



Г.В. ВАРАКИНА
(Москва)

ДИОНИСИЗМ КАК ФОРМА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ МУТАЦИИ

Культ Диониса уходит своими корнями в весьма отдаленное историческое прошлое. Этот бог присутствует в культурах Древнего мира под разными именами. Вячеслав Иванов говорит о следующих «воплощениях» Диониса: «Первый Дионис, по Цицерону, рожден от Зевса и Персефоны (это — основной орфический миф); второй — от Нила (знакомая нам египтизация культа Диониса); третий — от Кабира, основатель мистерий Сабазия (попытка ввести самофракийские мистерии и вместе фракийский культ в синкретическую форму религии Диониса); четвертый — от Зевса и Селены, патрон мистерий орфических (мистическая интерпретация сопредельности Артемиды); пятый — от Ниса и Фионы (т.е. от Зевса, одождяющего землю, и Семелы), бог триетерий» [Иванов 2000, 142].

Отголоски будущего дионисийского экстаза мы слышим уже в древнейшем культе, связанном с выполнением магических действий с целью обеспечить плодородие земли. В этом первобытном заклинании сил природы с использованием ритмичной музыки, необузданной пляски и полового разгула участники мистического действия достигали подлинного исступления. Подобного рода переживания вполне способны сформировать первичные представления эсхатологического свойства — о возможности жизни души вне тела, а также о способности в этом состоянии «приобщиться к обожествленной жизни» (см.: [Лосев 1957]). К разряду прадионисийских (термин заимствован у Вяч. Иванова) относятся также культы, направленные на обожествление страдания и жертвенной смерти. Наиболее полное развитие они получили во Фракии и Фессалии в качестве почитания безымянных героев, позже прозванных Конником и Охотником. Именно такова природа критского

Загрея — Великого Ловчего или Великого Охотника, значительно развитая в контексте орфического мифа о Дионисе-Загрее, растерзанном Титанами. Образ страдающего и умирающего бога был чрезвычайно популярен в древних культурах. Это и египетский Осирис, и фригийский Аттис, финикийский Адонис и фракийский Сабазий. Все эти боги под разными именами скрывали веру в бессмертие души человека и производительные силы природы. Сближение этих идей наблюдается и в ритуализованных действиях. Древняя тризна по герою-страдальцу с идеей общинного единства и страстным пафосом, ритуальными возлияниями и совместной трапезой во многом предвосхищает священные мистерии в честь бога Диониса. Также и обряд, связанный с почитанием душ предков и исполнявшийся весной в период пробуждения природы, — Анфестерии — совпадает с проведением Великих мистерий Диониса в честь возвращения вина. Таким образом, Дионис выступает и как бог плотского изобилия, и как бог страдающий и умирающий. Он символ жизни и смерти, этого «вечного возвращения».

В Греции культ Диониса, восходивший к обрядовой тризне и почитанию душ умерших, вступил во взаимодействие с местными растительными и подземными культами, вобрав в себя все существующие в греческих культах родственные элементы. Отсюда некоторые обрядовые и атрибутивные изменения: плющ, виноградная лоза, козленок суть дары; виноградные настилки и надгробные возлияния вином — образец проникновения элементов аграрной демонологии в религию Диониса. Но не только с вином Греция связывала имя древнего бога. Вячеслав Иванов, ссылаясь на Плутарха, говорит о Дионисе как о «перводателе... всего влажного естества... Небесная влага живительного и изначала оплодотворившего Землю дождя и влага вина, веселящего сердце человека, есть, в своем религиозно-метафизическом принципе, вода живая, амброзия» [Иванов 2000, 91—92]. Таким образом, Дионис — бог воскрешения, жизнелюбия.

На Крите же Дионис отождествлялся сначала с подземным Зевсом, или Аидом (либо выступал в качестве сына



одного из них). Позже он прославлялся как сын Зевса и Персефоны или даже самой Деметры, но уже под именем Иакха. Тем самым прослеживается его связь с подземным миром, а следовательно, и с тайной смерти и бессмертия. В фиванском мифе Дионис выступает как сын Зевса и Семелы, дочери Кадма. Это уже второе, собственно греческое рождение страдающего и умирающего бога. Но и в этом случае Дионис сохраняет свою хтоническую природу. Он представлен в мифе богом ковчега (скрыни, гроба), в который по приказу Кадма была заключена Семела с сыном и брошена в пучину морскую. Кроме того, и сам Кадм тесно связан с древним духом тризн. Его символом являлась змея, порождение Ареса, бога смерти и человеческих жертвоприношений, которую он убивает и в которую он сам превращается.

