

Московский Педагогический Государственный университет

ТИТОВА Елена Викторовна

Культ Диониса и его место в
полисной идеологии Афин

**Специальность 07.00.03 – всеобщая история
(история древнего мира)**

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Москва – 2003

Содержание:

	Стр.
Введение	3
Глава I. Источники и историография проблемы	11
§ 1. Источниковая база изучения культа Диониса	11
§ 2. Историографический обзор	31
Глава II. Формирование культа Диониса:	
микенская и архаическая эпохи	62
§ 1. Имена и эпитеты Диониса	62
§ 2. Родословная Диониса	76
§ 3. Культ и образ Диониса в архаическую эпоху в Балканской Греции	89
Глава III. Дионис - бог Афинского полиса	101
§ 1. Социально - политические и экономические перемены в Аттике VI в. до н. э. и культ Диониса	102
§ 2. Религиозная политика Писистрата и изменение культа и образа Диониса	113
§ 3. Возникновение театра и культ Диониса	134
§ 4. Празднества Диониса в VI - V вв. до н.э.	151
Заключение	168
Список литературы	174
Список сокращений	195
Приложение 1. Генеалогическое древо	200
Приложение 2. Праздники в честь Диониса в Афинах (календарь, описание)	204

Введение

Актуальность темы исследования определяется важностью и необходимостью исследования проблем, связанных с этапами эволюции религиозных верований в архаических обществах. М. Элиаде считает, что «человек традиционных обществ - это «*homo religiosus*»»¹. Религия играет особую роль в древних обществах, поскольку является одним из стержневых элементов духовной, идеологической жизни.

Религия отражает все аспекты жизни древних народов: экономику, социальное развитие, культуру, быт и т.д. Поэтому изучение религиозных верований древних народов имеет важное теоретическое и практическое значение. Являясь одним из первостепенных элементов духовной культуры, религия играет особую роль в античном обществе.

Актуальность темы исследования обуславливается также необходимостью изучения проблемы появления и генезиса одного из древнейших культов – культа бога, который был чрезвычайно популярен как в Древней Греции, так и во всем Средиземноморье. Это культ бога умирающей и воскресающей природы, культ, связанный с распространением виноградарства и виноделия, как одного из наиболее эпохальных событий в хозяйственной и духовной жизни древних обществ. Но популярность этого божества трудно объяснить только этими причинами. Действительно этот культ отличался от всех остальных тем, что давал своим поклонникам определенную психологическую свободу, независимость.

Хотя история зарождения и распространения культа Диониса – Вакха вот уже многие годы приковывает к себе внимание историков, религиоведов,

¹ Элиаде М. Космос и история. Избр. раб.: Пер. с фр. и англ / Общ. ред. И.Р.

Григулевича, М. Л. Гаспарова. М., 1987. С. 63.

тем не менее, до сих пор в истории этого культа остается довольно много вопросов, ответы на которые предстоит отыскать. Значительный объем информации о культе Диониса, который стал доступен исследователям за последние годы, позволяет сделать некоторые существенные дополнения к ранее сложившимся представлениям. Наиболее существенными из которых, можно считать предположения о причинах популярности культа в архаической и классической Греции.

Поэтому, актуальность темы исследования определяется неослабевающим в исторической науке интересом к одному из наиболее известных древнегреческих культов – бога Диониса, который был распространен на территории всего Средиземноморья.

Цель и задачи работы

Целью диссертации является изучение генезиса культа и мифа древнегреческого бога Диониса в Аттике. Учитывая необходимость раскрытия содержания культа Диониса, его социальной обусловленности, мы остановились на ранних этапах развития культа Диониса и процессе его переосмысления в Аттике - VI в. до н.э., в эпоху Писистрата и демократизации афинского полиса - V в. до н.э.

В этой связи в диссертации ставятся следующие задачи:

1. Необходимо рассмотреть культ Диониса с момента появления его в греческом мире, а также изучить все ипостаси Диониса в крито–микенском, фригийско–фракийском, этрусско - итальянском мире.
2. Охарактеризовать локальные особенности и черты культа Диониса в Греции I тыс. до н. э.
3. Выяснить причины и обстоятельства принятия культа Диониса, первоначально связанного с царской властью, в демократических Афинах.
4. Установить роль и значение мистерий Диониса для общественной и культурной жизни Афинского полиса.
5. В отечественном антиковедении культ Диониса практически не фигурировал в качестве самостоятельного объекта исследования. Лишь небольшое число работ затрагивали вопрос о роли и значении культа Диониса в религиозной жизни древней Греции¹. В зарубежном антиковедении существует ряд исследований, посвященных дионисийскому культу. Таким образом, одной из задач исследования стало стремлением преодолеть ограниченность зарубежной и отечественной науки в изучении проблемы

¹ Иванов В. Дионис и прадиионисийство. СПб., 1992.

эволюции культа Диониса. Рассмотрение дионисийства должно происходить во всей совокупности составляющих это религиозное явление элементов.

6. Определить причины поистине феноменальной популярности культа Диониса в античном мире.

Эллинистический и римский Дионис, равно как и проблема влияния дионисийства на христианство, лежат за пределами нашего труда. Однако, не могут быть исключены эллинистические, римские и христианские источники, поскольку они опираются на ранние и к тому же, как правило, не дошедшие до нас тексты и памятники, или являются критикой язычества, основывающейся на его знании. Применительно к культу Диониса в Аттике у нас нет новых источников, и здесь нашей задачей было, максимально используя достижения отечественного антиковедения в изучении полиса, понять специфику ритуала Диониса в афинском демократическом обществе и его связь с трагедией, как публичной мистерией и актуальном во всей своей остроте средстве воспитания граждан.

Научная новизна исследования определяется тем, что работа представляет собой практически первое целостное и систематическое исследование культа Диониса в российском антиковедении. В отечественной историографии проблема возникновения и распространения культа Диониса на территории греческого мира, в целом, не являлась предметом монографического исследования. Культ Диониса рассматривался, преимущественно, в плане взаимосвязи культа и орфических мистерий. Также исследовалось происхождение из дионисийских мистерий театральных действ. До сих пор весьма слабоизученными и даже не изученными вовсе остаются проблема особой популярности данного культа в архаическую и классическую эпохи в Аттике, а также происхождение дионисийских праздников и их роль в общественной жизни Афинского полиса.

Данная работа рассматривает культ Диониса во всей совокупности составляющих элементов: мифы, эпитеты бога, дионисийские мистерии, отношение государства к данному культу, степень распространения дионисийства в Средиземноморье. Мистерии Диониса исследуются в архаический и классический периоды древнегреческой истории.

Критически используя гипотетические построения наших предшественников, мы попытались в исследовании доэллинического Диониса внести шире, чем это делалось ранее, этрусский материал, современный эпохе греческой классической трагедии, едва ли не главному источнику мифа о Дионисе.

Положение, занимаемое богами на Олимпе, далеко не всегда соответствовало интересу, проявляемому к ним в науке Нового времени. Не будучи главным, среди олимпийских богов, сын Зевса Дионис по мере развития исследований в области греческой мифологии привлек к себе наибольшее внимание и стал в центре научных споров по множеству общих

проблем греческой религии, вопросов, связанных с культом Диониса в отдельных регионах древнего Средиземноморья. Весь этот огромный по объему и пестрый по содержанию материал, как это можно будет убедиться по нашему историографическому обзору, допускает различные, зачастую изощренные интерпретации, которые в равной мере трудно подтвердить или опровергнуть. В процессе работы проводился подбор и анализ сведений, еще не вполне изученных в отечественной исторической науке. Кроме того, были изучены материалы научных зарубежных публикаций за последние тридцать лет (до 2001 года включительно).

Методология исследования определяется диалектическим подходом автора к изучению исторических событий. Реализация этого подхода приводит к применению проблемно-исторического анализа и комплексного использования и сопоставления источников. Помимо традиционных методов исследования использовался системный подход, предусматривающий изучение культурно-религиозных феноменов в контексте социально - политической ситуации рассматриваемой эпохи. В конкретном обращении к тексту использовался принцип исторического анализа источников, основанного на доверии к античной традиции.

Основным методом исследования является исторический метод. Исследуемая проблема изучалась в той последовательности, в которой она исторически возникла и сформировалась, т.к. невозможно познать историю объекта или явления, не определив его границ (хронологических и территориальных), не выделив его качественной специфики. Исторический метод дал возможность не только понять явление в процессе его развития, но и отразить через его эволюцию историю человеческой деятельности.

Принцип историзма позволяет дать оценку периоду в целом, а также предполагает рассмотрение исторических явлений, фактов, событий и процессов в соответствии с конкретно – исторической обстановкой во взаимосвязи, изменении и развитии. Исследование данной проблемы предполагает использование принципа полидисциплинарности, т. е. единства с данными сопредельных наук – филологии, географии, биологии.

В данной работе применен конкретно – научный метод, что позволило по достоинству оценить труды предшественников с точки зрения научной методологии. Применение хронологического метода определило возможность проследить процесс развития религиозного явления, т. е. культа Диониса, в событийно – историческом плане.

Хронология и географические рамки исследования

Поскольку работа посвящена изучению культа на территории Аттики в архаический и классический периоды, то исследование должно начинаться с VIII в. до н.э. Но полное, комплексное изучение мифа и культа Диониса невозможно без рассмотрения проблемы, связанной с появлением дионисийских мистерий в греческом мире. Поэтому в работе анализируется генезис культа, начиная с крито–микенского мира, т.е. с XIV в. до н.э. Наиболее существенные изменения в культе Диониса произошли на протяжении VI в. до н.э. и четко обозначились в классическую эпоху в V в. до н.э., поэтому мистерии более детально и подробно исследуются именно в этот период.

Географические рамки первой части исследования – это практически весь пеласгийский мир, который и явился родиной культа и образа Диониса. Поскольку миф и культ бога был распространен и популярен и на Крите, и на территории Балканского полуострова. Кроме того, рассматриваются ипостаси Диониса в Этрурии, во Фригии и Фракии, но особое внимание уделяется поклонению Дионису в Афинском государстве, которое располагалось в Аттике. Поэтому, далее географические рамки сужаются, охватывая одну Аттику.

Глава I. Источники и историография проблемы

§ 1. Источниковая база изучения культа Диониса

Сведения о Дионисе, образ и культ которого формировались на протяжении столетий, если не тысячелетий, могут быть извлечены из разноплановых и разновременных источников: произведений античных авторов (греческих и римских), эпиграфических, археологических, в том числе иконографических, и нумизматических памятников.

Первым из греческих авторов о Дионисе сообщает Гомер, сведения которого дают возможность понять место Диониса в греческой религии архаической эпохи, а также отношение к нему аристократических кругов, взгляды которых, в значительной степени, выражал поэт (Hom. II. XIV: 325; Od. XI: 325)¹. Гесиод – поэт эпохи становления греческой полисной системы, собирая и сводя воедино мифы и генеалогии богов, обнаруживает большую склонность к хтонической мифологии. Но «Теогония» и «Труды и дни» содержат лишь отрывочные сведения о Дионисе (Hes. Erg... 614; Theog. 941, 947).

Греческая лирика не дает ничего нового применительно к культу Диониса. Но сами упоминания имени бога и развитие поэтами дионисийских тем служит свидетельством распространения культа Диониса в архаическую эпоху. Таков, например, фрагмент гимна, принадлежавшего Сапфо или Алкею в виде молитвы Гере с упоминанием «Безрогого Диониса» (Alc. frg. 15, 37).

В стихах Анакреонта из Теоса, вращавшегося во дворах тиранов

¹ Dabdad Trabulsi J. A. Dionysisme, pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique. Paris, 1990. P. 59 Наш разбор сведений Гомера о Дионисе см. ниже, глава II, § 3.

Самоса и Афин, имеется 12 упоминаний Диониса¹. В одном из них он выступает как «бог, почитаемый городом и господин Фессалии» (Anacr. frg. 159). У поэта Симонида мы находим свидетельства о дионисийских праздниках и дифирамбах (Simonid. frg. 177).

В одах Пиндара - выходца из Беотии - родины Диониса, этот бог находится на втором плане и это связано с тем, что его герои - победители на Олимпийских, Пенфейских, Истмийских играх, действовали в мире, связанном с Зевсом, Аполлоном и Посейдоном. Однако, отмечая победу в беге Ксенофонта, Пиндар в связи с Зевсом вспоминает о «дионисовой благодати, дифирамбе за бычью гоньбу» (Pind. Olymp. XIII, 18 - 19).

В дифирамбе фиванцам на тему «нисхождения Геракла или Кербера» Пиндар описывает праздник Диониса:

Что за праздник готовят Бромиию
Под скиптром Зевса
Ураниды в небесном дворце,
Пред державной Матерью богов
Первыми грянут тимпаны,
Ударят кроталы,
Вспыхнет факелом рыжая сосна,
Прозвучат глухие стоны Наяд
И безумные «алала!» с запрокинутыми шеями;
Дышащий огнем шевельнется всемогущий перун
И копье Энналия,
И просвистит десятью тысячами змей

¹ О культе Диониса на Теосе также свидетельствуют монеты. См. Dabdab Trabulsi J. A. Dionysisme...P. 72.

Мощная эгеида Паллады.

Быстрая приспеет Артемида из уединенных мест своих,

Львиный род

Приводя к вакхическому неистовству,

Ибо и звериным стаям в хоровом кругу

Радуетя Бромий (Pind. Dith. 70b, 5 - 25) (Пер. М. Л. Гаспарова).

Согласно комментаторам Пиндара ко второму его дифирамбу, поэт сообщает, что дифирамб был изобретен на Наксосе, а в другом - в Фивах (Pind. Dith. 71). Из первого дифирамба афинянам мы узнаем о чествовании Кадма, родившегося в Фивах. Но нет никаких намеков на то, что Пиндару известно, что из культа Диониса вырос театр.

Изучение культа Диониса невозможно представить без гимнов - литературных произведений, излагающих «биографии» богов в форме обращений к ним. Наиболее содержательными являются так называемые Гомеровские гимны (Hymn. Hom.), пять из которых (к Аполлону - два, к Гермесу, Афродите, Деметре) возникли в классическую эпоху (но позднее «Илиады» и «Одиссеи»), остальные - в эллинистическую эпоху. Непосредственно Дионису посвящены гимны VII, XXVI, XXXIV.

В так называемых Орфических гимнах (Hymn. Orph.), восходящих к VI в. до н. э., но составленных в целом в III - II в.в. до н. э., содержатся эпитеты бога, помогающие анализировать его мифологический образ и элементы культа. Орфические таинства и философия были тесным образом связаны с культом и мистериями Диониса (Hymn. Orph. XLVII; XLVIII; L; LII; LIII; XXX 1 - 4; 5 - 6).

Можно думать, что обширные сведения о Дионисе должна была содержать ранняя греческая историография, труды так называемых

логографов, излагавших историю различных греческих полисов¹. Но в полном виде до нас дошел лишь исторический труд Геродота, дающий возможность понять обстоятельства и причины возрождения культа Диониса в Сикионе и Коринфе - пелопоннесских центрах. Касаясь происхождения культа Диониса, «отец истории» подчеркивает сходство его обрядов с теми, какие он наблюдал в Египте (Нер. IV, 95; V, 67). Геродоту известна и пара богов – сын и отец у арабов и эфиопов, аналогичных паре Дионис и Зевс. «Отец истории» употребляет для их обозначения известные ему греческие имена². Важен описанный Геродотом эпизод о поклонении Дионису Вакху скифом, долгое время жившим в Греции (Нер. IV, 79). Скифы увидели в его поведении безумие, а борисфениты, то есть ольвийцы, рассматривали вакхические обряды как божественное исступление.

Более всего для понимания дионисизма дает греческий театр - порождение культа Диониса. Мифы, связанные с Дионисом, активно разрабатывались трагиками. Эсхил написал недошедшую до нас тетралогию о Ликурге (царь – враждебный Дионису) (Aesch. frg. 22 – 25, 57 – 67, 124 – 127 Radt)³, сатировскую драму о кормилицах Диониса, воскрешенных Медеей, а о Семеле и рождении Диониса он сообщает в «Семеле, или Водоносицах» (Aesch. frg. 221 – 224 Radt).

¹ Немировский А. И. У истоков исторической мысли. Воронеж, 1979. С.34.

² Подробнее о рассказе Геродота о почитаемых арабами и эфиопами богах и анализ этих текстов см.: Venturi I. Dioniso e la democrazia Ateniese. Roma, 1997. PP. 35, 37, 38.

³ Ibid. PP. 223 – 224.

Ценнейшие свидетельства о культе Диониса содержатся в трагедии Еврипида «Вакханки» - единственной дошедшей до нас трагедии, целиком посвященной Дионису¹.

Некоторые исследователи полагали, что Еврипид, рационалистически мыслящий художник, далек от религиозного чувства, и хотя бы, почтения к одному из главных афинских богов². Его Дионис хвастлив и мстителен. На этом основании исследователи пришли к мысли, что Еврипид – противник полисного культа Диониса. Однако В. Отто полагает, что Еврипид безразличен к дионисизму как религии современности и его «златокудрый кудесник» из Лидии и Карики, совращающий молодежь вином и любовными чарами выражает новое оптимистическое видение мира, которому противостоит защитник старины - скорбный мыслитель Пенфей (Eur. Bacch. 1180) (имя его - от греч. «скорбь»)³.

По мнению А. Фестюжера, поддержанному Х. А. Дабдабом Трабульси, парод лидийских вакханок (Eur. Bacch. 65), содержащий определение природы божества, его силы, его чудес, является не фантазией

¹ Трагедия, написанная Еврипидом после 408 г., когда он находился в добровольном изгнании при дворе македонского царя Архелая, что помогло ему помочь ощутить Диониса как чужестранца.

² См.: Zelinski T. L'évolution religieuse d'Euripide // Revue des Études Grecques Paris, 1923. PP. 459 – 79.

³ Otto W. F. Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt/ am Main, 1933. Цит. по изд. Франкфурт – на Майне, 1989. S. 132.

Еврипида, а культовым гимном – документом дионисизма¹.

Итальянские исследователи И. Вентури и Д. Саббатуччи использовали материал «Вакханок» для решения проблемы преобразования культа Диониса, в своей основе монархического и чуждого народовластию в Афинах, в демократический и открыли новые пути понимания «Вакханок» как актуальной социальной трагедии².

Классическая комедия не осталась в стороне от своего прародителя, используя его образ и культ как объект для пародии. В комедии Аристофана «Лягушки» Дионис – сын Винной Бочки (пифоса) – комическая фигура. Эта комедия важна как источник для восстановления маршрутов дионисийской процессии в начале IV в. до н. э.³ Так упоминание в комедии Аристофана «Болота» соответствует названию одного из афинских кварталов, где находился храм Диониса. Он открывался только раз в году - во время праздника Анфестерий (Aristoph. Ran. 130).

Следует отметить, что в ранней комедии Аристофана «Ахарняне» фаллическая процессия еще не является чем-то нравственно опасным или

¹ Dabdab Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 221; Festugière A. Etudes de religion grecque et hellénistique. Paris, 1972. P. 68.

² Venturi I. Dioniso e la democrazia Ateniese. Roma, 1997. PP. 219 – 235;

Sabbatucci D. Il mito il rito e la storia. Roma, 1978. PP. 148 – 159.

³ Hooker G. T. W. The Topography of the Frog // Journal hellenic Studies. 1966. P. 11; о комедиях Аристофана см. также Ярхо В. Н. Аристофан – великий художник – утопист // Аристофан. Комедии. Фрагменты / Пер. А. Пиотровского. М., 2000. С. 917 – 936.

неприличным, тогда как в «Лягушках» автор критически относится к мистериям Диониса¹.

Карикатурное описание мистических ритуалов Диониса и Сабазия сохранилось в речи Демосфена «О венке» (Demosth. Orat. 259), произнесенной им в 337 г. до н. э. В ней сведены воедино детали, известные из других источников: тополиные венки на головах участников процессий, одетых в оленьи шкуры, махание змеями, приплясывание и выкрики «эвге, сабе!».

В связи с развитием орфизма как части дионисийской религии к образам, связанными с этими религиозными явлениями, внимание на Диониса обращает и Платон. Обо всех сторонах жизни Орфея сообщает Платон в своих диалогах: «Протагор», «Ион», «Законы», «Пир». У Платона упомянуты отдельные элементы учения орфиков - о бессмертии человеческих душ, о пребывании их в разных земных телах, о наказаниях, которым подвергаются души за разные, совершенные людьми при жизни проступки и злодеяния (Plat. R. P. III. 363 c-d; Phaed. 69 c, 70 c; Leg. IX. 870 e). Орфики не только полемизировали с олимпийской мифологией, но выступали как исследователи мифа. Эпемениду, который, если верить Платону (Leg., I, 642 D) , находился в Афинах в 500 г. до н.э., приписывали ряд сочинений, касающихся вопросов мифологии: это «Происхождение куретов и корибантов», «Теогония», «Аргонавтика», «О Миносе и Радаманте»².

Величайший мыслитель древности Аристотель специально не занимался религией, но его труды, и, прежде всего, «Афинская полития» и «Политика», для нас главный источник по истории афинского общества и

¹ Kerényi K. Dionysos. Urbild des urzerstörbaren Lebens. München, 1976. S. 266

² Немировский А. И. Мифы древности. Эллада. М., 2000. С. 8

государства, без понимания которой не мыслимо изучение любого культурного или идеологического явления. В отличие от других древних авторов, Аристотель объективно оценивает личность и политику Писистрата, в годы тирании которого возник театр (Arist. Ath. Pol. 16, 2)¹. В своей «Поэтике» Аристотель рассматривает историю происхождения трагедии, полагая, что она была импровизацией и связана с хором сатиров. Аристотель, очевидно, имеет в виду дифирамб народный, а не культовый (Arist. Poet. 1449).

Мифы и религиозные верования Аттики были предметом изложения для писателей V – III вв. до н. э. – аттидографов. Утрата их трудов является невосполнимой потерей. В дошедшем до нас в отрывках произведении позднего аттидографа Филохора, жившего ок. 340 – 267 гг. до н. э., сохранилось сообщение о погребении Диониса в Дельфах, исключительно важное для решения проблемы о взаимодействии или противостоянии культов Диониса и Аполлона (FHG I. Fr. Philoch. 22)². Кроме этих сведений в решении этой проблемы можно опереться на данные Эсхила (Aesch. Eum. 1 – 8), Павсания (Paus. X, 19, 4), Плутарха (Plut. De Is. et Os. 35).

Изложение мифа о Дионисе представлено в произведении Аполлодора - «Мифологической библиотеке». На самом деле, это не произведение

¹ Mossé C. Aristote et la tyrannie. Aristoteles a tyrannis // Acta Universitatis Carolinae 193. Philisophica et Historica I. P.167.

² Об этом же сообщает Евсевий в армянской версии своего текста (FHG I. Fr. Philoch. 23).

афинского мифографа Аполлодора, а его краткое переложение¹. Указаны три ипостаси Диониса и изложены мифы о рождении этого бога, о его многочисленных превращениях (Apolloed. III 5, 3). У Аполлодора есть мифы, которые практически не встречаются у других античных писателей: об очищении Диониса от безумства во оргии (Apolloed. III 5, 1), о безумстве Ликурга (ibidem), о вознесении Диониса и его матери Семелы на небо (Apolloed. III 5, 3).

Автор I в. до н. э. Дионисий Скитобрахион изложил мифы, пользуясь эпическими произведениями и трудами древних мифографов. К сожалению, это произведение до нас не дошло, но Диодор Сицилийский, излагая его содержание, ставит на первое место мифы о Дионисе (Diod. III, 66, 5).

Диодор Сицилийский, современник Цезаря, донес до нас сведения о Дионисе, содержащиеся в несохранившихся произведениях эллинистических авторов, в том числе названных выше². Он наиболее полно изложил все известные о Дионисе мифы: о рождении бога, о его детстве на горе Ниса, о многочисленных путешествиях Диониса и, частично, некоторые ритуалы (Diod. III, 2; V, 75). Самые интересные сведения Диодора восходят к критской

¹ Борухович В. Г. Античная мифография и «Библиотека» Аполлодора // Аполлодор. Мифологическая библиотека. М., 1993. С. 119.

² О нем см.: Строгеецкий В. М. Диодор Сицилийский и его «Историческая библиотека» в оценке историографии // ВДИ. 1983. № 4

традиции¹. Он сообщает, что Дионис как сын Зевса и Персефоны родился на Крите (Diod. V, 75, 4).

В эпоху систематизации знаний о героическом прошлом греков и римлян Гигином было создано собрание мифов, в котором мы находим некоторые сюжеты, восходящие к утраченным произведениям древних мифографов. Гигин называет Отца Либеры (римский Дионис) среди немногих смертных, которые обрели бессмертие, и упоминает об его эпитете – «двухматеринский» (Hug. Fab. 167).

Миф, разработанный Эсхилом в утраченной трагедии «Пенфей» и Еврипидом в «Вакханках», изложил римский поэт Овидий в третьей книге «Метаморфоз», дополнив его пересказом сюжета о тирренских пиратах. Он вложен в уста одного из разбойников - Акета, избежавшего общей участи. Судя

¹ Сохраняет значение исследование М. Мандеса «Опыт историко - критических комментариев к греческой истории Диодора Сицилийского». (Одесса, 1901), посвященное источникам Сицилии и способам их использования. Исследователь полагал, что в основе труда Диодора лежали труды эллинистических историков и мифографов Эфора, Тимея, Агатархида, но не исключает и того, что Диодору были знакомы труды Геродота и Фукидида. Уже в начале XX века М. Мандес отвергает теорию «одного источника». Позднее с критикой этой теории выступил Р. Лакер. Laqueur R. Diodorus. RE, VI A, 1936. Sp. 1180 – 1214. См. подробнее: Ильинская Л. С. Древнейшие островные цивилизации Центрального Средиземноморья в античной исторической традиции. М., 1987. С. 51 – 57.

по рассказу Акета, захват Диониса был осуществлен в Эгейском море, но сами негодяи – выходцы из Италии, хотя и имеют греческие, а не этрусские имена. Один из них - «наглейший Ликобант» назван изгнанником из города тусков, за совершенное там убийство (Ovid. Met. III 623 – 625). Дионис умоляет пиратов высадить его на Наксосе:

Там мой дом

И земля гостей дружелюбная примет» (Ovid. III 637).

Это говорит о знакомстве поэта с ролью Наксоса в культе Диониса архаической эпохи. В шестой книге «Метаморфоз» Овидий вводит рассказ о первом неудачном возвращении Диониса в Аттику, обман Орегоны виноградной лозой (*Liber ut Erigonen falsa deceperat uva*) (Ovid. Met. VI 125). Эта деталь восходит к раннему варианту мифа, известному также Эратосфену, согласно которому на могиле Икария выросло виноградное дерево, на котором повесилась Орегона¹. Религия занимает значительное место в трудах Плутарха из Херонеи, искавшего в сфере нравственности решение проблем, волновавших современное ему общество². Интерес Плутарха к древнейшим обычаям, огромная эрудиция сделали его труды одним из ценнейших источников по изучению архаического культа Диониса. Так из его сообщения о женщинах, приносящих Дионису сплетенную из кожи колыбель в пещере Парнаса над Дельфами (Plut. De Is. et Os. V. 365a) и из другого свидетельства, что дракон в дельфийском ущелье, впоследствии побежденный Аполлоном,

¹ Kerényi K. Dionysos... S. 137.

² Елпидинский Я. Религиозно – нравственное мировоззрение Плутарха Херонейского. СПб., 1893. С. 142.

назывался козой (Plut. Quest. graec. 12, 24), делается вывод, что колыбель была из козьей шкуры. Сам же этот обряд восходит к архаической доаполлоновой эпохе¹. Рассказывая о матери Александра – Олимпиаде, Плутарх сообщает о таинствах и оргиях Диониса, в которых участвовали женщины Эпира, и об использовании ими змей, выползавших из-под плюща и священных корзин (Plut. Alex. II). О значительности Диониса, по его мнению, свидетельствует то, что он под разными именами почитался другими народами. Плутарх весьма недвусмысленно указывает на то, что Дионис тождественен богу иудеев, «прежде всего сроки и самый обиход величайшего и самого многозначительного праздника у иудеев соответствуют Дионисиям» (Plut. Quest.conv. IV, IV, D – G) (Пер. Я. М. Боровского). Тирсы, тимпаны, вино, плющ, одежда из оленей шкуры – все это присутствует у иудеев на празднике. «Немалым подтверждением приверженности иудеев к почитанию Диониса служит и то, что среди многих, бытующих у них наказаний, самым тяжелым считается отлучение от вина на определенный срок (Ibidem) (Пер. Я. М. Боровского). Фригийский Сабазий, уподобляемый Дионису – Загрею, был богом жизни в земном мире и, особенно, в мире мертвых (Plut. De Is. et Os. 14, 18)².

