НОВАЯ АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ



ДИОНИС И ПРАДИОНИСИЙСТВО

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
И 201

Иванов В. И.

И 201 Дионис и прадионисийство / В. И. Иванов – СПб.: Алетейя, 2026. – 404 с. – (Новая античная библиотека. Исследования).

ISBN 978-5-89329-243-5

Выдающийся русский поэт, ученый и антиковед Вячеслав Иванов (1866—1949) широко известен своими многочисленными талантами. Но даже на этом фоне «Дионис и прадионисийство» – уникальная книга. Начатая в 1912 г. в Риме, книга была закончена и опубликована только в 1923 г. в Баку. «Новым Заветом в эллинстве» называет Вяч. Иванов религию Диониса, «потому что она впервые устанавливает между человеком и божеством единящую обоих связь, переживаемую во внутреннем религиозном опыте энтузиастических очищений». По мысли Вяч. Иванова, дионисийство есть некое «упреждение» христианства в самых его существеннейших чертах. Написанная в блестящем стиле, тонко и умно, эта книга станет настоящим подарком каждому читателю.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)



@biblioclub: Издание зарегистрировано ИД «Директ-Медиа» в российских и международных сервисах книгоиздательской продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2025
© Гимадеев Р.А., предисловие, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

О настоящем издании 5

I. Дионис и прадионисийство 9

II. Приложения 345
О существе трагедии 347
Экскурс. О лирической теме 360
Ницше и Дионис 362
Древний ужас 376
Эллинство и варварство 397
Эллинство и мы 399

ВЯЧЕСЛАВ
ИВАНОВ

ДИОНИС И ПРАДИОНИСИЙСТВО



Τῷ τῆς ἀειμνήστου συζούγου τάφῳ
τοῦ μὲν ἐπὶ χθωνὶ ποτ᾽ ἔρωτος
μνημεῖον, τοῦ δὲ κατὰ χθῶνα νῦν
πένθους σημεῖον, τοὐπικήδειον θ᾽ ὁμοῦ
καὶ τὸ βιβλίον ἐπέθηκεν ὁ ξυγγαφεύς.

Χαῖρε, φίλη, γλυκεροῦ βιότοιο μὲν ἀγλαϊῆσιν
ἄμβροτα θεσπεσίης σοφίης δεδαυῖα κεράσσαι,
ἀῤῥητῶν χαροπὴ Βρόμιόν περι μάντις ἀγαύη,
νῦν δὲ μάκαρ ναίουσα χοροῖς ὁσίων τεθαλυῖαν
Νύσην μελπομένοιο Διονύσοιο τιθήνη.

ΠΡΟΜΑΧΟΝ ΠΑΙΓΝΙΟΝ

Πολλὰ σοφιζομένῳ περὶ μαινομένοιο θεοῖο
ἄλλα μὲν ἐξαγορεῦσαι τοροῖς ἔπεσσι δέδοκται,
ἄλλοτε δ᾽ αὖ σιγῇ φάτιν εὐφημοῦντα κατάσχειν
σεμνοτέρην νενόμισθαι σαώτερον αἶψα κε γάρ τις
σωφρονέων περ ἀλᾶσθαι κλύοι νόον, εἰ κε τύχῃ που
Μυστίδος ὢν θεράπων. ἢ μὴν σχεδὸν, ὡς γ᾽ ἔπος εἰπεῖν,
ὅσσοι νῦν δὴ πουλυμαθεῖς, τόσσοι τε βέβηλοι.

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, «восторга и исступления»? Не оба ли верили в 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! ...

Νικᾷ δ' ὁ πρῶτος καὶ τελευταῖος δραμών... [Aesch. *Agam*. 314. — *Ред.*].

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.

* * *

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, что́ 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[1]?

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 степень доктора классической филологии. Моим уважаемым оппонентам на диспуте, профессорам А. О. Маковельскому, Л. Г. Лопатинскому, Е. И. Байбакову и А. Д. Гуляеву, благодарен я за ценные напоминания и советы.

Осуществлением настоящего издания обязан я Азербайджанскому Народному Комиссариату Просвещения. Печатание книги представило немалые трудности; пришлось, к сожалению, отказаться от употребления греческого шрифта и удовольствоваться латинской транскрипцией, ныне, впрочем, встречающейся нередко[2]. 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.