В Греции религия Диониса получила широкое распространение в VIII—VII веках до н.э., в период усиления демократии, как средство борьбы с аристократической олимпийской религией. Но по сравнению с фракийским вариантом культ был значительно смягчен. Отринув половой разгул, эллины упивались оргиастической пляской под оглушительную музыку тимпанов, кимвалов и флейт. В этом исступлении и достигаемом посредством экстаза взаимодействии души человека с Душой Мира Ф.Ф. Зелинский усматривает эсхатологизм религии Диониса: «В исступлении пляски душа положительно “выступала” из пределов телесной жизни, преображалась, вкушала блаженство внетелесного, слившегося с совокупностью и с природой бытия; на собственном непреложном опыте человек убеждался в самобытности своей души, в возможности для нее жить независимо от тела и, следовательно, в ее бессмертии» [Зелинский 2003, 113]. От своего фракийского прототипа греческий Дионис наследует, прежде всего, экстаз и восторженность, а не кровавые жертвоприношения как основу религиозного культа. Следствием и в определенном смысле целью экстаза было достижение катарсиса, очищения, или, по В.В. Вересаеву, «преображения»: «В священном, оргийном безумии человек “исходит из себя”, впадает в исступление, в экстаз. Грани личности исчезают, и душе открывается сво-

бодный путь к сокровеннейшему зерну вещей, к первоединому бытию» [Вересаев 1999, 239]. В.В. Вересаев рисует картину пафоса, основанную на синкретизме творческого подъема и переизбытка чувств, шопенгауэровской «воли к власти» и ницшеанского «искусства метафизического утешения», жизни и творчества. «Когда Дионис нисходит в душу человека, чувство огромной полноты и силы жизни охватывает ее. Какие-то могучие вихри взвиваются из подсознательных глубин, сшибаются друг с другом, ураганом крутятся в душе. Занимается дух от нахлынувшего ужаса и нечеловеческого восторга, разум пьянеет, и в огненном “оргийном безумии” человек преобразается в какое-то иное, неузнаваемое существо, полное чудовищного избытка сил» [Там же, 232]. Английский исследователь Э.Р. Доддс дает рациональную интерпретацию этого качества и описывает функции древнего бога. В своем исследовании «Греки и иррациональное» он рассматривает культ Диониса как действенный способ психологической разрядки, как средство преодоления «коллективной истерии» через освобождение от негативных импульсов и облечение их в форму ритуала [Доддс 2000].

Священнодействия в честь бога Диониса чаще всего именовали оргиями, мистериями или радениями. Мистерия являлась одной из наиболее древних форм богослужения, существовавшей наряду с системой общедоступных государственных культов. Суть мистерии заключалась в символическом преодолении смерти через обретение новой жизни, не подверженной тлену и распаду. Мистерияльный ритуал, по мнению адептов, давал возможность нового рождения, обретения лучшей участи в ином мире. Тем самым в рамках мистерияльной практики по-новому осмысливался феномен смерти — как рождение. Мистерии принципиально отличались от других культов прежде всего тем, что были доступны исключительно узкому кругу посвященных. Это во многом объясняет происхождение самого термина. Чаще всего исследователи ссылаются на следующие близкие по звучанию и написанию слова: лат. *mysterium* и греч. *μυστήριον* (мн. ч. *μυστήρια*). В обоих случаях они обозначают тайну, тайный культ,



тайное учение, таинство, секрет. Ф.Ф. Зелинский возводит это наименование к греческому *μύω* 'жмуриться', объясняя это механизмом переключения восприятия участника мистерий с реалий физического мира на реалии мира духовного как основу последующего перевоплощения: «Посвящаемый должен был оградить себя от внешнего мира в видах внутреннего созерцания» [Зелинский 2003, 110—111].

Посвящение в мистерии осуществлялось при выполнении определенных условий, каковыми могли быть пост, уединение, воздержание, физические и моральные испытания. Зачастую посвящение включало в себя разные уровни, ступени и степени, превращаясь в своеобразную школу жизни. Примером могут служить инициации юношей или, например, Элевсинские мистерии. Помимо испытаний, посвящение в мистерии включало знакомство с истинными священными преданиями, а не с их общеизвестным изложением. Кульминацией посвящения в таинства служили мистические и магические церемонии, в ходе которых неофит (посвящаемый) приобретал столь необходимый в дальнейшей мистерияльной практике мистический опыт. Основу этого опыта составляла практика жизни души вне тела. Сам термин *τελετάω* значил и 'посвящать', и 'умирать' (ср. *τέλος* 'конец'). Это также подтверждается рождением мистерий в рамках культа предков, имеющего хтоническое значение и основанного на вере в загробную жизнь.

Мистерии совершались обычно ночью и сопровождалась торжественными шествиями со свечами под звуки музыки и пения и экзальтированными плясками. Эффект мистерияльного действия базировался на достижении его участниками состояния, близкого трансу. В Греции оно называлось экстазом (от греч. *ἔκστασις* 'исступление'). В результате горизонты сознания расширялись настолько, что контроль над телом исчезал, и человек переживал это состояние как смерть тела, сопровождаемую свободным парением (или полетом) души. В состоянии экстаза человеку по-новому открывались земные реалии, он также распознавал символические проявления мира иного. Итогом этого путешествия было лицезрение Всевышнего в од-

ном из его божественных обликов и своего рода обожение через приобщение к сверхбытию. П. Страхов в исследовании «Эсхатология языческих мистерий» говорит о мистическом слиянии человека с божеством, считая эту идею центральной в мистериях разных народов [Страхов 1913]. Подобный опыт кроме чисто терапевтического эффекта оказывал и сильнейшее психическое воздействие. По мнению ряда исследователей, таким образом врачевалась человеческая душа и преодолевались психические истерии [Доддс 2000; Кулаковский 2002]. «Посвященный утрачивал страх смерти, у него коренным образом изменялись жизненные установки: отныне в своем земном существовании нужно всё делать так, чтобы заслужить посмертное единение с блаженными» [Орфей 2001, 20].