В связи с описанием сохранившихся во II в. н. э. памятников греческой старины Павсаний излагает мифологические сюжеты. Именно Павсаний свидетельствует об организации культа Диониса, в котором принимали участие женщины, посылаемые от каждой филы (Paus. V 1, 2 – 8). Уже во время создания «Описания Эллады» культ Диониса был тайным, и место рождения Диониса было закрыто для доступа (Paus. X 4, 3).

¹ Kerenyi K. Dionysos... S. 52.

² Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография. М., 1966. С. 54.

Также религиозные параллели проводит и автор II – III вв. Флавий Филострат в произведении «Жизнь Аполлония Тианского». Он свидетельствует об индийском происхождении Диониса (Philostr. II 9), а также об имени, которым называли Диониса все восточные народы – Нисейский бог (Ibidem).

В ранневизантийскую эпоху Дионис стал героем эпоса, необычному характеру которого соответствует множество данных ему исследователями определений – «мифологический», «теологический», «риторический», «любовно – авантюрный», «книжный»¹. Автор эпической поэмы в 48 песнях, более 20000 стихах египтянин Нонн из Панополя, выученик риторической школы в Бейруте, ревностный христианин, блестяще раскрыл пестроту, присущую образу Диониса, в сюжете, вобравшем все его мыслимые превращения и приключения. Компенсируя отсутствие геракловой силы, Дионис пользуется своим божественным напитком, чтобы склонить к любви бесчисленных женщин и заморочить своих соперников. Источниками поэмы Нонна, помимо произведений мифографов эллинистической эпохи, как названному выше, так и неизвестным, и, возможно, «Метаморфоз» Овидия, была орфическая поэзия, из которой в эпос попал «первый Дионис» – Загрей, а из элевсинских мистерий – «третий» Иакх (Nonn. Dion. VI 155 – 388).

Массу сведений о Дионисе, восходящих к утраченным литературным произведениям эллинистического времени сохранили словари Гесихия (Hesych.), Стефана Византийского (Steph.), Суды (Suida). По упоминанию в них географических названий, связанных со странствиями Диониса, имен его

¹ Захарова А. В. Нонн Панополитанский // Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Пер. с древнегреч. Ю. А. Голубца. СПб., 1997. С.47.

спутников и противников, в общих чертах восстанавливается содержание многих древних Дионисиад и Вакхиад. Так из Суды мы узнаем, что предшественником Феспиды в создании трагедии был Эпиген (Suida. Thespis).

Исключительно ценная информация о культе Диониса содержится в надписях на линейном письме «В», на греческом, латинском и этрусском языках. Самая пространная из них - это списки победителей игр в Дионисиях (IG, II,971)¹, в дни состязаний хоров - дедаскалиях (IG, II,973sq.) и состязаниях во время Ленеев (IG, II,977). Все эти документы, принадлежащие к полисному празднику, передавались в государственный архив. И они, как полагают, были доступны Аристотелю, использовавшего их в ходе исследования греческой драмы². Существовала также возможность у каждого победителя отмечать свою победу в дионисийском. Так известно, что Фемистокл, одержимый честолюбием, отметил свою победу на состязании хоров памятной надписью (В. II, S. 142): Θεμιστοκλῆς Φρεάρριος ἔχορήγει Φρύνιχος ἐδίδασκεν, Ἀδείμαντος ἦρχεν (Фемистокл - фреарриец, был хорегом, Фриних - автором, а Демант - архонтом) (Plut. Themis. 5)³.

Двуязычное посвящение Нанны — дочери Бакифалиса (или Dionysikles), как оно должно быть переведено на греческий лад) — первое эпиграфическое свидетельство почитания Вакха⁴. О церемониях, связанных с

¹ Эту надпись относят к 333г. до н.э., т.е. ко времени, когда театр уже сложился.

См.: Geffcken J. Griechische Literaturgeschichte. Heidelberg, 1926. S. 142.

² Ibid. S. 147.

³ Ссылка на Фриниха дает возможность отнести надпись ко времени постановки его комедий.

⁴ Jeanmaire H. Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. Paris, 1951. P. 504.

Загреем, сообщают надписи, найденные в Аттике¹. Из надписей можно узнать о том, как праздновались дни Диониса в гавани Афин – Пирее и о Дионисиях в Элевсине². Паросский текст дает сведения о первых театральных играх и времени их проведения³.

О преследовании римлянами вакхантов в Этрурии нам известно не только из литературных источников, но и из пространного текста сенатского постановления о вакханалиях⁴.

Этруская надпись из Капуи (архаический религиозный календарь VI в. до н. э.) содержит указания о жертвах Дионису – Фуфлунсу⁵. Поздние латинские надписи содержат сведения об участниках дионисийского фиаса, о распределении жертв⁶. Культ бога Сабазия раскрывается благодаря надписям, прославляющим бога и содержащим просьбы о покровительстве и защите⁷.

¹ CIA III, 77; II 628; IG III, 1147.

² Sylloge 430, 20; 587; 587, 125; 192, 9.

³ Marmor Parium cum commentario C. Mülleri // FHG. Parisiis, 1874. II, 239, 43.

⁴ Senatus consultum de Bacchanaliis // CIL I, 196; М. Грант ошибочно считает, что первыми почитателями Диониса в Италии были римские солдаты, которые вернувшись из Греции, распространили его в Риме. Грант М. История римской цивилизации. М., 2003. С. 342.

⁵ TLE 2, 12.

⁶ CIL V. 10, p. I 104, 1781, 5780, 7556.

⁷ Corpus cultus Iovis Sabazii. Leiden, 1983 – 1989.

В ходе археологических раскопок был выявлен огромный, связанный с Дионисом материал. Это остатки храмов и алтарей Диониса. Наибольшую ценность представляют иконографические источники, то есть изображения Диониса на вазах, стелах, пластике (статуи, терракота, рельефы, маски), на геммах и монетах. Они позволяют понять характер дионисийского культа и ареал распространения этого бога в эгейско–анатолийском и италийском регионах, воплотившие следующие сюжеты мифов о Дионисе: сцены шествия Диониса и его спутников (сатиров, вакханок); изображения Диониса и Ариадны; Диониса и Семелы; различные стадии сбора винограда и изготовления вина; кровавые жертвоприношения; этапы дионисийских празднеств: Леней, Великих Дионисий, Анфестерий.

В рамках создания трудов об образе и культе Диониса была осуществлена давняя мечта о корпусе дионисийских памятников с изображениями (*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. Zürich und München, 1986). Это облегчило доступ к этим памятникам, но не сняло сложных проблем их интерпретации, поскольку, речь идет о произведениях не известных нам художников разных городов и средиземноморских регионов, пользовавшихся подчас неизвестными литературными произведениями и устными преданиями. Поэтому все выводы, опирающиеся на анализ изменения образа Диониса и его окружения, носят гипотетический характер.

Культ Диониса был распространен по всему Средиземноморью, поэтому, памятники, найденные в Греции и Италии, на Сицилии, Кипре, Крите, в Египте, во Фригии, во Фракии, на многих островах Эгейского моря, имеют свои отличия местного характера. Так, например, можно сравнить произведения, созданные в Греции: в Фивах и Афинах и выделить различные

черты. На вазах и рельефах из Беотии (Фивы) VII – VI вв. до н. э., в основном, используются образы Семелы и спутников из свиты Диониса: менад и сатиров¹.

Архаические статуи Диониса и некоторые его изображения на сосудах характеризуют его как древесного бога, покровителя растительной природы². Аттические вазы отражают сцены праздников в честь Диониса архаического и классического периодов³. Дионис изображен в короне, на квадриге, с тирсом в руке, иногда вместе с женой базилеей⁴. Памятники из Афин отличаются от всех остальных своими достаточно жестокими сюжетами: разрывание на части как людей, так и животных⁵, что не характерно для других регионов.

Изображения Диониса позволили понять, как по мере развития культа увеличивалось в греческом мире число его сторонников, росла его свита за счет персонажей народной фантазии. Так, на архаической стеле Ксанфа, северогреческих монетах и халкидских вазах он представлен в звериной дикости. А на ионийских монетах он цивилизованный участник фиаса⁶. Уже на вазе Франсуа (530 г. до н. э.) изображаются силены вместе с нимфами, одна из которых с сосудом, другая - с флейтой, третья - с ним под руку. Фиас уже образовался, но в нем отсутствуют оргиастические элементы, которые

¹ LIMC - III/2. – Abb. 27, 33, 51, 52.

² LIMC - III/2. – Abb. 33.

³ LIMC - III/2. – Abb. 422 – 441, 454 – 462.

⁴ LIMC - III/2. – Abb. 821, 829.

⁵ LIMC - III/2. – Abb. 121a, 122d, 122c, 123b.

⁶ Kuhnert A. Satyres // Roscher V. H. Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1902 – 1906. B.III. ff. 450.

впоследствии разовьются вместе с изменениями в образе и культе Диониса. Меняется и облик самого Диониса.

В период архаики Дионис изображался бородатым, обязательно в длинном хитоне. Начиная с классического периода это уже безбородый, молодой, красивый юноша, чаще всего обнаженный и с длинными завитыми кудрями. Обязательным атрибутом в классический период становится виноградная лоза¹.

Но портретная скульптура изображает бога, по-прежнему, с бородой. В императорском Риме и в эллинистических государствах на Востоке Вакх имеет уже совершенно иной облик. Это изнеженный, похожий на женщину юноша. Его изображали на монетах, мозаиках в окружении животных: львов, пантер, леопардов, грифонов, быков, козлов, либо на симпозиях с чашей в руках, в венке из плюща. Наиболее часто он представлен в обществе большого количества вакханок, сатиров. Также нередким в этот период является изображение Диониса с Эросом и Афродитой.

Диониса изображали среди олимпийцев (рельефы восточного фриза Парфенона) и в сценах гигантомахии на алтаре в Пергаме, а также плывущим по морю (килик Эксекия «Дионис в ладье» и др.) и сражающимся с тирренцами (рельеф памятника Лисикрату в Афинах, ок. 335 г. до н.э). Также сохранилось большое количество мозаик, относящихся к IV – I в. в. до н. э. В архаический период в Греции на краснофигурных и чернофигурных вазах его можно увидеть в сценах с Гефестом, Гераклом, Деметрой, Персефоной. В более позднее время появляются и другие боги: Афина, Аполлон, Артемида, Эрос, Арес, Аид, Амфитрита, Нике².

¹ LIMC - III/2. – Abb. 422 – 441, 454 – 462

² LIMC - III/2. – Abb. 481 – 608

В сценах с Гераклом Дионис представлен как герой, как воин, равный Гераклу по силе и мужеству, но в тоже время, как бессмертный. В классический период в Афинах, которые становятся мощной морской державой в Средиземноморье, Дионис уже изображен с Посейдоном – покровителем моря, флота, что свидетельствует о его большой популярности и значимости культа для всего полиса. По-видимому, в это время он воспринимался уже как защитник и покровитель всего полиса и народа, а не только как покровитель виноградарства и виноделия. В эллинистическую эпоху Диониса на рельефах и саркофагах можно встретить в обществе Тихе, Кибелы, Пана, которые были особо популярны в это время¹.

Этрусские изображения Диониса ценны тем, что там участвуют персонажи, не известные греческому мифу. Они дают возможность проникнуть в глубины культа Диониса (См. ниже о Фуфлунсе).

Помимо изображений, чья связь с Дионисом не вызывает сомнений, имеются и другие, которые могут иметь к нему отношение. Это фрески критских дворцов и геммы с изображением жертвоприношений и сакральных сцен, на основе которых культ Диониса отнесен к минойской эпохе².

Нумизматические источники ценны тем, что они содержат не только изображения Диониса, но и надписи, посвященные ему. На золотых статирах из Лукании (500 г. до н. э.), Сицилии (420 г. до н. э.), Фракии (439 г. до н. э.) Дионис изображен обнаженным и с бородой³. На тетрадрахме из Фракии (146

¹ LIMC - III/2. – Abb. 852 – 854

² Kerényi K. Dionysos... Abb. 24

³ LIMC - III/2. – Abb. 76 – 79

г. до н.э) с виноградной кистью в руках, вокруг его фигуры помещена надпись¹. На трех монетах с Наксоса (Сицилия) – 550, 461 и 430 г. до н. э. изображение Диониса практически идентично - обязательный плющ в волосах, длинные кудри и борода².

Даже в кратком обзоре источников, содержащих информацию о Дионисе, можно выяснить, что культ привлекал внимание различных авторов, в различные исторические периоды, начиная с VI в. до н. э. по V в. н. э. Описание обрядов содержится у историков, поэтов, драматургов, биографов, в многочисленной эпиграфике. Как античные, так и христианские авторы дают неоднозначную оценку таинствам Диониса: от глубокой философичности мистерий у античных авторов, до резкой критики за безнравственность и разврат у апологетов раннего христианства.

¹ LIMC - III/2. – Abb. 97

² LIMC - III/2. – Abb. 176 – 178

§ 2. Историографический обзор

Дионис – это не просто один из двенадцати олимпийских небожителей, а комплекс вопросов до эллинской (эгейско–анатолийской), эллинской, эллинистической и римской религиозных систем, хронологически охватывающий тысячелетия. Это предмет многовековых страстных, как сама сфера Диониса, дискуссий, охвативших не только европейское антиковедение, но и философскую мысль (от Ф. Ницше до К. Юнга).

Осмысление образа и культа Диониса долгое время не было предметом специального исследования. Он был частью греческой религии, мира, который начал всерьез изучаться в XVIII веке, когда появились обобщающее исследование Ш. Дюпюи «Происхождение всех культов». По мнению французского мыслителя не только боги, но и все мифологические и эпические герои древности, были олицетворением солнца, луны, звезд и других небесных тел.

Близкие взгляды высказывали ученые первой четверти XIX века, когда сложилась первая крупная в истории религиоведческая школа, которая называлась мифологической (натурмифологической, астрально-мифологической). Ее adepts - братья Гримм, Макс Мюллер и другие собрали огромный материал о религии древних и современных народов, позволивший понять сущность и функции греческих богов с помощью родственных им негреческих.

К мифологической школе принадлежал Карл Отфрид Мюллер, выдающийся знаток греческой культуры, немецкий археолог, филолог, профессор Геттингенского университета. В своей работе «Введение к научной мифологии» он проанализировал мифы о греческих богах в связи с историей

тех местностей, где они появились¹. В своей работе он уделяет внимание и культу Диониса. Автор считает, что происхождение и оргиастический смысл дионисийства следует связывать, прежде всего, с фригийско-фракийским регионом. Оттуда уже служение Дионису попало в Среднюю Грецию - в Беотию.

В 1854 году вышла из печати работа профессора Дерптского (Юрьевского) университета Л. Преллера². В этом объемном труде по греческой мифологии отражены те взгляды, которые существовали в XIX в. на культ Диониса, его происхождение и значение этого культа в религиозной жизни древнегреческого общества. Древнейшие и значительнейшие из мифов, по представлению Преллера, это те, которые связаны со стихийными силами природы, солнечным светом, дождем, молнией, течением рек, ростом, деревьев, созревaniem плодов. Все эти явления и действия, считает Преллер, древние представляли как такое же число действий и изменяющихся состояний одушевленных существ. У Преллера мифы рассматриваются как символические природные явления.

Преллер не относит Диониса к главным (Hauptgötter) богам, таким как Зевс, Гера, Гефест, Афина, Арес, Артемида, Арес, Афродита, Гермес, Гестия. В его трактовке Дионис-это бог, связанный с землей, с ее плодоносящими силами. Автор соотносит Диониса с деревьями, лесом, растениями, вином³. Поскольку Дионис был покровителем виноделия и вина, то он считается

¹ Müller K. O. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen, 1825.

² Preller L. Griechische Mythologie. Berlin, 1854. 2 B.

³ Preller L. Griechische Mythologie. B. 1. S. 519.

приносящим радость и веселье. Комедию, трагедию и сатирову драму Преллер рассматривает как элементы богослужения. Ученый не пытается определить происхождение дионисийского культа, но указывает, что во фригийско-фракийских религиозных системах есть аналоги мистериям Диониса¹.

В 1854 - 1855 гг. появилась работа - «Griechische Mythologie» Э. Гергарда². По полноте подробностей, относящихся к местным культам, по наглядному систематическому изложению этот труд представляет собой замечательное явление в науке о древнем мифе. Первая часть труда Гергарда начинается теоретическим, историческим и литературным введением. В предварительном замечании автор заявляет, что намерен рассматривать мифологию, как часть филологической науки, в которой заключаются религиозные воззрения древней Греции и родственных ей италийских племен. При этом автор ставит своей задачей попытку представить древнегреческое учение о богах и мифологию во всем их объеме. В первой книге Гергард излагает системы: спекулятивные (по гомеровскому и гесиодовскому мировоззрению), доэллинские системы и систему богов эллинского государства. Вторая книга посвящена греческим божествам; третья - героической саге, а четвертая посвящена италийской мифологии. В приложении автор трактует «мифологические параллели», предлагая свой вариант сравнительной мифологии. Таким образом, культ Диониса Гергард рассматривает как один из древних и существовавший как у эллинов, так и у италийских племен, не выделяя среди последних этрусков.

Фридрих Велькер изложил результаты своих мифологических и

¹ Ibid.

² Gergard E. Griechische Mythologie. Berlin, 1857

религиозно - исторических изысканий в «Griechische Götterlehre»(Göttingen, 1857 - 1863). Здесь он занимается преимущественно «священными историями» о богах и первобытными мифами, «бессознательными образными выражениями известных истин естественной религии», возникшими в то время, когда понятия представлялись сознанию только через посредство фантазии¹. Автор пытается открыть следы древнейшего значения богов. Наибольшее значение для греков в древности имели, по его мнению, божества природы, а, следовательно, и Дионис. Затем из старых богов природы развилась новая система человекообразных богов. Исследователь также считает, что дионисизм имел фракийское происхождение².

Дионис согласно античной традиции - отец трагедии. И, возможно, не случайно история изучения культа Диониса, в отличие от других богов греческого пантеона отличается драматизмом с оттенком дионисийского безумия. Мы имеем в виду все то, что связано с появлением работы Ф. Ницше и резонансом вокруг нее³.

Работа Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Р. Вагнеру» была вызовом всему тому, что входило в его обязанности профессора Базельского университета¹. Критически осмысливая путь классической филологии, достигшей, казалось бы, своей вершины, он сделал дерзкую попытку внести в ее систему чуждую ей интуицию.

¹ Корольков Д. Реальное направление классической филологии. М., 1910. С.23.

² Welker F. Griechische Götterlehre. Göttingen, 1857 – 1863. В. I. S. 424.

³ О периоде накопления знаний об образе и культе Диониса до Ницше и об этих исследованиях см. Kerényi K. Dionysos... S. 115 – 123.

¹ Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Leipzig, 1872.

В античных текстах Дионис и Аполлон не только сыновья Зевса от разных матерей. Они близки друг другу, по сути, и по духу. Ведь Аполлон это не только бог света и покровитель муз, он – бог – погубитель и прорицатель. Дионис и Аполлон, казалось бы, не должны ничего делить на Олимпе. Между тем Ницше изобразил Аполлона и Диониса не просто противниками, но антиподами. Дионис – это бог вдохновитель экстаза, а Аполлон – бог разума. Таким образом, это сам Ницше определил конфликт между богами. Постулируя несуществующий конфликт, Ницше придает последнему всеобщий характер. Этот конфликт мыслится как модель не только греческой цивилизации, но и цивилизации вообще. В диалектическом контрасте Диониса и Аполлона была предложена разгадка тайны «греческого чуда».

Согласно Ницше культ Диониса полностью изменяет психологию человека, чего нельзя отметить в культе Аполлона: «...целая толпа поддается влиянию чар тех девушек, которые с лавровыми ветками в руках торжественно идут к храму Аполлона и при этом остаются тем, что они есть...; но хор поющих дифирамбы – это хор превращенных, которые совершенно забывают о своей прошлой жизни...о своем социальном положении»².

² Ibidem, s. 117

Ницше пытается выяснить причины поистине феноменального влияния мистерий Диониса на человека. Прежде всего, по его мнению, это то, что Дионис – это одновременно и страдание, и буйство, и смерть, и воскресение. А Аполлон и его культ, хотя и содержат идеи гармонии, радости, но не несут всепоглощающего безумия, ведущего к бессмертию.

Противопоставление Диониса и Аполлона является источником массы неточностей, которые могут показаться странными для профессора классической филологии, если бы не были вызовом, брошенным ей. Так, например, антагонизм между эпиком Гомером и лириком Архилохом усматривается в памятниках древней иконографии, а его не было и в литературе¹. Гомер противопоставлялся только лишь Гесиоду. Также, нет оснований во всех героях афинской драмы: Прометее, Эдипе и других, видеть развитие образа Диониса, между Прометеем и Дионисом не более общего, чем между Дионисом и Гераклом².

«Рождение трагедии...» - это не просто сочинение о Дионисе и его роли в рождении трагедии, это труд, провозглашающий рождение философии самого Ницше - ницшеанства и крушение науки под названием классическая

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Избранные сочинения в 2-х тт / Пер. Г.А. Рачинского. М., 1990

М., 1990. С. 72

² Ницше Ф. Избранные сочинения. С. 9

филология¹. В хоре ее критиков особенно яростно прозвучал голос его коллеги Виламовица – Меллендорфа, впоследствии признанного главы этой науки. Пародируя обращение Ницше к Вагнеру, он назвал свой реферат «Филология будущего. Возражение против «Рождения трагедии...» Фридриха Ницше ординарного профессора филологии классической филологии в Базеле». Разобрав доводы и стиль рецензируемого труда, Виламовиц – Меллендорф вынес сам строгий приговор: «профессор должен быть лишен студенческой аудитории².

И добавил к этому следующие обоснования: 1. неприятие историко-критического метода современной науки о древности; 2. «ребяческое незнание археологического материала»; 3. незнание Гомера; 4. искаженное представление о развитии греческой поэзии; 5. возведение различных потоков эллинской культуры к одному дионисийскому праисточнику; 6. смешение дионисийства архаической эпохи с представлениями эллинистического и

¹ Еще более резко против классической филологии Ф. Ницше выступает в своей работе «Мы, филологи (отрывки из ненаписанной книги)», где он называет филологов пустословами и пустоплясами, заповедником уродов, ловцами словесных блох, косноязычными и т.д. // Новое литературное обозрение. М., 2001. № 50(4). С. 9. Пер. по изд. Fr. Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 8. Berlin, New York, 1980

² Виламовиц – Меллендорф У. фон. Филология будущего // Ницше Ф. Рождение трагедии // Пер. А. В. Михайлова. Сост., общ. ред., коммент, вступит. статья А. А. Россиуса. М., 2001. С. 250

римского времени, когда эллинский Дионис слился с родственными ему божествами восточного происхождения; 7. выдворение Еврипида, «святотатца, дракона, из греческой трагедии, мещанской посредственности»; 8. трактовка его как сообщника «аполлонийского философа» Сократа и призвал Ницше сойти с кафедры, «на которой взялся учить науке»¹. Совершенно не приемля взгляды Ницше, ученый обвинил его даже в незнании Гомера, Архилоха и Еврипида.

Разумеется, обвинения эти построены не на пустом месте. И, на самом деле, Ницше абстрагируется от сложного пути, пройденного образом и культом Диониса в античную эпоху. Но доводы оппонентов ничего не значили, так как, опираясь на ту же интуицию, он, как считал, бросал вызов тупому разуму, пошлой реальности, и, наконец, своей науке, в которой, отнюдь не был приговоришкой.

Бунт Ницше против Аполлона и классической филологии не был изолированным явлением и может быть понят лишь в контексте подобного неприятия того, что в последней четверти XIX века мыслилось прогрессивным и незыблемым в своем прогрессе. Речь идет о массовой идеологической атаке позитивизма, подготовленной социальной и политической нестабильностью: поражение и крах Второй Французской империи, Парижская коммуна 1870 – 1871 гг. Мятеж охватил и многие сферы науки и искусства: «Трактат об электричестве и магнетизме» Максвелла, с последующей коренной ломкой понятий физики на рубеже веков, «Происхождение жизни» Дарвина, интенсивное развитие психологических исследований, начатых Э. Гартманом в «Философии бессознательного», и, наконец, в живописи, рождение импрессионизма. В результате претензии позитивизма на объяснение природы

¹ там же, с. 278

и истории с позиции разума оказались беспочвенными, и он потерпел крах. Но как оценивать позицию Ницше в этом переломе, которому дается столь позитивная оценка? Здесь нам необходимо перейти к позиции, занятой ранней марксистской критикой, еще задолго до того, как Ницше был провозглашен в Советском Союзе одним из главных идеологических противников¹ и поднят на щит национал – социализма. Впервые Ф. Меринг (ум. в 1919 г.) оценил философию Ницше как «прославление крупного капитала»². Ему вторил Г. В. Плеханов, обвинявший Ницше в аморализме и индивидуализме, видя в них протест против поступательного движения масс³. Эта оценка Ницше стала догмой, которой должен был следовать каждый исследователь его работ. Этого не избежал и блестящий германист и переводчик Ницше А. В. Михайлов, оценивавший в своей статье ницшеанство как одно из самых реакционных

¹ Особенно показательны в этом отношении работы Одуева С. Ф. См.: Ницшеанство и расизм // Расы и народы. 1979. № 9. С. 57 – 81; Социальное мифотворчество ницшеанства и его реакционная сущность // Из истории философии. М., 1957. С. 229 – 261; Фашизм и ницшеанство // Философские науки. 1970. № 3. С. 89 – 99

² Меринг Ф. Литературно – критические статьи. М. – Л., 1934. С. 508 – 509. Таким образом, имя и идеи Ницше подвергались жестокой критике еще до появления коммунистической идеологии, а не с момента ее появления как ошибочно считает в своей статье Ю. В. Синеокая. См. Российская ницшеана // Ницше: pro et contra. Антология. СПб., 2001. С. 9

³ Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. М., 1957. С. 446 – 447

явлений в культурной жизни Европы и особенно Германии в первые десятилетия XX в.¹ Против этой позиции, не говоря уже о ее нелогичности, свидетельствует то, что увлеченность Ницше и, прежде всего, его работой «Рождение трагедии...» охватывает все европейское общество.

В защиту работы Ницше от разного рода нападок выступил молодой филолог – Эрвин Роде. Он выступил с рядом статей, в которых подчеркнул позитивное значение работы Ницше². Их итогом явился грандиозный труд Эрвина Роде «Психе»³. В отличие от «Рождения музыки из духа трагедии» в нем нет каких – либо выпадов против современной науки о древности. В работе Роде вообще нет историографического раздела, и на труды

¹ Михайлов А. В. Ницше Ф // Философская энциклопедия. М., 1967. С. 74. Ю. В. Синеокая считает публикацию А. В. Михайлова «свободной от идеологических клише». См. Российская ницшеана // Ницше:pro et contra. Антология. СПб., 2001. С. 10. Но в 1969 году в период антиницшеанства в России такая статья не могла бы быть опубликована. В этом и заключается трагизм положения А. В. Михайлова – одного из самых блестящих переводчиков «Рождения трагедии...» Ницше. О А. В. Михайлове как переводчике см. Брагинская Н. Верность как измена // Новое литературное обозрение. М., 2001. № 50(4). С.39

² Ницше Ф. Рождение трагедии // Пер. А. В. Михайлова. Сост. общ. ред., коммент., вступит. статья А. А. Россиуса. М., 2001. С. 278, 281

³ Rohde E. Psyche. Paris, 1910

предшественников он ссылается крайне редко. Нет в нем и ссылки на произведение Ницше. Да и вообще, взгляды Роде на Диониса сильно отличаются от концепции Ницше, подвергнутого острой критике со стороны У. фон Виламовица, и как правильно заметил Ж. Дабдаб Трабульси, зачастую не имеют под собой основания¹.

