бог возрождения (tes palingenesias ho theos). — Такова поздняя диалектика древнего культа: религиозное мышление народа имманентно его культу, его мысль — в действии [1]. Первыми начали мыслить за народ орфики, и народ узнавал в их учении свою веру, хотя и чуждался, уже с V века, их мистически-обрядовой практики.

Судьба человека — та же, что участь бога страдающего. Только человек не весь от Диониса: его низшая природа — «титаническая», хаотически богоборствующая. Восставая против божественного всеединства, он утверждает свою отчужденную самость и постольку противится дионисийскому побуждению к самоотдаче жертвенной. Он замыкается в своей индивидуальности, «хочет спасти свою душу». Так задерживает он сам себя в «узах» (desmoi), или «гробнице» тела (soma sema). Вопреки его воле, надлежит ему, по Анаксимандру, смертью уплатить пеню за вину своего обособленного возникновения, своей эгоистической отделенности. Насильственно распадается он на свои составные элементы. Но и здесь цельность его духовного лика, Диониса в нем, действием «аполлонийской монады» спасена живые воды из «озера Памяти» (Mnemosynes apo limnes), восстановляющие сознание забы котором говорит Вергилий в своем описании Элисия) выведет его опять на лицо земли, чтобы приобщиться ему снова и на этот раз, быть может, вольно страстям Дионисовым, свободно «расточить свою душу».

Странствуя в долах Аида, по левую сторону встретишь
Быстрый родник и стоящий над ним кипарис белолистный:
Мимо держи ты свой путь, и к ручью берегись приближаться.
Ключ обрящешь иной: из озера Памяти плещут
Влаги студеной струи. Пред источником — грозные стражи.
Им ты скажи: «Вы — чада Земли и звездного Неба;
Я же — небесное семя, и ведом род мой самим вам.
Но изсыхаю от жажды, и гибну. Дайте ж испить мне
Вод прохладных, текущих из озера Памяти!» Стражи,
Слову послушны, допустят тебя до холодной криницы:
Струй напьешься живых, и восцарствуешь в сонме героев.

[1] Срв. Harrison, Prolegomena to the study of greek religion, Cambr. 1903: «what a people *does* — must always be one clue — to what it *thinks*».

Этот напутственный завет, имевший несомненно магическое значение загробного пропуска, начертан полностью или частично, и с многими разночтениями, на золотых пластинках, которые клались с покойником в гроб в орфических общинах Петелии и других мест южной Италии, а также Крита 1. Кипарис, символ смерти и пола[2], оказываясь в данном случае белолиственным, т, е. солнечным, как белый тополь (leuke) Гелиоса, знаменует, без сомнения, возврат к живым, опасность которого для души, странствующей в долах Аида, заключается в его преждевременности; и сила источника, омывающего корни белого кипариса, — та же, что чары пещер, где души, упившись забвением о своей духовной отчизне, исполняются жаждой воплощения в земных телах. Как эти пещеры, так и тот кипарис принадлежат Дионису, не как «вождю вниз» (Katagogios), а как «вождю наверх», к свету земного солнца (anagoge). Из двух источников — Забвения и Памяти — пьет и «нисходящий» в пещеру Трофония за оракулом дионисийского героя, прорицающего паломнику, погруженному в сон, в подземном склепе[3]. Представление о прохладных водах Памяти опять противополагает миру земного разделения потусторонний мир божественного единства: разделение — забвение, воссоединение — воспоминание. Платоново учение о воспоминании покоится, как видим, на основах религиозно-мистической традиции; оно развилось из орфизма, в связи которого находит свое предопределенное место.

«Страстной миф о растерзании Диониса, — говорит в другом месте Плутарх, — заключает в себе учение о пакирождении»[4]. По неоплатоникам, «Дионис есть бог, составляющий причину возрождения, восстановляющий формы воплощения и нудящий все, что возникает и рождается, выходить наружу из дверей»[5]. Идея возврата из сени смертной издавна сочетается с образом Диониса; в связи с этим представлением и преданием о двойном рождении бога было установлено и мнимое словопроизводство имени «Дифирамб» от thyra, «дверь» — «двудверник».

«Я не удивился бы, — говорит Сократ у Платона, в диалоге «Горгий» (p. 492 E), — если бы оказалось, что Еврипид сказал правду в этих стихах:

[1] Kaibei, epigr. gr. 1073. Срв. O. Kern, Orphiker auf Kreta, Hermes, (1916), S. 554 ff.

[2] Срв. Eitrem, Hermes und die Toten, Christiania 1909, S. 25 — о кипарисовых фаллах (Martial VI, 49, 4; 73, 7)

[3] Paus. IX, 39, 8.

[4] Plut. de esca earn. 1, 7: ta peri ton Dionyson memytheumena pathe tu diamelismu — esti mythos eis ten palingenesian.

[5] Hermias, in Phaedr. p. 87: hutos estin ho palingenesias aiüos theos, ho deuteron poiön ta te enhyla eide kai ten genesin thyraze profenai paraskeuazon.

Кто знает? *Жизнь* не значит ли у мертвых *смерть?*
И *умереть,* на языке теней, — *ожить?*

И от мудрецов слыхал я, что мы мертвы и что тело наше — гроб». Мысль орфиков, пифагорейцев и Гераклита о полярности жизни и смерти, как двух противоположных состояний и видов одного бытия, была достоянием едва ли не большинства образованных людей.

В недавно найденном среди оксиринхских папирусов поэтическом послании Алкея к другу Меланиппу великий лирик Лесбоса выражает свое несочувствие разделяемому его товарищем и политическим единомышленником верованию в возврат умерших на лицо земли, на свет земного солнца; на взгляд Алкея, это превратное мудрствование, порождающее пустые иллюзии, богопротивно, как лукавство Сизифа, осужденного на вечные муки за свой тщетный побег из обители мертвых. Этот любопытный и многозначительный памятник живо изображает борьбу мнений о «палингенесии» на рубеже VII и VI столетий, и притом не в среде мудрецов, как Пиндар, приверженный орфической мистике, а в военно-аристократических кругах островной Эллады. Приводим это послание в нашем переводе[1].

Что, Меланипп, обещает нам тризна плачевная?
Вправду ли мнишь, переплыв Ахеронта великий вир,
Некогда в теле воскреснуть и солнца небесного
Чистый приветствовать свет? Высоко ты заносишься!
Вот и Сизиф Эолид, всех надменнее мудрствуя,
Льстился, хитрец, будто Смерти не в мочь полонить его:
Тщетно лукавил и, снова настигнутый Керою,
Дважды, беглец, переплыл Ахеронта великий вир.
Казнью к тому ж покарал его Зевс и на труд обрек
Тяжкий, под глыбами черной земли. Не надейся же,
К мертвым сошед, преисподней покинуть обители.

Так прислушивались широкие круги к умозрениям «теологов» о предметах всенародной религии и о смысле ее обрядов. В свою очередь те, кого эллины называли «теологами», были, как это должно признать, в общем верны основам народного богопознания: его ядро оставалось нетронутым в их символическом толковании. Эллинам чуждо было подозрение, что в мистериях и эзотерических общинах преподается существенно новое и отличное от экзотерических культов вероучение; поэтому возможно было бы не только гармоническое совмещение обеих религиозных сфер в личном сознании, но и общественно-историческое соприкосновение и взаимодействие обеих. Современный исследователь допустил бы коренную методологическую ошибку, не различая со всей тщательностью

[1] «Алкей и Сафо» (Памятники Мировой Литературы), М., 1914, стр. 207.

философем от общенародных представлений. Но, остерегаясь смешивать области наивного и теософически опосредствованного верования, должно вместе с тем остерегаться и предвзятого недоверия к явным доказательствам их одноприродности. Таким доказательством служит, между прочим, выше намеченная частичная рецепция орфизма афинским государственным культом в VI веке [1].

3.

В эпоху Писистрата орфическая реформа в Аттике осуществлена. Священный союз возвеличенного Дионисова божества с Афиной, учреждение государственных дионисийских мистерий (священный брак и институт герэр), установление тесного культового общения между религией Диониса и в свою очередь преобразованными мистериями Элевсина — все это возможно было провести в жизнь лишь при посредстве орфической мистики. Она углубила связь весенней радости Анфестерий с культом усопших и упрочила значение Древнего навьего дня в дионисийском литургическом цикле. Она же несомненно способствовала резкому разграничению дифирамба и трагедии от «драмы сатиров», служения Дионису возвышенного и важного (spudaion) от дионисийской разнузданности и резвости (satyrikon); она насадила в Афинах [2] мусический культ Диониса Мельпомена, выдающий влияние элевсинских действ на раннюю аттическую трагедию и отданный в ведение рода Эвнидов-певцов [3], организованных наподобие элевсинских Эвмолпидов. Орфический элемент изначала окрашивает аттическую трагедию, придает ей литургическую торжественность: она в Афинах, по выражению Аристотеля, apesemnynthe — сделалась «важной, велелепной и священственной». Не могли не оказать на нее глубокого воздействия и древнейшие орфические действа, справляемые родом Ликомидов в аттическом деме Флии [4], где главными божествами чтились Великая Богиня (Гея) и ее мужской умирающий и воскресающий коррелят, рано отожествленный с Дионисом растительным — Флием и Анфием; во Флии изображалось, по-видимому, и растерзание младенца-Диониса титанами. Самоограничение аттической трагедии пределом героической саги, с устранением прямого изображения деяний божественных, было подсказано стремлением

[1] Срв. Aristoph. Ranae 1032: Orpheus men teletas th' hymin katedeixe ktl.

[2] Близ Дипидона, Paus. 1, 2, 5.

[3] C. I. A. III, 20: hiereus Melpomenu. ib. 274: hiereus Melpomenu Dionysu ex Euneidön. Harpocr. s. v. Enneidai: genos esti par' Athenaiois hutos onomazomenon Euneidai, esan de kitharoidoi pros tas hierurgias parechontes ten chreian. Phot. s. v. genos Athenesi musikon apo Euneö tu Iasonos kai Hypsipyles.

[4] Paus. IX, 27, 2; ib. 30, 12; I, 31, 4; IV, 1, 5. Срв. гл. VIII, § 9, пр. 2, стр. 161.

возвысить Дионисово богопочитание: в его священном участке, в литургическом действии трагедии, можно было вызывать тени героев-ипостасей страдающего бога, покрытые священными масками, в элевсинских «столах» и на богослужебных котурнах, но страсти самого бога не могли служить предметом всенародного зрелища, созерцать их приличествовало только участникам мистерий.

Утвердить Дионисово богопочитание как афинскую государственную религию: такова была цель орфической общины VI века. По некоторым признакам можно заключить, что первым шагом к достижению этой цели было введение Дионисова божества во все частные родовые культы; откуда развивается понятие «оргеонов», в смысле «членов родового союза», вследствие совместного совершения родовых «оргий», — если, вместе с Тепффером, мы признаем термин заимствованным из Дионисовой религии. Тогда же, естественно, культ Диониса был соединен с общими празднествами афинских родов в честь умерших родичей — с Феойниями и Апатуриями [1]. Так как архонтств надцать герэр, окружавших жену архонта-царя, не были, по-видимому, представительницами всегда одних й тех же родов (да и не могло быть в Афинах столько исконно дионисийских родов), а обряд священного брака связан,, по своему внутреннему характеру, именно с родовым преданием (kata ta patria), — то остается предположить, что все роды стали с некоторого времени носителями Дионисова культа. С какого именно времени, — трудно сказать: Писистрат мог найти эту родовую рецепцию уже, по крайней мере, подготовленной. Во всяком случае, она, в своем окончательном виде, означает формальное объединение всех местных и первоначально разрозненных дионисийских культов Аттики. Историческое предание определенно изображает Писистрата пламенным ревнителем и деятельным распространителем Дионисова богопочитания. Он же в деле осуществления своих религиозно-политических замыслов всецело опирается на орфиков. Правление Писистрата представляется эпохой торжества орфической церкви и завершительного оформления Дионисовой религии в Аттике, в качестве религии государственной.

Источники эллинской теологии еще не достаточно исследованы; мы еще связаны в этой области многими предрассуждениями и не отдаем себе ясного отчета даже в том, что досократовские метафизические системы возникли из расчленения и секуляризации догматического предания, погребенного во мраке веков, — предания, среди первых эмиссаров коего, посланных сообщить народу начатки

[1] Toepffer, attische Genealogie, S. 12 ff.

священной мудрости, мы ближе других знаем Гесиода, о котором, тем не менее, почти ничего не знаем. Между тем, перед глазами у нас поучительная аналогия Индии, где символическое умозрение непосредственно примыкает к эпохе гимнов и предшествует художественному развитию эпоса. Нет основания не доверять общине, провозгласившей своим родоначальником (как Гомериды — Гомера) божественного певца Орфея, о котором они учили, что он «обрел таинства Диониса и был погребен в Пиерии, претерпев растерзание», подобно богу этих таинств[1], — нет основания не доверять ей в ее ссылках на авторитет давней сокровенной традиции и смотреть, как на бесплодную попытку искажения и затемнения национальной религии, — на великую литургическую и догматическую реформу VI века: поистине, не «разрушать» хотели они, но «исполнить», как говорит об орфиках этой эпохи правильно, в общем, оценивающий их историческую роль и дело Виламовиц[2].

4.

Развитие дионисийской догмы совершается в лоне орфической общины. Это не создание новой религии, но систематизация наличных религиозных представлений и мистическая интерпретация культа. Орфический гнозис опирается на предание; то, что мы называем «теократией», говоря о явлениях упадка национальных религий, начинается, на самом деле, в древнейшей религиозной истории — там, где кончается местный культ. Орфики продолжают теогонический и космогонический эпос: так, Гесиодову схему последовательности больших веков, или возрастов человечества, они развивают в метафизическую доктрину, по которой за золотым веком Светодавца-Фанеса следует серебряный — Кроноса, а за этим титанический век, открывающийся растерзанием предвечного младенца — Диониса-Загрея[3].

В учении о Дионисе орфики примыкают к уже сложившимся верованиям. Народ не только отвлек понятие жертвоприносимой божественной сущности из жертвенного обряда, но и назвал абстракт героических страстей — бога Героя, подземного «сильного» преимущественно перед другими «героями», несущего и объемлющего их своим божеством, — сыном отчим Дионисом, выделив из существа верховного Зевса ряд исконно Зевсовых (прадионисий-

[1] Apoll. I, 3, 2: heure de Orpheus ta Dionysu mysteria kai tethaptai peri ten Pierian diaspastheis. Это противоположение составляло предмет

4

[2] Wilamowitz-Möllendorff, Homerische Untersuchungen, Excurs über die orphische Interpolation.

[3] Прокл у Schöll Studemund, Anecdota graeca, 1886, v. II, 58: triton de titanikon, ho phesin (intell. Orpheus) ek tön titanikon melon ton Dia systesasthai.

ских) атрибутов и усвоив их его страстной ипостаси, его страдающему и умирающему сыну. Сотворив лик бога, народ переселил его, между прочими вместилищами его силы, и в солнце. Ибо, если нельзя отрицать, что сторонники солярной теории в иных случаях бывают правы, поскольку некоторые лики народных мифологий кажутся, в самом деле, выведенными путем олицетворения из представлений о солнце, — то в данном случае перед нами типический пример обратного процесса — пример вселения в солнце самостоятельно обретенного божественного лика.

В качестве бога страдающего и умирающего Дионис преимущественно отожествляется с солнцем запавшим и невидимым, светилом темного царства и сени смертной. Для фригийцев и пафлагонцев весна — возврат или пробуждение, осень — уход или обмирание Солнцебога[1]. Аполлон — дневное, Дионис — ночное солнце, светящее в нижней полусфере, по священному преданию в Элиде 2, так формулированному, вероятно, под дельфийским влиянием, но коренящемуся, по-видимому, в местном веровании в Диониса подземного — владыку отшедших и солнце теней. Дуализм летнего и зимнего солнцепочитания лег в основу двуединой дельфийской религии Феба-Диониса. Круглые храмы Диониса-Солнца во Фракии символизировали, должно думать, солнечную гробницу, недра земли, раскрывшиеся, чтобы приять и утаить от живых, на время его исчезновения (aphanismos), Диониса-Сабазия[3]; ибо круглые здания суть, по древнейшему назначению своему, гробницы.

Но, рядом с возможностью противопоставить солнцебогу страдающему и умирающему, или исчезнувшему и полоненному (на этом представлении зиждется, по-видимому, и пра-миф Одиссеи), другого, торжествующего в мире живых Солнцебога[4], — открывалась и иная возможность: усмотреть в летнем солнце живое присутствие бога, а в солнце зимнем — бледный отблеск и призрак его же, ушедшего гостить в царство мертвых, оставив живым свой двойник. По этому пути направилось синкретическое движение, с ранних пор стремившееся всецело отожествить Гелия (Солнцебога)

[1] Welcker, Götterlehre I, S. 432.

[2] Etym. Magn. 277, 47. О митиленской монете с изображениями Гелиоса и Диониса — Welcker I, S. 411.

[3] Maerob. I, 18, 11: in Thracia eundem haberi Solem atque Liberum accipimus, guem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione celebrant, ut Alexander scribit. eique deo in colle Zilmisso aedes dicata est specie rotunda, cuius medium interpatet tectum. Срв. Софоклов фрагмент «Терея»: Helios philhippois Threixi presbiston selas.

[4] мифа об Орфее в Эсхиловой трагедии «Бассары» — Nauck, Fragm. Trag. Gr. p. 9; Орфей (по Eratosth, catast. 24 p, 140) «Диониса не чтил, но величайшим из богов почитал Гелиоса, которого именовал и Аполлоном; он вставал до рассвета и, взойдя на гору Пангей, ждал на ней восхода солнечного, чтобы встретить первые лучи бога».

и Диониса 1. В противоположность дельфийскому дуализму (склоняющемуся, впрочем, мало-помалу также к синкретической концепции), орфики искали утвердить представление о Дионисе-солнце как новом лике изначального света, Фанеса: «Солнце, чье божество именуют в мольбах Дионисом»[2]. Он светит как живым, так и мертвым. Когда он у мертвых, он не страдает, не томится в узах, как думали, например, пафлагонцы: напротив, как издревле знали фракийцы и особенно, по Геродоту, фракийские геты, «верующие в бессмертие души» (hoi athanatizontes), — он сияет блаженным душам, как кроткое солнце, в невозмутимой славе.

Надгробие римской эпохи (стр. 47), сложенное в Филиппах и дышащее мистикой орфизма, сочетавшейся с исконным фракийским преданием, изображает загробные радости усопшего отрока в истинном царстве Диониса как игры и пляски на лугах цветущей Нисы. Подземное царство Дионисово — царство цветов, как Анфестерий — праздник весенних цветов, Диониса и душ. Из другой поздней надписи, найденной в тех же местах, узнаем о радунице, устраиваемой религиозными общинами фракийского Диониса (Liberi Patris Tasibasteni) на празднике Розалий[3]. Анфестериям, под именем Розалий — празднества роз, суждено было надолго пережить языческую Элладу.

5.

Народ знал на земле дикого охотника — Загрея, ловца душ, увлекаемых им в подземный мрак, — Актеона, истуканы которого связывались узами, — и другие лики и имена того же Сильного Ловчего, чья лютая свора растерзывает путника, застигнутого в горах призрачной охотой. «Это — владыка душ, Дионис, — подсказывали орфики, — его нужно благославлять. И Зевсов отрок, пожранный титанами, не кто иной, как тот же Сильный Ловчий, Загрей Дионис». (См. гл. I, § 7, стр. 31—33).

Прямо отожествить Диониса с «подземным Зевсом» (Zeus katachthonios — Илиад. IX, 457) было нелегко, да притом и не нужно[4]. «Последний суд вершит над мертвыми другой Зевс, — тот, что в царстве Аида», — говорит Эсхил 5, провозглашающий себя у Аристофана питомцем элевсинских таинств: «Деметра воспитала дух и

[1] О сочетании Диониса и Солнца см. Sam. Wide, lakon. Culte, S. 161. Гелиос и Дионис вместе на митиленской монете — Welcker, Götterlehre 1 S. 411. Дионис heliomorphos — Duris Sam. FHG II, p. 475.

[2] Dionysos только epiklesis Солнца: «Helios, hon Dionyson epiklesin kaleusi».

[3] C. I. L. III, 703.

[4] Срв. Dittenb. Syll. 2, 373: Dionysöi Lenei — Dil' chthoniöi, Gei chthoniei.

[5] Aeschyl. Suppl. 232.

разум мой; достоин я твоих мистерий»[1]. Но, как элевсинец, он имеет особенные, таинственные поводы различать подземного судию от его сыновнего лика — Диониса-Иакха. Зато Гераклит по-своему разрубает узел: «один и тот же бог — Аид и Дионис, его же во имя безумствуют и исступляются». И это отожествление отчеканено в общераспространенном орфическом стихе:

Вакх на земле живущим, в земле опочившим Аид он[2].

Трудность упомянутого отожествления в религии экзотерической проистекала из той чисто исторической причины, что подземный Зевс был, по своей сущности, пра-Дионис[3], и новоявленный сын Зевсов не мог заменить своего же древнего двойника. Таинственный же смысл различения в кругу посвященных был более глубок: с древних времен мы находим в эллинской теологии и мистике отчетливое признание ипостасности, т. е. утверждение нераздельности и неслиянности лиц божеств, по существу единого; и элевсинский Дионис, младенец Иакх, должен был быть различаем от подземного Зевса как ипостась сыновняя, коей единственно принадлежат атрибуты божественного рождения, смерти и воскресения. Но тайна Дионисова лика в подземном царстве, тайна Иакха, — осталась тайной для священный или слывший таковым в Афинах, не отожествляет подземного Зевса с Дионисом: «Прости, Загрей, и ты, гостеприимный царь!» — говорит его Сизиф, уходя из подземного царства. Однако, тот же поэт называет Загрея то сыном Аида, то — в «Египтянах» — прямо Плутоном. Зевс, в ипостаси отца и в ипостаси сына, является в подземных обителях двуипостасно-единым Аидом-Загреем; но собственно Дионис мыслится в образе младенца Иакха[4].

[1] Aristoph. Ran. 886.

[2] Bakchos eni zöoisin, eni phthimenois Afdöneus. Срв. изображения, относимые к Дионису хтоническому — Wiener Vorlegebl. XI, 3.

[3] Срв. Schneider, Wiener Studien XXV, 1903, S. 148: «gegenüber dem homerischen, olympischen und anthropomorphen Zeus repräsentiert also Dionysos den «anderen Zeus», wie ihn Aischylos nennt, den vorhomerischen Zeus der mykenischen Epoche, den chthonischen und theriomorphen, als wel geworden ist».

[4] Исодет (Isodaites), т. е. «равно распределяющий пиршественное угощение», — одно из обрядовых наименований Диониса и вместе наименование подземного Гостеприимца вообще. По Гесихию, Исодет-Плутон и сын Плутонов (hyp'eniön ho Plutön, hypo de allön kai Plutönos hyios). По другому объяснению (Anecd. Bekker. p. 267, - о котором Лобек, Agl. p. 621, замечает: «non liquet mihi»), Исодет — «солнцебог, равно раздающий всем смерть» (Isodaites theos ho helios, ho ton ison hekastöi thanaton dianemon), — следовательно, Дионис-Аид, он же и солнце живых, хотя по преимуществу — солнце подземного мира. Под «сыном Плутона» у Гесихия разумеется также Загрей-Дионис. Отца и сына вместе называет Эсхил в «Сизифе»; в «Египтянах» Загреем назван Плутон.

Вышеприведенный (стр. 47) отрывок из филиппийской эпитафии дает две картины гадательной загробной участи усопшего отрока: или он юный Сатир (мужской коррелят нимфы-менады) в сонме посвященных служительниц (mystides) Диониса, славящих бога на цветистом лугу; или, со светочами в руках, предводитель хора ночных менад влажной Нисы. В последнем образе ему приданы черты самого Диониса, единственного предводителя вдохновенных огненосиц; это отожествление с богом, в особенности за порогом гроба, есть постулат мистической религии «вакхов», цель которой — обожествление (апофеоза) человека. Сатиры же, в мирном общении с менадами, являются пестунами божественного младенца [1]: в первой картине Дионис мира загробного мыслится как младенец, лелеемый толпою своих мамок (tithenai) и пестунов (tithenoi).

Пребывание Диониса в сени смертной рассматривается как уже начавшееся рождение его в мир. Триетерический период оргий (празднование их однажды в двухлетие по терминологии древнего календаря: «на третий год») знаменует, быть может, период вынашивания его во чреве подземной богиней: длительность этого периода воспроизводит мистически утроенный срок женской беременности. «Фиады» (парнасские менады, — первоначально, подобно амазонам, служительницам Артемиды, оргиастический сонм единой Богини) совершают, «будя Ликнита» (т. е. младенца в ситеколыбели), в дельфийском месяце «Огненосиц», соответствующем поре зимнего солнцеворота, магические действия родовспомогательницы Эйлифии (ипостаси Артемидиной), «вызывают» зачатого и питаемого в лоне Персефоны бога выйти на землю через двери рождения (thyraze proienai), раскрывают заклинательными выкликаниями ложесна подземной богини. Оттого — черта чаровательного подражания событиям призываемым — они изображают баюкание ребенка положенного, по обычаю древнейшего земледельческого быта, в сито для хлебного зерна (liknon).

6.

Что же привнесли орфики в народную религию? Вера в бессмертие души и в запредельное блаженство не была чужда некоторым племенам, чтившим божество Диониса, Этот последний, под своим эллинским именем, был, задолго до орфической реформы, богом умирающим, погребенным в Дельфах, оплакиваемым над озером Лерны. И он же был на Парнасе и в Фивах божественным младенцем, каким мы встречаем его и на Нисейском лугу, в сонме

[1] Срв. Orph. hymn., 65: Klythi meu, 6 polysemne trophos, Bakchoio tithene. Seilenon och' ariste. Nicandr. Alexipharm. 31: Seilenoi keraibio Diönysoio tithenoi. См. ГЛ. I, § 7, прим. 3, стр. 33.

нимф-мамок, спасающимся от неистового Ликурга на лоно морской богини, по рассказу Диомеда в VI песне Илиады, интерполированному едва ли впервые при Писистрате правщиками Гомерова эпоса. Древнейшие «выкликания» (anakleseis) не оставляют сомнения в том, что Дионис был отчетливо осознан как бог возрождающийся или оживающий из мертвых. Растерзание человеческой жертвы, исполненной присутствием вселившегося в нее бога, и причащение богу через вкушение ее плоти — обряд, отразившийся в орфическом мифе о гибели предвечного Зевсова сына от титанов, — древни, как оргиазм.

Титаны были приведены в связь с Дионисовыми страстями, по-видимому, в отдельных местных, чисто народных культах, напр., в окрестностях Патр [1]. В Аркадии сближение Артемиды с Despoina идет об руку с представлением о принадлежности этому кругу титанов и, в частности, воинственного (hoplismenos) титана Анита как пестуна Деспойны (Paus. VIII, 37, 5, в описании окрестностей Мегалополя). Павсаний, говоря о «страстях», претерпенных Дионисом от титанов, как об орфическом догмате, отмечает, однако, что предание об Аните — аркадское (ta men de es ton Anyton hypo Arkadön legetai). Далее, он ссылается на Эсхилово свидетельство об Артемиде как о дочери не Лато, а Деметры. Итак, в Аркадии древнейшая, доаполлоновская, хтоническая Артемида была неким образом связана с титанами. Следовательно, в забытом пласте стародавнего мифотворчества должен был связываться с ними и ее исконный мужской страстной коррелят, — что приводит нас к преданиям Ахайи. Титаны — свирепые оргиастические служители женского хтонического божества. Аттический миф об Икарии являет аналогические черты, восходящие к древнему оргиастическому обряду и во всяком случае независимые от влияний орфизма. Версия мифа, по которой Рея собирает части разорванного бога и оживляет его [2], могла возникнуть позднее аттической реформы, когда внутренняя деятельность орфической общины сосредоточилась в Малой Азии на задачах чисто мистических и литургических; если же справедливо мнение о малоазийской колыбели орфизма, то во всяком случае ясно, что чужеземное представление о великой богине, собирающей и восстанавливающей живой состав расчлененного бога-сопрестольника (по типу Исиды и Осириса), было пересажено на эллинскую почву в формах, видоизмененных сог-

1 Paus. VII, 18, 4; комментарий Frazer'a (IV, p. 379) ad Paus. VIII, 37, 5. M. Mayer, die Giganten und Titanen, S. 150: «so sollen in Patrai die Titanen dem Dionysoskind nachgestellt haben, eine echt orphische Vorstellung, die hier aber auf dem Grunde alter achaischer Titanensagen zu ruhen scheint».

[2] Philodem, peri eusebeias, Gomp., 2, p. 16, c. 44; diaspastheis hypo tön Titanön Rheas ta mele syntheises anebiö.

ласно наличности народного эллинского предания и приноровлено, в целях акклиматизации, к последнему; так что элемент оргиазма и титанизма представляется независимым от сознательного теологического вымысла или умозрения. Прибавим, что миф о космическом герое или боге, чье растерзанное тело образует части вселенной, встречается в верованиях и легендах индийских (Пуруша-Человек), скандинавских (великан Имир), ассиро-вавилонских (богиня, разрезанная Белом пополам, так что разделенные половины тела образовали небо и землю), ирокезских (великан Шоканинок) и проч.; у других северо-американских племен объектом космического расчленения являются зооморфические тотемы — собака или бобр 1.

Итак, орфики, сводя оргиастические обряды жертвенного растерзания к этиологическому прототипу священной легенды, особенно отметили и использовали предания о титанах. Далее, они придали Загрею-охотнику облик младенца и отожествили его с Дионисом, сыном Персефоны. Если Загрей — Дионис, он естественно приемлет образ младенца; но был ли узнан Дионис в личине ловчего Загрея раньше орфиков?

Внутренние основания и общие принципы орфического метода, несомненно консервативного по отношению к наличной данности обряда и мифа, делают маловероятным оглашение догмата парадоксального и необоснованного фактами или, по крайней мере, тяготениями уже существующего культа. И если певец Алкмеониды обращается к Земле и Загрею с призывом: «Гея-владычица! Ты, о, Загрей, из богов высочайший» [2], это свидетельство не столько уверяет нас в древности возвеличения Загрея, сколько заставляет предположить некоторую распространенность выраженного рапсодом воззрения, ибо он обращался к широким кругам слушателей, а не к общине посвященных. Актеон, двойник Загрея, не был отожествлен с Дионисом какой-либо авторитетной для мифотворчества инстанцией — оракулами или священной легендой жрецов и мистов: но его образ осложняется чертами дионисийского мифа, он становится одним из тех дионисийских героев, которые наиболее ясно отражают лик Диониса, потому что, подобно безыменному Герою, изначала были разновидностями еще искомого божества.

Могущественный, как видно из Алкмеониды и упоминаний Эсхила, и несомненно оргиастический Загрей, подобно фракийскому Ликургу, один из ликов пра-Диониса, монотеистически понятый (признак древнейшего оргиазма!) бог подземного царства, единый бог для своей общины подле единой богини, Земли, — являл в своем божестве все признаки, отличительные для мистического и

1 Andrew Lang: «Myth, Cult and Religion» (стр. 225 французского перевода).
2 Edic. fr. Kinkel, Alcm. 3. p. 77: potnia Ge Zagreu te theön panhypertate panton.

хтонического Диониса, все черты довременной эпифании — не Вакха, родившегося в Фивах от Семелы, но первородного сына Зевсова, различествующего от отца лишь как ипостась, рожденного им от подземной Персефоны.

Если постольку происхождение орфического мифа представляется ясным, то позволительно спросить себя (ибо речь идет о сознательной и целесообразной деятельности религиозного союза, стремившегося стать органом догматического творчества): какую цель преследовали орфики, приводя в описанное сочетание и определенно выдвигая известные культы и предания? Какая тенденция сказалась в их попытке напечатлеть в общенародном сознании именно этот искусственно составленный из разнородных элементов миф, во многом противоречащий уже сложившемуся представлению о Дионисе фиванском? Из неожиданной области мы почерпаем ответ на так поставленный вопрос, и нам кажется, что этот ответ приводит к важным заключениям о существе орфизма.

7.

Благодаря счастливой конъектуре Кейля, Рейценштейну удалось разгадать истинный смысл слов герметического «Пемандра»: «и была расчленена моя первая составная форма» [1]. У герметика Зосима тот же процесс духовного возрождения описывается в следующем видении: «приспешил некто, быстро бегущий, на рассвете, и одолел меня, и рассек ножом, и расчленил меня по составу согласия моего, и содрал кожу с головы моей, и мечом — меч был при нем — отделил кости мои от плоти моей, и опять сложил кости с плотию, и жег меня огнем из руки своей, доколе я не научился, переменяя тело, быть духом» [2]. В описании другого однородного видения у Зосима исполнителями рассечения являются двое: один с ножом, другой, идущий сзади, — с обоюдоотточенным (т. е. критским и древнейшим дионисийским) двойным топором [3].

Эти визионарные изображения герметических посвящений, очевидно, воспроизводят древний обряд: так именно и заключил Рейценштейн. «То обстоятельст формулах харранитов (Dozy-Goje, p. 365) и в переводной с греческого арабской алхимической литературе (Berthelot, la chimie au

1 Reitzenstein, Poimandres, p. 340: kai diamemelistai moi (emend. Keil, codd.: dio — di'hu emeletai moi) to proton syntheton eidos.
2 Ibid. p. 368: elthen gar tis peri ton orthron dromaios kai echeirösato me machairei, dielön me kai diaspasas kata systasin harmonias, kai apodermatösas ten kephalen mu töi xiphei töi hyp' autu kratumenöi ta ostea [tön sarkön echörise kai palin ta ostea] tais sarxi syn oplexen kai töi pyri töi dia cheiros katekaien, neos an emathon metasöma turne nos pneuma genes thai.
3 — kai alios opisö autu pherön periekonemenon [pelekyn].

moyen äge II, 319) заметны следы воззрения, согласно которому разъятие тела на части и, в особенности, отделение головы от туловища имеет последствием вхождение пророческого духа в мертвого, — подтвердило мое предположение, что в этих поздних видениях еще живы представления глубокой древности о смерти и связанных с нею чарах. Восстановлению состава, или «сочленению логоса» (synarthrosis tu logu), предшествует распадение состава, или расчленение, тела (lysis, diamelisis tu skenus), понимаемое первоначально в смысле буквальном и чувственном. Часто встречающееся выражение «собирать себя», или свои части (syllegein heauton), должно соответствовать древнему обычаю погребения, соблюдение которого представлялось условием возрождения (anagennesis)».

Обращаясь поэтому к памятникам древнего Египта (на который, как колыбель учения, указывает герметическая традиция), Рейценштейн, в самом деле, находит искомые соответствия, как например, изображения человека, разделенного на семь частей 1, с головой, отдельно положенной, в одном демотическом папирусе. Египтология знает восходящий к древнейшей эпохе «обычай отрезывать покойному голову, рассекать тело на части, соскабливать мясо с костей и потом приводить в порядок сызнова сложенный остов, придавая ему положение человеческого эмбриона. Смысл обряда убедительно истолковывает Видеманн [2] по надписям на пирамидах и по книге Мертвых. Сложение костей означало возобновление жизни, палингенесию; его производит божество или сам усопший: «Пепи собрал свои кости, он воссоединил плоть свою (срв. heauton syllegei)», или: «Нут дает тебе твою голову, он дарует тебе твои кости, он собирает плоть твою, он приносит твое сердце», или об Осирисе, коему уподобляется воскресающий: «голова Осириса не снята с него, и вот моя голова с меня не снята; я приведен в порядок состава моего, я обновлен, я вновь стал юным, я — Осирис». Срв. apetheöthen, т. е. я обожествился».

Рейценштейн воспользовался этими фактами для истолкования герметических учений; мы видим в них ключ к орфической доктрине о расчленении Диониса. Нам представляется, прежде всего, очевидным, что в основу этой доктрины было заложено египетское мистическое предание. Ибо хотя разъятие тела и обезглавление играет огромную роль в прадионисийском островном (первоначально критском) и в разных местных Дионисовых культах, причем о заимствовании обряда из Египта не может быть речи, тем не менее,

1 В выражении «по составу согласия (гармонии). - kata systasin harmonias - у Зосима, в вышеприведенном тексте, мы видим указание на седмеричное разделение тела: принцип гармонии — седмица.

[2] Morgan, Recherches sur les origines de l'Egypte, p. 203 ss. (ссылка у Реиценштейна) .

эта древнейшая жертвенная литургика нигде не возвышается до теологемы, и мистико-умозрительное, теологическое, оккультное истолкование наличной обрядности, какое мы находим у орфиков, имеет явно отдельное от культа происхождение [1]. Мы видим, что возбудившее споры и разнотолкуемое свидетельство Геродота об орфиках столь же ясно, скол ческими и вакхическими, на самом деле египетские» [2]. Орфики учились у египтян, и чрез их посредство религия Осириса наложила свою печать на аттический государственный культ Диониса; то, что Фукар считал доказательством египетского происхождения Дионисовой религии, есть позднейшее ее осложнение, которым она обязана орфизму.

В Египте эллинские теологи узнали мистическую тайну, что расчленение бога обусловливает его возрождение и что уподобление человека богу, страдающему в страстях его, есть залог воскресения человека с богом воскресающим. Они узнали, что цельный состав седмеричен и что расчленение есть разъятие седмицы, а восстановление седмицы в единстве — возрождение, что отразилось в числовом принципе мифа о титанах и институтах герэр и в то же время заставило искать мистического коррелята Дионису как бога-восстановителя, представляющего собой седмицу и монаду вместе: так был истолкован Аполлон дельфийским жречеством и пифагорейством. Аполлон — гептахорд, гармония сфер, восстановленное единство, наконец, упразднение всех форм в безразличном покое Единого Сущего; впрочем, религия эллинская останавливалась на моменте утверждения божественного всеединства как гармонии, и умозрение о погружении мира в безразличное бытие встречается лишь в частных философемах: эллинские священноначальники остерегались переступать грань, за которой сам божественный космос сгорал и таял в Боге. Во всяком случае, мистическую религию эллинства вырабатывал сообща союз Дельфов, пифагорейства и орфизма под непосредственным влиянием Египта [3]. Ибо уже задолго до Геродота мудрецы эллинские усмотрели в отдельных египетских культах совпадение с их национальными верованиями и обрядами. В самом деле, разницы было меньше, чем между религиями эллинской и

[1] Отсечение головы у покойника, которому в египетском предании придается столь важное значение, помнят и эллинские «теурги», т. е., в конечном счете, орфики, по свидетельству неоплатоника Прокла [in Plat, theoi. IV, 9, p. 193: tön theürgön thaptein to soma keleuontön plen tes kephales, срв. Maass, Orpheus, S. 176, A-3.). Орфическая молитва за усопших о даровании им воды прохладной, текущей из озера Памяти, сочетается в позднюю эпоху с культом Осириса, как видим, не в силу безразличного синкретизма, а на основании стародавней традиции (I. G. Sic. lt. 1782, надпись из Лациума: doie soi Osiris to psychron hydör).

[2] Herod. II, 81: homologeüsi de tauta toisi orphikoisi kai bakchikoisi, eüsi de Aigyptioisi (, ?) kai Pythagoreioisi. E. Zeller, Gesch. der. gr. Philosophie 1, Pythagor'eer, passim.

[3] Срв. Foucart, le Culte de Dionysos, p. 29 (выше гл. II, § 4, прим. 2, стр. 45).

италийской в эпоху рецепции эллинских культов италиками. В частности, дионисийский цикл-заключал в себе уже все необходимое для приятия Осирисовых таинств. О тайне седмицы народ, конечно, ничего не знал; но самая связь с Аполлоном была уже намечена в судьбах дельфийского святилища, отнятого Аполлоном у Диониса. И, прежде всего, уже даны были в народном веровании представления о божественных страстях, о рождении на земле сына божия, умирающей и воскресающей ипостаси отца, вера в возврат душ из царства загробного, таинственные обряды жертвенного растерзания божественной плоти и причащения ей — и многое другое, как почитание гроба и ковчега, до культа отделенной от туловища головы.

Цель, преследуемая орфиками в пересоздании и провозглашении мифа о Загрее и титанах, оставленного ими «прикровенным» для народа и открываемого в полноте его таинственного смысла лишь посвящаемым, ясна: рассеянные в народной религии намеки и предчувствия они желали сплавить в отчетливое, возвышенное и утешительное вероучение о бессмертии богоподобной человеческой души'на почве Дионисова культа, который уже нес в себе все определительное для такого вероучения. На основе фиванского мифа строить это догматическое здание было нельзя: страстной лик бога был в нем недовольно выявлен; сын Семелы был только «новый Дионис» — нужна была его проекция в довременной метафизической сфере, нужен был чисто мистический аспект страстной ипостаси небесного Отца. Вместе с тем, понятие палингенесии, рассматриваемой как восстановление расчлененного состава (systasis), естественно сочеталось с образом плода в матернем чреве и младенца: это представление было также дано в народной религии («ликнит») и не чуждо в то же время мистической мифологии Египта. Сделав религию Диониса в окончательном смысле носительницей идеи бессмертия и паки рождения, орфики могли обновить элевсинские таинства и слить их в одно целое с дионисийством. Таков конечный смысл уже приведенных выше слов Плутарха: «миф о Дионисовых страстях расчленения содержит тайное учение о пакирождении».

8.

Из установленной орфиками дионисийской догматики логически развивается в лоне их общины понятие мирового грехопадения и первородного греха, но народу не сообщается, за отсутствием определенно выработанного восполнительного учения о мировом искуплении, постулат которого, тем не менее, был столь отчетливо сознан теологической мыслью, что обусловил, несмотря на смутность мифологической символики, его облекавшей, поэтический замысел Эсхиловой трилогии о титане Прометее. Догмат о грехопадении был также выведен из мифа о титанах.

Дионису Разрешителю (Lyseus) орфики воссылали молитвы за титанов как виновников первородного греха. Это были вместе и молитвы о мировом искуплении, которое мыслилось только чаемым в эпохе грядущей и непосредственно предносилось религиозному сознанию в образе прощенных титанов, как и для Эсхила, в его «Освобожденном (lyomenos) Прометее», разрешение титанов от уз знаменует начало нового Зевсова царства, нового завета между небом и землей. Образец упомянутых молитв находим в следующем отрывке (fr. 208) литургической поэзии орфиков, естественно не договаривающей всего до конца и предполагающей догматический комментарий, преподанный изустно:

Смертные будут тебе заколать по весне гекатомбы,
Оргии править, моля разрешения древней обиды
Предков законопреступных; и, сильный, их же восхощешь,
Ты разрешишь от трудов и от ярости вечного жала.

Здесь уже человечество не различается от титанов, из пепла коих рно возникло. Дионисовым богопочитанием оно отмаливает первородный свой грех. Оргии Диониса душеспасительны; ибо души нуждаются в спасении. О всеобщем и окончательном искуплении в данном тексте умалчивается; но спасение отдельных душ рассматривается как путь к нему: титанический грех — общий вселенский грех, и отдельные усилия преодолеть его имеют также вселенское значение. Один титанизм во всех, и один во всех Дионис. Страдающий бог есть бог спасенный, ибо воскресающий, — и потому спаситель проникнутых им душ. Там, где он почитался под именем Аттиса, жрец возглашал на страстных службах, оплакивавших умершего бога:

Дерзайте, мисты господа спасенного!
Нам из трудов страстных взойдет спасение.

Слова орфической молитвы об освобождении «предков законопреступных (lysis progonön athemistön)» относятся несомненно к титанам; «вечное жало (apeirön oistros)» — непрерывно продолжающееся богоборческое неистовство, разрывающее святую гармонию божественного всеединства, не закончившееся брожение, порожденное древней закваской богоубийственного титанического безумия и составляющее принцип мирового страдания, «трудов тяжких (chalepon ponön)», — одним словом, первородный грех. Титаны — «многострадальных людей начало и первоисточник».

Можно ли признать этот круг представлений подлинно древним? Убедительно рассуждает Эрвин Роде в своей «Психее»: «Титаны разрывают единого на многие части; вследствие этого преступления

божество единое теряется во множественности форм видимого мира. С неоплатоническими утонченностями такое истолкование мифа о растерзании Загрея часто излагается на основании орфических рапсодий. Но в этом смысле высказывается уже и Плутарх; и нельзя отрицать, что истолкование это, если мы сбросим с него одежду неоплатонической фразеологии, действительно передает тот смысл, который легенда должна была иметь по замыслу ее творцов. Представление о греховном происхождении обособленного существования в мире отнюдь не могло быть чуждо теологам VI века; мы убедимся в этом, вспомнив учение Анаксимандра, что возникновение множественности вещей из единого беспредельного (apeiron) есть неправда и вина (adikia), за которую все, что обособилось, несет возмездие своим уничтожением» [1].

Тем более странным кажется, что Роде, доказывающий, что в глазах орфиков воплощение души имело смысл кары и тюремного заключения [2], все же не находит в орфическом учении точного означения вины, тяготеющей над душой. Вина эта в обособленном, «титаническом» самоутверждении человеческого я, в метафизически свободном приятии «принципа индивидуации», в воле к отдельному бытию; этой волей душа продолжает грехопадение «предков законопреступник», т. е. титанов. Правда, Роде полагает, что вышеприведенная молитва возносилась просто за почивших родичей, и не думает о титанах. Но отсюда и происходит упомянутое недоумение о коренном грехе души, который, очевидно, мыслится как общий закон воплощенного бытия, независимо от личной судьбы и ответственности отдельного человека.

Грех души, по орфикам, — ее личное самоопределение. Она, «дочь Земли и звездного Неба», содержит в себе божественный огненный разум, частицу растерзанного младенца Загрея: «разум в нас — разум дионисийский и подобие (икона) Дионисово» [3]. Но соткана душа из титанической первоматерии, почему и облекает себя в физическую материю, в «телогроб». Преступные предки — вместе титаны и все предки вообще, поскольку они преемственно продолжают богоборство титанов [4]. Освобождаются от «круга рождений» и «колеса судьбы» (kyklos tes geneseos, tes moiras trochos) немногие, коих разрешает Разрешитель. Что же делать душе, «заключенной в противление», по выражению апостола Павла?

[1] Rohde, Psyche, II, S. 118 f.; срв. S. 126 A. 3 и S. 128.

[2] Plat. Cratyl., p. 400 C: hos diken diduses tes psyches, hon de heneka didösin.

[3] Procl. in Cratyl., p. 82: ho en hemin nus dionysiakos esti kai agalma tu Dionysu. Этот орфический догмат вызвал протесты антропологического оптимизма, как и церковный догмат о первородном грехе, Dio Chrysost, XXX, p. 550 R. 300 M: — ton dyscherestaton tön logon — hoti tön Titanön haimatos esmen hemeis pahtes hoi anthröpoi ktl.; ib. p. 556 R. 300 M.: apo gar tön theön to tön anthröpön einai genos, uk apo Titanön ud'apo Gigantön.

Чтобы выйти из своего состояния противоборства и раскола, она должна приять в себя Диониса, взлелеять его, как пестунья Вакха, уподобляясь в этом тайнодействии Гиппе неоплатонического и орфического мифа: «Гиппа, душа мира, колыбель (ликнон) возложив на главу и обвив ее змеями, приемлет в нее Диониса» [1].

«Единственное спасение, освобождающее душу от круга рождений, — говорит Прокл, — есть ее устремление к форме (идее) духовной от блуждания в мире возникновений» [2], о каковом прибежище молятся посвященные в общине Орфея Дионису и Персефоне: да будет дано —

Круга избавиться нам и вздохнуть от бедственной доли [3].

Гиппа именно знаменует «душу, причастную разума Дионисова» и устремляющуюся к «духовному образу» [4]. Покидать же тело насильственно (exagein heautus) не должно, — учит в комментарии к Платонову «Федону» неоплатоник Олимпиодор, — хотя оно и темница души; ибо субстратом (hyle) человеческой природы служит дым (aithale tön atmön), поднявшийся над пеплом сожженных Зевсом титанов; но так как титаны приняли в себя плоть растерзанного ими Диониса, то их тело было уже не титаническим только, но и дионисийским. Такова же, следовательно, даже низшая страстная часть нашего существа: и она есть смесь из двух неравных по божественности и борющихся начал; тело наше также дионисийское (tu somatos hemön dionysiaku ontos).

Растерзание (diaspasmos) и расчленение (diamelismos) первого Диониса не есть только отрицательный момент в мировом процессе. Эта вольная жертва есть божественное творчество; она именно и создала этот мир, как мы воспринимаем его нашей самоутверждающейся личной волей. Несомненно, титаны суть хаотические силы женского материального первоначала (Матери-Земли); но, разрывая Диониса и алча наполниться им, они и сливаются с ним, и бог страдающий становится принципом все связующего и одержащего божественного единственной тварности. Вот почему Зевс — отец дел (pater ergön) и вещей, понятых как идеи; «творец же единый разделенного мироздания» (poietes monos ho tes meristes demiurgias), виновник наличного

[1] Procl. in Tim., II, p. 124 C. См. гл. VI, § 2, прим. 6, стр. 111. Дионис здесь одновременно младенец в колыбели-сите и змий, небесный жених; рождение младенца в сущности лишь метаморфоза змия-супруга: эти «неизреченные» таинства составляли древнейшее наследие женских оргий на Парнасе и Киферонe. — Гиппа неоплатоников уже Душа Всего, Мировая Душа.

[2] Procl. in Tim., V, p. 330: he pros to noeron eidos anadrome apo tes peri ten genesin planes.

[3] Kyklu d'au lexai kai anapneusai kakotetos.

[4] Procl. in Tim., Ill, p. 220: ten psychen nu metechusan dionysiaku.

круговорота возникновений, или индивидуации, и уничтожений, или упразднений разделенности, животворящий двигатель мира обособляющихся, враждующих и снова тонущих в едином целостном сознании монад — есть Дионис Загрей [1]. Ту же мысль император Юлиан облекает в следующие слова: «разделенное мироздание из единообразной и нераздельной жизни великого Зевса великий Дионис приял и, из того (т. е. Зевса) вышел, посеял во все явления» [2].

Слово «явление», «феномен», как философский термин, — одна из тех вех, следуя которым в истории греческой философии мы восходим к ее истокам, скрытым в полумраке мистерий. Корни вышеозначенного понятия лежат несомненно в религии Диониса, бога «эпифаний» [3], и в экстатическом опыте его чудесных богоявлений. Ибо Дионис есть божественное бытие в его многообразных и мимолетных проявлениях, душа явления вообще, бог исчезающий и снова возникающий, как исчезновению и новому возникновению подлежит все являющееся; в ближайшем же и непосредственном о нем представлении — бог внезапно вспыхивающего и потухающего света, неугасимого, но видимого мгновенным и разновидным. Это существо Диониса выражается корнем *phan-*, почему для орфиков Дионис в его изначальном лике (prötogonos, hymn. XXX, 2) — Фанес:

Вот почему и Фанесом зовут его, и Дионисом [4].

9.

Для иллюстрации поздней дионисийской теократии, издавна подготовленной и непрерывно вырабатываемой орфиками, приведем следующие стихи из орфического гимна, вводимые у Макробия (sat. I. 23) замечанием, что «Солнце, по учению Орфея, — все (Solcm esse omnia)»:

Ты, что в поднебесье, кружной тропой, огнедышащих вихрей
Кольца влачишь и свиваешь клумбы, довременный, внемли нам,
Зевс-Дионис [5] лучезарный, земли и пучины родитель,
Солнце, вселенной отец, многоликое Все, златовержец! [6]

[1] Procl. in Tim., V, 303.

[2] Iulian, or., V, 179, B: ten Dionysu meristen demiurgian, hen ek tes henoeidus kai monimu zftes tu megalu Dios ho megas Dionysos paradexamenos, hate kai proelthön ex ekeinu, tois phainomenols hapasin enkatespeire.

[3] Переход понятия и имени «эпифания» — «богоявление» — в христианство отмечает Usener, «Sintfluthsagen», S. 127.

[4] Orph. ap. Diod., 1,13: tuneka min kaleüsi Phaneta te kai Dionyson.

[5] Срв. гл. I, § 1, прим. 1, стр. 19.

[6] Пардова шкура Диониса (pardale) давно уже приобрела символическое значение звездного неба (Lobeck, Agl. p. 727) — apo tes tön aströn poikilias (Diod. I, II; срв. Macrob. sat. I, 18).

Методом этого «богосмешения» было отожествление. Под разноименными личинами многих богов религиозная мысль стремилась раскрыть единую божественную сущность. «Все сие едино» (hen tade panta) — учили теософы, перечисляя разнообразные культы, — например, Гелия, Гороса, Осириса, Диониса и Аполлона — зараз. Мистической задачей становилось обретение истинного имени.

Аттиса богом зовите, Адониса господом чтите;
Он же вам Эвий, податель даров, Дионис пышнокудрый.

Так говорил оракул, повелевая родосцам чтить «великим богом» Аттиса . У Авсония Дионис провозглашает:

Я у египтян Осирис, и я Светобог у мисийцев.
Вакх я живым, а мертвым — Аид. Дионис я, о люди,
В пламенном лоне рожденный, двурогий, гигантоубийца [2].

«Вы отожествляете, — говорит Арнобий язычникам, — Диониса, Аполлона и Гелия, тремя именами распространительно выражая понятие одной божественной сущности» [3].