Драматургия мистерии помимо предваряющего посвящения включала, во-первых, драматические или символические представления священных сказаний и, во-вторых — открытие (полное или частичное в зависимости от степени посвящения) мистических знаний, «которые состояли частью в разных таинственных выражениях, частью в показывании символических предметов, содержавших в себе намеки на характер божеств, чествуемых в данных мистериях, и на относившиеся к ним мифы» [Латышев 1889, 207]. Таким образом, наиболее важной стороной мистерий являлось не учение о загробной жизни, не сумма знаний, а эмоциональное воздействие обряда. Д. Филий в трактате «Елевсин и его таинства», известном в России по переводу С. Олсуфьевой, со ссылкой на Аристотеля писал, что «мистерии не имели догматической стороны, а действовали исключительно впечатлениями». И далее: «В религии греков не было ни аллегорий, ни символов. Эти последние вымышлены философами и теологами, чтобы дать рациональное объяснение истории и природы богов, которым поклонялись массы. Но боги существовали раньше символов...» [Филий 1911, 16—17]. О том же писал Вяч. Иванов в работе 1904 г. «Эллинская религия страдающего бога»: «Внутренне-религиозное значение имели не миф и даже не обряд, но душевные переживания разных порядков и качеств, вызываемые различными богочитаниями» [Иванов 1904, 77]. То есть



основу религии и мистериальной практики Древней Греции составляло исполнение обрядов; и даже не само исполнение, а в значительной степени его эмоциональное насыщение, порождавшее личностные ассоциации и переживания. Тем самым мы можем говорить о мистерии как о специфической форме бытования культуры, причем в ее традиционной версии.

Мистериальная практика имела широкое распространение в Древнем мире. Ф.Ф. Зелинский дает расширенную панораму восточных культов, близких к греческим мистериям, многие из которых в эпоху эллинизации Средиземноморья активно заимствуются греками, обнаруживая местные аналогии, а зачастую подвергаясь культурной адаптации. Подобные аналогии Ф.Ф. Зелинский усматривает во фригийском культе «Горной», или Великой Матери Кибелы, сближая его с культом Великой Богини (Земли) и более поздними культами Деметры и Диониса в Греции. Кибела представлялась «всепревосходящей по своему могуществу богиней» [Зелинский 2003, 189], матерью Зевса. Как и в мистериях Деметры и Диониса, здесь присутствуют и разрываемая на куски жертва (бык), и нелепое окружение в виде шумной свиты, подобной Дионисовым сатирам. Корибанты Кибелы наводили безумие на случайных прохожих, но также служили лекарством от него. «Обступив связанного и осененного покровом больного, они плясали вокруг него, сопровождая свою пляску оглушительной музыкой на кимвалах (медных тарелках) и тимпанах (тамбуринах). Эта дикая пляска должна была вызвать в больном искусственный экстаз, а затем, по охлаждении пыла, вместе с этим новым безумием его покидало и прежнее» [Там же, 190]. Таким образом, очевидна экстагическая направленность культа Кибелы и корибантов с характерным жертвоприношением, мистическим умалчиванием отдельных перипетий мифа (в том числе смысла жертвы и действий корибантов), силой эмоционального воздействия и оргийной практикой. Э.Р. Доддс упоминает также о мифической встрече Диониса с Кибелой и ее свитой, о последовавшем его безумстве и исцелении по указанной схеме. Тем самым устанавливается не только глубинное родство

этих божеств, но и обнаруживается формальная связь между ними. В качестве аналогии Кибелы Э.Р. Доддс называет имя еще одного, на сей раз фракийского бога Бендида; Ф.Ф. Зелинский же сопоставляет Великую Матерь с фригийским двойником Диониса Сабазием, устанавливая связь через их мистерии. Во всех случаях мы имеем дело с оргийными культами, основанными на достижении катарсиса через экстазику и самостязания.

Фригия подарила греческому миру еще один миф и мистически оргийный культ богини Агдистис, интерпретируемой Ф.Ф. Зелинским как вариант Кибелы, и пастуха Аттиса. Как Деметра, любящая свою дочь Кору, теряет ее и затем находит в царстве смерти, освобождает из плена, знаменуя победу любви и жизни, так и Агдистис, сначала наведя безумие на Аттиса, губит возлюбленного, а затем вымалчивает ему спасение. «И в обоих случаях эта победа содержит в себе утешительную уверенность» [Зелинский 2003, 201], уверенность в воскрешении героя силой любви и при участии божественного провидения.

