

В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ

Ю. С. ОБИДИНА

КУЛЬТ ДИОНИСА В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ АНТИЧНОГО ПОЛИСА ВООБРАЖАЕМОЕ, СИМВОЛИЧЕСКОЕ И РЕАЛЬНОЕ

В статье выделяются наиболее релевантные в плане содержания семантические блоки и отдельные мотивы культа Диониса. Культурные вариации мифологема Диониса рассматриваются с диаметрально противоположных позиций – народной культуры (того, что не нашло отражения в теоретической рефлексии орфической и философской редакции, а осталось на уровне мифологем) и, собственно с точки зрения мистериальной разработки мифа о Дионисе.

Ключевые слова: бессмертие, Дионис, Загрей, мистерии, мифологема, орфики.

В культе Диониса и последующих его трансформациях традиционно выделяют три направления: «слияние с традиционными земледельческими верованиями и с погребальными обрядами; подчинение дионисийских мистерий государственному регулированию и зарождение трагедии; реформа культа Диониса орфиками и создание на основе дионисийской мифологии их грандиозной религиозно-нравственной системы»¹.

Особое значение для рассмотрения культа Диониса в социокультурном пространстве античного полиса приобретает изучение сближения дионисийского культа с культом Аполлона. Отношения между Дионисом и Аполлоном – одна из любопытнейших страниц истории греческой религии и культуры. В этих отношениях разворачивается борьба, наложившая неизгладимую печать на всю греческую культуру. «Из обеих божественных потенций слагается эллинский пафос эстетического и этического строя. Без воздействия Диониса Аполлон не совершил бы той могучей реформации, которая преобразила и очеловечила греческое нравственное сознание»².

О «дионисийском» и «аполлоновском» началах в древнегреческой культуре написано много³. В связи с этим встает важный вопрос методологического характера. Аполлоновское восприятие мира в числе и мере оказывается в этом случае состоянием интроспекции, результатом

¹ Макаров. 1999. С. 19.

² Иванов. 2000. С. 145.

³ См.: Ницше. 1912. Т. 1. С. 87-163.

интуитивного постижения мира идей⁴. Аполлоновское начало — критическое и рациональное, дионисийское — творчески-чувственное и органически-иррациональное. Подавление Диониса Аполлоном порождает трагедию, трагическое мировосприятие, которое, по Ф. Ницше, является движущей силой развития культуры. Категория «аполлоновского и дионисийского» давно уже стала «философским и культурологическим штампом, принимаемым, тем не менее, без доказательств»⁵. Однако поляризация этих богов — явление достаточно позднее. Культурное их объединение, как отмечает А.Ф. Лосев, произошло в Дельфах⁶.

Именно из дельфийско-орфических корней развивалось в течение веков то умозрение о метафизической природе и взаимоотношениях Аполлона и Диониса, которое в форме, близкой к философеме, нашла более или менее определившаяся в мистических кругах философская школа неоплатоников. Согласно этой концепции, «Аполлон — это начало единства, сущность его — монада, тогда как Дионис знаменует собой начало множества, что миф исходит из понятия о божестве как о живом всеединстве, изображает как страсти бога страдающего, растерзанного»⁷.

Социокультурный полиморфизм культа Диониса весьма сложен и неоднозначен. Символика этого культа была детально исследована в работах Вяч. Иванова. По его мнению, «чем глубже мы вникаем в дионисийские мифы, тем более убеждаемся, что во всех них запечатлелась мистическая истина Дионисовой религии: истина раздвоения бога на жертву и палача, на богоборца и трагического победителя, на убиенного и убийцу». Эта мистика оргиастического безумия «мало говорит рассудку, как всякая мистика: но как символ, она непосредственнее, чем логика догмата, представляет нам доступной загадочную сущность вечно самоотчуждающегося под чужой маской, вечно разорванного и разлученного с самим собой, вечно страдающего и упоенного страданием, «многоликого» «многоименного» Диониса, бога «страстей»⁸.

Семантический аспект Дионисова культа нашел отражение в исследованиях А.Ф. Лосева. Он пишет, что «античность знала многих Дионисов. Три Диониса находим у Филодема⁹, до четырех Дионисов называют Цицерон и Лид¹⁰, пять Дионисов перечисляет Диодор¹¹. Нонн

⁴ См.: *Jung*. 1967. S. 144-155.

⁵ *Селиванова*. 2003. С. 93.

⁶ *Лосев*. 1957. С. 313.

⁷ *Иванов*. 2000. С. 166.

⁸ *Иванов*. 2007. С. 143.

⁹ *Clem. Alex. Protr.* I, 18, 1-2.

¹⁰ *Цицерон*. О природе богов. III, 58, 59.