Э. Роде изложил представления о душе не только греков, но большинства древних народов: египтян, фракийцев, римлян, персов, индийцев, скифов, а также обитателей Африки, Америки, Океании, Сибири. Анимистическая теория позволила ему разобраться в хаосе религиозных верований и обрядов. Религия Диониса вошла в труд Э. Роде, поскольку, по его мнению, в ее основе были оргии, позволяющие душе отделиться от тела человека еще при его жизни. Дионис трактовался как «господин души». Роде видит в культе Диониса первые зачатки верований в бессмертие и переселение души², полагая, что родиной экстатической религии Диониса, скорее всего, была Фракия, куда в XIV в. до н. э. народы переселились из-за Рейна и из Фландрии³. Свидетельства о Дионисе, сохраненные Гомером, приводят его к выводу, что в гомеровскую эпоху не существовало оргиастического дионисийства. Дионис же, под фракийским именем Сабазий, первоначально

¹ Dabdad Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 35

² Rohde E. Psyche. P. 20, 131. Фракийская теория о происхождении культа Диониса может быть связана с существованием во Фракии культа бога Залмоксиса, который считался также «господином души» и поэтому обладал сходными с Дионисом функциями

³ Rohde E. Psyche. P.140

был богом фракийцев и родственников им фригийцев¹.

Явно следуя за Ницше, Роде искал истоки культа Диониса не в странах древнего виноделия, а на севере, где вино было источником поднятия воинского духа, т. е. у варваров². Культ этот, по мнению Роде, перешел к грекам уже в послегомеровскую эпоху от северных и восточных соседей и принял более облагороженные формы. Избегая лобового противопоставления Диониса Аполлону, он исследует процесс соединения дионисийства с религией Аполлона и орфизмом.

В России книга Ницше привлекла внимание общественности значительно позднее, чем в Западной Европе. При этом первых отечественных информаторов интересовала не книга о Дионисе, а его последующие работы, принявшие форму философских афоризмов. Но, если на Западе, критиками и апологетами ранней работы Ф. Ницше выступали филологи и античники, то в России первые статьи и исследования «Рождения трагедии из духа музыки» посвятили литературные критики, философы, искусствоведы и психологи³. Начало дискуссии, развернувшейся на страницах ряда солидных печатных периодических изданий, положил очерк философа, члена совета и соредатора журнала «Вопросы философии и психологии» В. П. Преображенского, который вошел в историю русской мысли как первый отечественный исследователь и

¹ С критикой этого тезиса выступил Нильссон М., увидевший в Дионисе слияние нескольких богов. См. Nillsson M. P. *Geschihte der Griechischen Religion*. 3 Aufe. München, 1967. S. 532

² Rohde E. *Psyche*. P. 5

³ См. их статьи в антологии «Ницше:pro et contra» СПб., 2001

популяризатор учения Ницше. Он резко критикует философию Ницше, обвиняя его в ослеплении ненавистью к религии, христианству и самому Богу, в циничной проповеди полного снисхождения к преступлению, самому страшному разврату и нравственной подлости¹.

Напротив, в защиту идей Ницше выступает литературный и театральный критик, теоретик и историк искусства А. Волынский. Его статья «Литературные заметки: Аполлон и Дионис» открыла российским читателям первоначальную ступень деятельности Ницше - «Рождение трагедии...». Кратко охарактеризовав проблему взаимосвязи искусства и жизни. Волынский попытался выяснить мотивы религиозного мистицизма, смешение христианской и языческой тем, понимание эстетического творчества как первоценности культуры. Сравнивая Аполлона и Диониса, А. Волынский ставит Диониса выше Аполлона, однако, ниже, чем Брахму². Разумеется, автор ни единым словом не коснулся того, соответствовала ли идея Ницше об антагонизме Аполлона и Диониса античным реалиям.

Открытой Ницше дверью в мир бессознательного воспользовался и великий русский поэт, знаток античной культуры Вячеслав Иванов, который является автором целого ряда статей о религии Диониса, вышедших в начале XX века¹. Блестяще образованный филолог, в совершенстве владевший

¹ Преображенский В. П. Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 115 - 160 // Ницше:pro et contra» СПб., 2001. С. 35 - 70

² Волынский А. Литературные заметки: Аполлон и Дионис // Северный вестник. 1896. № 11. С. 232 - 255 // Ницше:pro et contra» СПб., 2001. С. 180 - 205

¹ О Дионисе Орфическом // Русская мысль. 1903. № 11; Эллинская религия

древними языками, он уже в конце XIX века собирал материал о культе Диониса, образ которого стал центральным в его работах. Одной из первых была публикация «Ницше и Дионис». Вновь явленный Ницше миру дионисизм мог бы, по мнению Иванова, стать способом преодоления культурного кризиса, способствуя «рождению» из личного опыта человека – опыта сверхличного. Также обращает на себя внимание статья – «Эллинская религия страдающего бога»¹, центральная идея которой в том, что Дионис – это одновременно и жертва, и палач, богоборец и трагический победитель, убиенный и убийца². Таким образом, позиция Иванова резко отличается от позиции самого Ницше, критикуя которого русский исследователь замечает, что именно Ницше был создан несуществующий конфликт между Аполлоном и Дионисом³.

Не остался в стороне от дискуссии и блестящий популяризатор античной культуры, поэт - переводчик, филолог Ф. Ф. Зелинский. Ницше для Зелинского, прежде всего, ученый - филолог, «проповедник античности», оставшийся верным своей науке от первой до последней строки. Творчество немецкого мыслителя трактуется как служение идеалам античности: идеи

страдающего бога // Новый путь. 1904. № 1 – 3, 5, 7; Ницше и Дионис // Весы. 1904. № 5; Вагнер и Дионисово действо // Весы. 1905. № 2; О Дионисе и культуре // По звездам. СПб., 1909; О существе трагедии // Борозды и межи. М., 1916

¹ Иванов В. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. М., 1904. № 1 – 3, 5, 8, 9

² Иванов В. там же. № 1. С.113; № 2. С.50 – 58

³ Труды и дни. 1912. № 415. С. 40

дионисизма и «доморальной трагедии»¹.

Увлеченность работой Ницше «Рождение трагедии...» в первые два десятилетия XX в. было столь сильным, что имели место и курьезы. Как мы уже заметили выше, необоснованную идею о присущем античности конфликте между Аполлоном и Дионисом, Д. Мережковский пытается отнять у Ницше пальму первенства, полагая, что в этом вопросе ее следует отдать А. С. Пушкину. Мережковский провозглашает Пушкина «русским певцом Аполлона и Диониса»².

Единственной отечественной монографией, посвященной исследованию культа бога, является работа В. Иванова «Дионис и прадиионисийство», вышедшая в 1923 году в Баку уже в советской России³. Автор выделяет три основные черты дионисийского оргиазма: обожествление оргиастической жертвы, первоначально человеческой, с божеством, которому она приносится; отождествление участников оргий с самим божеством; формирование двойственного представления о божестве, как о владыке верхней и нижней сферы и как о жреце и жертворастерзателе⁴. По мнению Иванова, у дионисийской религии существовали предшественники в виде конгломерата по преимуществу негреческих или еще до греческих верований и

¹ Зелинский Ф. Ф. Фридрих Ницше и античность // Всеобщий ежемесячник. 1911. № 121. С. 13 - 27

² Мережковский Д. Полное собрание сочинений. М., 1914. Т. 9. С. IX

³ Иванов В. И. Дионис и прадиионисийство. СПб., 1994. С.283

⁴ там же, с.288 – 294

культов. Культы эти были оргиастические, хтонические, матриархальные. Главными очагами формирования дионисизма исследователь мыслит Фракию, Малую Азию, Крит, не исключая и индийского, и египетского влияния¹, а кардинальной идеей дионисийских мистерий считает катарсис, т.е. ритуальное очищение от скверны. Дионис для него синтетическое божество, «бог небесный и подземный вместе»².

Из всей этой концепции органически вытекает тезис, согласно которому дионисийство было «евангельским приготовлением, или своего рода христианством до христианства, христианством язычников». «Христианство уже в колыбели своей кажется проникнутым символикой и пафосом дионисийства»³. Вяч. Иванов не противопоставляет Диониса Христу, как Ницше, а подчеркивает сходство христианства и дионисизма и видит в дионисийской почве причину быстрого распространения среди греков пришедшей из Палестины новой религии. В противоположность В. Соловьеву⁴, Иванов видел в сверхчеловеке Ницше предшественника Христу.

¹ там же, с. 291

² там же, с. 279

³ там же, 283

⁴ См. статьи В. Соловьева: Словесность и истина // Полное собрание сочинений. СПб., 1914. Т. 10. С. 29 - 35; Идея сверхчеловека // Сочинения в 2 тт. М., 1988. Т. 2. С. 626 - 635. В. Соловьев занимался творчеством зрелого Ницше, выделяя в нем 2 периода: первый период, хоть и критический, но позитивный, второй же – саморазрушающий, деструктивный. Эти два периода отражают стихи самого Ницше:

На эту христианскую направленность исследования Иванова в последние годы своей жизни обратил внимание Ю. В. Андреев. В своей статье – «Русский человек между Христом и Дионисом. В. Иванов как исследователь и истолкователь греческой религии» он называет Иванова В. И. «одним из ...проповедников идей «нового дионисийства», впервые провозглашенного Ф. Ницше¹.

Работа Вяч. Иванова «Дионис и прадионисийство» была последней в России позитивной оценкой наследия Ницше². Затем на Ницше и его работы

Жребий мой мне очевиден.

Я как пламя ненасытен.

Разгораюсь, раскаляюсь,

Свет даю, чего коснусь.

Но я пеплом становлюсь,

Ибо пламенем являюсь (Пер. А. И. Немировского).

¹ Андреев Ю.В. Русский человек между Христом и Дионисом. В. Иванов как исследователь и истолкователь греческой религии // Древний мир и мы. Альманах. Выпуск II. СПб., 2000. С. 289

² По устному сообщению моего научного руководителя Л. С. Ильинской стало известно, что в те же годы в Москве в Литературном институте руководимым В. Брюсовым, Я. Э. Голосовкер вел популярный спецсеминар, посвященный работе Ницше «Рождение трагедии...», участницей которого была мать Л. С. Ильинской – Татьяна Сергеевна

был наложен запрет на долгие годы. На Западе же полемика вокруг Ницше и Диониса продолжалась.

Вопреки восходящей к Ницше тенденции «варварского» происхождения образа и культа Диониса, О. Группе высказал мысль, что Дионис – это древнейшее исконное божество в Греции и что культ его перенесен из Греции во Фракию, а не наоборот¹. Он считал, что Дионис позаимствован из «критской культуры», хотя, естественно, не мог этого подтвердить. Опираясь на литературные свидетельства, на архаический культ Диониса в Элевтерах и Кидонии, он постулировал критское происхождение дионисизма. После прочтения пилосских надписей стала очевидна его правота: культ Диониса был распространен на Крите, по крайней мере, в микенскую эпоху. Выявляя многочисленные параллели между греческим Дионисом и вавилонским Таммузом, малоазийским Адонисом, египетским Осирисом, он увидел в Дионисе бога воскресающей и умирающей природы.

До дешифровки линейного письма «В» теория о фракийском происхождении мистерий, несмотря на атаку со стороны О. Группе, не утратила своих позиций. Ее приверженцем был один из крупнейших исследователей культа Диониса В. Отто². Однако главным в работе этого исследователя было выявление психологического воздействия дионисийских мистерий на греческое общество. В. Отто увидел в Дионисе носителя не мимолетного опьянения, а «творческого безумия, безрассудной основы мира»³.

¹ Gruppe O. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München, 1906

² Otto W. F. Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt/ am Main, 1933. Цит. по изд. Франкфурт – на Майне, 1989

³ Ibidem, s. 94

Идея о фракийском происхождении культа Диониса была поддержана и А. Жанмером¹. Однако генезис бога - лишь незначительная часть его фундаментального труда, самого объективного и обстоятельного исследования по дионисизму, выявляющего все его аспекты и связи, практически всю историю дионисийства: его появление в Эгейском регионе, становление культа Диониса как государственного в Афинах, дионисийские мистерии в эллинистическую эпоху, а затем в греко-римскую эпоху и, наконец, его влияние на христианство. Рассматриваются все известные мифы, связанные с Дионисом, все изображения Диониса, посвященные ему растения, животные, все праздники, в Афинах и в Дельфах и в других частях эгейско-анатолийского региона. Выпал лишь архаический культ Диониса времен этрусского владычества в Италии. Отдельные главы посвящены роли дионисизма в становлении театра. Он считает, что главную роль в формировании театральных представлений сыграли Ленеи. В эпоху эллинизма дионисийство выходит за пределы Греции. Культ Диониса теперь распространяют и популяризируют артисты - в Малой Азии, в Ионии, переносят через Геллеспонт, на острова - Теос, Кос, Делос, затем - в Эфес, Пергам. В этот период Дионису особенно покровительствуют монархи и правящие в эллинистических царствах династии - Атталиды, Птолемеи. Очень велика его популярность и в Риме среди императоров. Всем этим проблемам также посвящены отдельные главы.

В 30 - е гг. идея о сверхчеловеке Ницше была неверно истолкована и использована национал - социализмом. О Ницше вспомнили в сугубо негативном контексте, употребляя его имя наряду с именами Гитлера и Муссолини. Застрельщиком реабилитации философа был немецкий писатель

¹ Jeanmaire H. Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. Paris, 1951

Томас Манн, который находился под влиянием идей Ницше, создавая свой первый роман «Будденброки». В следующем произведении он показал через образ своего главного героя – доктора Фаустуса трагедию великого мыслителя¹.

Ближайшим другом Т. Манна был Карл Кереньи - выдающийся венгерский мифолог, филолог – классик и религиовед. Его заслугой стало проникновение к древним истокам образа и культа Диониса. Кереньи признается, что поводом к его занятиям Дионисом было прочтение книги В. Отто в 1935 году в виноградниках Южной Паннонии, где производилось знаменитое токайское вино².

На долгом пути К. Кереньи к Дионису были и совместные работы со швейцарским психологом и философом Карлом Густавом Юнгом. Это новаторские исследования, посвященные древнейшим общечеловеческим образам (или архетипам «изначального ребенка» и «изначальной девы»)³. Идея архетипических образов оказалась плодотворной для понимания сходных по происхождению и функциональным особенностям мифических персонажей. С ее помощью были «просвечены» образ греческого Геракла, за которым скрывается финикийский Мелькарт и другие сыновья великого средиземноморского бога. Стало ясно, и как возникла мифологема восточных странствий Диониса. Она должна была объяснить появление сходных богов в Азии вплоть до Индии, с которой греческий мир вступил в соприкосновение в

¹ См. Манн Т. Доктор Фаустус. М., 1975

² Kerényi K. Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens. München, 1976

³ Jung K. G. und Kerényi K. Einführung in das Wesen der Mythologie: Das göttliche Kind; Das göttliche Mädchen. Amsterdam and Leipzig, 1941

эпоху персидского завоевания. И все же это не отвратило исследователей от поисков родины Диониса. И даже сам творец архетипической концепции К. Кереньи в своей поздней работе, используя результаты раскопок, ищет родину Диониса на минойском Крите¹. Действительно, культ богини – матери, сцены травли быка позволяли думать о том, что на этом острове складывался образ бога, сходного с Дионисом, его двойника. Однако Малая Азия, как показали раскопки Чатал – Гююка, как древнейшего центра почитания богини – матери, подобной Семеле, древнее Крита и может в такой же мере претендовать на роль родины Диониса. К тому же некоторые доказательства К. Кереньи о минойском происхождении культа Диониса неубедительны².

Анализ культа и обрядов К. Кереньи начинает с мифов о боге, существовавших на Крите в минойское время. Кроме того, он подчеркивает взаимосвязь критского женского божества плодородия, которой являлась Ариадна, и Диониса, как бога умирающей и воскресающей природы³.

Рассматриваемые нами монографические исследования не могут быть поняты вне тех изменений в понимании религии как идеологического и культурного явления, которое связано с возникновением таких направлений в

¹ Kerényi K. Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens. München, 1976.

S. 9

² Kerényi K. Herkunft der Dionysosreligion // Arbeitsgemeinschaft Northein. – Westfalen. 1956. 58

³ Kerényi K. Der Frühe Dionysos. – Eitremforelesninger, 2 Universitet i Oslo. 1961

религиоведении, как анимистическое, антропологическое, биологическое, возрожденное сравнительно-мифологическое.

Будучи адептом анимистической теории, предложенной Э. Тэйлором и Дж. Фрэзером¹, Э. Роде, используя этнографические параллели, как уже было отмечено, попытался разобраться в том, какое место занимала религия Диониса в хаосе религиозных верований и обрядов.

Было бы трудно понять место «архетипических образов» в концепции К. Кереньи, если не принимать во внимание воздействие на науку тех лет психоаналитического метода, перенесенного З. Фрейдом и его последователями из медицины в общественные науки². Работы других исследователей Диониса связаны с возрождением сравнительно – мифологического направления, основанного еще в XIX веке Л. Преллером, К. О. Мюллером и обновленного Ж. Дюмезилем, М. Элиаде. Обновление

¹ См.: Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939; Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1928

² Фрейд сделал попытку доказать, что в религиозных верованиях проявляются те же неврозы. Обряды Диониса упоминаются в связи с так называемым «эдиповым комплексом» – половым влечением к матери и вражде к отцу как к сопернику. Фрейд связывает это, прежде всего, с возникновением земледелия и с возрастанием роли сына в патриархальной семье. См. Freud S. Totem und tabu. Einige übereinstimmungen im Seelen eben der Wilden und der Neurotiker. Frankfurt am Main, 1977

выразилось в поиске социальной общности древних религий, уведившем науку от простого пересказа античной традиции о Дионисе, от поиска сходства близких по именам и функциям мифологических образов к выявлению той социальной основы, которая обуславливает это сходство. На первый план в божественной иерархии вышли Великие богини, Богини – Матери и их супруги – Боги – Мужчины, к которым исследователь отнес и Диониса¹.

После II мировой войны научное движение привело к созданию школы Анналов, для которой характерно внимание к массовому сознанию, вплоть до признания за архаическими обществами приоритета идейно-религиозного факта над материальными основами жизни². Эти идеи, чаще всего разрабатываемые на материале истории средневековья, нашли отражения и в работах, посвященных архаической истории Греции³. В русле школы Анналов находится диссертация молодого французского ученого бразильского

¹ Eliade M. *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1949; Миф о вечном возвращении. СПб., 1995; Он же. Тайные общества. Обряды. Посвящения. Инициации. М. - СПб., 1999

² Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г // Одиссей. 1990. С. 56 - 58

³ Detienne M. *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*. Bruxelles, Latomus. 1963; Godelier M. *Horizon. Trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero, 2 v. 1977

происхождения Ж. А. Дабдаба Трабульси, защищенная в 1988 г.¹ Критикуя односторонность марксистской концепции архаического общества Дж. Томсона, Дабдаб Трабульси признает значение экономических изменений в истории Греции и аграрного кризиса для распространения культа Диониса, особо подчеркивая значение гоппитской реформы для этого культа². Не исключено, что, находясь в русле концепции К. Кереньи об архетипических образах, исследователь отказался от поисков родины Диониса и поставил своей целью показать социальные и политические причины торжества Диониса в греческом мире.

Наиболее интересна точка зрения ученого о том, что в классическую эпоху культ приобретает сексуальный смысл, становится более чувственным. И именно с этим связывается столь широкое распространение культа на Пелопоннесе и островах: Фера, Мелос, Родос, Лесбос, Самос, а также в Азии: в Пергаме, Милете, Приене, Элее.

Рассматривая кризис и трансформацию архаического аттического общества, ученые, работавшие в русле школы Анналов, связали этот процесс с распространением виноградарства и виноделия в Аттике и выявили связь между вином и идеологией аттического общества времени тиранов. Такую же роль вина выявили и на материалах архаического общества Италии. Наиболее важен для понимания параллельного процесса распространения культа Диониса не только в Италии, но и в Греции той же эпохи доклад Дж. Колонны³

¹ Dabdab Trabulsi J. A. Dionysisme, pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique. Paris, 1990

² Ibidem, P.61 - 63

³ Colonna G. Riflessione sul dionisismo in Etruria // Dionysos Mito e Mistero, Atti

на специальном конгрессе, посвященном Дионису - «Дионис: миф и мистерия»¹.

Прослеживая по крупным монографиям развитие научных взглядов на возникновение и становление культа Диониса, мы абстрагировались от состояния источниковой базы. Между тем, каждая вырванная из забвения древняя культура расширяет возможности понимания происхождения Диониса. Без данных о почитании умирающих и воскресающих богов Двуречья и Сирии было бы невозможно появление трудов О. Группе. Знание культа Осириса позволило П. Фукару высказать предположение об египетском происхождении культа Диониса¹. На дионисоведение оказали также не меньшее влияние угаритские и хеттские тексты с описанием религиозных ритуалов и праздников.

Здесь, мы не имеем возможности остановиться на всех работах, посвященных различным аспектам культа Диониса. Они содержат отдельные моменты, которые разъясняют и уточняют дионисийские мифы, символику, его праздники, окружение. В последние два десятилетия XX в. наряду с традиционными исследованиями на эти темы, появляется все больше книг и статей, поставивших своей целью воссоздать подробности отправления культа, выяснить причины феноменальной популярности культа в греческом мире, найти культы, аналогичные культу Диониса в религиозных системах народов, населявших Средиземноморский регион. Ряд новых работ используют метод интерпретационной, или контекстной, археологии для реконструкции дионисийских мистерий. В 90 – е годы XX в. было написано ряд статей,

Convegno, Comacchio, 1991

¹ Dionysos Mito e Mistero, Atti Convegno, Comacchio, 1991

¹ Foucart P. Le Culte de Dionysos en Attique. Paris, 1904. P. 69 – 82

полемизирующих по вопросам возникновения, распространения, влияния дионисийства в Средиземноморском регионе¹.

Одной из последних монографий, увидевшей свет в 1997 году, стала работа итальянского исследователя И. Вентури «Дионис и демократия в

¹ См. статьи: Brinna O. Kultisches und Iconographisches zum minoisch – mykenischen Dionisos // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1993/1994. Bd.123/124. S.363 – 379; Csapo Eric. Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual and Gender – Role De/ construction // Phoenix. Trinity College. Toronto, 1997. V. 51. № 3 – 4; Frontisi – Ducroux F. Dioniso e il suo culto // I Greci: storia cultura arte societa. Torino, 1997. 2. P. 275 – 307; Johnston S.Y., McNiven T. Dionysos and the Underworld in Toledo // Museum Helveticum. Basel, 1996. Vol. 53, fasc. 1. P. 25 – 36; Frontisi – Ducroux F. Le Dieu – masque. Une figure du Dionysos d'Athenes // La Dé couverte – Ecole française de Rome. Paris – Rome, 1991. P.228; Dickie M.W. The Dionysiac Mysteries in Pella // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1995. Bd.109. P. 81 – 86; Metzger H. Le Dionysos des images eleusiniennes du IV siècle // Revue archéologie. Paris, 1995. Fasc. 1. P. 3 – 22; Lavecchia Salvatore. Le «Secondo Difirambo» di Pindaro e il culti telani // Studi classici e orientali. Pisa, 1994. № 44. P. 33 – 93. Robertson N. Athens: festival of the new wine // Harvard Studies in classical philology. Cambridge, Mass., Harvard University. 1993. № 95. P. 197 – 250

Афинах»¹. Рассматривая проблему происхождения культа Диониса, ученый поддерживает точку зрения о египетском происхождении бога, высказанную Геродотом, который будучи сторонником афинской демократии, однако, полагал, что культ Диониса связан с египетскими царями. Центральная идея И. Вентури – это взаимоотношение дионисийства и демократии, враждебной царской власти в Афинах².

Отечественная историография по указанным выше причинам, в целом, осталась в стороне от исследования культа Диониса, хотя ее касались едва ли не все исследователи, создавая обобщающие труды по античной религии и мифологии. Тем не менее, в той или иной степени были затронуты некоторые вопросы, связанные с эллинскими культами, культами воскресающих и умирающих богов³. А. Ф. Лосев представил обстоятельный обзор всех письменных источников, содержащих информацию о культе

¹ Venturi I. *Dioniso e la democrazia Ateniese*. Roma, 1997

² Ibidem, pp. 45 – 75.

³ См. например: Новосадский Н. И. *Елевсинские мистерии*. СПб., 1887; Он же. *Культе кавиров в Древней Греции*. Варшава, 1891; Латышев В. В. *Очерк греческих древностей*. СПб., 1997. т. 2. *Богослужебные и сценические древности*; Богаевский Б. Л. *Крит и Микены*. М. – Л., 1924. С. 59; Он же. *Земледельческая религия Афин*. П., 1916; Зелинский Ф.Ф. *Из истории идей*. СПб., 1916; *Древнегреческая религия*. П., 1918; *Религия эллинизма*. П., 1922; Лосев А. Ф. *Фр. Ницше // Ницше: pro et contra*» СПб., 2001. С. 960 - 971; *Мифология греков и римлян*. М., 1996

Диониса¹. Как правило, в отечественных работах по проблематике дионисизма не учитываются психологические моменты в распространении культа Диониса в Греции. В тоже время обращается должное внимание на социально – политическую обусловленность культа Диониса, распространявшегося как противовес культам аристократической верхушки². Специальная работа, относящаяся к культу и мифу о Дионисе-это статья С. И. Финогеновой «Миф о Дионисе (по вазовым рисункам VI-V вв. до н.э.)», посвящена вазовой живописи с изображением масок Диониса. Исследователь приходит к выводу, что характер ритуальных действий, их оформление находят прямые параллели в мифологии и, если, внешняя обрядовая сторона культа была представлена на вазовых изображениях, то внутреннее его содержание в мифологический форме сводилось к отождествлению производительных сил природы с самим божеством³.

Общественные и политические перемены в России открыли русским читателям путь к запрещенному Ницше. В 1990 году в издании «Мысль» увидели свет сочинения Ф. Ницше в двух томах, в том числе и «Рождение

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957

² См. например: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции в VIII – V вв. до н. э. Л., 1985

³ Финогенова С. И. Миф о Дионисе (по вазовым рисункам VI - V вв. до н. э.) // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции « Випперовские чтения - 1985». Часть 1. С. 133

трагедии...»¹. Вступительная статья и комментарии к этому изданию принадлежат К. А. Свасьян. Он подчеркивает надуманность и искусственную связь философии Ницше нацизма и обходится без обычных обвинений Ницше в защите капитала, антисемитизме, пангерманизме, славянофобии, милитаризме². Исследователь считает, что необходимо отделить Ницше от ницшеанства, как чуждую самому философу догму его последователей. К. А. Свасьян видит в Ницше не философа, а философа – поэта, философствующего эссеиста, лирика познания, а систему взглядов, созданную великим мыслителем называет музыкой, записанной словами³.

В реабилитации идей Ницше в России следует выделить особо проведение в 2000 году в г. Екатеринбурге Всероссийской научной заочной конференции, посвященной 100 – летию со дня смерти Ницше. Материалы конференции были опубликованы издательством Уральского университета, 2000. Ценным приложением к которым стала библиография «Русская ницшеана», составленная Б. В. Емельяновым.

Далее увидел свет новый перевод «Рождения трагедии...» А. В.

¹ Для настоящего издания использован русский перевод книги, сделанный Г. А. Рачинским и опубликованный в 1-м томе Полного собрания сочинений Ницше (М., 1912). Перевод, содержащий ряд неточностей смыслового и стилистического порядка, был заново отредактирован

² Свасьян К. А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Избранные сочинения. М., 1990. С. 15, 39 - 41

³ там же

Михайлова. Эта книга также была выпущена с комментариями и дополнена статьями Виламовица – Меллендорфа, Роде и современных исследователей философии Ницше¹.

Открытию Ницше в России было продолжено и в публицистическом плане. Речь идет о подборке статей в журнале «Новое литературное обозрение», написанных А. Россиусом, М. Безродным, Н. Брагинской, Н. П. Гриндером, С. Ромашко, А. Л. Доброхотовым, С. Козловым². К сожалению, среди авторов не оказалось М. Л. Гаспарова, который мог бы оценить состояние изученности работы Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» за пределами России³.