Ф.Ф. Зелинский выявляет множество параллелей в культах античной Греции и Востока. Мифическая основа, связанная с любовью, утратой, скорбью, поиском и возвращением (обретением), присуща многим древним культам, богослужebная практика которых зачастую носила мистериальный характер. В числе наиболее популярных и известных античному миру — культ Исиды и Осириса (Сараписа). Мистерии в честь египетских божеств осуществлялись вплоть до VI века и были формально отменены только византийским императором Юстинианом. Уже в Древней Греции Осириса отождествляли с Дионисом, богом страстным и в то же время жизнеутверждающим. В Вавилоне, позже в Сирии также существовал близкий культ богини Иштар и ее возлюбленного Таммуза, с той лишь разницей, что он был лишен мистического характера, а мистериальная практика в их честь не подтверждается. Зато финикийская интерпретация этого культа в образах богини Астарты и Адона значительно приближается к греческому мистериальному образцу, что и позволило ему стать частью эллинской религиозной культуры, правда, под



другими именами — Афродиты и Адониса. Более удаленную параллель находит Вяч. Иванов, указывая на сходство мифа о Дионисе и индийского мифа о Соме. Он видит общность не только сюжетную, но и сущностную: «Сом — “всеобразный”, как Дионис, “бык”, как Дионис, молнией исторгнутый из чрева матери, как Дионис, — есть божество, олицетворяющее этот принцип, лично страдающее в тисках камней, которыми выжимается сок его растения, — божество, возносящееся жертвенно к богам, их проникающее, вдохновляющее, питающее в священном возлиянии его на огонь алтарный» [Иванов 1904, 52].

Благодаря столь широкой панораме мистериальных культов мы выявили большую распространенность оргиастической практики в средиземноморских странах. Учитывая их непосредственное соседство и существование разного рода связей, а также последующую греческую колониацию, считаем необходимым согласиться с Ф.Ф. Зелинским, писавшем о возможной культурной адаптации и усвоении Грецией чужого религиозно-мистического опыта. В целом же можно говорить о существовании *дионисизма как особой формы культуры, преодолевающей привычные этнические границы*.

Собственно греческие мистерии Диониса представляли собой ритуал, основанный на равноправном участии в культе всех присутствующих. Здесь нет строгого деления на жреца и общину, так же как в мифе нет деления на бога и жертву (Зевс и его сын Дионис), а в конечном итоге — на бога и жреца (Титаны суть боги первого поколения). Эта идея первоначальной нерасчлененности божества раскрывается А.Ф. Лосевым на примере развития мифа о Дионисе-Загрее [Лосев 1957]. Она же подтверждается в самом мифическом повествовании о Зевсе, Дионисе и Титанах. Историческое подтверждение мы находим в мистической практике эпохи Платона, реконструированной Э. Шюре: «...посвященные отождествляли себя постепенно с божественной деятельностью. Из простых зрителей они становились действующими лицами и познавали, что драма Персефоны (аналогично и с Дионисом. — Г.В.) происходила в них самих» [Шюре 1990, 337]. О «временном обожествлении

оргиаста, испытывающего соединение с богом, им одержимого», писал Вяч. Иванов [Иванов 2000, 142].

Если сначала священнодействия проходили строго внутри рода и посвящение в мистерии было сродни усыновлению, то с распространением дионисизма культ разделился на гражданский — праздники винограда и виноделия — и «парнасский» — мистерии для посвященных. К участию в парнасских оргиях допускались только «посвященные», поэтому другое название Дионисовой службы — мистерии, или таинства. С точки зрения целей и результатов исполнения мистерии для ее участников это было традиционное освящение, или очищение (катарсис), достигаемое через экстаз. Внешним содержанием мистерий служил миф, но не тот, что знали все, а так называемая «священная повесть», или «слово неизреченное» [Иванов 2000, 204]. Через миф участники мистерий причащались божественным или героическим страстям, что неминуемо требовало очищения. Это было первой и неотъемлемой частью таинств Диониса, цель которой — достижение пафоса, особого страстного состояния, порождаемого сильным душевным возбуждением. В этой высшей точке напряжения человек, отождествляя себя с самим божеством, способен был узреть все ландшафты мира — «мир подземный, с его животворящими силами и таинствами, и мир надземный, с его зиждательными началами закона и строя» [Там же, 209]. Простому смертному это откровение дарует и высший восторг, и истинный трагизм от внутреннего раздвоения религиозного сознания, от ощущения силы и одновременно слабости перед лицом двух противоположных миров — жизни и смерти, единичного и единого, Аполлона и Диониса. И только оставаясь «богом», ритуально чувствуя и дыхание смерти, и радость возрождения, человек мог пережить гармоническое разрешение великой диалектики — из противопоставления в метафизическое единство этих миров, что и составляло суть катарсиса.

Дионис при всей своей неоднозначности был в центре религиозной и общественной жизни Греции. С его именем связаны крупнейшие явления в духовной жизни Греции либо напрямую — в рамках орфического и пифагорейско-



го учений и соответствующих им таинств, либо косвенно — через присутствие образа Диониса, его духа в культах других богов. Крупнейшими оргийными культами с использованием мистериальных действий были элевсинский культ Деметры и самофракийский культ Кабиров.