передает следующее разделение: 1) Дионис, сын Персефоны, которого Нонн называет большей частью первым Дионисом или Загреем, но также и Иакхом¹²; 2) Дионис, сын Семелы, связанный с фиванскими мифами, или позднейший Дионис; 3) Дионис-Иакх, сын фиванского Диониса и Ауры»¹³. Если второй из этих Дионисов есть собственно греческий бог, а третий, кроме того, является основным божеством Элевсинских мистерий, то первый, по мнению А.Ф. Лосева «выходит далеко за пределы Греции, имея свой ближайший прототип в Загрее Критском и, вероятно, во многих других догреческих культах, где идея вечного возвращения достигла мистериальной разработки»¹⁴.

Миф о растерзании Загрея-Диониса некоторые ученые были склонны относить к более позднему времени и связывать только с орфиками. Дело в том, что древнейшее упоминание о растерзании Диониса относится только к VI в. до н.э.¹⁵ В действительности, орфики и неоплатоники дали философское истолкование этого мифа. Орфический миф, делающий Диониса сыном Зевса и Персефоны, называет его Загреем и связан с его страданиями по вине Геры, которая натравила на него титанов, разорвавших ребенка на части и сожравших его тело. Загрей был воскрешен под именем Диониса. Зевс спалил титанов своими молниями. Согласно учению орфиков, из пепла титанов были созданы люди, которые несут в себе как низшее, «титаново», так и высшее, «Загреево» начала. Кстати, это послужило запретом наложения на себя рук, т.е. самоубийства. Орфики называли тело темницей души, которая вынуждена вечно блуждать в пространстве космоса, перевоплощаясь из одного тела в другое, постепенно очищаясь и совершенствуясь¹⁶. В промежутках между рожденьями душа нисходит в аид и подвергается там загробному суду, решающему ее дальнейшую участь в соответствии с земными поступками¹⁷. Мистерии и тайные культы в честь Диониса были призваны освободить высшую духовную субстанцию (частицу Диониса) и соединить человека с Богом¹⁸.

Л.Л. Селиванова отмечает, что орфическая интерпретация мифа о Дионисе «содержала в себе некоторые новые положения, чуждые общему духу олимпийской религии, но близкие будущим догматам хри-

¹¹ Диодор. III, 62, 2-8.

¹² Нонн. XXXI, 66.

¹³ Там же. XLVIII, 469.

¹⁴ Лосев. 1957. С. 146-147.

¹⁵ Павсаний. VIII, 37,5.

¹⁶ Селиванова. 2003. С. 99.

¹⁷ Русяева. 1978. С. 87.

¹⁸ Иванов. 2000. С. 156.

стианства». Среди этих положений она отмечает: «Противопоставление души и тела как чистой и нечистой частей человеческой личности, мысль об исконной греховности человека, надежда на спасение в загробном мире, вера в бога-спасителя и в загробное воздаяние, культивирование ритуальной чистоты и непорочности»¹⁹.

А.Ф. Лосев же считает, что этот миф можно рассматривать только в контексте со всей древнейшей мифологией страдающих и умирающих богов, среди которых Загрей далеко не самое яркое божество. Кроме того, он отмечает, «у орфиков имя Загрея, по крайней мере, в дошедших до нас орфических памятниках, встречается довольно редко»²⁰. В Прокловом гимне к Афине²¹, где идет речь о спасении Афиной сердца Диониса от растерзания титанами, т.е. о Загрее, упоминаются Вакх и Дионис, а Загрей – нет. Даже в специальном гимне Ликниту²², т.е. Дионису-Загрею²³, орфик не нашел нужным упомянуть имя Загрея. Да и саму философскую концепцию растерзанного Диониса едва ли можно целиком связывать с неоплатониками: еще до них она полностью содержится у Плутарха²⁴, восходя, несомненно, к древним мистериям, не говоря уже о досократиках. Когда, например, Анаксимандр²⁵ говорит о наказании за грех «отъединенного существования», то здесь уже предполагается миф о загробных возмездиях и палингенесии (возрождении души после смерти тела). Когда Гераклит отождествлял Диониса и Аида²⁶, то это делалось у него, очевидно, без влияния неоплатоников, исключительно на основе древней мифологии. Наконец, миф о растерзании Диониса-Загрея излагается у ряда авторов, не имеющих никакого отношения ни к орфикам, ни к неоплатоникам: у Филодема²⁷, у Каллимаха²⁸, Арнобия²⁹ и у многих других. Диодор³⁰ вообще весь орфизм возводит к Египту, а Плутарх миф о растерзании Загрея связывает с египетскими источниками³¹.

¹⁹ Селиванова. 2003. С. 99.

²⁰ Лосев. 1957. С. 146.

²¹ Прокл. VII, 11-15.

²² От *lipon* — «корзинка», употреблявшаяся в вакхических процессиях, видимо, в качестве колыбели Загрея.

²³ Гимн. Orph. 46.

²⁴ *Procl.* In Tim. II p. 145, 18-146, 22; *Clem. Alex. Protr.* II, 18, 1-2 (I, 14, 16 St).

²⁵ Fr. 9. D.

²⁶ Fr. 15. D.

²⁷ *Philodem.* De piet. 44, p. 16.

