

СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
Славянской
библиотекой
в Париже

№ 64
(2014)

Париж-Москва

Вячеслав Иванов

ЭЛЛИНСКАЯ РЕЛИГИЯ СТРАДАЮЩЕГО БОГА



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

б *исправлено из:* как доселе подозревают исследователи.

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

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

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

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

а <исправлено:> культа.

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

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

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

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

Остроумный и легкомысленный Марциал становится

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

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

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

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

Народ эллинов поистине достоин считаться образом человечества и как бы народом всечеловеков. Как их Прометей, они умели страдать. Они проникли глубочайшую природу и таинственный смысл страдания, как индусы; но иначе, чем безвольно-созерцательные индусы, разрешили открывшуюся им антиномию. Двойственный исход нашел их душевный разлад: они развили героический идеал^d и они обоготворяли страдание^e. Их прозрение^f страдающего Всебога^g было восторгом мистического приобщения его страстям^g. Это было дело их религиозного гения. Недаром апостол Павел говорил афинянам: «По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны»¹⁰. Какой-то жертвенник «неведомому богу», посвященный забытому герою или безыменному демону или тайному гению места, послужил для апостола символом эллинского богоискания. Афиняне охотно приняли это истолкование: оно отвечало — еще более, чем духу времени, их исконной сущности^h. Таким же «неведомым богом» был для них, в постоянном расширении и преображении его идеи, и бог страдающий. Но мы ищем осмыслить их прозрение

a <вставка:> страдальце.

b <вставка:> (IX, ер. 30):

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

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

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

f <вставка:> бога.

g <зачеркнуто:> Всебога.

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

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

_____а

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

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

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

а <вставка:> П.

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

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

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

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

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

а <на поле:> — ὄσιοι.

б <на нижнем поле:> греч.

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

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

б <зачеркнуто:> праздновании женских вакханалий.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

б <зачеркнуто:> упомянутый.

с <зачеркнуто:> под наблюдением элевсинского иерокерикса.

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ	3
----------------	---

Вячеслав Иванов
ЭЛЛИНСКАЯ РЕЛИГИЯ СТРАДАЮЩЕГО БОГА

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