---

[1] Каковы в новейшей литературе о религии Диониса статьи [Otto] Kern'a (Pauly-Wissowa's *Real-Encyklopädie der class. Alterthums-Wissenschaft.* Bd. V, Sp. 1010–1046, s. v. Dionysos), [Fr. Ad.] Voigt'a и [Ed.] Thraemer'a (Roscher's *Ausführl. Lexikon der gr. u. röm. Mythologie,* Bd. I, Sp. 1029–1153, s. v. Dionysos) и соответствующие главы в труде [Lewis Richard] Farnell'a *The Cults of the Greek States.* [Vols I–V. Oxford: Clarendon, 1896–1909].

[2] Буквы eta и omega передаются через ê и ô; alpha, êta, ômega с iôta subscriptum — через ai ei, oi; дифтонг omicron-ypsilon — через u; дифтонги alpha-ypsilon, epsilon-ypsilon, êta-ypsilon через au, eu, eu; gamma перед гортанной — через n. Облеченное ударение на alpha и акценты вообще — вовсе не означаются. [В настоящем издании греческие цитаты печатаются греческими буквами. — *Ред.*]

Содержание

Гл. I. — Иноименные Дионисы 18
§§ 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 38
§ 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 и союз. — § 7. Παλίντονος ἁρμονίη.

Гл. III. — Прадионисийский корень менад 67
§ 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 79
§ 1. Герои как страстотерпцы древнейшего френоса и ἥρως Διόνυσος. — § 2. Безыменный Герой. Ἡγεμόνες Διονύσου. — § 3. Типы героя-конника. Дионисийские мученицы. — § 4. Типы героя-охотника. — § 5. Орест и Пилад. — § 6. Аристей. Ἀφανισμός. 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 107
§ 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. Дионис как мужской коррелят единой богини. Ее лики: Артемида, Великая Матерь, Ариадна, Афродита, Исида, Гера, Афина.

Гл. VI. — Материковый культ 125
§ 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 147
§ 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 173
§ 1. Афинский буколион и древность аттических буко- лов. — § 2. Связь позднейших буколов с орфиками. — § 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 192
§ 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 227
§ 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 героические. Подражания страстям. Оргии и таинства. — § 4. Θεοὶ ἐμπαθεῖς ἀπαθεῖς. 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 262
§ 1. Обрядовый дуализм в мусических искусствах. Строй аполлонийский и строй энтузиастический. Дифирамб. — § 2. Первобытная драма. Трагические хоры Сикиона. — § 3. Трагический дифирамб Ариона. — § 4. «Тесей» Бакхи- лида. — § 5. — Аттика. — § 6. Священные действа и аттическая трагедия. — § 7. Драма сатиров. — § 8. Трагедия как отправление героического культа. — § 9. Женщина в эволюции трагедии.

Гл. XII. — Путь исследования. Проблема происхождения религии Диониса 305
§ 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): «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 (Αἶνος)[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» (ἐπικλήσεις) 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 торже-

[1] Это заполнение наблюдено Рейхелем ([Wolfgang Reichel. *Über*] *Vorhellenische [Götter]culte*. Wien: A. Hölder, 1897], S. 15) в связи изысканий о первобытном культе трона (Thron-Cultus).

ствующей 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.

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 страстну́ю участь (πάθος) как некую печать их внутреннего родства с божественным чиноначальником (ἀρχηγέτης) «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 был раньше обретения Дионисова имени отожествлен с одним из общенародных и древнейших богов, — большею частию, с са-

[1] [Hermann] Usener, *Götternamen.* [*Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung.* Bonn: Fr. Cohen, 1896], S. 252, Anm. 11.

мим 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 Зевс-Аристей, Зевс-Герой, Зевс-Сабазий и т. п. Такое религиозное образование, как «Зевс-Вакх» пергамской надписи, конечно, исключение и аномалия; примечательно, однако, что «Зевс-Вакх» чтится рядом с «Зевсом»[1]. Правда, надпись, именующая обоих вместе, принадлежит поре позднего синкретизма; но последний лишь облегчил, в данном случае, культовое определение исконного местного верования. Позволительно думать, что сближение некоторых малоазийских ликов Зевса с Дионисом совершилось под влиянием 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» (θεὸς σώζων), отличительным признаком которых служит Зевсов атрибут обоюдоострой секиры (λάβρυς)[2], наследие хеттского Аттиса-Тешуба и хеттского Геракла Диониса — Сандона в Тарсе[3]. Поскольку тотем двойного топора с его