В итоге этих отожествлений выработано было понятие единого божества в четырех аспектах, связанных соотношением субстанциального тожества и ипостасного различия. Эти аспекты суть два отчих и два сыновних: 1) аспект верховного Отца — Зевс; 2) аспект того же бога, повторенный или отраженный внизу, в недрах Земли и царстве мертвых, — нижний, подземный Зевс (ho kato Zeus), или Аид; 3) сыновняя ипостась всевышнего Отца, созерцаемая как солнце живых, — зримый Гелий (с ним отожествляется и Феб Аполлон, поскольку разумеется внешнее выявление Аполлона, а не его умопостигаемая сокровенная сущность, как начала космической монады); 4) сыновняя ипостась Отца, прозреваемая как солнце мертвых, или — что то же самое, — сыновняя ипостась подземного Зевса, — Дионис. Отсюда орфическое изречение:

Знай: бог единый Зевес; бог единый — Аид; бог единый —
Гелиос; бог Дионис — бог единый. Единый во всем бог.
Нужно ли порознь твердить все то же единое слово [4].

На пороге уже V столетия по Р. Х. Марциан Капелла так молится Дионису-Солнцу:

[1] Socr. hist. eccl. III, 23. Attyn hilaskesthai theon megan hagnon Adönin, euion, biodöron, eüplokamon Dionyson. Ihlbeck. Agl. 462.

[2] Aus. ep. 28: Aigyptu men Osiris egö, Mysön de Phanakes, Bakchos eni zöoisin eni phthimenois Aidöneus, pyrogenes, dikerös, titanoletes Dionysos. «Титаноубийца» у Авсония только ошибка поздней терминологии.

[3] Arnob. adv. gent. III, 3: — nomen vocabulis amplificatum tribus.

[4] lustin. coh. p. 15 C: heis Zeus, heis Aides, heis Helios; heis Dionysos; heis theos en, pantessi: ti soi dicha taut' agoreuö?

Вышняя сила Отца непостижного, Сын первородный.
Радость вселенной, венец естества и богов утвержденье,
Зрящий один невозбранно Родителя свет запредельный!
В Мемфисе имя Осирис тебе, и Серапис по Нилу;
Митра одним, у других ты Плутон, иль Тифон беспощадный.
Ты ж и над плугом склоненный возлюбленный отрок, и Аттис,
В Библосе нежный Адонис, Аммон в раскаленной пустыне.
Радуйся, список Отца, Небожителя истинный образ! 1.

Здесь теократия уже переступает пределы античного политеизма и вбирает в себя элементы, дотоле ей чуждые. Оккультная литература «сибиллинских оракулов» ищет сплавить противоположные религии в систему теософического монотеизма. Образчиком может служить следующий «оракул» Аполлона Кларийского:

Ведущим должно таить утешительных таинств уроки;
С малым обманом простому уму разуменье открыто.
Всех — говорите — превыше богов всемогущий Иао:
В зимнюю стужу Аидом зовут его; вешней порою —
Зевсом; он Гелиос летом; а осенью — пышный Адонис [2].

Нельзя отрицать последовательности этого развития. Вышеопределенная четверная схема ипостасей единого божества была, как мы видели, намечена по существу уже в эпоху первых размышлений об отношении Диониса к Солнцу, о существе подземного Зевса и о тайне Иакха. Поскольку орфизм положил в свою основу культ оргиастический, он изначала принял в себя закваску монотеизма. Но, помимо общей склонности оргиастический вер к единобожию, сознательной целью Орфеевой общины было истолковать откровение о Дионисе растерзанном как мировое, вселенское таинство божественного страдания и воскресения. Мир — страстной модус единого бытия, и Дионис — имя этого модуса в абсолюте. Дионис равно жив в макрокосме и в микрокосме; смерти нет для души, как и для Бога. Таковы важнейшие догматические тенденции орфиков, уже из Египта заимствовавших миф об Осирисе-Загрее с его аллегорическим толкованием.

Развитие орфизма представляется с древнейшей поры водосклоном, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства. Последнее приняло их в себя, но не смесилось с ними, как море не смешивает своих соленых вод с падающими в него реками. Христианству было приготовлено в пантеоне языческой теософии верховное место; но оно не захотело его принять. Втайне оно усваивало себе бесчисленные элементы античного обряда и вероучения; открыто — выказывало непримиримую вражду как раз к тем областям античной религии, откуда почерпало наиболее важный материал для своего догматического и литургического строительства. Откуда же проистекала эта непримиримость? Разве церковь, в лице апостола Павла, не оторвалась окончательно от иудейства? Разве, с другой стороны, языческая религиозная мысль не требовала, со всей определенностью, христианского догмата? Мы не думаем, что пантеистическая окраска эллинской теологии делала примирение невозможным: достаточно было признать «титаническое» — «тварным» (что было в духе орфизма), и эта окраска уже бледнела или вовсе исчезала. Церковная христология в принципе не была чужда эллинской мудрости; камнем преткновения была личность «Галилеянина», как, по легенде, Юлиан называл Христа Иисуса. Верой в эту личность и ее единственное значение жило и победило мир христианство; но здесь язычество переставало его понимать. Здесь начиналось то, что апостол назвал «эллинов безумие», — а «право обезуметь» (orthös manenai, как говорил Платон) уже не умела языческая мудрость о *Дионисе,* давно переставшая быть *дионисийской* мудростью.

[1] Следует загадочное ознаменование мистического Имени («cul littera trina conformat nomen, cognomen et nomen»), — быть может, Иао. Срв. Lobeck, Agl. p. 464:

Ignoti vis celsa Patris vel prima propago,
Magnum naturae decus atque assertio divum,
Ultramundanum cui fas est cernere Patrem...
Te Serapin Nilus, Memphis veneratur Osirin,
Dissona sacra Mithram Ditemque ferumque Tiphonem;
Attys pulcher idem curvi et puer aitus aratri,
Ammon et arentis Libyes, et Byblius Adon,
Salve, vera deum facies voltusque paterne...

[2] Адонис и Дионис предполагаются здесь синонимами, Lobeck, Agl, p. 461 .

X.

Пафос, катарсис, трагедия

1.

Отличительный чертой эллинской религии, налагающей на нее отпечаток глубокого своеобразия, является изначальная и всеобщая проникнутость ее в обряде и мифе началом пафоса (pathos). Пафос, применительно к объектам культа, есть представление о страстном как возбуждающем скорбь и сетование состоянии существа боготворимого, применительно же к свершителям культа — отраженное и подражательное переживание того же состояния, энтузиастическое сочувствие ему в душевном опыте и в соответствующих внешних оказательствах и выявлениях испытываемого аффекта 1. Боги эллинства были издавна человекоподобны — не только по внешнему величию, но и по душевному складу и жизненн времена догомеровские стирало грань между ними и богоподобными смертными и могло, при благоприятствующих тому обстоятельствах, делать их, наравне с «героями», предметом оплакивания. Из благороднейших чувств, связующих человека с его божеством, эллин знал не только благодарность и благоговение, но и плач над своим богом.

[1] В сентябре шииты правят плачевный и экстатический праздник, именуемый в обиходе, — по неустанно повторяемому его участниками френетическому восклицанию, — «Шах-сэй, вах-сэй» (т. е., «шах Гуссейн, горе, Гуссейн!» — срв. греческие «oitolions», «ailinon», «ö ton Adönin» и т. п.). Этиологически приурочен этот праздник к воспоминанию о гибели исторического Гуссейна, но очевидно восходит своими корнями к древнейшим плачам, — как и вообще в религиозном быте Персии сохранились остатки первоначальных культов. Пишущий эти строки имел случай наблюдать описываемые обряды в Баку. Больше чем за неделю до главного дня начинают ходить по городу, в окрестностях мечетей, процессии верных, бичующих себя в такт причитаний по голой спине связками цепей или ударяющих себя кулаками в обнаженную грудь. Вечером, при факелах, эти процессии, с несомыми впереди под бой барабана разноцветными знаменами, металлическими изображениями отсеченных кистей рук Гуссейна, тюрбанами с вонзившимися в них мечами и т. п., особенно часты и многолюдны. Число участников заметно возрастает со дня на день; растет и воодушевление по мере приближения к завершительному акту печального торжества. С утра в последний день разыгрывается на большой площади пышное действо со многими действующими лицами, воинами пешими и конными в старинных кольчугах, детьми Гуссейна и исполняющими женские роли переряженными мужчинами. В прологе зрители уже видят Гуссейна последней сцены сидящим на коне, в чалме с врубленными в нее ятаганами. Изображаются со многими перипетиями битва, предательство, поединок, мученическая смерть героя. В заключение, его палатка (как «хижина» Пифона в дельфийских Септериях) объята пламенем. При виде окровавленного, обезглавленного, изуродованного убийцами его тела в окружающей толпе пробегает огонь подлинного исступления, и белые туники обагряются первой кровью. Многочисленные процессии, еще более густые, пестрые и разноцветные, с боем барабанов, бряцанием и громом металлических орудий, ритмическими псалмодиями, расходятся по улицам. Бичующиеся, в черных одеждах, с вырезами на груди и спине, продолжают с еще большей ревностью свое самоистязание; но большинство, с непередаваемым выражением сосредоточенной решимости в искаженных чертах лица и в дико горящих глазах, движется с мечами, шашками, кинжалами наголо, чтобы в определенные сроки и на урочных перекрестках возобновить резню. Их белые одежды постепенно окрашиваются в густо-красный цвет, они наносят себе порезы и раны, поражая себя в голову, часть которой для этой цели предварительно выбривается, — сначала как бы с некоторым расчетом удара, потом все с большим увлечением, доходящим до самозабвения. Если бы кто-нибудь зарубил себя при этом насмерть, ему обеспечена загробная награда павшего в битве борца за веру. И не один из участников, на глазах наблюдателя, выбывает, шатаясь, из строя и куда-то уводится единоверцами

Говоря о патетическом начале в вышераскрытом смысле этого слова, как об отличительной черте эллинского богопочитания, мы не забываем ни классической страны плакальщиц и ритуального искусства плачей — Малой Азии, ни патетических обрядов Египта и Сирии. Мы имеем в виду национальные и как бы автохтонные корни эллинского пафоса, каким он раскрывался в исконном почитании умерших и в основных представлениях о божестве еще в эпоху до малоазийской колонизации, — что позволяет нам рассматривать указанное явление как самобытно-эллинское. С другой стороны, мы имеем в виду его качественное различие от чужеземных страстных служений, его особенный внутренний характер в эллинстве: ибо у одних эллинов оно обусловило специфическое развитие героического культа и было первоисточником трагического строя в искусстве и мысли, по отношению же к богам — принципом того всецело и радикально проведенного антропоморфизма, который составляет неоспоримую особенность религии эллинской.

Ясным свидетельством, подтверждающим высказанное положение, служит правильно понятая Гомерова Илиада, метко определяемая Аристотелем как поэма патетическая. Возникшая из pathos'а, каким был плач о ге изображению их страстной участи, сохраняющая отголоски стародавнего плачевного обряда (VI, 499 сл.; XXIV, 723—776; срв. Одисс. XXIV, 60), она одновременно собирает религиозный опыт длинного ряда предшествующих поколений и посредствует между ними и формами позднейшего развития страстной идеи в культе и художественном творчестве, почему и оценивается впоследствии, в

период трагический, как царица трагедии за века до возникновения собственной трагедии. И если Эсхил уподобляет свои создания крохам с пиршества Гомерова, он, очевидно, разумеет не одно богатство героических мифов у Гомера, но и обработку их уже в духе трагическом. Впрочем, героический миф по природе своей никогда не мог быть иным. Аристотелевы критерии трагедии: страх и сострадание, — приложимы в точности ко всей эпопее в целом, особливо же к ее кульминационным точкам, какою является, например, XXII песнь — о гибели Гектора. Столько о значении Илиады в пределах героического pathos'a; бросим взгляд на откристаллизовавшиеся в ней представления о природе богов.

Как известно, «Гомер и Гесиод», по словам Геродота, «научили эллинов богам: они распределили между богами священные имена, принадлежащие каждому, и закрепленную за каждым область владычества, и подобающий каждому вид почитания; они наглядно описали образ каждого божества». Из хаоса местных культов, в которых, вследствие различия обрядов, а потому и представлений об исконно тожественных объектах поклонения, особенно же вследствие непрерывно продолжающегося обрядового творчества божественных имен, изглаживались первоначальные черты даже древнейших и общеэллинских божеств, — Гомерова школа должна была, прежде всего, собирать национальную веру. Темной демонологии масс искала она противопоставить ясную систему гармонически устроенного Олимпа. Она сводила к человеческой мере и форме смутные и часто ужасающие в своей жуткой неопределенности очертания призраков грандиозной и пугливой народной фантазии,

из толпы остающихся пассивными зрителей. Но и эта толпа лишь условно пассивна: она сопереживает происходящее с величайшим напряжением, и из ее рядов — то и дело — раздаются громкие рыдания и горестные возгласы. Женщины в белых и цветных чадрах располагаются на плоских кровлях; прежде они должны были поднимать ритуальный плач. Проезжают мимо на разубранных лошадях дети Гуссейновой семьи; проводят лошадей с гробами на седле, в знаменование потерь всадников, и покрытую окровавленным чепраком лошадь самого святого, причем группа дервишей, бормочущих молитвословия, через равномерные промежутки времени устремляется к ее морде, чтобы покрыть ее ласками; наконец, проносят закутанный труп Гуссейна с обнаженными израненными ногами и покрытым запекшейся кровью обрубком шеи. Поиски отсеченной и украденной врагами головы составляют предмет отдельного обряда: ищущие заглядывают во все дворы и закоулки, изображая тревогу и надежду. Любопытно, что, по обезглавлении героя, отрубленная голова раскрыла уста и произнесла исповедание единого Бога и Его пророка. По окончании патетической части празднования начинается катартическая, открываемая многодневным постом, за которым следует пиршество. Таковы современные пережитки древнего энтузиастического плача, в его доныне сохранившейся непосредственности, — со всем тем, что породил он: миметическим действом, обрядом собирания разрозненных членов, культом пророчествующей головы — явлениями родными Дионисовой религии. Обычай карийцев в Египте наносить себе головные раны ножами при всенародных плачах по Осирису отмечен Геродотом (II, 61).

эстетизировала и рационализировала народное верование. Будучи, исторически, эманацией нового феодального строя, она придала новой системе богов характер аристократический. Между семьей прекрасных, «бессмертных» и «вечно-блаженных» олимпийцев и родом смертных утверждена была непереходимая пропасть. Все стремления школы, представляющей собою уже «век просвещения», — направленные к развитию морального чувства, к насаждению и упрочению идеи нравственного миропорядка, к освобождению человека от запугивающих его представлений слепого фатализма, — были сосредоточены на выработке возвышенного понятия о Зевсе как «отце богов и людей», обеспечивающем высшую разумность темных решений. Рока печатью своей согласной с ними «воли», она же является выражением его верховного промысла, его дальновидной благости. И тем не менее, в силу коренных основоположений народной религии, которая, при всей своей пластичности, была неизменна в своем существе, в своей природной органической субстанции, все эти попытки приблизить Зевса к идеалу божества абсолютного должны были останавливаться на полдороге. Патетический характер эллинских богов был неистребим.

В самом деле, олимпийское владычество не могло представляться не чем иным, как только моментом космогонического процесса, намеченного уже у Гомера, по которому Океан есть рождающее лоно божеств (theön genesis). Итак, не извечен новый вседержитель; позади него зияют сумерки былых, низверженных богов. Будущее непроницаемо; возможны и роковые случайности: ведь только своевременная помощь Фетиды спасает Зевса от уз, которыми готовы были связать его Гера, Посейдон и Афина. Чтобы представить могущество Зевсово несокрушимым, Гомер принужден настаивать на несравненном превосходстве его силы над совокупной силой остальных небожителей: все они вместе не стянут Зевса вниз, схватившись за нижний конец золотой цепи, которую он свесит с неба, он же подымет их всех на цепи, и с ними землю и море, и обвязав верхний конец вокруг вершины Олимпа, оставит их качаться на ней в пространстве со всей землей и морем. Возвеличивая Зевса, аэды, как видим, ограничивают мощь остальных богов; вознося его на высоту неприступную, приближают их к мере бытия более человекоподобного. Боги Гомера испытывают то, что в сакральной терминологии именуется pathos'oM. Гера, прогневившая Зевса, повешена им на золотой цепи. Гефест, сброшенный отцом с Олимпа, падает через день на Лемнос и с тех пор остается хромцом. Герой Диомед ранит в битве Афродиту и Арея. Таковы уступки Гомера народному верованию, которое знало о страстях бога огня — не Гефеста только, но и старейшего, Прометея, о страстях Солнца, об исконных страстях многострадальной матери Деметры, — которое, когда оно заговорило устами Гесиодовой шко-

лы, разоблачило патетическую природу всех божеств вообще. Понятие божественного «бессмертия» в народном восприятии весьма относительно, и первое соприкосновение с обрядами оргиастических сонмов, распространение коих в Элладе приметно уже в эпоху Гомерову (Лин), служит импульсом к перенесению героического плача на лики божеств, что делает возможным почитание божественных могил, где божества хотя бы временной смертью умершие, мыслятся погребенными. Но, со стороны Гомера признание отдельных и исключительных случаев божественного pathos'a, повторяем, — только вынужденная уступка всенародному мнению: его тенденции — представить бессмертных олимпийцев безусловно иноприродными роду смертных, оградить их как бы некоей эфирно-огненной стеной от хаотических призраков народной демонологии, отмежевать непереступаемой чертой их область от сферы действия сил хтонических. Одному Гермию предоставлено быть посредником между олимпийскими обителями и царством подземным. Покровитель Гомеровой общины, Аполлон, является верховным принципом этого разделения. Торжествуют в свете «новые», или «юнейшие» (neoteroi), боги; «старшие» погребены в сумрак.

Так возник своеобразный обрядовой дуализм, на долгие века определяющий собой весь строй эллинской религии. Служения богам олимпийским и богам хтоническим (к последнему культу причислен и культ героический) строго разграничены по месту и времени; соединение элементов того и другого в общем молитвенном действии безусловно воспрещено (срв. Ил. XXIV, 91): установлено в культовой сфере как бы некое двоеславие. «Раздельно должны быть чтимы боги» (chöris gar he time theön), говорит вестник в Эсхиловой трагедии «Агамемнон» (стр. 637): он разумеет запрет смешения молитвословий, возносимых небожителям, с таковыми же, обращенными к обитателям земных недр. Глашатай удачи и победы, он не осмеливается сквернить (miainein) день благословения (euphemon emar) дурной вестью: плач о погибших есть служение божествам мрака, «пэан Эриниям» (стр. 645). То, что принадлежит области сил подземных и душ предела загробного, есть нечто нечистое (miasma, miaron) в обрядовом круге, посвященном Олимпу. Плачевный вопль Кассандры, зовущей Аполлона, — вовлечение Феба в ночной предел состояний патетических — представляется ужаснувшимся старцам хора той же трагедии преступным кощунством:

Опять заплачкой кличет богохульною
Того, кто отвращает лик от вопленицы.

Описанная обрядовая схизма была чревата последствиями. Каковы были эти последние в круге мусических искусств, увидим ниже (§ 9). В религиозной психологии народа она послужила

ближайшим поводом к исканию новой синтетической религиозной формы, которая в лице бога патетического по преимуществу, небожителя и героя вместе, равно могущественного на Олимпе и в обители мертвых, близкого людям и почти богочеловека, должна была стать соединительным звеном между противоположными господствами, от которых одинаково зависел и которых одинаково трепетал равно подчиненный обоим и равно обоим чуждый человек. Наконец, в обрядовой сфере та же схизма, отказав всему страстному и страстному в доступе к светлым служениям, постулировала то разрешение всякого пафоса завершительным освобождением от него, которое еще в прадионисийскую эпоху, под именем «катарсиса» (katharsis, katharmos), становится необходимым «очистительным» условием восстановления правильных отношений между участниками патетического священнодействия и вышними богами. Отсюда вырабатывается система «очищений» — катартика и телестика, ставящая себе ближайшей целью (очищения от пролитой крови представляются нам вторичным и производным образованием) — ввести гармонически пафос в общую связь религиозной жизни, снимая присущую ему хтоническую «скверну» (miasma) перед лицом небесных богов.

2.

Чтобы психологически понять религию страстей и ее расцвет в трагедии, необходимо почувствовать общий «патетический» (по выражению Аристотеля) строй эллинской души, повышенная впечатлительность которой была источником болезненных реакций на воспринимаемое и меланхолической сосредоточенности как основного тона душевной жизни. Ренан, со свойственной ему склонностью к сентиментальным иллюзиям, еще решается повторять общее место о младенческой ясности духа и наивной жизнерадостности эллинов; зато Жирар справедливо замечает, что в эллине боязливая забота о себе, своем положении и своей будущности, пробудилась одновременно с его блестящей фантазией и сообщила первым творениям эллинского гения, несмотря на всю жизненную энергию, которой они проникнуты, тон жалобы, патетическая сила которой никогда не была превзойдена у народов новой истории [1].

Так как в древнейшие эпохи религия всецело определяет сознательное отношение человека к миру и личности, к участи близких

1 J. Girard, le Sentiment religieux en Grece, p. 5: — «un accent de plainte, dont rien chez les modernes n'a depasse la force pathetique». - Croiset, во введении к Истории греч. Литературы, подчиняется авторитету Ренана. Яков Куркхардт в своей «Греческой Культуре», под испытанным им впечатлением от теорий молодого Ницше, собрал значительное число свидетельств, освещающих «пессимизм» эллинов.

и своему жребию, так как нет еще тогда для человека ни нравственных, ни собственно эстетических ценностей, не обусловленных прямо или косвенно обрядом или верованием, — естественно предположить, что основной меланхолический строй эллинской души в период эпический зависит от общего строя ее религиозных представлений. Стих: «смертный, силе, нас гнетущей, покоряйся и терпи», — в самом деле, точно передает господствующее настроение поры аэдов и первых рапсодов.

Как личные особенности и предрасположения людей (Ил. III, 65), так и перемены в их судьбе (Од. XVIII, 142), суть, по Гомеру, «дары» богов. Это выражение (döra theön) имеет для эллина двойственное и жуткое значение. Оно по преимуществу — термин эвфемистический [1] и слишком часто знаменует роковые «посещения» божественных сил, горести и страдания, перед неизбежностью которых должно смириться, ибо несравненно сильнее смертных людей бессмертные боги. Так, в гомерическом гимне к Деметре читаем (146 сл.):

Матерь! бессмертных дары мы терпеть, и страдая, повинны;
Клонит под иго нужда: небожителей нам не осилить.

И в том же гимне, ниже (216 сл.):

Мы же бессмертных дары претерпеть, и страдая, повинны:
Нудит к тому нас нужда, нам ярмо тяготеет на выя.

Богатые «податели» природных «благостынь» (doteres eaön — dätaräs vasünäm в Ведах), как славили богов первоначальные арийские гимны, обратились в раздавателей роковых «даров». Ясно, что совершился какой-то кризис в народных верованиях. Перед нами феномен религии поработителей, отразившей земные общественные отношения в олимпийской проекции. Народные религии были подавлены и сведены к скудным сельским культам хтонических демонов. Демоны эти часто были благодетельными помощниками в нужде и, во всяком случае, не были недоступными и деспотическими владыками, довольствовались малым, отвечали простым потребностям жизни, не играли жребиями племен, не мирились, насыщая друг в друге ревнивую ярость взаимной выдачей своих верных. Мы решаемся высказать мнение, что даже человеческие жертвы, в Гомеровом эпосе полузабытые, не оказывали на народ столь угнетающего нравственного влияния, как религия высокого Олимпа, с ее холодной и как бы иронической отчужденностью от насущных потребностей простого существования. Правда, аэды сделали все,

[1] Недаром в Илиаде (XXIV, 528 слл) противопоставлены pithos eaön (не dörön) и pithos kakön dörön. — Ковчег Пандоры — роковой подарок.

что могли, для смягчения, облагорожения и духовного возвышения этой религии: она все же осталась себе верна в своем исконном деспотизме, в своей жестокости, в своем высокомерии. Поэтому, как только — и это было уже в Гесиодовой школе эпоса — заговорила религиозная душа народа, мы слышим из уст его глухие жалобы на мировой порядок. Возникает крылатое слово, не раз повторенное трагиками и влагаемое Аристотелем в уста Силена рассказанной им сказки, как сокровенная тайна Земли, — что лучший жребий не родиться вовсе на свет, если же родился — как можно скорее его покинуть. Но народ все же терпелив; он ограничивается безропотным признанием горькой правды; у аристократа Феогнида, заносчивого, раздражительного, — (это уже новая, не прежняя рыцарская аристократия, и притом уже умирающая новая) — такие жалобы обостряются до крайности:

Лучший удел из уделов земных — не родиться на землю;
Дар вожделенный — не зреть солнечных острых лучей.
Если ж родился, скорее пройти чрез Ворота Аида, —
В черную землю главу глухо зарыв, опочить.

Приведенные двустишия — только элегическая версия любимого афоризма общенародной философии и отнюдь не парадокс изысканного упадка. Здесь Феогнид народен и вполне свободен от влияния восточной, ионийской изнеженности, пресыщенности и расслабленности, своеобразно окрасивших гедонистическую меланхолию Мимнерма. Ведь и суровый, мужественный Эсхил, гений среди героев Марафона, твердо знает, что впервые счастливы умершие: миновала для них земная страда; им не грозит новыми, горшими бедствиями затихающая на время, но потом еще злее возобновляющаяся боль того недуга, что зовется жизнью, благословляют они исполненный жребий, который свел их в могилу; крепко спят они, и не хотят проснуться и встать из гробов (Agam. 568 sqq).

Мы видим, что экстатическая религия Диониса, с ее возродительными таинствами и озаряющими душу оргиями, с ее верою в нисхождение божества в сыновнем лике, страстном, как участь земнородных, и все же божественно победном, с ее просвещением темного царства душ светочем умершего и воскресающего бога, с ее идеалами мистической чистоты и святости (hosiotes), запредельного блаженства (makaria), героического страдания (pathos) и милосердия (eleos), наконец — с ее новой, сообщительной и вдохновенной, всенародной и опьянительной радостью бытия, подымающей со дна души в вольных, буйных проявлениях все скрытое богатство ее плодотворящей силы, — мы видим, что эта религия была удовлетворением крайней потребности, что она была

необходима эллинству как спасительный перелом болезни, как выздоровление [1].

Ища точного и подлинного изображения дионисийской идеи, — ее сакральной формулы, которая бы объединяла все проявления этого мистического чувствования, как в отдельных культах и мифах, так и в общенародном духовном сознании и творчестве, — мы останавливаемся на понятии «страстей», с его коррелятивным термином «очищений», и, исследуя природу и конкретно-обрядовый смысл этого понятия, приходим к выводу, что вера в бога страдающего является, прежде всего, патетическим и катартическим принципом эллинской религиозной жизни.

Правда, религиозная сфера «очищений», или «катартика», под могущественным воздействием которой созидался эллинский мир, признается достоянием преимущественно Аполлоновой религии. Но, — оставляя вне рассмотрения вопрос о древнейших оргиастических влияниях на эту последнюю, — заметим с самого начала, что аполлонийская катартика была по существу инородной, иные преследовала и практически ближайшие цели. Ее назначением было восстановление нарушенной нормы взаимоотношений между личностью и небесными богами, а через них и людской гражданственностью, подчиненной их ясным уставам; она властительно отстраняла и связывала всю многоликую силу сумрака и сени смертной [2]. Дионисийская катартика не к тому была призвана, чтобы посредствовать между законом и правонарушением; зато она ведала все иррациональные состояния личной и народной души и всю область сношений с божествами и духами земли и преисподней. Она не изгоняла теней из сообщества живых; напротив, открывала живым доступ к обителям мира ночного и подземного, приобщала их его тайным внушениям и воздействиям и опять возвращала приобщенных «очищенными» закону жизни в свете дневном.

Дуализм двух царств и двух святынь — ночи и дня, темных (отнюдь не злых в глазах эллина, напротив — благостных или роковых) подземных царей и светлых богов — был, до пришествия Диониса, началом невыносимого душевного противоречия и раскола; с Дионисом наступило примирение обоих богопочитаний, и человек перестал равно, но разно трепетать ночной бездны и отвращающихся

[1] Понятие «страстей» заметно смягчает горечь привычных пессимистических оценок земной жизни. — Стих: «каждому жребий страстной; колесо — жизнь: вертится счастье» (Ps. Phocylid. 27, PLG II, 459: koina pathe pantön, ho bios trochos, astalos olbos), — кажется старинным афоризмом, отразившим орфическую мысль о колесе рождений (kyklos, trochos geneseös) как нравственное правило житейской мудрости.

[2] Эрвин Роде утверждает происхождение катартики из хтонических культов (Psyche I, S. 272 f.) и морально-правовую цель ее во всяком случае не считает первоначальной (ibid. II, S. 72 f). относится и к

от нее олимпийцев. Можно сказать, что дионисийская катартика спасла эллинство от безумия, к которому вело его двоеверие, знаменовавшее антиномию полярностей религиозного сознания — антиномию таинств неба и земли, законов жизни и смерти, пэана и френоса, явленного космоса и незримого Аида.

3.

Слово «страсти» (pathe) обычно как означение героической участи; оно выражает религиозную канонизацию героя 1. Велькер чутко подметил сакральный характер выражения, по-видимому искони приуроченного к хоровым действам. Так, по Геродоту, сикионские трагические хоры славили «страсти» Адраста, прежде чем тиран Клисфен «отдал» хоры Дионису: древнейшее определенное упоминание о страстном служении Дионису в форме хорового действа [2]. Характерно то же словоупотребление по отношению к действующим лицам (героям-ипостасям) дионисийского этиологического мифа, отразившего оргиастический обряд с его исступлениями и человеческими жертвами [3].

В основе «метаморфозы» всегда лежит понятие «страстей» [4]. Уже этот признак обнаруживает преломление древнейшего зооморфизма и фитоморфизма в культовой среде оргиастической религии. Обряд, откуда развивается этот круг представлений, несомненно, — экстатическое богослужение в звериных личинах, участники которого чувствуют себя одержимыми богом и превращенными в его животных. «Метаморфоза» наступает или как божественное

[1] Слово «страсти» в применении к героям, встречается в сочетаниях: tu Linu ta pathemata (Paus. IX, 29, 7); ta Melanippu pathemata (ib VII, 19, 3); pathos Dirkes (ib. XI, 17, 6); ta Palamedus pathe (Xenoph. Memor. IV, 2, 33); hoion ho Ikarios epathen (Lucian. deor. dial. VIII, 18, 2); mneme tu pathus об Адонисе (Lucian. de dea Syria, c. 6); thnetoi kai u makares patheessin у Григория Назианзина (ad Nemes. 286 sqq.; epitaph. 70) — о Геракле, Эмпедотиме, Трофонии и Аристее.

[2] Срв. гл. IV, § 3, прим. 4, стр. 75. -Welcker. Göttelehre II, 631.

[3] Примеры: to pathos to en Thräike katatolmethen — о Прокне, Филомеле и Терее, у Элиана, с многозначительной ссылкой на Гесиода (Aelian. v. h. XII, 20 — Hesiod. Rz, fr. 203—125); hypomnema tu pathus tutu mystikon phalloi kata poleis anistantai Dionysöi — о фаллических мистериях Алимунта в воспоминании о страстях Просимна (Clem, protr. II, 34, p. 29 P.); hypomnema tu pathus he toiaute heorte — о фаллическом культе, предписанном оракулом для избавления от безумия, охватившего селян по убиении Икария (см. гл. VI, § 6, прим. 1, стр. 122), — и то же выражение в другой версии этиологического сказания, где pathos'oM служит болезнь, насланная Дионисом на жителей Аттики за неуважение к его кумиру, принесенному элевтерейцем Пегасом (Schol. Aristoph. Ach. 243: histato de ho phallos Dionysöi kata ti mysterion ktl. — peisthentes un tois engelmenois — sc. hypo theörön — hoi Athenaioi phallus idiäi te kai demosiäi kateskeuasan kai tutois egerairon ton theon, hypomnema poiumenoi tu pathus.).

[4] более позднему катастеризму.

разрешение героической гибели, или как божественная кара, или как богами открытый исход из состояний отчаяния, мании, меланхолии и т. п.

Понятие божественных страстей обнимало различные виды претерпений. «Страсти богов» суть, например, «узы Арея, рабство Аполлона, низвержение в море Гефеста, а также горести Ино, различные бегства от преследования» [1], — наконец, безумие и смерть. Обосновать возможность божественной смерти, — поскольку речь шла не о Дионисе и Персефоне, — этиологический миф не умел; но героический культ священных могил, тем не менее, был издавна перенесен и на богов. Упоминаются гробницы Зевса, Крона, Афродиты, Арея, Гермия, Плутона, Посейдона, Гелия, Селены [2], а также Аполлона, Исиды, Деметры (§ 4, прим. 1, стр. 205). И хотя далеко не все из только что названных, по поздним свидетельствам, могил могут быть признаны за действительно удостоверенные, подобно древнейшей могиле Зевса на критской Иде [3], — тем не менее, самый тип культа и его прадионисийская древность не возбуждают сомнения. Так, Пиндар (Nem. X, 56) в прекрасном повествовании о страстях Диоскуров, почерпнутом из Киприй, говорит, что божественные братья, в вечной смене, один день проводят у Зевса, другой — в недрах земли, в могильном склепе лаконской Ферапны [4]. Упомянутые виды суть разновидности одного страстного прадионисийского культа, сполна раскрывшегося в мифе о Дионисе. Недаром, по Клименту Александрийскому, Иакх-Дионис есть зачинатель и чиноначальник «мистерий» как таинственных страстных служений и откровений о божественных страстях [5].

[1] Aristid. or. III (I, p. 41 Dind); срв. Lobeck, Agl. p. 1102 sq.: nomen autem pathe varios deorum casus significat — Kronu pathe, Persephones pathos, Inus pathe, Dionysu pathe, — quibus tum fuga dei, tum insania, tum etiam interitus significari potest. Paus. VIII, 37, 5: Onomakritos einai tus Titanas töi Dionysöi tön pathematön epoiesen auturgus. Dionys, Hal. II, 19: ta Dionysu pathe. Clem. ström. VI, 2, 26, p. 751 Pr.: Dionysu aphanismos. Безумие Диониса — pathos (Plut. de fluv. 24, 1).

[2] О гробницах богов см. Lobeck, Agl. p. 574 sqq. Климент Александрийский (hom. V, 23, 668) знает в Фивах другой, кроме дельфийского, гроб Диониса. — О гробе демона Ориона в Танагре упоминает Павсаний (IX, 20, 3). Он же, описывая элейское святилище Силена близ Дионисова храма (VI, 24, 8), замечает, что Силены не бессмертны, ибо известны гробницы двух из их рода — в Палестине и в Пергаме. — Любопытно, что порфировый саркофаг Констанции, дочери Константина Великого, находящийся в Ватиканском музее, еще в XVII веке, по Мабильону, считался «гробом Вакха» (Pierer, Mythologeen, S. 1121). Конечно, это — неудачной попытки этимологически так живучи были воспоминания о гробах богов! — вследствие того, что на нем изваяны крылатые отроки, занятые сбором и выжимкой винограда, овен и павлины.

[3] Rohde, Psyche, I, S. 131, A. 1.

[4] Срв. Bethe у Pauly-Wissowa, RE. V, 1091. 1098. 1108. Гробницу Кастора в Спарте знает Павсаний (III, 13, 1), Срв. Hom. П. III, 243; Od. XI, 300.

5 Clem, ström. X, p. 468: lakchen de kai ton Dionyson kalusi kai ton archegeten tön mysteriön.

Если дионисийский праздничный обряд знаменательно толкуется как «воспоминание о неких страстях» (hypomnema pathus, прим. 3, стр. 201), то энтузиастическое служение рассматривается как «mimesis pathus [1] — их «подражательное воспроизведение». На самом деле, конечно, отношение страстного мифа и страстного обряда обратно тому, какое утверждается в веровании; мифологема создается для этиологического объяснения уже существующего обряда, но, однажды созданная, она может, в свою очередь, видоизменять обряд [2].

Поскольку страстные службы правятся всей общиной призванных к их свершению, поскольку все, допущенные к этим службам, непосредственно в них участвуют, — они означаются словом «оргии». Поскольку же к участию в них уполномочены лишь определенные категории лиц (например, чрез известные сроки весь женский приход местного Дионисова святилища, поставленный под начало жриц-настоятельниц, или члены данного вакхического фиаса), — те же страстные службы называются «таинствами», или «мистериями»3

Наконец, по их внутреннему значению для участников, они носят сакраментальное наименование «освящений» и «очищений» (teletai,

[1] По схолиям у Фотия, ad Demosth. de cor. p. 313, nebrizein значит или носить шкуру молодого оленя, или разрывать молодых оленей, в подражание дионисийским страстям (kata mimesin tu peri Dionyson pathus) — согласно мистическому преданию (kata arrheton logon). Ibid. ad p. 294: hoi pompenontes töi Dionysöi kata mimesin tes peri auton therapeias epompenon hoi men to tön Satyrön schema sözontes, hoi de tön Bakchon, hoi de ton Seilenön. По Лактанцию, обряд есть подражательное воспроизведение божественных деяний или страстей (V, 19, 15). Так, культ Великой Матери был объясняем подражанием (apomimumenns — Diod. III, 56). Срв. Ov. Fast. IV, 211: priseique imitamina facti, aera deae comites raucaque terga movent. Имя «мималлоны» (македонские менады) древние производили от миметического воспроизведения Дионисовых деяний и образа (schol. Lycophr. 1237: Mimallones ekalunto dia to mimeisthai autas ton Dionyson, keratophorusi gar kai hautai kata mimesin Dionysu, taurokranos gar phantazetai kai zögrapheitai. Срв. гл. VII, § 5, прим. 2, стр. 139). — См. также прим. 2 и 3.

[2] Омофагия — пожрание жертвы живьем — была объясняема как мистическое повторение дела Титанов над жертвоприносящимся Дионисом-Загреем. Schol. Clem. Alex, protr. I. p. 433D: öma gar esthion hoi myumenoi töi Dionysöi, deigma tuto telumenoi tu sparagmu-, hon hypeste Dionysos hypo Titanön. Но это истолкование породило и действа в масках титанов. В то же время, обряд, идущий из первобытной древности, создал и другие этиологические мифы, напр. миф о Пелопсе (kreürgia tu Pelopos — schol. Aristid. p. 216 Frommel). И, несомненно, Отфрид Мюллер был прав, догадываясь, что рассказ о съедении Пелопсова плеча, вследствие подобозвучия [illegible] неудачной попытки этимологически истолковать священное имя «омофагии» (Prolegomena, S. 335, A. 7).

[3] Steph. Byz. s. v. Agrai: mikra mysteria epiteleitai tön peri Dionyson. Отсюда «эноптии», т. е. созерцания посвящаемых. Что касается drömena, священных действ, они также были зрелищами для внешних, но исполнялись в Дельфах посвященными в их тайное значение фиадами; таковы — дельфийское действо убиения Пифона (mimema tes pros ton Pythöna tu theii maches), с участием отрока, очевидно, посвященного Аполлону или Дионису, — и особенно мистическая часть дельфийской heröis — успение и олимпийское венчание Семелы (гл. II, § 4, прим. 1, стр. 47).

katharmoi) 1, а участники, пока и поскольку они исполнены благодатью этих очищений, признаются «святыми» (hosioi). «Очиститься» (kekatharthai) и «освятиться» (ephosiösthai) — синонимы [2].

«Поминовение страстей» есть этиологический миф, ставший всенародным достоянием. Тайнодействия оргий потому именно и суть тайнодействия, или мистерии, что миф, предносящийся сознанию их участников, утаивается от «непосвященных», или «внешних», и раскрывается в самом священнодействии, от народа сокровенном. В словесном изложении он представляет собою для эллина уже не «миф», т. е. из уст в уста идущее и потому зыбкое предание о богах и героях, в целом, однако, утвержденное согласием и доверием всего народа — но в исключительных случаях сообщаемую со всей точностью отдельным лицам, не для разглашения, а для назидания, «священную повесть», или даже «слово неизреченное» (hieros logos, arrhetos logos).

Афинагор, христианский писатель II века, видит в эллинских мистериях изображение божественных страстей и ссылается, в подтверждение своих слов, на «отца истории» [3]. В самом деле, в V веке Геродот говорит уже языком позднейших мистиков о страстях Осириса, составляющих содержание египетских «мистерий», и о его гробе (II, 170). Поучительно во всяком случае, что он усматривает в них нечто сходное с культами Эллады и даже о гробницах (taphai) богов упоминает без удивления. С другой стороны, Диодор, называя Меламп распространителем египетских страстных служений и легенд по Элладе и в этом смысле признавая его учение за первоисточник «всей эллинской священной истории о страстях богов» [4], исходит из утверждения Геродота, что «Меламп, от египтян научившись, и иное о богах раскрыл, и то, что узнал там о страстном служении Дионису, немногое в услышанном изменив» [5]. Заимствование из Египта, как мы выше видели, можно

[1] Lobeck Agl. p. 304: bacchicorum orgiorum et nominis «telete» exemplum antiquissimum praebet Hesiodi locus ad Apollodoro excerptus IL 2.2 (emanesan hösmen Hesiodos phesin, hoti tas Dionysu teletas и katedechonto — о дочерях Пройта).

[2] Rohde, Psyche I, S. 288, A. I.

[3] Athenagor. supplic pro christianis 32: ta pathe auton (intell. theon) deiknyusi mysteria. Ibid. 28: Herodotos de kai ta pathemata autön phasi mysteria. Климент Александрийский намекает на происхождение мистических служений, мистерий, из героических тризн с их игрищами и страстными действами в честь героев: mysteria agones epi nekrois diathlumenoi (protr. II, 34).

[4] Diod. I, 97, 4: to synholon ten peri ta pathe ton theon historian.

[5] Herod. II, 46: Melampoda — pythomenon ap' Aigyptu atla te exegesasthai kai ta peri ton Dionyson, oliga auton parallaxanta. Срв. гл. I, § 5, прим. 1, стр. 28. — Выражение ta peri ton Dionyson означает Дионисовы страсти (ta Dionysu pathe — Dionys. Hal. II, 19, Dionysu pathemata — Paus. VIII, 37, 5) и ведет начало, быть может, от хоровых действ, где место бога было в середине хоровода (kyklios choros); откуда пошло и наименование актеров hoi peri Dionyson technitai.

утверждать только по отношению к орфическому культу Диониса; показательна же в свидетельстве Геродота сама приводимая им аналогия, предполагающая действительную наличность религиозных фактов, подлежащих сравнению.

4.

Мы видим, что знаменитый Эвгемер, мифограф IV века, провозгласивший богов историческими героями незапамятной старины, только рационализировал героическую идею божественных страстей. Мистический синкретизм, какой мы находим у Геродота, утверждал, что боги страдают и умирают; рационализм заключил отсюда, что боги — люди. Исторический метод эпохи позволял аргументировать фактами: гробницу самого Зевса можно было видеть на Крите, близ Кносса 1. Опровергая рационалистическую теорию, нужно было восставать и против мистического предания, как это делал, по поводу Зевсовой гробницы, Каллимах 2:

Лгут критяне всегда: измыслили фоб твой критяне;
Ты же не умер, но жив, о Зевс, присносущный владыка!

Приходилось различить два рода богов: непреходящих и неизменных, «апатических» — с одной стороны, подверженных страданию и изменению — empatheis — с другой. Это различение сделал Эвгемер [3], противоположив первой категории, куда он отнес души солнца, луны и ветра, — богов, на земле родившихся (epigeius theüs), каковы Геракл, Дионис, Аристей; это обожествленные признательным человечеством его благодетели, личности некоей сверхчеловеческой, во всяком случае, природы.

Но не один Эвгемер прибегал к такому различению. У Плутарха мы встречаем заявления, которых вовсе не ожидали бы, помня, что он прошел некоторую школу мистерий. Евсевий сохранил нам письмо неоплатоника Порфирия к некоему египетскому жрецу Анебо: здесь мы находим и то же деление на апатических theoi и патетических daimones, и недоумения, отсюда проистекающие. Порфирию отвечает учитель Анебо — Абаммон, под маской которого скрывается, по-видимому, Ямвлих [4]: он разрешает сомнения Порфирия указанием на то, что божественная природа сама по себе всегда и безусловно свободна от аффектов, но некоторые боги

1 Minuc. Fel. Oct. 21: ob merita virtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur et eorum natales patrias sepulcra dinumerat et per provincias monstrat, Dictaei Iovis, Apollinis Delphici, et Phariae Isidis, et Cereris Eleusiniae.

[2] Callim. h. in Iovem, 8 sq. Срв. Rohde, Psyche I[3], S. 130.

[3] По Диодору, у Евсевия, praep. ev. II, 2, p. 59. Dind.

[4] См. Bernays, Aristoteles über die Wirkung der Tragoedie.

осуществляют собою само начало пафоса и служат его живыми двигателями; подобно тому, как душа человека, будучи сама по себе неизменной, делается причиной испытываемого аффекта, так и в фаллических культах (с их aischrologiai) — страстные божества, коим эти культы посвящены, суть самый принцип страстного аффекта, но истинная их сущность выше претерпения оного.

Таковы были искусственные попытки философов разрешить поставленную религиозной действительностью дилемму: или боги недвижимы и бесстрастны, и тогда вся эллинская религия только народное суеверие, или боги — существа, подверженные страстям, — и тогда они не абсолютные сущности. Эллинство не умело ни отказаться от идеи божественного страдания, ни цельно и гармонически ввести ее в общий религиозный синтез своего миропонимания. Ни дельфийская жреческая община, ни орфическая реформа не объединили в одно целое изначальной анархии вер, совокупность которых образовала греческий политеизм. Оба потока, соединенные в одном русле вселлинской религии, — религия Олимпа и религия подземных богов, — никогда не смесились до конца. В одних мистериях раскрывалось богопознание, снимавшее все противоречия.

Языческая мистика и теология «божественных страстей» своей близостью к пафосу христианства не дает покоя церковным апологетам и полемистам. «Как, — спрашивает язычников Арнобий (adv. gen tes V, 44), — аллегорическое учение о богах может заключаться в повествованиях об их узах, сиротствах, блужданиях, о претерпении ими мучений и ран и погребения?» Если же так, то почему не узнают они Бога в Распятом? Или, по Оригену (c. Cels. IV, 171), если язычникам позволительны аллегории о судьбах души, уподобляемой Дионису, обманутому Титанами и падшему с отчего престола, растерзанному и потом снова собираемому и оживающему, чтобы взойти на небо, — то почему христианам не верить в Христово воскресение? Но слушатели апостола Павла в Афинах отходят прочь при упоминании о воскресении Иисусовом; а христианские писатели хотят быть более язычниками, чем сами язычники, доказывая им несовместимость страдания с идеей божественных сущностей.

Как близки были по характеру и тону поздние языческие страстные мистерии к мистериям христианским, мы видим, например, из формулы мистов, которая произносилась жрецом в одну из ночей между погребением Аттиса и его восстанием из мертвых:

Дерзайте, мисты господа спасенного:
Нам из трудов страстных взойдет спасение [1].

1 Firmic. Matern, de err. prof, relig., II, 22:

tharrheite, mystai tu theü sesösmenu,
he min gar estai ek ponön söteria.

Понятие «страстей» прямо перешло из эллинской религии в христианство, во всей полноте своего содержания как мистического и обрядового термина. Не случайны византийские попытки приспособить формы Еврипидовой трагедии к религиозно-поэтическому кругу христианских представлений о божественных страстях: само заглавие мистерии «Христос Страдающий» (Christos paschon) обличает взгляд на античную драму как на поэтический канон родственного христианству в принципе «страстного действа».

Была высказана догадка, что культом мучеников церковь, при завоевании ею языческого мира, искала заменить стародавние формы культа языческих предков. Это явление может быть осмыслено до конца только при посредстве понятия «страстей». Главнейшей твердыней язычества было родовое и племенное почитание мертвых; отказ от старой веры равнялся отречению от подземных родичей, и страшна была месть незримых заступников и покровителей за измену их священным и грозным теням. Святые мученики должны были предстать языческому сознанию в лике загробных сильных, могущих взять на себя защиту осиротелых живых и умиротворение обиженных мертвых. Но были ли новые пришельцы подлинно сильными, подлинно «героями»? Критерием «героя» было страстное поедание тризн, героические «страсти». Мученики были увенчаны этим «героическим» венцом и в смысле языческом. Литургии на гробах мучеников — прямое продолжение героического культа с его подобием эвхаристических обрядов.

Уверовавшему эллину, воспитанному на страстных мистериях, христианство естественно должно было явиться только реализацией родных прообразов, предчувствий и предвестий, — зрением лицом к лицу того, что прежде было постигаемо гадательно и видимо как сквозь тусклое стекло. Воспитательной задачей церкви, естественно, прежде всего, оказалась задача — бороться с представлением, что новая вера только вид однородных мистерий, — внушить убеждение, что церковные таинства — мистерии окончательные и единственно спасительные, не затемненные, а совершенные, не праобразовательные, а осуществительные.

5.

В психологии энтузиастических страстных служений древние различали два момента: переживание душевного возбуждения и его успокоительное разрешение. В священной терминологии первое означалось словом «пафос» (страстное состояние), второе — словом «катарсис» (очищение). Причастие страстям божественной или героической муки и смерти, как всякое прикосновение к сфере загробной, требовало в глазах эллина «очищения». И в то же время

страстное служение было необходимо как первый акт освящающего, очистительного таинства. Таковы были таинства Диониса[1],

Общая цель катартики (она же вместе и медицина, и мантика) — оздоровление души и тела посредством удаления из них элементов или качественно дурных и обращающихся в существе человека как зараза (miasma), или же вредных только количественно, и не субстанциально, а модально (pathema): элемент желательный сам по себе может опасно нарушать равновесие душевных сил, как чрезмерностью, так и неупорядоченностью своего присутствия и влияния; в этом случае древняя катартика стремилась сообщить данному элементу динамическое напряжение и искусно открывала ему путь естественной объективации возбужденных энергий[2].

«Все очищения, как во врачебном искусстве, так и в мантике, — говорит Платон в диалоге «Кратил», — преследуют одну цель: соделать чистыми и тело, и душу человека»[3]. Тот же философ, в диалоге «Федон», ссылаясь на мистерии, в которых очищения провозглашаются условием загробного блаженства[4], называет правое разумение и основанную на нем добродетель «очищением» (Katharsis) всех земных стремлений, — они же в связи рассуждения, рассматриваются, очевидно, как «страсти» — pathe[5]. В «Федре» Платон упоминает об очищениях (katharmoi kai teletai) как о средстве освобождения от безумия болезненного, которое должно стать «правым безумием», иначе вдохновением божественным[6], и — несколько выше — приравнивает очищение «освящению» 7. Понятие очищения как медицины тела несомненно разработано было по преимуществу пифагорейством, отголоски которого слышны и у Платона[8]; но именно потому, что эта медицина была пифагорейская, необходимо

[1] Serv. Georg. I, 166: Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant. Plat, legg. VII. 815 C: peri katharmus kai teletas tinas apoteluntön — об исполнителях дионисийских миметических плясок в личинах.

[2] Срв. Rohde, Psyche И, S. 74 ff. — о корибантиазме и его лечении ритмами.

[3] Plat. Crat. 405 A: he katharsis kai hoi katharmoi kai kata ten iatriken kai kata ten mantiken — panta hen ti tauta dynait'an, katharon parechein ton anthropon kai kata to soma kai kata ten psychen.

[4] В «Государстве» (И, p. 364 E) Платон указывает определенно на мистерии (teletai) орфические как на такие, в которых «разрешения и очищения от грехов» (lyseis kai katharmoi tön adikematön) признаются имеющими значение для судьбы душ за порогом смерти. Любопытно при этом замечание, что основатели названных мистерий, Орфей и Мусей, «убедили (в истине своего учения) не только частных лиц, но и города»: мы видим здесь намек на частичное приятие орфизма в состав афинской государственной религии (гл. IX, §§ 1 и 3).

[5] Plat. Phaed. 69 B. Срв. ibid. 82 D — lysis kai katharmos tes philosophias.

[6] Plat. Phaed. 244 E.

[7] Ibid. 242 C: he (phone) me uk eäi apienai, prin an aphosiösömai.

[8] Howald, eine vorplatonische Kunsttheorie, Hermes LIV, 1919. S. 203 ff. Мы не согласны, однако, с автором этой статьи в том, что слово katharsis и учение о катарсисе всецело и искони пифагорейское и что первоначальное значение катарсиса исключительно медицинское.

допустить ее религиозный характер: этому второму принципу одинаково верен Платон.

Недуг телесный и, в особенности, душевный, будучи видом «страстей», снимался очищением. Преступник (поскольку miaros) должен был «очиститься», как недужный (pathetikos). Но, подобно недужному, нуждался в «очищении» и соучастник страстных служб. Энтузиазм, по Платону (Tim. 71 D), — pathos. Что же подлежало удалению из души служителя патетических культов путем очистительных действий, как е очищаться? От присутствия в нем хтонической, хотя бы и благодатной, силы. Ее носитель не мог жить на свете солнечном, ни общаться со светлыми богами. Только когда круг его мистических претерпений замыкался очищением, восстановлялась связь его с государственным союзом отечества и с небесным городом олимпийских божеств. Уподобление богу хтоническому (mimesis pathus), соединение с ним (syngenesthai töi daimoniöi) 1, — приятие его в себя (enthusiasmos) — вот содержание культового «пафоса», священного претерпения божественных «страстей»[2]. Результат — полнота благодатного действия — «очищение», «катарсис»[3].