²⁸ *Alcmaeon.* EGF, frg. 3.

²⁹ *Clem. Alex. Protr.* II, 17 2-18, 1; I, 14, 7. St.

³⁰ Диодор, I, 96.

³¹ Плутарх. Об Исиде и Осирисе. 35, 364 F-365 A; Лосев. 1957. С. 147.

Култ Диониса стоит как бы особняком в парадигме древнегреческой культуры. Эту его особенность выделил Вяч. Иванов. Суть ее заключается в том, что мифу не удастся пластически и окончательно очертить облик Диониса. «Бог, вечно превращающийся и проходящий через все формы, – этот бог всегда только маска и всегда одна оргиастическая сущность». Вяч. Иванов считает, что «многоликость и как бы текучесть Диониса не позволяет облечь его божество в постоянное и устойчивое формальное представление; поэтому миф прибегает к различению многих Дионисов, которые суть не только разные аспекты бога, но и последовательные его богоявления или возрождения. Мысль не может остановиться на данном звене в цепи обновлений бога. Она предчувствует и отмечает его начало в генезисе вселенной, до появления первого Диониса, сына Персефоны, и полагает принципиально возможным его новый приход, что логически обуславливает феномен обожествления людей под его именем, феномен, в котором можно предположить истоки культа императоров, несомненно, зародившегося в греческом мире, по-видимому, в Малой Азии, и только сменившего там культ греческих царей»³². Вяч. Иванов также предполагает, что «вакхи», как община оргиастов и как сам термин «исступленных», древнее Вакха, как лица мифологического. Несомненно, что древний человек приписывает свои душевные переживания божественной силе, в него вселяющейся; в этом смысле бог дан одновременно с исступлением. Но от этого неопределенного обожествления оргиастической силы еще далеко до мифологической концепции Диониса. Действительно, миф о Дионисе никак не может очертить весь круг дионисийских явлений – «признак, что миф – только попытка дать им, уже внутренне определившимся, объяснение этиологическое. Например, дионисийское безумие не объяснено мифом. Греческое мифотворчество не смогло преодолеть хаотической стихии оргазма, отчасти чуждого эллинской духовной культуре по своим историческим корням, отчасти коренившегося в темном демонизме народных масс»³³.

Точка зрения И. Чистовича противоположна взглядам А.Ф. Лосева. И. Чистович считает, что наоборот, «культурное противоречие Диониса заключается, вероятнее всего, в облике Загрея. Для того чтобы понять смысл этого противоречия, необходимо рассмотреть фигуру Загрея в независимости от орфиков. Это во многом поможет пролить свет и на само орфическое учение»³⁴.

³² Иванов. 2007. С. 134.

³³ Там же. С. 136.

³⁴ Чистович. 1871. С. 43.

Таким образом, несогласие исследовательских подходов, с одной стороны, и важность данного культа для осмысления социокультурных явлений в античном полисе свидетельствуют о настоящей необходимости всесторонней интерпретации данного культа.

Прежде всего, возникает вопрос об архетипичности представлений о Дионисе. Если Загрей – это Дионис; то Дионис – это бог производительных сил природы в их наиболее буйном, безудержно-стихийном и хаотическом виде. А.Ф. Лосев считает, что «Такой Дионис мог быть только матриархальным божеством; да и в последующем, уже окончательно сформировавшемся образе Диониса чисто женские черты и женская психика сохраняются весьма отчетливо, не говоря уже о его постоянных служителях, которыми являются всегда женщины. Второй Дионис – сын Зевса и Семелы; родина его – Фивы, и он очень прочно вступает в историю фиванского и другого античного героизма. Этот второй Дионис – такой же принцип героизма периода весьма зрелого патриархата, как Загрей в его первоначальную эпоху. Но и это еще не последняя стадия мифологии и культурного развития из тех стадий, которые образовались в мифе о Загрее»³⁵. По мнению А.Ф. Лосева, «миф о Загрее поражает еще одной чертой, которая в такой мере, быть может, не свойственна ни одному античному мифу. Это чрезвычайно ошутимое общение человеческого индивидуума с космической жизнью. Эта космическая жизнь дана здесь в самом напряженном виде. В мифической форме поставлены все кардинальные вопросы мироздания со всеми проблемами единства и множества, распада и воссоединения, гибели и возрождения»³⁶. Эта сторона мифа о Загрее выступает особенно ярко на той его ступени, на которой выступает исторически известный нам культ Диониса в Греции, т.е. в основном в VII в. до н.э.»³⁷. Возможно, что именно в исторических напластованиях критского мифа о Загрее кроется ответ на вопрос, почему греческие философы придавали такое огромное значение этому мифу, почему на почве дионисизма возникла целая тысячелетняя организация орфиков и почему этот миф не умирал до последних дней античной философии. Философствовать о Загрее греки перестали только тогда, когда Греция превратилась в христианское средневековье»³⁸.