---

[1] Fraenkel, [*Die*] *Inschriften von Pergamon* [... hrsg. v. Max Fränkel. Berlin: W. Spemann, 1890 (Kgl. Museen zu Berlin), No.] 324 = *CIG* 3538 = Kaibel, *Epigr*[*ammata Graeca ex lapidibus conlecta* ed. Georgius Kaibel. Berolini: G. Reimer, 1878] 1035: τριένου δὲ βοὸς Διὶ καὶ Διὶ Βάκχῳ. Тожествен с этим Ζεῦς Βάκχος, по-видимому, θεὸς μέγας Διόνυσος в Памфилии — [William M. Ramsay. «Inscriptions inédites de l'Asie Mineure», —] *Bull. de Corresp. Hellénique* VII (1883), p. 263.

[2] Preller-Robert, *Griech. Mythologie* [= Ludwig Preller, *Griechische Mythologie.* 4. Aufl. bearb. v. Carl Robert], Bd. I, [1. Hälfte. Berlin: Weidmann, 1894], S. 141, Anm. 2.

[3] Ed. Meyer, *Gesch. des Alterthums* Bd. I, [2. Hälfte] (2. Aufl. [Stuttg. u. Berlin: J. G. Cotta,] 1909), S. 629 f., 645 ff., 680. [Hugo] Prinz, »Bemerkungen zur altkretischen Religion, 1«]. — *Athen. Mitth.* XXXV (1910), S. 149 ff. [Arthur J.] Evans, *The Mycenean tree and pillar cult,* [*and its Mediterranean relations.* London: Macmillan, 1901] passim. [Kon-

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[1]. Павсаний, в описании святынь аркадского Мегалополя (VIII, 31, 2), отмечает странность Поликлетовой статуи местного Зевса Филия (Φίλιος): 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, уже его эвфемистическое имя обличает 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 прототипом большей части прадионисийских ликов Зевса является идейский или диктейский Зевс, наследник доэллинского и родственного хеттским божествам критского, бога обоюдоострой λάβρυς, бога-быка, живущего в Лабиринте, — он же критский Зевс, как бог оргиастических жертв, — пра-Дионис Омадий (ὠμάδιος) 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

---

rad] Wernicke, »Gesch. der Herakles-Sage«, в сборнике *Aus der Anomia.* [*Archaeologische Beitraege Carl Robert zur Erinnerung an Berlin dargebracht.* Berlin: Weidmann, 1890], S. 77.

[1] Macrob. V, 21. [F. G.] Welcker, [*Griechische*] *Götterlehre* [Bd.] I [Göttingen: Dieterich, 1857], S. 203.

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» (ἀντίθεος) 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 (πάθος): оргиастическое пишеп 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 Крита независимой и восходящей, по-видимому, к хеттам) версии ипостась пра-Диониса (Зевса) Омадия — Тантал, жертвоприноситель отрока-сына, угощающий плотью юного Пелопса богов-сотрапезников, и обладатель бессмертной влаги.

---

[1] [Martin P.] Nilsson, *Griechische Feste* [*von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*. Leipzig: B. G. Teubner, 1906], 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] Μειλίχιος на пирейских рельефах и Ζεῦς Κτήσιος в Феспиях.

[3] Preller-Robert, *Gr. Mythologie*, Bd. I, S. 499 f.

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], — и в культе Мейлихия. Последний — подземная сила, то мыслимая множественною, как боги-Маны италиков (δαίμονες μειλίχιοι противополагаются богам небесным, οὐράνιοι), то раздвояющаяся на мужскую ипостась и женскую, связанная с древопочитанием вообще (ἔνδενδρος, древобог — как Дионис, так и Зевс), в частности же с почитанием смоковницы (συκάσιος, συκεάτης, συκίτης Διόνυσος), 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), подземному Зевсу, другому лику Зевса 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 месяце Анфестерионе, остались за Зевсом. Эвфемистическое имя Мейлихий[4], которому соответствуют устрашающие имена того же божества — Маймакт, т. е. «яростный, буйный, мятущий», для

[1] Roscher's *Myth. Lexlkon*, Bd. I, Spp. 300, 549. Usener, *Götternamen*, S. 252, Anm. 11. Срв. Зевс-Агамемнон, Roscher's *Myth. Lex.* Bd. I, Sp. 96. Об Аристее срв. Usener, S. 52 f.