«Пафос» и «катарсис» неразделимы. Katharsis — causa finalis pathus; и вместе «катарсис» — критерий правоты и подлинности «пафоса». Оттого вакханки поют в трагедии Еврипида: «блажен, кто, взысканный богами, познал их таинства и освящает жизнь, соборуясь душой с общиною Диониса, славит его в горах боговдохновенными восторгами и делается причастником святых его очищений»[4]. Мы видим, что вся система катартики была выработана с единственной целью: примирить и привести в гармоническое, плодотворное взаимоотношение две несогласованных веры, совместить в религиозном сознании и действии два несовместимых мира — мир подземный, с его животворящими силами и таинствами, и мир надземный, с его зиждительными началами закона и строя.

Ища ближе определить катарсис как состояние сознания, Платон в диалоге «Федон» приходит к следующему выводу, всецело

[1] Max. Tyr., срв. Diets, Parmenides, p. 17.

[2] Срв. Plut. Br. 15: «прядала с воплями, как одержимые жены в вакхических пассиях, — hösper hai kataschetoi tois bakchikois pathesin»; Appian. Pun. VIII, 92: «бессознательное и исступленное возбуждение заставляет женщин в вакхических пассиях — eu tois bakchikois pathesi — совершать чудовищные поступки». Определение экстаза (ekstasis) в литургии Митры: hypeklytos de esei tei psychei kai uk en seautöi esei (Dieterich., Mithrasliturgie, S. 16). Истинная mania лучше, нежели ясное сознание, по неоплатоникам; но и ложная все же имеет в себе некоторую видимость божественного присутствия (Procl. in Ale. 16).

[3] Iambi, de myst. III, 16: bakcheiai kai apokatharseis psychön kai lyseis palaiön menimatön. Срв. Plat, de rep. II, 364 E.

[4] Eurip. Bacch. 72 sqq.: ö makar, hostis eudaimön teletas theön eidös biotan hagisteuei kai thiaseuetai psychan en oressi bakcheuön hosiois katharmoisin.

зависящему, однако, от его метафизики и вместе, как он сам говорит, от некоего древнего предания (думаем, орфико-пифагорейского), но вовсе не определяющего обстоятельства для нас, — религиозно-исторического явления, нас занимающего: катарсис, по Платону, — эмансипация душевных сил от влияний телесных; чрез переживание катарсиса душа привыкает как бы «собираться» из всех частей человеческого состава в некое единство и в нем сосредоточиваться; она приобретает независимое бытие и сознание в себе самой и становится вольной от уз тела [1].

Во всяком случае, завершительный и разрешительный момент энтузиастического пафоса всегда, без сомнения, ощущался как восстановление единства в душе разделившейся, — удвоенной ли божественным вселением и одержанием, как учила религия, или в себе раздвоившейся раскрытием собственных дотоле бессознательных энергий. Спасающий целостность личности катарсис есть примирительное упразднение зияющей в душе диады, переживание которой породило в эллинстве экстатические безумия и трагические вдохновения [2].

6.

По Платону, в его «Законах» (VI, 790 E), таится в человеческой душе некое прирожденное ей оргийно-хаотическое начало, «грозное и безумное движение» (phobera kai manike kinesis), неистовые проявления которого могут быть только мятежны и разрушительны. Поэтому необходимо иное «движение», извне согласно влияющее на возбужденную душу и овладевающее тем изнутри рвущимся и слепо стихийным — так, чтобы оно, легко и радостно высвобождаясь, входило в гармонию мирового строя. Как матери не тишиной успокаивают младенцев, но мерным колебанием и мелодией их убаюкивают и, подобно целителям корибантиазма, словно флейтами зачаровывают (kataulusi) волнение детской души началом танца и музой (choreiai kai musei), — так и законодатели, будучи воспитателями народа, должны не подавлять, но правильно упражнять присущую людям экстатическую энергию, чтобы излечить их от безумной исступленности (tön ekphronön bakcheiön). И тогда будет находить на них тишина, как затишье на море (hesychia kai galene),

[1] Phaed. 67 C: kaiharsin de einai u tüto xymbainei, hoper palai en töi logöi legetai, to chörizein ho ti malista apo tu sömatos ten psychen kai ethisai auten kath' hauten pantachothen ek tu sömatos synageiresthai te kai athroizesthai kai oikein kai en töi nyn paronti kai en töi epeita monen kath' hauten, eklyomenen hösper ek desmön ek tu sömatos?

[2] Оправдание и развитие этой мысли (о диаде как принципе трагедии) дано автором в опыте «О существе трагедии» (сборник статей «Борозды и Межи», М. 1915).

и — как пробужденные — они будут танцевать под звуки вакхических флейтов обутасмы (meta thiasön), — прекрасно-священствуя (kallieruntes), при счастливых знамениях, принесут благодарственные жертвы своего веселого служения.

В этом психологическом анализе Платон, исходя из принципов, установленных врачевателями корибантиазма и ему подобных патологических состояний, характеризует дионисийское служение как душевное состояние энтузиазма очистительного, т. е. разрешающегося в катарсис (хотя прямо о нем и не упоминает). В других местах он определяет одержание божеством («энтузиазм», enthusiasmos) как состояние est безумие ли любовь?» — читаем в «Федре» (p. 265 A. B.): — «Конечно, да! — Безумие же бывает двух родов: одно проистекает от недугов человеческих, другое — от божественного изменения привычных и нормальных состояний души. И в этом последнем — в божественном одержании — мы различаем четыре вида: пророчественное вдохновение — от Аполлона; посвящения мистические (телестика) — от Диониса; поэтический восторг — от Муз; наконец, превосходнейшее из всех четырех священных безумий — безумие любви — от Афродиты и Эроса». — Об охваченных присутствием и вселением бога философ говорит, что они становятся божественными и божество вместившими, вдохновляемые и одержимые его силою, — и тогда говорят они с великой действенностью многое и великое, сами не зная, что говорят [1].

«Какую цель и смысл имели оргии Диониса?» — пишет один почтенный русский исследователь [2]. «Ответ дает их конечный результат. То был экстаз. Древнейший смысл этого слова, как истолковывали сами древние, есть выхождение души из тела. Врач Гален определяет экстаз как oligochronios mania [кратковременное безумие]. Но это безумие есть hieromania [священное безумие] — состояние, в котором душа непосредственно общается с богом. В этом состоянии человек находится под наитием божества, он есть entheos [бога вместивший], непосредственно соединяется с божеством и живет с ним и в нем. По определению Платона, люди в состоянии экстаза воспринимают в себя существо бога, поскольку

[1] Menon ρ 99 D: theius te einai kai enthusiazein, epipnus ontas kai katec lomenus ek tu theü. — О видениях, коими разрешался экстаз, Филон говорит, что «вакхические оргиасты и корибанты предаются радению, доколе не увидят вожделенное» (Philo de v. cont. 2 p. 473 M: hoi bakcheuomenoi kai korybantiöntes enthusiazusi, mechris an to pothumenon idösin. Rohde, Psyche II, S. 11. Anm. 2). Определение аполлонийского начала в переживании трагедии, как начала специфически-визионарного, — у Ницше, в знаменитом опыте «о Рождении Трагедии», — остается необоснованным с точки зрения религиозно-исторической.

[2] Ю. А. Кулаковский, «Смерть и бессмертие в представлениях древних греков», стр. 82.

возможно человеку общаться с ним. Схолиаст к Еврипиду дает такое определение: «entheoi называются потерявшие разум под воздействием некоего видения, одержимые богом, который послал видение, и совершающие то, что подобает именно этому богу». В экстазе человек выходит из своей ограниченности, для него нет времени и пространства (срв. § 5, прим. 1, стр. 210), он созерцает грядущее как настоящее».

Связь только что упомянутого в приведенной цитате текста из Платонова «Федра» 1, — от которого зависит и схолиаст Еврипида, — такова. Служа различным божествам, люди испытывают овладение оными и в этом овладении невольно воспроизводят в своей жизни, чувствованиях и наружных оказательствах, в меру своих сил, все то, что составляет внутреннюю особенность и внешнее отличие овладевшего ими божества: явно происхождение этой мысли из наблюдения над страстным обрядом, объясняемым как «подражание» божественным страстям. Если в таком состоянии им случается испытать любовную страсть (pathos), то любовь их бывает устремлена на человека, наиболее похожего на божественный образ, в них отпечатлевшийся, и тогда возлюбленный делается для них предметом обоготворения, кумиром их бога, его живым подобием. Усматривая в любимом черты своего божества, люди, — продолжает Платон, — «еще более его любят — и, если они из Зевса зачерпнули, как менады, плещут влагою на душу любимого, творя его сколь возможно более подобным своему божеству». — В другом месте Платон говорит о поэтическом творчестве, что подобно корибантам, что, пляшут, потеряв сознание, и певцы, воодушевившись гармонией и ритмом, одержимы вдохновением и творят бессознательно: так менады, охваченные силой одержания, черпают из рек млеко и мед, а находясь в обычном сознании, — не могут [2].

Физиологические объяснения вакхических состояний также не чужды древности. По Аристотелю, они зависят от «черной желчи» и «горячей» смеси (kräsis) органических соков; отчего и граничат с душевными болезнями умопомрачения и исступления. Безумие сибилл, менад и другие виды священного экстаза и одержания, напротив, не имеют в себе ничего болезненного, хотя проистекают из той же причины, которая порождает и исступление болезненное; ибо означенное смешение в этих случаях естественно: правильно протекает оно и находит себе нормальный исход [3].

ι Phaedr. 253 A: enthusiöntes ek theü tinos lambanusi ta eine kai ta epitedeumata, kath' hoson dynaton theü anthröpöi metaschein.

[2] PI. Ion 534 A: hosper hai bakchai arytontai ek ton potamon meli kai gala katechomenai, emphrones de usai u.

3 Nosemasin haliskontai manikois e enthusiast.co.s, hothen Sibyllai ka. Bakchidts ka hoi entheoi gignontai pantes, hotan me nosemati ginontai, alia physikei krasei.

7.

Аристотель, требуя от трагедии «очищения страстей» [1], говорит языком телестики и катартики, религиозных дисциплин о целительных освящениях души и тела [2]. В сущности, автор «Поэтики» повторяет старую религиозную истину о дионисийском очищении; но он ищет придать ей новое освещение, толкуя ее чисто психологически и независимо от религиозных предпосылок. Правда, эта независимость только кажущаяся.

В самом деле, с религиозной точки зрения, присутствие при священном действе, подражательно воспроизводящем страсти божественные или героические, есть приобщение страстным оргиям Диониса; он же, как податель очищения, и Разрешитель (Lysios). Аристотель не хочет говорить о религии; но и для него присутствующие при подражательных действах заражены общим аффектом, соучастники единого пафоса [3].

Далее, мысль, что трагедия именно чрез возбуждение аффектов приводит зрителя к «очищению», обращает нас к исконной практике катартического врачевания: древнейшее предание о дионисийской телестике, у Гесиода, уже являет нам контраст между правым безумием вакхических оргий и пагубным неистовством отвергших оргии дочерей Пройта 4, причем исцеление достигается посредством энтузиастических плясок (entheoi choreiai). Аристотель имеет в виду религиозную психиатрию патологических состояний корибантиазма и энтузиазма, пр ление экстаза путем возбудительных влияний до степени его гармонического разрешения, — как и сам он, впрочем, говорит о «священных мелодиях, опьяняющих душу» (разумея оргиастическую авлетику), что подверженные экстазам успокаиваются от таковых, как если бы они испытали некое врачевание и очищение [5]. Ибо,

[1] Arist. poet. 6: di'eleü kai phobu perainusa ten toiutön pathematon katharsin. — Howald в вышеупомянутой статье (§ 5, прим. 8, стр. 208) ищет показать, что приведенные слова Аристотеля проистекли из другого источника, чем первая часть знаменитого определения трагедии, и что источник этот пифагорейский, причем односторонне характеризует его как чисто медицинский.

[2] Срв. Rohde, Psyche II, S. A. 1: «Aus diesen priesterlich-musikalischen, nicht aus den eigentlich medicinischen Erfahrungen und Praktiken hat Aristoteles, den Anregungen des Plato, Rep. X, 660, folgend, die Vorstellung von der durch vehemente Entladung (und nicht — vermittelst Beruhigung der Affecte durch einen «versöhnenden Schluss») bewirkten katharsis tön pathematon auf die Tragödie übertragen».

[3] Polit. p. 1339 b. 42: akroömenoi tön mimeseön gignontai pantes sympatheis.

[4] Apollod. II, 2, 2 — Hesiod. Rz. fr. 27 (52): emanesan, hös men Hesiodos phesins hoti tas Dionysu teletas u katedechonto. Срв. выше, гл. I, § 5, стр. 29.

[5] Polit. p. 1391 b. 32: ek de tön hieran melon horömen tutus, hotan chresöntai tois exorgiazusi ten psychen melesi, kathistamenus hösper iatreias tychontas kai katharseös.

несомненно, Бернайс[1] прав, поскольку он утверждает, что теория трагического аффекта — теория возбуждения, или «соллицитации».

Религиозное происхождение имеет, наконец, и мысль о том, что трагические аффекты, подлежащие очищению, суть именно жалость и страх. Аристотелево «сострадание» (eleos) выросло из оргиастического плача о божественной гибели, разрешением которого была ликующая радость; на принадлежность этого рода «пафоса» к дионисийскому кругу указывает предание об основании афинского алтаря «Элеосу» — Милосердию — Эпименидом критским[2]. Ужас оргий, который снимался лишь погружением в их стихию (срв. phoberoi mimoi в отрывке из «Эдонов» Эсхила), вот корень трагического «страха» (phobos). В другом месте (Polit. 1. 1.) Аристотель, перечисляя «страсти», нуждающиеся в «очищении», называет, кроме упомянутых двух, еще «энтузиазм» (enthusiasmos): речь идет там о действии музыкальной лирики; в рассуждении о трагедии упоминание о состоянии энтузиазма было бы неуместно, потому что Аристотель имеет в виду «зрителя» (theates) — «только зрителя», каким был он в IV веке, когда уже не чувствовал себя более прямым участником действа, — и задачей теоретика искусства стало определение канона современной ему трагедии, столь оторвавшейся от своих религиозных и дифирамбических корней, что сам Аристотель склонен — horribile dictu! — предпочитать чтение трагедий их переживанию в театре.

Итак, в учении Аристотеля эстетика еще не определилась как самостоятельная доктрина и только дифференцируется от религии. Этого не учел в должной мере Бернайс; и потому его односторонняя, медицинская (или «патологическая») интерпретация знаменитого определения трагедии не может быть признана достаточной. Ведь и медицина еще только отчленяется от катартики. Альтернатива, представляющаяся Бернайсу (S. 42): «катарсис Аристотеля — или люстрация, или лечение», — конечно, несостоятельна. Аристотель-эстетик столько же вращается в круге медицинских, сколько сакраментальных представлений; он хочет сказать независимое от той и другой области слово, быть только эстетиком и психологом; из той и другой области он почерпает лишь аналогии[3], — но для этой цели он равно и нераздельно пользуется обеими, по той простой

1 Bernays, Gmndzüge der verlornen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie.

[2] Мнение древних о Крите как родине катартики, где сам Аполлон очистился от крови Пифона (Rohde, Psyche, II[3], S. 96, A. 1), знаменательно и, согласно нашему признанию определяющего влияния критских культов на развитие Дионисовой религии, представляется нам достоверным. Оно связано с преданием о роли критян в основании дельфийского прорицалища и указывает на прадионисийские корни очистительных таинств жреческой мантики.

[3] Срв. прим. 5, стр. 213: hösper iatreias tychontas kai katharseös.

причине, что они, в особенности поскольку дело шло о психиатрических моментах катарсиса, вовсе не были разделены: недаром наш философ, в своей «Политике», предписывает, как средство душевной гигиены общества, «катартические» (в религиозном смысле) песнопения (kathartika mele).

С другой стороны, противник Бернайса, Шпенгель[1], конечно, неправ, делая попытку придать понятию катарсиса у Аристотеля значение этическое. Этическим является религиозно-врачебное понятие — лишь поскольку под этикой мы согласимся понимать гигиену души; но в этом смысле все эллинское по существу этично. Аристотель чужд стремления усвоить искусству задачи воспитательные, каковые налагал на него Платон; искусство для Аристотеля нормативно в отношении психологическом, но не моральном. Что же касается нормативности психологической, Аристотель, как и все почти эллинские философы, обнаруживает склонность ограничить в человеке элемент «патетический», и эта борьба с патетизмом позволяет нам заключать о степени природной общеэллинской morbidezza. По крайней мере, Аристотель описывает целые типические категории людей, предрасположенных к экзальтации, боящихся жизни, или страдающих угнетенностью настроения, болезненно-жалостливых (pathetikoi, phobetikoi, eleemones), — чего мы уже коснулись выше (§ 2) и что имеет немалое значение для уразумения общей душевной подосновы изучаемых нами явлений религиозной жизни.

В Аристотелевом определении трагедии нет полной ясности. Это происходит оттого, что первоначальное конкретное содержание понятий, принадлежащих чисто религиозной сфере (как все древнейшее эллинское искусство), полузабыто и сглажено. Словесные термины, определявшие это содержание, стали только символами; в них осталась прежняя действенность и древняя правда; они не перестали соответствовать переживанию, «о уже затемненному и ослабленному; внерелигиозная эстетика оказалась только субтилизацией религиозных пережитков. Тем не менее, сбивчивая в своей subtilitas теория легла в основу позднейшей античной поэтики. Первый вопрос, который задает себе древний истолкователь Гомера, есть вопрос: почему Илиада начинается словом «гнев»? И ответ, удовлетворяющий схолиаста, найден им по Аристотелю: Гомер начинает поэму с возбуждения «пафоса», долженствующего разрешиться в «катарсис» и т. д. Ведь гнев именно «кратковременное безумие», — oligochronios mania[2]. Спокойное и почти радостное выражение лица ватиканской трагической музы Гельбиг склонен

1 Abhandlungen der bayer. Akademie, 1863.

2 Срв. Horat. epist. 1, 2, 62: ira furor brevis est.

объяснять влиянием Аристотелева учения о катарсисе на развитие художественного типа Мельпомены [1].

Но важнейшее для нашей цели в произведенном выше анализе — не истолкование или критика Аристотелева определения, но подготовленный его разбором исторический вывод. Самое побуждение приложить к трагедии мерила, заимствованные из телестики и катартики, свидетельствует о том, что в глазах Аристотеля она была, прежде всего, действом энтузиастическим и патетическим, т. е. дионисийским. Очевидно, философ был предрасположен к этому перенесению на изучаемый род поэзии гетерономных ему, с чисто-эстетической точки зрения, понятий некоторой традицией, в которую, так как он не решается отвергнуть ее формально, ему остается вложить своеобразный смысл. Это значило бы, что трагедия издавна признавалась самодовлеющим по элементам возбуждаемого ею пафоса и достигаемого катарсиса обрядом страстной религии. Где же появляется в ткани «Поэтики» нить этой традиции? Мы бы думали, там, где ее автор говорит о развитии трагедии из дифирамба, т. е. из дионисийского богослужения. Итак, Аристотель косвенно утверждает ее сакральное начало и позднейшее обмирщение.

8.

В ту эпоху, когда уже существовала трагедия как искусство — правда, религиозное, но все же искусство, а не прямое богослужение, — религия божественных страстей, из обряда которой это искусство выросло, определенно отделилась от состава всенародного богопочитания и сосредоточилась: в повременных женских оргиях, учреждаемых постоянными сакральными организациями (фиасами менад); в богослужебном чине многочисленных и разнообразных местных торжеств, отданных в ведение родового жречества; наконец, в обрядовой практике и вероучении широко распространенных и влиятельных мистических общин. Кроме того, седалищем ее являются некоторые храмы и оракулы, в особенности оракул дельфийский, с их сокровенным догматическим и литургическим преданием, и, отчасти, общеэллинские мистерии как великие таинства Элевсина [2].

[1] W. Heibig, Führer II, 271; Müller-Wieseler, Denkm. II, T. 59, 747; Baumeister, Denkm. II, S. 971.

[2] В какой мере целостное постижение всего дионисийства как религии страстей чуждо самим тем, чье самобытное исследование осветило отдельные и, быть может, темнейшие части священного лабиринта эллинской веры в бога страдающего, можно усмотреть из следующих размышлений Эрвина Роде: «Woher die grosse Inbrunst im Mysterienglauben? Die Gottheit tritt, anders (?) als im gewöhnlichen Glauben und Mythus, als eine leidende auf Wir leiden, verzaubert, mit ihr, sie mit uns. Das Leiden

Тайнодейственные общины жречески обособлялись и заграждались от жизни; местные обряды были часто непонятны в их устарелой и порою странной уставности; а в повседневных и общепринятых формах Дионисова культа, по преимуществу пиршественных и праздничных, жертвенный облик бога страдающего был затемнен и как бы замалеван. Дельфийское жречество усиленно поддерживало и насаждало дионисийскую обрядность; путем прямых и косвенных воздействий оно продолжало воспитывать эллинство своим таинственным ном и неслиянном единстве дельфийских сопрестольников, Аполлона и Диониса. Но влиять на общую культуру только извне ее, из сферы чисто религиозной, было недостаточно: нужно было открыть в самой культуре живые родники дионисийского творчества.

Страстная идея исконного дионисийства и героического культа, с ним слитого и им объединенного, не могла бы непосредственно претворяться в жизнь, если бы выразительницею этой идеи и могущественной посредницей между мистическими глубинами религиозного опыта и миросозерцанием всенародным не сделалась трагедия, еще наполовину богослужебная, но уже расцветшая Дионисовым художеством. Став искусством, она осталась верной своим корням и взяла на себя задачу истолковать в духе Диониса, как бога страстей божественных и героических, всю священную историю отеческих богов и героев.

С той своеобразной отчетливостью, с какой в развитии эллинской поэзии разделены эпохи последовательных господств поэзии эпической, лирической и драматической, трагедия с конца VI века сменяет своим общекультурным владычеством уже отжившую гегемонию лирики и собирает в одном фокусе все лучи эллинской духовной жизни. Искусство всенародное по своей организации, подсудное народу, осуществляемое с согласия его ответственных представителей и зависящее, в последнем счете, от его непосредственного одобрения, — искусство трагиков достойно и мудро сочетало свою руководительную власть, простиравшую дений в области мифа и учения о божестве, с истинной верностью древнейшим заветам, религиозный консерватизм — с чуткостью к запросам нового сознания и потребностям изменяющейся жизни.

Этого сочетания и требовал от него народ. Полнота мифотворческой свободы признавалась неотъемлемым достоянием и отличием музы трагической:

Так говорят творцы трагедий, им же власть
Все извещать и в действе все являть — одним [1].

Органом народного мифотворчества первоначально служит эпос — героический и теогонический. Этот весь проникнут элементами мистической, ночной и страстной религии; тот, расцветший из коренного культа героев, искони ей сроден. Дионисово искусство дифирамба и трагедии овладевает содержанием старого героического эпоса, обогащая его, видоизменяя и углубляя: трагедия становится, на смену напевных былей, органом нового, существенно иного мифотворчества. Так все священное и героическое предание преломляется в дионисийской среде. Отсюда проистекает и особенная трудность характеристики дионисийства: в большей или меньшей мере оно присутствует во всех явлениях эллинского духовного и нравственного сознания. Различно сгущенное и оформленное в своих частных культовых и культурных сферах, оно в то же время имманентно всему, что есть эллинство.

До конца V века трагедия служит всенародным выражением основной идеи дионисийства как страстного культа, между тем как другая его грань сверкает причудливой игрой самоцветных лучей в гениально-разнузданном смехе высокой комедии. Правда, это выражение было не непосредственным, как в мистериях, чьи замкнутые действа являли без покрывала лики и деяния богов, но преломленным в художественном отражении идеальной человеческой жизни и только ознаменовательным, или символическим. Под маской выступала перед толпой трагическая Муза и воспрещала ей как таковой последнее разрешение священного пафоса — плач над богом. Не страсти бога разоблачала она, но участь богом одержимого человека, — не Диониса в его запредельной тайне, но Диониса в герое. Впрочем, эта символика может казаться темной только современному исследователю (так Виламовиц не видел, что по существу могло быть общего у трагедии с Дионисом), древнему же эллину смысл ее был понятен, ибо он понимал своих богов и героев как родной язык, да и вся культовая обстановка действа как бы воздвигала перед зрителем, позади личин зрелища, божественный прообраз созерцаемых им героических страстей.

Религиозное значение трагедии в период ее расцвета обнаруживается в последствиях ее упадка. Еще долго звучали, пробуждая в сердцах дионисийский трепет восторга и ужаса, ее последние, замирающие эхо; когда же они вовсе умолкли, когда побледнели мертвенным снегом высот только что таявшие в нежно-пурпуровом зареве, а теперь холодные и отяжелелые вершины

1 Diphil. ap. Athen. 7, p. 223: hos hoi tragoidoi phasin, hois exusia esti legein hapanta kai poiein monois.

торжественного лицедейства, — неудержимо устремилась тогда духовная жажда к иным источникам все того же страстного откровения. Началась эпоха эллинистических мистерий, и в небывалом дотоле множестве распространились мистические сообщества, одушевленные единым под разными именами и обрядовыми формами энтузиазмом веры в страдающего, умирающего и воскресающего бога [1].

9.

Но утверждение религиозно-патетического характера и смысла плачевных хоров и масок орхестры Дионисовой обязывает, в порядке предпринятого изучения, к попытке найти промежуточные звенья, связующие это, как мы сказали, «всенародное выражение» страстной дионисийской идеи с ее первоначалом, другими словами — принуждает нас затронуть спорный, а в некоторых отношениях и безнадежно темный вопрос о происхождении трагедии. Прежде, однако, чем изложить, в следующей главе, наше воззрение на эту проблему, припомним, что служит к ее освещению, из развитого доселе взгляда на страсти и очищения.

Элемент патетический и энтузиастический искони проникает и своеобразно окрашивает эллинскую религию вообще, в частности — культ героев. Вследствие утвержденного в эпоху Гомера разделения всего состава религии на две самостоятельные сферы, олимпийскую и хтоническую, при исключении из первой начала патетического и энтузиастического, устанавливается коррелятивный этому началу религиозный принцип очищения, или катарсиса. Помимо приложения означенного понятия к делу упорядочения социальных отношений и к нуждам врачевания, катарсис, как освободительное завершение и разрешение патетических и энтузиастических состояний, признается непременно условием восстановления нарушенных погружением в эти состояния правильных взаимоотношений между человеком и небожителями. Богопочитание Диониса, — новый факт религиозной жизни эллинства, — делается, как хтонический культ универсального бога-героя, общим вместилищем всего, отмеченного печатью пафоса и энтузиазма, — и в то же время, как олимпийский культ небесного Зевса в его сыновней ипостаси, источником самобытного катарсиса. Торжество этой оргиастической религии выражается в признании за нею автономии в области очищений: Дионис вызывает состояния патетические и сам же их разрешает, приводя благодатно посещенную им душу к целительному успокоению. Та же независимость и

1 Reitzenstein, die hellenistischen Mysterienreligionen (1910).

автаркия распространяется и на другие хтонические культы, каковы служения Деметре и Артемиде, поскольку они соприкасаются и роднятся через сопрестольничество богов с культом Диониса: так, его введение в круг Элевсина было условием самодовления элевсинских таинств. Можно сказать, что прадионисийские пафос и энтузиазм не находили в себе самих своего катарсиса и что, в этом смысле, религия Диониса была общим катарсисом эллинства. В соединении пафоса и катарсиса, в естественном расцвете первого вторым, заключается смысл и содержание этой религии, выражаемые термином «оргии и таинства Дионисовы» (orgia kai teletai Dionysu, ta peri Dionyson orgia kai teletai).

Патетический культ порождает действа как подражательные воспроизведения божественных и героических страстей (mimeseis pathön). Действа эти аналогичны оргиям и таинствам по полноте достигаемого ими катартического результата. По закону эволюции обрядового синкретического искусства они тяготеют к переходу в сознательное художество. В тех относительно редких случаях, когда подражательный обряд преобразуется в своем целостном составе согласно художественному заданию, эти действа теряют прежнее собственно сакраментальное значение, но остаются все же наполовину богослужением, поскольку входят в чинопоследование всенародных празднеств. Элементы пафоса и катарсиса в действах ослабляются на этой стадии до символизма. О прежних участниках действа, ныне только лицедеях и зрителях, уже нельзя сказать, что они по его окончании «освящены и очищены» (hosioi, katharoi) в конкретно-религиозном смысле слова; но все же они служат Дионису своим сопереживанием страстей не менее, чем соучастием в предваряющем действо торжественном перенесении Дионисова кумира (хоапоп), и приобщаются каждый, заодно со всем городом, очистительной благодати божества. Трагедия — всенародные гражданские оргии Диониса, богослужение без участия жреца, но все же не мистерии, и потому прямое изображение страстей Дионисовых ей чуждо: дионисийский луч воспринимается здесь отраженным и преломленным в героических ипостасях бога [1].

[1] Виламовиц-Мёллендорфф вернее, чем в написанном пятнадцатью годами ранее «Введении в трагедию» (срв. § 8), судит об отношении драмы к Дионису в своем кратком очерке истории религии (1904 г.), говоря о благотворном «потрясении» религиозного сознания, вызванном «вторжением» (Einbruch) Дионисова культа, раскрывшего в личности ее душевные силы: «die Bedeutsamkeit dieser religiösen Erschütterung erschliesst man schon daraus, dass sie am Ende zur Entstehung des Dramas geführt hat (этим уже утверждается отвергнутая ранее цитируемым автором внутренняя связь трагедии с дионисийством, драма признается продуктом последнего, а не посторонним ему по существу произрастанием, нашедшим на почве дионисийского религиозного быта только благоприятные внешние условия для своего расцвета), das freilch seine Würde erst erhielt, als es sich von dem specifisch Dionysischen ebenso löste, wie von der Kirche, dem Gottesdienst im eigentlichen Sinne. (Reden und

Разделение всего состава религии на сферы олимпийскую и хтоническую имело коррелятом таковой же раздел и в области мусической. Первоначально все, достигающее ясных форм художества, относится к богослужебному кругу светлых небожителей. Все мусические проявления пафоса и энтузиазма, как нуждающиеся в религиозном катарсисе, лишены покровительства небесных Муз, чья исконная связь с миром хтоническим глубоко забыта. Дионисова религия «очищает» эту мусическую сферу и добывает для нее как бы право гражданства во вселенском граде живущих в эфире владык и их земнородных поклонников. Музам открывается в нее доступ; из обряда может отныне возникнуть художество. Дифирамбическое искусство Диониса объемлет все, созревающее в своих формах до возможностей художественного самоопределения. Подражания страстям образуют вид дифирамба; из дифирамба рождается трагедия. Тогда лишь делается возможным восстановление героической легенды в формах героического *культа,* отказом от которого был обусловлен эпос. Трагедия, по своему содержанию, тот же Гомеров эпос, — постольку Виламовиц прав [1], — но не как гимническое служение небожителям, подобно песням аэдов, а как хтоническое служение героям во имя бога-героя, mimesis pathus, — этого существенного различия, определяющего самое природу (physis) трагедии, Виламовиц не усмотрел. К ближайшему оправданию наших положений на основе свидетельств о генезисе трагического строя мы переходим.

Vorträge, 3. Aufl., 1913, S. 178)». Последняя оговорка постольку не ослабляет первого положения, поскольку выражает общий закон эволюции обряда в художество; но «специфически» дионисийским искусством трагедия все же осталась не только nomöi, но и physei: первое — филологический трюизм, второе должно было бы особенно быть понятным тому из ее лучших знатоков, который тут же говорит о дионисийстве как о «Steigerung des individuellen Gefühles, des Empfindungslebens», как об «Erschliessung der Herzen für innere Erlebnisse neuer Art», и оценивает этот новый факт сознания еще выше («viel höher noch zu veranschlagen»), чем само возникновение трагедии.

[1] Einleitung in die Tragoedie, 2. Aufl. 1910, 5. 108 (Herakles I, 1. Aufl.): «eine attische Tragoedie ist ein in sich abgeschlossenes Stück der Heldensage, poetisch bearbeitet in erhabenem Stile für die Darstellung durch einen attischen Bürgerchor und zwei bis drei Schauspieler und bestimmt als Theil des öffentlichen Gottesdienstes im Heiligthume des Dionysos aufgeführt zu werden».

XI.

Возникновение трагедии

«Es giebt nur einen Gott, Dionysos, und einen Künstler, Aeschylos».
Последние слова последней работы А Дитериха («die Entstehung der Tragoedie»).

1.

Обрядовый дуализм, породивший катартику (гл. X, §§ 1, 2, 9), определил и судьбы мусических искусств, еще всецело подчиненных культу. Главнейшие виды поэзии и музыки вошли в богослужебный круг небожителей и были поставлены под их опеку; остальные достались в удел богам подземным. В общем, границей обоих родов была признана черта, разделяющая сферы струнной и духовой музыки: первая отвечает первому, вторая — второму роду. Так как игра на флейте удержалась, однако, — в силу древнейшей, по-видимому, хотя и чуждой Гомеру, традиции, — при *всех* жертвоприношениях, кроме отдельных исключительных (anauloi thysiai) и надгробных; так как, с другой стороны, миф приписывает изобретение кифары аркадскому Гермию, богу хтоническому, и видит в доисторических фракийских певцах, предводимых хтоническим Орфеем, как и в хтоническом Лине, лирников, — то можно думать, что упомянутое разделение не было первоначальным 1; во всяком случае, оно положено в основу эпического канона.

Так возникают два противоположных мусикийских строя, которые условно можно было бы назвать, поскольку они соответствуют и ладам, античными «мажором» и «минором», с необходимой, впрочем,

ι Флейта встречающаяся на изображениях микенской эпохи, была вероятно

распространило и упрочило употребление флейты в эллинстве, впервые ознаком его и с восточными ладами.

оговоркой, что последний носил характер смешанный, — жалобный только наполовину, наполовину же возбудительный и энтузиастический. Напротив, первый, излюбленный дорийцами, отличался единством и цельностью ethos'а и представлял собой, по виду психологического воздействия, цели которого он преследовал, начало меры, душевного сосредоточения и равновесия. Он был силой, собирающей в одно все мужественные энергии души, согласно поднимающей их для отражения грозящей опасности или торжества одержанной победы и вновь обращающей победителя к строгому самообладанию, — силою, следовательно, воински воспитательной и граждански устроительной, — выражением принципов эвномии и гармонии. Амфиону, чтобы одной силою музыки сложить стены Фив, — Терпандру, чтобы умирить междоусобие в Спарте, — потребна лира. Возглавляется этот род величаво замедленными номами Терпандра и тем исконным в эллинстве пэаном, о чрезвычайной действенности которого, проявившейся в битве при Саламине, повествует ее участник — Эсхил. В трагедии «Персы» вестник из стана варваров так вспоминает утро приснопамятного дня (Pers. 386 sqq.):

Но вот и белоконный день сиянием
Одел всю землю. Первый издалече нас
Достигший звук был эллинов молящихся
Пэан согласный; вторили отзывами
Утесы островные кликам воинским.
Тут страх напал на варваров, обманутых
В своей надежде: явно, не пред бегством враг
Воспел с великой силой гимн торжественный.

И в другом месте (Sept. 268 sqq.) тот же поэт отмечает, как испытанное средство победы, своеобразный, смущающий противника клич, отличительный и изначальный признак пэана:

Брось к небу вопль победный, возгласи пэан!
Он эллинам обычен, сей священный клич;
В своих он бодрость будит, в сердце вражьем страх.

Некогда этот клич был не менее энтузиастическим взыванием (ololygmos), чем запев дифирамба[1]. Та соборная магия, следы

[1] Срв. Homer, hymn, in Ap. Pyth. 267 (выше, стр. 51). Xenoph. Anab. IV, 3, 19: epaianizon pantes hoi strauotai kai anelalazon, synololyzon de kai gynaikes hapasai. — Пэанический ololygmos описывает Эсхил в вышеприведенных стихах из «Семи против Фив», как thystas Ьоё. В объяснение слов поэта: «hellenikon nomisma thystados boes», — схолиаст замечает: tes para tais thysiais ginomenes, aph'hes eniote kai he bakcne. Итак, он сближает thystas и thyias. И если, — как он продолжает, — пепоoiismenon Hellesi para tais thysiais ololyzein (срв. Stengel, gr. Cultus-Alterthümer, SS. 79. 42), — мы вправе предполагать в этом ритуальном взывании и сопровождающем ею звуке флейт отголоски первоначального энтузиазма, свойственного всем культам вообще до эпохи обрядового двоеначалия.

которой еще столь свежи в Гомеровом описании отвращающего чуму пэана «ахейских отроков» (kuroi Achaiön, II. I, 473), осуществлялась, по-видимому, в формах оргиастического обряда. В конце развития лирной музыки намечается, как ее идеальный предел, как полнота ее совершенства, этос абсолютно гесихастический: чистая гармония, которой владеют Музы, есть недвижимый покой бытия, застывшего в прекрасном богоявлении космоса. Мысль элеатов о недвижности истинно-сущего кажется последним откровением эпохи гимнов. Когда, по одному преданию, пиерийские нимфы Эмафиды, в состязании с Музами-Пиеридами, запели, — вся природа запела с ними и явила ей присущее всеодушевление, всеоживление; но подняли голос их божественные соперницы, — и потоки вод удержали свой бег, и светила ночи остановились в небе: только Пегас ударом копыта прервал оцепенелое очарование мира. В первой пифийской оде Пиндар поет о том, как золотая форминга Аполлона и Муз погружает Зевсова орла в сладкую дрему. Симонид, изображая волшебную силу песнопений Орфея, говорит, что ветерок не смел прошелестеть в листве, дабы не нарушить медвяной мелодии, — и в другом фрагменте, едва ли правильно отделяемом от приводимого, уподобляет наставшую тишину «священному затишью» последних недель зимы, когда алкионы вьют гнезда на гладком море.

Это был лирный, или кифародический, строй, враждебно отграничившийся вначале от строя авлетического, душевно-движущего и подвижного по преимуществу, возглавляемого мелодиями Олимпа, зачинателя напевов, подслушанных у горного сатира Марсия. Борьба между Аполлоновой связующей струнной музыкой (ton Apollona meth ' hesychias kai taxeos melpontes, говорит Филохор у Афинея XIV, 628) и прадионисийской разымчивой флейтой составляет одну из знаменательнейших страниц в истории древнейшей эллинской культуры. Еще в V веке спор об историческом первенстве той или другой живо занимал умы. Примирение, впрочем, наступило уже с провозглашением союза дельфийских братьев. Мы не будем изображать этой борьбы, чтобы не удлинять своего пути; ответим лишь на вопрос об ее происхождении. Почему Аполлоновой стала кифара Гермия? Гомерова община избрала могущественного оградителя Аполлона своим заступником и его сугубому возвеличению себя посвятила. Превознося в делийском гимне его мощь, начиная Илиаду с изображения ужасных последствий его гнева за оскорбление его служителей [1], она тем оберегала себя самое и укрепляла свою нравственную власть. В ней бог-лучник стал богом-лирником, защитник певцов — их чиноначальником. Эпос, из плача выросший, перестал быть плачем, оставшись «славой», ибо вошел, покровитель-

[1] Кажется что в основу первой песни Илиады заложен самостоятельный некогда гимн, начинавшийся словами: menin aeide, the., hekatebolu Apollönos.

ствуемый Аполлоном, в богослужебный круг олимпийских богов. Его общий строй сделался гесихастическим; пластически-созерцательным и отрешенным от аффекта — его тон; пафос — отраженным в далекой и безбольной зеркальности художественного видения.

Аполлоново искусство было завоевательно. Недаром аэды, слагатели «слав», в качестве запевал женского хора участвуют и в плачах (Ил. XXIV, 721): ограничивая своим влиятельным сотрудничеством эту исконную область женского экстаза (ibid. и VI, 499 сл.; срв. Одисс. XXIV, 60), они, конечно, преобразуют и ее на свой новый лад. Приписание Олимпу, наряду с плачевными, френетическими 1, и других авлетических номов, особенно в честь Аполлона и Афины, свидетельствует, в свою очередь, о соответственном приспособлении некоторых частей авлетики к строю аполлонийскому. То же можн Сакады, победителя на первом авлетическом агоне в Дельфах (в 582 г.).

В некоторой мере сохранила форму первоначальных заплачек элегия: гекзаметр элегического двустишия провозглашает имя и деяние; в пентаметре плачевный хор, разделенный, быть может, на два клира, двумя амебейными полустишиями, близкими к дохмиям, подтверждает и разв роического стиха» [2]. Легенда об изобретении элегии в состоянии исступления и мнения древних о ее происхождении из женских причитаний достойны внимания: по-видимому, ее передали аэдам малоазийские плачеи и вопленицы. Еще в биографическом предании о Мимнерме сквозит ее исконное обрядовое значение, неотделимое от служения женщин. В пиршественный чин входит она естественно, поскольку пир удерживает черты поминального ритуала. Но и этот столь определенно авлодический род теоретически рассматривается древними как побочная ветвь эпоса, всецело отданного новому Мусагету — Аполлону.

Наконец, сменившая эпос и воспреобладавшая над ним в круге светлых богослужений вышним лирика двинулась по пути, эпосом предначертанному, и даже в царстве мелики минодической мы слышим заявление Сапфо, что в дому служительниц Музы не должна раздаваться жалобная песнь по усопшим [3]. Оттого хоровые эполирические кантаты Стесихора, вопреки своему героическому пафосу и полной формальной возможности драматического раз-

1 Aristoph. Equ. 9 и схол.

2 Это принципиально оправдывает и объясняет ту позднейшую и неудачную амплификацию вступления в Илиаду вставными пентаметрами, какая была приписана Пигрету Галикарнасскому.

3 Fr. 103 Hiller-Crusius: u gar oikiäi en moisopolon themis threnon emmenai, uk ammi prepei tade. - Недаром в прологе Еврипидовой «Алкесты» Аполлон удаляется из дома Адметова, чтобы избежать осквернения смертью.

вития, остались вне генеалогической линии трагедии. Аполлонийский «мажор» торжествует повсюду, стесняя произрастание побегов иного мусического строя, френетического и энтузиастического. Отношение же трагедии к эпосу определяется именно ее тоном, ибо она не просто драматизация эпоса (гл. X, § 9), но его переложение, или транспозиция, в другой лад, который, употребляя фигуру уподобления, назвали мы древним «минором»: трагедия — Гомеров эпос в античном «миноре». И из условий этого другого строя, лада и обряда проистекла, как следствие, и ее драматическая форма.

Древние почитали какой-либо род мусического искусства впервые определившимся и существующим как таковой лишь с того времени, когда он, выделившись из чисто обрядовой сферы безличного соборного творчества, бывал, наконец, «возводим в перл создания» формально усовершенствовавшим и неизбежно ограничившим его мусическим художником. Так, народные ямбы женского оргиастического культа хтонической Деметры были введены в мусический круг Архилохом, который, при всей неукротимости его личного художественного темперамента, может быть признан с этой точки зрения укротителем ямба. Если такого художника не знала историческая память, его постулировало quasi-историческое предание, и художественная школа, разрабатывавшая данный род, получала своего архегета: отсюда предание об Арионе, творце «трагического строя» как самостоятельной ветви дифирамба. Не подлежит сомнению, что многочисленные виды энтузиастической и френетической музыки существовали, наравне с народной песней, за пределами мусического канона и, как она, издавна забылись и исчезли. Так утратилась уже в древности первобытная буколическая поэзия, или начатки таковой, на Эвбее и в Аркадии, по Лаконии и Сицилии. Один дифирамб (и это было победой новой, Дионисовой религии) относительно рано, еще до Архилоха (стр. 126), чье имя во всяком случае возглавляет одну из древнейших его форм, определился как самостоятельный род, в соответствующем обрядовом круге на островах и был религиозно канонизирован в своей специфической, глубоко коренящейся в прадионисийском прошлом особенности. Свободный, в качестве песни Дионисовой, от стеснений, обусловленных обрядовым дуализмом, он мог соединять в себе противоположные крайности энтузиазма, от пиршественного веселья до экстатической скорби. Неудивительно, что его мелодии смешиваются с нестройными кликами . Этот предносившийся воображению Эсхила, дикий, «оргиастический и патетический» (orgiastikos kai pathetikos), как говорит Аристотель, дифирамб был, очевидно, не тот, весенний и веселый, аттический, о котором дает представление хотя бы, например, надпись (Антигена?), приписанная Симониду, о победах филы Акамантиды на хоровых агонах афинских Анфестерий:

> В хорах колена сынов Акамантовых не однажды Оры
> Свой клик сливали с плющеувенчанным дифирамбом, —
> Оры, начальницы игр Дионисовых, — и весенней розой,
> И митрой кудри звонко-ликующих увивали .

Но громкие взывания восторга и исступления равно отмечены у обоих поэтов. Плутарх (см. выше, стр. 168), говоря о дифирамбе как о песнопении энтузиастическом, указывает на отличительную для него внезапность переходов, неожиданные смены настроений, возбужденную неровность тона (anömalia).

В противоположность другим мусическим родам дифирамб является изначала многообразным и разновидным. В самом деле, в эту единственно данную форму теснилось изобильное до чрезмерности содержание, потому что не было другого органа для мусического выражения всего того, что можно назвать патетическим в выше (гл. X) раскрытом объеме этого понятия. Патетизм дифирамба предрасполагает его к сближению с обрядами героического культа, как это видно из перехода пелопоннесских героических действ в дифирамбическое служение, — почему hypothesis из героического цикла обосновывает впоследствии отнесение соответствующих гимнов к разряду дифирамбов. В дифирамбе эллинская музыка впервые себя обретает, и без него невозможно было бы роскошное развитие хоровых форм в искусстве Пиндара или трагиков. Он был воплощением «духа музыки», и не только торжествующий подъем рвущегося за все пределы жизненного избытка находил в нем простор и голос. Все ночное и страстное, все мистически неизреченное и психологически бессознательное, все, не подчинявшееся в своем слепом и неукротимом стремлении устойчивому строю и успокоительному согласию, — что дотоле бежало, как буйно пенящиеся воды, по дну темных, тесных ущелий, — будто вдруг рухнуло в открывшуюся глубокую котловину, обращая ее в до краев переполненное озеро: так переполнен был древнейший дифирамб. Великая река, вытекшая из того озера, именуется Трагедией.

Если трагедия вообще развилась из какой-либо предшествующей формы мусических искусств, то развитие ее именно из дифирамба доказывается путем исключения всех остальных. Можно было бы попытаться ослабить это положение разве лишь указанием на френос; но последний не отлился в единую законченную и самостоятельную форму и потому отчасти вошел в аполлонийский круг (таковы, по-видимому, «плачи» Пиндара и Симонида), отчасти, как мы увидим это и ниже, был вобран дифирамбом; чему не противоречит, конечно, спорадическое сохранение независимых от последнего поместных плачевных обрядов, недоразвившихся до художества. С другой стороны, дифирамб не мог не породить трагедии, если действительно богато силами и чревато возможностями было содержание, отвергнутое условиями аполлонийского канона и отведенное его заграждением в русло дифирамба. Но мы знаем дикое изобилие этого содержания, его давнее накопление и все растущее напряжение — из истории прадионисийских культов и новой волны оргиастического брожения, разрешившегося катарсисом Дионисовой религии, как и из исследования внутренней природы эллинского богопочитания вообще (гл. X, § 1). Таковы общие основания, не позволяющие нам усомниться по существу в точности Аристотелева показания: «Трагедия пошла, в своем постепенном развитии, от запевал дифирамба, но испытала много перемен, пока не нашла окончательно соответствующей своей природе формы»[1].

Не противоречит ли себе, однако, как думают некоторые ученые, вполне признающие достоверность приведенного свидетельства[2], тот же автор, утверждая через несколько строк сделанной с его слов записи происхождение трагедии из действа Сатиров[3]? Явно,

[1] Aristot. poet. 4. p. 1449a: Genomene un ap' arches autoschcdiastik.es kai auto (sc. he tragöidia) kai he komoidia, kai he men apo tön exarchontön ton dithyrambon, he de apo tön ta phallika, — kata mikron euxethe proagontön hoson egigneto phaneron antes, kai pollas metabolas metabalusa he tragöidia epausato, epei esche ten hautes physin.

[2] Christ-Schmid, Gesch. d. gr. Litt. I, 5. Aufl., S. 247, A 3: «dieser Anschauung, die wir kaum bestreiten können widerspricht die andere Behauptung bei demselben Aristoteles, dass die Tragoedie aus dem Satyrspiel erwachsen sei, die auch bei Suidas («uden pros ton Dionyson») vorliegt. Die Angaben des Aristoteles beruhen zum grössten Theil auf Construction, besonders in zwei Punkten: 1. alle Poesie geht aus von autoschediasmata einzelner (daher die exarchontes); 2. die Entwicklung der Kunstgattungen steht unter einem teleologischen Gesetz». Допущению чистой конструктивности противоречат конкретные свидетельства, — например, Солоново, о котором ниже. Теория импровизации тесно связана (poet. p. 1448 Ь) с теорией подражания и восходит к другому источнику, чем Аристотелева история дифирамба и его учение о катарсисе (стр. 213, прим. 1, 216); запевалы дифирамба засвидетельствованы Архилохом. Наконец, телеологическое понимание эволюции ничего не меняет в ее эмпирической схеме.

[3] Aristot. 1. 1.: eti de to megethos ek mikrön mythön kai lexeös geloias dia to ek satyriku metabalein opse apesemnynthe.

он не усматривал противоречия в сопоставлении этих обоих положений. Итак, Сатиры представлялись ему ближайшими соучастниками или исполнителями того дифирамбического служения, которое было зерном прорастающей трагедии. В какой мере это мыслимо и вероятно, обнаружит последующее рассуждение; но что характеристика Сатиров у Аристотеля отвечает вполне тому, чем было их действо в VI веке, — мы едва ли вправе ожидать: mikroi mythoi и lexis geloia свойственны, как ее исключительное содержание, аттической драме Сатиров V века — именно потому, что она была всецело отделена от трагедии, в раннем же синкретическом действе трагически-плачевное было причудливо смешано с разнузданно-веселым. Но если бы даже Аристотель и не имел правильного представления о древнейшем дифирамбе Сатиров, из которых он выводит трагедию, из этого отнюдь не следовало бы, что самые факты, им устанавливаемые, означены неверно. Не кажутся Аристотелевы положения л плодом рассудочной мысли, ибо предположение миметической импровизации, из которого автор «Поэтики» исходит, не приводит априорно ни к дифирамбу, ни к Сатирам; напротив, оба эти явления затруднительно осложняют простые линии отвлеченно-эстетической теории.

2.

В эллинстве то первобытное, еще не расчлененное единство мусических искусств, которое Александр Веселовский назвал, описывая его как общую всем народам начальную стадию поэзии, искусством синкретическим, оставило глубокие и неизгладимые следы, как в нерасторжимом соединении поэтического слова с музыкой и пляской, так и в многообразных проявлениях закона «амебейности» (антифонии, респонсии, альтернации), от Гомерова запева: «ton d' apameibomenos prosephe», и амебейного плача Гомеровых Муз до строфической архитектоники хоровой песни и агонистических форм эполиры, вроде, например, буколиазма. Этим сказано, что драма существовала у эллинов in statu nascendi раньше эпоса и, поскольку передала последнему и свой патетический характер, и свою амебейность, должна быть предполагаема его праматерью (срв. гл. X, § 1). Спрашивается, как долго сохранялись остатки народного действа преимущественно на материке Эллады, в то время как в малоазийских колониях, на основах феодального быта, развивалось искусство аэдов.

Миметические пляски характера воинственного, уже только типически изображающие единоборство и гибель воителя, известны наравне с приуроченными к определенному месту и имени героя стародавними обрядовыми действами, каковы фракийские поединки на кургане Гарпалики (стр. 97). Так, Ксенофонт в своем повест-

вовании об отступлении десяти тысяч эллинов дает следующее описание воинских потех в эллинском стане, коими сопровождалось угощение пафлагонских послов: «Когда совершены были возлияния и спет пэан, первыми встали фракийцы и под звуки флейт плясали в оружии; высоко и легко прыгали они, размахивая ножами; под конец же один поражает другого, как всем показалось — насмерть, но тот лишь притворился убитым. Пафлагонцы вскричали, а нанесший удар снял оружие с побежденного и удалился с песней во славу Ситалка; другие же фракийцы вынесли мнимого мертвеца. После того выступили фессалийцы из Эна и Магнесии и исполнили в оружии пляску, именуемую «Карпеей». Вот в чем она состоит. Один, сложив оружие наземь, представляет сеющего и пашущего, причем часто оглядывается, как бы опасаясь нападения; тем временем подкрадывается разбойник. Завидев его, первый схватывает оружие, устремляется навстречу идущему и сражается с ним за свой упряг. Все эти действия производятся ритмически под мелодию флейты. Наконец, или грабитель связывает пахаря и угоняет волов, или пахарь одолевает грабителя, скручивает ему руки за спину и гонит его, впряженного в плуг, вместе с волами» 1. В первом действе должно предполагать френетическое завершение, которое, вероятно, было опущено, как неуместное на пиршественном собрании; во втором перед нами то соединение патетического обряда с магическим аграрным (karpaia от karpos?), какое мы встречаем и в афинских буфониях (стр. 151—152). Мотив поединка был, по-видимому, любимым мотивом подражательных поминальных игрищ. Так можно, с Нильссоном, видеть в элевтерейском сказании о единоборстве Ксанфа и Меланегида [illegible] ражавших поединок [2].