Если признать, что орфическая философия Загрея отражает собой очень древнюю, восходящую к критской культуре, сугубо мистическую и даже мистериальную мифологию страдающего и воскресающего божест-

³⁵ Лосев. 1957. С. 151.

³⁶ Там же. С. 152.

³⁷ Там же. С. 153.

³⁸ Там же. С. 154.

ва, то такую мифологию мы находим не только на одном Крите; точная ее параллель дана и в египетском Осирисе, и во фригийском Аттисе, и в финикийском Адонисе, и в малоазийском Сабазии. Орфическая концепция Загрея объясняет и то, почему Диодор считает Крит родиной развившихся впоследствии греческих мистерий. На основе орфических представлений Крит понимался впоследствии как источник очищений. Именно с Крита выходили знаменитые очистители древности: Эпименид, Карманор и другие. Считалось, что в пещерах Крита давалось тайное знание таким философам, как Пифагор, таким законодателям, как Минос, и таким очистителям, как Эпименид»³⁹.

Бытовало поверье, что Дионис, как и другие боги растительности, умер насильственной смертью, но был возвращен к жизни. Его трагедия, смерть и воскресение инсценировались в его священных обрядах. Каковы цель и смысл оргий Диониса? Ответ на это дает конечный результат. По мнению Ю. Кулаковского⁴⁰, это был *σιστασκέ* – экстаз. «Древнейший смысл этого слова, как истолковывали его сами древние – выхождение души из тела. Это безумие есть *ἱερομανία*, священное безумие, состояние, в котором душа непосредственно общается с богом. В этом состоянии человек находится под наитием божества. По определению Платона, люди в состоянии экстаза воспринимают в себя существо бога, поскольку возможно человеку общаться с ним»⁴¹. Схолиаст к Еврипиду⁴² дает такое определение: «*ἐνθεοί* называются потерявшие разум под воздействием некоего видения, одержимые богом, который послал видение, и совершающие именно то, что подобает этому богу». В экстазе человек выходит из своей ограниченности, для него нет времени и пространства, он созерцает грядущее, как настоящее»⁴³.

Как и во всех культах умирающих и воскресающих богов, в культе Диониса присутствует связь между миром умерших, урожаем и половой жизнью. Статуи Диониса, найденные в беотийских захоронениях, всегда держат в одной руке яйцо⁴⁴, что символизирует возвращение к жизни. На афинских Анфестериях, отмечался и приход весны с цветами, и праздник детей, и праздник нового вина с возлияниями, и в то же время эти дни связаны с поминовением умерших⁴⁵. Однако Вяч. Иванов считает, что

³⁹ Чистович. 1871. С. 82.

⁴⁰ Кулаковский. 1899. С. 82.

⁴¹ Платон. Федр, 235 а.

⁴² Еврипид. Ипполит, 144.

⁴³ Кулаковский. 1899. С. 83.

⁴⁴ Нильссон. 1998. С. 162.

⁴⁵ Селиванова. 2003. С. 100.

«смертный аспект бога страдающего древнее аспекта растительного. Из смерти – жизнь. Семя не даст плода, если не умрет»⁴⁶ (ср. с евангельским изречением: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши на землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода»)⁴⁷. Действительно, обширная область дионисийских явлений связана с идеей загробного существования и культом хтонических, или подземных сил; «если же связь с культом душ первоначально в Дионисовой религии, естественно предположить, что моменты оргазма были приурочены прежде всего к тризне и поминкам»⁴⁸.

Таким образом, Дионис в определенной степени олицетворял жизненный континуум, частицей которого становился человек. Осуществляя спуск в Аид и выход на свет, Дионис опосредовал жизнь и смерть, снимал между ними непроходимую грань. Человек находил спасение в единении с Дионисом. Заключительным этапом было «превращение» человека в самого себя. В акте мистического единения с богом перед человеком открывается весь мир. Для того чтобы добиться такого единения, человек должен отказаться от наличного бытия⁴⁹.

Обрядовая сторона культа символизировала приобщение индивида к космическому универсуму. Характерными чертами культа были пляски и факельные шествия, а также причащение сырым мясом. «Все предсмертные действия и страдания бога разыгрывались перед глазами участников культа, которые собственными зубами разрывали на куски живого быка и с безумными воплями скитались по лесам. Впереди они несли ларец, в котором якобы хранилось сердце Диониса, какофонические звуки флейт и кимвалов имитировали звуки погремушек, с помощью которых божественного младенца заманили на верную гибель. Там, где мифы повествовали о воскресении, оно также разыгрывалось в обрядах. Причастие к таинствам обещало участникам культа бессмертие»⁵⁰.

На наш взгляд, в культе Диониса преобладают не религиозно-культовые, а культурно-эстетические элементы. Особый интерес вызывает вопрос о социокультурных проявлениях этого культа. Любопытен тот факт, что источники сохранили описание преимущественно женских мистерий в честь Диониса, считавшегося божеством, приводящим в иступление женщин и расцветающим от «почестей безумствующих». Это дало возможность некоторым исследователям высказать точку зрения,

⁴⁶ Иванов. 2007. С. 136.