В 2002 году вышла антология «Ницше: pro et contra», цель которой представить русский образ Ницше, каким он был и вошел в отечественную культурную традицию на заре XX века. Включенные в том эссе известных писателей рубежа XIX – XX столетий, ставшие сегодня классикой, - важное свидетельство времени⁴.

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии // Пер. А. В. Михайлова. Сост., общ. ред., коммент., вступит. статья А. А. Россиуса. М., 2001

² См. Новое литературное обозрение. М., 2001. № 50(4)

³ М. Л. Гаспаров посвятил Ницше лишь несколько шуточных строк, среди которых он обращает внимание на то, что еще больше чем Ницше он ненавидит философа Соутерлейка // Новое литературное обозрение. М., 2001. № 50(4). С.43

⁴ Ницше: pro et contra. Антология. СПб., 2001

Заглавие нашего параграфа соответствует его обзорному характеру, поскольку каждая из работ, появившихся в последние десятилетия, заслуживает отдельного исследования. Между тем, многие книги, увидевшие свет за пределами России, даже не были просто отрецензированы в нашей научной литературе. Мы надеемся, что в ближайшее время исследование всей проблемы, в целом, получит достойное завершение.

Весь огромный по объему и пестрый по содержанию материал письменных источников, памятников иконографии, нумизматики, как это можно было убедиться по нашему анализу источников, допускает различные, зачастую изощренные интерпретации, которые в равной мере трудно подтвердить или опровергнуть. Критически используя гипотетические построения наших предшественников, мы попытались в исследовании доэллинского и эллинского Диониса ввести шире, чем это делалось ранее этрусский материал, современный эпохе греческой классической трагедии, едва ли не главному источнику мифа о Дионисе.

Само выделение из всего этого круга, охваченных историографией проблем дионисийской религии, темы специального исследования – далеко не простая задача. Учитывая необходимость раскрытия содержания культа Диониса и его социальной обусловленности, мы остановились на анализе источников и исследований, характеризующих культ Диониса как в эгейско – анатолийском, так и в итальянском регионах в архаическую и классическую эпохи.

Глава II. Дионис в микенскую и архаическую эпохи

Как мы смогли убедиться, среди трудов о Дионисе нет ни одной серьезной работы, которая бы не ставила вопрос: кто такой Дионис, и какого он происхождения. Для одних исследователей – это бог растительности, для других – вина и виноделия. Одни ученые, рассуждая о происхождении, называют родиной его культа – Фракию, другие – Египет, третьи – минойский мир. Кем же был Дионис и каково его происхождение? Для ответа на эти вопросы необходимо, прежде всего, остановиться на именах и эпитетах сына Зевса.

§ 1. Имена и эпитеты Диониса

Имя божества (греч. *ονομα*) – это не просто название, это внутренняя сущность, знамение, специфическая власть и метафорически само божество (ср. лат. *numen* – *numen*), культ которого охватывал огромный средиземноморский регион. Поэтому у разных народов встречаются различные ипостаси и имена этого бога. У эллинов он – Дионис, у фракийцев и фригийцев – Сабазий, у критян – Загрей, у этрусков – Фуфлунс (*Pachu, Tinussi*).

Впервые в греческой литературе имя бога Диониса появляется у Гомера: Διονύσος (Hom. Od. XI, 325) и Διωνύσος (Hom. Il. XIV, 325). В диалектах древнегреческого известны формы: Διονυῖος и Ζωνυῖος. Но еще до Гомера он был известен в микенские времена в генетивной форме di – wo – ni – so – jo. Явным образом, имя Диониса – это образование из двух частей: «Дио» и «нисос». Диодор трактует имя бога как состоящее из двух элементов – от бога Зевса (*Zeus, Dios*) и пещеры Нисы (*Diod. IV, 2, 31*). Первый элемент – это имя бога в родительном падеже, скорее всего пеласгийского бога неба Тинию, родственного Юпитеру или Зевсу. Второй элемент загадочен. Видимо, путь к его пониманию, это другой теоним: Νῦσαι или Νυσίαι (Нусиай или

Нисай) – нимфы или местности Нисы¹.

Ниса – это луг, пещера, считавшаяся местом рождения и первым местом обитания Диониса. Ее помещали в разных местах Греции и даже за ее пределами: в Египте или Малой Азии. По другим сведениям Ниса – это кормилица Диониса, обитавшая на геликонской горе Ниса (Apollod. III 4, 3; Apollod. IV 1133; Hyg. Fab. 182; Diod. III 68 – 69).

Согласно мнению ряда других авторов – П. Левека, Л. Сехана, Ниса – это нимфа, кора во фрако – фригийской среде. А «нисос» – курос (юный мальчик)² В этом смысле все слово должно обозначать «божественный ребенок, божественное дитя»³. Имя Диониса обнаружили на табличках линейного письма «В» в ходе раскопок дворца Нестора в Пилосе еще М. Вентрис и Дж. Чедвик: в номинативе – табличка РY Хb 1419 и в генетиве – РY Ха 102: di – wo – nu – jo, (Dionysjo), tu – ni – jo, no – re – ne – o, wo – no – wa – ti – si. Последнее имя, полагает автор, связано с местом Оіноа или «винным местом», где Дионису поклонялись женщины⁴. Исследователь сравнивает их с особыми жреческими коллегиями, которые возникли в более позднюю эпоху в Греции, например, 14 жриц в Афинах или 16 – в Элиде.

Другой небольшой текст из Пилоса упоминает Элеутера (Eleuther), которому приносятся в дар стада: это табличка РY Cn 3 и РY Wa 917 e – re – u – te – re и табличка РY An 18 e – re – u – te – ri⁵. Этот Дионис родственен

¹ Кереньи К. Элевсин. М., 2000. С. 57

² Ср. Dioscuros

³ Lévêque P., Séchan L. Les grandes divinités de la Grèce. Paris, 1966. P. 301

⁴ Kerényi K. Dionysos... S. 70

⁵ Puhvel J. Eleuther and Oinoatis. Dionysiac data from Mycenaean Greece,

римскому Либеру. Этот эпитет связан с небольшим селением Элевтеры. Культ Диониса был основан здесь дочерьми Элевтера, число которых не сообщается. Текст показывает, что поклонение Дионису существовало на греческом материке в XIII в. до н. э. в микенскую эпоху.

На табличке линейного письма «В» из критской столицы Кносса появляется имя – Пенфей (Pentheus) – pe – te – u. Пенфей – мифический царь Фив, потомок Кадма, один из спартов, сын Эхиона и Агавы, сестры Семелы – матери Диониса (Hug. Fab. 76). Он, разорванный вакханками и своей матерью, в том числе (Eur. Bacch. 1054), становится жертвой религиозного экстаза, охватившего менад. Но в тоже время он был наказан Дионисом, поскольку не мог принять этого культа. Первоначально Пенфей – это тоже бог, которого покарали как преследователя или антипода другого божества или Диониса¹. Однако сама идея мифа, с которым греки познакомились в критских дворцах, не изменилась в своей основе. Пенфей – «страдалец» – это предыстория древнегреческой трагедии².

Еще одно имя, непосредственным образом связанное с Дионисом – это Фаллес или Фаллос (Phallos). Как полагает Кереньи, это фаллос – символ плодородия, возбужденный мужской половой орган. В критском мире существовали древние личные имена с этой семантикой. Sannion (sa – ni – jo) –

Mycenaean colloquim for Mycenaean Studies. P. 51

¹ Kerényi K. Dionysos... S. 72

² Kerényi K. Die Bacchantinnen des Euripides // Werke in Einzelausgaben. B.II. S.

это имя пастуха из Пилоса, которое соответствует Фаллесу.

В Кноссе фаллическое существо – это эллинский Силен. Там, однако, отсутствуют изображения фаллосов на стенах дворцов. Но это может быть объяснено сдержанностью минойского искусства и законами его стиля. Понимание этого персонажа достигается из указания Павсания. Ему известно, что одно из помещений дворца в Фивах, где царевна Семела встречала Зевса, называлось *thalamos*. Это брачные покои. Примечательно, что на этрусских зеркалах восприемником Диониса, рождающегося из бедра Зевса, выступает богиня *Thalna*. Таким образом, Фаллос – это эпитет, образовавшийся от функций покровителя брака, рождения и плодородия, связанный с фаллическим культом ¹.

Также и другие эпитеты Диониса связаны именно со свойствами и частями эрегированного фаллоса – *Orthos* («поднятый») или *Enorches* («выпрямленный») (*Apoll. Rhod. IV, 996*). С последним именем миф об Энорхесе. Это – сын сестры и брата, которые хранили одно яйцо, из которого он и вырос. О судьбе его рассказывалось на Лесбосе, где Дионис почитался в виноградниках в виде идола в форме фаллоса. Кроме того, в ходу были еще такие шуточные прозвища как – *Pseudanor* («кажущийся муж»), *Gynnis* («женственный»), *Arsenothelys* («мужескоженский») ². Возможно, что они отражают особую двойственную сексуальную ориентацию Диониса, которую он получил в наследство от своих родителей, т.к. был выношен и рожден

¹ Немировский А. И. Этрусски. От мифа к истории. М., 1983. С.215. Nemirovskiy A. *Specchio etruscae*. Roma, 2002. P. 108

² Kerényi K. *Die Mythologie der Griechen*. S. 265

женщиной, но доношен и вновь рожден мужчиной-богом.

Прозвища Диониса добавляют информацию к его именам. Непосредственным образом с рассказом о двух матерях и рождении бога связаны эпитеты – Тригнос («триждырожденный») и Диметор («двуматеринский»). Первоначально была только одна история об одной матери в двух аспектах. Каждой соответствовало свое имя: Персефона и Афродита, Семела и Фиона, Ариадна и Аридела. Один из мифов рассказывает об обручении Диониса и Афродиты и о детях, которые появились от этого союза (Paus. IX, 31, 2). Их имена – Приап, Гименей. Гермес Хтоний (Verg. Aen. IV 27). У божественной пары Диониса и Ариадны тоже были сыновья. Их имена выражают и сущность самого Диониса – Euanthes («Цветущий»), Staphilos («Гроздь»), Oinopion («Винопийца»), его любимец – Oinos («Виноград») (Eur. Bacch. 105, 534, 566, 608). Став изобретателем вина, Дионис сравнился с Деметрой и Аполлоном, поскольку вино стало добавлением к пище. Он становится богом опьянения, а его символами – виноградная лоза, виноградная гроздь, амфоры с вином. А его эпитеты – производные от Oinos – «прекрасновиноградный», «виноградолюбивый», «многогроздный», «гроздеурашенный», «виноподатель», «виноносец», «винородитель», «винопийца», «виноразливатель» (Eur. Bacch. 105, 534, 566, 608; Apoll. Rod. III 906).

Большое количество эпитетов указывает на растительное изобилие и плодоношение. Это показывают такие прозвища как Dendreus, Dendrites («древесный», «в дереве»). Фрэзер считает, что Дионис открыл грекам все плоды деревьев, среди которых фиги и яблоки¹. В Беотии ему была посвящена сосна, а его наиболее древним изображением был столб без рук, не покрытый

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1928. С. 363

лиственной или ветками. Это же подтверждается и изображением на чернофигурной вазе VI в. до н. э. из Аттики, где Дионис выглядит как простой столб¹.

Такие прозвища как Phleon, Phleus, Phloios связаны не с человеческой двуполостью, но с двупарностью деревьев, диморфизмом². Дионис воспевается и как лавр, мирт, бук.

Некоторые эпитеты Диониса были связаны с его символами, одним из которых является плющ. Именно плющ прикрыл от огня Диониса своей зеленью во время пожара, вызванного появлением Зевса во дворце Семелы. Поэтому прозвища Диониса также – Эвий – «плющевой», «плющеносный», «плющеволосый», «плющевенчаный», «плющерадостный», «плющехитонный», «плющешумный». Дионис славится как Лизей («освободитель»), он освобождает людей от мирских забот, снимает с них путы размеренного быта, рвет оковы, сокрушает стены (Eur. Bacch. 616 – 626).

Большое количество эпитетов Диониса содержат Орфические гимны. Его называют – Βρόμιος, Περικιόνιος, Βακχεύς, 'Ομφακίτης, Εταφυλίτης, Πρωτρυγαιος, Λύσιος, Μελαναιγίς, Αίγοβόλος, Νυτερινός, Ταυροφάγος Гимны характеризуют Диониса как бога «шумного», «разрешителя от бремени», «всеотпустителя», «предводителя», «кормильца», «неистового».

Перворожденный и триждырожденный, двусущий владыка,

Неизреченный, неистовый, тайный, двухвидный, двурогий.

Мяса вкusicитель кровавого, чистый трехлетний, увитый лозами

¹ LIMC. - III/ 2. - Abb. 40

² Kerényi K. Die Mythologie der Griechen. S. 265

(Hymn. Orph. XXX 1 – 4; 5 – 6) (Пер. О. В. Смыки)¹.

Следующий гимн о Дионисе – Бассаре (Βασσαρεύς) свидетельствует о том, что: «У всех ты в почете – чтут тебя боги и люди, что ширь населяют земную. Ныне гряди, о плясун, о блаженный, всеобщая радость!» (Пер. О. В. Смыки).

Особый смысл выражает имя Иакхос (Ἰακχος) – имя и выкрик одновременно, с которым божество – дитя принимало участие в дионисийских мистериях. И не случайно оно созвучно имени Диониса – Бакхос. На табличках РY An 427 и РY Fr 121 было прочитано имя: pa – ko и pa – ko – we². Кроме того, на табличках с Крита было прочитано I – wa – ko (Knossos As 151. 18) и i – wa – ka (Knossos V 60. 2, Uf 120) Иакхос не означает, вероятно, отдельного божества и, если они отличаются друг от друга, то лишь в том, что Иакх – Дионис – сын Персефоны, либо Деметры и Иасиона (Aristoph. Rhan. 324). В обряде Афинских Леней элевсинский дадух приказывал толпе: «Вызовите бога!» (Aristoph. Rhan. 324). После чего люди кричали: «Семелин Иакх, даритель богатства». И на земле родился новый Дионис.

Критское имя Диониса – Загрей (Ζαγρεύς) имя, означавшее «Великий Ловчий», «Великий охотник», также засвидетельствовано на табличках, найденных в Пилосе с надписями на линейном письме «В». Именно они надписи свидетельствуют о существовании хтонической ипостаси Диониса – Загрея: на табличке РY Ea 75 и РY Gn 431 sa – ka – re – u, а на табличке РY An

¹ Орфические гимны. XLVII; XLVIII; L; LII; LIII; XXX 1 – 4; 5 – 6 // Античные гимны / Пер. В.В. Вересаева. М., 1988

² Gallavotti G. Brevi noti di filologia micena // Studi italiani di filologia classica. 30. 1958. P. 61 – 62

218 da – i – ja – ke – re – u¹. С именем Загрея тоже был связан ряд прозвищ. Они отражали дикость Загрея – Omestes (от omadios – «сырое мясо»). Загрей считался богом козы, которая разрывалась и съедалась в его честь. Его называли Melanaigis, т.е. «носящим шкуру черной козы»², Aigobolos («истребитель коз»). На той фазе, когда его история предшествовала растительной эпифании, он выступает как «убийца людей» – Anthroporraistes.

К. Кереньи высказывает мнение, что уже на Крите Дионис – Загрей был покровителем виноделия, а его символами стали бурдюки с вином. Кроме вина в ритуалах, посвященных Дионису, по мнению ученого, мед, молоко и, что поклонение кристаллическим образования (сталагмитам) в пещерах, являвшиеся объектами на Крите послужило причиной возникновения фаллической символики в древнегреческой сакральной жизни³.

В необозримой литературе о Дионисе и дионисизме отчетливо выделяются два периода, рубежом которых служат 50 – е годы XX века. В это время происходит дешифровка линейного письма «В» и введение в научный оборот пилосских и кносских текстов, благодаря которым, стало ясно, что Дионису поклонялись уже в микенскую эпоху. Однако почитание Диониса в Пилосе и Кноссе еще не означало, что он был богом эллинов. Ведь во II тысячелетии до н. э. Балканский полуостров был заселен не ахейцами, а пеласгами. И никто иной, как Геродот был уверен в том, что пеласги научили эллинов почитать богов (Нер. II, 50 – 52). В этой связи стало ясно необходимость

¹ Mantero T. Radiographia di un dio. Dioniso, dio della vegetazione, «kouros» e «paredros». Genes, 1975. P. 21 – 22

² Видаль – Наке П. Возвращение к Черному Охотнику // ВДИ. 1989. № 4. С.14

³ Kerényi K. Dionysos... S. 18

включение в проблему происхождения Диониса данных о родственниках ему богам, почитаемых негреческим населением в Малой Азии и Италии, Сабазия и Фуфлунса древнее эллинского Диониса, хотя и известного нам из поэм Гомера, не говоря уже о документах из Пилоса и Кносса.

Сабазий (Σαβάζιος или Σάβος.) – имя фракийско – фригийской ипостаси Диониса, олицетворявшего собой плодородие растительного мира, имя имеет аналогии в славянских языках (Svabazii – svoboda)¹. (Aristoph. Lys. 388). Происхождение его, очевидно, стоит связать с пантеоном богов, существовавших у древнего населения Малой Азии, возможно, что хеттов².

Он сливается с Аттисом, Митрой и принимает восточные черты. На изображениях он почти всегда во фригийской шапочке, символизировавшей его близость к рабам фригийскому сельскому люду, владыка жизни, небесный властитель³. Многочисленные формы имени его, встречающиеся у Цицерона и Апулея, свидетельствуют, что оно в древности было темным (Cic. De nat. Deor. 3, 23; Apul. Metam. VIII, 170). Его сравнивают с выкриком – Эвой, Савой. Существует и другая точка зрения на происхождение имени Сабазия. Имя

¹ Vernadsky G. The Origin of Russia. London, 1959. P. 9

² На найденной бронзовой таблице из Богазкеюя XV до н. э. - тексте договора царя хеттов с царем Тархунтассы, содержится список богов, которыми клянутся хетты. Прямого упоминания имени Сабазия нет, но есть бог – покровитель растительности, который и может быть праобразом Сабазия. См.: Otten H. Die Bronzetafel aus Bogazkoy. Wiesbaden, 1988. S. 25

³ Eisele A. Sabazios // Roscher V. H. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1902 - 1906. B. III. ff. 232

Σαβος созвучно tva – vo, что означает «распухать, становиться сильным». Это напрямую связано с происхождением имени Фуфлунса (См. ниже) и подчеркивает общность этих богов¹. Существовал также сабинский бог Сабос (Σαβος), сын бога Санкуса, который был эпонимом сабинян и самнитов². Имена этих богов идентичны, что еще раз подтверждает версию о пеласгийском происхождении Диониса³.

Этрусским Дионисом был бог, носивший имя Фуфлунс⁴. Ему были выделены два участка на бронзовой модели печени из Пьяченцы⁵. Более десяти раз его имя присутствует на зеркалах, буллах и вотивных сосудах, на черепицах. Наиболее интересна надпись на сосуде из Вульчи, где он, т. е. Фуфлунс – вакхический (ραχies), что говорит об его отождествлении с Вакхом⁶. Имя бога происходит от индоевропейского корня слова со значением – «вспухать, переполняться», что свидетельствует об его принадлежности к

¹ Ibidem, B.III. ff. 234

² Hofer A. Sabos // Roscher W. H. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1902 – 1906. B. III. ff. 270

³ П. Фукар показал, что под именем Сабазия могли почитать Диониса.

Foucart P. Le Culte de Dionysos en Attique. Paris, 1904. P. 69 – 82

⁴ На монетах VI – V вв. до н. э. из Тарвинии, Афин, Орвьето, Палермо, Толедо изображены совершенно сходные сюжеты: симпосий с участием Диониса и вакханок. СМ., LIMC. - III/ 2. -Abb. 363 – 381

⁵ Pallottino M. Testimonia Linguae Etruscae. Firene, 1968. 719 b, c

⁶ Немировский А. И. Этруски. От мифа к истории. М., 1983. С. 200

культу растительных божеств. Обращено также внимание на сходство теонима с полионимом Пуплуна (Популония). Однако оно не получило надежного истолкования.

Сохранилось 80 зеркал, на которых Фуфлунс изображен рядом с богами и богинями: Сетлансом – Гефестом, Гераклом, Менрвой, Есия, Афиной, Артаме и Арианой. Первые две богини – это Афина и Артемида, что касается Арианы, то она широко представлена в топонимике эгейско – анатолийского региона в значении «источник»¹. Таким образом, Фуфлунс был героем мифов индоевропейского, пеласгийского происхождения. Также на зеркале IV в. до н. э. из Кьюзи спутницами Фуфлунса являются богиня Семела (Семла) и неизвестная греческой мифологии – Весуна. Как уже говорилось, Фуфлунс отождествлялся с Бакхом (ράχα)².

Позднее, в начале II в. до н. э. культ Вакха неудержимо захватил всю Этрурию. «Мужчины выделялись по сравнению с женщинами своим безнравственным поведением, – говорит Ливий и добавляет. – Тот, кто отказывался осквернить себя на этих сборищах, закалывался как жертва» (Liv. XXXIX, 8) (Пер. Э. Г. Юнца). Сенат подавил дионисийский культ, арестовал 7000 его приверженцев и приговорил к смерти сотни людей. «Поражая тайное общество Вакха, сенат не посмел совершенно запретить культ Вакха»³.

Но когда и где началось почитание этрусского Диониса, как оно приобрело формы и специфические особенности? Эти вопросы в огромной

¹ Гиндин Л. А. Языки древнейшего населения Балканского полуострова. М., 1976. С. 70

² Pfiffig A. J. Religio Etrusca. Graz, 1975. S. 292

³ CIL V. I, 196

современной литературе о Дионисе и дионисийстве не ставятся и в лучшем случае являются достоянием одних этрускологов, хотя решение их имеет далеко не локальное значение. Дионис присутствует в этруских памятниках в трех своих именах. Он – tins (варианты написания – tinnus, tinunus и tinussa, последний на протокоринфской ойнохое из Кум, датируемой 700 – 675 гг. до н.э)¹, Вакх (pacus, в слове, относящемся к вакханалиям, paha – вакхический, pahana, pahatur и pacusnaciethur – общество вакхантов) и, наконец, fufluns (варианты – fuflunsl, fuflunsul). Последнее из имен за пределами Италии не засвидетельствовано, но есть основание для предположения, что оно точное этимологическое соответствие фригийского Сабазия. Нет никакого сомнения, что под этими тремя именами фигурирует одно и то же божество.

Все эти имена и эпитеты важны, поскольку они позволяют решить, кем на самом деле был Дионис. Расширяются представления о боге Дионисе – это не только бог вина, виноградарства и виноделия, но и божество растительности и плодоносящих сил земли.

Распространение этого бога является сложной проблемой. Основным ключом к мистической истории Диониса является распространение культа виноградной лозы в Европе, Азии и Северной Африке. Вино было изобретено не греками: похоже, что первоначально оно ввозилось в сосудах с Крита. Дикий виноград рос вдоль южного побережья Черного моря, откуда он как культурное растение, постепенно достиг горы Ниса в Ливии и тем же путем, через Палестину, – Крита. В Индию он пришел через Персию в эпоху бронзы и по «янтарному пути» достиг Британии. Связь Диониса с виноделием делает вполне вероятным его распространение как с востока на запад (слово «Oinos»

¹ TLE P. 20. III IV

имеет семитское происхождение), так и с юга на север, но не с севера на юг. На этом основании может быть подвергнута сомнению гипотеза о Фракии как месте исхода Диониса. Явно следуя за Ницше, Роде искал истоки культа Диониса не в странах древнего виноделия, а на севере, где вино было источником поднятия воинского духа, т. е. у варваров¹. Напротив, К. Кереньи выводил культ Диониса из минойского Крита. Его рассуждения о критском (минойском) «прологе» Диониса основываются на толковании иконографических памятников и религиозных символов². Так К. Кереньи приводит минойскую гемму с изображением маски и козы, которые действительно являются признаком Диониса или Загрея³, но отсутствие надписи допускает и другие возможности. Никакого отношения не имеет к Дионису и изображение царя зверей⁴.

Как заметил Х. А. Дабдаб Трабульси, они могут принадлежать не Дионису, а богиням – Матерям⁵. По его мнению, из Кавказа во фригийско – лидийский мир миф о Дионисе как покровителе виноделия проникает в начале I тыс. до н. э.⁶ Однако во II тыс. до н. э. на Крите, уже существовали мифы о Загрее – охотнике (одной из ипостасей Диониса), который считался

¹ Rohde E. P. 5

² Kerényi K. Dionysos...S. 19

³ Kerényi K. Dionysos... Abb. 24

⁴ Ibidem, abb. 25

⁵ Dabdab Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 43

⁶ Dabdab Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 57

покровителем животных¹. Слияние же этих двух идей и мифов произошло в I тыс. до н. э. уже в Балканской Греции, где культ Диониса вводился и укреплялся поэтапно.

¹ Dabdab Trabulsi J. A. Dionysisme... P.26

§ 2. Родословная Диониса

Образ Диониса прошел в своем становлении длительный путь. Не случайно существовало несколько мифов, рассказывавших о борьбе, с которой внедрялся культ Диониса и о сопротивлении, встретившим его появление в Греции. Дионис также как египетский Осирис, сирийский Аттис, критский Загрей принадлежит к распространенному типу «божьего сына». В эллинских легендах, частично восходящих к микенским или даже возможно к минойским временам, в качестве его родителя выступает небесный бог – Зевс (Тиния) или его подземный аналог – Аид. Сложнее обстоит с матерью Диониса. Одни считают, что ею была Деметра или Ио (Diod. III 62, 2 – 28). У Цицерона – Дионис имеет четыре матери (Cic. De nat. Deor. III. 58), у Нонна Панополитанского – 5. В «Храме древности...» кроме «Вакха – Юпитерова сына от Семелы...было еще пять: от Юпитера и Прозерпины, от Нила, который Нису убил, от Юпитера и Луны, сему в честь сделаны праздники, называемые орфическими, от Ниса и Фионы»¹.

Луций Ампелий пишет о существовании пяти Либеров (Дионисов): «первый от Зевса и Прозерпины; он возделыватель земли и изобретатель вина. Второй Либер от Мелона и Флоры ... чье имя имеет река Граник; третий от Кабира, который царствует в Азии; четвертый от Сатурния и Семелы ... говорят, пятый сын Ниса и Фионы»². Отец второго Либера – Мелон – древнее

¹ Храм древности ... С. 55 – 57

² Луций Ампелий. Памятная книжица. М., 2002. С. 55 // Пер. с лат. А. И. Немировского

божество растительности, связанное с Гераклом. Упоминание в связи с Либером реки Граник дает основание думать, что речь идет о фригийском речном или горном божестве. В ареале пеласгийской Додоны Дионис – сын Зевса и Дионы (Eur. Antig. fr. 177).

Видимо, критская ипостась Диониса – это Загрей. Греческий миф рассказывает о нем как о сыне Зевса Критского и Персефоны, с которой Зевс вступил в брак в образе змея еще до того, как приходившейся ей дядей Аид унес ее в свое подземное царство. Посланные Герой титаны, выкрасившись белым гипсом, дождались, пока критские куреты, сторожившие колыбель с младенцем в пещере на горе Ида, заснут. В полночь они выманили Загрея с помощью детских игрушек: шишки, раковины, золотых яблок, зеркала, бабок и клок шерсти. Потом они напали на Загрея. Но он устрасил их, превратившись в Зевса в накидке из козьих шкур, затем – в Крона, творящего дождь, наконец, во льва, коня, дракона или змея, тигра, быка.

Превращения Загрея объясняются следующим образом. На Крите ежегодно приносили в жертву мальчика, заменявшего царя – быка. Проществовав день, он участвовал в танце, символизировавшем пять времен года – льва, козы, коня, змея и тельца, после чего его заживо съедали¹. Загрей превратился в «Зевса в накидке из козьих шкур» потому, что Зевс или заменяющий его мальчик вознесся на небо в накидке, сделанной из шкуры козы Амалфеи. Превращение в «Крона, творящего дождь» указывает на то, что в дионисийских церемониях для вызывания дождя использовали трещотки.