Элевсинские мистерии основаны на мифе об утрате Деметрой дочери Персефоны-Коры, ставшей пленницей, а потом женой бога подземного царства Аида-Плутона. Элевсинский культ включал в себя малые и великие мистерии: малые мистерии были связаны с рождением Иакха (Диониса) Персефой; в великих же мистериях символически повторялась страстная судьба Деметры-матери, ищущей свою дочь. Итогом мифа было избавление Персефоны из мрачного плена Плутона на две трети года, одну треть она должна была находиться под землей в царстве мужа. В.В. Латышев находит естественное оправдание исходу мифа: «В нем представляется замирание природы зимой и возвращение ее к новой жизни с наступлением весны» [Латышев 1889, 209]. Это подтверждается и заключительной частью ритуала великих мистерий — символическим орошением (оплодотворением) земли, что, по всей видимости, символизировало возвращение ей плодоносящей функции, утраченной в период скорби и гнева Деметры. Именно смерть дарует воскресение, как земля колосу новую жизнь. В этом сокровенный смысл и элевсинского культа, и культа Диониса. Дионис, мифический сын Деметры (Персефоны), богини плодоносящей матери-природы, воплощает силу жизни, ее круговорот.

О существовании в Элевсинских мистериях помимо развитой обрядовой части тайного учения на рубеже XIX и XX веков писали немногие. В.В. Латышев со ссылкой на Н.И. Новосадского говорит о возможном существовании такого учения, распространяемого иерофантами среди мистов перед их посвящением. Наиболее интересна для нашего исследования и относительно аргументирована та часть возможного учения, которая говорит о загробной жизни. У В.В. Латышева мы встречаем утверждение о связи участия в мистериях с обретением счастья в потустороннем мире. В ряду авторитетных мнений он

указывает имена Пиндара, Софокла, Аристофана, Платона и Цицерона. Наряду с посвящением и участием в мистериях требовалось также соблюдение определенных нравственных принципов, что, по мнению Латышева, «имело влияние на улучшение нравственности греческого народа» [Латышев 1889, 220]. Элевсинский культ получил большое распространение в Греции, став общеэллинским, а позже, во времена римского господства, — всемирным. Близким по значимости был самофракийский культ Кабиров, испытывавший влияние элевсинских и орфических таинств. Культ Кабиров был финикийского происхождения и носил также оргийный характер. Обогащение в Греции культа Кабиров дионисическим элементом отразилось на его мифической завязке, основанной на убийстве двумя братьями Кабирами третьего (Титаны и Дионис), затем воскресшего. Таким образом, и в основе мистерий Кабиров также лежало тайное учение о загробной жизни.

С именем Дионисова пророка Орфея связана еще одна модификация культа, уводящая нас от уровня традиционной культуры в сферу элитарную. Орфизм имел сложную структуру, включающую космогонический, нравственный и эсхатологический аспекты. В основе орфического учения, а также духовной и жизненной практики лежит несколько иное, нежели в основном культе, толкование Диониса: он — «последний бог и царь после Урана, Кроноса и Зевса» [Лосев 1957, 155]. Именно такое осмысление бога наряду с приводимым выше мифическим происхождением Диониса от Зевса и Персефоны (Загрей) и от Семелы, дочери Кадма (собственно Дионис), является космогонической основой орфизма. Здесь Дионис воплощает собой Мировой Ум, Душу Мира, способную к делимости и рождению индивидуальных душ. Тем он и отличается от Зевса. Именно это разделение (расчленение) Диониса и его проникновение в глубины материи (пожирание тела Диониса, испепеление Титанов и рождение человека) орфики считали центральным событием мировой мистерии. В результате этой вселенской трагедии — убийства бога — Дионис одержал победу над миром материи, одухотворив ее. Итогом мистерии является очищение мира от



зла, привнесение в него божественного огня и блага через жертву богом самого себя в лице Диониса. Н. Павлинова, рассматривая проблему орфической космогонии, отождествляет Диониса с Солнцем, говоря о нем как о «символе согревающего, оживляющего всеединства», в котором раскрывается «главная оккультная истина» [Павлинова 1913, 5] орфических мистерий.

На вере в бессмертие и возможность обретения «лучшего удела» вырастает нравственно-заповедальное зерно учения, центральной проблемой которого является человек. Орфизм, опираясь на идею единого начала мира, утверждает святость, божественность души человека, и это является основой веры в возможность обретения «лучшего удела» для нее. Главная преграда на этом пути — телесная оболочка, в которой душа, как в темнице, пребывает на земле. В силу своей двойственной природы, дионисийской (душа) и титанической (тело), человек выступает как существо трагическое, страдающее от разделения Дионисовой единой сущности, от погруженности наряду с миром добра в мир зла. Орфизм исследует природу человеческой греховности и определяет пути ее преодоления, что и является нравственной основой учения. С. Глаголев, обобщая учение орфиков о греховности, различает первородный грех, связанный с возникновением человека из праха Титанов, ассоциирующихся со злом, наследственный грех, типичный для древних верований и связанный с ответственностью рода за своих чад в прошлом, настоящем и будущем, и грех личный. Главная задача человека в рамках этого учения — очищение души и ее окончательное освобождение из телесного плена [Глаголев 1909].