⁴⁷ Евангелие от Иоанна, 12,24.

⁴⁸ Иванов. 2007. С. 137.

⁴⁹ Там же. С. 137.

⁵⁰ Фрэзер. 1986. С. 363.

что экстагические и оргиастические культы дионисийского круга были достаточно рано, вероятно, уже в конце архаической эпохи выведены на дальнюю периферию общественной и религиозной жизни греческого полиса и в наиболее грубых и экстремистских формах (так называемый «менадизм») стали уделом женщин и неполноценных членов общества⁵¹. Следовательно, можно поставить вопрос о социальной стратификации данного культа. Тем не менее, критские истоки этого культа объясняют феномен женских оргий в честь Диониса весьма четко, поскольку Дионис в образе Загрея, как мы уже отмечали выше, почитался на Крите еще в эпоху матриархата. С другой стороны, данному обстоятельству можно дать и другое объяснение. «На этих диких лесных празднествах женщины, слишком долго жившие взаперти и поработанные городом, брали реванш: насколько были суровы к ним общественные законы, настолько велик был энтузиазм их разнузданных радений. Едва раздавался призывный клич, как они переставали быть матерями, дочерьми, женами; они покидали свои очаги и прядки и с этого мгновения всецело принадлежали производительной мощи природы – Дионису, или Вакху»⁵².

Примечательно и то, что женские оргии в честь Диониса не встречали в народе осуждения. Напротив, люди верили, что пляски вакханок принесут плодородие полям и виноградникам. В дни радений служительницы могущественного бога пользовались покровительством и уважением. Таким образом, точка зрения относительно маргинальности дионисийского культа в Греции, поскольку его служителями являлись неполноправные члены общества, вряд ли является до конца обоснованной. Вероятнее всего, здесь нужно говорить об умении греков на каком-то отрезке их истории гармонично сбалансировать в своем сознании две диалектические противоположности, благодаря чему впервые в истории стала возможной та свободная игра творческих сил, из которой, в конце концов, и возник сам феномен греческой культуры.

Рассмотрение мифологемы Диониса с позиций народной культуры сопряжено с разного рода трудностями. С одной стороны, известно, что этому культу в Аттике покровительствовал Писистрат в связи с борьбой с аристократическими культами во время своего правления в Афинах. Можно привести, однако, свидетельства в пользу высокого социального статуса участников вакхических мистерийных культов⁵³.

⁵¹ См.: Nilsson. 1976. S. 572 ff.; Dodds. 1959. P. 270 ff.; Андреев. 1998. С. 134.

⁵² Мень. 1999. С. 45.

⁵³ Ср. общую характеристику В. Буркерта: «Мистерии оставались дорогими клубами с ограниченным числом участников; они требовали слишком много расходов, чтобы быть доступными для всех». См.: Burkert. 1993. P. 110.

По словам Плутарха⁵⁴, мать Александра Великого Олимпиада принимала участие в дионисийских и орфических священнодействиях. Показательны также дорогостоящие произведения погребального искусства из Южной Италии и Сицилии, датируемые второй половиной IV в. до н.э. В них доминировали дионисийские темы с многочисленными символами, указывающими на распространение вакхических таинств. Хорошо засвидетельствован и тот факт, что в дионисийских мистериях только замужние женщины могли стать *bakchai* в полном значении этого слова.

С другой стороны, именно из обрядов в честь Диониса берет свое начало карнавальная культура. Вероятнее всего, ритуалы в честь Диониса в социокультурном плане выполняли функции коммуникации, объединения, то есть обеспечивали не только взаимоотношение внутри общностей, но и между ними.

Известно, что большинство городских и земледельческих религий ставило богопочитание в магическую зависимость от строгой системы ритуалов. Служение же Дионису, по определению Вяч. Иванова, было «психологическим состоянием по преимуществу»⁵⁵. В нем «грек находил то, чего ему недоставало в мистериях Элевсина: он был не только зрителем, но и сам сливался с потоком божественной жизни, в буйном экстазе включаясь в стихийные ритмы мироздания. Перед ним, казалось, открывались бездны, тайну которых не в силах выразить человеческая речь. Он стряхивал с себя путы повседневного, освобождался от общественных норм и здравого смысла. Опека разума исчезала, человек как бы возвращался в царство бессловесных»⁵⁶. Поэтому Дионис почитался и божеством безумия. Платон говорил о дионисийском безумстве, отличая его от пророческого, музыкального и эротико-философского⁵⁷.

Отличительной чертой дионисийских таинств было высокое эмоциональное напряжение. Не исключено, что экстаз достигался при помощи возбуждающих или одурманивающих средств. Чаша с вином неизменно находилась в центре внимания вакхических оргий. Зарождению и нарастанию экстаза также способствовали танцы и ритмичная музыка.