Миметические пляски и плачи на заветных урочищах, у исстари прославленных курганов — mimeseis pathön (стр. 203) — были видом древнейшего синкретического искусства и, не прекращаясь за весь эпический период, дожили до относительно позднего времени. Таковы были предположительно «хоры козлов» — tragikoi choroi — в Сикионе VI века (стр. 75 сл., 201), упоминание коих у Геродота, при всей его беглости, заставляет почувствовать в этом обрядовом действе исконное местное установление.

Объектом плача и прославления были «герои», исполнителями — уже не просто, — как думает Шмид, — сельчане, agroikoi, в козьих шкурах (trage, dorai aigon), но сельчане идеализованные, — ряженые, изображавшие козловидных Сатиров. Это другой тип миметизма, параллельный вышеописанному, воинственному, — тип лирический

[1] Xenoph. Anab. VI, 1, 5—8.

[2] Nilsson в статье о происхождении трагедии, Neue Jahrbucher, 1911, 1, SS. 609—642, 675—696.

и патетический по преимуществу, наиболее родственный Дионису, поскольку последний различается от своего яростного двойника — Арея. Козлы-Сатиры в Пелопоннесе, в других же местах «кони» (hippoi) — Силены — были близки героям, как хтонические демоны, — точнее, быть может, согласно догадке Дитериха, демонические выходцы из могил, спутники возвращающейся из подземного царства Персефоны, по изображениям на вазах, — души умерших людей, совлекшиеся человеческой индивидуации, слитые в своей стихийной жизни со стихийной жизнью природы; в основе представления лежит все та же древнеарийская идея палингенесии, но смутная и недоразвившаяся до утверждения нового полного вочеловечения. Дикие и шалые, мрачные и веселые вместе, знающие вековечный устав земли и не понимающие установлений человеческих, пугливо чуждающиеся проявлений высшего идеального сознания, свойственного верховным жителям эфира и открытого людям (так пугаются Софокловы «следопыты» чужеродных им звуков кифары Гермия), — они приносят с со жизненных сил, пробуждают растительность, множат приплод, усиливают чадородие; описываемые игрища естественно связывались с сельской магией, как и весь народный культ героев.

О Дионисе еще не было речи в этом круге, энтузиастическом и дионисийском по духу, прадионисийском по своим историческим корням. Такое начало драмы принуждены мы предполагать, исходя из соображений о первоначальном синкретическом действе и опираясь на указания о характере народного героического культа. О Сатирах же знаем, что не Дионис их с собою привел, но что они, не знавшие над собой раньше прямого владыки и толпившиеся всего охотнее вокруг Пана и аркадского Гермия, дружно обступили бога менад, «бога-героя», когда он разоблачился в эллинстве, и, ласково принятые им в подданство, уже не отлучались более от его священного сонма. Заключение Риджуэя от современных нам фракийских survivals (см. стр. 123 сл.) к условиям происхождения трагедии неприемлемо; но ценно его напоминание о гробнице или о могиле как сценическом средоточии многих трагедий («Персы» и «Хоэфоры» Эсхила; «Аянт», «Антигона», «Эдип Колонский» Софокла, «Елена» и «Гекуба» Еврипида), о надгробных жертвоприношениях, между прочим и человеческих, в трагедии, о явлении на орхестре встающих из кургана призраков [1]. Едва ли возможно, при наличности этих следов, не усматривать схемы будущей трагедии в круговом плачевном хоре, поющем и плачущем вокруг героической могилы, — быть может, с обреченным на смерть, как иногда на представлении трагедий в императорском Риме, в личине чес-

[1] Reinhold Wagner в Wochenschrift für class. Philologie, 1918, № 3—4, Sp. 28.

твуемого умершего, как на римских похоронах, стоящим в средине оргийного круга 1. Уже Нильссон, в упомянутом выше исследовании, с величайшею убедительностью показал, что героический френос составляет собственное ядро трагедии [2].

Но если сикионские хоры VI века, оплакивавшие героя Адраста и не желавшие, по Геродоту, славить Диониса, кажутся непосредственно проистекающими из героического пра-действа, какой смысл имело мероприятие градовладыки, который «отдал» (apedoke) хоры Дионису? Значит ли это, что Клисфен «возвратил» их богу, как его исконное достояние (срв. стр. 75), или же, как толкует Риджуэй, что он перенес их с Адраста на Диониса? Мы полагаем, что в глазах Клисфена все героическое и патетическое было делом Дионисовым, ибо такова была мысль эпохи; но местные религиозные представления противились новшеству, и недовольные сикионцы могли возражать тирану: «что нам и Адрасту до Диониса?» (См. стр. 72). Клисфен усматривал в своеобразном обряде общий тип дифирамбического служения; сикионцы же знали в нем независимый от дифирамба стародавний обычай. Перенесенные на Диониса, трагические хоры представили собою во всяком случае драматический вид дифирамба. Очевидно, последний, распространяясь по Пелопоннесу с островов, вовлекал в свой круг все связанные с культом героев оргиастические лицедейства Сатиров. Свое завершение этот процесс находит в мусической реформе дифирамба, ознаменованной именем Ариона.

Перенесение трагических хоров на Диониса было облегчено следующими обстоятельствами. Во-первых, если, как думал Велькер и в чем без достаточных, на наш взгляд, оснований усомнились некоторые новые исследователи (Шмид, Рейш и др.), страсти Адраста были прославляемы «трагическими хорами» в собственном смысле, т. е. хорами действительных tragoi, или козловидных Сатиров [3], и действо, оставаясь из года в год одним и тем же, не требовало новизны ролей и смены личин, то надлежало только посреди хоровода поставить Диониса вместо Адраста, чтобы превратить обряд в величание страстей уже не Адрастовых, а Дионисовых.

[1] См. автора «Религия Диониса», в «Вопросах Жизни» за 1905 г. — Из schol. Aristid. p. 216 Frommel: en tei kreürgiäi tu Pelopos orchesato ho Pan, — можно заключить, предполагая в мифе aition обряда, что в прадионисийских действах о Пелопсе, по-видимому омофагических, плясали козлы, предводимые Паном.

[2] См. прим. 2, стр. 230. — Погребальный хороводный танец, сопровождавший френос, изображен на одной дипилонской вазе (Mon. dell' Inst. IX, 39). Из Мегары высылался в Коринф хор из пятидесяти юношей и девушек для участия в поминальных торжествах рода Бакхиадов (Megareon dakrya). См. Reisch в статье о «хоре» у Pauly-Wissowa, RE. III, 2376. Впервые о связи трагедии с похоронными и поминальными обрядами стал догадываться Крузиус в 1904 г.

[3] Etym. M. 764: tragöidia, hoti ta polla hoi choroi ek Satyrön synistanto, hus ekalun tragus.

Во-вторых, островной дифирамб одинаково исполнялся круговым, или киклическим, хором, неизменно сохранившимся и в более позднюю эпоху, и, поскольку приближался к типу действа, состоял в диалоге между хором и запевалой, упоминаемым уже во фрагменте дифирамба Архилохова, как и в Гомеровом описании плачей над телом Гектора. Творческая самостоятельность этого древнего запевалы в хоре, подхватывающем его запев или возглашение, отвечающем на его слова согласием или противоречием, действующем так или иначе в зависимости от его действий, — обусловила собою, как, видимо, полагает и Аристотель, возможность драматического движения. Запевала нашей народной песни сохранил от могущественного почина, ему некогда предоставленного, лишь малые остатки инициативы чисто мелодической; иное значение принадлежало ему на заре возникающей трагедии. Если указанные обстоятельства облегчали перенесение трагических хоров на Диониса, то религиозный императив сделал это нововведение прямо необходимым: Дионисова религия обнимала своей универсальной идеей все, что дотоле творилось обособленно во имя отдельных местных героев.

Что же могло составлять содержание новых трагических действ, отданных Дионису, и, если страсти бога, то какие именно 1? Мы не думаем ни о преследовании божественного младенца Ликургом, — предмете позднейшей Эсхиловой трагедии, как о мифе чужедальном, — ни об орфических Титанах и тех страстях, что изображались в мистериях аттических Ликомидов (см. ниже § 6, прим. 2, стр. 249); но, подобно тому как в действе Адрастовом оплакивалось, всего скорее, его сошествие в подземное царство, так и Дионис должен был представляться в этом круге нисходящим в Аид и под конец, быть может, восстающим из царства мертвых в ликующем сонме Сатиров. Во всяком случае, перед нами энтузиастический и патетический обряд, еще далекий от всякого искусства, исключительно героический вначале, потом своеобразно сочетающий прадионисийское предание народного героического культа с перекрестным течением дифирамба, также вначале прадионисийского, но в изучаемую эпоху уже Дионисова, — того дифирамба, которому еще на его

[1] A. Dieterich, Entstehung der Tragoedie, Archiv f. Rel.-Wiss. XI, 1908, S. 175: «О том, чтобы на празднестве Дионисовом оплакивались Дионисовы страсти, не может быть более никакой речи (— здесь автору вспомнилось, как род внушения, решительное «Leiden giebt es nicht» Виламовица). Позднейшие (?) учения орфического культа здесь во всяком случае не имеют места, как нет места в древних Афинах и растерзанию бога в зверином виде, которое, без сомнения, изображалось в других местах и других культах». Об отношении аттической драмы к мотиву божественных страстей еще будет речь ниже; что же до сикионских хоров, очевидно, что они, будучи патетическими, не могли бы вовсе быть перенесены на Диониса, если бы при самой замене героя богом не остались верны своему основному назначению: *pathea* gerairein.

древней критской родине не могли быть чужды исконные критские священные действа (стр. 124, 137).

Не должно притом представлять себе собственно драматический принцип определенно выраженным в древнейших трагических хорах: драматическое движение в этот зачаточный период драмы было, конечно, еще менее значительно, чем в ранней аттической трагедии, уже однако самоопределившейся, или, по выражению Аристотеля, «нашедшей свою природу». Так, мы не думаем даже, что в действе страстей Адрастовых наглядно изображалось убиение Адраста Меланиппом или что страстной герой выезжал на своем черном коне: о Меланиппе могла идти речь, но едва ли появлялся он сам. Недаром, по Геродоту, хоры только «величали», или «славили», страсти Адраста (pathea egerairon). Примечательно, что обрядовые изображения поединков, по-видимому, никак не повлияли на возникновение трагедии[1]. Миметизм этого рода мы находим у многочисленных племен, но трагедия родилась в одном эллинстве, и притом родилась не из подражательного внешнего действия, а поистине «из духа музыки». Именно дифирамбическое потребно было для ее рождения: музыкальный энтузиазм и экстаз инобытия, или превращения, переживаемые религиозно в обрядовом действии, — вот основа всего ее состава. И если бы из действ иного типа развилась трагедия, как могла бы она утратить это родовое свое наследие? Но аттическая орхестра не знает поединка, или преследования, или убиения: дело вестников оповещать о всем внешне-действенном хоревтов и лицедеев, предстоящих тимеле. И единственное физическое движение, уместное в священной округе, — пляска, мусическая сестра напевного слова.

3.

У Свиды читаем об Арионе[2], что он был «изобретателем трагического строя (мы разумеем: сделал этот род впервые искусством)», и первый поставил хор (разумеем: прежние трагические хоры не

[1] Мысль Нильссона, что трагедия могла прийти в Афины с культом Диониса-Элевтерея, которому посвящены были Великие Дионисии, из города Элевтер, где легенда об упомянутом выше (прим. 2, стр. 230) поединке указывает на дионисийские действа, изображавшие поединок, остается и бездоказательной, и внутренне-неубедительной. Срв. также возражения Виламовица в статье Sophokles' Spürhunde (N. Jahrb. 1912). Что касается приурочения трагических агонов к празднику Великих Дионисий, тогда как героический характер трагедии естественно сближает ее, по Нильссону, с Анфестериями, — это приурочение отвечает проявившейся в Аттике тенденции к возвышению Диониса, как бога, над сферой героев; кроме того, и сами герои трагедии уже существенно отделялись от сонма душ навьего дня своим высоким обожествлением. Эти тонкие различения мы приписываем организаторам Дионисова культа в Аттике — орфикам.

[2] Ariön — legetai kai tragiku tropu heuretes genesthai kai protos choron stesai kai dithyrambon äisai kai onomasai to äidomenon hypo tu choru kai Satyrus eisenenkein em-

были технически обучены и не «ставились» художником согласно его замыслу и изобретению), и завел дифирамб (итак, сам, по-видимому, выступал запевалою своего драматического дифирамба), и наименовал песнопения по хору (что значит, по нашему мнению: наименовал отдельные дифирамбы разными именами во множественном числе, сообразно с тем, какой именно сонм представлял собою хор, как и впоследствии pluralis'oM по хору озаглавливались трагедии, комедии, действа Сатиров и дифирамбы, — напр., «Финикиянки», «Персы», «Хоэфоры», «Осы», «Всадники», «Следопыты», «Отроки»), и ввел Сатиров, говорящих размерной речью (т. е. на место прежней commedia dell'arte козлов, ограничив или вовсе устранив их вольную импровизацию, — «autoschediasmata» Аристотеля, — дал твердый стихотворный текст для ролей Сатиров).

Приведенное свидетельство зависит по существу от Геродота, по словам которого Арион, «первый из людей , нам известных, создал дифирамб (разумеем опять: возвел дифирамбическое действо из обряда в художество), и наименовал (разумеем: отдельные дифирамбы означил соответствующими наименованиями по хору), и обучал дифирамбические хоры в Коринфе»[1], — но кажется истолкованием Геродотова текста на основании дополнительных сведений. Так, Геродот вовсе не упоминает о Сатирах, и сообщение об них у Свиды, по-видимому, восходит к грамматической литературе перипатетиков, развивавших слова Аристотеля о действе Сатиров как о колыбели трагедии; мы видели выше (§ 2), что нет причин отвергать Аристотелево утверждение как априорное построение, не обоснованное историко-литературной традицией. Во всяком случае, оба разобранные известия нашли неожиданное, частичное, правда, но существенное подтверждение в виде парафразы из элегий Солона у византийского грамматика Иоанна Диакона, переходившей от одного компилятора к другому без проверки по оригиналу и все же сохранившей нам подлинное мнение величай-

metra legontas. Мы предложили бы чтение apo tu choru, что понимаем в смысле kata choron, если бы hypo не было также употребительно в этом значении; во всяком случае, hypo, с отнесением дополнения к äidomenon, а не onomasai, делает речь неприятной и неправильной и, не внося в нее ничего нового, так как уже было choron stesai, безнадежно запутывает, наконец, общий смысл. Ариону приписывается этим изобретение слова «дифирамб» или применение его к хоровому песнопению, согласно, на первый взгляд, с утверждением Геродота (прим. 1, стр. 235); но и Геродот не мог не знать, что хоровой дифирамб существовал и именовался так еще до Ариона, что имя Дифирамб было epiklesis самого Диониса. Что до хоровой формы дифирамба, — «exarxai» Архилоха было всем памятно. Мы толкуем и Геродотово onomasai в смысле озаглавления отдельных дифирамбов, что выделяло этот род из общей гимнической поэзии и приближало его к гимнам Стесихора или к проблематическим tragika dramata Пиндара.

[1] Herod. I, 23: kai dithyrambon proton anthröpön ton hemeis idmen poiesanta te kai onomasanta kai didaxanta en Korinthoi.

шего авторитета той эпохи, когда аттическая трагедия только что зачиналась: «впервые трагическое действо ввел Арион из Метимны, как учит Солон в своих Элегиях»[1]. Поистине, нет уже никакого основания отрицать вместе с Риджуэем дорическое происхождение трагедии: признание такового отнюдь не ограничивает наших перспектив на ее отдаленное, до-пелопоннесское прошлое (срв. § 2), и только это признание, с другой стороны, удовлетворительно объясняет и условно-дорический (что неоспоримо) диалект хоровых частей аттической драмы, и упорное появление козлов-Сатиров на почве аттических Силенов — как в Эсхиловом фрагменте из сатировского действа о Прометее, так и в «Следопытах» Софокла.

Думая, с Крузиусом[2], что приведенное свидетельство из словаря Свиды «относится все целиком к дифирамбу», который рассматривается, в согласии с доктриной Аристотеля, как «первичная форма трагедии», и что упомянутый вначале «tragikos tropos» отвечает маске Сатиров» в конце приведенного сообщения, — мы не можем согласиться с Рейшем[3], что оно распадается на три отдельных известия о трех различных нововведениях Ариона, а именно о создании: а) киклического дифирамба, б) трагического действа и, наконец, в) драмы Сатиров. Ясно, что сначала говорится у Свиды о трагическом роде поэзии вообще, потом о хоре, в котором этот род осуществлялся (это Геродотовы tragikoi choroi, они же kyklioi, откуда и круглая, киклическая орхестра Дионисова театра), и вместе о запевале хора, зачинателе драматического движения (dithyrambon äisai), — далее о разноименности Арионовых действ — следовательно, о введении многообразных личин, в зависимости от содержания дифирамбического лицедейства. Что же до Сатиров, заговоривших у Ариона размерно, можно условно допустить с Рейшем, что речь идет о satyrikon drama в ее начатках, как о завершении ранее исполненного действа, но только как о завершении, непосредственно соединенном с самим действом, а не отделенном от него и не обособившемся, как впоследствии, даже по сюжету, от предшествующей ему трагедии. Страсти героя свершились; демонические спутники Дионисовы, обернувшиеся при

[1] Tes de tragoiidias proton drama Arion ho Methymnaios eisegagen, hösper Solon en tais epigraphomenais Elegeiais edidaxen. Достоверность этой цитаты убедительно защитил, остроумно проследил ее генезис, Ф. Ф. Зелинский («Арион и трагедия», русский «Гермес» за 1909 г.). Достоверной признает ее и Виламовиц (Spürhunde des Sophokles», N. Jahrbücher. 1912.). Последний правильно замечает, что слово tragöidia Солоном употреблено не было, — оно ведь не укладывается в элегический размер; итак, он говорил о tragikon drama или tragikos tropos.

2 В статье «Arion» у Pauly-Wissowa, K. E. II, 840 f.

[3] E. Reisch. Zur Vorgeschichte der attischen Tragoedie, Festschrift Th. Gompertz dargebracht, 1902.

изображении героической участи старцами или ключевыми нимфами, принимают свой обычный козлиный облик (das also war des Traumbilds Kern!); наступает реакция безудержного веселья, сменяющего собою страстной плач; искони в эти мгновения начиналась пляска в звериных харях (§ 2, прим. 1, стр. 232): Арион мог художественно ее усовершенствовать. Возможно думать и о промежуточных вторжениях козлоногого сонма в плачевное действо, имевших в пелопоннесской трагедии, быть может, характер коротких шутовских интерлюдий. Последующее развитие трагедии клонилось к приданию ей большей стройности, гармонии и торжественности; она заграждалась от юмора (geloia lexis) шалой ватаги, пока не наступал черед и для ее резвых игр.

То же исследование Рейша законно ограничивает мнение о неизменно териоморфическом сонме Сатиров, как единственном хоре героических действ. Оставляя в стороне уже выше затронутый вопрос, не была ли конская личина издревле преобладающей над козлиной, но, во всяком случае, исключая Силенов из пелопоннесских игрищ и не представляя себе «трагических хоров» Геродота иначе как хорами козлов, — мы, по отношению к Арионову дифирамбу, считаем ценной мысль названного ученого, что под козлами (tragoi) могли разуметься в эпоху и в круге Периандра члены религиозных общин, удержавших от исконного обряда звериное имя, как это известно о многих других религиозных общинах (стр. 77), но напоминаем, однако, что сохранение имени обычно сопровождается в этих случаях и сохранением обрядового маскарада. Несомненно, что тотемическая маска продолжала играть большую роль в культе, соответственно наименованию общины; но, в то же время, поскольку обряд был миметическим, естественно предположить, что личина могла меняться в связи изображаемого события, и только эта перемена делает возможной и понятной разноименность Арионовых дей
именем Ариона эпоху мы находим в Пелопоннесе общины поклонников Дионисовых, посвятивших себя хоровым дифирамбическим действам под названием «козлов», или Сатиров. Это были, следовательно, уже «ремесленники Дионисовы» или, точнее, действ Дионисовых, как позднее именовались актеры, — hoi peri ton Dionyson technitai (как говорит
«хоревты вокруг Диониса», мыслимого в середине хороводного круга, — истинные родоначальники всех, «hosois en tragöidiais en ho bios», как называли себя в Геле, по vita Aeschyli, профессиональные исполнители Эсхиловых драм, образовавшие фиас Диониса и Муз и приносившие на могиле своего поэта героические жертвы (enagismata). Аналогична общи
самой общине из побуждений религиозных), о котором Филомнест

родосский[1] сообщает, что он «всю жизнь служил Дионису, нося дионисийскую одежду, и содержал многих собратьев по вакхическому служению (pollus trephön symbakchus), водил ночью и днем комос, сочинял комедии, был корифеем фаллофорий».

Что Арион не был «изобретателем» дифирамба, но только его первым художником и религиозным реформатором, говорит само предание, называющее его сыном Киклея (Kykleus), т. е. преемником обрядовой традиции киклического хора, и ставящее его в зависимость от старейших школ лирики. Его личность, как поэта и хороучителя, имеет в наших глазах немногим большую историческую достоверность, чем личность Гомера: Арионом община дионисийских хоревтов называла своего героя-архегета (хотя и не эпонима родоначальника, каковым был Гомер для Гомеридов). Миф об Арионе — разновидность мифа о Дионисе (стр. 127) — обличает его как героя Дионисова типа и именно сближает кифарода из Метимны на Лесбосе, где и дионисийский Орфей почитался лирником с местным, островным, из моря возникающим Дионисом[2], т. е. Дионисом двойного топора (гл. VII, § 3), дифирамб же, как показано выше (стр. 125), — именно священная песнь богу двойного топора. Но отданный морем Арион не обезглавлен, подобно Орфею и Дионису Метимны, головы которых выносит на берег морская волна, — как требовала бы логика мифа (стр. 131, 133): причина тому — перемена тотема, ибо в пелопоннесском дифирамбе место быка занял козел. Отсюда явствует органическая связь Сатиров-козлов с Арионовым действом, и историческая достоверность известия о них, заподозренного как измышление теоретическое, окончательно подтверждена.

Поскольку прадионисийские героические действа, какими были действа сикионских хоров, еще стоят вне круга Дионисовой религии, они являются разновидностью хтонического культа; «отданные» Дионису, они приобретают в религиозном смысле очистительное значение и, следовательно, могут, как все дифирамбы, исполняться в дни светлых праздников. Ибо Дионисова религия включает в свое содержание вместе и пафос, и катарсис, и в этом ее главное отличие от религии чисто хтонической; будучи таковой лишь наполовину, она сама себе довлеет и в очистительном корреляте, Аполлонова ли, или какого-либо иного из олимпийских культов, не нуждается (гл. X, § 9). В прадионисийских действах была представлена исключительно хтоническая сторона оргиазма; Дионис вошел в них так, как его эпифанией разрешается доведенный до полноты оргиастический энтузиазм. Религия Диониса вообще может

[1] Athen. X, p. 445 B.

[2] Фаллическая природа этого Диониса делает принципиально возможным сближение Ариона с Сатирами.

быть определена как эпифания бога, явившего свой лик в ту пору, когда уже все эллинство было упоено энтузиазмом прадионисийских служений. Но это разоблачение было в то же время повсюду, где величание Диониса приобретало характер всенародного празднования, смягчением прежней сакральной действенности обряда в отношении патетическом и катартическом. Всенародный обряд, в отличие от замкнутых мистерий и женских нагорных оргий, клонился к художеству. И Арионовы дифирамбические действа были, несомненно, в большей мере искусством, нежели богослужением. Прежний энтузиастический исполнитель обряда становится на этой ступени лицедеем; но и лицедей — «ремесленник Диониса». Рождающаяся трагедия — отныне свободная игра, — но игра, сохраняющая определенные обрядовые черты и остающаяся верной своему исконному назначению — быть неотменной частью праздничного прославления бога страстей, бога-героя.

4.

Итак, Арионов дифирамб был героическим действом, исполнявшимся в VI веке в честь Диониса коринфскими и флиасийскими (Пратин драму Сатиров приносит в Афины из Флиунта) хорами ряженых, которые именовались, как общины священных лицедеев, по их нормальной дионисийской маске демонических спутников бога, «козлами» (tragoi). Хоры козлов, исполнителей плачевных действ во славу героев, восходят к эпохе прадионисийской; Дионисовыми стали они по отн обрядовому кругу. Это отнесение выразилось в том, что действа козлов, или, что то же, действа «трагические», образовали разновидность дифирамба, которому так же, как и им, искони было свойственно киклическое строение хора. Ибо, если в позднейших хоровых дифирамбах, — например, аттических, — мы находим таковое строение, то объясняется оно, очевидно, не традицией Арионова дифирамба, которы ющийся в трагедию, а равно и не аналогией трагедии, которая, напротив, утрачивает форму кругового хора, — но преданием изначального островного обряда . С другой стороны, Арионов дифирамб существенно различествовал от островного, потому что в основе своей остался хороводным действом прадионисийских козлов, которые дифирамбу как таковому были чужды, и соответственно утратил всякое отношение к быку, для дифирамба столь сущест-

1 Оттого, по-видимому, что уже островной дифирамб проявлял присущую Дионисовой религии тенденцию вовлечь в свой круг весь героический культ содержание, почерпнутое из героической легенды, признается в позднейшее время по преимуществу свойственным дифирамбу. См. § 1, прим. 1, стр. 227

венное, что он, как мы выше (стр. 125) видели, прямо отожествляется с Дионисом-быком.

Арионов дифирамб уже осуществлял трагедию как Дионисово героическое действо[1], с тем лишь ограничением, что в ней не было иного актера, кроме запевалы: последний еще не окончательно отделился от хора, но все же исполняет уже самостоятельную роль, так что он и хор взаимно реагируют один на другого, хотя поют и движутся в тех же ритмах. Эту предшествующую аттической трагедии форму миметического дифирамба, представляющую собой лирико-драматический диалог между запевалой и хором, некогда Август Бёк обрисовал в общем правильно, говоря о «лирической трагедии» до Феспида[2]. О форме таковой явилась возможность судить отчетливее по найденному в 1896 году в папирусах Британского Музея диалогическому стихотворению Бакхилида, под за-

[1] Резко-решительный тон догматического утверждения может производить обратное убедительности действие (hybrin gar ei lis tön theön Peithö misei) и вызывать решимость столь же категорического отрицания. Эта психологическая истина приходит на ум, когда читаешь истолкование Лрионова дифирамба, с напутственной полемикой у Виламовица, Einleitung in die gr. Tragoedie, S. 86: «Arion wählte sich statt der gewöhnlichen Choreuten die peloponnesischen Böcke und Hess sie das besonders orgiastische (?) dionysische Festlied singen. Eine späte Notiz — drückt das ganz scharf so aus, dass er Dithyramben im tropos tragikos verfasst hätte, nur muss man dabei nicht an etwas Tragisches denken. Was die Modernen von tragischen Dithyramben, lyrischer Tragoedie und Komoedie zusammen gefabelt haben, die späten Grammatiker von Tragoedien Pindars und anderer Lyriker erzählen, ist ein Gebräu von Unkritik und Confusion. Die Sache ist längst abgethan, und jedes Wort darum verloren. Wer so etwas glaubt, den soll man nicht stören».

[2] Метко и точно суждение Гёте о генезисе трагедии в письме к Цельтеру от 4 августа 1803 г., которое, кажется, не привлекло внимания ни одного из филологов. Гёте пишет:

«Как греческая трагедия высвобождалась из стихии лирической (wie sich die griech. Tragoedie » den Lyrischen loswand), тому еще и в наши дни мы имеем пример, показывающий усилия драмы сбросить с себя оболочки (чуждой формы, в данном случае) исторического или, скорее, эпического рассказа, — в обряде поминовения страстей Христовых, как он правится по католическим церквям на страстной неделе. Трое изображают: один — евангелиста, другой — Христа, третий — кого-либо из других участвующих в действии лиц, хор же — толпу (turba). Для скорейшего ознакомления с характером целого, привожу отрывок:

«Евангелист. Тогда сказал ему Пилат. — *Interlocutor.* Итак, ты царь? — *Евангелист.* Иисус ответил. — *Христос.* Ты сказал, я царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине, и всякий, кто от истины, послушает голоса моего. — *Евангелист.* Говорит ему Пилат. — *Interlocutor.* Что есть истина? — *Евангелист.* И, сказав это, вышел опять к иудеям и говорит им. — *Interlocutor.* Я не нахожу в нем никакой вины. Есть же у вас обычай, чтобы я отпускал вам на праздник одного узника: хотите ли, чтобы я отпустил вам царя иудейского? — *Евангелист.* Тогда все закричали и сказали. — *Turba.* Не его, но Варавву. — *Евангелист.* Варавва же был разбойник

«Предоставьте евангелисту говорить только в начале, где бы он дал общее историческое введ1,,..!е, в виде пролога; сделайте вставляемые им ныне сообщения ненужными посредством прихода и ухода, движения и действия лиц драмы, — и вы открыли ей свободный путь».

главием «Тесей», принадлежащему к группе гимнов, известных древним грамматикам, как это выдает одна случайная на них ссылка у Сервия, под именем «дифирамбов»[1]. Нашему переводу этого памятника, появившемуся в 1904 году, мы предпослали такие приблизительно замечания:

«Открытие между гимнами Бакхилида группы стихотворений, известных древности за «дифирамбы», существенно изменило наше дотоле неполное и противоречивое представление об этом роде древней поэзии. Неожиданно встретили мы в этих остатках дионисийской лирики строфическое строение, отсутствие которого уже с Пиндара являлось обычным признаком дифирамба. Ни одной из внутренних особенностей так называемого «нового дифирамба», нам сравнительно более знакомого, мы не находим в воскресших песнопениях начала V века. Наконец, в одном стихотворении названной группы перед нами пример сценического диалога, начатки которого в древнейшем дифирамбе так важно установить для уразумения свидетельств о происхождении трагедии из дионисийских хоров. Как бы ни ставился вопрос об ее возникновении, в формах Бакхилидова «Тесея» нельзя не видеть звена, соединяющего трагедию с первоначальным дионисийским хоровым действом. По-видимому, миметический, или драматический, дифирамб, выделив из себя трагедию, продолжал утверждаться в своей лирической особенности и породил параллельную трагедии форму, образец которой перед нами. (Определить ее можно так: dithyrambi genus, quod, quia tragikoi tropöi decantatur, tragicum, quia a personatis, drama dithyrambicum appellate). Эта параллельная форма, независимо от возможностей соревнующего подражания, сохраняет исконные родовые черты трагедии и, конечно, прежде всего ту из них, которая на взгляд древних являлась решающей в вопросе о принадлежности произведения трагической, или, что то же, дионисийской, музе: дифирамб «полон Диониса» по духу. В самом деле, с тою же автономностью непосредственного чувства, с какою мы субъективно решаем, «поэтично» или нет то или иное поэтическое по форме произведение, — древние утверждали, что одна тра-

[1] Виламовиц (Göttinger Anzeiger, 1898, 142) предполагает, что дифирамбами наименовали эти стихотворения александрийские литературные классификаторы по их почерпнутому из мифов содержанию. К какому же роду, однако, они по существу и изначала относятся, — и, в частности, диалог «Тесей»? Или tragika dramata Пиндара, которые потому, быть может, и не упомянуты отдельно в Vita Pindari, что отнесены были к дифирамбам (срв. Christ-Schmid, Gesch. d. gr. Litt. I, 5. Aufl., S. 222, A. 2; Crusius y Pauly-Wissowa, R. E., V, 1215)? Или dithyrambika dramata Диагора? Правда, дифирамб и пэан не были уже и раньше строго различаемы; точнее, дифирамб именовался порою пэаном, особенно в синкретических аполлоно-дионисийских культах, как на на празднике Аполлона (v. 129 sqq.); см. однако ниже прим. 2, стр. 242. Зато «Тесей» без сомнения может быть назван drama tragicum sive dithyrambicum.

гедия, хотя бы и не затрагивавшая прямо дионисийского мифа, как, напр., Эсхилова «Семь против Фив», — «полна Диониса», а другая «ничего Дионисова» в себе не содержит[1]. Это различение кажется отголоском эпохи, когда дифирамб и зарождающаяся трагедия начали расширять ограниченный культом круг своего содержания путем перенесения Дионисовых черт на героев, возникавших как бы масками или ипостасями божественного героя трагических пассий.

«В нашем дифирамбе никем не узнанный Тесей, сын выступающего перед зрителями Эгея, приближается, еще не видимый, как готовое встать солнце, наполняя театр тем характеристическим для древней Мельпомены ожиданием, тем смятенным и жутким предчувствием назревающего рока, которое мы равно находим в «Персах» и в «Агамемноне», в «Ресе» и в «Эдипе-царе». Тесей приближается, как сам Дионис, могущий явиться благотворящим или губительным, — идет навстречу торжеству и славе или опасностям и страданию, как его божественный первообраз. В соседнем дифирамбе Бакхилиды «Отроки» дионисийские черты сверхчеловеческого Тесеева облика — еще более явны[2]. Общее впечатление или ничтожно, или музыкально по преимуществу. Все внешнее только намечено, чтобы открыть простор внутренней дионисийской музыке. Из лона этой музыки ясно подымаются голоса трагического страха пред героем как носителем рока, и трагического страха за его судьбу, родственного тому «состраданию», о котором говорит Аристотель в своем определении трагедии: ибо в праздничных Афинах ждут Тесея предуготованные ему роком опасности, как это ведомо и памятно было древнему зрителю. Эти музыкальные и трагические ощущения выдвигаются словами: «что-то будет? чему дано свершиться?» — так напоминающими припев «Плач сотворите, но благо да верх одержит!» в пароде Эсхилова действа об Агамемноне».

О том, что классическая баллада поры расцвета не имеет в остальном ничего общего с архаическим примитивом Арионова стиля, чуждым завершительной обработки и, конечно, иногда не записанным, говорить излишне; но важно уловить в ней некоторые родовые черты трагического строя (tragiku tropu) и убедиться на ее примере, что в той же напевности мог осуществляться исполнителями дифирамба лирико-драматический диалог между exarchos — запевалой, который выступает уже наполовину протагонистом, оставаясь в то же время корифеем хора, и самим хором. Правда, протагонист Бакхилида, царственный отец неведомого ему сына, подготовляющееся узнание (anagnorisis) которого при помощи заветного меча, невзначай упомянутого Эгеем, служит одним из важнейших моментов сценической действенности дифирамба, занимает в диалоге второе место, в качестве ответчика, и постольку не exarchos; его роднит с древним запевалой только тожественность строфической формы вопросов и ответов. С другой стороны, мы не уверены, что строфы хора поются хором, а не произносятся корифеем; недаром первый издатель папируса (Kenyon) предположил, что вопрошает царя Медея, хотя ученые, продолжавшие исследование, единодушно и, без сомнения, справедливо отвергли этот домысел. Возможно допустить, что хор либо повторял последнюю строку обоих речитативов корифея, либо, ввиду совпадения ритмической и смысловой цезуры после седьмого стиха в каждой строфе, подхватывал запев корифея с восьмой строки. Более стройным и поэтому внутренне вероятным кажется нам, однако, такой распорядок, — но эта догадка предполагает деление хора на два самостоятельных по роли и различествующих по одежде полухория: корифей народа, старшина, выступает, окруженный сонмом граждан, царь — дружиной, на которую граждане указывают в конце первой строфы; вступительные семь строк, как вопросов, так и ответов вложены в уста обоих предводителей полухорий, корифея-старейшины и царя; остальное, подхватываемое полухориями, поется ими попеременно[1].

В заключение отдалившего нас от главной темы анализа сообщаем наш перевод Бакхилидова «Тесея» в новой переработке; ритмически он следует во всем подлиннику.

НАРОД.

Провещай слово, святых Афин царь.
Роскошных ионян властодержец!
Продребезжала почто трубы медь.
Песнь бранную звучно протрубила?
Али нашей земли концы
Обступил и ведет грозу сечь
Враждебных ратей вождь?

[1] Отсюда и легенда о явлениях Диониса великим трагикам в детстве, и молва, что Эсхил создавал свои трагедии «во хмелю».

[2] Срв. Toepffer, Beiträge zur griech. Alterthumswiss., Theseus und Peirithoos, S. 161: «Nach derselben Richtung (разумеется предполагаемая фессалийская родина обоих героев, Тесея и Пирифоя) weisen uns die merkwürdigen, im Cultus besonders augenfällig hervortretenden Beziehungen des Theseus zu Dionysos, der ja nach uralter Anschauung gleich dem götlichen Vater dieses Helden in der Tiefe des Meeres waltete». - Венец Амфитриты — венец данный Дионисом Ариадне: Robert, Hermes XXXVI11, 1898, S. 132.

[1] О распределении партий в дифирамбических композициях мы ничего не знаем. Определял ли строфический принцип норму этого распределения? не была ли антистрофа только возвратом мелодии? Не исполнялись ли в дифирамбе «Отроки» партии Тесея и Миноса солистами, и не составляла ли большая часть рассказа партию корифея? Финальное обращение к Аполлону после paianixan eratai opi во всяком случае, а может быть - и все шесть конечных стихов от ölolyxan - пелись без сомнения, всем хором.

Лиходеи ль нагрянули?
Грабит волчий полк пастухов стад?
Угнали в полон овец?
Али с думою в сердце запал страх?
Дивлюсь: у тебя ль да подмоги нет,
Молодых удалых бойцов,
Нет надёжи — витязей?
Молви, сын Пандиона и Креусы!

ЦАРЬ.

Приспешил скорой стопой, гонец, пеш, —
Он долгий измерил путь Истмийский, —
Провозгласить несказанных дел весть,
Что некий соделал муж великий.
Исполин от его руки,
Колебателя суши сын, пал,
Насильник Синие пал.
От губительной веприцы
Вызволил Кремионский лес он.
Скирон, беззаконник, мертв.
Уж не мерит с гостьми тугих мышц
В борьбе Керкион. И молот выронил,
Полипёмона сын, Прокопт.
Мощь мощнейший превозмог.
Что-то будет? Чему дано свершиться?

НАРОД.

И отколь сей богатырь, и кто ж он, —
Поведал ли вестник? Ратной справой
Вооружен ли, ведет людей полк
С нарядом воинским? Иль, скиталец
Бездоспешный, блуждает он,
С виду пришлый купец, с рабом, в край
Из края, чуждый гость?
А и сердцем бестрепетен,
И могутен плечьми о тех мощь
Изведавший крепость мышц!
С ним подвигший его стоит бог —
Промыслить отмщенье дел неправедных!
Но вседневных меж подвигов
Остеречься ли злой беды?
Время долго: всему свой час свершиться.

ЦАРЬ.

Со двумя гриднями держить путь муж, —
Поведал гонец. В оправе царской
С белых юноши плеч висит меч;
В руках два копья о древках гладких;
А чеканки лаконской шлем
На кудрях огневых, как жар, светл.
Хитон на персях рдян.
Плащ, поверх, — фессалийских рун.
Пламя пылких горнил из глаз бьет,

Лемносских огней родник.
Первой младостью, други, млад он:
По сердцу ему потех да игрищ вихрь, —
Те ли игры Ареевы,
Меднозвучных битв пиры, —
И к веселым он шествует Афинам.

5.

В Аттике можно было бы предполагать самостоятельное развитие трагедии из областных особенностей религиозного быта, подобно тому как младшая сестра ее по отцу Дионису — Комедия — была самородным произрастанием аттической почвы, — образованием более поздним, сравнительно с однородными в других эллинских землях, и все же от них независимым.

В самом деле, на родине старейшего аттического трагика, Феспида, в деме Икарии, дио
могли быть искони предметом плачевных действ, подобных сикионским и обусловивших, бы
легенды о винодателе-страстотерпце Икарии; ибо предание обогащалось извне привносимыми чертами — блуждающей в поисках отцовского тела дочери, ее самоубийства, звездной собаки Майры. Во всяком случае, пляска вокруг козла (стр. 120, прим. 1) показательна, как признак оргиастического френоса (§ 2, прим. 1, стр. 232). Если это так, первоначальный асколиазм должен быть истолкован как веселое завершение горестного обряда, и недаром виноградари (потомки убийц Икария, грубых пастухов и земледелов, обезумевших от божественного Икариева дара), с лицами, вымазанными красным суслом и гущей виноградных выжимок (tryx), получили прозвище: «мазаных демонов», trygodaimones (стр. 140): селяне (agroikoi) быта и легенды были поняты, следовательно, как демоны растительности, и составили коррелят пелопоннесским Сатирам, которые в поминальных действах также были, по-видимому, проекцией в миф празднующих сельчан в козьих шкурах (§ 2). Отнюдь не исключается при этом и возможность именно козловидного обличил икарийских демонов, так как пляшущие вокруг козла естественно изображают в обряде козлов, и козел, как награда, ожидающая победителя в играх, приобретает обрядовый смысл только как племенной тотем. Из чего следовало бы, что имя trygodaimones с производным trygöidia (шутливое означение комедии как веселого pendant к трагедии) — не более чем каламбурное изменение первоначального tragodaimones (что значило бы прямо: Сатиры-козлы) и даже, быть может, уже tragöidia. Итак, в аттической Икарии мы находим, по-видимому, исстари соединенными именно те элементы, которые в Пелопоннесе оказались необходимыми и вместе достаточными для возникновения до-Ариo-

нова «трагического строя». В этом смысле и в этих пределах можно оправдать античное мнение, приписывавшее обретение трагедии икарийским виноделам [1].

Но если пресловутую «повозку» Феспида, которую Гораций представляет себе наполненной актерами-певцами в виде упомянутых trygodaimones [2], надлежит отвергнуть, так как это позднее и искаженное представление несомненно проистекло из ошибочного толкования известий о действительной корабельной колеснице Великих Дионисий, на которой стоит бог, окруженный Сатирами, как он изображен на болонской вазе [3], — то уже потому, что этот корабль, caruss navalis, давший имя позднейшему «карнавалу», есть, как справедливо замечает во введении к своему «Софоклу» Ф. Ф. Зелинский, явное «воспоминание о приезде Диониса морем в страну, в которой он хочет основать свой культ», нельзя видеть в трагедии Феспида усовершенствование отечественного обряда, сохранившего память о Дионисе, как о горном страннике, научившем горцев виноделию, а не как о заморском госте и мореплавателе. Итак, не относится ли Феспид к обычаям своих икарийских родичей приблизительно так, как Арион к исконным «трагическим хорам» Пелопоннеса? Но если для Ариона новым элементом, коим он их оплодотворяет, был островной дифирамб, для Феспида таковым является дифирамб, уже опосредствованный Коринфом: Арионово преобразование кажется упредившим самопроизвольное развитие аттической трагедии. «Находился ли он под влиянием Ариона?» — говорит Ф. Ф. Зелинский о Феспиде: — «по-видимому, да, коль скоро он ставил трагедию». В самом деле, как самобытное происхождение комедии в Аттике ознаменовано и самобытным аттическим наименованием нового вида поэзии — komöidia, так имя tragikon drama свидетельствует о старшинстве Пелопоннеса. Тяжбу решит Солон: «tes tragioidais proton drama Arion eisegagen» (§ 3, прим. 1, стр. 236).

6.

Сравнивая аттическую трагедию с ее пелопоннесской предшественницей, мы легко замечаем по намекам отрывочного и неясного предания, что вначале она как бы колеблется между понижением, по слову Пушкина, да «забавы площадной и вольности лубочной

[1] Athen. 40 b.: apo methes kai — tes tragöidias heurcsis en Ikariai tes Attikes.

[2] Hor. de arte poet., 245 sqq: ignotum tragicae genus invenisse Camenae dicitur et plaustris vexisse poemata Thespis, quae canerent agerentque peruncti faecibus ora.

[3] Jahrbuch des arch. Instituts, 1910. Dümmler, Rhein. Mus. 1888, XLIII, S. 350 ff Срав. дионисийскую триеру в Смирне (Philostr. v. soph. I p. 227; Aristid. or. Sm 1, 373 D.) и чернофигурную чашу Эксекия (Wiener Vorlegebi. 1888, Taf. VII, 1), с изображением Диониса, лежащего на корабле, имеющем вид дельфина и увитом виноградной лозой.

сцены» и возвышением до «пышных игр Мельпомены», вызывающих «душевное сетование». В первом случае она уступает воздействию отчасти местных преданий и обычаев сельской религии Диониса, отчасти, и в большей мере, — чужеземных Сатиров; во втором — испытывает противоположное влияние, исходящее от мистических культов. Ионийская струя, равно чуждая обоим направлениям, не вносит, по-видимому, существенного момента в процесс сложения ее окончательной формы. После недолгой поры неустойчивого равновесия, быстро и решительно избирает она второй путь. Наружно ознаменовывается этот поворот отказом от киклического строения трагических хоров, однако не от круглой орхестры, им обусловленной и утверждающей дифирамбическую природу действа. Хор аттической трагедии строится четыреугольником, замкнутым в круг для танцев; этот хор — tetragönos, а не kyklios. Орхестра переносится с агоры в деревянный театр Диониса, построенный в Писистратовом temenei Dionysu на южном склоне Акрополя, и сохраняется в первоначальном виде в течение всего пятого века. Уход же с площади, без сомнения, обличает искание стиля более строгого и возвышенного. Чем объясняется перемена в строении дифирамбического хора? Мы, не обинуясь, отвечаем: примером элевсинских мистерий. Большая палата, служившая для собраний мистов, допущенных к эпоптии — лицезрению сокровенных drömena, имеет в Элевсине, как показали раскопки, форму четыреугольника. Преобразование трагедии было делом орфиков (стр. 172 сл.), преобразовавших в свою очередь и элевсинские таинства.

Высказанное мнение приближает нас к точке зрения Дитериха, намечающего общую догадку о происхождении трагедии из мистерий, но вместе с тем обнаруживает и коренное с ним расхождение: принять Пелопоннесский дифирамб за ближайший источник трагедии он не хочет, — другого ищет он для нее начала и останавливается на Элевсине; мы же приписываем Элевсину или, точнее, орфикам, видоизменившим элевсинский культ, лишь определенное участие в образовании трагедии из независимо от храмовых действ сложившегося, в своем ядре всенародного дионисийского действа. Но откуда произошла сама драма мистерий?

Несомненно во всяком случае, что она существовала сама по себе и была древнее трагического строя. Вероятно даже, что она восходит ко временам доэллинским. Сооружения в форме ряда подымающихся над уровнем двора и пересекающихся под углом ступеней, — как бы широких сидений для зрителей, — найденные в критских дворцах Кносса и Феста, были истолкованы Эвансом как остатки театров. Если это так, едва ли возможно предположить на минойской арене какое-либо иное зрелище, кроме священного действа, — быть может, прабуколического, сосредоточенного на отдаче пленников в жертву быку и на преследовании и убиении

бога-быка. У эллинов употребление священных личин и богослужебной миметики встречается в разных культах[1], что сообщает им в большей или меньшей степени характер оргиастический. При ближайшем рассмотрении оно представляется отражением оргий Диониса, Артемиды и Деметры. К прадионисийскому кругу относится миметическое изображение рождества Зевсова на Крите[2], этой, как мы уверены, родине священных действ (стр. 140 сл.); к Дионисову — различные переодевания (стр. 137 сл.). К циклу Артемиды — arktoi («медведицы») в Брауроне, выезд жрицы на оленях в Патрах; к циклу Деметры — обряд в аркадском Фенее. Паллена, где жрица Афины рядится воинственной богиней, проникнута культом Диониса, как явствует из мифа о его борьбе с девой Палленой. В Эфесе Посейдону приданы Дионисовы черты (ср. стр. 128): отсюда обряд эфесских «быков» (tauroi). Прадионисийский характер афинских буфонии показан в рассуждении о буколах. Два мальчика, совершающие очистительное омовение «нисходящего» в пещеру Трофония, зовутся «Гермиями»[3]: они вождик подземному дионисийскому герою.

Тенедосская жертва Дионису двойного топора (стр. 152) привлекает в этой связи особенное внимание обрядовой подробностью надетых на копыта тельца котурнов: итак, употребление последних — чисто сакральная особенность подражательных богослужебных действ и усвоена трагедией из области мистической драмы. Стола (stole) — общее техническое обозначение одежды элевсинских жрецов и костюма трагических актеров во времена Эсхила[4]. Дельфийские Септерии, с их отроком-факелоносцем, изображающим Аполлона и поджигающим хижину, где таится Пифон, восходят, как мы видели (стр. 46 сл.), к прадионисийскому периоду Дельфов и были преобразованы орфиками; Пифонова «хижина» (kalias) — уже трагическая skene, каковою прямо и означает ее Страбон[5].

В Коринфе, любившем богослужебное искусство (срв. § 2, прим. 2, стр. 232), drömena в память Меликерта, ипостаси Дионисовой (стр. 23), и детей Медеиных имели характер мистического и энтузиастического плача 1: здесь перед нами как бы скрещение трех сил, влиявших на трагедию, — священных действ, френоса (§ 2) и, наконец, коринфского дифирамба, — что явно указывает на внутреннее родство всех трех. Аттические drömena рода Ликомидов в деме Флии (стр. 161, 172) суть Дионисовы и древле-орфические действа; они могли бы послужить одним из ранних импульсов развитию аттической драмы, если бы их можно было предполагать достаточно драматическими по форме и если бы они не сосредоточились исключительно на священной легенде; как бы то ни было, их нельзя не учитывать как один из моментов воздействия мистерий на уже образующуюся трагедию. Наконец, сокровенные drömena самого Элевсина, которым, как мы видели, трагедия обязана и новым строением хора, и гиератическим велелепием постановки (прим. 4, стр. 248), — плод синкретического соединения культа Деметры с культом Дионисовым: недаром старейшие аттические предания сочетают приход элевсинской богини-матери с пришествием в Аттику Диониса, и его мистическое почитание в Элевсине приобретает основоположное для эзотерической религии последнего значение в самобытном мифотворчестве и обрядотворчестве вокруг имени Иакха, чей младенческий облик кажется другим аспектом орфического Загрея (стр. 177). Имена афинского Диониса-Мельпомена и музы Мельпомены, становящейся мало-помалу музой трагической, провозглашают установленную орфиками связь между орхестрою Афин и городом певца Эвмолпа — Элевсином (стр. 172). Само происхождение великого элевсинца Эсхила естественно обращает его гений к трагедии.

В итоге этих сопоставлений намечается вероятность, что корректив священной драмы, существенно изменивший в Афинах дифирамбическое действо, имеет в свою очередь дионисийское происхождение. Маска и миметизм всегда от Диониса; и если маска мистерий облагородила личины народных действ, напечатлев на них свои возвышенные черты, это совершилось во имя Диониса и средствами того же Диониса. Идея же божественных страстей, лежащая в основе трагедии, была лишь углублена и действенность ее упрочена притоком новых энергий из той сферы, где эта идея в полноте своего содержания таилась и лелеялась, как в хранительном лоне.

[1] Schoemann, gr. Alterthümer, II, 3. Aufl., S. 433 et passim.

[2] Diod. V, 77.

[3] Paus. IX, 39, 7.

[4] Pringsheim, archäol. Beiträge zur Geschichte des eleusin. Cults, S. 16 — Эсхил, по личному почину, не мог одеть своих актеров в элевсинские облачения (cf. Athen, p. 21-e: Aischylos u monon exeure ten tes stoles euprepeian ktl.): он только широко воспользовался каким-то давно данным разрешением или указанием, которое могло исходить лишь из орфических правящих сфер.

5 Str. VIII, p. 422: skene Pythönos. Что до других пифийских drömena, самое имя Heröis и содержание действа, изображавшего Semeles anagöge, принадлежат Дионисову, а не Аполлонову культу; Charila восходит к прадионисийским обрядам фиад (стр. 47) и относится к культу Диониса и Артемиды, подобно аттической (икарийской) aiöra.

1 Philostr. her XX, 24: ta men de Korinthiön epi Melikertei - kai hoposa hoi autoi drosm epi tois tes Medeias paisin - threnöi eikastai telestiköi te kai entheoi.

7.

Коррелятом перемены в строении хора было удаление из трагического действа Сатиров, неизбежное в целях выработки стиля строгого и торжественного. Но характерно не отстранение от вмешательства в важное действие, а сохранение тех же Сатиров в стихийно-причудливом по форме, разоблачительном по художественному замыслу эпилоге и последнем слове трагедии — в satyrikon drama. Оно свидетельствует о живом чувстве соприродности их игр однажды навсегда обретенному трагическому строю и содержит признание таковых, в согласии с обрядовой традицией, существенной частью последнего. Итак, под конец дня, посвященного трагедии, возвышенный хор разоблачался как сонм хтонических спутников Дионисовых, что обращало все трагическое действо в эпифанию многоликого бога и интегрировало прошедшее перед зрителем разнообразие героических участей в единое переживание таинственной Дионисовой силы, вызывающей лики героев, как и всю окружающую их пеструю и множественную жизнь, из сети смертной и опять уводящей ее в запредельные области невидимого, безвидного — Аида.