Идеи орфиков о человеческой душе сопутствовала и идея метемпсихоза, переселения душ. Орфизм развивает древнегреческие представления о превращениях богов и людей в животных, птиц, растения, утверждая существование «круга рождений», что еще больше сближает его с восточными брахманизмом и буддизмом. Но, в отличие от восточной версии, орфическое учение разрывает этот круг, даруя человеку надежду избавления от страданий. Орфики ставили пе-

ред человеком задачу подавления телесно-титанического и освобождения дионисийского начал, что нашло воплощение в идее так называемой «орфической жизни». «...Орфизм заключал в себе идею и требование морального усовершенствования человека и признавал в этом путь, по которому человек приближается к божеству» [Кулаковский 2002, 141].

Направленность на преодоление смерти через обретение бессмертия в боге Дионисе выявляет в орфическом учении эсхатологический уровень. Обретение Дионисом своей целостности, а с точки зрения человека, освобождение от частички Дионисовой — вот смысл и содержание мировой истории. «Трижды мы должны прожить свой век безупречно и здесь, на земле, и в царстве Персефоны, пока, наконец, не настанет для нас зря освобождения, воссоединения и упокоения» [Зелинский 2003, 115]. На сохранившихся ритуальных табличках, найденных в погребениях последователей орфических сект, содержится информация, подтверждающая данные положения: «Возликуй, измученный страданием, ибо ты не страдал еще. Из человека ты возродился в бога»; «Счастлив и блажен будешь богом более, чем смертным»; «Из человека родится бог, ибо произвел ты от божественного». Судьба человека, стало быть, в том, чтобы «быть возвращенным к богам» [Реале, Антисери 1994, 8–9].

Орфизм в своем учении содержал принципиально новые для своего времени идеи: контраст светлого мира богов и греховного мира людей, божественное происхождение души человека, осмысление человека как двойственного существа, божественный дух которого пребывает в телесной темнице. По мнению Ю.А. Кулаковского, такое учение могло возникнуть только при совпадении, по крайней мере, двух условий: «во-первых, глубокого пессимизма в воззрении на жизнь, во-вторых, веры в загробное возмездие» [Кулаковский 2002, 142]. Учение орфиков содержит культовую канву, очень близкую христианству: земная жизнь как страдание, загробный суд, чистилище, адские муки, райское блаженство. Таким образом, в орфическом учении пересекаются как восточные, так и западные религиозные тра-



диции, являя образец мирового духовного синтеза. Усиленное новыми идеями, учение предшествовало появлению мировых монотеистических религий, по отношению к которым, и прежде всего к христианству, орфизм выступает своеобразным духовным предтечей. Эти параллели между орфизмом и христианством мы находим у С. Глаголева, обозначившего и главную точку их расхождения: «Орфизм не знал мессии. Орфической литературе чужда мессианская идея. Но вся система орфизма, его верования, принципы и чаяния должны были создать почву, в высшей степени подготовленную для восприятия этой идеи» [Глаголев 1909, 266].

Идеи орфизма, а через них культа Диониса, имели свое продолжение в рамках деятельности ордена Пифагора. Пифагореизм, подобно орфизму, утверждал особый тип жизни как средство очищения и соединения с божественным миром. Но основополагающим принципом жизни была не столько моральная практика орфиков и мистерии, сколько научная деятельность, *bios theoretikos*. Кроме того, пифагореизм поставил социально-политические задачи, направленные на преобразование общества в соответствии с новой истиной и моралью. С. Глаголев рассматривает эти качества пифагорейства как закономерное продолжение орфического учения, им усвоенного: «Наука и философия должны были истолковать вероучение орфизма, а социально-политические задачи сводились к устройству общественной жизни на началах орфизма» [Глаголев 1909, 244].

Тем самым очистительная практика перешла от страстного порыва, экстатического танца, доводящего человека до иступления, к внутреннему созерцанию. Путь сердца был замещен путем ума, разрушение сменилось созиданием. И здесь мы можем говорить о начале кризиса религии Диониса. Окончательным итогом разложения религии Диониса в определенном смысле можно считать «герметическую литературу» II—III веков н.э., создание которой приписывалось египетскому богу Тоту, а также «Халдейские оракулы», автором которых был, возможно, Юлиан Теург (II век н.э.). Несмотря на очистительную силу

теургических практик, осуществлявшихся в рамках этих религиозно-мистических учений, дух всеобъемлющего Диониса в них отсутствует, ибо теургия иницируется человеком, вызывающим бога и воздействующим на него и через него¹, а это скорее работа разума. Дионисово же опьянение и восторг, через которые делалось возможным переживание божественного присутствия в себе, в результате чего и происходило очищение, затрагивали, прежде всего, чувственные основы человека. Философско-мистическое созерцание всегда элитарно, тогда как чувственно-интуитивное действие — демократично. Именно это и происходило с культом Диониса, порождая особую культурную среду.