Символика культа отразилась и в пластике греческого искусства. Эврипид в «Вакханках» создал впечатляющие картины потери рассудка у поклонниц Диониса. Эти обезумевшие менады (от слова «мания» – безумие) не раз изображались греческими художниками и ваятелями. Знаменитая «Менада» Скопаса показывает жрицу Диониса в иступлен-

⁵⁴ Плутарх. Александр, 2.

⁵⁵ Иванов. 1904. С. 39.

⁵⁶ Мень. 1999. С. 45.

⁵⁷ Платон. Федр, 67с.

ном танце, когда, по выражению поэта Главка, «как хмельная, вскочив, ринулась в пляску она»⁵⁸. Вакхические изображения, сцены оргий – распространнейшие мотивы скульптурных изображений на гробницах. Они «примыкают к непрерывно сохранявшемуся в лоне Дионисовой религии представлению, по которому оргии, с их кровью, плачем, играми в экстазе полового влечения и половой вражды, являются празднествами смерти, похоронными торжествами, героическими или божественными тризнами. Человеческая жертва, ее растерзание и пожирание восходят к обряду погребений. Элемент смеха и разгульного веселья был также необходимой частью похорон и поминок»⁵⁹. Традиционная обрядность греков нашла отражение и в атрибутике, и в семантике культа Диониса. «Плакальщицы похорон отразились в жалобно вопящих фиадах зимних триэтерий, плач женщин и их терзания лица ногтями в знак иступленной скорби – в экстатическом отчаянии менад, скоморохи тризны – в комическом карнавале народных Дионисий. Погребальные факелы соответствуют факелам ночных радений; мед, молоко и вино надгробных возлияний и поминок – тем же вакхическим символам. Даже ветви виноградной лозы употреблялись при погребениях»⁶⁰.

Теперь обратимся к другому аспекту данной мифологемы. Культ Диониса стоит у истоков создания полисной элиты внутри уже существующей. Представление об исключительности Диониса послужило причиной сепаратизма его почитателей. Это привело к образованию особых групп внутри полисного коллектива. Для членов дионисийских обществ были выработаны даже особые погребальные обряды⁶¹. Подчеркнутая эзотеричность культа Диониса, приобщение к нему путем индивидуальных инициаций нередко придавали данным мистическим сообществам замкнутый характер. Члены вакхических сообществ не имели постоянных святилищ, в определенном отношении культ можно даже назвать бродячим, возникающим там, где находились подходящие условия.

Институциональные структуры, превратившие Диониса в мистериальное божество, появляются только к концу I в н.э. Для культа Диониса этой эпохи характерна чрезвычайная насыщенность эсхатологическими символами. Посмертные надежды приобщившихся к мистериям Диониса описаны философом платоновской школы Плутархом из Хероней и в многочисленных иносказательных сочинениях⁶².

⁵⁸ Главк на «Вакханку» Скопаса. С. 176.

⁵⁹ Иванов. 2007. С. 124.

⁶⁰ Там же. С. 125.

⁶¹ Исаева. 1990. С. 29.

⁶² Подробнее об этом см.: Элиаде, Кулиано. 1997. С. 261 сл.

Превалирование внешних ритуальных форм над внутренним сакральным, эзотерическим смыслом привело к тому, что постепенно вакханалии превращались в серьезную общественную угрозу. Греки стремились упорядочить и смягчить служение Дионису. Легенда связывает эту деятельность с именем прорицателя Мелампа, мудреца из древнего Пилоса⁶³. Он повел планомерную борьбу против вакхических зверств. Меламп, если он историческое лицо, жил, вероятно, еще до того, как дионисизм покорил всю Грецию. Он не отрицал священного характера экстаза менад, и те, кто потом следовали его примеру, лишь пытались оздоровить культ Диониса⁶⁴. Время оргий ограничились, и наряду с ними были введены более спокойные и невинные праздники. Торжества эти сопровождалась представлениями, которые, как полагают, легли в основу греческой драмы⁶⁵. Это было связано с еще одним элементом, характерным для внешней стороны Дионисовой религии – маской, переодеванием, маскарадом. Здесь также проявился глубокий символизм, связанный с погребальной обрядностью. Вяч. Иванов отмечает, что «убежденные, что покойник продолжает жить в своем гробу, люди отдаленной древности употребляли ее как средство закрепить в его теле остывающую жизнь, обеспечить обитателю гроба его выраженную физиономическими чертами личность.

Человек, принявший черты покойника, облекшийся в его образ, надевший на себя его личину, являлся носителем души, присущей образу. Если он налагает на себя маску, снятую с лица умершего, на его лице лежавшую, его подлинный отпечаток, психическая и божественная потенция маски, несомненно, еще более усиливается: она не только удерживает последнее дыхание жизни, но и вдохновляет им живого ее носителя, до полного ее отождествления с обожествленным умершим»⁶⁶.

Итак, истоки древнейшего маскарада мы находим в жертвоприношениях погребальной обрядности. Маска как отличительный признак дионисийского культа и драмы, в частности, символизировала собой погребальную маску, «возложенную на лицо живого носителя ее души»⁶⁷.