[2] Стих Гиппонакта (Hiller-Crusius, *Anthol. lyr.*, fr. 31 = Bergk *LG*. fr. 34 [= 52 Degani]): συκὴν μελαίναν, ἀμπέλου κασιγνητήν. — Συκινοὶ φαλῆτες на Родосе — Hesych. s. v. Θυονίδας.

[3] Напр., на острове Наксосе: Athen. III, 78 C.

[4] У Плутарха находим следующие противопоставления свойств и наименований Диониса ([Chr. Aug.] Lobeck, *Aglaoph*[*amus, sive de theologiae mysticae Graecorim causis libri tres*. Tt. I–II. Regimontii Prussorum: Borntraeger, 1829] p. 662): μειλίχιος καὶ ἡμερίδης — νυκτερινὸς καὶ μελάναιγις [*Symp*. VI, quaest. 7, 2, p. 692 E–F = IV, 235, 4–6 Bernardakis. — *Ped.*], χαριδότης καὶ μειλίχιος – ὠμεστὴς καὶ ἀγριώνιος [*Vita Anton*. 24, 4–5. — *Ped.*], λυαῖος καὶ χορεῖος — ὠμεστὴς καὶ μαινόλης [*De cohib. ira*, 13 fine, p. 462 B = III, 202, 6 Bernardakis. — *Ped.*].

Зевса[1], Агрионий и Омадий, Омест для Диониса, свидетельствует о замене человеческих жертв жертвоприношениями животных и, наконец, жертвами бескровными и явно обнаруживает дионисийскую природу Мейлихия.

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 Λαφύστιον близ Орхомена в Беотии, а также Афамантовой равнины и города Галоса (Ἅλος) 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 (βάκχοι). 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 (Ὠλειαί) 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[2]. Ино, в доме Афаманта воспитавшая божественного

[1] Μαιμάκτης, по Гарпократиону, — ἐνθουσιώδης καταρακτικός, откуда месяц (декабрь) — Μαιμακτηριών. Aug. Mommsen. *Feste der Stadt Athen* [*im Altertum, geordnet nach attischem Kalender*. Leipzig: B. G. Teubner, 1898], S. 366.

[2] Тот же мотив брака, как αἴτιον 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.

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[1]. Афамант умерщвляет Леарха, собственного сына от Ино, который представляется отцу, охваченному дионисийским безумием, то молодым оленем (νέβρος, по Нонну), 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 и исступленный жрец. Афамант — человек-волк (как фракийский Ликург, ἀνδροφόνος Λυκοόργος шестой песни *Илиады*) и вместе кормящий младенца молоком мужских сосцов[2] «вакх пестун» (опять как Ликург, которому хотелось бы отнять божественное дитя у Дионисовых кормилиц), — 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[3]; в море обернулась она «белой богиней» Левкофеей, с волшебным покрывалом из пены (κρήδεμνον), спасающим 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 двойником Ликурга — Бутом. Меликерт — дубликат Леарха, воз-

---

[1] [Gustav] Türk в Roscher's *Myth. Lex.* Bd. III, Sp. 2458 (s. v. Phrixos).

[2] Nonn. [*Dionys.*] IX, 247: ἄρσενα μαζόν. Callistr. ἔκφρ. 16.

[3] Медея, по Эсхилу (Διονύσου τροφοί), 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 ж е кипятка в волшебном котле.

никший, очевидно, из контаминации фиванского вакхического культа с неким морским коррелятом такового, и притом, судя по имени бога, коррелятом финикийского происхождения: если Леарх — отроческий аспект Диониса, как молодого льва (λέων), 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 (Λυκαῖος), учредитель его культа в Аркадии, царь-жрец, предлагающий в снедь своему богу плоть 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].

---

[1] У Феокрита, в рассказе о Пенфее и менадах (Λῆναι, 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 [p. 294 C. D = II, 328, 1 sqq. Bernardakis]; Apollodor. III, 81. — Этот важный факт обряда отметил и впервые осветил [O.] Crusius, [»Ein vergessenes Fragment des Rhinthon«]. *Rhein. Mus.* Bd. [XLV (1890), SS. 265–272, hier] 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.