Столь странные метаморфозы находят свое объяснение через плоскость взаимоотношений Диониса и Аполлона. В мифическом изложении отношения этих богов неоднозначны и запутанны и являются собой единство и противоположность одновременно. Вяч. Иванов различает Диониса и Аполлона как пророка и законодателя соответственно, бога женщин и вождя мужчин. Через древних богов находит соответствие двум жизненным началам Ф.Ф. Зелинский: «Аполлон, идеал ясной умственной красоты, весь дух, весь мечта и воля в своей неземной стройности и легкости. Дионис, томный бог сокровенных чар природы, пленительный и загадочный, как влажный весенний воздух с его вестью о пробуждении, о приливе жизнетворных сил» [Зелинский 2003, 69]. В.В. Вересаев в своем критическом исследовании «Аполлон и Дионис (О Ницше)» разрушает устойчивое противопоставление древних богов: «Для эллинов как Аполлон, так и Дионис одинаково были живыми религиозными реальностями, каждый из них воплощал совершенно определенный тип религиозного отношения к жизни» [Вересаев 1999, 243].

Усиление взаимодействия богов относится к эпохе тиранов и связано с покровительством со стороны аристократии, выразителем интересов которой был Аполлон, народной религии «ор-

¹ У Ямвлиха теургия трактуется не как результат воления человека, но как проявление божественной силы и власти [Ямвлих 2004].



гийного Вакха» (Вяч. Иванов). Это срастание сопровождалось, с одной стороны, усвоением Аполлоном ряда важных качеств Диониса, и прежде всего, экстатического вдохновения, открывающего возможности пророчествования и очищения, с другой — достижением вожденной для Греции гармонии жизненных начал — пафоса и примера, духа и формы. Осуществление этого «братства» происходит в Дельфах, символом которого стал храм Аполлона, возведенный, по преданию, над могилой Диониса. По сути, мы можем говорить не о двух богах — Дионисе и Аполлоне, а о двух качествах, двух сторонах единого бытия: стремлении и обретении, силе и власти, «воле и представлении». Дельфийское жречество, как писал Вяч. Иванов, проповедовало откровение о двуипостасности Диониса, о «нераздельном и неслиянном единстве дельфийских сопредельных, Аполлона и Диониса» [Иванов 2000, 217].

Специфическим отражением взаимопроникновения культов Аполлона и Диониса стала греческая трагедия. Она родилась из варианта ритуального дифирамба, именовавшегося круговым, основанного на подражании Дионисовым страстям. Этот дифирамб, или «песнь козлов», исполнялся в ходе мистерии вакхами (в отличие от экстатической пляски менад) и представлял собой костюмированное действо, в котором один из мистов отождествлялся с Дионисом, остальные — с Титанами. Это действо не знало деления на исполнителей и зрителей; его в полной мере можно было бы назвать соборным, богодейством или «мифотворчеством» (Вяч. Иванов). Трагедия явилась всенародным вариантом мистерии, так как в ней присутствовал и миф, и страстной пафос, и катарсис как результат пережитого страдания героя. Само очистительное действие трагедии близко мистеральному действию, но, в отличие от него, вместо страстей бога трагедия обнажает страсти героя, переносит действие из вселенского мира в мир людской. «Трагедия — всенародные гражданские оргии Диониса, богослужение без участия жреца, но всё же не мистерии, и потому прямое изображение страстей Дионисовых ей чуждо: дионисийский луч воспринимается здесь отраженным и преломленным в героиче-

ских ипостасях бога» [Иванов 2000, 220]. Меняется и сам механизм достижения пафоса и катарсиса. Он решается в большей степени через символику, нежели через мистическое уподобление божеству в рамках культа. Идея перевоплощения связывалась больше не с необходимостью уверовать самому мисту, а с потребностью убедить зрителей в правдивости разыгрываемого действия. Художественное начало в трагедии со временем нарастает, тем не менее, по силе своего воздействия она продолжает сохранять близость к священной игре. В большей степени она являлась «не литературой для сцены, но разыгрываемым богослужением» [Хейзинга 1997, 142]. Драматические актеры, уже не обладая статусом вакхов, всё же долгое время именовались «ремесленниками Диониса».

Зарождение драматического начала в гражданских Дионисиях, посвященных празднику урожая и сбора винограда, с веселыми шествиями ряженных, фривольными, иногда до неприличия, шутками связано с введением при Писистрате в VI веке до н.э. дифирамба в содержание народного праздника. Параллельно в результате им же инициированной орфической реформы, приведшей к объединению таинств Диониса с Элевсинскими мистериями, происходит переосмысление образа Диониса и превращение его из трагического, страстного в юного, веселящего шествие бога Вакха. Возможно, на этой волне поверхностного прочтения Диониса, а также опрошения самого культа родилось противоположное трагедии драматическое действо — комедия. Й. Хейзинга прослеживает эту связь на разных уровнях: с точки зрения этимологии слова — комедия, комос (описанное выше шествие); посредством общей для комоса и греческой комедии традиции парабасиса (обращение хора к зрителям по аналогии с адресными шутками ряженных); а также на примере экстатики, достигаемой через перевоплощение с использованием масок.