Из мистического аспекта культа Диониса вырастает и учение орфиков. На этот источник указывает сам миф: Орфей изображается почитателем и Аполлона, и Диониса. Орфей – поклонник Аполлона, «водителя муз», и учение его явилось результатом облагораживающего

⁶³ Зелинский. 1995. С. 126.

⁶⁴ Мень. 1992. С. 44.

⁶⁵ Иванов. 2000. С. 214.

⁶⁶ Иванов. 2007. С. 127.

⁶⁷ Там же. С. 127.

влияния на дионисизм Аполлоновой религии. Умиротворяющий дар и гибель от рук вакханок, быть может, служат указанием на то, что Орфей, подобно Мелампу, пытался реформировать Дионисов культ.

Утвердить Дионисово богопочитание как афинскую государственную религию – такова была цель орфических общин VI в. до н.э. По ряду признаков можно заключить, что первым шагом к достижению этой цели было введение Дионисова божества во все частные родовые культы. Тогда же культ Диониса был соединен с общими праздниками афинских родов в честь умерших родичей – с Фейониями и Апатуриями⁶⁸.

В лоне раннего орфизма окончательно сложилась и религиозная концепция страдающего бога, как идея космологическая и этическая вместе, и выработались учения о бессмертии и об участи душ, о нравственном миропорядке, о круге рождений, о теле как гробе души, о мистическом очищении, о конечном боготождестве человеческого духа (из человека ты стал богом – формула орфических таинств). Дионисийская религия, семантически отрефлектированная орфиками, глубоко запечатлелась в греческой поэзии, идеалистической философии и во всей духовной культуре Греции. Без нее непонятны мирозерцания Пиндара, Эсхила и Платона, а также карнавальные пляски смерти Средневековья.

Примечательно, что двуединство Аполлона и Диониса, намеченное орфиками, оказалось основным принципом космоса у Пифагора. Таким образом, опираясь на дионисийское мировоззрение, Пифагор соединил две почти враждебные стихии греческой культуры: Хтонос и Олимп, ночь и день, иррациональное и разум.

Опыт дионисизма имел важные последствия для социокультурной жизни античного полиса. Он яснее дал почувствовать человеку его двойственную природу. Появившись в Греции в эпоху кризиса ее гражданской религии, он дал начала в сфере познания и религиозной мысли. Именно на основе этого культа в Греции сложилось учение орфиков, посредством того, что в орфизме ценностный акцент переносится с настоящей земной жизни на предстоящую, посмертную.

Таким образом, мы приходим к выводу, что, будучи отдельным и частным явлением общего религиозно-культурного процесса, культ Диониса многое дает для познания древнегреческой религии и культуры в целом. Он проявляется и как интегральная часть христианства, как его неотъемлемый элемент, и как признак первоначального христианского богочувствования, и как автономное начало религиозной психологии⁶⁹.

⁶⁸ Тоepffer. S. 12 ff.

⁶⁹ Иванов. 2007. С. 149.

На примере культа Диониса можно видеть, насколько греки были чужды религиозного догматизма. По справедливому замечанию Вяч. Иванова, именно аспект, а не догмат, посредствует между религиозным чувством и познанием⁷⁰.

Образы Христа и Диониса, мистерии Диониса и отдельные стороны христианства сопоставлялись еще в античности⁷¹, а также исследователями, которые возводили образ Христа к древним умирающим и воскресающим богам, в том числе и к Дионису. По мнению С.С. Аверинцева, «многочисленные элементы дионисийского происхождения очень важны для уяснения раннехристианской символики»⁷².

Подведем итог. Культ Диониса необходимо рассматривать как мифологему, которая постепенно обретает вид универсальной истины и в то же время обладает семантической изменчивостью. Кроме того, амбивалентность мифологемы Диониса позволяет рассматривать его с различных социокультурных позиций. С одной стороны, Дионис, «несмотря на родство с духами нижнего мира, великий и чистый бог, что означает единство цельности бесконечного разнообразного, всю полноту всеобъемлющего мира»⁷³. С другой – подобного рода концепции орфики могли строить только благодаря пониманию ими имманентности божества миру, т.е. при наличии той новой ориентации человеческого субъекта, которая пришла с распадом общинно-родового строя и с выдвиганием новой, освобожденной от родовых авторитетов, самостоятельной и инициативной личности⁷⁴.

Культ Диониса выполнял ряд социально-значимых функций. Одна из них – гармонизация окружающего пространства, как по горизонтали, так и по вертикали. Освоение культурных смыслов сверхчувственного опыта позволило сакрализировать обыденные представления и вывести их на уровень космической гармонии.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Главк на «Вакханку» Скопаса // Греческая эпиграмма. СПб.: Наука, 1993. 448 с.
Диодор Сицилийский. Историческая библиотека; пер. с древнегреч. М.: Лабиринт, 2000. 224 с.
Евангелие от Иоанна // Новая Женевская учебная Библия = New Geneva Study Bible / Под общей редакцией В.А. Цорна. Hânsler-Verlag, 1998. 898 с.