Историческим основанием этого завершения плача игрою было, очевидно, происхождение трагедии из синкретической формы, равно вмещавшей в себе to heroikon и to satyrikon. В обряде, — а трагедия была обрядом, — только новшество нуждается в оправдании; предание, утратившее свой смысл, осмысливается по-новому, но чем глубже и органичнее это новое осмысление, тем ближе оно к стародавнему смутному чувству. Каков же был внутренний смысл драмы Сатиров в религиозно-художественном целом аттической трагедии? Символическое искусство отвечает на это самой своей символикой; толковать его нам дано лишь в нам доступных символах — в терминах нашей мысли.

В героической маске трагедии феноменальное сгущено; животно-грубая личина Сатира — тончайший покров ноумена; в ней ослабление principii individuationis до последних, почти теневых схем. В первой — максимум человеческого самоутверждения в пределах земного явления; во второй — его полная отмена. Земля, щедрая могила, голосами невинного и неумирающего инстинкта в полузвериных обличиях поет и славит безличную стихию плоти; личные воплощения тают и растворяются в несущественное сновидение жизни. «Вспухнет вал и рухнет в море», — и вновь смеется своими «бесчисленными улыбками» море, его приявшее, чтобы воздвигнуть его опять в ином месте. Так бессознательно философствует, играя в мир, как младенец-Загрей, божественное дитя — дионисийское искусство. Глубочайшая идея Дионисовой религии, — идея тожества

смерти и жизни, идея сгущения в индивидуацию и ее расторжения, идея ухода и возврата, — была с величайшей символической силой выявлена в трагедии, которая, в нерасторжимом соединении с действом Сатиров, поистине приобретала характер всенародных мистерий, соотносительных элевсинским таинствам с их мудростью о зерне, в земле умирающем и высылающем на землю колос.

Но где же «страсти Дионисовы», формальное отсутствие коих соблазняло не одного исследователя к отрицанию внутренней связи трагедии с мистическим существом Дионисова культа? Именно в этом сведении поминок по герою к универсальному принципу страдающего с миром и в мире бога: в героях страждет сам бог-герой. У ног распятого Прометея плакали Океаниды; спешащего исполнить роковое проклятие Этеокла обступали, голося, перепуганные женщины Фив: рассеялись чары, яркая жизнь обнаружила свою скорбную основу, но скорбь обратилась в непонятную радость, и на мгновение промелькнул, смеясь, плющом увенчанный бог, чародей и притворщик, окруженный пляшущими демонами темных недр. «Tat tvam asi», — «то ты еси», — сказал бы, покидая театр Диониса, индус, уязвленный катартическим острием дионисийского внутреннего опыта.

8.

После ряда превращений (metabolai), трагедия находит форму, свойственную ее природе (ten heautes physin), усвоив себе под влиянием мистерий, характер торжественно-важный, священственно-возвышенный (apes реннего круга элемент, означаемый Аристотелем как to satyrikon, драму Сатиров, подобно тому как планетное ядро выделяет из ебя небесное тело своего спутника, и сосредоточилась на героически-высоком (spudaion). Но это выделение означало отказ от непосредственного изображения Диониса с его безумствующим фиасом, — кроме тех редких спокойных менад, или нимф, в действах о Ликурге или Пенфее, — и ограничение содержания сценических представлений циклом сказаний о героях эпоса, к числу коих, в виде особого исключения, можно было, впрочем, присоединить и только что героизованные души низверженных в Аид нашествием Ксеркса с его «языками».

Итак, условием гиератического величия (semnotes), каким бы парадоксом это ни казалось, было молчание о деяниях и страстях самого бога. И это самоотречение аттической трагедии (комедия не нуждалась религиозно ни в каких запретах) имело именно религиозный смысл. Пелопоннесский дифирамб характеризуется смешением двух типов действа — действа божественного и действа

героического: это видим из замены Адрастова мифа Дионисовым на орхестре сикионских хоров. В Аттике божественные действа — drömena мистерий — должны были не смешиваться более с трагедией, за которой упрочен характер всенародного зрелища, в противоположность зрелищам Элевсина. Мистерия — богам, трагедия — героям: такова была норма разделения действ по содержанию, установленная организаторами сакральной жизни Афин. Подобно тому как у нас, в России, до революции, было воспрещено представлять святыню на подмостках театральных сцен, так и в Аттике священная история богов не должна была оживать перед зрителями в лицедействе открытой орхестры. Но это сравнение все же требует оговорки: есть существенная разница между нашим и античным взглядом на театр; современная драма — окончательно res profana, античная остается богослужением. Трагедия исполнялась в «святилище Дионисовом» и составляла часть его культа; но она была отдана героям. Героическое действо есть также действо священное, однако не той же значительности, не той ступени святости, как изображение тайны богов. Богам и предоставлено в трагедии особое место; но отведено оно не на орхестре, а над нею. Если бы мы представили себе в христианском обществе некую специальную сцену для духовных мистерий, содержание коих было бы заимствуемо преимущественно, если не исключительно, из житий святых, — сцену, на которой лики Божества могли бы появляться лишь вдалеке и только эпизодически, в видениях, прологах и эпилогах, — мы приблизились бы к постижению той религиозной сдержанности, которая предписала трагедии не переступать пределов священной золотой легенды о героях. Можно угадать по темному преданию об Эсхиле, обвиненном в подражании элевсинским мистериям или заимствовании из них, как ревниво охранялись эти границы общественным мнением. С другой стороны, выхождение трагедии за очерченные для нее пределы в сферу изображения текущей жизни и событий всем памятных равно пресекалось народным протестом, и согласие демоса с Эсхиловыми «Персами» после неудачи Фриниха объясняется, на наш взгляд, прежде всего, общим признанием героической канонизации бойцов Марафона и Саламина, чьи могилы стали алтарями, как пел Симонид о павших при Фермопилах.

По отношению к лицу Диониса нужно принять во внимание особенное обстоятельство: его двойственную природу, как героя и как бога. В Аттике столь воспреобладало, вследствие религиозной политики Писистрата и авторитета мистерий, Дионисово богопочитание, что прямо выводить его в трагедии оказалось неуместным, особливо же выводить в божественном его облике, какой он имеет, например, в мифе о Титанах, в противоположность мифу о Пенфее, где таинственный вождь менад действует под маской

героя, апостола Дионисова. Правда, безусловным это правило не было, и порой трагедия, — например, о Ликурге, — была, тем не менее, картиной индивидуальных страстей бога; но протагонистом был в названном произведении все же не Дионис. А с исключением протагониста Диониса исключается и неразлучный с ним сонм Сатиров. Такова была главнейшая из «перемен», испытанных трагедией: значит ли это, что она перестала быть служением Дионису и впервые нашла свою истинную природу, освободясь от него? что нет в ней более бога страдающего? Понять его имманентное и животворящее в ней присутствие можно лишь при условии, если мы отрешимся от узкого отожествления страдающего бога с растерзанным младенцем частного мифа и проникнемся живым смыслом всенародного представления о боге-герое. Каждая героическая участь, представленная в священном участке Диониса во имя его, в облаке ему воскуряемого жертвенного дыма, после ночного служения ему в воспоминание о его героическом нисхождении в темное царство, есть утверждение ясной для эллинов религиозной истины о божественном архегете страстей, как всякое прославление христианского мученика, в катакомбах ли, или в церкви, — служение Христу. Но избавиться от предрассудка об эллинской религии как всецело «натуралистической» не по силам многим: они должны и по-прежнему будут, читая Орестию, твердить: «uden pros Dionyson», — и пожимать плечами и сийской жертвы, сопровождающей действо: «uden pros Oresten!»

Но, будучи служением Дионису, трагедия в то же время и обряд героического культа, — героический эпос, возвратившийся в конце развития к своему истоку, к исконному поминальному обряду (гл. X, § 9). Отсюда две особенности трагедии. Во-первых, героическая маска, — та же по своему первоначальному значению, что микенская золотая, принятая Шлиманом за маску Агамемнона, или римская восковая, в которой на знатных похоронах актер изображал одного из предков покойного, — т. е. маска гробовая или таковою условно признаваемая [1]. Трагедия в глазах древнего зрителя, — выведение в округу дионисийского хора в вещественных олицетворениях и священных гробовых масках стародавних родичей, героев национального эпоса. Оттого столь уместен на орхестре выход мертвеца, — например, Дария, — из недр могильного кургана. Другая особенность трагедии — почти полная физическая бездейственность декламирующих на котурнах лицедеев. Самые котурны, о религиозном смысле которых уже была речь (§ 6), придавая им сверхчеловеческий рост, признак гостей из иного мира, существ божественных, почти лишают их возможности свободного дви-

1 Подробнее об этом предмете в моей работе: «Эллинская религия страдающего бога".

жения[1]. Последнее, в смысле орхестическом, дано в удел хору. Действия, требующие сложных телодвижений, совершаются за сценой; об них эпически извещают хор вестники. Зритель лицезрит призраки героев, вставшие из могил; они кажутся огромными ожившими идолами в своих пышных облачениях и неподвижных личинах. Их объемлет минувшее; они повторяют, как маски римской тризны, некогда сказанные ими, чреватые событиями слова, торжественная напевность которых не похожа на речь повседневную. Но их действия однажды навсегда отошли в прошлое, и было бы святотатством принуждать их чарами искусства к возобновлению старинных роковых дел. Деяния, ими свершенные, давно свершились; страсти, их волновавшие, отдаются в вечности бессонным эхом. Так Аянт и в подземном царстве все гневается на своих обидчиков. Несравненно большую свободу в воспроизведении внешних действий и в подражательности вообще допускала комедия, но она не была обрядом героического культа. Это был не вопрос техники, а вопрос стиля; но то, что впоследствии только стиль, было прежде условием практической целесообразности и вытекало из природы дела. Drama — не действие так называемых ныне «действующих лиц», и того, что ныне понимается под сценическим действием, вовсе не ищет: drama — действо (drömenon), и действователи в нем те, кто его правят (drösin)[2].

9.

Трагедия, сказали мы, есть возврат героического эпоса, в Дионисе и через Диониса, к его прадионисийскому истоку; истоком же был энтузиастический френос, плач о страстях героев (гл. X, § 1). Но встарь не бывало плача без плачей, и с этой точки зрения подлежит оценке и объяснению мощь женского элемента в трагедии, — вопрос важный и не освещенный, которому уместно посвятить наше заключительное рассмотрение.

Нельзя не видеть, что женские явления в трагедии особенно часты (так, чтобы не говорить об ионийской драме Фриниха и о позднейшей — Еврипида, из семи дошедших до нас драматических произведений Эсхила пять имеют женский хор) и главные женские роли особенно действенны. Происхождение трагедии из мужских хоров и полное отстранение женщин от участия в действах не вяжутся с местом, предоставленным на орхестре женской маске, как в изображении самих трагических страстей, так и в хоровом окружении страстной участи. Менада неотделима от дионисийского служения, хотя бы лишь в идеальном смысле: сама Трагедия (Tragöidia на вазах, в соответствии с Komöidia) — менада, как потом муза Мельпомена служит олицетворением поэзии трагической. В теории мы склонны были бы объяснять указанное явление тем, что в женской душе с потрясающей силой разверзается то зияние, которое составляет психологический и эстетический принцип трагического (стр. 210), что трагический экстаз острее и полнее в ней осуществляется, что женская роль по этой причине особенно благодарна для поэта. Но такой ответ вызывал бы дальнейший вопрос: какие исторически-конкретные формы сказанному соответствуют? Так мы приходим к энтузиастическому плачевному действу стародавних времен. Было правильно отмечено изобилие френетического элемента в ранней черта Эсхила, но френос искони неотъемлемое, родовое, почти исключительное владение женщин.

[1] Столы в театре Дитерих считает по преимуществу нововведением Эсхила, заимствовавшего их из мистерий; срв., однако, § 6, прим. 4, стр. 248. Во всяком случае они имели значение литургическое. Onkos равно знаменует героизацию; в соединении с длинной ризой (как в скульптурных типах Мельпомены и Аполлона-Кифарода) он так же характеризует природу божественную и героическую, как мужская нагота в пластических изображениях.

[2] Не лишены интереса догадки одного из моих университетских слушателей, М. С. Альтмана, о религиозной символике трагедии, в которой он видит всенародные мистерии нисхождения в Аид, — мистерии, где мистами временно являются вес поголовно («ибо перед лицом смерти все равны»), собравшиеся в округу Дионисову, — «отчасти о том зная, отчасти не зная», — для совместного «посвящения в таинства Матери и Дочери (Деметры и Персефоны), Отца и Сына (Зевса и Диониса)»- Сообщаю эти порою несомненно меткие, порою остроумные, правда, но проблематические соображения, не беря на себя их защиту в целом. Трехдневный период трагических действ (скорее, — ибо не всегда и не непременно трехдневный, — трилогическое, сказали бы мы, или триадное соединение трагедий, из коих каждая представляет собою идеальный день) — соответствует тридневной, по представлению разных народов, власти Аида над освобождающимся из его плена узником: так, в Еврипидовой трагедии возвращенная супругу Алкеста должна три дня безмолвствовать. Но пребывание в самом подземном доме того, кому суждено вернуться к живым, не может длиться более суток, — как и Данте спешит окончить свое странствие в этот срок. Отсюда «идеальный день» трагедии, другими словами — «единство времени». Драма Сатиров отмечает конец подземного дня и, будучи переходной ступенью, на которой герои уже являются так, как их видят непосвященные, — посредствует между царством мертвых и миром живых. «Единство места» проистекает из представления, что орхестра — некий «locus mysticus» перед «вратами Аида», которые знаменует серединная дверь проскения (как именно, — прибавим мы, — и называет главный вход Атридова дворца, соответствующий в культовом предании зодческих форм «царским дверям» восточной церкви, Эсхилова Кассандра): на этом «пороге между жизнью и смертью» встречают нисходящие в Аид его обитателей — героев. Сама cavea театра своею котловинообразной отлогостью напоминает «спуск в ущелье, ведущее к теням». Великолепие элевсинских облачений на героях — пышность погребальных одежд. Предваряющая трагедию жертва на героическом очаге Диониса за городом предназначается напитать кровью молчаливые души, чтобы в действе они заговорили: условие общения с умершими, известное из Одиссеи. Алтарь Диониса-бога в святилище его театра нужен как убежище от враждебной силы мрака, ограждающее «нисходящих»; убежищем служит он и в связи изображаемого события для преследуемых, каковы Данаиды или Орест. Хор — спасительное средосте-

Состав трагедии определенно двойственный: дифирамбическое и хоровое отличается от диалогического и индивидуально-действенного всем: ритмом и композицией, диалектом и стилем. Известно, что древнейший трагический диалог, который еще не был разговорной речью, строился в трохеях, редких уже у Эсхила: трохаический тетраметр уступил повсюду место ямбическому триметру. Трохеи кажутся наследием первичного дифирамба; недаром еще Архилох в трохеях «запевал» свой дифирамб царю Дионису. Следует ли приписать возникновение ямба в трагедии влиянию элевсинских обрядов, памятуя об Iambe и о женских прибаутках на оргиастических празднованиях Деметры? Но это не согласовалось бы с характером элевсинского воздействия на становящуюся трагедию, с тенденцией возвысить ее и отграничить от всего простонародного: ибо сфера ямба была внешняя, за оградой святилища лежащая область vulgi profani. Мы учитываем возможность применения традиционных метров и в мистериях, но существенной кажется нам в данном случае не связь с Элевсином, как священным очагом прославленных таинств, а женская природа оргиазма. Здесь определителей не гиератизм, а «гефиризм» (gephyrismos). Заплачки

ние между орхестрой и зрителями, ибо без него хрупкая душа эллинов разбилась бы о трагедию: он служит разрядителем трагедии и принимает на себя, как выдвинутый в море мол, самые тяжелые удары ее волн. В драме нового времени античный хор был заменен шутом; но и античному хору предшествовал тот же шут в лице Дионисова Сатира, Деметриной Ямбы или гомерического Терсита. Социально хор отвечает тому укладу, когда народ выражал свое согласие или несогласие с решениями владык, — он — демократическое и оппозиционное начало в драме царей (прибавим со своей стороны, что оппозиция осмеянного знатью Терсита, в самом деле, воскресает в той критике войны, себялюбиво затеянной Атридами, какую мы слышим из уст хора в Эсхиловом «Агамемноне»). Чтобы возвратиться к религиозной символике, — ладья, древний символ переправы в обители отшедших, будь то сумрачная заречная страна или белый остров блаженных, знаменует смерть и погребение: срв. весло на могиле; весло на плече Одиссея в предсказанном ему последнем странствии; корабль фэаков, на котором тот же Одиссей засыпает сном, подобным смерти; плавающий засмоленный сосуд с обреченным на смерть героем, восходящий, по-видимому, к древнейшему обычаю погребения. Отсюда можно с вероятностью заключить, что carrus navalis Великих Дионисий — погребальная колесница-ладья бога трагедии, недаром сопутствуемого хтоническими Сатирами; Дионис, на ней стоящий, — то же, что Аристофанов Дионис в челне Харона или Дионис гомерического гимна на корабле пиратов, ибо Дионисов плен — плен у Аида. Особенное благочестие, приписанное в Павловой речи к ареопагу афинянам, сказывается в их «добровольном ежегодном причащении таинству смерти-воскресения в Дионисе». «Конец трагедии был концом Эллады; membra disiecta Диониса, не объективируемого более в трагедии, — эллинизм». Присовокупим к изложению мыслей М. С. Альтмана замечание, что характеристика мистического значения лиц, причастных трагическим действам, как «нисходящих» (по Аристотелю же все слушатели подражательных действ суть общники одного патетического состояния, — см. стр. 213, прим. 3) подтверждается термином katabatai магнетской надписи, в применении к религиозному союзу при театре Диониса (стр. 60 и 61); сам Дионис, почитаемый в священной округе театров, именуется «низводящим богом», или «нисходящих вождем» (Kathegemon).

у Эсхила, причитания его плакальщиц (как давно и тонко заметил Виламовиц) выражены в своеобразных, изобилующих разложениями долгот и полибрахиями ямбах. Ямб — обрядовый оргиастический размер для слов экстатического женского плача и женского разгула, проклятий [1], вызывающих насмешек и половой дерзости. Ямбам научился Архилох на Паросе, на празднествах Деметры; его задачей было художественно усовершенствовать народную поэтическую форму, как он сделал это с одним из видов дифирамба, также примитивного, также оргиастического. Нам кажется, что ямб столь же древний элемент дионисийского действа, как и дифирамб, хотя и прав Аристотель, указывая на его первое применение в трагедии аттическими поэтами, т. е. на его отсутствие в пелопоннесских хорах. Диалогическому ямбу, как ритму, заимствованному из женских заплачек, соответствует в хоровой и мелической части трагедии дохмиевенный особому виду плачей — kommoi, которые в свою очередь надлежит признать изобретением женщин.

Предположим условно первоначальное действо, исполняемое оргиастическими женщинами: какая участь ожидала бы его? В силу общих социальных условий, оно должно было, приобретая характер всенародного обычая или даже гражданского установления, перейти в ведение мужчин. Как мог совершиться этот переход? Подстановкой мужского эквивалента хору менад. Но мужской коррелят менады — сатир. Satyros — имя мужского рода, отвечающее женскому nymphe, или nymphe main as. Подставляя женскую величину вместо мужской в пелопоннесских хорах, мы получаем хор нимф-менад. Менады Дионисова фиаса — Dionysu tithenai, нимфы Нисы. Дионис — Мусагет; музы — нимфы ключей; представление о Мусагете — развитие представления о боге в хороводе менад (срв. стр. 41 сл.). Женское вдохновение и прорицание усвоено Аполлоновым культом из оргий пра-Диониса. Илиада еще медленно творилась, когда Аполлон овладевал пифией. Древнейший аэд черпает вдохновение и дар памяти у Музы непосредственно; ее и призывает он, зачиная «славы мужей». Муза наставляет певцов («славу героев воспеть надоумила Муза аэда»); и еще Одиссей точно не знает, от кого Демодок поет свою песнь — от Музы или от Аполлона (Од. VIII, 488; срв. ibid. 73. 481):

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

Прежде, чем приснилось аэдам золотое видение, какое мы находим в позднейших прикрасах первой песни Илиады (603 сл.), —

1 Срв. Agai как олицетворение.

как, услаждая пирующих на Олимпе богов, Аполлон бряцает на лире, а хоровод Муз отвечает ему сладостным пением, — нужно было, чтобы ликийский лучник стал, в Гомеровой общине, лирником, а потом, в качестве лирника, и вещуном; между тем лира была устроена аркадским подземным богом, и вещуньи Парнаса издревле лелеяли младенца, родившегося от подземного вещего змия. Что до миметического элемента в женском хоре, предание, производящее имя «мималлон» от mimesis tu theü (стр. 203, прим. 1), запомнило оргийное женское действо, где бог носил рогатую маску в сонме исступленных «рогоносиц». Но этот македонский analogon не должен сбивать нас в сторону с более верного следа: до-пелопоннесскую женскую стадию хоровых действ естественно предположить в области островного дифирамба, расцветшего из Крита, родины миметических плясок и машущих змеями доэллинских менад, — в царстве двойного топора, милого женщинам и царящего, как таинственный символ, над Эсхиловой Орестеей, в которой еще могущественно звучит старинная обида женщины за утрату ее былого господства[1]. Там, на островах, могла женская хорея перемежаться и дохмиями, и в особенности ямбами. О хороводах каких-то критянок упоминает Сапфо[2]. Возможно, что женская маска на лицедее произошла из обычая переодеваться женщинами (гл. VII, § 5) для воспроизведения не только тайных женских оргий (как это намереваются сделать Тиресий и Кадм в «Вакханках» Еврипида), но и исполнявшихся женщинами всенародно миметических действ, когда такие выступления были им воспрещены. Во всяком случае, хор Данаид у Эсхила кажется отзвуком некоей исторической действительности: вспомним предание о воинственных менадах, прибывших в Аргос с моря, под предводительством начальницы плясок —Хореи (стр. 133). Ступить на шаг дальше значило бы злоупотребить правами гипотезы. Как бы то ни было, френетический тон, окрашивающий трагедию в траурные цвета, естественно должен быть возводим к незапамятному для литературного предания женскому оргиастическому плачевному действу. Но вдохновенная — вместе и вещунья, и плясунья, и плачея, — как плачеей выступает, одержимая богом, Эсхилова пророчена Кассандра.

[1] См. гл. IV, § 5, прим. 4, стр. 79.

[2] Fr. 52—46, Hiller-Crusius, Anth. lyr.

XII.

Путь исследования. Проблема происхождения религии Диониса

1.

Мы стоим у конца нашего исследования: оглянемся на пройденный путь. Кто прошел его с нами, тому, казалось бы, нет нужды спрашивать нас о методе: он его знает, ибо видел приемы работы на деле. Однако, знание чего-либо, данного implicite, но explicite не выраженного, может обладать разной степенью ясности. Как впечатление, производимое целым, так и многие частные поводы могут породить в читателе желание, чтобы и самая задача, и принцип метода, ею обусловленный, были отчетливо определены. Не лишними будут поэтому нижеследующие методологические разъяснения, хотя бы в эпилоге, вместо ненаписанных пролегомен.

Предлежащая монография — работа, прежде всего, филологическая, потому что главная задача ее — установить, описать и истолковать во всем его своеобразии некий творческий акт эллинского духа. К целостному постижению последнего, чрез посредство одного многообъемлющего религиозного феномена огромной и всесторонней значительности, она существенно устремлена — и потому отличается самим целеположением от сравнительно-исторических изучений религии, ищущих уловить постоянные признаки, закономерную последовательность, родовое и типическое общей религиозной эволюции; но так как сравнение может быть построено лишь на почве идиографических изысканий, она несомненно входит в круг истории религий, как в свою очередь история религий античных составляет часть общей науки о греко-римской древности, или классической филологии.

Сравнительная история религий и этнография являются с этой точки зрения дисциплинами только вспомогательными; но, благодаря им, особенно после работ Маннгардта о растительных культах и «Золотой Ветви» Фрэзера (Frazer), глазам исследователя античной религии открылись негаданные кругозоры. В частности, мы обязаны им, с одной стороны, установкой некоторых общих категорий органически развивающегося религиозного сознания, как анимизм, пер-

вобытная обрядовая магия, зооморфизм, тотемизм и т. д., — категорий, вне которых невозможно понимание коренных явлений религиозной жизни и их позднейших «пережитков», с другой стороны — ценными аналогиями. Вот пример того, как аналогии освобождают от предвзятых мнений, могущих стать ложными критериями: филологи, с преувеличенной подчас осторожностью, отклоняют признание подлинной древности фактов, кажущихся порождением мистически окрашенного умозрения, вообще свойственного эпохам позднейшим; именно такое впечатление производят орфический миф о растерзании младенца Диониса-Загрея Титанами и соответствующий ему изобразительный обряд; между тем действа, имеющие предметом подражательного воспроизведения судьбы богов, как рождение весеннего бога, и в частности их страсти, — смерть и оживление, — известны у ацтеков. Но соблазнительное сходство отдельных черт религиозного быта и мифотворчества, столь часто и все же не непременно родственных у разных племен по своим корням, не должно, тем не менее, служить для филолога основой вывода, предполагающего их исконное тожество, и отклонять его от идиографической его задачи, от критического исследования и объяснения каждого данного явления в его индивидуальном историческом круге.

Общий метод филологии сводится к искусствам критики, и герменевтики в применении к памятникам слова, — они же, со включением эпиграфических текстов, составляют наш главнейший материал, восполняемый в благоприятных случаях данными археологии, не перестающей расширять и углублять познание древности новыми открытиями. Достаточно упомянуть об «эгейской культуре», чтобы ознаменовать одним словом неизмеримость перспектив, открывшихся перед исследователем ранней Греции после Шлимана и Эванса. Археологические показания в теснейшем круге наших исканий не столь многочисленны, как показания словесные; зато нередко приобретают они значение решающее. Таковы, например, монументальные свидетельства микенской эпохи о героическом культе; вещные сакральные древности Крита и Малой Азии; изображения символов определенного религиозного типа, каков знак двойного топора, в произведениях эллинского художества и на монетах; плиты циркульного фундамента первоначальной орхестры в афинском театре и эволюция архитектонических форм театра вообще; Писистратова кладка древнего храма в священном участке Диониса; обычаи аттического погребения по вазам и раскопкам; рельефы безыменного Героя; Дионис и его фиас в древнейшей керамике; вазовый рисунок currus navalis и таковой же фракийской омофагии младенца; посвящения в вакхические мистерии на вазах и рельефах, и т. д. Но главный материал исследования все же, повторяем, словесный, и он подлежит обработке филологической. Так называемые «низшие» критика и герменевтика — наиболее точная часть филологии, делающая ее образцом научной строгости в ряду исторических дисциплин: имея в виду ее современное состояние, можно сказать, что, за относительно редкими исключениями, мы действительно понимаем, что собственно и как именно говорят нам в остатках своей письменности древние и даже на что намекают своим словом. Неуклонное соблюдение норм, выработанных наукой в указанных пределах, составляет прямую обязанность филолога.

«Высшая» герменевтика последовательно утрачивает нечто из этой положительной достоверности результатов по мере того, как она восходит по ступеням обобщения от эмендации и интерпретации текста к объяснению и оценке всего произведения, далее — всего автора, потом всего представляемого им направления и литературного рода, наконец — к характеристике духа эпохи и даже к философскому истолкованию той или другой стороны античного сознания и творчества в целом. Если в низших критике и герменевтике дивинация непосредственно измеряется простейшими мерилами впервые обретаемых ею связности и глубины понимания, — в герменевтике высшей интуитивный элемент, начиная мало-помалу преобладать над позитивным, далеко не всегда бывает в силах неоспоримо оправдать свои притязания, и форма выводов неизбежно приобретает характер в большей или меньшей степени гипотетический. Здесь «Geisteswissenschaft» с первых шагов перестает соперничать с науками, которые поистине заслужили право именоваться «точными», хотя и эти науки — toute proportion gardoe — знают в своем круге собственную высшую область синтетически осмысливающего познания, также, по самой природе вещей, преимущественно гипотетическую.

В силу указанных причин, возможно в сфере наших изучений различить общее идеологическое направление исследователя (оттого стоявший на почве критики формального состава свидетельств и не желавший слышать ни о чем другом Готфрид Герман так нападал на критически-трезвого, но приверженного методу «вчувствования» психолога Вел любого из этих направлений, поскольку оно не извращается в несовместимую с научным объективизмом тенденцию. И если consensus omnium отверг общую точку зрения автора настольной книги ревнителей эллинских sacra arcana, озаглавленной — abstrusissime — «Aglaophamus», который, в духе просветительных стремлений XVIII века, видел в древней «theologia mystica» только обман жрецов и народное легковерие, как впрочем, тот же eruditorum consensus осудил и романтику Шеллинга и Ф. Крейцера, — то и доселе сторонники примитивно-натуралистического и материально-практического, или «биологического», понимания эллинской религии не стали, — хотя бы под впечатлением «Психеи» Эрвина Роде, — более

восприимчивыми к ее истинной сущности, как факта чрезвычайной сложности, не однородного в своем историческом составе и притом психологического, во всей широте понятия, kat'exochen.

Идеализм исследователя сказывается, на наш взгляд, вовсе не в априорном отрицании материальной подосновы душевно-духовного продукта, рассматриваемого генетически, как думают многие, но в измерении его соизмеримыми ему величинами вневременного общечеловеческого сознания, в склонности искать в изучаемых явлениях духа выражение имманентной им perennis philosophiae и угадывать в них всеобщую и непреходящую ценность. Так настроены были архегеты специально занимающих нас изучений, Карл-Отфрид Мюллер и Велькер; так и Ницше, гуманист, видел в эллинском дионисийстве ktema eis aei всего человечества. Позитивистическое направление обычно окрашивается крайним историческим релятивизмом: минувшее в своих внутренних опытах и внешних объективациях имеет для него смысл es parachrema — только во временном комплексе породивших его условий и как однажды навсегда пройденный, изжитый и далеко позади оставленный этап в поступательном движении человеческой мысли. Такова в изучаемом нами вопросе, например, позиция Соломона Рейнака.

Как бы то ни было, всякая гипотеза высшего, обобщающего истолкования должна быть испытана применимыми к ней высшими критериями; непосредственно же изобличается ее несостоятельность как внутренними противоречиями в ней самой, так и противоречием ей, или ее предположениям, или вытекающим из нее следствиям достоверно установленных фактов, к пониманию коих во всем их многообразии она хотела дать ключ. Но соображение о критерии исторических фактов направляет наше внимание на другую сторону разрешаемой нами сложной задачи.

2.

Мы говорили до сих пор о филологии вообще; так называемая «реальная» филология, которая по праву виндицирует себе нашу тему, есть филология не слов и понятий, но конкретных исторических фактов. Реальная филология может иметь вид систематического описания античной жизни, рассматриваемой по эпохам как статический комплекс завершенных в своем круге явлений, представляющий собою древнее общежитие во всем составе его сложившегося материального и психического бытия. Это — система знаний о «древностях», угол зрения этой описательной дисциплины, или разрез, в котором она изучает свой предмет, означается как «антикварный»; для нас она, в ее части культовых, или сакральных,

древностей, также лишь дисциплина вспомогательная. С другой стороны, реальная филология может быть именно наукой о происхождении и последовательном изменении форм того же состава, ищущей осмыслить каждое из явлений, его образующих, ответив на вопрос: как оно стало? Это история в собственном значении слова, и таким именно хочет быть наше исследование, — историческим в не меньшей мере, чем филологическим. Из чего проистекает для нас обязанность верности основоположениям собственно исторического метода, от исторической критики и оценки источника до критического установления внешней и внутренней причинности в смене явлений и до такого обоснования общей концепции развития изучаемой религии, при котором каждая из ее изменяющихся во временной перспективе форм представлялась бы связанной органическими взаимоотношениями со всей совокупностью исторической жизни эллинства.

Становясь на почву истории, мы становимся на почву общих фактов. Индивидуальное теряет часть того самостоятельного значения, какое принадлежит ему в области «чистой» филологии. Оно делается важным для нас — или как типическое выражение общего, коллективного, различимого, как объективно данное, и в его субъективном преломлении, — или как фактор, воздействовавший на общее, — или, наконец, как такое отклонение от общего, по которому возможно определить направление магистрали, либо судить о живучести прошлого, либо наследить групповое обособление и начавшееся распадение господствующего уклада. Но чем зорче взгляд наш устремляется на общее, тем индивидуальнее окрашивается в наших глазах источник: мы не примем без особенных, исключительных оснований слов Гераклита или Платона за общее мнение и не смешаем религиозных представлений Эсхила и даже порою Пиндара с представлениями религии народной. В общем же приходится нам, согласно природе наших изучений, разделить всю массу фактического материала, как почерпаемого из прямых свидетельств, заслуживающих доверия, так и выводимого из многоголосых высказываний поэтических и философских, на два разряда: фактов сознания и фактов быта и действия.

Не касаясь по существу волнующего и раскалывающего современность вопроса, материальное ли «бытие предопределяет сознание» или наоборот, отметим прежде всего, что, в силу особых свойств нашего предмета в тесном смысле, факт сознания предлежит нашему изучению как первоначальный. Дело в том, что религия Диониса, как и предшествовавшие ей в эллинстве прадионисийские формы оргиазма, представляет собою феномен международного культового общения, и именно — оргиастического заражения. Не на эллинской почве впервые возникла она и не может быть в ядре своем выведена из условий исторического существования эллинских

племен. Мы вынуждены, в согласии с преданием о приходе в Грецию оргиастических сонмов, признать в ней некоторую готовую данность, не разложимую на элементы эллинского строя жизни и верования и характеризуемую двумя чертами: с одной стороны — несоответствием тому социально-экономическому быту, в который она входит как сила чужеродная, предполагающая быт более древний, направляемый во многом женщиной и, поскольку речь идет о фракийских влияниях, по преимуществу охотничий, с другой стороны — большой сложностью изначального психологического состава своеобразных представлений и повышенных до крайней напряженности чувствований.

Начинается процесс срастания, состоящий в усвоении элементов новой религии окружающей средой и в ее приспособлении к этой среде, причем благоприятствующими ее укоренению условиями оказываются: 1) существование растительных культов, свойственных населению земледельческому, с их полевой магией и оргиастическими обрядами; 2) существование энтузиастического культа героев, сохранившего смутную память о стародавних племенных вождях, наследие эпохи воинственных переселений, но синкретически сближенного с культом аграрным; 3) антагонизм форм народной, по преимуществу хтонической, религии выработанным господствующими классами формам религии олимпийской; 4) поддержка, оказанная жречеством старого уклада, ограничиваемым или низвергаемым военно-аристократическими родами народной мистической и оргиастической вере; 5) наконец, а именно в VI веке, демократическая религиозная политика тиранов, ищущих в своей борьбе со знатью опоры в народных культах.

Изложенные соотношения побуждают нас выделить из фактов сознания основной — само ядро дионисийства — как первичный. Но факт этот эллинству первоначально трансцендентен: он привходит извне, подобно тому как, по теории Гельмгольца, органическая жизнь принесена на землю с других планет. Так, в имманентном круге нашего исследования, ответ на принципиальный вопрос о примате «бытия» перед «сознанием» не может быть дан, хотя последующее развитие, как мы искали показать, в существе своем обусловлено социально-экономической подосновой религиозного быта. Но возвратимся к общему методологическому вопросу: какова относительная ценность обоих разрядов, на которые мы поделили наш фактический материал: фактов сознания и фактов быта и действия? Рассмотрим с этой целью оба.

Свидетельства о фактах сознания, по необходимости, свидетельства позднейшие: они предполагают высокое развитие не только речи, способной выразить соответствующие состояния, но и психологической рефлексии. Ценность этих свидетельств может быть велика для познания эпохи им современной, но уменьшается по

мере нашего удаления от нее во времена, ей предшествовавшие. Поскольку наше внимание устремлено на истоки, — rhizomata, origines, — мы должны делать (Rückschlüsse) от позднейшего состояния к тому, какое им логически предполагается, каким оно необходимо обусловлено в прошлом. Мы обнажаем в свидетельствах сознания из-под оболочки новейших культурных наслоений основное, простейшее и конкретнейшее содержание, но в прошлое, чем в этом прошлом найдем соответствующую историческую конкретность, с которой то содержание органически связуется.

Трудность и ответственность описанной обработки свидетельств сознания заключается в совлечении позднейших культурных наслоений. Особенные тонкость и чуткость потребны для обнажения их изначального ядра; но что в них есть — это ядро исстари живой и жизненной правды душевного состояния, в том ручается консерватизм религиозной сферы эмоции, не меньший, без сомнения, чем внутренний консерватизм мифа, который, как это видел и Эрвин Роде, во всех своих роскошных разветвлениях и многообразных метаморфозах хранит с удивительной верностью свой морфологический принцип, свой исконный первообраз. Так, Еврипид в трагедии «Вакханки», на основе уже ослабленных внутренних опытов обрядовой жизни ему современной, хотя и не вполне доступной наблюдению (ибо речь идет о замкнутых женских триетерических оргиях), воссоз минувшее, дает безусловно достоверное изображение дионисийской «мании» (mania), — достоверное не потому только, что оно подтверждается всем до Гесиода и Гомера восходящим преданием, но потому в особенности, что оно, согласно выше оговоренному условию исторически-конкретного обоснования, вполне соответствует с иной стороны удостоверенным событиям и доказательствам гораздо большей силы и значительности, чем их наполовину заглушённые отзвуки и воспоминания в обрядовой жизни конца V века.

Возьмем другой пример, касающийся фактов сознания, выраженных в форме философемы. Философема порядка религиозного сама себя отрицает, как источник исторического познания: она выдает себя за плод размышления над объектом религиозного сознания, но не за свидетельство о нем, — и тем не менее, религиозно-историческая наличность сквозит и через нее. Неоплатоники, ссылаясь на Орфея, учат о двойственной природе человека: о хаотическом начале Титана в нем и о духовно-разумном начале Диониса. В орфических «загробных пропусках» (стр. 170) человек именуется «чадом Земли и звездного Неба» — по происхождению от Титанов и Диониса. Миф о «законопреступных праотцах» человека (стр. 184 сл.), Титанах, напитавшихся божественной плотью растерзанного Диониса, и потому передавших потомкам вместе

с наследием родового («первородного») греха и небесное начало, ими поглощенное, — догмат орфической общины в VI веке. Поздняя философема оказывается старинной мифологемой: изменилась форма, тожественными остались и содержание, и психологическая окраска мысли. Неоплатоники, описывая то, что в средние века было означено термином «principium individuationis», говорят о Дионисе как о владыке «разъединенного мироздания» (meriste demiurgia); орфики VI века — о космическом расчленении (diamelismos) Диониса (— умозрительный образ, встречающийся у раз-
ных народов на ранних ступенях мифологического мышления): неоплатоники мыслят и учат в терминах метафизики, орфики — в символах, но философема представляется точною экзегезой мифологемы; и что первая уже заложена во второй, о том свидетельствует родственное, по Дильсу, орфикам учение Анаксимандра о смерти как справедливой расплате за вину обособления.

Из сказанного следует: 1) что в некоторых случаях философема раскрывает подлинный умозрительный смысл мифологемы; 2) что признать этот случай мы вправе лишь по выяснении несомненной исторической связи между той и другой; 3) что эта связь может быть утверждаема лишь по отношению к мифологеме, представляющей собой продукт сознательной, метафизического порядка, символики.

Но такая мифологема — уже «надстройка» над первоначальным и наивным народным верованием, воплощенным в обряде и довольствующимся более или менее смутным обоснованием обряда в мифе. Такая мифологема — уже экзегеза религиозно-бытовой данности, стремящаяся, чрез расширение круга переживаний личных и узко-родовых, извлечь из нее общий космологический, а вслед затем и этически-нормативный принцип. Такая мифологема — уже учение, и мы не должны дивиться раннему возникновению этого учительного направления, видя, что им, в значительной мере, но неприметно и затаенно, проникнута уже деятельность Гомеровой общины эпических певцов. Мифологема дидактическая питает свои корни в почве наивного реализма in rebus divinis; более того, — она сама всецело вращается в сфере его представлений и, высветляя народное сознание, не желает и не может внести в него черты, ему существенно неприемлемые, противоречащие его природе, потенциально в нем не заложенные: в этом смысле она верна ему; но все же отнюдь не адекватна. И для историка прямое заключение от философемы, без посредства дидактической мифологемы, к фактам первоначального религиозного сознания — незаконно и недействительно, от мифологемы же дидактической к исконным представлениям — вообще ненадежно и требует величайшей осторожности и особых дополнительных оправданий.

Рассмотрение категории фактов сознания в качестве исторических свидетельств показало, что они не могут быть переносимы

или проецируемы в прошедшее, если в нем нет точно отвечающей им исторической конкретности, и что высшей инстанцией достоверности, особливо в суждении о древнейшем состоянии религии, должны быть признаны факты быта и действия. Первоначально, народ вовсе не мыслит отвлеченно от действия; его религиозное мышление непосредственно выражается в его культе (см. стр. 169, прим. 1); с другой стороны, это мышление не отделено от чувствования. Но, утверждая имманентность мысли подчиненному эмоциональной сфере действию, мы тем самым утверждаем не безмыслие такового, а, напротив, поистине — глубокомыслие. Если бы это было не так, религиозный опыт не был бы в первобытной культуре актом познания и не таил бы в себе зародышей умозрительной мысли, роскошно развившейся из его корней, как в Индии, так и в Греции, где философия в течение долгого времени представляется секуляризацией и свободным развитием отдельных частей космогонического религиозного предания, отчасти явно отмеченного характером эзотерическим. Не должно только забывать, что между ранней религией и первой философемой лежит длительный период многостепенной дидактической мифологемы и опытов творчества догматического в форме hierön logon. Что до религии Дионисовой, определившейся в своих коренных особенностях еще задолго до окончательного выявления и распространения ее в эллинстве, — ее исконное содержание, по существу мистическое, т. е. основанное на переживании божества в человеке, заключало в себе in nuce своеобразное жизнечувствование, самобытное миропонимание и было уже чревато возможностями творческого раскрытия в разнообразных деятельностях духа, — как это явствует из ее еще полудикого состояния во Фракии и древнейших культовых действий на эллинской почве. Что культовое действие первоначально содержит и выражает все миропостижение народа, — видим и из того, что всякое познание вещей божественных сообщается в древнейшее время единственно путем допущения к участию в обрядовых оргиях: именно так, т. е. общением эмоциональным и действенным (патетическим и оргиастическим) учит дионисийство своим тайнам — соединению с божеством, жизни загробной и пакирождению (палингенесии); так посвящение в мистерии приобретает мало-помалу смысл откровения высших и «неизреченных» истин о природе богов и смертных, о взаимоотношениях миров земного и подземного.

Сравнение установило первенство фактов быта и действия перед фактами сознания, как опорных точек исторического исследования. Высшею целью исследователя остается, тем не менее, раскрытие факта сознания в факте действия, как внутренней, психической стороны религиозного явления в самой колыбели изучаемой религии. Иначе ее познание было бы бессмысленно и бесплодно, пос-

кольку религия — факт духа, или, по крайней мере, гетерономно, поскольку религия рассматривалась бы только как внешний фактор социальной жизни. Принцип метода, обоснованный предшествующим рассуждением, таков: в попытке реконструкции древнейшей религии наиболее надежной базой служит обряд; он должен быть понят из потребностей, его вызвавших к жизни, и осмыслен как факт сознания; задача исследователя, предпринявшего реконструкцию, состоит в установлении и истолковании обряда.

3.

Откуда же почерпается знание обряда? Прежде всего, конечно, из прямых свидетельств, порою эпиграфических[1] и археологических[2], большей же частью литературных. Описания обряда как учреждения государственного, особенно с приведением уставных формул[3], могут быть сравниваемы по своей исторической значительности с известиями официальных надписей. С другой стороны, упоминание об обряде, как факте общеизвестном и постоянном, ценно и тогда, когда мы отказываем в доверии другим сообщениям того же автора, признаваемого, в качестве исторического источника, вообще ненадежным. Обряд по природе своей устойчив и долговечен: рано родится он, мало изменяется в действенном своем составе и поздно умирает. И когда речь идет во многих показаниях из разных эпох об обряде исконном на памяти людей и общенародном, самый характер которого к тому же провозглашает его глубокую древность, то перед нами, очевидно, один из основных фактов изучаемой религии: таковы, например, оргии триетерии. Может ли возбуждать малейшее сомнение изначальность первобытной омофагии или дионисийской символики плюща и тирса? В этих случаях нам остается только различить эпохи во многовековой истории обряда, приносившие с собою изменения не столько в нем самом, сколько в отношении к нему общественной среды, и его к ней. Сложнее подход к изучению спорадически упоминаемых местных обрядов из типа тех, что отмечает в своем описании святынь Эллады Павсаний: известия о них, достоверные для эпохи, современной свидетельству, мы должны критически обрабатывать, как мы обрабатываем миф, стремясь обнажить из-под наносов времени его первичную форму. Мы обозреваем с этой целью все культовое прошлое соответствующей географической области и нередко вскрываем в исследуемом обряде скрещение и

[1] Напр., стр. 105, прим. 1; стр. 120, прим. 2.
2 Напр., стр. 118, прим. 5; стр. 111, прим. 8.
3 Пример: отчет об афинских герэрах в приписанной Демосфену речи против Неэры (стр.165).

контаминацию разных культов, — быть может, синкретизм, подобный наблюдаемому в истории древнейших буколов, — или же культовый сдвиг, т. е. перенесение стародавних форм богопочитания с одного божества на другое (срв. стр. 99); в результате реконструируется основной, исходный тип.

Но этих прямых свидетельств недостаточно; мы обращаемся к отражениям, или проекциям, обряда в мифе — и здесь открываем изобильный приток искомого знания. Полное и критическое описание всего мифологического материала, которое еще не закончено в Roscher's Ausführliches Lexikon der gr.-röm. Mythologie и в Pauly-Wissowa's Real-Encyklopädie der class. Alterthums-Wissenschaft, впервые покажет, по завершении этих собраний, все богатство положительных данных, которые скопил мифолог для историка религии, отучившись видеть в своем предмете только причудливую игру олицетворяющей природу фантазии: миф предстанет живою летописью религиозной жизни народа во всей сложности ее внешних оказательств и внутренних опытов. Правда, обрядовое содержится в мифологическом, как золото в золотоносных струях: оно не прямо берется, но добывается. Однако, приемы извлечения вполне надежны, и вывести, например, из легенды о Мелампе заключение об очистительных и врачевательных плясках, достаточно известных вообще (стр. 28 сл.), или на основе предания, хотя бы глухого, о пляске Пана при жертвенном заклании Пелопса (стр. 232, прим. 1) построить вывод об участии козловидного хора в древнейших плачевных действах Пелопоннеса, первоначально связанных с прадионисийской омофагией, или в мифах о Ганимеде, Афаманте, Ликаоне (стр. 20, 23, 25), в сказаниях о Макарее (стр. 26) и Меланиппе (стр. 76) усмотреть воспоминание о человеческих жертвоприношениях — мы, без сомнения, можем с полным спокойствием научной совести. Чтобы это положение, впрочем, стало окончательно ясным, попытаемся начертать общую схему мифотворческой функции в эволюции религии.

Первичный факт культа, обращающийся при постоянном, преемственном повторении в обряд, утверждает своей непосредственной символикой некое выделяющееся из эмоциональной сферы и приобретающее господство над ней представление, которое, в его словесном выражении, может быть названо пра-мифом. Пра-миф, отвлеченный от эмоции и действия, в отличие от позднейшей мифологемы, прост и краток: прагматическое в нем еще не развито, зато и сущности его еще не затемняет. Пра-миф высказывает — и исчерпывает — древнейшее узрение в форме синтетического суждения, где подлежащим служит имя божества или анимистически оживленной и воспринимаемой как daimön конкретности чувственного мира, сказуемым же глагол, изображающий действие или состояние, этому демоническому существу приписанное. Именно глагольное сказу-

емое, представляя субъект пра-мифа как суждения, в аспекте лица действующего или нечто претерпевающего, — внося, следовательно, в воззрение человека на окружающий его мир многообразных живых сущностей и предметных душ начало движения, — составляет зерно будущего мифического повествования. В качестве синтетического, суждение пра-мифа, делаясь объектом познания, возбуждает чувство удивления неожиданностью раскрываемой связи между субъектом и действием и может располагать древнего человека к раздумью или производить на него впечатление таинственности. Пра-мифами являются провозглашения вроде следующих: древо — Дриада — стонет и умирает под топором дровосека, — почему и является ему порой в сновидении с укором и угрозой; душа покидает тело человека, вылетая из его ноздрей, во сне, в экстазе и в смерти, и в первых двух случаях опять в него возвращается; Солнце страждет, уходя на зиму в подземный предел; влюбленное Небо дождем оплодотворяет Матерь-Землю; Дионис течет из Дия в Нису (ek Dios eis Nysan rhei) и т. д. К пра-мифам принадлежат и мистические по существу основоположения древнейшего оргиазма: бог входит в человека и им владеет, или его одержит; подземный Змий рождается на земле младенцем; жертва — бог, и бог — жертва; Дионис раздвояется на гонителя и гонимого, жреца и жертву; плоть и кровь снедаемой живьем жертвы (омофагия) — сам Дионис, и проч. Все эти пра-мифы переживаются и осуществляются скорее, чем изображаются, в обряде.

Но обряд устойчивее мысленных представлений: он длится, между тем как энергия, потребная на живое воссоздание пра-мифа в сознании, постепенно ослабевает и первоначально яркие и величаво-простые черты его мало-помалу тускнеют и дробятся. Наименее разложимы, наиболее живучи и упорны пра-миф и обряд в культах оргиастических, вследствие их относительной замкнутости и специфической психологии, но и они подвержены действию общего закона. Наступает пора робко любопытствующего отношения к обряду, становящемуся все менее прозрачным, все более осложняемому привходящими сторонними воздействиями, тяготением к синкретизму и ассимиляции, умножением приемов магических, творчеством новых призывательных эпитетов и наименований божества. Дабы ответить на вопрос, откуда обряд пошел и почему именно таков, и тем обосновать его старину и подлинность, создается этиологическая повесть. С неуклонной последовательностью в поэтическом и символическом развитии пра-мифа (почему и возможно говорить о «логике мифа», как мы — по поводу Ариона, или об «отсутствии произвола в мифотворчестве», как на стр. 86 по поводу Эриний) воспроизводит эта повесть обряд в идеальной проекции мифологемы или в идеально-исторической — сказания. Как сказание, так и мифологема прочно прикрепляются к условиям

еврей родины, к ее родовым и племенным тотемам. Большая часть мифов, поскольку они еще не стали, в передаче поэтов, общим достоянием, но наблюдаются на почве, на которой родились или исстари укоренились, представляют собою этиологическое отражение (содержат aitia) местных культов.

Для культовой интерпретации мифологемы необходимо владеть ключом, — вернее, ключами, — ее символики. Типизм, господствующий в этой области, позволяет уловить в намеках и ознаменованиях мифа постоянное значение ряда образов, понятий и положений. Почти каждый шаг нашего исследования отмечен применением какого-либо из многообразных признаков и критериев культовой герменевтики мифа. Так как настоящее рассуждение ставит себе целью вскрыть лишь общие предпосылки метода, ограничимся здесь немногими примерами. Образы действующих лиц мифологемы характеризуются их именами, свойствами и атрибутами. Эвфемистическое имя, гостеприимство, охотничество и неотделимая от него ловчая свора, черный конь, черная козья шкура на плечах героя; змея, пчела, плод гранатового дерева и т. д. дают понять, что мы имеем дело с представителями царства подземного. В героических образах, нередко уже по имени и атрибутам, узнаются двойники или ипостаси божества, вассалами которого они сделались после того, как, низведенные на ступень героев, перестали быть ему тожественными, как Ифигения Артемиде, Актеон Аиду-Загрею, или родственными по типу божествами, как прадионисийский Аристей. Узнается эта связь и по характерным положениям героев-ипостасей, по зависимости их судеб от божества-прототипа, в частности — по их жертвенной роли в круге последнего (Ифигения, Орфей, Пенфей, Левкипп); ибо в сфере понятий мифа отожествление жертвы и бога — одно из основных. Страстной характер, присущий героям вообще, как наследие древних плачей и поминок (Ахилл, Паламед, Фаэтон), особенно выдвинут в мифах под влиянием Дионисовой религии и специфически сгущен в героическом окружении самого Диониса.