Но Гера своим свирепым мычанием пробудила титанов как

¹ См.: Warren P. Minoan Crete and Ecstatic Religion // Sanctuaries and Cults in the Aegean bronze Age. Stockholm, 1981. P. 156 – 159

активности. Они растерзали Загрея в образе быка и пожрали его сырую плоть. Зевс сбросил их за это в Тартар, опалил мать титанов Землю – Гею страшным пожаром, а затем послал на нее потоп (Nonn. Dion. VI 155 – 388). Ряд мифов связан с воскрешением Диониса – Загрея, сердце которого спасла Афина – дочь Зевса (Procl. Hymn. VII 11 – 15). Она вложила сердце Загрея в гипсовую фигуру и вдохнула в нее жизнь. Так Загрей обрел бессмертие. Кости его были собраны и погребены в Дельфах (Diod. V 75, 4; Eur. Cretenses. 472). Другие античные авторы рассказывают, что после того, как титаны тело Загрея разорвали на куски, они сварили его в котле. Однако бабка его Рея разыскала внука, вновь составила из кусков его тело и вернула к жизни. Персефона, которой Зевс отныне поручил присматривать за ребенком, передала его царю Орхомена Афаманту и его жене Ино, внушив ей, что ребенка следует растить на женской половине дома, переодетым в девочку. Однако Геру не удалось обмануть, и она наказала царскую чету, наслав на них безумие. В припадке безумия Афамант убил своего сына Леарха, приняв его за оленя (Eur. Bacch. 99 – 102; Paus. VIII 37, 3; Diod. III 2).

Миф о растерзании Загрея – Диониса титанами, заманившими его к себе с помощью зеркала, истолковывается как космогоническая история, а отражение Загрея в зеркале является символом возникновения первичной «сверхчувственной» души в чувственном, материальном мире. Превращения убегающего от титанов Загрея означают «переселение» души в разные тела. Растерзание и поглощение бога титанами – подчинение души «чувственному», «страстному» состоянию, символом которого и являются титаны. По мифу, сердце Загрея спасает Афина – также и мист, участвующий в дионисийских таинствах, должен был «спасти» свое сердце, т.е. внутреннюю духовную сущность от обезображивающего влияния материального «титанического» мира. Орфики придали Загрею – Охотнику облик младенца и отождествили его

с Дионисом – сыном Семелы. «Загрей – один из ликов праДиониса, монотеистически понятый орфиками как бог подземного царства. Он был единым богом подле единой богини – Земли»¹.

Культ Загрея имел свои специфические особенности. Выше изложенная версия мифа является позднейшей греческой версией. На Крите в минойскую эпоху существовал культ Великой богини – Матери. Загрей же представлял собой умирающего и воскресающего юного бога – спутника Великой богини. На Крите мифология и кровавый культ Зевса переходили в мистерию через посредство целого цикла образов, связанных с именем Загрея. Дионис – Загрей определенно связан с Критом, об этом говорят и места его культа – Элевтеры и Кидония, и изображения. Критяне в древности поклонялись Великому охотнику Загрею, хтоническому демону или демону охоты (ловцу душ). Только позднее Загрей мог быть отождествлен с Дионисом, тоже охотником и богом душ, и поставлен в сыновние отношения к Зевсу, богу жизни, или к Аиду, богу смерти. Образ подобного Ловчего мы находим на одном бронзовом щите из Идейской пещеры, где молодой бог стоит одной ногой на быке и разрывает руками льва². Загрей сугубо хтоничен, если он еще и не Аид и не сын Аида, то он сын Персефоны³.

Дионис – женский бог в полном смысле этого слова, источник чувственных и сверхчувственных надежд, средоточие всего мира женщин. Его культ был ими открыт, ими распространен и приведен к победе. На самом деле

¹ Иванов В.И. О Дионисе Орфическом // Русская мысль. М. – П., 1913. № 11.

² Kerényi K. Die Mythologie der Griechen. S. 265

³ См. выше

с младенческих лет Диониса окружали женщины как няни. Они же были спутницами обезумевшего (*mainomenos*) бога и носительницами его безумия (*mainades*) – менады (Clem. Alex. Propr. 11). В длинных одеяниях, с головами, украшенными плющом, с остриями длинных палок (тирсами) в руках, с издававшими страшных гул музыкальными инструментами они носились с Дионисом по горам, и горе было попавшим им на пути животным или мужчинам. Постоянное женское общество, обстановка экзальтации, выработали и внешний облик Диониса, отличный от Геракла. Изнеженный юноша, не способный себя защитить, но, тем не менее, покоривший весь мир и приобщивший его к своей вере, к своему безумию. Но на изображениях архаического периода Дионис выглядит вполне зрелым мужчиной, в длинном хитоне, с бородой¹. До раскопок на Крите и Фере о спутницах Диониса можно судить лишь свидетельствам античных, преимущественно поздних, авторов. Открытие А. Эвансом фресок и статуэток дворца в Кноссе показали примат женского начала в критском религиозном искусстве. На основе этого открыватель Крита пришел к выводу о матриархальности минойского обществ². Женщинам принадлежала главная роль и в религиозном искусстве Феры – острова, уничтоженного вулканом. Они как участницы шествий и плясок превалируют в религиозных процессиях изображенных на стенах Западного дома³. Перед нами явным образом весенний праздник, отмечаемый как на острове, так и на кораблях. Все эти изображения микенской эпохи

¹ LIMC. - III/ 2. - Abb. 6 – 16

² Evans A. The Palace Of Minoas and Knossos. London, 1936. P. 57

³ Marinatos. N. Role and Sex Division in Ritual Scenes of Aegean Art // Journal of Prehistoric Religion. Göteborg, 1987. Vol. I. P. 27

позволяют нам понять миф об Ариадне и Дионисе. К. Кереньи давно уже обратил внимание на исключительную роль в культе «божьего сына» женщин¹. Они были спутниками Диониса, его жрицами, первыми мученицами в служении ему и главными персонажами, в связанных с Дионисом легендах.

Выше была уже речь о критском Дионисе – Загрее. Но в одном мифе он выступает под своим именем – Дионис. Речь идет о похищении критской царевны Ариадны Тесеем, бывшей ему помощницей в одолении загадки лабиринта (т. е. подземного мира). На острове Наксосе Ариадна погрузилась в сон, но ее похитил Дионис (Apollod. I 9). Возникает вопрос: какой из Дионисов это был? Похищение в состоянии временного сна явно сменяется вечным сном. В этом случае противником Тезея выступает не Дионис – сын Семелы, а Дионис – сын Персефоны. Таким образом, открывая тайну лабиринта чужеземцу, погубителю царского сына Минотавра, с точки зрения критян, Ариадна выглядит предательницей. И ее постигает кара. Миф – достояние того времени, когда Тесей – герой пелопоннесского города Трезены еще не был под влиянием морских претензий Афин переосмыслен как афинский герой.

Подруга Диониса – Ариадна почиталась на Наксосе и на других островах. Вместе с орами и харитами она явно была минойским божеством растительности и не имела никакого отношения к лунному божеству, как это беспочвенно утверждает Грейвс². Троица Дионис – Тесей – Ариадна

¹ Kerényi K. Die Mythologie der Griechichen. S. 260

² Грейвс Р. Мифы древней Греции. М., 1992. С. 78. Весьма справедливо критикует его как ученого А. А. Тахо – Годи в своей статье «Роберт Грейвс – мифолог – поэт». Она пишет об «увлеченности автора идеей женского божества в средиземноморской мифологии» и о мономифе «о женском

несомненно получила окончательное оформление в эпоху тирании Лигдамида и тесных отношений Наксоса и Афин во времена Писистрата. Развитие культа Диониса связано с ролью виноградарства, ибо вина Наксоса и других Кикладских островов наиболее ценились в древности¹.

Однако, существует более поздняя версия прочтения этого мифа. Как резонно предполагает К. Кереньи, Ариадна – в греческой мифологии дочь Миноса, царя Крита. Она была похищена влюбленным в нее Дионисом, когда спала на острове Наксос. Дионис вступил с ней в брак на острове Лемнос (Apolloclod. I 9). Когда боги справляли свадьбу Диониса и Ариадны, то Ариадна была увенчана венцом, подаренным ей орами и Афродитой². Им Дионис еще раньше обольстил Ариадну на Крите. Этот венец был вознесен Дионисом на небо в виде созвездия. Ариадна родила от него Энопиона, Фоанта и других

архаическом божестве». См. А. А. Тахо – Годи. Роберт Грейвс – мифолог – поэт // Грейвс Р. Мифы древней Греции. М., 1992. С. 582. Критикуя «луноманию» Грейвса, А. А. Тахо – Годи не заметила, что он в этом пристрастии всецело зависит от Рошера, который еще в конце XIX века высказал мнение, что все греческие богини являлись первоначально богинями луны. См.: Selena // Roscher V. H. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1884 – 1937. V. III. Ff. 642-650. Аргументацию критики Рошера см. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958. С. 224-225

¹ О распространении культа Диониса на Наксосе см. ниже

² Schavernoeh H. Die Krone der Ariadne // Antike Welt. 1983. Bd. 14. S. 48

детей (Apollo. I 9). Принимая во внимание, что на Крите особо почиталась женская богиня, можно сделать предположение, что Ариадна – критская царевна, либо верховная жрица этой богини, либо даже одно из древних минойских божеств плодородия¹.

Двойником Диониса в эгейско – анатолийском мире был фракийско – фригийский бог Сабазий, которого греки считали сыном Зевса и Персефоны, к которой он проник под видом рогатого змея. Поскольку последняя была богиней подземного царства, жертвоприношения и празднества Сабазия совершались под покровом ночи (Nonn. Dion. VI 155 – 388). Священным животным Сабазия была змея. Сабазия в Греции отождествляли с Дионисом – Загреем. Сабазий олицетворял растительное плодородие (Lucr. II 600 – 643). Отличием Сабазия от Диониса было наличие рогов, признака бога – быка, супруга великой матери – богини. Великая мать богов – Кибела – в греческой мифологии богиня фригийского происхождения, близкая Рее. Кибелу называли так же владычицей гор, лесов, зверей, регулирующей их неиссякаемое плодородие (Lucr. II 600 – 643). Именно Кибела, родственная Семеле владычица лесов и зверей, излечила Диониса от безумия. Диодор Сицилийский считал Сабазия более древним Дионисом, а рога связывал с тем, что бог впервые запряг быков и с их помощью произвел посев (Diod. IV 4, 1 – 2).

Во Фракии символами Сабазия – Диониса были либо растения – деревья, виноградная лоза, либо животные – бык, конь, козел. Символом Сабазия был фалл, орган плодородия. К фаллическому символу во Фракии причисляли также змею², благодаря ее форме. Во Фракии были сохранены

¹ Kerényi K. Herkunft der Dionysosreligion // Arbeitsgemeinschaft Nordrhein – Westfalen. 1956. 58

² *Mysterienglaube und gnosis in corpus Hermeticum XIII* von Karl – Wolfgang

наиболее примитивные формы культа: поклонники бога, чаще всего женщины, совершали коллективные ночные радения при свете факелов, под звуки флейт и тимпанов: одетые в звериные шкуры, иногда с рогами на голове. Они изображали свиту Диониса, в возбужденной пляске доводили себя до исступления, разрывали на части животное, воплощавшее бога, и пожирали его в сыром виде, «приобщаясь», таким образом, к божеству. В этом состоянии богоодержимости мужчины становились «вакханами», женщины – «вакханками» или «менадами» (исступленными). Растерзав своего бога, они, затем, пестовали его, как вновь родившегося и лежащего в колыбели младенца, потрясая при этом корзинкой с находящимся в ней фаллом. У фракийцев Дионис почитался под именем Диунсис. А уже в I тыс. до н. э. он был занесен в Грецию и стоял особняком из-за своих кровавых обрядов¹.

Мы не знаем точно, каким образом и когда соединилась с культом Диониса идея бессмертия человеческой души, хотя, как пишет Геродот, уже фракийские племена, в частности геты, осуществлявшие культ Диониса, верили в бессмертие души. Среди этих богов был и Дионис, образ, которого трансформировался. Главным содержанием мифа о Дионисе становятся рассказы, о его смерти и воскрешении его Зевсом. Таким образом, религия Диониса (Сабазия) была религией прямо связывавшей человека с богом.

Культе Сабазия был распространен на территории Фракии, Малой Азии, Греции, Италии, Испании, Галлии, Германии, Македонии, Иллирии,

Tröger. Berlin, 1971. S. 18

¹ Грант М., Греческий мир в доклассическую эпоху. М., 1998. С. 391 – 392

Паннонии, Дакии, Мезии, в Херсонесе Таврическом¹. Во Фракии и Фригии мистерии в честь Диониса – Вакха – Сабазия предлагали спасение в этом мире через единение с богом в буйном танце, в жертвоприношении, в употреблении вина или в сексуальном экстазе.

Культ фригийско – фракийского Диониса – Сабазия соответствовал самым различным настроениям и запросам населения. Бог опьянения, экстаза, божество плодородия почиталось как божество, стоявшее как бы вне и над гражданскими и общинными связями. Ему поклонялись люди разного социального положения, граждане разных городов, часто объединенные в религиозные союзы или товарищества. И для всех, без исключения, этот культ был близок, своим обещанием спасения в загробном мире.

Популярность Диониса на Балканах, очевидно, следует связывать с его покровительством виноделию, которое пришло в Грецию с Востока. Кроме того, Дионис – Сабазий был богом, дарующим забвение от мирской суеты на земле, и полностью освобождающим человека от всяческих условностей. Однако благодаря культу Диониса в Фивах и широкому распространению дифирамбической поэзии и трагедии в греческом мире, классическим стал фиванский вариант мифа о Дионисе как о сыне Зевса и Семелы. Именно фиванская версия мифа стала наиболее популярной и в Аттике.

Итак, согласно основному мифу, Дионис – сын Зевса и Семелы (Земелы) – дочери фиванского царя Кадма (Семела – фригийская богиня земли). Это слово присутствует и в славянских языках в том же значении «земля», «земелька», «земельный», в этрусском – *semla*, и в литовском –

¹ См. подробнее о распространении культа Сабазия: *Corpus cultus Iovis Sabazii*.

zemnina)¹. Полюбивший Семелу Зевс, спускался к ней с Олимпа каждую ночь в обличье смертного. Охваченная ревностью, Гера приняла образ няни и посоветовала Семеле, которая была уже на шестом месяце беременности, поставить своему таинственному любовнику условие: пусть он перестанет ее обманывать и предстанет в своем истинном обличье (Apollod. III 4, 3; Ovid. Met. III 253). Семела послушалась этого совета и, когда Зевс отказал ей в этой просьбе, не разрешила ему больше делить с ней ложе. Тогда в ярости он, явился к ней в сверкании молний, испепелил огнем смертную Семелу и дворец ее отца. О. Группе считает, что этот миф имеет много общего с рождением Асклепия и говорит о принадлежности к фракийской племенной сфере². Недоношенного Семелой шестимесячного ребенка Зевс выхватил из пламени и зашил в свое бедро (Hes. Theog. 940 – 942; Eur. Bacch. 1 – 9, 88 – 98, 286 – 297). По другой версии ребенка подобрал Гермес. Родившийся через три месяца мальчик и был богом Дионисом.

Повторное рождение Диониса из бедра Зевса, как и повторное рождение хеттского бога ветров из бедра Кумарби, выражает отказ от первоначальных матриархальных представлений. Ритуальное повторное рождение от мужчины является хорошо известной древнееврейской церемонией усыновления, заимствованной от хеттов. Вот почему Диониса называют «дважды рожденный» или «дитя двойных дверей» (Apollod. III 4, 3; Apoll. Rod. IV 1133 – 1138). Как уже указывалось выше, Дионис родился на

¹ О принадлежности этих слов к одной языковой индоевропейской группе см.:

Немировский А. И. Мифы древности. Эллада. С. 64.

² Gruppe O. Dionysos // Roscher V. H. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1884 – 1937. V. I. Ff. 1345

горе Ниса. Тоже имя Ниса носила и кормилица Диониса. Называются и другие кормилицы, среди них Ино или Фиона, т. е. Семела под другим именем. На одном из изображений на сосуде Диониса окружают три нимфы с именами «nysai» – три - это обычное число кормилиц Диониса. Достигнув зрелости, Дионис разыскал свою мать в подземном царстве, после чего Семела была перенесена на небо (Pind. О. II 25 – 28; Paus. II 37, 5). Завистливые сестры Семелы истолковали ее смерть как наказание, посланное Зевсом за то, что она отдавалась смертному. Впоследствии, согласно мифу, Зевс отомстил сестрам Семелы, наслав всякого рода бедствия на их сыновей.

Зевс отдал своего сына на воспитание нисейским нимфам (Eur. Bacch. 556 – 559), по другой версии сестре Семелы - Ино (Apollod. III 4, 3). Выросший среди игр прекрасных нимф, юный бог и сам приобрел женственный облик. Он никогда впоследствии не проявлял интереса к физическим упражнениям и войне. От матери Дионис сохранил любовь ко всему, что рождено землей. Поэтому, найдя виноградную лозу и выжав сок спелых гроздьев, он решил посвятить всех людей в тайну приготовления этого чудесного напитка.

В Лаконике существовал особый вариант мифа, согласно которому после рождения Семелой Диониса в Фивах, Зевс, заподозрив ее в измене, заключил вместе с ребенком в бочку и пустил в море (Paus. III 24, 3). Еще по одной версии Семелу вместе с новорожденным Дионисом посадил в бочку ее отец – Кадм, который не смог вынести позора, узнав, что дочь родила внебрачного ребенка (Paus. III 24, 3). Волны выбросили бочку с погибшей матерью и младенцем к месту, которое стало называться Брасами (от греч. «ekbraso» – «выбрасывать»), где Семела была похоронена, а Дионис воспитан Ино и ее мужем (Paus. III 24, 3). И в городе Брисеи находится статуя Диониса, которую разрешено видеть только женщинам (Paus. III 20, 3).

Был ли Дионис в минойскую и микенскую эпохи тем же богом, каким

мы его знаем по греческим текстам VIII - VI вв. до н. э., богом - быком, богом - вина и богом женщин? Окружала ли его уже тогда свита - силены, сатиры, менады? Эти вопросы смогли возникнуть лишь после дешифровки текста линейного письма «А».

§ 3. Культ и образ Диониса в архаическую эпоху в Балканской Греции

После крушения микенских дворцовых центров, их культурных, политических и социальных институтов, Греция прошла через мрак четырех столетий, которые принято называть «темными». В этом мраке и затерялся Дионис. Из него же ему пришлось выйти в мир, где место микенской цивилизации заняло множество общин со сходной аристократической организацией и структурой.

Возвращение после долгого отсутствия чревато неприятными последствиями. Возвращающийся наталкивается на враждебные взгляды, его попросту забыли. Именно в такой ситуации оказался бог Дионис, вернувшийся на греческий материк после глубин трехсотлетнего мрака, покрывавшего весь эгейский мир вслед за крушением микенской цивилизации.

О том, как был встречен Дионис людьми нового полисного мира можно судить, как по отрывочным свидетельствам авторов эпохи эллинской архаики: Гомера, Гесиода, Пиндара, Вакхилида, так и по легендам, сохраненными античными мифографами и антикварами. В этом материале много анахронизмов, путаницы¹. Появление ни одного из греческих богов не было столь стремительным, решительным, как возвращение Диониса². К сожалению, этот материал практически не затронут отечественными

¹Исследованию этого материала мы обязаны В. Отто. Анализируя факты, которые мы выделили под заголовком возвращение Диониса, один из самых тонких исследователей культа Диониса В. Отто использует термины *epifania* (явление, проявление) и *epidemia* (распространение, прибытие в страну или дем чужеземца

² Otto W. F. Dionysos... S. 95

исследователями.

В задачу параграфа входит лишь рассмотрение начальной, не слишком удачной попытки утверждения Диониса в Элладе. В целом, весь имеющийся в наличии материал характеризует негативную реакцию аристократического общества на дионисизм как на идеологический и религиозный феномен.

Самые первые сведения о Дионисе в новой исторической эпохе принадлежат Гомеру. Хотя его информация о Дионисе скудна (Дионис у Гомера упоминается три раза), однако можно сделать вывод, что уже в эту эпоху был наиболее распространен миф о Семеле как смертной матери Диониса: «Даже Семелой, родившей радость людей Диониса...» (Hom. II. XIV, 325) Особо подчеркивает Гомер такую особенность дионисийских мистерий как безумие – *mainomenos Dionysos* (Hom. II. VI, 132), которое вызывалось употреблением вина – *mainomenos oinos*. Гомер описывает конфликт между человеком – Ликургом и богом – Дионисом. Он показывает как жестоко был наказан Ликург за свое сопротивление хотя и «безумному», но все же богу (Apolloclod. III 5, 1; Hom. II. V, 130 – 140). Однако, видимо, сам Гомер особой симпатии к «божественному ребенку» не испытывает и внимания ему практически не уделяет.¹

С другой стороны, очевиден аристократический характер поэм², в которых демос не играет особой роли. Сикионский тиран Клизфен даже

¹ По мнению В. Отто, это связано с основным предметом произведения Гомера (в «Илиаде» – это война). Otto W. Dionysos... S. 54

² См. например, известный эпизод с Терситом, который в описании Гомера урод: косоглазый, и хромой, и горбатый, и плешивый (Hom. II. II, 256 – 267)

запретил декламировать Гомера (Нес. II, 7). Аристотель считал, что поэмы для благородной публики, а не для черни¹. Боги – покровители аристократии – это Зевс и Аполлон, а отнюдь не популярный в народе Дионис. Существует еще одна точка зрения: французский исследователь А. Жанмер полагает, что сведения о Дионисе у Гомера – это позднейшая вставка².

Для понимания культа Диониса важны те места «Илиады», в которых изображена процессия сборщиков винограда на щите Ахилла (Ном. II. VIII, 567 – 572). Участником этой процессии был мальчик, воспевающий прекрасного Лина под аккомпанемент форминги. Лин, как выяснили современные исследователи, – это не только древняя хоровая песня о человеческих радостях и страданиях, но и имя поэта – предшественника Диониса³. Лин – в мифологии это сын Аполлона, прекрасный юноша, рано погибший, олицетворение природы, гибнущей в цветущую пору, которую побеждают летний зной и зимние холода. Это явствует также и из слов Геродота о песни Лина, которую распевают в странах древнего виноградарства – Египте, Финикии, Кипре (Нер. II 79). Само имя Лин («Лен») древнее этого образа и идет от сирийского возгласа над мертвым Адонисом: ай-лену! - «увы нам!». Эллины приняли чужие слова за имя собственное: Айлинон, ай Линон, тон Линон - одновременно памятью и о голубом цветке льна⁴.

¹ См. об этих историках подробнее: Тренчени – Вальдапфель. Гомер и Гесиод. М, 1956. С. 83

² Jeanmaire H. Dionysos... P. 65

³ Reiner E. Die rituelle Totenklade der Griechen // Beitrage. Tübingen, 1938. S. 109 – 113

⁴ Preller L. Theogonie der Götter. Darmstadt, 1964. B. I. S. 463

Известен Дионис и другому выходцу из Анатолии – Гесиоду, жившему в эпоху становления греческой полисной системы и в эпоху аграрного кризиса, нашедшему отражение в его труде. Если Гомер вскользь, но говорит о Дионисе, то Гесиод его почти не замечает. В «Теогонии» и «Трудах и днях» Гесиода засвидетельствовано лишь то, что родители Диониса - смертная мать – Семела и отец всех богов – Зевс, при этом назван эпитеты бога вина - «радостный» и «плодоносящий» (Hes. Theog. 940 – 942). Гесиод не считает необходимым уделять ему особое внимание, поскольку Дионис ничем не отличался от других земледельческих божеств¹.

Поэт Вакхилид – V в. до н. э., современник Пиндара и его соперник, в связи с рассказом о победе Алексиада из Метапонта сообщает историю дочерей царя Прета, царя Тиринфа (Претидах). Они пришли в святилище Геры и похвалялись тем, что их отец богаче самой «русой подружки Кронида» (Vaschil. 11, 45 – 55). Гера наслала на них божье наказание – безумие:

С диким криком

Ринулись они в густолиственную дебрь,

Покидая Тиринф и его богозданные площади (Vaschil. 11, 45 – 55)
(Пер. М. Л. Гаспарова).

Имя Диониса или Вакха не фигурирует, но такого рода поведение могло быть связано только с дионисийским безумием – действиями менад. Не случайно и Гомер, и Гесиод подчеркивают именно это свойство Диониса.

Далее из текста песни явствует, что отец – Претид, желая спасти дочерей, обратился с мольбой к богине охоты – Артемиде (не потому ли, что ее

¹ Dabdab Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 55

звери часто становились жертвами обезумевших жриц Диониса) об исцелении дочерей (Vaschil. 11. 45 – 55). Перед этим он «достигнув Луса, прекрасного в струях, омыл в нем тело». Гидроним Лус корреспондирует с одним из прозвищ Диониса – Лисий (Lysios) – Освободитель, имеется в виду освобождение от всяческих оков, в том числе и от безумия. Считалось, что вода этой североаркадской реки, на берегу которой также находился храм Артемиды, излечивала от пьянства.

Вариант этого рассказа содержится у позднего автора Павсания. Он пишет, что в так называемых ароанских горах есть пещера, в которой скрывались сумасшедшие дочери Пройта. Но от безумия их исцелила не Артемида и не река Лус, а герой Меламп, вернувший их в местечко, называемое Лусы, в храм Артемиды Гемерасии – «укрощающей» (Paus. VIII 18, 8). Меламп – фессалиец, переселившийся в Пилос, аполлоновский пророк наряду с Орфеем и Пифагором (Hom. Od. XV, 222). Меламп реформировал дионисийскую религию (Apolloed. II, 26), ограничив пределами времени и места оргиастический культ, опасный для общественной нравственности. Временем стали так называемые триетериды (trieterides), т.е. «трехлетия», а местом – нагорные луга Парнаса, куда греческие государства посылали своих представительниц – вакханок, которые и должны были чествовать бога установленными ночными хороводами. Французский исследователь дионисизма А. Жанмер полагает, что безумие дочерей Пройта может быть объяснимо как подобное им поведение женщин в Беотии, т. е. вторжением Диониса¹.

Столь же враждебное отношение встретил культ Диониса и в

¹ Jeanmaire H. Dionysos... P. 205

Орхомене. Миф рассказывает, что также как и Тиринфе, в Орхомене три дочери царя Миния – Алкифоя, Левкиппа и Арисиппа отказались участвовать в вакхических шествиях, несмотря на то, что Дионис сам пригласил их, явившись в образе девушки. Услышав отказ, он превратился сначала во льва, затем в быка и пантеру и лишил их рассудка. Безумная Левкиппа даже принесла в жертву собственного сына Гиппаса, когда на него пал жребий. Три сестры разорвали его на куски и пожрали, после чего стали неистово носиться по горам. Наконец Гермес превратил их в птиц, хотя некоторые утверждают, что Дионис превратил их в летучих мышей (Ovid. Met. IV 1 – 40). В искупление смерти Гиппаса в Орхомене ежегодно зимой празднуют Агрионию («побуждение к дикости»), на котором избранницы сначала делают вид, что разыскивают Диониса, а затем, сойдясь на том, что он пребывает где – то в обществе муз, садятся в кружок и загадывают друг другу загадки до тех пор, пока из храма Диониса не выбежит жрец с мечом и не убьет ту из них, которую поймает первой (ibidem). Примечательно, что в мифах, относящихся к истории Дельф, нет упоминания о сопротивлении, оказанном Дионису, но нет и особых мифов, связанных с присутствием там Диониса. Хотя таблички из Пилоса, как было указано выше, говорят, что у Диониса был статус бога еще в XIII в. до н.э., он никогда не переставал быть в Дельфах полубогом. Гробница, из которой он ежегодно возрождался, еще долго оставалась там достопримечательностью, а Аполлона считали его бессмертной частью, который оставался главным богом в Дельфах (Plut. De Is. et Os. 35). На Парнасе раз в два года устраивали оргии в честь Диониса. Кроме того, в Дельфах раз в восемь лет справлялись Герои, которые знаменовали возвращение Семелы (Paus. X, 19, 3). Дионису принадлежала зимняя часть дельфийского года, а жреца Аполлона считали богом Дионисом Мароном.