⁷⁰ Там же. С. 149.

⁷¹ *Ориген*. Против Цельса, IV.10.

⁷² *Аверинцев*. 1977. С. 433.

⁷³ *Отто*. 1989. С. 131.

⁷⁴ *Лосев*. 1957. С. 156.

- Евритид.* Трагедии; пер. с древнегреч. И. Анненского и С. Апта. М.: Иск-во, 1979. 456 с.
- Нонн.* Дионис // Эллинские поэты в переводе В.В. Вересаева. М.: Госполитиздат, 1963. 407 с.
- Ориген.* Против Цельса. Апология христианства Оригена, учителя Александрийского в 8 книгах; перевод с греч. с введением и примечаниями проф. Л. Писарева. Казань: В тип. ун-та, 1912. 481 с.
- Павсаний.* Описание Эллады; пер. С. П. Кондратьева: В 2 т. М.: Ладомир, 1994. Т. 1. 492 с.
- Платон.* Федон, Пир, Федр, Парменид. М.: Мысль, 1999. 528 с.
- Прокл.* Платоновская теология. СПб.: Изд-во рус. Христ. гум. ин-та, 2001. 623 с.
- Клемент Александрийский.* Строматы; перевод с примечаниями Н. Корсунского. Ярославль: В тип. Губернской земской управы, 1890. 348 с.
- Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: В 3 т. / Изд. подг. С.П. Маркиш, С.И. Соболевский, М.Е. Грабарь-Пассек. М., 1961-1964.
- Плутарх.* Об Исиде и Осирисе / Перевод Н. Н. Трухиной // Вестник древней истории. 1997. №4. С. 231-249.
- Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А. В. Лебедев. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 575 с.
- Цицерон Марк Туллий.* Избранные сочинения. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. 461 с.
- Mullachius.* *Fragm. Philosoph. Graecor.* Т. I. Berlin, 1873. 621 p.
- Orphicorum fragment, coll. O. Cern. Berololini, 1922. 189 p.

Литература

- Аверинцев С.С.* У истоков поэтической образности византийского искусства // Древнерусское искусство. М.: Искусство, 1977. С. 430-441.
- Андреев Ю.В.* Апология язычества или о религиозности древних греков // Вестник древней истории. 1998. № 1. С. 127-135.
- Зелинский Ф.Ф.* История античной культуры. 2-е изд. СПб.: ТОО Марс, 1995. 380 с.
- Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 2000. 352 с.
- Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // Человек. 2007. № 6. С. 124-156.
- Иванов В.* Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 5. С. 25-38.
- Исаева В.И.* Мистические культы и религии (Анализ исследований 80-х годов) // Личность и общество в религии и науке античного мира. Современная зарубежная историография: Реферативный сб. М.: ИНИОН РАН, 1990. С. 29-48.
- Кулаковский Ю.А.* Смерть и бессмертие в представлении древних греков. Киев: Кульженко, 1899. 127 с.
- Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии М.: Наука, 1957. 493 с.
- Макаров И.А.* Орфизм и греческое общество в VI-IV вв. до н.э. // Вестник древней истории. 1999. №1. С. 8-19.
- Маковельский А.* Досократовская философия. Ч. I. Обзор источников. Казань: Типо-литография ун-та, 1918. 162 с.
- Мень А.* История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 4. Дионис, Логос, Судьба: Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра Македонского. М.: Фонд им. А. Меня, 1992. 396 с.
- Нильссон М.П.* Греческая народная религия; пер. с англ. СПб.: Алетейя, 1998. 326 с.
- Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Полн. Собр. Соч. М., 1912. Т. 1. С. 87-163.

- Ранович А.Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1950. 479 с.
- Русяева А.С.* Орфизм и культ Диониса в Ольвии // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 87-104.
- Селиванова Л.Л.* Сравнительная мифология (Мифы о возрождении в древнем мире). М.: ИВИ РАН, 2003. 261 с.
- Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Просвещение, 1986. 398 с.
- Чистович И.* Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб: Б. и., 1871. 211 с.
- Элиаде М., Кулиано И.* Словарь религий, обрядов и верований. СПб., 1997. 593 с.
- Burkert W.* Ancient Mystery Cults. Harvard University Press, 1987. 223 p.
- Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational. Berkeley-Los Angeles, 1959. 327 p.
- Jung C.G.* Das apollonische und dijnische. Gesammelte Werke. Zürich; Stuttgart, 1967. Bd 6. S. 144-155.
- Nilsson M.P.* Geschichte der grichischen Religion. Bd. I. München, 1976. 166 p.
- Otto W.F.* Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt am Main. 1989. 189 s.
- Toepffer I.* Attische Genealogie. Berlin, 1889. 228 s.
- Обидина Юлия Сергеевна** – доктор философских наук, профессор кафедры всеобщей истории Марийского государственного университета; basiley@mail.ru.