Существенное значение в объяснении мифа и обряда, согласно прежде сказанному о культовых встречах и взаимодействиях, имеет их миграция, — хотя увлечение проблемами исторической связи и зависимости пространственно разъединенных однородных культов легко заводит исследователя, — как мы видим это на примере О. Группе в его богатейшей по сопоставлению материала «Истории греческой религии», — в лабиринт гипотетических филиаций. Обряд и миф переносятся из одной местности в другую и, пересаженные на новую почву, усваивают себе, при неизменности основного ядра, новые периферические черты, утрачивают прежние. Такое перенесение наблюдается в более древнее время при переселении племен, позднее — при колониальных выселениях и выселениях отдельных родов. Усвоение чужого культа может быть последствием

международных и между племенных сношений (так, скифская Ольвия, по рассказу Геродота, заимствует Дионисовы оргии) у эллинов), делом религиозной политики, чаще всего — дельфийского оракула (так насажден, по свидетельству магнетской надписи, — стр. 60 сл., — в Магнесии на Меандре фиванский культ Диониса), — наконец, результатом особой популярности, приобретенной каким-либо культом (так, Софокл в Афинах делается «гостеприимцем», — почему и героизируется под именем Dexiön, — бога Асклепия). Культ — родовое достояние; перенесение культа предполагает переселение рода или ветви его на новые места, либо установление более или менее искусственной связи местного рода с иноземным, правящим данный культ издревле, при помощи сакрально-юридической фикции порядка генеалогического. Мы видим из магнетской надписи, что генеалогическая связь колонии с метрополией культа необходима и в случаях его непосредственного введения в состав государственной религии авторитетом оракула и декретом . гражданской власти. И героизация Софокла имеет явной целью дать архегета насаждаемой сакрально-родовой традиции, ради которой его потомки поставляются наследственными блюстителями новоучрежденного государственного культа.

Не может ли и само возникновение Дионисовой религии в эллинстве рассматриваться с этой точки зрения как частный случай культовой миграции? Мы увидим ниже (§ 7), что дело обстояло гораздо сложнее; но некоторые моменты ее рецепции связаны, несомненно, с фактом вселения. Старинная и полузабытая гипотеза Карла-Отфрида Мюллера о весьма раннем приходе в эллинские земли и о постепенном распространении из Пиерии в Беотию и на предгорья Парнаса некоего фракийского клана поклонников Диониса и Муз основана на древней традиции и имеет за себя немалую вероятность. Но это было, во всяком случае, не все: дионисийство, очевидно, вливалось в эллинство последовательными волнами, и, в частности, фракийские влияния на него не прекращались в течение ряда столетий. Имя Диониса долго неизвестно эллинам; возможно, что оно образовано в эллинских колониях фракийского побережья (стр. 91, прим. 1). Как бы то ни было, проблема истоков Дионисовой религии выводит нас за пределы эллинства. Разрешается ли эта проблема всецело указанием на Фракию, где все многообразные местные культы были только разновидностями одной дионисийской веры, одного дионисийского оргиазма? Это был ответ Эрвина Роде. Или то же по существу явление встречаем мы и в других религиозных культурах древности, и эллинское дионисийство соединено с ними не менее жизненными нитями? В этом смысле прежние ученые обращали внимание на Индию с ее культом Сомы (в Авесте Хаома) и на Египет с его почитанием Осириса. Определим наше принципиальное отношение к указанным аналогиям.

4.

Чтобы установить сходство эллинского дионисийства в целом с какой-либо другой религией, необходимо исходить из его синтетическое характеристики: таковая же существенно зависит от того, что мы признаем основным и отличительным в его сложном составе. Анализ совокупности фактов, им обнимаемых, приводит нас к убеждению, что дионисийство в его исконном виде впервые означается там, где феномен экстаза и оргиазма оказывается безусловно преобладающим, если не исключительным, двигателем культа, предводимого женщинами и сводящегося к непрерывно поддерживаемой мужеубийственной жертве, определяющей взаимоотношения между миром живых и миром загробным; причем практические применения этой жертвы (как, например, растительная магия) являются лишь последствиями, а не мотивами обрядового действия, бесцельного постольку, поскольку оно непосредственно воплощает состояния и импульсы исступления, коренящегося, в последнем счете, в половом сознании и в древнейших отношениях полов.

Признаки оргиастической жертвы, омофагии и женских радений отсутствуют в индийских аналогиях эллинскому культу животворящей влаги и растительного изобилия: эти элементы, вобранные религией Диониса из религии Зевсовой, первоначально независимы от нее и кажутся стародавним общеарийским наследием, перешедшим во владение оргиастического бога, уже как бога умирающего и воскресающего, когда он стал сыном небесного отца, излившимся на землю из отчего лона (стр. 91 сл.). Поскольку речь идет в круге Дионисова богопочитания о влажном естестве и воде живой, коих он перводатель и владыка, о Нисе и амброзии, одождяющей землю, — мы в мире представлений родных Индии, древних — как Зевс. Но влажная и амброзийная сила принадлежит не Дионису в его особенности, а Зевсову сыну и, в сущности, самому Зевсу, «Одождителю» изначала. Если бы в этом признаке надлежало усматривать существо оргиастического бога, его возникновение объяснялось бы только дифференциацией представлений о верховном божестве. Но если характеристика индийского Сомы исчерпывается такою дифференциацией, то Дионис являет иные специфические черты, и притом черты глубоко первобытные; что заставляет признать его раньше существовавшим, чем он стал сыном отца и посредником в сообщении земле Зевсова влажного дара.

Как всякий растительный культ, — и культ Сомы сочетается с почитанием душ, обитательниц подземного царства; что делает его еще более дионисоподобным. Так, всенародная формула изгнания загробных гостей на празднике Анфестерий (срв. стр. 164): «вон, Керы! миновали Анфестерий!» (thyraze, Kares, uket' Anthesteria), отвечает подобной же заклинательной формуле в религии ведиче-

ской: «Уходите, отцы, любители сомы, вернитесь на свои глубокие, древние пути! И опять приходите через месяц (— ко времени Великих Дионисий?) вкусить жертвы, и приводите нам с собой обильное потомство, многих мужей 1" Это замечательное соответствие свидетельствует о том, что как обряды весеннего вызывания и изгнания душ, так и первые представления о палингенесии восходят к глубокой древности, общей индусам и эллинам. Идея палингенесии мощно развивается у вторых в лоне Дионисовой религии с обретением бога, умирающего вместе с умершими и выводящего их из подземного царства на свет солнечный. У индусов оживление обусловлено вкушением сомы, божественного хмеля, или, вернее, Сомы-бога, жертвенно изливающегося, чтобы упоить животворящим питием богов и людей. Представление о Дионисе, вожде души, первоначально не связано с его качеством упоителя. Древнейшие Анфестерий только предваряют и постулируют Диониса; вызывая теней, еще не умеют вызывать (anakalein) их вождя. Прежде чем оргиастический бог разоблачился эллинам и как искомый, но неведомый Сома, они не знали ни лика, ни имени того, кто божественно питал возлияниями на тризнах души умерших и сладостно охмелял смертных и небожителей, и даже самих Мойр. Уже древние комментаторы отметили, что Гомер не называет вина обретением Диониса [2]. Зато в Одиссее, — хотя и в очень поздней по времени происхождения части ее, — загадочно связывается Дионис с идеей смерти: он дарит Фетиде ковчег, в котором будет покоиться прах Ахилла (XXIV, 74). В это время, впрочем, он, вероятно, уже и бог вина, а потому и «смертным услада» (charma brotoisin): хтоническая его природа непосредственно обращает его в бога растительной силы.

Итак, поскольку все дионисийское до Диониса может быть названо прадионисийским, рассмотренные элементы прадионисийских верований и религиозных действий в эллинстве оказываются древнейшим индоевропейским наследием. Есть и еще черта сходства, указывающая на глубокую общность с индийской религией тех предпосылок, которые легли в основание эллинской рецепции дионисийского оргиазма. Жертвоприношения, связанные с возлияниями сомы, представляют замечательные совпадения с особенностями дионисийской жертвы: мы говорим об отожествлении жертвы и бога в культе Агни. Но из этого можно заключить только, что перед нами тип древнейшей жертвы. Ибо, по многим указаниям, представляется вероятным, что эта последняя существенно различествует от другого — и, кажется, позднейшего — типа, принципом

[1] Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 553.

[2] - t omeparadidonai Homeron Dionysonoinuheureten. Rohde, Psyshe I, S. 5, A. 1. Срв. выше стр. 53, прим. 1, и стр. 119 сл.

коего служит уговорный дележ пищи между человеком и богом. Та жертва, напротив, сочетается с рядом представлений, которые мы называли бы ныне мистическими, и скорее является соединением с божеством и поистине причащением ему, нежели подносимым ему даром.

Столько об Индии; переходим к Египту, в котором уже влиятельное направление эллинской теологии, — по-видимому, еще до Геродота, — видело метрополию Дионисова культа.

5.

Теория египетского происхождения Дионисовой религии связана в наши дни с именем Фукара [1]; но ей не удается занять в науке прочного положения ни в той форме, в какой знала ее древность, ни в той, в какой она была популярна среди мифологов-мистиков и романтиков, ни в той, наконец, в какой еще недавно пытался воскресить ее знаменитый французский археолог и эпиграфист.

Фукар исходит из положения, что одного общеэллинского Диониса вовсе не было, причем культовые различия эпох и географических областей обостряет до отрицания всякой связи между а) фракийским богом, оргиастическим и безумствующим, б) дельфийским (по Фукару, критским) младенцем в колыбели, погребенным у треножника, в) беотийским сыном Семелы (он же и бог афинских Великих Дионисий) — и, наконец, г) кротким учредителем мистерий и подателем виноградного дара, аттическим, или элевсинским, Дионисом, жертвой Титанов, — он же — египетский Осирис и пришел в Аттику с Деметрой-Исидой в пятнадцатом веке до Р. Х. Перечисленные боги, названные одним именем по недоразумению, суть различные божества; и афиняне просто не заметили, что их первые и вторые весенние Дионисии ничего общего между собой не имеют, как и вообще эллины не сознавали допускаемого ими повсюду смешения, вследствие господствующей в древности синкретической и унитарной тенденции [2]. Так живой организм внутренне цельной религии, в единстве которой эллины имели столь же мало оснований сомневаться, сколь мы в единстве христианства, при всем множестве порожденных или испытанных им осложнений — религии, в которой поражающее на первый взгляд богатство форм обряда и мифа более, может быть, чем в других культах, подчинено единообразной, типической норме, — живой организм этой во всех своих проявлениях характерно оргиастической и патетической религии Фукар заставляет, поистине, претерпеть

[1] P. Foucart, le Culte de Dionysos en Attique, Paris 1904.

[2] P. 28: — «tendance generale des anciens ä brouiller et ä ramenei ä l'unite tous les dieux qui portaient le meme nom». Чем же объясняется, однако, тожество имени?

Осирисову участь, с тою лишь разницей, что Осирис-Дионис был разъят на четырнадцать частей, а наш аналитик ограничивается четвертованием, хотя ряд других крайне своеобычных местных культов должен был бы естественно соблазнять его к дальнейшему «расчленению».

Попытка мифографов согласовать противоречивые мифологемы и установить каноническое предание последовательных богоявлений (эпифаний) умирающего и воскресающего бога[1] послужила Фукару первой и едва ли надежной основой предпринятой им классификации, которую он ищет, не без натяжек, привести в соответствие с означенным каноном (точнее, проектом канона), хотя по его же собственному толкованию, все версии проекта указывают не на Египет, а на Крит, как на первоотчество дионисийства[2]. Чтобы оправдать в дальнейшем свою классификацию, Фукар принужден допустить наличность двух Дионисов в Дельфах, игнорировать младенческий аспект бога во Фракии, вопреки преданию о Ликурге[3], и в Аттике (с ее Иакхом и Эрихтонием), тенденциозно затемнять общность таких черт, как оргиастическое безумие и оргиазм вообще. Для обоснования главного своего положения о приходе Осириса и Исиды в Аттику под именами Диониса и Деметры, Фукар постулирует древнейший культ богини в Элевсине, о чем не только умалчивает гомерический гимн, это ясное зеркало первоначального Элевсина, но что изменяет до неузнаваемости и самый образ исконно элевсинской Деметры. Что касается икарийской легенды, — о которой, впрочем, не однажды была речь выше, — позднейшие напоминания оракула, что Дионис уже приходил в Аттику и Икарию, имеют характер закрепления за Дионисом культа, первоначально принадлежавшего его прадионисийской ипостаси. В Эригоне же изначальны не черта блужданий и поисков тела Икариева, которая сближает ее несомненно с Исидой, не ее аспект как Aletis, — но ее безумие и повешение, и связанный с ее именем обряд aiöra, и ее значение как служительницы и ипостаси Артемидиной; так что исходным культом Икарии является типический для мест исконного Дионисова и прадионисийской) богопочитания двуединый оргиастический культ Артемиды и ее мужского коррелята — бога-героя жертвенных страстей.

Заслугой Фукара должно, по нашему мнению, признать открытие несомненных следов египетского влияния, напечатлевшихся на

1 Ampel. 9; Io. Lyd. de mens. IV, 38; Cic. de nat. deor. III, 23. Смотри выше стр. 142.

2 Приурочение всего мифа о первоначальном Дионисе к Криту находим и у приверженца египетской теории - Диодора (V, 57). Срв. Lobeck, Agl., p. 571 sq.

3 Срв. также изображение на аттической гидрии Британского Музея (Journal of Hellenic Studies, 1890, p. 363; см. стр. 118, прим. 5) и to pathos to en Thra.kei katatolmethen (Aelian. XII, 20; срв. стр. 201, прим. 3).

аттическом культе. Так, число четырнадцати герэр, священнодействующих при бракосочетании Диониса с супругою архонта-царя, нельзя не ставить в прямую связь с числовой символикой страстей Осириса (стр. 182 сл.). Но упомянутое влияние не древнее орфизма: орфики перенесли в реформированную ими в VI веке аттическую религию Диониса ряд представлений и обрядов, заимствованных ими у египтян в святилищах Осириса и Исиды. С тех пор и Дионис занимает свое место сопрестольника в Элевсине, где его праздник Aloia носит характер придатка к основному культу, и миф об Икарии и Эригоне находит свое завершение[1]:

Но если мистическая традиция издавна, как утверждал Геродот, оплодотворялась учениями Египта, то сама египетская религия Осириса как бога страстей — по крайней мере, в той форме мистерии, в какой она казалась наиболее родной эллинам, — в сравнении с другими культами, в лоне которых возрастала из оргиазма концепция страдающего бога, не производит впечатления глубочайшей и первобытной древности. Черты сходства заставляют предполагать общий источник ее и эллинского дионисийства; колыбелью его она не была. Ибо с большим правом можно назвать колыбелью Дионисовой liknon горных менад, нежели египетский ковчег, почитание которого, связанное с комплексом многозначительных и своеобразных представлений о соотносительности гроба и древа, смерти и жизни, стихии влажной и спасаемого в ней животворящего огня, влилось, правда, могущественной струей в Дионисову религию чрез посредство островного культа, но влилось как приток в русло полноводной реки.

6.

Археологические изыскания последнего времени и, в частности, открытия Винклера, сопровождавшиеся историческим синтезом Эдуарда Мейера (см. гл. I, § 1, прим. 5, стр. 19), пролили некоторый свет на религию хеттов, или хеттитов, из которой проистекли оргиастические формы малоазийских культов. С другой стороны, установлено, что во втором тысячелетии до Р. Х. между ней и религией Крита, испытавшего могущественное влияние хеттской культуры, существовала теснейшая связь. Малая Азия с ее корибантами, Крит с его куретами оргиастические служения и веру в рождающегося и умирающего бога. Но в первой древнейшее женское божество сохраняет свое

1 Что песни сопровождавшие обряд эоры, послужили предметом искусственной литургической обработки, мы знаем из упоминания о mele Феодора у Афинея (XVI 618 e): ei gar kai nyn hai gynaikes äidusin autu mele peri tas aiöras.

преобладающее значение, между тем как на Крите оно кажется уступившим господство мужскому верховному богу.

У хеттов критскому Зевсу соответствует Тешуб, в котором легко узнается будущий пергамский «Зевс-Вакх» (стр. 19). Великая Матерь, Ма или Рея эллинов, и Тешуб празднуют по весне свадьбу, — предмет изображений, высеченных в скале Jazyly-Kaja, — по-видимому, четырнадцатого века. Богине служат женщины, или мужчины в женских одеждах. «Но союз этот, — говорит Эд. Мейер — не постоянный; ежегодно он наступлением весны ожив-лением растительности, он возобновляется, чтобы затем снова внезапно прекратиться. Это — основное представление, возвращающееся во всех формах малоазийской религии (Plut. de Is. 69)». Аттис-Тешуб — громовержец: в руке его — перуны. Другими атрибутами Тешуба служат пантера и labrys — двойной топор. Этот последний делается символом карийского Зевса (Zeus Stratios), бога в Лабранде, и он же, как известно, отличает критского верховного бога.

Двойной топор, усвоенный прадионисийскими Зевсами Малой Азии, отмечает далее две оргиастические сферы: фракийский культ Диониса-Арея и Артемиды с одной стороны, островной культ эллинского Диониса с другой. Изображения обоюдоострой секиры суть как бы вехи, по которым изучающий то общее явление оргиазма, одним из видов коего было эллинское дионисийство, может наследить его распространение. Гомер знает ее как оружие варваров.

Полубог, полугерой (в качестве героической ипостаси Тешуба) — Сандон в Тарсе: его знаки — костер, виноград, венок, рога и двойной топор. Черты Сандона переносятся на Геракла (стр. 19. 69), чей образ эллинское мифотворчество пытается развить в искомый лик оргиастического бога страстей. Но если костер достался от Сандона в удел Гераклу, остальные атрибуты хеттского бога-героя, как и пантера Тешуба, совпадают с отличительными знаками Диониса.

Приведенные факты, без сомнения, нечто большее, чем analoga: религия хеттов, отчасти чрез посредство Крита и в соединении с его собственным, доэллинским по происхождению культовым преданием, отчасти чрез посредство преемственно продолжавших ее культов малоазийских, косвенно определяла, в не меньшей мере, чем религия Фракии, прадионисийскую подпочву эллинского дионисийства.

7.

Следуя выше (§§ 1—3) описанному методу, мы искали раскрыть в исторически осложненном явлении его простейшие черты; критически выделить его стержень, восходя от позднейшего типа к формам первичным, различным сквозь преломляющую среду времен лишь в общих, но зато крупных очертаниях. Центр тяжести перенесли мы на внутреннюю логику развития оргиастических культов, проносящих нетронутыми свои первобытные особенности через все культурно-исторические перемены и в некотором смысле непроницаемых для культуры даже в среде наибольшей культурной осложненности. Этим мы желали достичь известной независимости в освещении и оценке изучаемого предмета от гипотез о происхождении. Откуда бы ни пришла религия Диониса, — если необходимо признать ее пришлой, — мы видим, что на эллинскую почву она была пересажена со своими глубочайшими корнями, что нет ни одной примитивной черты, характерной для древнейшего круга однородных явлений, которая бы не оставила своего обрядового и мифологического напечатления в эллинстве.

Эта точка зрения предрасполагает нас «заимствование» в абсолютном значении слова отрицать. Мы знаем образ распространения новых религий в эпохи более поздние, — например, христианства и маздеизма в римской империи: ничего ему подобного нельзя предположить по отношению к религии Диониса. Думать о прозелитстве было бы, конечно, а ставить себе и рассеянной отдельными общинами секты, мистических братств, подобных фиасам эпохи эллинистических мистерий или тем союзам поклонников Митры, которые возникали повсюду, куда заносили новую веру, вследствие частого передвижения легионов с одной окраины империи на другую, римские легионарии. Дионисийство еще творится в самом эллинском мире с тем разнообразием местных отличий, которое указывает на процесс органический. Оно существует как прадионисийство раньше, чем эллины осознали его особое существование и ознаменовали его именем бога> дотоле безыменного, представление о котором колеблется и различно сочетается то с культом героев, то с локально видоизмененной концепцией верховного божества. Исследование вскрывает стадию оргиастического аморфизма и оргиастической жертвы, не совпадающей ни с типом enagizein, ни с типом thyein. Склонение к первому отмечает понижение энергии оргиастического боготворчества; но преобладает стр типа, героя-демона до бога. Лик того, чьи страсти энтузиастически переживаются и мистически осуществляются в жертвенном служении оргий, становится обобщенным и космическим: герой — уже

бог Heros, и еще долгое время по обретении Дионисова имени поют элейские жены: «Приди, герой Дионис!».

Два основных познания открылись нам на пути нашего исследования:

1) Дионисова религия представляется объединением двух типов культа: а) материкового, или горного, — наиболее близкого к фракийским формам оргиазма, — и б) островного, или морского, — обнаруживающего коренное сродство с религиями Крита и Малой Азии.

2) Дионисова религия в этих двух своих типах существовала еще до провозглашения имени Дионисова и в эту раннюю свою эпоху может быть названа прадионисийскою; чем, однако, отнюдь не утверждается ее формальное единство, какового вовсе не было, ибо состояла она из разрозненных культов, но по существу означается однoприродность таковых, исторически сказавшаяся в их взаимном притяжении и позднее приведшая их, хотя и не сполна, к объединению.

Опираясь на эти основные факты, можно признать весьма вероятным, что уже древнейшие «ахейские» пришельцы в Элладу вместе с другими элементами найденной ими на новой родине доэллинской культуры частично усвоили себе, особенно при заселении Архипелага, оргиастические обряды и представления хеттской и критской религии, коими эта культура была пронизана, вследствие чего должны были возникнуть в самом эллинстве соответствующие родовые культы. Усвоение мыслится нами как подражательное воспроизведение иноплеменных обрядовых действий, а стимул к нему — как общее «заражение» состояниями энтузиазма. Чужой оргиастический обряд был одновременно и внушением первоначальных представлений, ему сопутствующих, — представлений, которые, как было показано (§ 3), неотделимы от него, как непосредственно выражаемый им пра-миф. Так узнавали эллины о боге рождающемся и умирающем при вечно пребывающей богине, чьим супругом становится он на краткий срок, — о боге, чей образ повторяется в мужской жертве, богине угодной, — о присутствии бога, изображаемого с двойным топором, в жертве, падающей под ударом двойного топора, и о присутствии богини в ее исступленных служительницах, обвитых змеями (как на критских изображениях), — о памятном и арийцам (как показал Bergaigne) соответствии или совпадении того, что творится у людей, с жизнью богов, которая оказывалась кульминирующей в оргиазме брачного союза и страстной смерти. Представления смутные, но достаточные, чтобы послужить закваской самобытного оргийно-религиозного творчества! Предание о приходе в Аргос заморских женщин, безумствующих, пляшущих и воинствующих, и о битве с ними эллинов (стр. 133), как и предание об обезглавлении Диониса, пришедшего с моря к Лерне, Персеем, — сохранили, мнится нам, память о

таких соприкосновениях эллинства с безумствующими сонмами, вызванных порой их нашествием или вселением. Тут проявлялись вместе и сила заражения, и решимость сопротивления, как живописует эти встречи поэт «Вакханок», указывающий на Малую Азию, как на корень заразы дионисийского безумия. Фракия для Еврипида только посредствующая, передаточная среда; но несомненно, что материковый культ Диониса был существенно обусловлен самобытными влияниями Фракии, чьи неистовые служения внушали представление о вечном возврате на землю умирающего сопрестольника дикой богини, Вели
о возврате с ним его верных и готовых к энтузиастическому самопожертвованию поклонников. Во Фракии узнается родина горных менад, фиад Парнаса, как в островной области — родина менад «морских» (halion gynaikön Аргоса).

Итак, первые ростки дионисийства возникают в спорадически разбросанных древнеэллинских родах и кланах, воспринявших однородные импульсы племен Малой Азии, Крита и Фракии, на почве широко распространенной доэллинской религии мужеженского двуединобожия, в кот
ется единая пребывающая богиня, а мужской коррелят ее мыслится периодически оживающим и гибнущим. Главные обрядовые признаки этой религии как оргиастической — мужеубийственная жертва (со включением жертвенного убиения младенцев мужского пола и омофагии) и женское предводительствование оргиями. Воспоминания об этой религии еще сквозят, помимо всего, что непосредственно сочетается с древнейшими культами Артемиды и Диониса, — в круге представлений и преданий, связанных с почитанием Матери-Земли, Ночи, Эриний, в некоторых особых местных культах, каков лемносский культ Великой Богини, и мифологемах, какова Орестея. Торжество идеи мужского верховного и пребывающего божества отражается на оргиастических богопочитаниях ранней поры, как за
представления о временно оживающем боге при бессмертной богине. Его почитание дробится на бессвязное множество мелких культов, — или обращенных к местным героям и демонам, или вовсе не знающих своего объекта, каков культ безыменного Героя. Начинается медленный возвратный процесс отвлечения космической идеи бога страдающего из его жертвенных героических ипостасей.

В некоторых областях, первоначальная оргиастическая религия проявляет большую живучесть и силу сопротивления, откуда разбиваются своеобразные культовые формы. Так, в оргиастической Фракии, не знающей Зевса, бог умирающий и вместе убийственный, бог смерти в пассивном и активном смысле понятия, коему свойственно раздвоение на лики преследуемого и преследователя, остался единым богом при единой богине, Артемиде эллинов, или лишь

поверхностно дифференцируется в двух взаимно восполняющих и сменяющих один другого богов, которых эллины наименовали Дионисом и Ареем. У фригийцев Зевс отожествлен с древним страдающим богом и является не пребывающим неизменно, а попеременно возникающим и исчезающим. В культовой области малоазийской (хеттской) Великой Матери, Реи эллинов, и в зависящих от нее культах, лемносском — Великой Богини, Bendis, и кипрском — Афродиты с ее сопрестольником, Адонисом, — оргиастическое женское единобожие с его подчиненным и жертвенным мужским коррелятом остается почти нетронутым. На Крите элементы первоначальной религии приведены в своеобразное сочетание с религией некоего Зевса-быка; мужское божество утверждено в полноте верховного религиозного принципа, и в то же время представления о рождении и смерти Зевса сближают его с богом Малой Азии.

Религиозное влияние Крита, памятное Гомеру и не прекращавшееся до VI века, — влияние, так знаменательно выдвинутое в гомерическом гимне Аполлону Пифийскому, — глубоко изменяет во многих местных культах эллинское богопочитание, придавая Зевсу черты Идейского бога, Зевса Диктейского, который в своем оргиастическом и этническом облике является как бы пра-Дионисом. Периодичность рождения и смерти бога-быка, правда, давно забыта на Крите, и подражательные действа — mimeseis — окончательно закрепили воззрение на эти моменты в божестве Зевсовом, как на однажды происшедшее священное и таинственное событие, но они были неистребимы и, по-видимому, рано натолкнули Крит на поиски сыновней оргиастической ипостаси Зевса. Во всяком случае, критское оргиастическое почитание Диониса-Человекорастерзателя, извлечено из исконного представления о местном Зевсе, но уже по обретении Дионисова имени у эллинов. В эпоху уже прадионисийскую именно критское влияние, как нам кажется, дало эллинству первый импульс — разрешить противоречие, открывшееся в идее Зевса между гомеровским представлением о нем и образом бога рождающегося и умирающего, путем перенесения оргиастического мифа о младенце, преследуемом и скрываемом в пещере, на нового бога, Зевсова сына. В раннем воздействии Крита на Делос и Дельфы мы видим неудавшуюся в целом попытку дать эллинам этого бога-сына в лице Аполлона, вследствие чего ему и приписаны в эту эпоху многие прадионисийские черты (стр. 51). Импульс мог быть дан Критом, но обретение сыновнего лика и имени все же, и в полной мере, — плод эллинского религиозного творчества, и оно впервые творит религию Диониса в собственном смысле.

Страдающего бога как сыновней, ипостаси небесного отца мы не встречаем в доэллинских культах, которым скорее свойственно представление о сыне богини или младенце ею взлелеянном, каков,

например, Адонис, скрываемый Афродитой в ковчеге (стр. 135); образ отчего сына, спасителя, намечен разве лишь в далеком круге ассиро-вавилонских верований. Для эллинов характеристика бога страдающего как ипостаси сыновней была естественным выводом из культа героев, взрастившего идеал не олимпийского бога-сына, как Аполлон, а героя, сына Зевсова, каков человек-страстотерпец Геракл, этот во многих отношениях двойник и соперник Диониса (стр. 83 сл.). Когда героический абстракт страстных оргий принял, в силу прививки религиозных представлений Фракии, Крита и Малой Азии, облик бога, он стал у эллинов вторым лицом и нисхождением Зевса, излившеюся из его лона живой влагой, богочеловеческим его воплощением на земле и отсветом в мире подземном. Недаром в Фивах справлялся праздник рождества Дионисова, — рождения в мир того, кто выношен был на земле земною матерью и в небе — самим отцом: сын божий родился у эллинов.

* * *

В целях удобнейшего обозрения представляем определяющие выводы всего исследования в нижеследующем ряде положений:

I.

Обретению имени Диониса и всенародному признанию его божества предшествовала в так называемой «подгомеровской» Греции эпоха не объединенных общим именем бога прадионисийских оргиастических культов, развивавших порознь отдельные элементы позднейшей Дионисовой религии.

II.

В синтетической характеристике, сколь дионисийского, столь же и прадионисийского оргиазма надлежит отметить, как более или менее определенно и полно выраженную тенденцию религиозной мысли, три черты:

1) отожествление оргиастической жертвы, первоначально человеческой, с божеством, коему она приносится, или с коррелятом этого божества;

2) отожествление участников оргий, поскольку они испытывают состояние энтузиазма, или богоодержимости (bakchoi), с самим божеством;

3) двойственное представление о божестве: а) как о владыке верхней и нижней или подземной сферы вместе: б) как о жреце и, в частности, жертворастерзателе (омофагия) с одной стороны,

жертвоприносимом, «страсти» претерпевающем и умирающем с другой.

Это двоение объясняется тем, что божество одновременно мыслится как принцип жизни и смерти, и, в качестве последнего, как принцип жизни и смерти в активном и пассивном ее значении, — т. е. как божество вместе и умерщвляющее, и умирающее.

III.

Прадионисийские культы представляют собою два типа:

1) тип культов безыменного пра-Диониса, служащий непосредственно началом Дионисовой религии;

2) тип культа иноименного пра-Диониса.

Второй тип, или род, может быть подразделен на два вида:

а) культов, заимствующих имя бога у общераспространенных богопочитаний, — что влечет за собой полную или частичную утрату их самостоятельности;

б) культов, почерпающих искомое имя из собственного содержания путем предпочтительного освящения одного из обрядовых призываний (epikleseis) бога, знаменующих проявления его действенной силы.

К этому виду (б) относится культ Великого Ловчего, Загрея, и значительная часть позднейших героических ипостасей Диониса, как Аристей, Мелитей, Макарей, Ойней, более древних по происхождению, нежели сам Дионис.

IV.

В первом виде (а) второго типа прадионисийское numen принимает чуждое nomen, ища слияния с тем или другим из общенародных божеств. Отсюда возникает ряд своеобразных религиозных образований, каковы:

а) малоазийские оргиастические Зевсы с атрибутом двойной секиры, наследием хеттских религий;

b) островные змеевидные или погребенные Зевсы, чествуемые обрядом буфонии, с их предком — Идейским или Диктейским Зевсом Крита, восходящие к минойской религии критского бога двойной секиры;

c) Зевс — похититель Ганимеда, по корням своим также критский, и героическая ипостась соприродного, но не критского, малоазийского божества — Тантал, первоначально бог горы Сипила;

d) Зевс-Мейлихий, происхождения, по-видимому, семитического, и его корреляты — Зевс Маймакт, Зевс Филий и др.;

e) Ликейский Зевс в Аркадии;

f) орхоменский Зевс Лафистий, являющий, как и Зевс Ликейский, черты родственного сходства с фракийским пра-Дионисом — Ликургом;

g) Арей, фракийский пра-Дионис, принятый эллинами в их сонм богов ранее Диониса и, при сохранении полной самостоятельности культового круга, оставшийся с ним навсегда в отношениях естественной частичной теократии.

Некоторые из этих культов были впоследствии удвоены культом соответствующего Диониса, что изобличает их прадионисийскую сущность. Таковы Зевс и Зевс-Вакх поздней пергамской надписи и стародавние Зевс-бык и Дионис-бык на Крите, Зевс и Дионис Мейлихии.Зевс и Дионис Лафистий, Арей и Дионис Эниалии; сюда же относятся Зевс-Аристей, Зевс-Герой, Зевс-Сабазий и др.

V.

Иноименные прадионисийские культы, отражая в мифе и обряде пору человеческих и, в частности, детских жертвоприношений, вносят в состав Дионисовой религии необходимый ей (см. тезис II) элемент оргиастического Дионисова двойника-преследователя. С другой стороны, плачевный культ прадионисийских страстотерпцев: а) младенцев и отроков (Лин и ряд других), б) юношей (как Пенфей и, по-видимому, уже Ахилл; как Дафнид, Адонис, Анфий, Ампел, Иакинф и другие юные герои-демоны растительности), в) праведных и кротких мужей (как Рес, Паламед, Протесилай, Амфиарай), — обогащает ческий Дионисов облик и создает ряд героических ипостасей Диониса, отмеченных неизменной печатью «страстей» (pathos). В раннем культе прадионисийского Геракла мы видим неудавшуюся попытку создания дионисоподобной страстной религии, почему Геракл и приводится впоследствии в теснейшую связь с Дионисом.

VI.

Первый тип — тип культов безыменного пра-Диониса, — восходящий к эпохе почитания пустых тронов, или престолов, невидимо присутствующего божества, — наблюдается, прежде всего, в поклонении безыменному Герою, широко распространенном во Фракии и Фессалии, рассеянном по Элладе и Великой Греции, оставившем следы в позднем Риме и пережившем, по-видимому, греко-римское язычество. Поскольку разновидности этого культа выходят из своей замкнутой местной обособленности, они или вовлекаются в сферу притяжения соседних могущественных божеств, или растворяются в религии Диониса. Герой дифференцируется в Героя-Конника и

Героя-Охотника, причем эта характеристика закрепляется установлением соответствующих культовых имен, что уже выводит Героя из круга безыменных пра-Дионисов. Отсюда возникает ряд прадионисийских ликов, которые образуют или аспекты Диониса-Аида, каков, напр., Загрей, или его же героические ипостаси, каковы, напр., конники Адраст, Меланипп, Кианипп, Ипполит (сюда же относится прадионисийский Диомед), охотники — Актеон и Орест.

VII.

Безыменный прадионисийский культ огромной энергии мы находим в женском оргиазме, имевшем объектом своего служения женское божество Земли и Ночи вместе с еще не выявленным мужским коррелятом темной богини в лице периодически рождающегося и умирающего, вызываемого из недр земных и жертвоприносимого бога, мыслимого преимущественно в образе змия-супруга и только позднее, по-видимому, — змеи и младенца. Менадам Диониса предшествовали менады прадионисийские, проекцию коих в мифе составляют Эринии. Средоточием менад были в материковой Элладе горы Киферон и Парнас.

В островном круге и в круге малоазийском мы встречаемся с тем же явлением женского прадионисийского оргиазма, связанного с культом пребывающей Великой Богини и умирающего бога. Но преимущественное значение в развитии Дионисовой религии принадлежит менадам материкового, горного, плющевого культа. На триетерических оргиях парнасских фиад, будивших Ликнита, впервые раздается вскоре заслышанная в Фивах весть, что родился на земле Дионис.

VIII.

Древнейшая эпоха Дельфийского оракула, судьбы которого имели определительное значение для всего развития эллинской религии и эллинской культуры вообще, характеризуется господством в Дельфах женского оргиазма. До прихода Аполлона прорицалище, как позднее оракул в Мегаре, было культовым центром Земли и Ночи. Пифон, аналогию которому находим в амфиклейском вещем змии, — мужской коррелят ночной богини. Аполлон, овладевший Дельфами раньше обретения имени и лика Дионисова, принимает там черты дионисийские: он мыслится временным обитателем подземного царства и усваивает дар энтузиастического прорицания. По обретении Дионисова имени он принужден делиться властью со своим изначальным, хотя и юнейшим, сопрестольником; но весьма многое из

исконного Дионисова достояния остается за ним навсегда. Религия Аполлона по существу эклектическая, и ее содержание в значительное мере составилось из перенесения на Аполлона атрибутов и особенностей становящегося Диониса в эпоху прадионисийскую. Критское влияние на образование культов Делоса и Дельфов обнаруживает стремление представить Аполлона осуществлением еще не воплощенного дионисийского идеала.

IX.

Историческое старшинство и преобладание женского начала в эпоху прадионисийскую имеет последствиями:

1) непременное приписание Дионису некоей земной по своей стихии матери, в лице ли Семелы (Земли), или прадионисийской Ио (богини хтонической более, нежели лунной), — или оргиастической Деметры (Земли и Матери), или, наконец, подземной Персефоны, — несмотря на противоборствующее стремление рассматривать его исключительно как эманацию Зевса, как небесную влагу жизни, текущую в Нису (дионисийский рай) из лона Зевса-Одождителя, вследствие чего бог объявляется, — такова согласительная формула, — дважды выношенным, матерью и отцом, или «двуматерним» и «дважды рожденным»;

2) непременное сопрестольничество с Дионисом женского божества, преимущественно соприродной ему Артемиды, место которой, однако, особенно по соединении ее с Аполлоном как сестры, в зависимости от условий места и эпохи, занимается и другими богинями, как-то: Великой Матерью в Малой Азии, Великой Богиней на Лемносе и во Флии аттическом, критской Ариадной, кипрской Афродитой, Исидой, Герой и, наконец, под воздействием орфиков в Афинах, Палладой Афиной.

Во многих местных культах, особенно Артемиды, указанное соотношение, при сохранении принципа сопрестольничества, типически облекается в обрядовые формы издревле данного оргиастического антагонизма полов. Религия Диониса во всех этих многообразных проявлениях утверждает свою основную идею-форму, как религия диады.

X.

Особенности культовой символики позволяют различить два типа Дионисова богопочитания, которые мы, имея в виду сферы их первоначального распространения, схематически означаем как 1) материковый, горный, и 2) островной, морской. Взаимодействие обоих типов, уже в раннюю эпоху скрещивающихся путем миграа-

ций, приводят к их слиянию, коим завершается процесс образования Дионисовой религии. Отмечая черты наиболее характерные для каждого и, если не исключительно ему одному свойственные, то во всяком случае в его круге исконные, в другом же не первоначальные, приходим к следующему противопоставлению отличительных символов и обрядовых форм того и другого типа:

Материковый культ.	*Островной культ.*
Бог — змий и младенец.	Бог-бык.
Тирс и светоч. Плющ.	Двойной топор. Виноград.
Молодой олень, козел, собака, лисица.	Дельфин, лев, пантера, рыба.
Pannychides, lampteria.	Дифирамб.
Растерзание как hieros gamos.	Обезглавление как фаллический культ; культ головы; prosopa.
Liknon; cista mystica; змея, фаллос.	Ковчег на водах; расцветающее из него древо жизни.
Дионис — горный ловчий.	Дионис морской, плавающий или ходящий по водам, рыбарь.
Дикие заросли.	Древа плодовитые, paradeisos Dionysu.
Пифийство, Музы.	Хариты, Оры, нимфы изобилия.
Фаллофории виноградарей.	Действа в личинах, переодевание мужчин в женские одежды.

То, что есть между обоими типами общего (как оргии и странствия менад, концепция оргиастической жертвы, раздвоение Диониса, омофагия и т. д.), указывает на одноприродность прадионисийства, различия же — на двойной исток его из религий вне-эллинских; прототип материкового культа — оргиазм фракийский, прототип островного — оргиазм критский и малоазийский, при частичном влиянии Египта.

XI.

Древнейший буколический культ есть оргиастический, критского происхождения, культ пра-Диониса-быка. Анализ афинских государственных обрядов, каково бракосочетание жены архонта-царя с Дионисом, и аттических родовых sacra позволяет восстановить историю объединения первоначального буколического культа с оргиазмом горных менад (аттических фиад), что впервые дает полный состав Дионисовой религии в Аттике. Этот облекаемый, как обычно бывает (см. стр. 22, прим. 1), в символику бракосочетания синкретизм двух самобытных культов, — материкового, уже дионисийского, и прадионисийского островного, — определяемых тотемами змеи и тирса, увитого плющом или хвойной зеленью, с одной стороны; быка, двойной секиры и винограда — с другой, типически встречается и в других местах, прежде же всего там, где мы находим буколические «брачные чертоги» (thalamoi). Так как брачным чертогом по-преимуществу является чертог Семелы, который оказывается «буколием», т. е. святилищем фиванских буколов, должно думать, что само провозглашение рождества Дионисова в Фивах, равносильное основанию Дионисовой религии, было результатом соединения обоих вышеуказанных культов.

XII.

Орфическое вероучение, эклектическое по отношению к народным культам, которые становятся в его круге предметом ранней метафизической рефлексии и мифотворческой переработки, и синкретическое по восприятию определительных для него религиозных понятий из египетского культа Осириса, — вероучение, основанное на отожествлении прадионисийского Загрея с Дионисом и на идеях жертвенного расчленения (sparagmos diaspasmos, diamelismos) и воссоединения (systasis), вызывания из мертвых (anaklesis) и пакирождения (palingenesia), — подчиняет себе при Писистрате государственную обрядовую жизнь Афин и еще ранее могущественно влияет на образование Дионисовой религии; не учитывая этого влияния, нельзя понять развития культов буколического, элевсинского и дельфийского.

XIII.

Исконно-эллинскими элементами прадионисийства представляются:

1) самопроизвольный сельский оргиазм, общий большинству земледельческих племен на культурной ступени первобытной магии и послуживший в отдельных местностях благоприятной почвой для усвоения народными массами более сложных оргиастических культов иноземного происхождения;

2) героический культ с его поминальными плачами на заповедных курганах и урочищах и подражательными действами, воспроизводящими страсти героев, причем эти энтузиастические обряды связываются в народном представлении с магическими целями оргиазма аграрного;

3) взращенное упомянутыми плачами патетическое отношение к религии вообще и представление о подверженности богов страстям и смерти, откуда вытекает неудовлетворенность аристократической

концепцией гомеровского Олимпа и искание религиозного синтеза понятий бога и героя в образе сына божия, умирающего, как герой, и воскресающего, как бог;

4) древнеарийское представление об одождяющей землю, живой, бессмертной влаге, перенесенное с верховного божества на бога-сына;

5) древнеарийское верование в исход душ из подземного царства в навьи дни весеннего праздника первых цветов и в такую зависимость от них земного чадородия, которая приближается к идее палингенесии;

6) провозглашение рождества Дионисова на земле.

Остальные элементы прадионисийства постепенно усваиваются эллинством, с первых времен заселения Эллады, путем подражательного воспроизведения чужих обрядов и энтузиастического заражения, культурной ассимиляции и родовых миграций, из религий хеттской, критской и фракийской, равно основанных на почитании единой пребывающей богини и ее мужского коррелята, умирающего и воскресающего.

XIV.

Организация религии, предпринятая в эпоху первых аэдов под знаком Аполлона в духе аристократическом, приводит к обрядовому дуализму культов олимпийских с одной стороны, ночных, или подземных, с другой, обостренному до запрета всякого совмещения, смешения или только сближения относящихся к той и другой сфере религиозных действий. Отсюда возникает понятие «катарсиса», т. е. очистительного таинства, коим снимается перед лицом небожителей и живущих в свете солнечном смертных «скверна» (miasma) общения с подземным царством, будь то пролитие человеческой крови, или только прикосновение к умершему, или же, наконец, участие в хтонических культах и одержание божеством недр земных; не очистившийся подлежит власти Аида и, если не одинаковой по фактическим последствиям, то принципиально равной для всех религиозной опале среди живых.

«Катарсис» в применении к исконным энтузиастическим поминовениям героических страстей становится обязательным коррелятом «пафоса». Народная антропопатическая вера, в своей оппозиции культам Олимпа ищущая примирительного звена в образе бога-героя, равно принадлежащего обеим культовым сферам, тем ревностнее проникается этими исканиями, чем острее испытывает нужду в самодовлеющем катартическом разрешении патетических состояний. Только религия Диониса делает страстные хтонические культы

автономными, поскольку бог, небесный и подземный вместе, является одновременно и вдохновителем пафоса, и его разрешителем.

Она выступает перед эллинством поистине как новая религия, а не новый частный культ, и именно — как религия очистительных общих действий (orgia) и таинств (teletai), предваряя тем позднейшие мистерии и впредь их обосновывая. Новым заветом в эллинстве можно ее назвать, потому что она впервые устанавливает между человеком и божеством единящую обоих связь, переживаемую во внутреннем религиозном опыте энтузиастических очищений. Неудивительно, что религия мистическая дает импульс раннему развитию «теологии» и что последняя, в формах орфизма, оставаясь только надстройкой над обрядовой жизнью, тем не менее, сохраняет живое общение с религией всенародной, имеет силу преобразовательного на нее воздействия и признаваемый широкими кругами авторитет учительства.

XV.

Последствием обрядового дуализма было исключение из сферы мусических искусств, подчиненной Аполлону, форм оргиастических и френетических. С утверждением Дионисовой религии они входят в ее дифирамбический круг, что открывает им пути мусического развития. В этом смысле дифирамб является необходимой предпосылкой трагедии.

Древнейшие плачевные действа, в эпоху так называемого «синкретического» искусства, были подражательным воспроизведением героических страстей, ставших в гомеровской общине предметом эпического изображения в тоне аполлонийски-гесихастическом и вне связи с культом героев. Эти энтузиастические действа, сочетаясь с представлениями и обрядами сельского оргиазма, сохранялись долгие века в местных обычаях и исполнялись сельчанами в козьих шкурах, преображенными религиозной фантазией, — поскольку trage делается ритуальной (tragephoroi), — в хтонических демонов; таковы пелопоннесские козлы (tragoi), давшие имя «трагическому строю» (tragikos tropos). Дионис, принявший Сатиров в сопутствующий ему сонм, признается, в качестве чиноначальника героических страстей, несмотря на протесты культового партикуляризма, главным и всеобщим объектом трагических хоровых служений, которые становятся разновидностью дифирамба и возводятся Арионом на степень художества. Эти достижения усваивает Аттика, не успевшая самостоятельно развить трагический строй из своих местных обычаев, заключавших в себе все необходимые для того элементы. Но здесь привходит в эволюцию трагедии иное могущественное начало, которое придает ей в Аттике священственное величие.

Наряду с древнейшей обрядовой преемственностью начатков народной драмы можно наследить в разных культах преемство священных действ (drömena), восходящих к доэллинскому преданию Крита. По-видимому, орфики, преобразовавшие в Дельфах народные обрядовые действа в мистерии, в эпоху Писистрата, который воздвигает первый храм богу в его священном участке на южном склоне Акрополя, поставили себе целью создать всенародный коррелят элевсинской священной драмы, изображавшей дела богов, в трагических действах, посвященных героям и долженствовавших впредь исполняться уже не круговым, как прежде, но четырехугольным, как в мистериях, хором, с богослужебной торжественностью, в театре близ Дионисова храма. Так страстное действо, совершив круг, возвращается к забытым в эпосе формам героического культа чрез универсализацию идеи страстей в религии страдающего бога.

XVI.

Трагедия была глубочайшим всенародным выражением дионисийской идеи и вместе последним всенародным словом эллинства. Вся эллинская религиозная жизнь и, в частности, все эллинское мифотворчество преломились через нее в дионисийской среде. Конец трагедии был концом эллинства и началом эллинизма. По истощении трагедии дионисийская идея ищет себе выражения в эллинистических мистериях, проникнутых одной идеей — страдающего, умирающего и воскресающего бога. Так эллинский мир создает почву для христианства, которое уже в самой колыбели своей, какою была «Галилея языческая» (Ис. IX, I; Матф. IV, 15), кажется проникнутым символикой и пафосом дионисийства.

ПРИЛОЖЕНИЯ

СУЩЕСТВО ТРАГЕДИИ

I.

Ницше был прав, начиная свою книгу о Трагедии с обещания, что наша эстетика многое приобретет, если мы привыкнем в каждом произведении искусства различать два неизменно присутствующих в нем, взаимно-противоположных, но и взаимодейственных начала, которые он предлагал обозначать именами двух эллинских божеств, определительно выражающих эту эстетическую полярность, — именами Диониса и Аполлона.

Это провозглашение мысли, по существу не новой, — напротив, к счастью, глубоко древней, но впервые столь отчетливо высказанной и еще выигравшей в своей отчетливости вследствие ее ограничения пределами эстетики и психологии, с устранением всего, что издавна было ей придано из сферы умозрения и религиозной мистики, — это провозглашение можно по справедливости назвать открытием: в такой мере оказалось оно плодотворным для уразумения и природы искусств, и загадки эллинства. Мало того: обнаружилось, что оно обладает отличительным признаком подлинного открытия — независимостью от той связи представлений, в какой оно возникло в сознании мыслителя, свободой от него самого.

В самом деле, мы можем и отчасти принуждены описывать оба начала иначе, нежели он, — по иному их оценивать, угадывать в них иное содержание, рассматривать их в иных культурно-исторических и философских соотношениях. Но мы не можем более не видеть их, не различать их, отрицать двойственный, двуприродный состав всякого художественного творения. Установлена как бы химическая его формула, остающаяся постоянной, к чему бы ни привело нас исследование о существе обоих входящих в нее элементов. И кроме того, эти элементы были правильно названы: их приравнение к известным, определенным величинам античной мысли оправдалось новейшими изучениями и послужило ключом, отпирающим много входов в заповедные святилища древности.

Оттого возможно исходить из новых, независимых от указанной теории наблюдений над существом Аполлонова и Дионисова почитания у эллинов — и, если эти наблюдения безошибочны, заранее быть уверенным, что в эстетике они обусловят выводы, согласные с основным положением Ницше о двуединой природе всякого художества.

II.

В нижеследующих размышлениях о существе трагедии мы исходим из мысли, облеченной в форму философемы лишь после Платона, но по своим корням гораздо старейшей Платона, — из мысли, что Аполлон есть начало единства, что сущность его — монада, тогда как Дионис знаменует собою начало множественности (что и изображается в мифе как страдание бога страдающего, растерзанного) .

Бог строя, соподчинения и согласия, Аполлон есть мощь связующая и воссоединяющая; бог восхождения, он возводит от разделенных форм к объемлющей их верховной форме, от текучего становления — к недвижно пребывающему бытию. Бог разрыва, Дионис, нисходя, приносит в жертву свою божественную полноту и цельность, наполняя собою все формы, чтобы проникнуть их восторгом переполнения и исступления, — и вновь, от достигнутого этим выходом из себя и, следовательно, самоупразднением бесформенного единства, обратить живые силы к мнимому переживанию раздельного бытия.

Но если естественным символом единства является монада, то символ разделения в единстве, как источника всякой множественности, был издавна подсказан учением пифагорейцев: это — двоица, или диада. Итак, монаде Аполлона противостоит дионисийская диада, — как мужескому началу противостоит начало женское, также издревле знаменуемое, в противоположность «единице мужа», числом 2.

Дионис, как известно, — бог женщин по преимуществу, — дитя, ими лелеемое, их жених, демон, исполняющий их своим присутствием, вдохновением, могуществом, то блаженным, то мучительным безумием избытка, — предмет их жажды, восторгов, поклонения — и, наконец, их жертва. Трагедия же, по своей природе, происхождению и имени, есть искусство Дионисово, — простое видоизменение дионисийского богослужебного обряда.

Этим уже намечена женская душа трагедии и вместе с тем ее религиозная и эстетическая сущность как наиболее полного раскрытия диады в художестве.

III.

Если мы спросим себя: каковым должно быть, в силу своего понятия, искусство, содержание и задание которого составляет раскрытие диады? — то, разумеется, ответим на это: такое искусство должно быть внутренне-диалектическим. Оно будет изображать страсти и события, связь коих образует диалектическую цепь.

Чем сознательнее будет протекать воссоздаваемая этим искусством жизнь, тем больше места будет занимать в ее воспроизведении элемент логический. Чем настойчивее эпоха будет требовать от художества сознательности, тем определеннее это искусство будет тяготеть к теореме. (Вспомним французский театр XVII столетия).

Чем меньше сознательности привнесет художник этого искусства в свое творчество, тем решительнее в его изображении будет преобладать логика стихий, механика слепых страстей, тем разительнее будет показано противоборство хаотических сил, тем настоятельнее скажется, вместе с тем, потребность в чисто-механических средствах изобразительности. (Вспомним трагедию Эсхила, который недаром гораздо более нуждался в театральных машинах, нежели Софокл).

Далее, искусство, посвященное раскрытию диады, необходимо будет искусством действия, «действом», — если не чистою музыкой. Монологизм, присущий эпосу и лирике, исключает полноту раскрытия диады (которую эти виды поэзии представляют, с большим или меньшим приближением, лишь отраженною в некоей монаде); он составляет препятствие непосредственному воздействию этого раскрытия на душу воспринимающего. Целью искусства диады будет показать нам тезу и антитезу в воплощении; перед нашими глазами развернется то, что Гегель назвал «становлением» (Werden); искусство станет лицедейством жизни.

Разрешение изображаемого процесса должно заключаться в «снятии», или упразднении, диады. Поскольку последняя будет представлена в искусстве живыми силами, воплощена в личностях, — упразднению подлежат, следовательно, они сами: им надлежит совлечься себя самих, стать по существу иными, чем прежде, — или погибнуть. Этот логически неизбежный конец должен сделать искусство, посвященное раскрытию диады, катастрофическим. Становление, им воспроизводимое, будет являться безостановочным склонением к некоему срыву.