Враждебное отношение со стороны многих богов, а также неприятие

вина как ритуального напитка отражает также миф об Икарии. Миф этот связан с Аттикой, т. е. с той областью греческого материка, где культ Диониса будет особенно популярен в VI – IV вв. до н. э. Но в архаический период сельское население Аттики занимало достаточно консервативную позицию по отношению к вину и к вызывающему поведению менад по мере того, как культ вина распространялся от Фракии к Афинам, Коринфу, Сикиону, Дельфам и другим городам.

Местом действия этого сюжета является Икарион, горная долина в северной части мраморных гор Пентеликона. Это единственное место античной Греции, сохранившее в современности имя Диониса – *Sto dionyso* («к Дионису»). Поблизости находилась гавань, которая давала возможность икарийцам – жителям дема считать, что именно сюда впервые в Аттике прибыл корабль Диониса. Миф рассказывает о том, что, бродя по холмам, Дионис, отыскал виноградную лозу и, выжав сок спелых гроздей, превратил его в вино. Бог познакомил и людей с секретом изготовления чудесного напитка. Но первое знакомство в Аттике с вином оказалось трагичным – был убит царь Икарий, который дал пастухам попробовать божественный дар Диониса¹. Когда Икарий погиб, его собака прибежала домой за помощью. Любящая дочь Икария – Эригона – повесилась над трупом отца. А собака стала охранять тело своего хозяина. Ее жалобный вой привлек внимание богов. Растроганный Зевс взял собаку Икария на небо, а заодно с ней самого Икария и его дочь. Он стали звездами в созвездии Девы (Hug. Fab. 130; Astr. II 4; Non. Dion. XLVII).

Известен другой миф, где местом первого появления Диониса в Аттике считается дем Симахос, названный по имени героя Симахоса и

¹ Никогда не забывая об его трагических последствиях, они научились разумно пользоваться даром Диониса, разбавляя его водой

оказавший дружественный прием Дионису¹. Его дочь была жрицей Диониса и получила от него в дар шкуру лани – νεβρίς. Это слово входит в понятие – νεβρο - φονος - разрывающий зверя, т.е. в обозначение действия, в котором участвовали вакханки. Согласно мнению К. Кереньи, этот сюжет нашел отражение в амфоре из Орвьето (VI в. до н.э), на которой изображены две женщины в танце вместе с силенами с орлом и героем, которого сопровождает орел со змеей в клюве².

Следует обратить внимание на то, что Икарион – место неприятия Диониса и убийства его служителей – Икария и Орегоны, был впоследствии объявлен родиной Феспиды. Феспид – создатель культа Диониса при тиране Писистрате. Следует предполагать, что время между убийством Икария и Орегоны и появлением Феспиды в Аттике произошли изменения, потребовавшие нового, на этот раз триумфального возвращения.

Однако в Греции Дионис встретил не только сопротивление, но и поддержку. Культ Диониса находил себе почитателей во многих греческих государствах. Хотя Дионис достаточно поздно входит в число 12 олимпийских богов, однако, уже с VII – VI вв. до н. э. с развитием его культа некоторые

¹ Согласно М., К. Астуру имя героя происходит от древнееврейского Šimach и означает «веселиться», как возможное метафорическое действие вина, можно предположить, что дружественный прием Дионису оказали не коренные эллины, а поселившиеся на берегу Аттики чужеземцы. См. Astour M. *Hellenosemitica*. Leiden, 1965. S.65

² Kerényi K. *Dionysos*... S. 129

полисные герои вынуждены были уступить свое место Дионису (Her. V, 67). Особенно это заметно в тех городах, где произошли социальные изменения и к власти пришли тираны: Наксос, Сикион, Коринф.

Остров Наксос, на котором была похищена Дионисом Ариадна, был одним из ранних центров развития дионисийской религии. Похищение Дионисом Ариадны отнесено к мифическим минойским временам, однако, сам остров Наксос – место действия этого мифа был одним из центров культа Диониса при тиране Лигдамиде, друге Поликрата Самосского и Писистрата (Her. I, 61). На наксосских монетах мы находим типичные дионисийские изображения: тирс, виноград, кратер и голова самого бога¹. У острова Наксоса, считавшегося местом рождения воспитательницы Диониса – Нисы, был эпитет Дионисий. Одно из описаний религиозных празднеств, происходившее на Наксосе, отражает верования, связанные с поклонением Матери – Земле, которые были распространены у пеласгов и минойцев. А их царь, бывший одновременно супругом богини, являлся подчиненной фигурой. Царя в цикле земледельческих работ приносили в жертву, чтобы обеспечить вечное обновление юности и оплодотворяющей силы спутника кормилицы – Земли. Праздник этот был посвящен богу Дионису, который сам посадил здесь виноград, когда приплыл с Востока женихом Великой Матери. Праздник начинался всеобщим гулянием, во время которого участники пели, танцевали, веселились и пили вино. Потом на праздник прибывал на корабле так называемый Царь вина, олицетворявший собой Диониса. Он был царем острова всего на один год, после праздника его сменял другой. Корабль был украшен зелеными ветками и гирляндами, мачта, весла и форштевень были позолочены,

¹ Dabdad Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 103

а парус – алого цвета. На палубе пел хор юных девушек, а на носу корабля стоял Царь вина, увенчанный плющом и побегами винограда. Затем Царя пересаживали на золоченую повозку и, в сопровождении женщин – менад, он отправлялся в лес. Вероятно, что там происходило человеческое жертвоприношение. Жертвой был Царь вина, а приносили его в жертву менады во главе с царицей¹. Из наксосских изображений Диониса наиболее интересна ваза, находящаяся в музее города Вюрцбурга. Там мы можем видеть Диониса и Ариадну, со зверями: два оленя, лев и пантера².

«Землей обетованной» в эту эпоху для Диониса стал Сикион, где установил свою власть тиран Клисфен. Согласно Геродоту (Her. V, 67), Клисфен во время войны с Аргосом запретил рапсодам устраивать в Сикионе соревнования, аргументируя это тем, что Гомер воспекает аргосцев и Аргос. Он также запретил почитание аргосского героя Адраста, прославляемого трагическими хорами вместо Диониса и «передал» это Дионису, а остальной культ и жертвоприношения – Меланиппу (Her. V, 67)³.

Таким образом, Дионис стал впервые полисным богом. Это произошло в городе, где испокон веков аристократическая верхушка почитала Гомера и пользовалась для укрепления своей власти гомеровским эпосом. С противодействием связано и то, что Клисфен заменил название

¹ Brinna O. Kultisches und Iconographisches zum minoisch – mykenischen Dionisos // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1993/1994. Bd.123 / 124. S. 366

² Jeanmaire H. Dionysos... P. 224

³ Меланипп – сын бога Ареса и богини Тритеи, дочери бога Тритона

аристократических дорийских фил таким образом, чтобы они не совпадали с аргосскими, издевательски дал некоторым филам имена от свиньи и осла (Нег. V, 76). Таким образом, мероприятие по приданию Дионису статуса главного бога вписывается в сферу антиаристократических мероприятий Клисфена.

Организация театральных представлений в древней Греции лучше всего известна в Афинах. Но первый шаг в развитии трагедии был сделан отнюдь не в Афинах, а в Коринфе. Тиран этого города Периандр (предположительные даты жизни 584 – 544 гг. до н.э.) вызвал с о. Лесбос известного певца Ариона. Арион (родился 600 г. до н.э.?) – замечательный поэт и музыкант, певец из города Метимны на Лесбосе, острове классической лирики VI вв. до н. э. (Suida. S. V. Arion). Жизнь Ариона легендарно ярка. Его любят люди, его пением и музыкой восхищается все живое. Его бросают разбойники в бурное море, но спасает дельфин, плененный искусством Ариона. Арион совершает «артистические путешествия» на Сицилию, в Италию, где процветают богатые западно-греческие города. Арион создает дифирамб, в котором отражается ликующая радость и трагическая скорбь, связанные с весенними и зимними праздниками в честь Диониса. Основная заслуга Ариона, по мнению французского исследователя, это: составление и первое исполнение дифирамба¹.

Дифирамб (διδυράμβος) – одна из форм хоровой лирики. Само это слово негреческого происхождения, поэтому, очевидно, что этот элемент культа имеет более древнее происхождение. К тому же Арион правильно организовал хоры, хоровую мимику и танцы, ввел в эти представления сатиров и разговорный жанр. Это было какое – то действие с ряжеными – сатирами, мифическим спутниками Диониса, олицетворяющими производительные силы

¹ Dabdab Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 81

природы (Her. I, 23; Ovid. Fast. II, 79; Hyg. Fab. 149). Бесспорно, что Арион не был первым, кто ввел этот элемент дионисийского культа в обиход. Возникновение дифирамба может относиться и к микенской эпохе¹, но античная традиция связала его именно с этой яркой фигурой. Существует и другой взгляд на происхождение дифирамба. Выше уже упоминалось мнение Пиндара, который считает его родиной либо Наксос (Pind. Dith. 115), либо Фивы (Pind. Dith. 71). Вполне вероятно, что дифирамб сохранился в двух формах: во-первых, это ритуальная песнь в честь Диониса, которая исполнялась на Наксосе, и, во-вторых, это форма хоровой лирики, которая могла появиться в Коринфе в VI вв. н. э.² А в Афинах дифирамб стал частью театрального действия.

Необходимо отметить, что почитание Диониса в Коринфе началось не с Периандра и Ариона. Этот культ был наиболее значимым в Коринфе и в более раннюю эпоху. Э. Виль связывает прадионисизм с элементами культа Ино и Меликерта, которые были насыщены оргиазмом и экстазом³. В Коринфе были найдены первые изображения Диониса, относящиеся к 625 – 600 г. до н. э. что также указывает на древнюю историю этого культа в данном регионе.

Из всего выше изложенного видно, что именно Аттика в данную эпоху была не готова принять этот культ. Восторженное принятие этого культа произойдет несколько позднее, во времена тирании Писистратидов, так же, как

¹ Ibidem

² Ibidem. P. 87

³ Will Ed. *Korinthiaka. Recherche sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres mĩdiques*. Paris, 1955. P. 177

это произошло в Сикионе и Коринфе. Но это предмет другой части исследования.

Глава III. Дионис - бог Афинского полиса

Если бы эллины наряду с трудами, фиксирующими важнейшие события в жизни полиса и своего этноса, вели бы и хронику важнейших культурных достижений, то Дионис оказался бы в ней рядом с таким культурным героем, как Прометей. Дар Диониса захватил все стороны жизни. И кажется не случайным, что Дионис мыслился сошедшим с корабля. В чужеземных кораблях эллины видели источник эпидемий. Распространение культа Диониса напоминало бурную, мгновенную эпидемию, для борьбы с которой не было средств. Именно это слово употреблено Титом Ливием в сообщении о распространении вакханалий в Этрурии (Liv. XXXIX, 8). Эллины, в отличие от персов, не сделались огнепоклонниками, они стали винопоклонниками, хотя и пили вино в смеси с водой, а в непробудном пьянстве обвинили скифов. Их винопоклонничество сказалось не в сфере потребления и быта, а в идеологии, ибо от Диониса пошел театр, а праздники Диониса определили всю структуру религиозного года, как Афин, так и многих греческих полисов.

Рассмотрев в предшествующих главах возвращение Диониса на Пелопоннес, в Дельфы, Беотию, на острова Эгейского моря, сопровождавшееся сопротивлением, а порой и неудачами, в этой главе мы переходим к триумфальному возвращению Диониса в Аттику и его далеко идущим идеологическим и политическим результатам. Почва к этому возвращению была подготовлена реформами Солона, но мы обратим особое внимание на результаты реформ в области военной организации, поскольку именно гопплитская система обусловила торжество дионисизма.

§ 1. Социально - политические и экономические перемены в Аттике

VI в. до н. э. и культ Диониса

В архаическую эпоху, т. е. в эпоху триумфального возвращения Диониса, в Аттике осуществлялись как экономические, так и социально-политические перемены, которые подчас рассматривались как революционные. В конечном итоге все эти изменения сыграли решающую роль в полисном утверждении культа Диониса.

Аттика к началу VII в. до н.э. в экономическом отношении отставала от соседних с ней общин на перешейке и на островах. Но невыгодное положение Аттики на выступе восточного берега Греции и географическая близость с передовыми и государствами того времени: Самосом, Коринфом, Эгиной, Халкидой стимулировали развитие мореплавания. Уже к середине VII в. до н.э. у Афин был военный флот: на архаических сосудах, изображены корабли и морские сражения. В VI в. до н.э. Аттика уже много вывозила: ее керамические изделия были не только в большом ходу в Греции¹, но их можно было найти на Кипре и в Этрурии². Характерно, что около 600 г. до н. э. Афины уже принимают участие в борьбе за обладание проливами, ведущими к Понту, и стараются приобрести себе здесь опорный пункт.

Все это были успехи главным образом “паралий”, береговых поселений Аттики. Успехи эти не давали, однако, одностороннего преобладания одной группе населения. В Аттике было достаточно сильным и крестьянство, вполне самостоятельное рядом с крупными землевладельцами.

Аттика была в это время страной, в которой главной отраслью, все же, оставалось сельское хозяйство (Thuc. II, 16, 1). Но, если в VII в. до н.э., это

¹ Boardman J. The Greeks Overseas. Hardmondsworth, 1973, p. 48.

² LIMC. - III/ 2. - 56, 58, 63.

было хлебопашество и скотоводство, то после реформ Солона она начала превращаться в страну, выращивающую маслины, виноград, фрукты, овощи. Разведение этих культур требовало известных средств, поэтому, они были доступны только средним слоям населения, на которые опирались в своих демократических преобразованиях как Солон, так и Писистрат¹. В первую очередь в связи с социальными изменениями стоит подчеркнуть значение реформ Солона, которые происходили в VI в. до н.э. Это было время острой социальной борьбы в Афинском государстве. Вся власть находилась в руках аристократической верхушки, державшей в своих руках большую часть аттической земли. Помимо наследственных участков во владении правившего социального слоя оказывались земли бедняков, занимавших у богачей деньги на кабальных условиях, в результате чего первые, как неоплатные должники теряли свои земли и личную свободу и обращались в рабство (Arist. Ath. pol. II; Plut. Sol. 13).

Бедственное положение народа создало крайне напряженную обстановку в стране. Солон занял вполне определенную позицию, выступая против произвола крупных землевладельцев и закабаления ими земледельцев. Одержав решительную победу в войне Афин с Мегарами за остров Саламин, Солон был избран архонтом и "примирителем" на 594/593 г. до н.э. и получил неограниченные полномочия по реорганизации государства. Реформаторская деятельность поэта - законодателя имела огромное значение в исторической

¹ См. Asheri D. Leggi greche sul problema dei debiti // Studi classici e orientali. Pisa, 1969. № 18.

судьбе Афин. Отмена долгов и освобождение закабаленных за долги афинян, выкуп большого количества афинских граждан, проданных за долги за границу, запрещение на некоторое время брать ссуду под залог собственной свободы - вся совокупность этих мероприятий получила название "сисахфия" (Plut. Sol.15; Arist. Ath. pol. IV, 6). Так была предотвращена угрожавшая афинскому крестьянству опасность превращения в рабов. С именем Солона связывают и введение новой конституции, и учреждение нового народного суда. Социальное господство старой землевладельческой аристократии было ослаблено введением нового деления на "классы" по имущественному цензу (Arist. Ath. pol. IV, 7 8). На основе земельного, имущественного ценза было реорганизовано и войско, создана гоплитская фаланга (Plut. Sol.18).

При рассмотрении связи дионисизма и гоплитской реформы мы не можем оставить без внимания парадоксальное сообщение Полиена о роли Диониса в создании фаланги как основы военной организации. Так, согласно мифической версии, Пан первым придумал данное построение: "У Диониса стратегом был Пан; он первым изобрел строй, назвал его "фаланга", построил правое и левое крылья" (Polyaen. I.2.). Как бы не казалось анекдотическим соотнесение козлоногого Пана с военным строем, можно думать что с помощью мифа выражена скрытая связь культа Диониса с военными переменами, наступившими в Аттике. На самом деле распространение любого религиозного культа социально обусловлено.

В гомеровское время сражения решались исключительно передними рядами тяжеловооруженных воинов. В ряде полисов гражданские права предоставлялись только тем, кто мог снабдить себя тяжелым вооружением (Arist. Ath. pol. IV, 2). В сравнении с тяжеловооруженными воинами масса легковооруженного и плохо дисциплинированного народа не имела почти никакого значения. Успехи металлургии дали возможность и среднему классу

приобретать себе металлическое оружие. Это произвело совершеннейший переворот в тактике.

В ряде исследований была вскрыта существенная роль введения тяжелого оружия и фаланги в социальном и политическом развитии архаической Греции¹. С тех пор как греческие государства получили возможность выставять сотни и тысячи закованных в металл воинов, способ сражения в рассыпную, употреблявшийся в героическое время, был оставлен, и тяжеловооруженные воины шли на врага сомкнутыми фалангами, которые действовали всей тяжестью своей массы. Против этой железной стены боевая колесница оказывалась бесполезной. Она вышла из употребления, ее стали использовать теперь только во время соревнований. Место воинов, сражавшихся на колесницах, заняла теперь конница, которой, однако, на гористом греческом полуострове можно было пользоваться только в ограниченных размерах, поэтому в древнейшее время она применялась только в Беотии, Фессалии и на Эвбее².

Помимо сведений о реформе Солона в области военной организации у античных авторов, мы имеем подтверждения об этих изменениях в Афинах в виде изображений на сосудах. Особенно интересна одна из самых замечательных ваз, расписанных Эксекием: килик с изображением Диониса на корабле. Это чаша на высокой ножке; снаружи по обеим сторонам вместилища, большие стилизованные изображения глаз. По обе стороны каждой ручки поставлено по три героя в доспехах гоплитов, сражающихся за труп павшего в бою. В одной из этих сцен павший герой лежит в доспехах, распростертый

¹ Detienne M. La phalange problèmes et controverses // Problèmes de la guerre en Grèce ancienne. Paris, 1968. P. 138 sq.

² Snodgrass A. M. The Hoplite Reform and History // JHS. 1965. 85. P.110 - 115

лицом к земле, а обе группы противников ровными рядами наступают друг на друга, закрываясь щитами и занося копья. Живее другая сцена. С павшего героя противники уже сняли доспехи, его обнаженное тело лежит на спине. Прикрываемый двумя соратниками, один из гоплитов левой группы пытается утащить труп в сторону; справа наступают заносящие копья враги¹. Эти находки не оставляют сомнения, что Греция так же, как и многие государства Средиземноморья не осталась в стороне от реорганизации армии.

Политические права постепенно и мирно переходили, по словам Аристотеля, ко все большему числу людей, снаряженных вооружением (Arist. Ath. pol. IV,10, 10). Основной военной силой стали гоплиты, т. е. среднее крестьянство. Вооружение народа означало падение значения боевых дружин знати, подбираемых по родовому признаку. Господствующее влияние в Греции, а значит, и в Аттике должно было перейти к среднему сословию.

Гоплитская реформа является катализатором для развития сельского хозяйства. Поскольку, как отмечает М. Детьенн, гоплитская реформа не только допустила к управлению государством крестьян, но еще и устранила противоречия, существовавшие между военными и крестьянами. Этот социальный момент стал решающим и для окончательного превращения акрополя с прилегающей к нему территорией, населенной сельскими жителями, в единый город - государство - полис². Таким образом, на смену возглавляемым аристократией разношерстным отрядам из воинов и слуг пришло единое войско, с тяжелым вооружением, военным строем, действовавшее под единым командованием. Воины, обладающие достаточными средствами, чтобы приобрести себе тяжелое вооружение

¹ Блаватский В. Д. История античной расписной керамики. М., 1953. С. 133

² Detienne M. La phalange problems et controverses // PGGA. P. 123 - 126

становились гражданами полиса. Они начинали пользоваться всеми преимуществами, которые давал им закон. Военная служба открывала путь метекам, иноземцам к гражданству. Новый же социальный слой, образовавшийся после таких реформ, нуждался в новой идеологии, которой вполне мог стать и культ Диониса.

Обусловленность дионисийского культа гоппитской реформой подчеркивается и в работе исследователя дионисизма, видящего в нем новую идеологию, складывающуюся в эпоху правления Писистрата¹. Писистрат опирался при захвате власти на социальную группировку диакриев (Her. I, 59). Это были жители горных областей: мелкие землевладельцы, городская беднота, феты, требовавшие передела земли и политических прав. Через некоторое время к ним присоединились и паралии. Это – жители приморской полосы: рабовладельческие группировки города, ремесленники, торговцы, среднее крестьянство. Таким образом, социальной опорой Писистрата, как и других представителей ранней тирании были диакрии и отряды личной вооруженной охраны, которая состояла из самых беднейших афинян, – “дубинщиков” (Her. I, 59). Он пользовался также поддержкой части паралиев. И в период своего третьего правления он стремится удовлетворить политические и экономические интересы именно этих групп. Чтобы труд афинских крестьян был более производительным, сообщает Аристотель, тиран стал поощрять разведение в Аттике оливок и винограда (Arist. Ath. pol. VI, 16). Эти культуры стали составлять основной предмет экспорта за границу. Виноград и оливки следовало разводить вместо пшеницы, для выращивания которой в Аттике не хватало плодородной земли. А Дионис являлся

¹ Dabdad Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 82

покровителем виноградарства. Поэтому распространение культа стоит в непосредственной связи с развитием в Аттике виноградарства и виноделия.

При неоднократных попытках захватить власть Писистрат опирался не только на граждан Афинского полиса, но использовал и внешние силы. Тиран заключил союзный договор с фиванцами, которые издавна враждовали с афинянами. Кроме того, Писистрату помог и наксосский тиран Лигдамид (Нег. I, 61). Оба выше названных государства были крупнейшими центрами дионисийского культа. Фивы считались родиной мифа о появлении Диониса на свет, а на Наксосу культ Диониса был популярен настолько, что остров даже получил второе название – Дионисий. Дионису там посвящались пещеры и гроты¹, и Наксос оспаривал у Фракии право считаться родиной бога вина. Вероятно, что такие внешнеполитические связи оказали определенное воздействие на формирование официального культа в Афинах.

Аристотель в очень определенной форме сообщает, что Писистрат доставлял крестьянам дешевый кредит и назначил сельских судей, руководствуясь при этом и социально - филантропическими побуждениями, и политическим расчетом, чтобы удержать разрозненный по деревням народ в повиновении (Arist. Ath. pol. 13, 1). Таким образом, Аристотель выделяет два аспекта в тирании: один аспект - отражает социальную опеку народа со стороны популярных реформаторов, другой - эгоистическую охранительную политику незаконных правителей². Итак, до Солона в Аттике развивались

¹ Тахо - Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб., 1999. С.122

² Виппер Р. Лекции по истории Греции. Очерки истории Римской империи. Избранные сочинения в II томах. Ростов-на-Дону, 1995. Т. 1. С. 130

процессы общего разорения крестьян, и сосредоточение всех земель в руках немногих. Солон сделал первый шаг к облегчению бедных, уничтожив долги, Писистрат довершил социальный переворот, обеспечив прямую поддержку мелким землевладельцам. При нем наступает для мелкого и среднего собственника и производителя настоящее царство Крона, т. е. золотой век (Plat. Hipparch. 229B)¹.

Немаловажное значение для социально - политических перемен в Аттике имели и колонизационные процессы. Афиняне захватили Сигей, который стал первой афинской колонией, первым колониальным форпостом и должен был служить для обеспечения сношений с отдаленным рынком. Результаты колонизации, прежде всего, сказались в расширении торговых связей далеко за пределами собственно Аттики. В Грецию поступал привозной хлеб, необходимые сырьевые ресурсы, продукты питания и предметы роскоши и, что особенно важно подчеркнуть, развивалась работоторговля².

Вместе с тем и в городах произошли большие изменения: обладание движимым имуществом становилось не менее почетным, чем богатство, заключенное в недвижимости. Поступление на городские рынки недорогого хлеба заставляло мелких землевладельцев переходить на культуры оливок и винограда, как более выгодных и по почвенным условиям горных районов, и для продажи на рынках оливкового масла и вина. Разделение труда, бывшее в VIII в. до н.э. еще не очень развитым, теперь специализируется не только внутри каждого вида ремесла по типу изготавливаемых предметов, но и между отдельными городами. Развитие рабства в городах вызывало усиление рабовладельцев, связанных с ремеслом и торговлей, в то время как позиции

¹ См. Доватур А. И. "Политика" и "Политии" Аристотеля. М. - Л., 1965. С. 272

² См.: Яйленко В. П. Греческая колонизация VI - III до н. э. М., 1982

родовой знати слабели, а экономическая основа ее могущества - родовая собственность на землю - была подорвана победным шествием торгового капитала и развитием частнособственнических отношений¹. Под влиянием путешествий еще более расширяется кругозор афинян, которые пришли в соприкосновение с другими племенами. Наибольшее впечатление на афинян произвели оргиастические культы, которые были популярны во Фракии, Малой Азии².

Итак, в результате произошедших глубоких экономических сдвигов в Аттике изменилась и социально - политическая обстановка. С одной стороны, выдвинулся влиятельный торгово-ремесленный класс, добивающийся, чтобы его экономическому могуществу соответствовало и политическое влияние, с другой стороны - это практически потерявшая свое политическое преимущество земледельческая аристократия, и, наконец, получивший определенные экономические, политические и правовые привилегии увеличившийся класс мелких и средних землевладельцев. В военной области вводится строй тяжеловооруженных - гоплитов, где судьбу решает уже

¹ Колобова К. М., Глушкина Л. М., Очерки по истории древней Греции. Л., 1958. С. 69

² На территории Фракии была основана колония, которая приобрела особое значение благодаря своим замечательным виноградникам. Она называлась Маронея. Это название происходит от имени бога (или полубога) Марона, покровителя виноделия, очень близкого Дионису. См. Лурье С. Я. История Греции. Л., 1940. С. 95

крестьянская масса, а не отдельные передовые бойцы из аристократии¹. Большое значение теперь имеет флот, где аристократия не имеет решительно никаких преимуществ.

Самое важное, что все эти реформы способствовала подчинению аристократии среднему сословию. Аристократия, в какой - то степени, была препятствием к признанию и распространению "народных" культов. Пытаясь расширить социальную базу, поддерживавшую государство, а это, прежде всего, были граждане среднего достатка, из которых и состояло гоплитское войско, Солон, а затем и тираны вольно ли невольно поддерживали и земледельческие культы, к которым относился и культ Диониса.

¹ Нефедкин А. К. Основные этапы формирования фаланги гоплитов: военный аспект проблемы // ВДИ. 2002. №1. С. 93

§ 2. Религиозная политика Писистрата и изменение культа и образа Диониса

Все эти вышеуказанные изменения в социально - политической сфере не могли не затронуть идеологию и религию Афинского полиса. Религия в руках аристократии была могущественным средством влияния на демос. Поэтому сами аристократы принимают энергичные меры, чтобы спасти религию от дискредитации и поднять ее на уровень новых нравственных взглядов. Однако эти действия в силу социальных причин были успешными. И небесному покровителю аристократов – Посейдону, в конечном счете, пришлось уступить свое место богине - покровительнице оливы, любимой богине крестьян, а также и ремесленников - Афине.

Одним из самых популярных богов в это время становится и Дионис. Культ Диониса, наряду с элевсинскими мистериями был первоначально тем земледельческим, крестьянским, "низовым" культом. Но скоро этот довольно анархический, "еретический" культ прибрали к рукам господствующие группы. Легализовавшись, Дионис был объявлен сыном Зевса и смертной женщины Семелы и введен в круг небожителей. Таким образом, Дионис был включен в официальный греческий пантеон.

Существенной характеристикой раннегреческих тиранических режимов является отсутствие конституционной опоры. Ни одна из тираний, известных в истории архаической Греции, не создала законов, призванных закрепить эту нетрадиционную форму правления. Поэтому носители единоличной власти, с самого начала, должны были встретиться с

необходимостью, возвести вместо недостающего правового фундамента фундамент идеологический¹.