Изначальное различие Дионисий парнаасских и гражданских разводит по разные стороны жизни трагедию и комедию. Различны прежде всего их цели и механизм воздействия. Комедия радует и веселит, вселяя оптимизм в сердца людей. Трагедия же примиряет человека с его судьбой в мире рождения и



разложения. Эти варианты драматического действия являют нам разные полюсы человеческого сознания: оптимизм и трагизм. Хотя и комедия, и трагедия имеют под собой единое Дионисово основание, трагедия имеет большую силу, так как в ней Дионисово начало выступает в сопоставлении с аполлоническим. Именно через это столкновение и достигается обостренное переживание двойственности мира в рамках трагедии. Но и здесь возможны варианты, усиливающие или ослабляющие пафос и, соответственно, катарсис трагического действия. «Эта энергия возрастает, если диада раскрывается в самом трагическом характере, — и ослабевает, если раскрытие диады переносится... из глубин душевной жизни в положение лиц (ситуацию)» [Иванов 2000, 306]. Но в любом случае достижение катарсиса возможно лишь через преодоление этой двойственности: либо путем внутреннего перерождения трагического героя, либо через его гибель. Процесс лицеизрения, заражения и переживания этого катастрофического по своей сути события дарует зрителям духовное очищение.

Дионис явился центральной фигурой эллинской культуры, вобрав в себя самые разнообразные оттенки человеческого чувствования: от восторженной радости до вселенской скорби. В классическую эпоху греческой истории религия Диониса получила помимо мистической также и философскую интерпретацию, в рамках которой Дионис стал воплощением вселенского страдания. Проследив истоки и развитие культа Диониса, выявив его структуру и особенности, такие как универсальность и демократизм, мы можем говорить не только о существовании религии Диониса, но о дионисизме как специфической форме традиционной культуры. В отличие от большинства других культов, культ Диониса не имел строгой географической и этнической локализации. В то же время он явился праосновой многих культур, преломив в мифопоэтической форме центральную проблему человека и мира — взаимообусловленность единого и единичного, индивидуально и всеобщего. Тем самым культ Диониса может быть понят как универсальный культуuroобразующий принцип.

Литература

Вересаев 1999 — *Вересаев В.В.* Живая жизнь: О Достоевском. О Льве Толстом. О Ницше / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Фохт-Бабушкина. М., 1999.

Глаголев 1909 — *Глаголев С.* Греческая религия. Ч. 1: Верования. Сергиев Посад, 1909.

Доддс 2000 — *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указ. С.В. Пахомова; Послел. Ф.Х. Кессиди. СПб., 2000. (Антич. б-ка).

Зелинский 2003 — *Зелинский Ф.Ф.* Эллинская религия / Вступ. ст. А.Н. Шумана. Минск, 2003.

Иванов 1904 — *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 2. С. 48—78.

Иванов 2000 — *Иванов Вяч.* Дионис и прадиионисийство. СПб., 2000. (Антич. б-ка. Исследования).

Кулаковский 2002 — *Кулаковский Ю.А.* Эсхатология и эпикуреизм в античном мире: Избранные работы / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. А.А. Пучкова. СПб., 2002. (Антич. б-ка. Исследования).

Латышев 1889 — *Латышев В.В.* Очерк греческих древностей: Пособие для гимназистов старших курсов и для начинающих филологов. Ч. 2: Богослужбные и сценические древности. СПб., 1889.

Лосев 1957 — *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Новосадский 1912 — *Новосадский Н.И.* История греческой драмы. 1: Трагедия: Курс, читанный студентам историко-филологического факультета Императорского Московского университета в 1911—1912 учебном году. М., 1912. [Машинопись].

Орфей 2001 — *Орфей.* Языческие таинства. Мистерии восхождения. М., 2001. (Антрология мудрости).

Павлинова 1913 — *Павлинова Н.* Орфические мистерии. СПб., 1913.

Реале, Антисери 1994 — *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1: Античность. СПб., 1994.

Страхов 1913 — *Страхов П.* Эсхатология языческих мистерий. Сергиев Посад, 1913.

Филий 1911 — *Филий Д.* Елевсин и его таинства / Сокр. пер. с греч. С. Олсуфьевой. СПб., 1911.

Хейзинга 1997 — *Хейзинга Й.* Homo ludens; Статьи по истории культуры / Пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д.Э. Харитоновича. М., 1997.

Шюре 1990 — *Шюре Э.* Великие посвященные: Очерк эзотеризма религий. 2-е изд., испр. М., 1990. (Репринт. воспроизв. изд. 1914 г.).

Ямвлих 2004 — *Ямвлих.* О египетских мистериях / Пер. с древнегреч., коммент. и предисл. И.Ю. Мельниковой. М., 2004.