Общий же пафос этого теоретически построяемого искусства будет корениться в ужасающем нормально успокоенную душу созерцании и переживании разрыва, темной и пустой бездны между двух сближенных и несоединимых краев, в ощущении сокровенных и непримиримых противоречий душевной жизни, зияние которых будет приоткрывать взору тайну бытия, не умещающегося в земных

гранях и представляющегося смертному зрению небытием. Это искусство должно потрясать душу, испытывать и воспитывать ее — священным ужасом. Так мы подходим к наиболее важному условию, осуществляющему описываемое искусство, реализация которого есть трагедия.

IV.

Понятие диады предполагает первоначальное, коренное единство, в котором вскрывается внутренняя противоположность. Искусство диады не есть искусство просто антагонистическое, т. е. изображающее любой антагонизм, любую борьбу враждебных сил. Силы, которые оно представляет враждующими, мыслятся исконно слитыми в одном целостном бытии. Это бытие должно изначала таить в себе некую двойственность — не как противоречие внутри себя, но как внутреннюю полноту. Только путем роста и окончательного обнаружения таящихся в нем энергий оно облекается в лики разделения и раздора. В распрю вступают те основные его начала, которые своим соединением обосновывали его целостность, подобно тому как противоположный упор двух столбов упрочивает стойкость арки.

Поэтому чисто внешнее столкновение противоборствующих могуществ, не мыслимых нами в изначальном единстве, чуждых одно другому или принадлежащих к разным порядкам явлений (как, например, сила природы и сила человеческого духа), не может служить предметом искусства, нами описываемого. Равно и изображение внутренней жизни личности, расколотой между не связанными единым законом характера влечениями, нецельной, не самоопределившейся в своих глубочайших корнях, — этому искусству чуждо. Изречение: «две души живут в этой груди» — может быть истолковано трагически лишь при условии, что речь идет об осознании искони присущего нашей душевной природе несогласия между отдельными стихиями многочастного человеческого состава. Если бы Гамлет был просто слабый человек, трагедия Шекспира не казалась бы столь неисчерпаемо глубокой; вернее, она вовсе не существовала бы — как трагедия. Но Гамлет — некий характер; и загадка первопричины, разрушающей его действие, обращает нашу мысль к изначальным и общим законам духа.

Ибо искусство трагическое есть человеческое искусство по преимуществу: человек не обладает односоставною, единоначальною цельностью зверей или ангелов; черта, на коей поставлен он в мироздании, есть трагическая грань; ему одному досталась в удел внутренняя борьба, и ему одному дана возможность принимать во времени связующие его и мир решения.

V.

Сличим это априорное построение искусства, посвященного раскрытию диады (за каковое мы должны признать трагедию как искусство Дионисово, если, последовав древним, признаем диаду началом Диониса), — с фактами о наличной трагедии и с историческими данными о ее происхождении. Что касается, впрочем, первых, то они так совпадают с априорным построением, что последнее не отличалось бы от обобщения итогов простого наблюдения. Итак, остановимся на данных о происхождении трагедии, на ее забытом последующими эпохами прошлом, и постараемся исследовать трагический принцип диады в самой колыбели Дионисова искусства.

Раздвоение первоначального единства на междоусобные энергии есть коренная идея и глубочайшее переживание Дионисовых таинств. Дионис искони мыслится как бог, вдохновляющий своим одержанием исступленных, обращающихся на него же, для свершения над ним жертвенного действия. Он пассивен, как бог страдающий, в собственном своем облике, — и активен, как бог жертвоприносящийся, в лице исполнителей его страстной воли и участи: так раздвояется он на антиномические ипостаси. В одной лишь Дионисовой общине все участники экстатического богослужения носят имя своего бога («вакхи»), т. е. таинственно с ним отожествляются. Итак, вот исконная диада религии Диониса: он — жертва, и он же — жрец.

Но бог является при этом в двух разных ликах: один лик — он сам как конкретная реальность мифа, или как предмет ясновидящего созерцания, или, наконец, как жертвенное животное, мистически пресуществляемое обрядовым действием в него самого; другой лик — его служитель и жертвоприноситель, или же, супостат, объятый то вдохновением, то слепым безумием (подобно Титанам, растерзавшим божественного младенца), и часто представляющий собою постоянную ипостась того же Диониса (как фракийский Ликург). По преимуществу же, этот другой лик — лик женский, ибо наиболее глубокое, наиболее напряженное и религиозно-содержательное почитание Диониса есть служение менад, оно же является, по всем признакам, и наиболее древним пластом в сложном образовании Дионисовой религии.

Агава, исступленная жрица и мученица Дионисова, бессознательно совершающая священное сыноубийство, несущая на острие тирса голову сына (который, как показывает само имя «Пенфей», есть лишь другой облик самого страдающего бога) — голову, которую она принимает за голову Дионисова льва, — эта Агава типична для первоначального религиозного действа дионисийской диады, откуда должно было развиться художественное действо трагедии.

VI.

Но чтобы возможным стало развитие этого художественного действа из чисто-обрядового, необходимо было, чтобы принцип диады был осознан не в двух раздельных его выразителях, а в единой человеческой личности: только тогда обряд, получив индивидуально-психологическое содержание, мог впервые дать росток искусства.

Сделать этот шаг было нетрудно: достаточно было сосредоточиться на душевных состояниях дионисийского человека. В нем уже зияло раздвоение, которое и составляло причину его временного умоисступления. Он был тот, кто он был, и вместе иной, одержимый чуждою волей, — она же была, в действительности, лишь пробудившеюся другой волей его самого. Душевная полярность раскрывалась в нем, как совмещение противоположных влечений. В потомке поглотивших младенца-Диониса Титанов, — сказали бы древние, — буйственно утверждался двойственный человеческий состав: огненное семя небесного сына и хаотическая стихия темной Земли. Агава первоначального мифа и действа была уже трагический тип.

Ведь и по существу исследуемого предмета можно предугадать, что раскрытие диады в психологии личности должно выражаться исступлением и что искусство, представляющее это раскрытие в действии, должно быть отображением не состояний спокойного разумного сознания, но состояний выхода из него — душевных аномалий. И этому замечанию вовсе не противоречит выше сказанное об имманентной диалектике трагедии, ни даже о характерном для нее пристрастии к выявленному логизму и разумной сознательности. Попытка удержать формально-рассудочные способности и особенная приверженность к процессам последовательного мышления недаром часто бывают сопутствующими признаками при нарушении умственного и душевного равновесия.

VII.

Когда дифирамб, песнь Топора, — т. е. обрядовая хоровая песнь, сопровождавшая убиение быка обоюдоострою секирой в честь бога, атрибутом которого был двойной топор, у эллинов — Диониса, — стал достоянием «козлов», т. е. кругового хора в козлиных харях, и утратил связь с быком и топором, — в эту эпоху исконные носительницы дионисийских вдохновений — менады — давно были оттеснены мужскими служителями Диониса от всенародного празднования его страстей. За ними осталась сокровенная, мистическая область религии, важнейшее в культе, но лишь эзотерически-богослужебное — повременные мистерии горных радений, мужчинам

недоступных, и другие особенные местные обряды. Уже и в позднейшую эпоху песни Топора женщины не участвуют в дифирамбе. В более древнюю эпоху было, по-видимому, не так, и дифирамбический хор был хором женским. По крайней мере, двойная секира осталась в предании оружием фракийских менад и амазонок, амазонки же — лишь разновидность менад; и на критских изображениях культа двуострой Секиры мы встречаем экстатические пляски жриц.

«Козлы» были пелопоннесскими растительными демонами, подчинившимися Дионису и образовавшими сонм, или «фиас», его спутников. «Козлами» стали именоваться и мужские религиозные общины, коих назначение было славить Вакха подражательным воспроизведением его божественных дел, для чего было необходимо, чтобы один из участников выступал на середину круга и изображал самого Диониса. Но не должно представлять себе «козлов» неизменно одетыми в козьи шкуры и личины, особенно с тех пор, как предметом изображения стали служить не одни только страсти Дионисовы, но и страсти героев — его ипостасей: хор, естественно, должен был рядиться соответственно воспроизводимым событиям.

Так круговой дифирамбический хор распался на два вида, и развитие продолжалось в двух раздельных руслах. Хор в козлиных масках выработал «драму сатиров», которая вобрала в свой состав все, что было в первоначальном дифирамбе неустроенного, импровизованного, разнузданно стало достоянием того дифирамба — музыкального диалога между хором и протагонистом-героем, — откуда вышла трагедия.

VIII.

Итак, женщина, казалось, была окончательно устранена от влияния на возникающее Дионисово художество. Но, если, несмотря на ее устранение от участия в действах, женский тип остается центральным в образующейся трагедии — в качестве ли героини действа, или в ролях хора, — как не усмотреть в этом явлении многозначительного указания на полузабытое значение менады в исконном дифирамбе, уже чреватом формами будущего развития? Ибо, несомненно, женщина ощутила впервые ту психологию диады, о которой мы говорили выше.

Центральным назвали мы женский тип в трагедии. И в самом деле, обозревая хотя бы Эсхилово творчество, нельзя не учесть особенного значения, принадлежащего в нем типам женским. Эсхил стремится выявить гигантские лики мужей-полубогов, но как бы принужден постоянно прибегать к женским образам. Вспомним его

Клитемнестру, Кассандру, Антигону; вообразим, по свидетельствам древности, его потерянную для нас Ниобу. В древнейшей и наиболее архаической из дошедших до нас трагедий главная роль принадлежит хору дев-Данаид. Действие «Персов» несет Атосса; прикованному Прометею противопоставлена, с большею, быть может, энтузиастическою силою изображения (и, конечно, самим Эсхилом, а не позднейшими издателями), — блуждающая Ио; и как Прометея-узника окружает хор Океанид, так освобожденного обступал смешанный хор Титанов и их жен.

Женщина осталась главною выразительницею глубочайшей идеи трагедии, потому что изначала Дионисово действо было делом женщины, выявлением ее сокровенных глубин и неизреченных душевных тайн. Олицетворение трагедии на античных изображениях — менада-Трагедия, или же муза-менада, Мельпомена. Женщина, исступленная своим «жен безумящим» богом, принесла религиозной мысли и художественному творчеству откровение диады; и мудрецы древности не ошиблись, прозрев в диаде начало женское.

IX.

Трагедия — менада, и действующее лицо ее в древнейшем действе единственно — менада. Действие происходит между богом и вдохновенною им женщиной, представленною хором; но древний хор сознает себя одним лицом, говорит о себе в единственном числе. Бог присутствует невидимо, — действенно, поскольку одержит и обуевает своих служительниц, — страдательно, поскольку, обуяв их, им предается. Обуянная женщина, напротив, активна; ее одержание делает ее могучей, вещей и дерзновенной. В своем исступлении она находит самое себя, и это самообретение в силе есть чувство мучительной и упоительной душевной спазмы. Она открывает в себе две души, две воли, два стремления. «В сердце помысла два, и две воли: чего бежать?» — поет влюбленная Сапфо, уподобляясь менаде.

Менада любит — и яростно защищается от любовного преследования; любит — и убивает. Из глубин пола, из темного, стародавнего прошлого борьбы полов возникает это зияние и раздвоение женской души, в котором женщина впервые обретает полноту и подлинную целостность своего женского сознания. Так родится трагедия из самоутверждения женского существа как диады.

В переживании этой внутренней двойственности, впервые делающей женщину цельной (в противоположность мужчине, в котором противоречивая двойственность есть признак душевного раскола и изнеможения), — в этом переживании все упоение Дионисовой служительницы, упоение трагическое. Здесь — противоборство

двух равных сил, ринувшихся одна на другую, стремящихся поглотить одна другую. Но это внутреннее междоусобие не есть принцип саморазрушения для женщины (в противоположность мужскому трагическому типу): это только мятеж против монады мужского луча, против Диониса, поскольку он, отдав как бы половину своего существа обуянной им темной женской силе, уже предстоит ей в мужском образе нисходящего светлого бога. Кто победит в этой борьбе, — менаде, с ее двойственною волей, безразлично: она одновременно хочет одолеть и склониться, — осветиться и погасить свет. Или она испытает высшее упоение, когда все, что безумит и раздирает ее душу, затихнет и замрет, и — опустошенная — она пробудится и возродится иною, — или она убьет, и в священном убийстве найдет свое последнее освобождение, разрешение, «очищение» (катарсис).

Трагедия — не в том, что диада хочет стать триадою, что двойственность ищет восполнения и примирения в чем-то третьем; трагедия — не в томлении голода, не в тоске и призыве. Она, напротив, там, где уже произошло и дано нечто, могущее умирить борьбу, а мечущиеся две равные силы стремятся оттолкнуть и извергнуть его, не хотят исхода и согласия, хотят слепо себя, только себя, — пребыть в себе и в противоположении одна другой. Поэтому призываемый конец трагедии — гибель, ее развязка убийственна. Так утверждается в трагедии, посредством раскрытия извечной двуначальности женственного, женская цельность и — посредством тяготения трагедии к смерти — женщина как древнейшая жрица, женская стихия, как стихия Матери-земли, Земли-колыбели и Земли-могилы.

X.

Подобно тому как, вследствие замены некогда единственного героя дифирамбических действ — Диониса — другими героями, на которых напечатлелся только отраженный луч его божества, энтузиастический элемент уже в самой колыбели трагедии был ослаблен, — так же ослаблено было и спазмодическое переживание действа перенесением этого переживания из женской в мужскую душу.

Так как эта последняя в раздвоении не находит и усиливает, а теряет себя и изнемогает, трагедия же осуществляется в душе переполненной, а не ущербленной, не оскудевшей силами, а преизбыточной, — то, собственно, мужской герой, если он не сам Дионис, не мог вовсе стать героем трагедии, поскольку природу ее составляет начало диады. Отсюда — поиски выявления диады не в единичной душе, а в некоем коллективе, представляющем собою целостное

органическое единство. Излюбленными темами трагедии становятся распри между детьми и родителями (Электра, матереубийство Ореста, проклятие Эдипа; сюда же относятся детоубийства, как трапеза Фиеста, безумие Геракла, преступления Медеи, заклание Ифигении), между братьями (Этеокл и Полиник), между супругами (Клитемнестра и Агамемнон, Геракл и Дианира, Данаиды). Принцип диады сохраняется здесь как принцип междоусобия в естественном единстве, хотя и собирательном.

Трагедия обогащается мотивом агонистическим: мужской герой противопоставляется противнику, похожему на его двойника (Этеокл и Полиник) или столь равному ему по силе, что исход поединка долго остается нерешенным (Прометей и Зевс). В исключительных случаях принцип диады раскрывается в судьбе героя-мужа путем не раздвоения, а как бы удвоения его нравственного существа: ослепленный самодовольством и всею внешнею прелестью очей Эдип, прозревая, видит в зеркале правды — другого, подлинного Эдипа.

По мере того, как мужской тип, отдаляясь от своего дионисийского прообраза, начинал количественно преобладать в трагедии (которая, в силу своего религиозного назначения — служить героическою тризной, поставила себе художественною целью — истолковать в духе Диониса, бога-героя и бога героев, все священное предание народного эпоса), — начало диады создавало в искусстве ряд внешних средств для своего раскрытия, но и в этом более внешнем истолковании не утрачивало своего магического действия на душу зрителей. Тайна этого обаяния крылась в унаследованном из глубин дионисийского культа ужасе при виде восстающих друг на друга двойников разделившегося в себе Диониса — (Дионис и Ликург).

Какую действенную силу заключало в себе конкретное воплощение диады, как символ трагического разрыва и зияния, мы можем, в некоторой степени, повторить собственным эстетическим опытом, восстановив в воображении Эсхилову трагедию «Семь против Фив», с ее парным скрещением ударов и парным разделением: богатырю противопоставляется богатырь, братоубийственный раздор не прекращается и по смерти обоих братьев, и в противоположные стороны расходятся со своими спутницами разделившиеся сестры — Исмена и Антигона.

XI.

Трагедия отдалялась от своего дионисийского первообраза; но это отдаление делало ее искусством. Когда исключительно царил в ней Дионис, искусством она не была и не могла развиваться в формах художественных. Вторжение в исконное действо, а потом и преобладание в нем мужских лиц и участей было как бы проникновением в трагедию мужественного Аполлонова начала. Вместе с тем первоначальный жар вакхического энтузиазма остывал, экстаз укрощался, побеждали мера и строгий, важный строй.

Показательно, что прежний круговой хор, для которого еще нужна была в древнейшем театре исконная, совершенно круглая орхестра, перестал располагаться хороводным кругом. Древнейшее внешнее выражение диады — противоположение хора богу или герою, выступившему на середину круга, — было заменено другими, более прикровенными формами ее ознаменования: закон диады осуществлялся в самом действии, уже требующем некоторого числа индивидуальных участников, уже многообразном и осложненном; хор же, этот исконный выразитель дифирамбического одушевления, перестав быть действующим лицом, принял на себя обязанности умирителя и устроителя трагической жизни в духе Аполлоновом.

Став органом Аполлона в действе Дионисовом и как бы истолкователем аполлинийского видения, развертывающегося на сцене, хор оказался необязательным и ненужным придатком и был мало-помалу отметен. Зрителя нельзя было отмести, но и он стал необязательным и ненужным придатком Дионисова действа как действа религиозного: он уже был только зрителем, только соглядатаем чуждых участей.

Так художество, «возводя в перл создания», укрощало и истощало трагедию, которая не хочет и не может быть художеством до конца, только художеством. Но умертвить не могло, ибо она была от жизни. Ее спасло до наших дней и передаст будущим временам — лежащее вне искусства живое начало непрестанного умирания во имя высшего бытия, — начало диады, как страстной символ жертвенного воплощения и победный символ вечно-женственного.

XII.

Подводя итоги вышеизложенному о природе трагедии и о поистине трагических судьбах ее (ведь она как бы сама стала жертвою раскрывшегося в ней начала диады, жертвою своего разделения между Дионисом и Аполлоном), — надлежит развить из наших основных положений условия, при которых аполлинийский элемент, впервые вводящий трагедию в круг искусств, не парализует ее дионисийской энергии.

Он желателен, прежде всего, поскольку сообщает сценическому действию формальную стройность и пластическую изобразительность. Он желателен, далее, и как некое тончайшее ограждение, защищающее зрителя (заметим, что зритель не должен быть только зрителем или соглядатаем, но и в качестве участника действа

не перестает быть созерцателем), — волшебное покрывало, охраняющее его от прямого удара Дионисовых молний. Но тот же аполлинийский покров уже как бы размагничивает трагедию, если из разреженного облака, подобного наитию сонной грезы, сгущается в непроницаемую для дионисийских токов ткань, обволакивающую изображаемое на сцене чисто-эпическою отрешенностью от зрителя, уже только — зрителя.

Сгущенность этого ограждения должна быть, по-видимому, во всяком случае менее значительной, нежели изолирующая, или анестезирующая, сила той аполлинийской преграды, которую искусство создает в душе актера, — этого загадочного существа, одновременно сливающегося со своей маской и ею же закрытого, убереженного в своей личной индивидуальности, в своем частном сознании, от трагических гроз, направленных на него, как на громоотвод. Таково предлагаемое нами мерило: трагедия, разыгранная актерами, не непременно должна составлять для них, как личностей, душевное событие; душа зрителя, напротив, должна быть расплавлена трагедией и переплавлена ею, в чем и состоит сущность трагического «очищения».

Дионисийская энергия трагедии выявляется как переживание диады. Эта энергия возрастает, если диада раскрывается в самом трагическом характере, — и ослабевает, если раскрытие диады переносится, благодаря недолжному преобладанию в ней аполлинийского элемента, из глубин душевной жизни в положение лиц (ситуацию). Для истинного трагизма необходимо, чтобы характер героя был трагическим по своей природе; такой характер неизбежно сделает и положение трагическим.

Поэтому наиболее благодарно для трагического поэта изображение характера женского. Яркая и крупная женская личность естественно трагична. И можно предугадать, что грядущие судьбы трагедии будут тесно связаны с судьбами и типами женщины будущего. Трагизм же мужского характера измеряется степенью его проникнутости духом Дионисовым, степенью уподобления его Дионису. Таков внутренний и исторически-исконный закон искусства диады.

ЭКСКУРС: О ЛИРИЧЕСКОЙ ТЕМЕ

Поэзия диады, в собственном смысле, единственно — трагедия. Эпос представляет диаду как бы в отдалении, заставляет созерцать ее с высот уже достигнутого синтеза; в нем торжествует Аполлонова монада. В лирике выражению диады предоставлен больший простор.

Лирическое стихотворение обычно является соединением двух или трех основных мотивов, — мыслей или образов, — которые мы назовем, по аналогии с тем, что зовется темою в музыке, — лирическими темами. Так, в стихотворении «Горные вершины»... можно различить три темы: 1) тему тишины в вечерней природе; 2) тему смятенной человеческой души («подожди немного»); 3) тему таинственного обещания тишины душевной («отдохнешь и ты»). Стихотворение с единственною темою едва ли бы могло, само по себе, удовлетворить наше поэтическое чувство; если бы приведенное для примера стихотворение кончалось словами: «не дрожат листы», — оно, при всей своей живописности и музыкальности, было бы поэтически безжизненным и требовало бы от нас самих оживления недосказанных слов при помощи восполнительных чувств и образов. Стихотворений с большим числом лирических тем, нежели три, нужно было бы, по-видимому, искать среди од или дифирамбов; но и тут ближайший анализ, вероятно, обнаружил бы подчинение второстепенных мотивов лишь двум или трем главным. Во всяком случае, круг наших наблюдений убеждает нас в решительном преобладании двух лирических типов: стихотворений, состоящих из соединения трех тем («Я помню чудное мгновенье»...), и стихотворений двухтемного состава (примеры, взятые наудачу, без долгих поисков наиболее характерного: «Парус», Лермонтова; у Пушкина — «В те дни, когда мне были новы...», «Пока не требует поэта...», «Когда для смертного умолкнет шумный день...», «Не пой, красавица, при мне...», «Казбек»).

В стихотворениях с тремя темами преобладает элемент аполлинийский; душевное волне
торой противоположности, приведено в них к своему разрешению в третьей лирической идее; они примиряют и успокаивают душу;

их цель — гармония. Напротив, стихотворения, сочетающие только две темы (кроме того случая, когда вторая из них безусловно заглушает, поглощает и как бы опровергает первую, — мы бы назвали этот тип «палинодическим», — какова, напр., Лермонтова «Молитва» — «В минуту жизни трудную...»), — стихотворения двухтемные стремятся отразить переживания диады, — раскола, противоречия и зияния, — и, возбудив в душе слушателя тревожное или мятежное движение, предоставляют ему самому найти в последнем разрешительный строй. Здесь поэт намеренно избегает последней, завершительной гармонии, ради достижения большей действенности своих звуков, которые долго еще должны напрягать и потрясать душу слушателя, прежде чем путем их полного переживания он воспримет их катартическую силу. Такие стихотворения тяготеют, в противоположность прежде описанным, — к дионисийскому полюсу лирики.

НИЦШЕ И ДИОНИС

I.

Есть древний миф. Когда богатыри эллинские делили добычу и плен Трои, — темный жребий выметнул Эврипид, предводитель фессалийских воинств. Ярая Кассандра ринула к ногам победителей, с порога пылающих сокровищниц царских, славную, издревле замкнутую скрыню, работу Гефеста. Сам Зевс дал ее некогда старому Дардану, строителю Трои, в дар — залогом божественного отчества. Промыслом тайного бога досталась ветхая святыня бранною мздой фессалийцу. Напрасно убеждают Эврипида товарищи-вожди стеречься козней неистовой пророчицы: лучше повергнуть ему свой дар на дно Скамандра. Но Эврипид горит изведать таинственный жребий, уносит ковчег — и, разверзнув, видит при отблесках пожара — не брадатого мужа в гробу, увенчанного раскидистыми ветвями, — деревянный, смоковничный идол царя Диониса в стародавней раке. Едва глянул герой на образ бога, как разум его помутился.

Такою возникает пред нами священная повесть, кратко рассказанная Павсанием. Наше воображение влечется последовать за Эврипидом по горящим тропам его дионисийского безумия. Но миф, не замеченный древними поэтами, безмолвствует. Мы слышим только, что царь временами приходит в себя и в эти промежутки здравого разумения уплывает от берегов испепеленного Илиона и держит путь — не в родную Фессалию, а в Кирру, дельфийскую гавань, — искать врачевания у Аполлонова треножника. Пифия обещает ему искупление и новую родину на берегах, где он встретит чужеземное жертвоприношение и поставит ковчег. Ветер приносит мореходцев к побережью Ахайи. В окрестностях Патр Эвриил выходит на сушу и видит юношу и деву, ведомых на жертву к алтарю Артемиды Трикларии. Так узнает он предвозвещенное ему место успокоения; и жители той страны, в свою очередь, угадывают в нем обетованного им избавителя от повинности человеческих жертв, которого они ждут, по слову оракула, в лице чужого царя, несущего в ковчеге неведомого им бога, он же упразднит кровавое служение дикой богине. Эврипид исцеляется от своего священного

недуга, замещает жестокие жертвы милостивыми во имя бога, им возвещенного, и, учредив почитание Диониса, умирает, становясь героем-покровителем освобожденного народа.

Эта древняя храмовая легенда кажется нам мифическим отображением судьбы Фридриха Ницше. Так же завоевывал он, сжигая древние твердыни, с другими сильными духа Красоту, Елену эллинов, и улучил роковую святыню. Так же обезумел он от своего таинственного обретения и прозрения. Так же проповедал Диониса, — и искал защиты от Диониса в силе Аполлоновой. Так же отменил новым богопознанием человеческие жертвы старым кумирам узко понятого, извне налагаемого долга и снял ηιό уныния и отчаяния, тяготевшее над сердцами. Как оный герой, он был безумцем при жизни и благодетельствует освобожденному им человечеству — истинный герой нового мира — из недр земли.

Ницше возвратил миру Диониса: в этом было его посланничество и его пророческое безумие. Как падение «вод многих», прошумело в устах его Дионисово имя. Обаяние Дионисово сделало его властителем наших дум и ковачем грядущего. Дрогнули глухие чары наваждения душного — колдовской полон душ потусклых. Зазеленели луга под весенним веянием бога; сердца разгорелись; напряглись мышцы высокой воли. Значительным и вешим стал миг мимолетный, и каждое дыхание улегченным и полным, и усиленным каждое биение сердца. Ярче, глубже, изобильнее, проникновеннее глянула в душу жизнь. Вселенная задрожала отгулами, как готические столпы трубных ствольных связок и устремительные стрельчатые сплетения от вздохов невидимого органа. Мы почувствовали себя и нашу землю и наше солнце восхищенными вихрем мировой пляски (— «the Earth dancing about the Sun», как пел Шелли). Мы хлебнули мирового божественного вина, и стали сновидцами. Спящие в нас возможности человеческой божественности заставили нас вздохнуть о трагическом образе Сверхчеловека — о воплощении в нас воскресшего Диониса.

В душах забрезжило исполнение завета:

Кто дышит тобой, бог,
Не тяжки тому горные
Громады, ни влаги, почившей
В торжественном полдне,
Стекло голубое!
Кто дышит тобой, бог, —
В алтаре многокрылом творения
Он — крыло!
В буре братских сил.
Окрест солнц,
Мчит он жертву горящую
Земли страдальной...

(«Кормчие Звезды»)

Есть гении пафоса, как есть гении добра. Не открывая ничего существенно нового, они заставляют ощутить мир по-новому. К ним принадлежит Ницше. Он разрешил похоронную тоску пессимизма в пламя героической тризны, в Фениксов костер мирового трагизма. Он возвратил жизни ее трагического бога... «Incipit Tragoedia!»

II.

Чтобы вооружить Ницше на этот подвиг жизни, две разноликих Мойры при рождении наделили его двойственными дарами. Эта роковая двойственность может быть определена как противоположность духовного зрения и духовного слуха.

Ницше должен был обладать острыми глазами, различающими бледные черты первоначальных письмен в испещренном поверху позднею рукой палимпсесте заветных преданий. Его небольшие изящные уши — предмет его тщеславия — должны были быть вещими ушами, исполненными «шумом и звоном», как слух пушкинского Пророка, чуткими к сокровенной музыке мировой души.

Ницше был филолог, как определяет его Владимир Соловьев. Чтобы обрести Диониса, он должен был скитаться по Элизию языческих теней и беседовать с эллинами по-эллински, как умел тот, чьи многие страницы кажутся переводом из Платона, владевшего, как говорили древние, речью богов. Он должен был, вслед за горными путниками науки, совершить подъем, на котором мы застаем современное изучение греческого мира. Нужно было, чтобы Германн раскрыл нам язык, Отфрид Мюллер — дух, жизнь — Август Бек, Велькер — душу дионисийского народа. Нужно было, чтобы будущий автор «Рождения Трагедии» имел наставником Ричля и критически анатомировал Диогена Лаэртия или поэму о состязании Гомера и Гесиода.

Ницше был оргиастом музыкальных упоений: это была его другая душа. Незадолго до смерти Сократу снилось, будто божественный голос увещевал его заниматься музыкой: Ницше — философ исполнил дивный завет. Должно было ему стать участником Вагнерова сонма, посвященного служению Муз и Диониса, и музыкально усвоить воспринятое Вагнером наследие Бетховена, его пророческую милость, его Прометеев огненосный полый тирс: его героический и трагический пафос. Должно было, чтобы Дионис раньше, чем в слове, раньше, чем в «восторге и исступлении» великого мистагога будущего Заратустры — Достоевского, — открылся в музыке, немом искусстве глухого Бетховена, величайшего провозвестника оргийных таинств духа.

И должно было также, чтобы состояние умов эпохи, когда явился Ницше, соответствовало этой двойственности его природы: чтобы его критическая зоркость, его зрительное стремление к ясности классической и к пластической четкости закалились в позитивном холоде научного духа времени; чтобы его оргиастическое выхождение из себя встретило привитую умам пессимизмом Шопенгауэра древнеиндийскую философию, с ее верою в призрачность индивидуального раскола и тоскою разлучения, созданного маревом явлений, — философию, раскрывшую исследователю духа трагедии существо Диониса как начало, разрушающее чары «индивидуации».

Аполлинийские — оформливающие, скрепляющие и центростремительные — элементы личных предрасположений и влияний внешних были необходимы гению Ницше как грани, чтобы очертить беспредельность музыкальной, разрешающей и центробежной стихии Дионисовой. Но двойственность его даров, или — как сказал бы он сам — «добродетелей», должна была привести их ко взаимной распре и обусловить собой его роковой внутренний разлад.

Только при условии некоторой внутренней антиномии возможна та игра в самораздвоение, о которой так часто говорит он, — игра в самоискание, самоподстерегание, самоускользание, живое ощущение своих внутренних блужданий в себе самом и встреч с собою самим, почти зрительное видение безысходных путей и неизследимых тайников душевного лабиринта.

III.

Дионис есть божественное всеединство Сущего в его жертвенном разлучении и страдальном пресуществлении во великое, призрачно колеблющееся между возникновением и исчезновением, Ничто *(μηον)* мира. Бога страдающего извечная жертва и восстание вечное — такова религиозная идея Дионисова оргиазма.

«Сын божий», преемник отчего престола, растерзанный Титанами в колыбели времен; он же в лике «героя», — богочеловек, во времени родившийся от земной матери; «новый Дионис», таинственное явление которого было единственным возможным чаянием утешительного богонисхождения для незнавшего Надежды эллина, — вот столь родственный нашему религиозному миропониманию бог античных философем и теологем. В общенародном, натуралистически окрашенном веровании, он — бог умирания мученического, и сокровенной жизни в чреватых недрах смерти, и ликующего возврата из сени смертной, «возрождения», «палингенесии».

Непосредственно доступна и общечеловечески близка нам мистика Дионисова богопочитания, равная себе в эзотерических и всенародных его формах. Она вмещает Диониса — жертву, Диониса воскресшего, Диониса — утешителя в круге единого целостного переживания и в каждый миг истинного экстаза отображает всю тайну вечности в живом зеркале внутреннего, сверхличного события исступленной души. Здесь Дионис — вечное чудо мирового сердца в сердце человеческом, неистомного в своем пламенном биении, в содроганиях пронзающей боли и нечаянной радости, в замираниях тоски смертельной и возрождающихся восторгах последнего исполнения.

Дионисийское начало, антиномичное по своей природе, может быть многообразно описываемо и формально определяемо, но вполне раскрывается только в переживании, и напрасно было бы искать его постижения — исследуя, *что* образует его живой состав. Дионис приемлет и вместе отрицает всякий предикат; в его понятии *а не-а,* в его культе жертва и жрец объединяются как тожество. Одно дионисийское *как* являет внутреннему опыту его сущность, не сводимую к словесному истолкованию, как существо красоты или поэзии. В этом пафосе боговмещения полярности живых сил разрешаются в освободительных грозах. Здесь сущее переливается чрез край явлений. Здесь бог, взыгравший во чреве раздельного бытия, своим ростом в нем разбивает его грани.

Вселенская жизнь в целом и жизнь природы, несомненно, дионисийны.

Оргийное безумие в вине,
Оно весь мир, смеясь, колышет;
Но в трезвости и мирной тишине
Порою то ж безумье дышит.
Оно молчит в нависнувших ветвях
И сторожит в пещере жадной.

(Ф. *Сологуб)*

Равно дионисийны пляски дубравных сатиров и недвижное безмолвие потерявшейся во внутреннем созерцании и ощущении бога менады. Но состояние человеческой души может быть таковым только при условии выхода, исступления из граней эмпирического я, при условии приобщения к единству *я* вселенского в его волении и страдании, полноте и разрыве, дыхании и воздыхании. В этом священном хмеле и оргийном самозабвении мы различаем состояние блаженного до муки переполнения, ощущение чудесного могущества и преизбытка силы, сознание безличной и безвольной стихийности, ужас и восторг потери себя в хаосе и нового обретения себя в Боге, — не исчерпывая всем этим бесчисленных радуг, которыми опоясывает и опламеняет душу преломление в ней дионисийского луча.

Музыкальная душа Ницше знала это *«как»*. Но его другая душа искала вызвать из этого моря, где, по выражению Леопарди, «сладко крушение», ясное видение, некоторое зрительное *что,* потом удержать, пленить его, придать ему логическую определенность и длительную устойчивость, как бы окаменить его.

Психология дионисийского экстаза так обильна содержанием, что зачерпнувший хотя бы каплю этой «миры объемлющей влаги» уходит утоленный. Ницше плавал в морях этой живой влаги — и не захотел «сладкого крушения». Выплыть захотел он на твердый берег и с берега глядеть на волнение пурпурной пучины. Познал божественный хмель стихии и потерю личного *я* в этом хмелю — и удовольствовался своим познанием. Не сошел в глубинные пещеры — встретить бога своего в сумраке. Отвратился от религиозной тайны своих, только эстетических, упоений.

Знаменательно, что в героическом боге Трагедии Ницше почти не разглядел бога, претерпевающего страдание *(Διονύσου πάθη).* Он знал восторги оргийности, но не знал плача и стенаний страстного служения, каким горестные жены вызывали из недр земных пострадавшего и умершего сына Диева. Эллины, по Ницше, были «пессимистами» из полноты своей жизненности; их любовь к трагическому — «amor fati» — была их сила, переливающаяся через край; саморазрушение было исходом из блаженной муки переполнения. Дионис — символ этого изобилия и чрезмерности, этого исступления от наплыва живых энергий. Такова узкая концепция Ницше. Нет сомнения, что Дионис — бог богатства преизбыточного, что свой избыток творит он упоением гибели. Но избыток жизни или умирание исторически и философски составляет *prius* в его религиозной идее, подлежит спору. Трагедия возникла из оргий бога, растерзываемого исступленными. Откуда исступление? Оно тесно связано с культом душ и с первобытными тризнами. Торжество тризны — жертвенное служение мертвым — сопровождалось разнузданием половых страстей. Смерть или жизнь перевешивала на вызблемых чашах обоюдно перенагруженных весов? Но Дионис все же был, в глазах тех древних людей, не богом диких свадеб и совокупления, но богом мертвых и сени смертной и, отдаваясь сам на растерзание и увлекая за собою в ночь бесчисленные жертвы, вносил смерть в ликование живых. И в смерти улыбался улыбкой ликующего возврата, божественный свидетель неистребимой рождающей силы. Он был благовестием радостной смерти, таящей в себе обеты иной жизни там, внизу, и обновленных упоений жизни здесь, на земле. Бог страдающий, бог ликующий — эти два лика изначала были в нем нераздельно и неслиянно зримы.

Страшно видеть, что только в пору своего уже наступившего душевного омрачения Ницше прозревает в Дионисе бога страдающего, — как бы бессознательно и вместе пророчественно, — во всяком случае, вне и вопреки всей связи своего законченного и проповеданного учения. В одном письме он называет себя «распятым Дионисом». Это запоздалое и нечаянное признание родства между дионисийством и так ожесточенно отвергаемым дотоле христианством потрясает душу подобно звонкому голосу тютчевского жаворонка, неожиданному и ужасному, как смех безумия, — в ненастный и темный, поздний час...

IV.

Вдохновленный дионисийским хмелем Ницше сознавал, что для просветления лика земного (ибо не меньшего он волил) наше сердце должно измениться, внутри нас должна совершиться какая-то глубокая перемена, преображение всего душевного склада, перестрой всего созвучия наших чувствований, — перерождение, подобное состоянию, означаемому в евангельском подлиннике словом «метанойя», оно же — условие прозрения «царства небес» на земле. И вот он провозглашает два положения, мистические по своей сущности, противорелигиозные по произвольному применению и истолкованию, которое дал им он сам, или его антидионисийский двойник.

В области учения о познании он провозгласил, что то, что утверждает себя как истина объективно-обязательная, может быть отрицаемо в силу автономии истины субъективной, истины внутреннего воления. Но средство нашего самоутверждения за пределами нашего я есть вера; и положение Ницше, рассматриваемое под религиозным углом зрения есть, принцип веры. В области учения о нравственности он выступил с проповедью, что жить должно вне или по ту сторону «добра и зла»: что, в аспекте религиозном, совпадает с принципом святости и свободы мистической, как выразила его христианская этика перенесением нравственного критерия из мира эмпирического в область умопостигаемого изволения, — а древнеиндийская мудрость — эзотерическим разрешением «пробужденного» от всех оценок и норм житейской морали. Однако Ницше не останавливается на этом; но, непоследовательно подставляя на место формул «по ту сторону объективной истины» и «по ту сторону добра и зла» — формулу: «сообразно тому, что усиливает жизнь вида» («was lebenfördernd ist»), — отказывается от дионисийского *как* в пользу определенного и недионисийского *что* и тем обличает в себе богоборца, восставшего на своего же бога.

Служитель бога-«Разрешителя», Ницше, едва освободив волю от цепей внешнего долга, вновь подчиняет ее верховенству определенной общей нормы, биологическому императиву. Аморалист

объявляет себя «имморалистом», т. е. опять-таки моралистом в принципе. И служитель «жизни», осудивший в современном человеке «человека теоретического», не устает говорить о «познании» и зовет своих последователей «познающими». Принцип веры обращается в вызов истине из неверия. И этот скепсис, — правда, далеко не до конца проведенный в его применениях и последствиях, — мы признали бы надрывом крайнего позитивизма, если бы он не был прежде всего воспитательною хитростью и дальним расчетом законодателя: Ницше ссорит нас с очевидностью не для того, чтобы заменить ее иною, яснейшею для духовного взора, но чтобы создать в нас очаги слепого сопротивления гнетущим нас силам, которое представляется ему благоприятным условием в эволюции человеческого вида. Рассудочность и расчет подрывают в корне первоначальное проникновение и вдохновенный порыв. Но было бы опрометчиво, на основании этих обвинений, признать Ницше ложным пророком: ибо пред нами учительный пример пророка Ионы.

Ученый — Ницше, «Ницше-филолог», остается искателем «познаний» и не перестает углубляться в творения греческих умозрителей и французских моралистов. Он должен был бы пребыть с Трагедией и Музыкой. Но из дикого рая его бога зовет его в чуждый, недионисийский мир его другая душа, — не душа оргиаста и всечеловека, но душа, влкэбленная в законченную ясность прекрасных граней, в гордое совершенство воплощения заключенной в себе частной идеи. Его пленил —

дельфийский идол: лик младой
Был гневен, полон гордости ужасной,
И весь дышал он силой неземной.

Подобно тому как в музыке все развитие Ницше тяготело прочь от гармонии, где празднует свой темный праздник многоголосая дионисийская стихия, к аполлинийски очерченной и просвеченной мелодии, являвшейся ему в последнюю пору благороднейшим, «аристократическим» началом этого искусства, — подобно тому как его эстетика все более делается эстетикой вкуса, стиля, меры, утонченности и кристаллизации, — так в сфере нравственного идеала неотразимо привлекают его пафос преодоления и ясного господства над творчески-стихийными движениями духа, красота «рожденной хаосом звезды, движущейся в ритмической пляске», властительно-надменный образ мудрого античного тирана, великолепная жестокость «средиземной культуры», идея «воли к могуществу».

В какие дали сухих солнечных пустынь заходит Ницше, отклоняясь от влажно-отененных путей своего бога, сказывается в психологических мотивах его вражды к христианству, которое, в изначальном образе своего отношения к жизни, есть пронзенный любовью оргиазм души, себя потерявшей, чтобы себя обрести вне

себя, переплескивающейся в отцовское лоно Единого, — нисийский белый рай полевых лилий и пурпурный виноградник жертвенных гроздий, экстаз младенчески-блаженного прозрения в истину Отца в небе и в действительность неба на вставшей по-новому пред взором земле. Известно, что Дионисова религия была в греческом мире религией демократической по преимуществу: именно на демократическую стихию христианства направляет Ницше всю силу своего нападения. Здесь — даже зоркость историка изменяет ему: дионисийская идея была в той же мере внутренне-освободительной силой и своего рода «моралью рабов», как и христианство, — и столь же мало, как и христианство, закваской возмущения общественного и «мятежа рабов».

V.

В учении о «Сверхчеловеке», преподанном из усть «дионисийского» Заратустры («des dionysischen Unholds»), роковая двойственность в отношении Ницше к Дионису созревает до кризиса и разрешается определенным поворотом к антидионисийскому полюсу, завершающимся конечною выработкой учения о «воле к могуществу».

Следя за ростом идеи сверхчеловечества в замысле философа, мы опять делаемся свидетелями постепенной замены дионисийского *как* антидионисийским *что*. Первоначально Ницше вращается в круге представлений о «смерти старого Бога» («der alte Gott ist todt») и о богопреемстве человеческого я. То, что с босяцким самодовольством выговаривал Штирнер, исходя из тожественной посылки, Ницше колеблется изречь: порой мы встречаем в его текстах точки — там, где связь мысли подсказывает: «я — бог». Итак, это положение было для него неизреченным и мистическим: еще владел им Дионис. Ибо религия Диониса — религия мистическая, и душа мистики — обожествление человека, — чрез благодатное ли приближение Божества к человеческой душе, доходящее до полного их слияния, или чрез внутреннее прозрение на истинную и непреходящую сущность я, на «Самого» в *я* («Атман» браманской философии). Дионисийское исступление уже есть человекообожествление, и одержимый бо том смысле, в каком употребил слово «Uebermensch» его творец — Гете). Но Ницше ипостазирует сверхчеловеческое *как* в некоторое *что,* придает своей фикции произвольно определенные черты и, впадая в тон и стиль мессианизма, возвещает пришествие Сверхчеловека.

Бесконечны ступени богопроникновенности, велики возможности духа, и неугасимы исконные надежды на просветление лика

человеческого и на совершенного человека, эту путеводную звезду всех исканий, постулат самопознания, завет христианства. Но в мысли Ницше, по мере того как его духовное зрение сосредоточивается на образе Сверхчеловека, образ этот все более отчуждается от тех мистических корней, из которых возник он впервые в созерцаниях дионисийского мыслителя. Ницше идет еще дальше и понижает экстатическое и вдохновенное видение до чаяния некоторого идеального подбора, долженствующего увенчать человеческую расу последним завершительным звеном биологической эволюции.

Как всякое вдохновенное состояние, состояние дионисийское бескорыстно и бесцельно; «божественное приближается легкою стопою», по слову самого Ницше. Не так учит он о сверхчеловеке. Философ-законодатель не устает увещевать человечество к напряжению и усилию в выработке своего верховного типа, своего окончательного образа. Жизнь человеческого рода должна быть непрерывным устремлением к одной цели, все туже натягиваемой тетивой одного титанического лука. Дионисийское состояние безвольно: человеческая воля, по Ницше, должна стать неистомным подвигом преодоления. Дионисийское состояние разрешает душу и, приемля аскетический восторг, не знает аскезы: разрушитель старых скрижалей, требуя, чтобы человек непрестанно волил превзойти самого себя, снова воздвигает идеал аскетический. Ничто не может быть более противным дионисийскому духу, как выведение порыва к сверхчеловеческому из воли к могуществу: дионисийское могущество чудесно и безлично, — могущество, по Ницше, механически-вещественно и эгоистически-насильственно. Дионисийское состояние знает единый свой, безбрежный миг, в себе несущий свое вечное чудо: каждое мгновение для Ницше-восходящая и посредствующая ступень, шаг приближения к великой грядущей године.

Дионисийское состояние есть выхождение из времени и погружение в безвременное. Дух Ницше весь обращен к будущему; он весь в темнице времен. С трагическою силою повествует он, как открылась ему тайна круговорота жизни и вечного возврата вещей, этот догмат древней философии (Froehliche Wissenschaft, § 34 1): «Разве бы ты не бросился наземь и не скрежетал бы зубами, и не проклинал бы демона, нашептавшего тебе это познание?» Но его мощная душа, почти раздавленная бременем постижения, что ничего не будет нового в бесчисленных повторениях того же мира и того же индивидуума, ничего нового — «до этой самой паутины и этого лунного просвета в листве», — воспрянув сверхчеловеческим усилием воли, собравшейся для своего конечного самоутверждения, кончает гимном и благодарением неотвратимому року. Этот экстаз счастья, очевидно, — надрыв духа; это познание, — очевидно, — вывод логический; это понятие мира, — очевидно, — механическое понятие. И этическое применение догмата о круговом возврате — императив наивысшего усилия и наивысшего достижения — есть вынужденная силою вещей и роковою угрозою отмстительного повторения последняя самозащита. Восторг вечного возрождения, глубоко-дионисийский по своей при неверием в Дионисово чудо, которое упраздняет старое и новое, и все в каждое мгновение творит извечным и первоявленным вместе. Кажется, что трагическое восприятие идеи вечного возврата было в душе Ницше последнею и болезненною вспышкой дионисийского исступления. Эта вспышка ослепила ужасным светом многострадальную душу и, отгорев, повергла ее в безрассветную, глухонемую ночь.

VI.

«Так бывает», говорит ослепленный солнечным восходом Фауст, «когда тоскующая надежда, достигнув цели своего высочайшего устремления, видит врата исполнения распахнутыми настежь: пламенный избыток вырывается из вечных недр, и мы стоим пораженные... Живительный светоч хотели мы возжечь — нас опламеняет море огня! Любовь ли, пыланием, равно чудовищное в сменах боли и радости? — так что мы вновь потупляем очи к земле, ища сокрыться под младенческим покрывалом». — Ницше увидел Диониса — и отшатнулся от Диониса, как Фауст отвращается от воссиявшего светила, чтобы любоваться на его отражения в радугах водопада.

Трагическая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру.

Он понял дионисийское начало как эстетическое, и жизнь — как «эстетический феномен». Но то начало, прежде всего, — начало религиозное, и радуги жизненного водопада, к которым обращено лицо Ницше, суть преломления божественного Солнца. Если дионисийский хмель жизни только эстетический феномен, человечество — сонм «ремесленников Диониса», как древность называла актеров. Психологическая загадка лицедейства недаром всегда глубоко занимала дионисийского философа. И, конечно, божественно окрылена и опрозрачнена жизнь и верен своему непреходящему *я* глубокий дух, если в нас живо сознание, что мы только играючи носим временные личины, облекшись в случайные формы нашей индивидуации («упадхи» — по учению индусов). Однако первоначально «ремесленники Диониса» были его священнослужителями и жрецами, более того — его ипостасями и «вакхами»; и истинно дионисийское миропонимание требует, чтобы наша личина была в сознании нашем ликом самого многоликого бога и чтобы наше

лицедейство у его космического алтаря было священным действом и жертвенным служением.

Как Эврипил фессалиец, Ницше восхотел глазами увидеть бога — и, приняв его зрительным восприятием красоты, впал в сети, растянутые провидящими силами. Эврипил должен был бы приять ковчег — как святыню, и свой жребий — как посланничество богоносца; он должен был бы начать с молитвы у пророческого треножника и исполнить ему заповеданное, не искушая тайного бога, — и он не впал бы в роковое безумие. Но он самовольно взглянул на таинственный кумир и сделался благовестителем в силу божественного принуждения; его отношение к Дионису было противоборством неверия, не покорностью веры. Те же черты проникновения в божественное и сопротивления ему определяют судьбу Ницше.

Как мифический Ликург, «на богов небожителей руки поднявший» (Ил. VI, 131), Ликург, безумием и мученическою смертью наказанный за преследование «неистового Диониса», Ницше был богоборцем и жертвою богоборства.

Но особенность Дионисовой религии составляет отожествление жертвы с богом и жреца с богом. Типы богоборцев в круге дионисийских мифов сами приемлют Дионисов облик. Страдая, они мистически воспроизводят страдания от них пострадавшего. И — как Иаков богоборец улучил благословление — так Ницше принял страдальное напечатление страдающего бога, им проповеданного и отринутого. Пророк и противник Диониса в своих возгорениях и муках, своей вине и своей гибели, он являет трагические черты божества, которое в веровании эллинов само сызнова переживало вселенское мученичество под героическими личинами смертных.

ДРЕВНИЙ УЖАС

ПО ПОВОДУ КАРТИНЫ Л. БАКСТА «TERROR ANTIQUUS»

I.

«Terror Antiquus»...

О древней правде говорит нам художник и, жертвуя Музам, служит великой и мудрой богине — Памяти. Но и сами Музы, как пушкинская резвая дева-Рифма, их вскормленница, — «послушны Памяти строгой». Память-Мнемосина — одна из семи Матерей, зачавших от Зевса; Память родила девять Муз. И завели сладкогласные сестры нескончаемый хоровод, утверждая ритмами установленную гармонию соразмерного мира, услаждая богов священными былями и напоминая смертным извечные образцы нетленной красоты и высокие участи предков-героев. Так пели Музы, что прекрасное — мило, а непрекрасное — немило, во всем покорствуя «Памяти строгой».

Мнемосина — Вечная Память: вот другое имя той преемственности общения в духе и силе между живущими и отшедшими, которую мы, люди овеществленного и рассеянного века, чтим под именем духовной культуры, не зная сами религиозных корней этого почитания. Культура — культ отшедших, и Вечная Память — душа ее жизни, соборной по преимуществу и основанной на предании.

Но есть, говорит Платон, и Память Предвечная *(ανάμνηση):* воспоминание души о довременном созерцании божественных Идей. Она — источник всякого личного творчества, гениального прозрения и пророчественного почина. Ибо творчество совершается в Духе, Он же возвеститель о бытии завершенном, когда окончилось становление и произнесено: «Совершилось». Он окончательная воссоединительная полнота изначального бытия. И пророческие дары Духа — упреждение бытия последнего — раскрываются памятью о бытии первом.

Когда отсечен ребенок от матери, как плод от дерева, — обособленный человек подобится новой тени, легкой гостье Аида,

только что испившей от летейских струй, от вод Забвенья. Как душа, по древнему тайному верованию, должна, чтобы восходить к свету, опять найти ключи Памяти и утолить палящую жажду у озера подземной Мнемосины, — так Памятью воссоединяемся мы с Началом и Словом, которое «в Начале было». И знаем, что, по совершении Человека, всего себя вспомнит Адам, во всех своих ликах, в обратном потоке времени до врат Эдема, и первозданный вспомнит свой Эдем.

Так и художник тогда наиболее творец, когда пробуждает в нас живое чувствование кровной связи нашей с Матерями Сущего и древнюю восстановляет память Мировой Души. Всякое истинное проникновение в природу вещей — родимая повесть о старинной тайне: в былое простираются корни, и о давнем безмолвствуют каменные пласты горных пород. И каждое истинное постижение причин — священный стих из летописи Бытия.

Вечная Память — коренная сила и живая кровь всякого общественного в духе зиждительства. Когда мы, забыв о матерях-причинах, с юношескою и слепою ревностью устремляемся к преследованию односторонне понятых, отвлеченных целей и на безымянных и сравненных с землею могилах прошлого мечтаем строить заново во имя потомков, — мы неправо служим потомкам: и вот подрастает поколение детей и отрицанием упраздняет дело отцов. Но те, кто в живом общении с отшедшими почерпают силу, которую передадут потомкам, и неугасимым поддерживают древний огонь на родовом очаге поколений, — те, кто живут для предков и потомков вместе, для оправдания ушедших чаемым свершением грядущих, — на прочном камне возводят стены богочеловеческого храма: эти суть истинные освободители. И если они не охраняют только, но и разрушают, — то разрушают гроба, откуда хотят встать ожившие; и если сокрушают старые скрижали, — рушат заклятья, что в плену смертном держали заколдованную жизнь — и не было ей воскресенья. Ибо они исполнены разумением любви — не к одним видимым ближним, но и к близким незримым. Только живое чувство бессмертия личности делает нашу общественность впервые общественностью в смысле вселенской связи всех живых (у Бога же все живы) и вольно принятой поруки всех за всех. Вечная Память — энергия соборная и в таинственном смысле священственная: тайно священствует, кто ей служит и жертвует, — как художник, жрец Мнемосины и Муз. Ибо священство обращено лицом к прошлому: ему определено хранить предание святынь.