Совершенно закономерно, что новая государственная власть в своем стремлении укорениться обращалась к поиску действительных или мнимых санкций в области религии и мифологии. Поэтому не вызывает недоумения тот факт, что в изображении древних авторов история нескольких тиранических династий более или менее вписывается в дельфийскую перспективу². Идеологическая политика играет огромную роль в деятельности тиранов. Это связано с возмещением недостающей правовой базы, которой не хватало тиранам. Тираны узурпировали власть, и для оправдания таких противозаконных действий им необходима была такая религиозная политика, которая в глазах граждан придавала бы их действиям определенную харизму. Проводя такую религиозную политику, Писистрат старался установить самые тесные отношения с оплотом аристократии - с Дельфами. Это нашло воплощение в дельфийских церемониях, которые знаменовали великий мир между Аполлоном и Дионисом. Это был мир между Афинами, ставшими центром дионисизма, и Дельфами - центром религии Аполлона. Таким образом, эти действия были признанием Диониса рядом с Аполлоном.

В период правления Писистрата в Афинах Олимпийский пантеон уже полностью сформировался. Однако афинский правитель вводит в обычай и придает даже общегреческое значение Панафинейм, а также празднествам в честь бога Диониса. Нильссон отрицал "особую

¹ Макаров И. А. Тирания и Дельфы в рамках политической истории Греции второй половины VII - VI вв. до н.э // ВДИ. 1995. №4. С. 117

² Роль Дельф в политической жизни древней Греции общеизвестна

религиозную политику” афинской тирании, считая, что Писистратиды, как всякое правительство, использовали религию в своих целях и следовали обычаям отцов¹. С этим нельзя согласиться полностью, поскольку в VI в. до н.э. религия еще слишком тесно была связана с политикой.

Афина как покровительница города, как символ объединенного Афинского государства пользовалась особым вниманием и почетом среди всех олимпийских божеств. Статуя воинственной Афины с колеблющимся копьем и поднятым щитом и подобные ему изображения на амфорах ведут свое начало лишь с эпохи Писистрата. Афина, давшая ему власть над Аттикой, - это уже не покровительница земледелия, а воинственная защитница государства, оплот его мощи и культурного развития. Афина была богиней – покровительницей отдельного полиса, своего рода генотеистическим божеством.

О генотеизме в приложении к Олимпийской религии писал С. Я. Лурье: “...генотеистическая религия рассматривала местного городского бога или богиню...как единственного покровителя государства, как воплощение этого государства. Все прочие боги безразличны к данному государству или его враги, если покровительствуемое ими государство враждебно данному государству. Государство должно быть предано своему богу, как жена мужу, и не должно иметь ничего общего с чужими богами”². Этому мысль подтверждают и античные авторы:

Да! Не слабей аргосских наши боги –

Им помогает Гера, нам – Афина... (Eur. Heracl., 349 – 350) (Пер. И. Анненского).

¹ Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. 3. Aufl. München, 1967. S. 721

² Лурье С. Я. Язык и культура Микенской Греции. М., 1956. С. 303 – 304, 316 –

Однако, несмотря на покровительство богини Афины, афинскому полису небыли безразличны ни Зевс, ни Аполлон, ни другие боги Олимпийского пантеона, чьи святилища находились в Аттике.

Многочисленные полисные боги – в каждой общине свои покровители и герои – все более приобретали религиозно – политическое значение, а, следовательно, официальный характер. По мнению М. Нильссона, общегреческие боги являлись покровителями греков в их борьбе с внешним врагом, в то время как местные полисные боги и герои покровительствовали своим гражданским общинам в их междоусобных распрях¹. Но, приобретая политический смысл, эти божества и их почитание становились обязательными для всех членов гражданской общины. Более того, в отношении к официальным государственным культам греческий полис с течением времени не допускал никакой свободы². Нельзя было уклоняться от исполнения обязательных обрядов в честь бога – покровителя полиса. Отсутствия благочестия (ἁσέβεια) в официально принятом смысле слова, то есть не почитание богов, которых чтит полис, - одно из обвинений в процессах Анаксагора, софиста Протагора, поэта и философа Диагора, Сократа и Аристотеля.

С другой стороны, оформление полисных культов приводило к разрыву непосредственной связи человека с божеством или в значительной

¹ Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. Bd. I. München, 1955. S. 721

² Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1965. С. 439; Залюбовина Г. Т. Eusebeia и asbeia в общественной жизни эллинов архаического и классического периодов // Социально – политические и идеологические проблемы истории античной гражданской общины. М., 1991. С. 30 – 51

степени уменьшало возможность их близкого общения. Такое ослабление контакта человека и божества вызывало в свою очередь новый поиск, выражавший ответную реакцию человека на полисные публичные культы. Реакция эта выливалась в определенный протест, который приводил к духовному поиску единения с богом в мистерияльных культах и таинствах.

Полису, в лице своих правителей, приходилось идти на какие-то уступки – не препятствовать, а иногда и содействовать официальному принятию оргиастических культов. Тем не менее, этот не всегда ярко выраженный конфликт между утверждавшимися официальными культами и религиозным сознанием человека усиливался борьбой полиса – гражданского коллектива – с родовыми традициями и родовыми культами, разобщавшими внутреннее полисное единство, мешавшими централизации, которую осуществляли тираны в своих полисах¹. Действительно, ранняя греческая тирания была важным орудием для разрушения полисных устоев². Роль тирании в трансформации государственной власти в греческих общинах

¹ О борьбе греческих тиранов периода архаики с религиозными влияниями аристократических родов см.: Томсон Дж. Исследования древнегреческого общества. Т. II. Первые философы. М., 1959. С. 210, 224; Залюбовина Г. Т., Щербаков В. И. Афины в период становления гражданской общины: афинские тираны и полисная религия // Государство и право в докапиталистических формациях. М., 1991; Зельин К. К. Борьба политических группировок в Аттике в VI в. до н.э. М., 1964. С. 153

² Все данные источников о греческой тирании собраны и проанализированы в книге Г. Берве: Berve H. Die Tyrannis bei den Griechen. München, 1967, Bd. 1 - 2

общеизвестна. То, что тираны, пусть вопреки своим желаниям, прокладывали дорогу для формирования греческого полиса, не вызывает сомнений. Но тирания сыграла определенную роль в изменении условий личной жизни греков. Мораль, ставившая превыше всего интересы коллектива¹, в первую очередь родо-племенной группы, отступает под натиском новых этических представлений, ставящих в центре внимания индивида: по терминологии Ф. Ф. Зелинского, филономическая мораль уступает место морали онтономической².

Негативная реакция на полисные культы должна была наиболее остро проявляться в период их оформления. Нарастание религиозного индифферентизма сопровождается появлением новых форм религиозности во многих обществах, в которых традиционные верования утрачивают свои позиции. В Греции архаической и классической эпохи мы можем наблюдать попытки не только ряда поэтов, начиная с автора “Одиссеи”, но и философов, так или иначе, обновить древние верования.

Именно тогда, в связи с кризисом религиозной традиции, параллельно с официальными культами, получили повсеместное распространение и приобрели широкую популярность мистические и оргиастические культы

¹ Ср. формулировку Г. Глотца, пусть даже являющуюся в некоторых случаях преувеличенной: “Вся их мораль заключается в абсолютном самоотверженном подчинении интересам общины”. Glotz G. *La solidarite de la famille dans le droit criminel en Grece*. Paris, 1904. P. 60

² См. подробно в книге Лурье С. Я. *История античной общественной мысли*. М., 1929

земледельческих божеств с мистериальными таинствами, в соответствии с интересами неудовлетворенной личности¹. Дж. Поллард в подзаголовке своей книги пишет даже о “религиозной революции” в Греции². М. Нильссон рассматривает эти религиозные течения как результат выхода на историческую арену религиозных традиций покоренных греками при приходе на Балканы народов, не отрицая в то же время роль социальных потрясений в этих религиозных сдвигах³.

Таким “новым” культом стал уже далеко не новый культ архаического божества Диониса (ср. упоминание имени Диониса в микенских табличках: di – wo – nu – so – jo (PY Ха 102), di – wo – nu – so (PY Ха 1419)), получивший новый смысл и значение в учении орфиков, этот культ широко вводился в

¹ О мистериях периодов архаики и классики см. например: Новосадский Н. И. Елевсинские мистерии. СПб., 1887; Он же. Культ кавиров в Древней Греции. Варшава. 1891; Rubensohn O. Die Mysterienheiligthümer in Eleusis und Samothrakie. Berlin, 1892; Foucart P. Les mysteres d'Eleusis. Paris, 1914; Kern O. Die Religion der Griechen.- Bd. I. Berlin, 1926. S. 130; Mylonas G. E. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. Princeton, 1961; Clinton K. The Sacred Officials Mysteries. Philadelphia, 1974; Caragounis Chr. C. The Ephesian Mysterion. Meaning and Content. Lund, 1977

² Pollard J. Seers, shrines and sirens: The Greek religious revolution in the sixth century B. C. London, 1965

³ Nillsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. 3. Aufl. München, 1967. S. 610 ff., 678 ff

качестве официального тирании Коринфа, Сикиона, Митилены и других прогрессивных полисов¹. Однако индивидуальный характер мистерийных таинств не соответствовал задачам и лозунгам периода архаики, в частности коллективистским чертам в общественной жизни гражданских общин и политической активизации их членов.

Отношение афинской аристократии к мистериям Диониса вряд ли можно определить однозначно. Однако мнение о том, что аристократия находилась в оппозиции к мистериям, а основной состав участников мистерий был представлен демократическими слоями, нельзя считать окончательно верным. Афинская аристократия никогда не имела единой социально – политической платформы. Растянувшиеся на все шестое столетие реформы в Афинах, от Солона до Клисфена, говорят о силе афинской аристократии, о степени ее сопротивления, о невозможности быстро подавить эту политическую силу. А потому, вряд ли аристократия противостояла мистериям, уводившим людей в мир индивидуальных чувств, но скорее наоборот: именно она и искала в мистериях утешения для себя после всех поражений периода архаики и ранней классики, именно она объединялась в

¹ О введении культа Диониса, как официального, тираниями многих прогрессивных полисов – Коринфа, Сикиона, Милета, Митилены, Афин (Herod. I.23; V.67) и др. см.: Oliva P. La tyrannie, premiere forme de l'Etat en Grece et son role historique // La Pensee. 1956. № 66. P. 111 – 112. Об отношении культа Диониса к острову Лесбос см.: Thomson G. Aeschylus and Athen. 2 ed. London, 1946. P. 153

“товарищества” - гетерии и сама стремилась уйти в сообщество духовных единомышленников (Arist. Ath. pol. 20.1; 34.3).

Религиозная политика Писистрата соответствовала идее государственной централизации. Но кроме вышеназванных причин введения культа Диониса немаловажное значение имели и внешнеполитические и экономические причины, которые способствовали утверждению культа Диониса как государственного.

Кроме устройства праздников, связанных с виноградарством и виноделием, в Афинах устраивались торжественные процессии в честь Диониса, и разыгрывался священный брак с супругой архонта (Aristot. Rep. Athen. III 3). При Писистрате произошло привнесение в Афины из деревни Элевтеры дионисийских праздников и устройство Великих или Городских Дионисий, которые были установлены в 487 г. до н.э., а Ленеи- 440 г. до н.э.(Strabo. XI, II.)¹. Одной из составляющих частей религиозной политики Писистрата явилось введение орфизма. Возможно, это связано с тем, что оракулярная литература и деятельность прорицателей должны были занимать одно из важнейших мест в обосновании тиранических режимов. Орфизм, будучи полурелигиозным, полуфилософским учением, разрабатывал свою собственную теогонию и космогонию, проникая в государственные культы, касаясь различных, важных вопросов человеческой мысли, имел большое значение в жизни древних греков.

Ион и Эпиген относят возникновение орфических поэм к последней трети VI в., прочие авторы связывают редакцию, публикацию или подделку орфических поэм с Ономакритом и другими поэтами, жившими при дворе

¹ Более подробно о дионисийских праздниках см. ниже

Писистрата, а также с Ферекидом Сиросским¹. Ономакрит явно имел отношение к редактированию орфических книг. А некоторые исследователи считают Ономакрита основателем первой орфической секты в Афинах². По свидетельству Павсания – Ономакрит – первый орфический теолог, в поэтической форме представивший учение Орфея, смысл которого заключался в пересказе таинств Диониса и создании его культа (Paus. VIII, 37, 5). Он был собирателем одной из первых библиотек, возникшей при дворе тирана. Более поздние авторы считали его созданием все оракулы, циркулируемые под именем Орфея и Мусея (Clem. Alex. I, 13). Очень вероятно, что в связи с присутствием Писистратидов в Троаде была создана так называемая “комиссия Писистрата” по уложению гомеровских поэм³. По сообщению Цеца в нее входили тот же Ономакрит, Орфей из Кротона, Зопир из Гераклеи (Kern. Fr. 189). В связи с этим уместно предположение, что именно в афинских кругах создавались необходимые для реализации политики тиранов тексты⁴.

Сходные с орфизмом идеи существовали и у этрусков. О сходстве с орфизмом свидетельствуют некоторые жертвоприношения, призванные

¹ Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994. С. 139

² Русяева А.С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // ВДИ. 1978. №1. С. 90

³ См. Stahl M. Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Stuttgart, 1987. S. 220 - 226

⁴ Макаров И. А. Тирания и Дельфы в рамках политической истории Греции второй половины VII - VI вв. до н.э // ВДИ. 1995. №4. С. 127

способствовать превращению души человека в бога¹.

К тому времени, очевидно, оформились и орфические таинства: Они известны историку V в. до н.э. Геродоту, который ведет происхождение “вакхических таинств” из Египта, находя у них сходство в погребальных обрядах (Нер. II, 81). Это свидетельствует о древности орфических мистерий уже для V в. до н.э. Геродот считает, что создатели орфических поэм жили после Гомера и Гесиода (Нер. II, 53).

К V в. до н.э. приобретает законченные формы и биография самого Орфея, элементы которой нашли отражение в греческой драме. Орфей считался аполлоновским певцом, увлекавшим за собой зверей, деревья и камни чарующим звучанием лиры. Игра его умиряет волны и успокаивает человеческие страсти, зачаровывает пением скалы, укрощает буйных, весла при его пении начинают двигаться, дельфины выпрыгивают из воды, чтобы послушать его пение, его пение заглушает даже пение сирен (Apol. Rhod. I 26-34, I 492-515, I 569-579, V 903-911). Трагик Еврипид неоднократно говорит о магическом воздействии Орфея на природу (Eur. Bacch. 561). Когда смерть отняла у него невесту - Евридику, он последовал за ней в загробное царство и тоже пением склонил Аида и Персефону вернуть ему ее. Таким образом, данный миф также отражает торжество смерти над жизнью, как и все мифы, связанные с Дионисом. Побывав в преисподней, Орфей приобщился к тайнам этого мира. Именно их он и сообщил в своих орфических таинствах. Убили Орфея вакханки во Фракии². Во второй половине V в. до н. э. была определена и примерная хронология жизни Орфея: софисты называли его

¹ Тимофеева Н.К. Религиозно – мифологическая картина мира этрусков.

Новосибирск, 1980. С. 51

² Мень А.(Эммануил Светлов). Дионис. Логос. Судьба. Брюссель, 1972. С. 64

предшественником Гомера и Гесиода, т.е. определяли время его жизни ранее VIII в. до н.э.

Обо всех сторонах жизни Орфея свидетельствует в своих диалогах Платон. В “Протагоре”, “Ионе”, “Законах”, “Пире” встречаются отдельные элементы учения орфиков - о бессмертии человеческих душ, о пребывании их в разных земных телах, о наказаниях, которым подвергаются души за разные, совершенные людьми при жизни проступки и злодеяния (Plat. R. P. III 363 c-d; Phaed. 69 c, 70 c; Leg. IX 870 e). Более поздние авторы также высказываются в пользу исторической реальности фигуры и деятельности Орфея.

Орфею приписывали установление орфических оргий, а комедиограф Аристофан, современник Еврипида, считал Орфея учредителем религиозных обрядов (Aristoph. Ran. 1032). Диодор Сицилийский, скомпилировавший эллинистическую историческую традицию, в “Исторической библиотеке” связывает имя Орфея с Самофракийскими мистериями (Diod. IV. 43. 1).

Тайное учение орфизма состоит из трех объединенных общей идеей частей – космогонической, этической и эсхатологической. Космогоническая часть связана с древним культом Зевса, Деметры, Диониса (Appol. Rhod. Arg., I, 494 –498). Миф рассказывает о том, что Зевс замышляет отказаться от добытой преступлением власти в пользу сына, который был бы чист от этого преступления, Этого сына ему рождает царица подземной тьмы Персефона. Это был “первый Дионис” - Загрей. Мстительные титаны заманивают к себе малыша различными игрушками. Окончательно он соблазняется зеркалом, в котором он видит свое отражение. Убедившись в злокозненности похитителей и в страшном намерении его убить, Загрей бежит, принимая в различные образы. Он превращается в молодого Зевса, старика Кроноса, льва, коня, рогатого дракона, тигра, быка. Все это - символы Диониса (Eug. Vasch. 913). Наконец, в образе быка он настигнут титанами, которые разорвали его на части

и съели. Сердце же его спасает Афина. Зевс сражает титанов молнией. А из их золы происходит человеческий род. Спасенное же сердце Загрея Зевс поглощает сам. Затем он сочетается браком с Семелой и делает ее матерью “второго Диониса”. Новое рождение Диониса давало возможность и для нового рождения человека

Главное в орфизме – это подчеркивание центральной роли Диониса, с гибелью которого от рук титанов связывается начало человеческой истории. В мифическом образе расчленения Диониса на части с последующим его воображаемым соединением воплощается орфическое представление о судьбе человечества, повторяющего судьбу Диониса.

Орфики не только полемизировали с традиционной олимпийской мифологией, но выступали как исследователи мифа. Эпемениду, который, если верить Платону (Plat. Leg. I 642 D), находился в Афинах во времена Солона (ок. 500 г. до н.э.), приписывали ряд сочинений, касающихся вопросов мифологии: это “Происхождение куретов и корибантов”, “Теогония”, “Аргонавтика”, “О Миносе и Радаманте”¹. Этическая часть в них вытекает из космогонической. Человек, происшедший от поглотивших первого Диониса титанов, состоит, таким образом, из двух элементов: дионисического (т.е. божественного) и титанического. С самого своего рождения человек несет на себе то, что впоследствии стали называть первородным грехом². Представления о родовой вине человека, наказание за нее в виде заточения души в тело, воспринимавшемся как темница или даже как могила. Дионисические элементы стремятся к воссоединению с новым Дионисом в первобытной сути. Титанические противодействуют этому стремлению, стараясь удержать

¹ Немировский А. И. Мифы древности. Эллада. М., 2000. С. 8

² Guthrie W. K. Ch. Orpheus and Greek Religion. London, 1935. 107 f.

человека в узах индивидуальности. Человек, который понимает свой нравственный долг и предназначение, должен способствовать освобождению дионисического элемента своей сущности путем подавления титанического. Дионис указывает средство для этого. Эти средства он передает через своего пророка - Орфея. В этой “орфической жизни” Греция впервые познала очень умеренный аскетизм. После посвящения орфики ели сырое мясо, а потом навсегда воздерживались от убоины¹. От мясной пищи воздерживался, по преданию, сам Орфей (Plut. Symp. 15).

Эсхатологическое учение возвещало верующим об ожидающей их загробной участи. Душа бессмертна, но не свободна, а заключена в бесконечный “круг” рождений и смертей. Даже орфическая жизнь не сразу освобождает душу от смерти. Для этого жизнь должна быть повторена в нескольких последовательных перевоплощениях в этом мире. Кроме того, умершие должны вести себя соответственным образом и в загробном мире. Для этого им вкладывались в саркофаг особые наставления типа египетской “Книги мертвых”, а также зеркало как пропуск в потусторонний мир². За смертью следовал загробный суд, за судом - наказания для злых людей, и награды для добрых. И наказания и награды длились вплоть до нового воплощения³. И, лишь, пройдя ряд таких испытаний, душа приобретала надежду на окончательное освобождение от “гробницы тела” и на вечное блаженство в Дионисе.

Именно в орфическом учении о мире Дионис становится тем богом, который понимался как создатель мира, как мировой и “материальный” ум,

¹ Иванов В. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. №5. С.28

² Русяева А.С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // ВДИ. 1978. №1. С.98

³ Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. С. 118

мировая душа, господин жизни, смерти и души, как воплощение единства и множественности (Orph. Hymn. VI, XXX; Thuc. 2,15,13; Procl. In Tim. II p.145, III p.310, 30; Olympiod. In Phaed. 68 с, р. 48,25).

В позднеархаическое время Дионис становится “господином души”. Об этом свидетельствуют надгробная надпись из Кум и найденные в погребениях Беотии протомы Диониса с яйцом в руке¹. У Фукидида он также именуется господином души (Thuc. 12,15,3).

Орфические таинства, в отличие от элевсинских, и так же, как и дионисийские не были прикреплены к определенному месту. Их распространителями являлись странствующие проповедники. Многие из этих “орфеотелестов” пользовались дурной славой у серьезных людей, поскольку они слишком напирали на страх, который испытывали многие люди перед смертью и мучениями в преисподней².

Число последователей орфизма было велико уже в V - IV вв. до н.э. Первоначальным местом обитания орфиков, как уже указывалось выше, были Афины времен Писистрата³. В последствие, орфизм получил широкое, почти повсеместное распространение - от Великой Греции до Северного Причерноморья. Фракия, Фессалия, Беотия, Аттика, Истм (Коринф, Сикион), Кумы, Митилена, Ольвия и другие местности, где жили греки, были охвачены орфическими мистериями⁴.

¹ Nilsson M. Die Geschichte der grechische Religion. S. 565,660

² Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. С.118

³ Rohde E. Psyche. P.105

⁴ О распространении орфизма: Русяева А.С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // ВДИ. 1978. №1. С.87; West M.L. The Orphics of Olbia // Zeitschrift fur

В.И. Иванов считает, что орфики не привнесли в народную религию ни веры в бессмертие и в запредельное блаженство, ни причащения к богу через вкушение плоти. Все эти идеи уже существовали ранее. Орфики, сведя “оргиастические обряды жертвенного растерзания к этиологическому прототипу священной легенды, особенно отметили и использовали предание о титанах”¹. Орфики предали Загрею – Охотнику облик младенца и отождествили его с Дионисом – сыном Семелы. “Загрей – один из ликов праДиониса, монотеистически понятый орфиками как бог подземного царства. Он был единым богом подле единой богини – Земли”².

Таким образом, можно сделать вывод, что орфические взгляды представляли собой мощную оппозицию олимпийской мифологии, “контркультуру”. Это было течение, устремленное в сторону, противоположную главному направлению гражданской греческой религии, так как оно обращалось к неподвластным разуму, стихийным глубинам человеческой личности. Орфизм предполагал избавление от душевных тягот и страданий, что было недоступно уравновешенной религии эллинов.

Благодаря красочности мистерий, экстатическим оргиям Дионис встал в один ряд с такими популярными богами как Деметра и Аполлон. Необычайную популярность культа Диониса в эпоху Писистрата

Papriologie und Epigraphic. 45.1982; Залюбовина Г.Т. Идеи пантеизма в архаическом мировоззрении древних эллинов. С. 111

¹ Иванов В.И. О Дионисе Орфическом // Русская мысль. М. – П., 1913. № 11. С. 85

² там же, с.87

подтверждают наряду с текстами и сюжеты аттической вазописи, на которых Дионис после Геракла является наиболее распространенным персонажем. Этот факт заслуживает особого внимания, поскольку популярность того или иного образа в изобразительном искусстве Афин не случайное, а закономерное явление. Что касается Диониса, то он, как бы находился, в “родственной” близости с домом Писистрата, был, если так можно выразиться, “семейным” богом тирана и в то же время общим богом для всех¹. Осмелимся предположить, что именно с этим “семейным” аспектом Диониса при дворе тирана связан целый цикл изображений, на которых данный бог представлен в характерной домашней обстановке². К этим изображениям привлек внимание Ф. Кольб, но оставил их без объяснения, ограничившись описанием и констатацией того факта, что Дионис изображен как глава семейства³. Не исключено, что в образе Диониса изображен сам Писистрат, который был главой достаточно большой семьи, причем двое его сыновей после его смерти унаследовали власть в Афинах. Возможно, что именно их имели в виду художники, когда они на некоторых вазах возле Диониса - Писистрата изображали в одном случае двух мальчиков, а в другом - двух юношей.

Конечно, утверждать что - либо окончательно в данной ситуации не представляется возможным, но мы считаем данную версию вполне

¹ Туманс Х. Идеологические аспекты власти Писистрата // ВДИ. 2001. № 4. С.

² LIMC. - III/2. – Abb. 134, 156

³ Kolb F. Baureligion und Kulturpolitik der Peisistratides // Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. 1997. № 81. S. 92 - 95

правдоподобной. В ее пользу говорят следующие соображения. Кажется вполне естественным, что Писистрат мог быть изображен в виде своего “семейного” бога. Данный сюжет был весьма выгоден для пропаганды Писистрата, так как семья принадлежала к числу основных традиционных ценностей - изображение тирана в качестве примерного семьянина - домохозяина способствовало повышению его популярности. Логика такого традиционного мышления хорошо видна в рассказе Геродота о том, как паросцы замирили гражданские распри в Милете: они обошли всю милетскую область и, найдя в запущенной и разоренной стране несколько приличных хозяйств, вверили их владельцам власть в городе. Они мотивировали свой выбор тем, что тот, кто заботится о своем хозяйстве, будет также хорошо заботиться и об общем достоянии (Her. V.29) Подобным образом рассуждал, видимо, и Аристотель, когда он сравнивал всеобъемлющую царскую власть с властью домохозяина и называл ее домоправительством (Arist. Ath. pol. 1285b 30sq.). Таким образом, “семейный” аспект власти был очень важен для политического имиджа тирана, и как всегда в таких случаях искусство откликается, выполняя заказ, на эту потребность.

В тоже время следует иметь в виду, что эти изображения на самом деле не являются просто бытовыми сценками. На них представлен симпозиум, пир, передающий состояние, приподнятое над бытом и повседневностью. Участники пира по безмятежности приближались к состоянию божества (Strabo. X.3.9).

Следует учитывать также и более демократичную, идеологическую основу культа Диониса. Ведь Дионис был рожден смертной матерью, был сыном бога, первым, рожденным от смертной матери и обожествленным еще при жизни. Он был бог не только страстный, но и страстной. Несколько раз

погибал, причем, в страшных мучениях. Но опять воскресал, возрождался, даруя своим воскресением остальным людям надежду на жизнь после смерти.

Брошенная Ф. Ницше идея об антагонизме Диониса и Аполлона не могла не привлечь внимания к роли Диониса в цитадели Аполлона - Дельфах. Примечательно, что в мифах, относящихся к истории Дельф, нет упоминания о сопротивлении Дионису. Однако, согласно свидетельству Павсания, Дионис занимал определенное место в дельфийском культе и был даже изображен на фронтоне храма Аполлона в Дельфах (Paus. X, 19, 4). Имело ли место позднее проникновение сына Семелы (или Персефоны) в царство Аполлона или, напротив, Аполлон проник в дельфийские владения Диониса и его вытеснил? Вопрос о приоритете Аполлона или Диониса в Дельфах, нераз поднимавшийся в научной литературе, не может быть окончательно решен. Однако имеются основания считать Диониса предшественником Аполлона.

Можно вспомнить, что солнечное божество анатолийского происхождения, рассматривается как победитель погибшего в Дельфах дракона Пифона и его покровительницы хтонического женского божества. Не потому ли, что Дионис, как сын Персефоны, был в Дельфах древнее Аполлона, жрецы не могли его отлучить от культа. Тем более, что в этом культе, едва ли не главную роль играла пифия, отвечавшая на вопросы посетителей храма. Источником вдохновения пифии считался исходящий из разлома дух матери - земли Геи. Пифия впадала в безумие, носителем которого мыслился никто иной, как Дионис, оказывавший сходное воздействие на своих спутниц - вакханок. Без дионисийского безумия Аполлон лишался функций оракула.