Подстрекательство к детоубийству приписывается первенцу Ликаона, Менолу, т. е. «исступленному» (Μαίνολος), носителю дионисийского имени, подобно брату его, первенцу по версии Павсания, Никтиму (Νύκτιμος). Сближение Артемиды с Ликейским Зевсом через Каллисто также указывает на прадионисийскую природу последнего.

Основной тотемический мотив ликейского культа — преследование волками оленей. Оленями (ἔλαφοι) зовутся обреченные чужеземцы в храме Ликея, волками — жрецы. Эти, — повествует Павсаний (VIII, 2, 5), — по первом вкушении человеческого мяса поистине 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[1]. Дионисийское имя Анфидов и обряд переодевания, — быть 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 (ὠμεστής, λύκος ὠμοφάγος), 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

[1] Nilsson, *Griech. Feste*, S. 9.

секира[1]. 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 πάθος, 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—Βούτης, преследует только кормилиц (τροφούς) бога; менады убегают на гору Дриос, во Фтиотиде, или же кидаются в море; Дионис карает преследователя безумием.

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,

---

[1] Что такое βουπλήξ (Ном. Z, 135)? Конечно, не тирс, который неправильно усмотрели некоторые в этом оружии, но или рожен, бодило (прободающая «сулица», как перевел гомеровское слово Гнедич), следовательно — κέντρον буколов (см. ниже), или же двойной топор, обоюдоострая секира. В пользу приписания Ликургу именно секиры (λάβρυς) говорят и схолии, и все античные изображения Ликурга (срв. [Wolfgang Helbig, «Pitture cornetane», —] *Ann*[*ali*] *dell'Inst*[*ituto di corrispondenza archeologica*. Vol. XXXV], 1863, p. 339), и свидетельства авторов: βουπλήξ Гомера понимали в древности как *bipennis*. Ovid. *Trist*. III, 35: *ossa bipenniferi Lycurgi*, Тимон (*Philos. fr.* Diels, [4 (46)], p. 185 [= *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berolini: Weidmann, 1901 (*Poetarum Graecorum fragmenta auctore* U. de Wilamowitz-Moellendorff. Vol. III, fasc. 1)] — Athen. X, [64], p. 445 D): βαρὺν βουπλῆγα θυμότερον [edd. τομώτερον] ἢ Λυκόοργος κτλ.

[2] В словах: «напав на питательниц буйного Вакха» (Z, 132) — должно ли принимать эпитет μαινομένοιο в буквальном смысле «безумного, безумствующего», или же видеть троп: «наводящего безумие»? По нашему мнению, это не ὑπαλλαγή, как полагает Роде ([Erwin Rohde,] *Psyche*. [*Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 3. Aufl. Tübingen u. Lpz.: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1903], Bd. II[3], S. 5, Anm. 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 μαινόμενος и μαινόλης, равно в активном и пассивном смысле, как он, бог хмеля, не может не изображаться охмелевшим.

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 страстно́й 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, — что́ и сделало его, по выражению Липперта, «пасхою эллинов», — и выделению жестокого, губительного 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 (σφαγίς), 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 (ἀνάκτορον). 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 объектом культа в культовом цикле митиленского Диониса[2]».

[1] О Макарее См. Roscher's *Myth. Lex.* Bd. II, Sp. 2290.

[2] [K.] Tümpel, [»Lesbiaka. 1. Ἑπτὰ Λεσβίδες«] в *Philologus*, [Bd. XLVIII=]N. F., [Bd.] II, 1889, S. 118[–119].

В нем типически ипостазировано божество Диониса, как необоримая свирепая сила и львиная ярость (δύναμις, ἀλκή, λέων, ὀργή). Вакханки в трагедии Еврипида (ст. 1017) приглашают Диониса явиться в образе «пламенеющего льва» (πυριφλέγων λέων). 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 Ὀλειαί. 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[1]. Второй — материковый, горный, триетерический, знаменуемый символами-тотемами

[1] В Аргосе, где Диониса мыслили пришедшим с островов в сонме морских (ἁλιαί) воинственных женщин, был храм Диониса критского (Κρήσιος): 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 κρήσιμος (Ζεῦς), κρηθεύς (Ποσειδῶν) и толковать как αὐξίτης, φυτάλμιος (Usener, *Götternamen*, S. 243, Anm. 65; »Göttliche Synonyme«, — *Rhein. Mus.* Bd. LIII [1898], S. 353), — что отвечало бы, во всяком случае, природе островного Диониса, как морского и растительного.