Древность знала, что мудрости научает Память, и, веруя в память Земли, верила в предание священной памяти. Ближе других прикасается к этому чувствованию древних в новом человечестве Гете:

Уж древность истину постигла
И мудрых общину воздвигла;
Ты древней истине внемли.*

II.

В диалоге «Тимей» Платон повествует о беседе между знаменитым Солоном и одним из египетских жрецов, в чьих святилищах ученик-эллин был наставлен в тех высших теургических знаниях, обладание которыми упрочило за афинским законодателем VI века славу одного из Семи Мудрецов (т. е. семи посвященных эллинского мира). Позволительно предположить, что сам Платон слышал знаменитое сказание в пору своего пребывания в Египте от собственных священноучителей и мистагогов, хотя и предпочел сослаться на семейное предание его рода. А царственный род его восходил до мифического Кодра через Солона, который, по словам «божественного», имел намерение изложить повествование жреца в эпической поэме и, если бы прилежал к этому замыслу, превзошел бы силою самого предмета эпопеи — Гомера и Гесиода. «Все вы еще юны возрастом, о эллины, и поистине нет меж вами старца» — учил жрец. И на вопрос: «почему?» — ответствовал: «так как не имеете предания и научения о древнем, то вечно молоды душою». Египтяне — старцы, а эллины — дети; не знают эллины, откуда они и что было до них, египтяне же помнят былое за себя и за них. Не однажды содрогался мир в своих основаниях и не однажды еще подвергнется очистительным переворотам; в свои времена огонь и вода стирали все твердыни и славы человека. Как губка, по слову Эсхила, стирает письмена, так высшие силы стирают зиждительство смертных. Сбывали волны потопа, и опять возрастал род людей; возрождались поколения, забывшие о всем, что знали и умели отцы, и за что они умерли, и чего достигли; без письмен и без искусств, «нищие музой и безграмотные» *(αμουσοι και αυρ άμματοι),* зачинали свободные новую жизнь с душою свежей и девственной, с чувствами первоначальными и открытыми. Но не то было в Египте: предвечный закон страны, воплощенный в божественном ритме разлитии и убылей Нила, хранил Египет равно от мирового пожара и мирового потопа; оттого священная земля стала сокровищницей древнейшего знания и ковчегом преемственной памяти человечества. А вся мудрость есть только приобщение к забвенной полноте откровений.

* Das Wahre ist schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden:
Das alte Wahre, fass'es an.

(Gott und We 11. — Vermächtniss).

За восемь тысяч лет до Солона, по научению Платонова жреца, были уже записаны в Египте события, изменившие лицо тогдашней земли, между тем как племенами не раз с тех пор утрачено было самое искусство письма, — и записи эти нетронутыми сохранились в храмах. Священные начертания запечатлели память о деяниях народов, населявших Атлантиду, великий остров, далеко тянувшийся к западу, за Геркулесовы Столпы, на пространство не меньшее, чем поверхности Азии и Ливии, взятые вместе, по местам, где ныне простерлось водное лоно. Иероглифы запечатлели память о покорении Атлантами соседних стран до Этрурии и Азии, о совершенных ими преступлениях против людей и богов и о конечной гибели от труса и потопа всего острова, в один день и одну ночь опустившегося и погребенного волнами морскими. Единственный народ, победоносно противостал некогда оружию титанических Атлантов: то были пращуры эллинов, которых потомки забыли, забыв с их именем свою лучшую славу.

Так вызывает Платон (в «Тимее» и «Критии») мировую тень Атлантиды, вопрос о существовании которой гипотетически решается отчасти в утвердительном смысле геологами, — для археолога же и историка культуры связан с мечтательною надеждой добыть в сочетании Платонова мифа с воспоминаниями о всемирном потопе желанное звено, связующее многообразные сходные и вместе с тем разрозненные явления, как, напр., памятники древнейшего Египта и Мексики, и разрешить многие загадки средиземной культуры, как напр., загадку Крита или Этрусков.

III.

Как из глубины могильных крипт доносятся до нас эти глухие глаголы о древних судорогах земли, о катаклизмах еще хаотического мира, в котором жизнь высшая прозябала, как семена солнца, и боролась с тьмой, но тьма ее не затмила. Мы все чувствуем, что живем в пору ущерба и укрощения стихийных мировых сил и стихийных человеческих энергий, но все еще слышим где-то ниже сознательной и поверхностной жизни далекую, глубинную песню родимого хаоса. Ей мы не верим; не верим даже, когда земля в неожиданных приступах давно затихшей горячки начинает внезапно оседать и разверзаться под нашими городами. Так, казалось бы, далек от нас horror fati — ужас судеб. Однако достаточно еще двух или трех Мессин, чтоб «древний ужас» обратился для нас в ужас последнего дня. Ибо наше успокоение основывается на обиходном индуктивном мышлении и на привычном исчислении вероятностей; индукция же наша ограничена пределами нашей короткой и малыми мерами мерящей исторической памяти, а оптимизм по отношению к вероятностям космического порядка является в значительной степени

внушением блистательных наших побед над окружающей, ближайшей природой. Этот оптимизм непрочен и легко может перейти в свою противоположность, если не будет у нас внутренних оснований иначе глядеть на содрогающийся мир, чем безумно расширенными глазами «древнего ужаса», если не расцветет в нас неведомая тем давним людям Любовь, которая не знает страха, — если и духом мы только выродившиеся потомки ущербного мира, поздние дети Земли, изнемогшей от напрасных усилий родить сынов Солнца, достойных отчего света, — истощенной своими бесконечными выкидышами — «avortons», по вещему слову г-жи Аккерман.

Но мы все же упорно не верим ни во что чрезвычайное и божественно-внезапное, — не верим уже и по тому почти бессознательному внутреннему чувству несвоевременности развязки, которое вытекает из глубокого сознания нашей несостоятельности и немощи исполнить, равно подвигами или преступлениями, какую-либо меру (добра ли меру, или зла) в ее мировой полноте. Кроме того, мы вообще мало боимся, и почти любим рисковать: так торопливо и бегло, так призрачно и беспечно, т. е. безответственно, научились мы жить. Поистине легка была бы нам внезапная гибель: ибо мучительно расстается живая кровь с любимой плотью, но легко рассеваются в небытие лживые сны и бескровные схемы. И недаром уже теперь, в предчувствии последнего ужаса — terroris futuri — мы хотим только смеяться, только смеяться. Есть и смех ужаса — risus terroris.

Мы настолько дети упадка, что эпикурейство античное для нас уже слишком здорово. Эпикурейство сравнивает Ницше с вечерним созерцанием ясной морской глади из-под меланхолических кущ укромного сада. Как ни устало и ни укрылось от жизни эпикурейство, в нем больше любви к жизни и меньше тоски явлений, чем в нас, лихорадочно бросающихся в головокружительный карнавал теней, в маскарад черных масок небытия, наряженных в беспокойную пестроту святотатственных лохмотьев. Эпикурейство, оглядываясь назад на древний ужас с тем чувством сладостной безопасности, которое приписывает Лукреций стоящим на берегу соглядатаям морской пучины и гибнущих в пучине людей, — еще могло противополагать хаосу прошлого прекрасный ущерб переживаемого века и догорающего дня в таких, например, стихах:

Неизвечно, верь, из чаш сафирных
Боги неба пили нектар нег!
Буен был разгул пиров предмирных,
    Первых волн слепой разбег.
Наши солнца — тихое похмелье,
И на дне алеет их хрусталь:
Легче хмель, согласнее веселье
    И задумчивей печаль...

("Прозрачность»).

Мы — уже не можем. Итак, в известном смысле нам снова ближе и понятнее древний ужас.

Но обратимся к картине, представляющей нам давно укрощенный разгул мировых демонов, «первых волн слепой разбег».

IV.

Волны хлынули и затопляют каменный материк, который рушится и видимо опускается в пучину. Конечно, трясется земля, и море кинулось на сушу от подземных ударов, меж тем как трескучие громы спорят с воем волн, и молнийные копьеносцы завязывают битву, чтоб, утомясь в первом натиске, дать сигнал медным легионам туч, готовых рушиться ливнем потопа. Так необычайно сгущены и глубоки слои облаков, что день просачивается сквозь них мертвенною бледностью тусклых сумерек, какие наступают, когда в затмении изнемогает солнце и трупною пепельностью омрачается помертвелое лицо земли. Гибнет великая блудница языческого апокалипсиса, все переносившего в прошлое, как христианский апокалипсис все переносит в будущее, — пророчествовавшего в Памяти, как христианство пророчествует в Надежде, — гибнет Атлантида...

Но где же Ужас? Отчего зритель постигает его, но не испытывает? Созерцает глазами, но не содрогается сердцем? Отчего мы не с теми обезумевшими, что бросились, запрудив толпами городскую площадь, к идолам богов и героев, — и не с этой победной, невозмутимой, улыбающейся вечною улыбкою, жестокой и кроткой, стыдливо покоящейся в своей непостижимой гармонии, в своем неотразимом обаянии женской прелести и сладострастной неги? . . Или отчего мы уже в чарах ее, и уже почти забыли и простили, быть может приняли, за тех, гибнущих, и за себя самих, — все отчаяние и всю горечь смерти, чтобы только глядеть на нее? . . Ужели не овладел художник своею задачей, не сумел ужаснуть? Или хотел сказать картиной, как старцы Илиона о Елене: «поистине из-за такой жены стоило гибнуть героям». Ибо они имели ее в своих стенах, хотя и забыли о ней в час гибели, когда устремились, ища защиты, к героям; — и за такое обладание справедливо было безмерное заплатить возмездие Мойрам. Зритель же и видит возмездие, и почти не видит его, обаянный прелестью богини. И что на земле не покажется малым и незначительным в сравнении с Единой?

Но как бы мы ни гадали о затаенных замыслах художника, просто и исключительно эстетическое отношение наше к этой безмерной удаленности изображенных событий от жизни — в сферу, где они становятся предметом безпримесного, безотносительного

созерцания, — только созерцания, — не может не быть отношением согласия и благодарной удовлетворенности.

Итак, мы наслаждаемся трагическою катастрофой, как описанные Лукрецием наблюдатели тонущих пловцов с безопасного берега? Позволительна ли нравственно гармония успокоенного духа перед зрелищем мировых дисгармоний? — Так невольно спрашиваем мы себя, будучи все воспитаны на великих заветах и запросах Достоевского. Но в том именно верховное право (оно же и обязанность) художника, чтобы единственно художественными средствами обращать противоречия нравственного сознания в согласный строй примиренной с божественным законом души, говорящей ему свое да внутренним прозрением красоты — раньше чем это да исторгнут у мятежного духа последним разумением правды. Истинное художество — всегда теодицея; и недаром сказал сам Достоевский, что красота спасет мир. Эгоистическое удовольствие Лукрециевых соглядатаев чуждой гибели — апофеоз скупого самосохранения личности; целительное успокоение и очищение *(κάθαρσι),* достигаемые трагедией, — благотворные чары Пеана-Аполлона, право восстанавливающие личность, после того, как она отрешилась от себя и нашла в себе благородные силы для чистого, безвольного созерцания. В идеальной удаленности занимающей нас трагедии древнего ужаса от зрителя, в несообщительности аффекта, в его катартическом преломлении и опосредствовании, я вижу особенную заслугу художника, дух которого поистине стал античным. Как же достигнуто это преломление, это удаление в недосягаемость?

Технические средства были подсказаны внутренним отношением художника к своей теме. Средства эти легко исследовать. Недаром он переносит зрителя на какую-то невидимую возвышенность, с которой единственно возможна эта панорамная перспектива, развертывающаяся где-то в глубине под нашими ногами. Ближе всего к зрителю холм, несущий колоссальную статую архаической кипрской Афродиты; но и холм, и подножие, и сами ноги кумира за пределами полотна: как бы свободная от участи земли, богиня возникает, близкая к нам, прямо на мраке глубоко лежащего моря, оно же, бушуя, сливает здесь свои гребни в очертания пленительной раковины, как будто завидев богиню и вдруг сменив яростные громы на влюбленный гимн пенорожденной Анадиомене. Кто бывал на значительных высотах, непосредственно поднимающихся над морским берегом, без труда поймет и перспективные условия картины, и точный реализм этой изумительной ландкарты береговых линий, — ландкарты, не понравившейся некоторым критикам, которые предпочли бы, по-видимому, более близкий и человеческитесный пейзаж этому подлинному пейзажу высот, единственно могущему дать внушение космической огромности совершающихся событий. Ибо перед нами не пейзаж человеческих мер и челове-

ческих восприятий, но икона родовых мук Матери-Геи, и не столько останавливают наше внимание города и гибель людей, сколько божественная борьба стихий и их столь различествующий облик: мир влажного элемента, мир воздуха и мир камня, геологический мир разнообразных пород и пластов, написанный так, как может написать скалы только тот, кто «у гордых берегов полуденной земли» молился перед этими саркофагами солнца, перед этими закутанными в известняк и базальт телами окаменелых Ниобид. Космичность замысла требовала от художника вместить в рамки полотна и человека, и стихии, и преходящее, и пребывающее: он мог разрешить эту задачу только посредством безмерного удаления своего предмета в пространстве, — оно же дало нам впечатление удаленности во времени и космичности исторической. К этому присоединил он фресковую тусклость, приличествующую грандиозности темы, и колоритное спокойствие, граничащее с холодностью, — использовав таким образом все элементы, могущие произвести эстетическое действие чисто-античной, объективно-гармонической отрешенности, внутреннее обоснование которой мы находим в условиях того визионарного творчества, которое мы право освятили именем творчества аполлинийского.

V.

Все искусство древности посвящено Памяти; за Аполлоном, предводителем хоровода Муз, стояла безмолвная вдохновительница — Мнемосина. Так как древность творила и пророчествовала в лимбе Памяти, ее создания проникнуты почти непостижимой для нас гармонией. Древность излюбила трагический миф; все возвышенное в драме и лирике, в живописи и ваянии было воспроизведением роковых участей, личиной ужаса. Но искусство позволяло безнаказанно взирать на голову Горгоны. Аполлинийский покров защищал смертный взор от губительных стрел потустороннего взора. Аполлон, которого Ницше называет богом сновидения, существо которого изъясняет стихами:

Единый памятуй завет:
Сновидцем быть рожден поэт;
В миг сонной грезы, в зрящий миг
Дух все, что истина, постиг,
И все искусство стройных слов —
Истолкованье вещих снов, —

Аполлон есть сила визионарного созерцания в памяти.

Глубокая, золотая тишина объемлет самозабвению отдавшуюся душу, и в далеких далях встают перед ней образы, сохранившиеся в воспоминании Мировой Души. Ибо поистине и йота не прейдет в свитке ее Памяти, и все, что миновало, вечно свершается, и

доныне Клеопатра поворачивает корму раззолоченной галеры, чтобы бежать с влажного поля Актийской битвы. Неведомая нам жизнь спасена в тенях и оболочках (в Демокритовых *εἴδωλα),* отделившихся от вещей и лиц, давно истлевших, — безбольная, вдовствующая жизнь, покинутая семенами духа, и в то время, как души былых людей ушли в свои обители, их полу оживленные, эфирные формы продолжают в лоне Души Мира, как ее неистребимая часть, призрачное существование, — то, каким Гете во второй части «Фауста» наделяет вызванную из глубины Матерей бессмертную Елену и ее наполовину принадлежащих небытию легких спутниц.

Вызывание таких форм — чарование Аполлона; и поистине аполлинийским визионарны столь убедительное не одной своей внутренней правдой, но и впечатлением недостижимо-удаленного видения, вещего сна далекой безбольной Памяти. Нам предлежит осознать разумом ее раскрывающуюся перед внутренним взором тихую бездну.

Но раньше бросим еще раз взгляд на картину, это бледное магическое зеркало нетленного мира. Остановим на миг свое внимание на одной ошибке, видимо небрежности исполнителя, внутренне же знаменательной черте его визионарного творчества: колоссальный идол воинственного бога или полубога изображен превратно, — в правой руке свирепый бранник держит щит, а убийственный меч — в левой. Смешение правой и левой стороны — характерный симптом чисто-визионарных восприятий, и библейское выражение о младенцах, не умеющих различить правой руки от левой, не случайно: оно указывает на неопределившееся разумное самосознание личности, еще погруженной всецело в сферу сознания сонного, питающего корни чувственного бытия...

Но опять овладевает нашим созерцанием образ улыбающейся царицы этого в сменах возникновения и уничтожения зыблющегося мира, но неистребимого, как она сама, которая его творит, оживляет, разрушает, — и вновь оживит, разрушив, ибо имя ей — бессмертная Любовь, и не напрасно несет она на изогнутых, как лепестки египетского лотоса, стройных перстах свою священную птицу: голубь ковчега возвестит, что потоп убыл, и вновь зачалась по лицу земли сильнейшая смерти любовь. В создании кистью этого разубранного и облеченного в одежды, как приличествует женским ликам Тайны, подлинно-архаического идола живописец делает дело ваятеля, торжествуя в то же время как живописец, над задачей ощутительно представить камень и душу камня. Все очарование женственности сказано линиями этого упругого, как стебель лотоса, тела, дышащего необоримой силой влекущей неги. Она должна быть прекрасна, или прекрасной казаться, Майя-иллюзия, сонное марево погруженного в воплощение духа. И, конечно, она прекрасна: так видели красоту кумиротворцы архаической Эллады. Но красота ее — только пре-

лесть очей и обаяние сонной грезы. Она не имеет человеческого лица; в ее чертах мы не разгадаем сокровенной ее тайны: как Сфинкс, она непонятна; как Сфинкс, недвижна и невозмутима. Но она жива. Ее окружает нимб влияния, облако силы, от нее исходящей. Она воздвигнута, как символ и подобие. Рушится этот холм и этот идол, она же не может не пребыть вечно. Она сильнее тех диких мужеских богов, уже бессильных защитить народ, который они некогда предводили против народов и богов. Задачу изображения красоты художник разрешил символически, как учит Лессинг на примере Гомера: он являет действие красоты, но не ее непостижимый, неизобразимый Лик.

Таковы эстетические перспективы на творение Бакста. Но с высоты этого холма роковой древней Афродиты открываются и иные перспективы, — перспективы религиозно-исторические.

VI.

«Terror Antiquus» — так назвал художник свою картину. Под древним ужасом разумел он ужас судьбы. Terror antiquus — terror fati. Он хотел показать, что не только все человеческое, но и все чтимое божественным было воспринимаемо древними как относительное и преходящее; безусловна была одна Судьба *(Ειμαρμένη),* или мировая необходимость (*Ανάγκη),* неизбежная «Адрастея», безликий лик и полый звук неисповедимого Рока. Вот истинная религия первоначальной Греции, вот ее истинный пессимизм, хотел сказать нам художник. Но, к счастью, сказал большее и даже совсем иное.

Пусть неизследимая роковая сила уничтожает все возникающее: бессмертною улыбкою улыбается Любовь, и юная жизнь опять будет праздновать свой недолговечный, но бессменно возобновляющийся праздник. Безусловному закону Судьбы-Губительницы, Судьбы-Смерти противостоит неистребимая сила Жизни, Родительница-Любовь. Еще и это понадобилось прибавить художнику, жизнерадостному пессимисту и фаталисту, разрешающему собственные запросы сознания опытами внутреннего проникновения в далекую и загадочную древность, которая, кажется ему, глядела на мир его глазами. Итак, он умышлял дать нам античный Trionfo della Morte, и дал, прежде всего, античный Trionfo della Vita. Кроме того, он отчетливо явил мировую немощь гордой, свирепо самоутверждающейся, предпринимающей и насильствующей мужской мощи. Мужественное дерзновение и ратоборство представил он бессильным пред волею рока и преходящим пред неумолимым судом богини, владелицы неумирающей жизни. Между Ананке-Судьбой и Афродитой-Любовью поделил он мир. Так сказал он большее и иное, чем то, что ознаменовал словом «Древний Ужас».

Чтобы показать, что мыслил он только часть истины, в художественном же действии воплотил безусловную правду, должно исторически понять то, чего, по-видимому, не знал художник: что не было в первоначальном веровании этого дуализма Судьбы-Губительницы и Любви-Родительницы, но улыбающаяся богиня и была сама Судьба. «Познай меня, — так пела Смерть: я — страсть».

Да, Terror antiquus был terror fati. Сильнее самих богов — Судьба: непредвидима и неотвратима роковая година. Судьбы не умилостивить жертвами, не победить противлением; ни умилить, ни отразить ее нельзя. Нет в Неизбежной произвола, ни человекоподобия, как в других божней правды. Ее воля — мировая необходимость, рассуждали потом; она — Ананке. Необходимость, Ананке, — значило ли: причинная связь явлений? Об этом не думали. Знали только абсолютное в существе безликой, и знали, что она едина.

За тремя ликами Мойр, сестер-судеб, таилась Единая. Три лика знаменуют множественное выявление единой сущности. Девять муз (они же первоначально богини ключевых вод) — потенцированная триада; ключей много, но влага одна. Девять муз — суть трижды три Музы, т. е. три по преимуществу; это одна из женских триад, каковы: Оры, Хариты, Эринии, Менады и другие; а три Музы не что иное, как единая Мнемосина, их матерь, владычица живых вод, дарующих память, т. е. возрождающих жизнь, дающих бессмертие (amrta, *αμβροσία,* l'eau de Jouvence). Единая сущность, различенная в трех женских лицах, обычно истолковывается как мать трех дочерей: Ананке была признана матерью трех Мойр.

Итак, кроме безусловности и единства, еще один признак искони усвоен Судьбе: признак пола. Женщина была царицей над смертными и богами. Женское начало утверждалось монотеистически. Политеизм оказывался, при всяком углублении в идею Судьбы, только полидемонизмом, демонологией.

Своеобразный дуализм был заложен в основу религии Фатума: роковое женское противополагалось всему, что подвержено року, будь то божество или человек, муж или жена. Знаменательны, однако, следы как бы некоей попытки изъять женское из сферы действия общих условий рокового конца: смерть женщин — дело великой женской богини Артемиды; их привилегия — быть умерщвленными своей богиней, пасть от ее тихих стрел; в ее лоне возникают они, как индивидуальности, и в ее лоне исчезают и тонут.

VII.

Не очевидно ли, что изложенная религиозная концепция не могла быть первоначальной и что лик Судьбы-Женщины только дифференциация цельномонотеистической идеи Жены-богини, еди-

ной верховной владычицы, единой абсолютной? что тот неполный дуализм, о котором мы говорили, только ослабленный пережиток более древнего дуализма двух начал: женского — абсолютного и мужского — относительного? что представление о Женщине-Судьбе потому только содержит в себе явное противоречие бесформенности и пола вместе, что представляет собою бесплотную абстракцию, внутренне-пустую схему, отвлеченную от всеобъемлющей догмы о Единой Мировой Богине?

Не потому ли местопребывание Мойр мыслится в недрах Земли, что Судьба-Ананке, будущая Дике-Правда, есть сама Земля, праматерь Гея, додонская Гея с ее афродисийскими голубицами на пророческом дубе Селлов? Не потому ли троятся женские реальности верования, и Судьба родит трех Мойр, что она не только Земля, но и Луна, триединая Геката, в трех разных ипостасях месячного периода последовательно отмечающая для людей чреду времен и подчиняющая женскую жизнь и ее плодородие своему извечному закону? Не потому ли над самою горою богов, Олимпом, властна Судьба, что она вместе и Урания, Небесная, — вышняя двигательница времен и устроительница космической гармонии? Всякое исследование истории женских божеств, под каким бы именем ни таилась Многоименная, под именем Артемиды или Афродиты, или Афины, или Астарты, или Исиды, — наводит нас на следы первоначального фели-монотеизма, женского единобожия. Все женские божественные лики суть разновидности единой богини, и эта богиня — женское начало мира, один пол, возведенный в абсолют.

Итак, Судьба, предмет древнего ужаса, Судьба-Губительница есть именно та богиня любви, с ее улыбкой и голубем, которую видим мы на первом плане картины, торжествующую какое-то нескончаемое утверждение жизни среди гибели влюбленных в нее мужеских сил. Это она обрекает мужеское на гибель, и мужеское умирает, платя возмездие за женскую любовь, — умирает, потому что не удовлетворило Ненасытимой, и немощным оказалось перед Необорной. В бессознательной исконной памяти об обреченности мужеского на гибель и о необходимости расплаты жизнью за обладание женщиной лежит то очарование таинственно влекущей и мистически ужасающей правды, какое оказывают на нас «Египетские ночи» Пушкина. Совокупная мужская энергия не в силах исполнить меру бессмертных желаний многоликой богини, и потому она губит своих любовников, от которых родит, многогрудая Кибела, только недоносков и выкидышей, — губит и образует вновь в надежде на истинный брак, но оскудевшая сила Солнца недостаточна в сынах, мужьях Иокасты и вновь они, слепые, как Эдип, т. е. оскудевшие солнцем, гибнут, — а богиня все ждет своего истинного оплодотворения от Солнца.

Вот мистическая правда о Мировой Душе и ее ожиданиях небесного Жениха, которая уже раскрылась тем древним людям,

почитателям Единой Богини (как та же высшая правда отражается и в биологическом феномене смерти мужеских особей после акта оплодотворения, и в феномене торжества и господства над самцами, напр., у пчел). И другая мистическая правда раскрылась в стародавнем женском единобожии: правда о Деве. Ибо многих мужей имела богиня, подобно Елене, но не законные то были мужья, а насильники, овладевавшие одною ее тенью и ограждающей периферией, любившие ее призрак и от призрака зарождавшие призрачную жизнь: Майю любили они как жену и матерь, но девственною и недостижимою для мужеского бессильного насильничества пребыла неневестная Невеста, глубочайшая, сокровенная сущность Души Мира, недосягаемая реальность девственности за женскою видимостью той, что казалась матерью любви и плоти, желания и размножения, — за обманчивою прелестью очей, под пышнотканым покрывалом загадочно культе девственной Артемиды раскрывалась эта правда, и она же запечатлена в словах, начертанных у подножия покрытой покрывалом Саисской богини, которая, по Геродоту, была ипостастью Девы Афины, по-египетски же именовалась Неиф: «Я то, что есть и было и будет, и ни один смертный и ни один бог не подымал моего покрывала». На изображениях свадьбы Зевса и Геры владыка небес приподымает покрывало с лица новобрачной: Саисская богиня была безбрачная дева, никто ее не познал.

Но женское единобожие естественно требовало дополнения. Один пол не мог быть выведен в абсолют без апофеозы другого пола. И в то же время мужской коррелят должен был носить характер относительности, являться в аспекте начала, подверженного исчезновению и испытывающего гибель. Мужской коррелят абсолютной богини усваивает черты страдающего бога, как Дионис и Осирис. Мученичество и убиение мужского бога, — основной мотив женских религий (какова религия Диониса), религий, питающих свои корни в бытовом укладе тех забытых обществ, где женщина была родоначальницей и царицей.

Новейшие попытки оспаривать матриархат имеют лишь ограничительное значение. Невозможно утверждать всеобщее и повсеместное господство матерей в определенный период ревности. Но несомненно, что бессмертные работы Бахофена обогатили науку не гипотезою, а прочным открытием. Они подлежат проверке и исправлению только в частностях, они же, с другой стороны, подтверждаются и новыми наблюдениями. Явные переживания матриархата в Египте и у этрусков позволяют, быть может, связывать представление о расцвете женского владычества именно с мифом об Атлантиде, поскольку последний представляется содержащим в себе утраченную историческую правду. Как бы то ни было, к эпохе господства матерей и к эпохе великой борьбы полов восходят

мужеубийственные культы Артемиды, с ее общинами Амазонок и ее обрядами мучительства мальчиков, и Диониса с его менадами, как и многообразные следы мужеубийства в других культах женских божеств: вспомним хотя бы миф о египетских Данаидах и о Лемносском грехе.

VIII.

О том, в каких грандиозных и чудовищных формах утверждалось владычество женщин и женское единобожие, мы можем судить по энергии той мужской реакции против женской деспотии и женского мужеистребления, которая еще живо памятна автору Орестии. Душевная борьба Ореста, в изображении Эсхила, сводится к выбору между матерью и отцом. Сыновья стали на сторону убитых отцов и обнажили меч на матерей: их благословили на это новые жрецы, утвердившие патриархальные начала и культ предков-героев. Это была реакция строя и порядка против оргийности, солнечной религии против лунной. Символами движения были солнце, дуб и змея. Жрец Солнца Орфей пал жертвою женщин и растерзанный, уподобился их Дионису. Друиды воздвигли золотую ветвь омелы, посвященного Солнцу растения, вьющегося по ветвям дуба.

Женщина была укрощена. Пророчицы вступили в союз со жрецами, Друиды с Друидессами; Селлы соединили свой дуб с культом подземной Жены и ее голубей. Дельфийским оракулом завладел Аполлон, уступив второе место старому владельцу Дионису, как сопрестольнику, и с помощью пророчиц начал дело нового религиозного и общественного зиждительства. Были созданы теогонии, прочно установлена иерархия божеств, и отец богов и людей был утвержден на своем олимпийском престоле.

Древняя Ананке не была упразднена, но отодвинута в далекую сферу. Забыть о ней было нельзя, но не нужно было более ее бояться. Аполлон является Мойрагетом; он сам взялся вести хоровод Мойр. Древний ужас судьбы кончился. До нее было отныне дело одному Зевсу: а его царство было упрочено на долгие зоны. Человеку достаточно было трепетать перед ним одним и его бессмертною семьей. Ужас судьбы жрецы искали заменить богобоязненностью и благочестием *(δεισιδαιμονία, ευσίβεια),* страхом божиим. Страх божий они внушали как принцип долга. Боги были провозглашены блюстителями нравственного миропорядка. Патриархальная мораль была перенесена на Олимп, — роковой шаг для дальнейших судеб эллинской религии. Божества были космическими существами, а космический закон не имеет ничего общего с человеческой добродетелью. Так как космический характер богов был неистребим, они оказались недобродетельными — и люди от них отвернулись.

С великою неправдой было связано благодетельное творчество поработителей женщин, восстановителей мужской религии и законодателей патриархального богопокорного строя. Мир был обращен в озаренный солнечным светом и благоустроенный город бессмертных царей и смертных подданных; но мрак, отступивший от пределов этого города, подстерегал души в наступающей ночи, струился в лунных струях волшебной Гекаты, глядел очами несказанного ужаса из пещер, зовущих в подземелья к ушедшим теням. И человек готов был потерять разум от этой двойственности мироздания, от этого неразрешенного спора непримиренных могуществ. Чем с большим до солнечным, чем дальше отодвигал от себя все лунное, женское, неисследимое, ночное, — тем настойчивее, в противоречие всему, чем он жил и в чем его наставляли и воспитывали, звучал в его душе безумный голос иного ужаса, солнечного ужаса. Под древним ужасом разумеют обычно панический ужас, ужас Пана. В белый палящий полдень нападал он на человека, — в мгновение всемирной дремы, когда все ослепительно солнечное вдруг начинало казаться не действительностью, а безысходной марой, и не было влаги, не было женского, материнского, текучего, темного, лунного: оно казалось иссякшим и покинувшим землю, а по выжженным горам и пустым раскаленным ущельям внезапно раскатывался хохот козлоногого бога.

Так порабощение женщины было связано с порабощением всех хаотических и оргийных энергий, и устроение мира во имя покорности богам — с угашением всякого человеческого дерзновения и свободного самоутверждения. Алчно хватается дух за старинные предания о богоборстве мощных, опять бежит за помощью к образам неукротимых воителей, к теням мятежников против насильственно-разумного строя и купленной за слишком дорогую цену божественной гармонии, окончательно присудившей богам бессмертие и гибель смертным. И тогда опять встает развенчанная царица — уже не затем, чтобы уничтожить дерзновение мужественное, но чтобы поддержать его в бунте против воссевших на престолы пришельцев. Титаны находят себе подруг, и Ниобея продолжает утверждать гордость отца Тантала. Океаниды — верные спутницы Прометея в его страстях и конечной казни, и матерью его Эсхил делает саму Фемиду, извечную Правду, которая дает ему знание тайн, роковых для врага его Зевса. Опять подземная Правда поднимает свой верховный голос, перед которым немеют небожители; но эта Правда — та же древняя Ананке, та же Единая Богиня, которая склонила древнейшего человека под иго первого ужаса. Вещая Правда Жены, высшая, чем утвержденная людьми и в

олимпийских богах воплощенная относительная правда, неписанный закон, на который ссылается перед судьями Антигона, внутренняя нравственность, неподвластная уставу и принуждению, — эта правда вновь была обретена человеком в правде Матери-Земли, и она спасла, одна, его духовную свободу, энергию его вольного, творческого, богоподобного самоопределения.

IX.

Не те же ли мировые проблемы и ныне тревожат наш дух и создают разлад в нашем религиозном сознании? И поскольку тревожат, мы должны признать, что подобно тому как древний ужас еще близок нам, так и по отношению к проблеме богопокорства и богоборства, или, как теперь мы говорим, обходя невыясненный вопрос о Боге, «человекобожия», сознание наше продолжает оставаться языческим. Не та же ли мировая необходимость является нам всеопределяющим началом, облекшимся в формы причинности, закона природы, детерминизма? Не так же ли совпадает эта необходимость с «волею» Шопенгауэровой философии, с волею к бытию и размножению в дурной бесконечности? Не так же ли требовательно, и не так же ли беспомощно и немощно наше человеческое самоутверждение, наше воспоминание о древнем завете Змия — «быть как боги»? Не так же ли с законом какой-то неведомой нам самим высшей правды хотели бы мы сочетать это наше гордое человеческое самоутверждение? Не во имя ли этой правды разбиваем мы старые скрижали, чтобы вызволить дух из-под опеки равно жрецов религии, говорящей нам о покорности предвечному уставу, а порой и уставу человеческому, и жрецов науки, доказывающих необходимость — покориться необходимости? Так бьемся мы в стенах старой тюрьмы, в которой билось язычество, и наше новое отчаяние только новая маска древнего ужаса, перешедшего еще в древности в «taedium vitae» и «carpe diem». Так делает нас наше смешливое отчаяние поздними эпигонами языческого упадка.

Причина недуга — наше забвение христианства. Человечество забыло то, что в христианстве уже раскрылось, и не только не угадывает того, что еще не раскрыто в нем, но давно уже и прежде понятого в нем не понимает. Я остановлюсь на двух идеях, внесенных христианством, — на двух ответах его на древние запросы язычества: разумею христианское понимание человеческого самоутверждения и христианское воззрение на Душу Мира.

Человеческое самоутверждение ложно, поскольку субъектом его является ограниченная личность. Должно найти свое истинное *я,* чтобы утверждаться в нем. Христианство учит, что такое я сокровенно присутствует в человеке: «Царство небес — в вас». Есть

Небо в человеке, и в Небе Отец. Внешнее человека, его плоть — Земля его. Это жена, Душа Мира в нем. То, что человек повседневно называет своим я, господствует над этой его Землею. Но тот, кого она почитает своим мужем и господином, не муж ей. Как Душа Мира ищет Жениха в макрокосме, так в микрокосме Земля человека ищет своего иного *я* и чает приближения Сына. Сыном становится человеческое *я* только отдачею воли своей тому внутреннему свету, который есть Отец в Небе человека. Если воля человеческого *я* стала волей Его, тогда родится в человеке Христос, и он стал достоин называться Сыном Человеческим. Тогда Земля его нашла своего Жениха, и Сын Человеческий Невесту свою, и исполнилась молитва о воле Отца, не в Небе только долженствующей осуществиться, но и на Земле.

Таков антропологический принцип в христианстве: помимо этого правого самоутверждения, нет действенного и плодотворного самоутверждения человеку, ибо всяким иным самоутверждением он хочет сохранить свою душу, а сам теряет ее, утверждая тень и сон тени (как называет Пиндар человека), но не личность свою, она же лик Сына. Такова христианская истина о человеке, которая делает человека впервые свободным. Здесь впервые прекращается внешнее богопокорство и упраздняется богоборство. Все живые энергии человеческого мужеского дерзновения единственно находят исход и плодотворное применение в этом принципе мистического энергетизма. Чтобы иметь дерзновение мужеское перед лицом Необходимости, должно человеку дерзать и мужествовать не по внушению своего немощного замысла и произвола, но по сил~ божественного бытия, во имя Отца в Небе; ибо только сыновство дает ему лицо и силу и власть Жениха.

Необходимость есть плоть мира. Те древние люди, которые погибли в старинных катаклизмах, поклонились Плоти, космической Жене, и богиня извергла таких мужей, каких не желала. Ибо они были насильственны, но немощны, и были только ее сынами, и в себе знали только ее, от матери взятую плоть. Она же хочет семян Логоса *(λόγους σπερματικό is,* как говорили стоики). Родившихся «не от похоти плотской», но от Бога — хочет она, и от таких мужей зачнет новое свое царство. К Необходимости, как аспекту Души Мира, христианское сознание относится как к Матери, от злой воли человека изнемогающей и новою волей искупленного одним Человеком-Искупителем Адама долженствующей преобразиться. На Земле, страдальной Матери, вдове Эдема, напечатлевает христианство преображающий поцелуй. В этом мужском лобзании любви — христианское преодоление природной необходимости.

Ибо необходимость природная есть причинная связь явлений; но каждое явление и каждый миг мимолетный не чадо безмужней

матери, а чадо брака между женскою причиною и мужеским семенем Логоса. И свет этого семени во тьме светит, и тьма его не обьемлет.

Правое самоутверждение человека в Отце как Сына, не имеющего иной воли, кроме воли Отца, дает ему жизнь в свободе. Свобода есть зачинательная мощь, возможность начала. Кто зачинать не может, но лишь продолжать, тот не свободен: его действия суть только следствия причин, не в нем лежащих. Только почерпнув новое содержание нашего я из того изначального бытия, которое есть Сам в нас и Отец в Небе нашем, мы приобретаем инициативную мужескую силу, которой ждет Мировая Душа. Иначе все действия наши только следствия ее собственных законов, и она не имеет от нас семени Логоса.

Но жена всегда верна себе. Змий прельстил Еву обещанием божественного сознания. Она думала постигнуть его через материю, и съела плод, и дала Адаму, становясь началом вины. И Адам впал в рабство плоти. Возмездие за ту трагическую вину, которую мы называем грехопадением, было развитием заложенного в ней содержания. В болезнях Мировая Жена стала родить бессильных чад. Женское единобожие соответствует подчинению Адама Жене, как материи. Последовало новое возмездие за вину Евы, и мужеское стало господствовать над женским, и новый совершился грех — грех порабощения Жены. Это порабощение не спасло ничего, и только увеличило меру бедствий.

Христианство дало разрешение борьбе полов. Мужеское как Сын, женское как Невеста, каждое действие как брак Логоса и Души Мира, Земля как Жена, стоящая на Луне и облеченная в Солнце при встрече Жениха, — вот символы раскрытой в христианстве тайны о женском и мужском, истинное проникновение в которую может быть только достижением внутреннего созерцания и опыта и которая одна сильна спасти нас от древнего ужаса, — он же доныне и наш ужас.

ЭЛЛИНСТВО И ВАРВАРСТВО

Из перегноя нескольких древнейших культур, величайшею среди которых была египетская, выросла единая на долгие века средиземная культура; имя ей — эллинство. Нет в Европе другой культуры, кроме эллинской, подчинившей себе латинство и доныне живой в латинстве, — пускающей все новые побеги из ветвей трехтысячелетнего, дряхлеющего, но живучего ствола. Коренится она в крови и языке латинских племен: чужими ей по крови и языку германством и славянством никогда не могла она овладеть до полного себе уподобления, до перерождения органических тканей души народной, — хотя и наложила на варваров все свои формы (славянству передала даже формы словесные), хотя и выжгла все свои тавра на шкуре лесных кентавров.

Великая стихия не-эллинства, варварства, живет отдельною жизнью рядом с миром стихии эллинской. Оба мира относятся один к другому, как царство формы и царство содержания, как формальный строй и рождающий хаос, как Аполлон и Дионис — фракийский бог Забалканья, претворенный, пластически выявленный и укрощенный, обезвреженный эллинами, но все же самою стихией своей — наш, варварский, наш славянский, бог.

И вечно повторяется старая сказка о похищении Елены дикими любовниками: вечно варвар-Фауст влюблен в Прекрасную, и Хаос ищет строя и лика, и скиф Анахорсис путешествует в Элладу за мудростью формы и меры. Опять и опять совершается «возрождение» — новые и новые восторги гениальных учеников пифийского предания. И всякий раз это «возрождение» повторяет первые уроки людей Феодориха и Карла Великого.

А в лоне латинства все кажется непрерывным возрождением древности, ибо органически живет там сама древность, и постоянный приток варварских влияний непрестанно уравновешивается силами, бьющими из родных неоскудных недр. Гениальные силы, коими повсюду плодовита неистомная Земля, —

Denn der Boden zeugt sie wieder,
Wie von je er sie gezeugt,

(Goethe, Faust II)

гениальные творческие силы там, в латинстве, редко поражают ослепительностью своего необычайного явления. Значительная часть новизны отнята у них закономерностью и внутреннею логикой их возникновения, исключающею то иррациональное и безмерное, что мы знаем и любим в Шекспире и Байроне, Рембрандте и Бетховене, Достоевском и Ибсене. Эти гении чувствуют себя в латинстве гражданами великого города — полиса, в варварстве — «необузданными» личностями (как сердито обозвал Бетховена Гете), индивидуалистами анархического мира.

Гений не всегда легко уживается с хорошим вкусом, утверждал Шиллер. С точки зрения варвара, среди препятствий и искушений, преодолеваемых гениальным умом в его победоносном восхождении, опаснейшими соблазнами являются Сирены высшей культуры — утонченность, скептицизм, хороший вкус; с первым этапом страстного пути Фридриха Ницше был остров этих Сирен, для которых он покидает «милого товарища» — Одиссея-Вагнера. Поистине, что тем, афинянам, — мудрость, варварам — безумие. Удел тех — хранить преемственность и предание «старших»;мы, как Лотофаги, питаемся лотосами забвения. Зато —

В нас заложена алчба
Вам неведомой свободы.
Ваши веки — только годы,
Где заносят непогоды
Безымянные гроба...

(«Кормчие Звезды»).

ЭЛЛИНСТВО и МЫ

Так всякий раз вновь наступающее «возрождение» составляет для нас, варваров, потребность жизненную, как ритм дыхания, как те кризисы душевного роста, подобные роковым годинам страстной любви в индивидуальной жизни, когда необходимость наша и свобода наша вступают в союз и заговор для исполнения неизбежного и опасными путями сомнамбулических дерзновений ведут нас, согласных, туда, куда несогласных они повлекли бы насильственно.

Не то же ли видим мы теперь и у нас, в России? Классицизм, как тип школы и как норма эстетическая, не прививается у нас; но никогда, быть может, мы не прислушивались с такою жадностью к отголоскам эллинского миропостижения и мировосприятия. Мы хотим ослепнуть и оглохнуть на все, что отклоняет нас от нашего единого жертвенного действия — от наших общественных и всенародных задач: но мнится, — «никогда тебя неволил человек с той страстной алчностью, какой ты нас пленила, колдунья-Красота»! ..

Мы вызываем Ареса: ему сопутствует влюбленная Афродита. Узники в тюрьмах любомудрствуют о ритме светил, и приговоренные к смерти слагают стихи. «Под свод темниц сойди с напевом звездной Музы»... Радуги реют над облачными гневами. Накануне, быть может, тех катаклизм и омрачений духа, в годину которых «мудрецы и поэты, хранители тайны и веры, унесут зажженые светы в катакомбы, в пустыни, в пещеры», мы как бы торопимся сеять в духе народном грядущие всходы изящного просвещения и отстаивать в башенных кельях таинственные яды, долженствующие преобразить плоть и претворить кровь иных поколений.

Выше раскрытая общая норма исторических отношений варварского мира к единой культуре определяет в частности характер соприкосновений русской души с духовною жизнью запада. Варвары по преимуществу, мы учимся из всего, что возникает там существенно-нового, не столько этому новому, сколько чрез его призму всей культуре. Так, в XV и XVI веках, по древностям позднего Рима учились варвары не тому, что позднеримское, но античности вообще, какому-то отвлеченному и никогда не существовавшему

в действительности греко-римскому классицизму. Оттого в их представлении Гомер был сопоставлен с Вергилием, и Стаций с Орфеем.

Таким культурно-историческим недоразумением, просветительным и плодотворным, несмотря на фальшивую искусственность позы и подчас наивные, но внутренне неизбежные промахи вкуса, является и наше так называемое «декадентство», как и его благоразумный нюанс и обязательный коррелят — новейший «парнассизм». Оно было, в общем, талантливо; но таланты варваров, будь они гениально-необузданными личностями или искушенными в совопросничестве Афин Анахарсисами, вернувшимися в Скифию учить юношество хитростям эллинским, — не будут знать сами, кто они и откуда и зачем пришли (по слову Брюсова: «не знаю сам какая, но все ж я миру весть»), — тогда как в латинстве каждый деятель умственной жизни знает свое историческое место и готовою носит свою «формулу».

СОДЕРЖАНИЕ:

От редакции. Иванов Дионисийствующий 5

I. Дионис и прадионисийство 9

II. Приложения 293

Существо трагедии 295

Экскурс: о лирической теме 307

Ницше и Дионис 309

Древний ужас 321

Эллинства и варварство 339

Эллинства и мы 341

Директор издательства:
Абышко О. Л.

Главный редактор издательства:
Савкин И. А.

Художественный редактор:
Емельянов Ф. В.

Корректор:
Абышко Л. А.

ЛР № 070905
от 09 марта 1993 г.

ано в набор 12.03.94 г. Подписано к печати 16.06.94
Формат 60Х90/16. Бумага офсетная,
гарнитура Тайме, печать офсетная,
Усл. печ. л 22. Зак. № 325.
тираж 8000 экз.
Издательство «Алетейя» при участии
издательства «Петербург —XXI век»,
Санкт-Петербург

Фабрика .Детская книга" Л^г» 2
Комитета Российской Федерации по печати
193036, Санкт-Петербург, 2-я Советская, 7.

Издательство **«Алетейя»** (Санкт-Петербург) уведомляет своих читателей о продолжении издания серии «Античная библиотека». В **1994** году будут изданы следующие книги:

А. Из подсерии «Античная литература»:

— ***Марциал*** «Эпиграммы»-впервые на русском языке — полное издание Марциала, включая «запретные» эпиграммы

— ***Лукиан*** «Сочинения» в 2 тт.

— «Эллинские поэты»

Все книги богато иллюстрированы. Твердый переплет, золотое тиснение, единое серийное оформление.

В. Из подсерии «Античная история»:

— ***Аммиан Марцеллин*** «История»

— ***Аппиан*** «Гражданские войны. Митридатовы войны. Римская история»

— ***Э. Гиббон*** «История упадка и разрушения Римской Империи», **тт.** 1-3

С. Из подсерии «Античная философия»:

— ***Диоген Лаэртский*** «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»

— ***Аристотель*** «Метафизика» (в пер. В. Карпова)

D. Из подсерии «Исследования»:

— ***Вяч. Иванов*** «Дионис и нрадионисийство»

— ***Ф. Ф. Зелинский*** «Из жизни идей» в 3 тт.

В декабре 1993 года в серии «Памятники религиозно-философской мысли Нового времени» была издана первая книга —***Л. П. Карсавин*** «Философия истории». В **1994** году будут изданы также:

— ***Л. П. Карсавин*** «Малые сочинения»

— ***Л. П. Карсавин*** «О началах»

— ***Л. П. Карсавин*** «Основы средневековой религиозности»

— «Текст и Письмо: антология французского ност-структурализма»

— ***Князь С. Н. Трубецкой*** «Сочинения» в 2 тт.

— ***Князь Е. Н. Трубецкой*** «Сочинения» в 2 тт.

— ***Ф. Степун*** «Бывшее и несбывшееся» (совместно с издательством «Прогресс»)

и другие книги.

АППИАН

РИМСКАЯ ИСТОРИЯ

серия «АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА»

Аппиан — греческий историк из Александрии (ок. 95 - ок. 165 гг. н. э.). В начале карьеры был высокопоставленным чиновником александрийской городской управы, при римском императоре Адриане — римский гражданин и член сословия всадников. Позднее — императорский прокуратор в Египте. Будучи прокуратором, Аппиан написал «Римскую историю» в **24** книгах, где достаточно полно и увлекательно описаны римские гражданские войны. Изложение ведется от древнейших времен до правления императора Траяна (98-117 гг. н. э.). До нас дошло менее половины книг (VI—VIII, XI-XVII), традиционно разделяемые на Пунические, Испанские, Сирийские, Митридатовы и Гражданские войны. В настоящем издании впервые предлагается полный текст всех сохранившихся частей «Римской истории».

Книга выходит в серии «Античная библиотека» в разделе «История». Вступительная статья, обширные комментарии, научная подготовка текста. Формат книги — 60 χ 90 / 16. твердый переплет, золотое тиснение, серийное оформление. Объем книги более 700 страниц. Тираж — 10 000 экз.

АММИАН МАРЦЕЛЛИН

ИСТОРИЯ

Главная тема этого выдающегося исторического сочинения IV в. н. э. — деяния императора Юлиана Отступника, последнего язычника на Римском троне. Аммиан Марцеллин, **ipeK** по рождению, был современником Юлиана, служил в армии и участвовал в походах под началом магистра конницы Урзициана, а позднее под командованием самого Юлиана в 363 г. Таким образом, труд Аммиана в большинстве мест представляет собой свидетельство очевидца, к тому же расцвеченное яркими художественными красками, проникнутое непосредственной эмоциональностью. «История», или «Деяния» Аммиана есть продолжение знаменитого исторического труда Тацита, которое должно было охватить события с 96 по 378 гг. Однако первые 13 книг ныне утрачены, сохранились лишь книги 14-31, повествующие о событиях 353-378 гг., то есть о времени жизни самого Аммиана, родившегося около 333 г.

«История» Аммиана по праву считается одним из выдающихся достижений латинской словесности. Мастерство рассказчика, точность и правдивость доставили Аммиану славу достойного завершителя римской исторической традиции, представленной именами Тита Ливия, Тацита, Светония.

Настоящее издание воспроизводит русский перевод Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни (Киев, 1906-1908, вып. 1-3), заново отредактированный по новейшим латинским изданиям.

Книга выходит в серии «Античная библиотека» (раздел «История»). Общий объем более 800 страниц. Серийное оформление. Твердый переплет, золотое тиснение. Формат 60 χ 90 / 16.

В. С. ДУРОВ

НЕРОН, ИЛИ АКТЕР НА ТРОНЕ

серия «АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА»

Личность римского императора Нерона (54-68 гг. н. э.) всегда привлекала к себе самое пристальное внимание. Предлагаемая книга относится к редкому жанру художественной биографии. Автор — доктор филологических наук, профессор классической филологии, много лет занимающийся римской историографией. Читателю должны быть известны такие книги В. С. Дурова, как «Жанр сатиры в римской литературе» (Л., 1987), «Юлий Цезарь, человек и писатель» (Л., 1991), «Художественная историография древнего Рима» (СПб., 1993). Биография императора Нерона сознательно написана как художественное произведение, однако с безупречным документальным обоснованием. Такой подход позволил автору выстроить ряд интереснейших гипотез, связанных с тайной личности Нерона. Книга В. С. Дурова будет в равной степени интересна как исследователям античности, так и неподготовленному читателю.

«Нерон, или Актер на троне» выходит в серии «Античная библиотека» в разделе «Исследования». Многие повседневные реалии древнего Рима разъяснены в комментариях. Формат книги 70 χ 100 / 32, иллюстрации известного художника Павла Лосева. Тираж — 5000 экз. Твердый переплет, золотое тиснение, серийное оформление, объем более 300 страниц.

ПЕТЕРБУРГ XXI ВЕК

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПЕТЕРБУРГ - XXI ВЕК»

Изготовление оригинал-макетов книг, брошюр, другой полиграфической продукции.

Выпуск книг разнообразной тематики.

Художественная, детская, учебная, историческая, философская, научно-популярная, эзотерическая литература.

Книга издается, чтобы жить долго.

Ваша реклама в наших книгах — это шаг в будущее.

ЖДЕМ ВАШИХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ!

Телефоны: (812) 127-41-35, 184-72-11.

Издателей, полиграфистов, оптовиков, рекламодателей приглашаем к совместной работе, в том числе над следующими изданиями:

- «Последние дни императора»: история отречения от престола императора Николая II.
- Ж- Верн: «Михаил Строгой» (русская тема в творчестве Ж. Верна).
- У. Коллинз, У. Дж. Локк В серии ***«Английский любовный роман».***
- П. Феваль-сын: серия романов о Горбуне, известном по фильму с участием Ж. Марэ.
- Серия ***«Антология происшествий таинственных и ужасных».***
- Продавец счастья (еврейские сказки).
- Учебник итальянского языка.

Книга издается, чтобы жить долго.

Ваша реклама в наших книгах — это шаг в будущее.

ЖДЕМ ВАШИХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ.

Телефоны: (812) 127-41-35, 184-72-11.