Таким образом, интуиция обманула Ф. Ницше и его последователей. Аполлон и Дионис не были антагонистами, мирно уживаясь даже в Дельфах. Хотя таблички из Пилоса, как было указано выше, говорят, что у Диониса был статус бога еще в XIII в. до н.э., он никогда не переставал быть в Дельфах

полубогом. Гробница, из которой он ежегодно возрождался, еще долго оставалась там достопримечательностью, а Аполлона считали его бессмертной частью (Plut. De Is. et Os. 35.). На Парнасе раз в два года устраивались оргии в честь Диониса. Кроме того, в Дельфах раз в восемь лет справлялись Герои, которые знаменовали возвращение к жизни Семелы (Paus. 10, 19,3.). Дионису принадлежала зимняя часть дельфийского года. Жрец Аполлона был внуком Диониса Марона¹. Один из крупнейших специалистов по дионисийскому культу К. Кереньи считает, что миф и ритуалы Диониса могли быть привнесены в Афины, как из Фив, так и из Дельф².

Более холодный и враждебный человеку культ неумолимо жестокого Аполлона уступил Дионису первенство в культе Афинского полиса, поскольку, “нет бога, которому уступал бы Дионис” (Eug. Vasch. 1020-1022.). Идеи дионисийства противостояли созданному богами порядку в государстве, согласно которому народ должен подчиняться аристократам, считающими себя потомками богов. Принятие Диониса на Олимп было выражением компромисса, на который вынуждены пойти аристократы, чьим главным богом именно Аполлон, бог меры и соразмерности, охранитель установленного Зевсом порядка.

В исследовании “Дионисизм, его влияние на общественную жизнь и идеологию в Греции от эпохи архаики до конца классической эпохи”

¹ Марон - “сверкающий”, эпитет виноградной лозы, один из спутников

Диониса. См. Альтман М. С. Пережитки родового строя в собственных именах у Гомера. Л., 1936. С. 53

² Kerényi C. Dionysos...S.172

выделяются следующие этапы официального введения дионисийских мистерий в древней Греции: мероприятия, проведенные тираном Сикиона – Клисфеном в VII в. до н.э; деятельность Солона в Афинах; реформа Писистрата в Афинах, превратившая Сельские Дионисии в государственный праздник – Великие городские Дионисии¹.

Таким образом, "огосударствление" культа было завершено Писистратом. Вводя культ Диониса в обиход официальной религии, Писистрат достигал двух целей: с одной стороны, делал это в интересах крестьянства, превращая «крестьянский» культ в официальный, а с другой стороны - он обуздывал и упорядочивал массовое крестьянское движение, выступавшее в этом культе.

¹ Dabdab Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 77

§ 3. Возникновение театра и культ Диониса

Дионис, в представлении древних греков, это творец и покровитель театра, родиной которого считается Аттика. Театральный аспект культа Диониса привлек внимание как древних авторов, так и современных ученых. Исследователи религии Диониса не могли не учитывать жанровые корни в микенском (а, возможно, и минойском) культе Диониса, равно как и историю дифирамба, видя, однако, в театре явление и порождение аттической истории.

Задача исследования проследить не постепенное накопление в этом культе зрелищных элементов, если бы это вообще было возможно, а кардинальный момент - выделение из культа и его карнавала аттического театра, получившего наивысшее развитие в V в. до н.э. в демократическом полисе времен Перикла.

К сожалению, первое исследование театрального действия Аристотеля в "Поэтике" занимается не историей театра, как полисного института, а выяснением смысла и особенностей трагедии, комической поэзии и их отличиями от поэзии эпической.

"Отсюда, говорят иные, и сама трагедия называется "действом"(drama), ибо подражают лицам действующим. По этой - то причине и заявляют свои притязания на трагедию и комедию; на комедию - мегаряне как здешние, утверждающие, будто она у них появилась вместе с народовластием, так и сицилийские, ибо оттуда был родом поэт Эпихарм намного раньше и Хионида и Магнета, а на трагедию - некоторые из пелопоннесских дорян"¹. "Они ссылаются в доказательство на названия:

¹ Мегары здешние - дорийский город недалеко от Афин, "сицилийские" - колония этих Мегар недалеко от Сиракуз. Демократия утвердилась в "здешних" Мегарах в начале VI в. до н.э., в пору деятельности комика Сусариона.

говорят, что это у них пригородные селения называются "комами", как в Афинах "демами", и будто комедианты получили имя не от глагола "пировать"(komazein), а от этих самых "ком", по которым они скитались, выгнанные с бесчестьем из города." (Arist. Poet. IV, 1449.) (Пер. М. Л. Гаспарова).

Слово "театр" не требует объяснений. Но терминология всего того, что служит объектом зрелища, нуждается в этимологическом истолковании. Слово τραγωδία, обозначающее один из театральных жанров, имеет элемент τραγ, входящее в слово τραγος - козел, что открывает возможность для толкования этого термина как песня козла. От этого же животного, приносимого в жертву Дионису, происходит глагол "τραγίζω" - "говорить голосом козла" ("дать козла") и τραγαλίζω - пожирать. Но что же общего между козлом, ломкой голоса, сыроедством и трагедией? Оказывается "трагедия" может пониматься не только как песня при принесении в жертву козла или песня ради козла (приза), но и как песня трагодов, т. е. ряженных козлами и поющих их голосами¹.

Намного раньше - преувеличение: Эпихарм жил около 550 - 445 гг., а первые афинские комедиографы Хионид и Магнет выступили соответственно в 448 и 427 гг. На создание трагедии претендовали сикионяне, противопоставлявшие афинскому "основоположнику" Феспиду своего Эпигена, а афинским Дионисиям - свои празднества в честь Адраста (Прим. пер.) / Аристотель. Поэтика. М., 1990 / Пер. М. Л. Гаспарова. С. 112

¹ Else G. The Origin of Τραγωδία // Hermes, 1957. 85. P. 17 - 46

Вопрос о происхождении драмы принадлежит к числу особенно спорных ввиду отсутствия прямых исторических сведений о начальном периоде ее образования. К разрешению его подходят главным образом путем догадок и аналогий. Сложилось несколько точек зрения на эту проблему. Как мы помним, Ф. Ницше связывает происхождение драмы с музыкой. М. Унтерштайнер видел корни драмы в половом чувстве¹. Достаточно оригинальное объяснение генезису трагедии предложил этнограф В. Риджуэй, полагавший, что трагедия возникла из погребальных церемоний и культа мертвых². Что же касается греческой трагедии, то она появилась, по мнению этого автора, задолго до распространения культа Диониса в Греции на почве почитания умерших вождей и развилась из мимических плясок у могил героев. В пользу этого суждения В. Риджуэя этнографы приводят ссылку на характер театральной маски. На ранних ступенях развития подобные маски возникли из представления о “лице умершего”, в основе которого – очищенный от мягких тканей череп³.

¹ Untersteiner M. Le origini della tragedia. Milano, 1942.

² Ridgeway W. The Origin of Tragedy with Special Reference to Greek Tragedies. Cambridge, 1910.

³ Авдеев А.Д. Происхождение театра в первобытно – общинном строе. М.-Л., 1959. С. 95; Ерофеева Н.Н. Образы еды в античной драматургии как ключ к смыслу театральных жанров // Образ – смысл в античной культуре. М., 1990. С.162. Прим. 9.

Некоторые авторы считают, что происхождение театра связано с зимним дионисийским праздником – Ленеями¹. Центром религиозных обрядов был храм Диониса на южной стороне подножия акрополя, так называемый ленеон, при котором находился афинский театр. Этот праздник сопровождался процессией, которая двигалась по городу с забавными шутками, и богатым пиршеством, на которое город поставлял мясо.

Можно с уверенностью сказать, что зачатки драмы содержались уже в народном творчестве, в лирической поэзии, в которой были некоторые элементы мимической игры, диалога и обрядовой драмы. Раскопки на местах городов Тиринфа, Спарты обнаружили применявшиеся там еще во времена крито–микенской культуры маски. Исследователи драмы связывают ее происхождение с культовыми обрядами на Крите, считая их прообразом театрально - зрелищных действий. Так, например, А. Н. Дальский в своей работе выделяет три группы таких действий: - обрядовые театрализованные процессии, связанные с уборкой урожая, гончарным ремеслом, заупокойным культом, а также различного рода инсценировки в виде культовой театрализованной церемонии брака “верховой жрицы” Пасифаи с Миносом; - культовые, хороводные и групповые танцы, индивидуальные священные танцы со змеями, хоровое пение, сопровождаемое игрой на музыкальных инструментах; - кулачные бои и спортивный бег; - производственно - магические игры с быками. Все эти действия выполнялись на сценических площадках². Свадебные песни часто исполнялись двумя хорами, певшими

¹ Stengel P. Die Griechischen Kultusaltertumer. München, 1920. S.237.

² Дальский А. Н. Театрально - зрелищные действия на Крите и в Микенах. Л. - М., 1937 С. 26

поочередно. Настоящие драматические элементы содержались в похоронных обрядах и сопровождавших их песнях.

Характерной чертой обрядовой драмы является ряжение, надевание маски какого – либо бога, демона или зверя. Этот обычай также коренится в первобытном мировоззрении: считают, что человек, надевающий маску, получает свойства того существа, которое изображает маска¹. Мимические игры с ряжением играют большую роль в земледельческих культах и входят в состав празднеств плодородия, обычно приуроченных к какому – либо поворотному пункту года – к зимнему солнцестоянию, с которого начинается рост дня, к наступлению весны, ко времени жатвы. При переходе от одного годового цикла к другому разыгрывают “смерть” старого и “рождение” нового, победу “молодого” над “старым”, “светлого” над “темным”, изображают “смерть” и “воскресение” демона плодородия; скорбь сменяется разгулом и ликованием. Характерная черта этих празднеств – обжорство, половая разнузданность, сквернословие, как фантастические средства обеспечения урожая, животного плодородия, сытого года. Очень богат мимическими элементами был культ Диониса.

Выше уже шла речь о том, что организация театральных представлений в древней Греции лучше всего известна в Афинах. Но первый шаг в развитии трагедии был сделан не в Афинах, а в Коринфе. Тиран этого города Периандр вызвал с о. Лесбос известного певца Ариона, который по его просьбе создал новое художественное зрелище на основе дифирамба (гимна Дионису). Это было какое – то действо с ряжеными – сатирами, мифическим

¹ Тронский И. М. История античной литературы. М., 1983. С. 108.

спутниками Диониса, олицетворяющими производительные силы природы, изображавшими веселых спутников бога вина Диониса (Arist. Poet. IV).

Трагедия (буквально – “песня козлов”, от греческого *tragos* – козел и *ode* - песнь) возникла из хоровой песни, из дифирамба, распевавшегося “сатирами”, одетыми в козлиные шкуры и поскольку сам Дионис имел прозвище Дифирамб, что, в полном согласии с мифом, означает “дважды рожденный”. Такие “хоры козлов”, или сатиров, существовали уже в VII в. до н. э. во всей Греции. Этот дифирамб был первоначально восторженной, экстатической песней в честь Диониса.

Второй шаг был сделан там же, на Пелопоннесе, тираном города Сикиона Клисфеном, учредившим культ Диониса в своем городе взамен местного аристократического культа героя Адраста. Предполагается, что во время праздников Диониса в Сикионе тоже выступал хор сатиров, но содержание песен не было связано с мифом о Дионисе: они носили насмешливый характер и призваны были осмеивать Адраста и других аристократических героев, культ которых был здесь насильственно вытеснен культом Диониса¹. При этом сообщалось, что после свержения в Сикионе тирании сатиловские зрелища прекратились. И их организатор поэт Пратин прибыл в Афины, где в то время установились демократические порядки. В Афинах Пратину была предоставлена возможность ставить “сатиловские драмы”, которые с тех пор стали разыгрываться в афинском театре после трагедий.

Однако в Афинах не этот беглец стал родоначальником аттического театра. Афинская традиция сохранила другое имя - Феспид. Он родился около 580 г. до н. э. в деде Икарии, по соседству с Истмом. Несомненно, что с ранних

¹ Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М., 1969. С. 174.

лет он подвергся сильному влиянию сикионских поэтов, о которых уже говорилось (Diog. Laert. 1, 59). Поэт, как и они, сельских дифирамбов, Феспид, сначала, надо полагать, сочинял лирические произведения, которые ничем не отличались от сикионских произведений. Но, он был одарен творческим гением и не стал изменять довольно резко традиционную форму трагических песен, чтобы создать из них нечто новое. Писистрат пригласил его в 534 г. до н.э. украсить своей трагедией учрежденный им праздник Великих Дионисий, которые при афинском тиране стали общегосударственным праздником, и народный культ Диониса опирался теперь на официальную поддержку властей¹. Появление при дворе Писистрата Феспида не было изолированным явлением. При его дворе жили выдающиеся поэты его времени². Главным новшеством Феспида было введение актера (Diog. Laert. 3, 56). Он был, вероятно, ни кем иным, как начальником хора или корифеем, но стоял слишком в тесной зависимости от хора, чтобы взяться за отдельную роль. Особая роль была в нем предоставлена запевале – первому актеру, поэтому, этому роду хорического поэзии был свойственен некоторый драматический характер. Все античные источники связывают имя Феспида с хором и танцем

¹ Marmor Parium cum commentario C. Mülleri // FHG. Parisiis, 1874. II, 239,43/

² Сам Писистрат, как, впрочем, и все тираны всех времен и народов, был также склонен к театральным эффектам. Об этом свидетельствует сам его способ прихода к власти: он выдал девушку легкого поведения за благосклонную к его персоне богиню Афину (Her. I, 60)/

(Athen. I, 22a; Aristoph. Vesp. 1478; Diog. Laert. III, 56)¹. Передают, что лица участников представления Феспид мазал винной гущей². Пьесы, приписываемые Феспиду, нам известны лишь по заглавиям, за подлинность которых нельзя поручиться: “Погребальные игры в честь Пелия, или Форбант”, “Жрецы”, “Юноши”, “Пенфей”³. Во всяком случае, сюжеты этих трагедий свободно заимствованы из героических сказаний вообще, а не только из сказаний о Дионисе.

О театральных преобразованиях сообщает и Плутарх в биографии Солона, делая при этом Солон ее свидетелем: “В это время Феспид со своей труппой начал вводить преобразования в трагедию и новизной увлекал народ, но состязания между трагиками еще не были введены, Солон по своему характеру любил слушать и учиться, а в старости у него еще больше развился вкус к безделью, забавам и, клянусь Зевсом, даже к попойкам и к музыке. Он пошел смотреть Феспида, который, по обычаю древних, сам был актером. После представления Солон обратился к нему с вопросом, как не стыдно ему так бессовестно лгать при таком множестве народа. Феспид отвечал, что ничего нет предосудительного в том, чтобы так говорить и поступать в шутку” (Plut. Sol. XXIX) (Пер. С. И. Соболевского). Этот явный анахронизм интересен оценкой Феспида и его нововведениям, чуждым своей новизной времени Солон. Политика ощутила в театре несравненный инструмент народной

¹ Это нововведение, однако, приписывается и дифирамбическому поэту при дворе Периандра Коринфского, легендарному Ариону, о котором уже говорилось выше/

² Ярхо В. Н. Античная драма: технология мастерства. М., 1990.

³ Kerényi K. Dionysos... S. 259.

культуры, используя древние мифы для выражения социальной реальности¹. Последователи Солона должны были таким образом осуждать превращение культового зрелища в мероприятие для бездельников, пьяниц. Каков же был смысл этого нововведения? Эта постановка вопроса вполне уместна, т. к. за всеми действиями Писистрата стояли политические мотивы.

Как и по каким случаям давались пьесы Феспида? Гораций сообщает, что Феспид “возил театр на телегах” (Horat. Ars 276). Феспид, вероятно, представлял свои драмы в демах Аттики, на осенних празднествах Диониса. Несомненно, что он сам был тут и актером и антрепренером. Приезжая в город, он составлял хор, подучивал его немного. Затем, в назначенный день он разыгрывал свою пьесу на городской площади, пользуясь своей телегой, украшенной для тех или иных торжественных действий.

Возможно, что трагедия никогда не выделилась бы в отдельный литературный жанр, если бы другой культ, культ героев, не развился в Греции одновременно с культом Диониса. Герои, воспетые эпосом, были до известной степени специальными богами отдельных государств и родов. Значение их должно было возрастать по мере того, как группы греческого населения все сильнее и сильнее организовывались в государства или города с преобладающим влиянием аристократии. Аристократы были их покровителями, которыми они гордились. Выше уже указывалось, что Геродот говорил о культе, который существовал в городе Сикионе в честь аргосского героя Адраста в эпоху тирана Клисфена. Это участие героев в повествовательных песнях было уже, до известной степени, похоже, по крайней мере, по своей сущности, на трагедию.

¹ Carrière J. - C. Le carnaval et la politique. Paris - Besançon, 1977. P. 17 – 39.

Около 500 г. до н.э. театральные постановки получили твердую организационную структуру в рамках этого праздника. Аттическая драма разделилась на три ответвления: трагедия, комедия, сатирическая драма. В 486 г. до н.э. к авторам трагедий присоединились комедиографы, а с 442 и 433 г. до н.э. комедии и трагедии вошли соответственно в состав Ленеев¹. Великие Дионисии праздновались в конце марта – начале апреля сначала в течение пяти дней, два из которых отводилось на жертвоприношения и состязания дифирамбических хоров, три – на драматургические состязания и заключительную раздачу наград, затем количество дней было увеличено до шести с тем, чтобы отдельный день выделить для комедий (Arist. Ath. Pol. 56; SIG II, 2, 1006, 1214). Автор трагедии получал венок из плюща, избранного растения Диониса, бронзовый треножник и быка, для комедиографа вместо быка полагалась корзина фиг и амфора вина. Первый хорег и актер – венки из плюща².

Установление состязаний свидетельствует о том, что во второй половине VI в. до н.э. новое искусство культивировалось уже значительным числом поэтов. Из современников, или непосредственных преемников Феспида могут быть упомянуты двое: Хэрил и Фриних. Первый жил, по-видимому, между Феспидом и Эсхилом и провел некоторые усовершенствования в костюмах.

Фриних был афинянином и одержал победу на трагическом состязании в 67 Олимпиаду (512 - 509). Фриних является самым блестящим трагическим поэтом в Афинах между 510 и 480 гг. Свида приписывает ему введение в трагедию женщин в качестве действующих лиц (Suida. Thespis).

¹ Stengel P. Die Griechischen Kultusaltertümer. München, 1920. S.237.

² Немировский А. И. Мифы древности. Эллада. М., 2000. С. 112.

Истинным творцом трагедии считают Эсхила. Введением второго действующего лица Эсхил еще более оживил рассказ, сделал драму более динамичной и тем самым приблизил ее к зрителю. Кроме того, Эсхилу приписывают организацию усовершенствованного сценического аппарата – введение декораций, масок, котурн, летательных, громоносных и так далее машин. Собственно с Эсхила и начинается история греческого театра.

В следующем веке трагедия уже превратилась в настоящую драму и захватила всю Балканскую Грецию. Аристотель указывает также, что древнегреческая трагедия была сначала шутливой, так как возникла из хора сатиров, и только позднее стала серьезной (Arist. Poet. IV). Вероятно, что свой беззаботный характер трагедия утратила только тогда, когда ее сюжеты вышли за пределы мифов о Дионисе, и она обратилась к героическим сказаниям, в которых стала искать проблематику, отвечающую нравственным запросам общества. Решающим в рождении аттической трагедии стало учреждение афинским тираном Писистратом общегосударственного праздника великих Дионисий, благодаря которым народный культ Диониса опирался теперь на официальную поддержку властей.

Расцвет греческой трагедии совпадает с “золотым веком” Перикла, с расцветом афинской демократии, и продолжается до конца Пелопоннесской войны. Война не только не ослабила, но и увеличила страсть к театру. Платон пишет о “театроκραтии”, как о своего рода болезни, охватившей Афинское общество. Расходы на театральные представления, организацию празднеств и жертвоприношений достигали очень больших размеров и были обременительными для государственного бюджета. В самый разгар войны, после сицилийской катастрофы и олигархического переворота Четырехсот афиняне истратили на устройство Панафиней огромную сумму в 5 талантов

1000 драхм, а в год поражения при Эгоспотамах с упоением слушали посмертный диспут между Эсхилом и Еврипидом. Расходы на театральные представления покрывались частично из средств полиса, большая же их часть в виде литургий распределялась между богатыми гражданами.

Комедия выросла из тех же исторических корней, что и трагедия. Дионисии заканчивались праздничным шествием с пением, танцами и попойкой. Это шествие носило название комос, а слово “комедия” образуется от греческого “komos” и “ode” и обозначает буквально “песня во время комоса”(Arist. Poet. IV, 1449). Аристотель связывал происхождение комедии с запевалами фаллических песен, исполнение которых в рамках ритуала плодородия позволяло вносить элемент социальной инвективы – обличения, какого – либо лица в стихах или прозе¹. Песни, распеваемые толпой, носили насмешливый или хвалебный, а иногда, любовный характер. Комосы имели место и в религиозной обрядности, и в быту. В древнегреческом быту комос иногда служил средством народного протеста против каких – либо притеснений, превращался в своего рода демонстрацию. Рассказывают, что аттические крестьяне, будучи обижены кем – либо из горожан, направлялись по ночам ватагой в город к дому обидчика и подвергали его общественному поруганию². В комедии элемент комоса представлен хором ряженных, одетых подчас в весьма фантастические костюмы. Нередко встречается, например, маскарад животных: “Козы”, “Осы”, “Птицы”, “Лягушки” - все эти названия древних комедий даны им по костюму хора³.

¹ Ярхо В. Н. Античная драма: технология мастерства. М., 1990. С. 23.

² Dabdab Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 121.

³ Тронский И. М. История античной литературы. М., 1983. С. 154.

Таким образом, при оформлении в начале V в. комедии как жанра хор с самого начала приобрел обличительный характер. Сюжетом комедии служила повседневная жизнь со всей ее злободневностью и мелочностью. Язык комедии приближался к разговорному, литературно неправильному языку. В отношении выбора слов, выражений, сцен и положений греческая комедия отличалась большей вольностью, чем драма, которая следовала более строгим правилам. Особенной вольностью отличались комедийные пляски. В отличие от костюмировки хора актер комедии одет вплоть до IV в. до н.э. в сравнительно постоянный, очень своеобразный костюм. Его особенности – толстое брюхо, толстый зад и кожаный фаллос, устрашающей величины. Костюм дополняла карикатурная маска, которая, менялась в зависимости от представляемых профессий или лиц; в других случаях, она имела черты портретного сходства с выводимыми в комедии современниками. Очевидно, что эти детали костюма имели связь с обликом участников дионисийских празднеств, особенно Сельских Дионисий (IG III 1147). Женщины и дети на представлении комедий не присутствовали.

Во время театральных представлений горожане торжественно переносили храмовую статую Диониса в театр (Arist. Ath. Pol. 56; CIG II, 2, 1006, 1214), чтобы бог сам созерцал выступления актеров в сопровождении хора. Первые театры имели временный характер и строились для каждого праздника заново. Основными частями первых театров были орхестра с расположенной на ней сценой, а напротив них – места для зрителей (театрон), обычно располагавшиеся полукругом по склону холма. Греческие театры были рассчитаны на то, чтобы в них могли собираться все члены гражданской общины и гости, съезжавшиеся на праздник, поэтому они были очень больших, по современным меркам, размеров (театр в Мегалополе вмещал 44 тысячи человек). Размер театра не позволял снабжать их перекрытием. Постоянные

театроны появились в V в. до н.э. В первых рядах находились места для почетных граждан. Орхестра отделялась каменным бортом и утрамбовывалась или мостилась каменными плитами, на ней обычно воздвигался алтарь Диониса. Впоследствии по всему Средиземноморью строились огромные театры, так в Милете театр был рассчитан на 25 тысяч человек¹. Греческий театр был свободным пространством, которое образовывало полукруг (амфитеатр). Таким образом, уже в самой конструкции греческого театра заложен демократический принцип. Поскольку они были большими и вмещали массу народа.

По мнению Ф. Ф. Зелинского, “Дионис подчиняет весь мир до Индии через театр”, однако, он не видит в этом религиозную победу². С этим согласиться нельзя, так как театральные действия были порождены праздниками Диониса и стали популяризировать его культ. Это доказывает хотя бы тот факт, что в празднества Диониса малоимущие граждане получали денежную сумму от государства на посещение зрелищ (по 2 обола)³.

С обрядностью религии Диониса тесным образом была связана музыка. Принадлежностью культа Диониса считалась флейта (aulos). Эта музыка возникла сначала в малоазийских колониях благодаря ознакомлению

¹ Баумгартен Ф., Поланд Ф. Эллинистически - римская культура. С.237.

² Зелинский Ф.Ф. Религии эллинизма. С.80.

³ Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Государственные и военные древности. Под научной ред. Е.В. Никитиной. СПб., 1997. С.166.

эллинов с восточным миром; отсюда они были переданы в собственно Грецию, где их нормы были установлены при помощи дельфийского оракула¹.

Основой музыки у греков были три диатонические гаммы: дорическая, лидийская, фригийская. Именно последнюю связывают с культом Диониса. Развитие музыки как части триединой хореи имело последствием и развитие соединенной с ней поэзии, то есть хорической лирики. Она стала господствующей отраслью греческой поэзии в VII и VI веках до н.э. после упадка светского эпоса, а так как она была исключительно богослужебного характера, то ее торжество было завершением сакрализации также и поэзии в указанную эпоху – эпоху расцвета аристократии и дельфийской религии. В центре интереса был богослужебный гимн с его разновидностями, одной из них являлся дифирамб, из которого и родилась трагедия².

Театральным зрелищам и их посещению в греческих полисах придавалось особое государственное значение, они служили средством воспитания молодежи. Сюжеты трагедий и комедий поддерживали патриотический дух в гражданах. А иногда и критиковали государственных деятелей или даже высмеивали некоторых греческих богов.

Даже в тот период, когда происходит отпадение граждан от официального культа, главный интерес продолжает уделяться различным мусическим агонам, на первом месте среди которых стоят замкнутые корпорации так называемых “артистов Диониса”. Такие ассоциации, кружки, товарищества, фииасы существовали в Афинах, известны союзы малоазийских

¹ Gruppe O. Dionysos // Roscher W. H. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1902. B. I. Ff.1076 – 1077.

² Dabdal Trabulsi J. A. Dionysisme... P. 81.

артистов Ионии и Геллеспонта, Кипра, Сиракузский союз, кружок в Регии и даже в далеком Египте. Кроме празднеств афинское общество эпохи архаики и классики объединяли еще такие культовые сообщества как фиасы. Что они представляли собой в эту эпоху? Этимология слова $\Phi\alpha\sigma\omicron\varsigma$ точно не установлена¹. Оно не встречается ни в эпосе Гомера, ни в гомеровских гимнах, ни у Гесиода. Появляется у Алкмена, позже - у Солона. Слово могло применяться в различных контекстах, меняя оттенки значения, но сохраняя сущность его: тесное сообщество последователей, толпа приверженцев.

Наиболее же распространенное значение $\Phi\alpha\sigma\omicron\varsigma$ передает Афиней: “Фиасом называется следующая за Дионисом толпа” (VIII. 362 E). Таких фиасов было множество. Дионис мыслился как почитаемый фиасом бог, с дионисийскими празднествами связывалось в первую очередь слово “фиас” и в позднейшей литературе. Фиасы Диониса, Сабазия, Матери богов, последующих эпох, восходят к нему, как к одному из своих корней.

Театральные представления давались только в праздники Диониса и, таким образом, прежде были составным элементом культа. Но постепенно театр приобрел автономию, становясь местом народного отдыха, развлечения и своеобразной политической трибуной. Драматические представления неотделимы от демократических полисов, а демократию полисов невозможно представить без театральных представлений, на которые иногда собиралась, чуть ли не половина города. “Организуя из года в год игры и жертвоприношения, - говорил в одной из своих выступлений Перикл, - мы доставляли нашей душе возможность получить многообразное отдохновение от трудов, равно как и благопристойностью домашней обстановки –

¹ См. Chantraine P. Dictionnaire etymologique du Grec. Paris, 1968 – 1980; Frisk H. Griechische etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1959 – 1972.

повседневное наслаждение, которое прогоняет уныние и тоску” (Thuc. II, 38) (Перевод Ф. Мищенко в редакции С. Жебелева). Составитель олигархического трактата считает любовь афинян к театральным представлениям и празднествам одним из естественных следствий демократического строя. Он говорит об этом с иронией, но сам факт любви афинян к театру и празднествам, как и органическая связь театра и демократии, не подлежит сомнению.

Итак, Дионис стал богом театра, богом в маске. Театральная маска стала непрямым атрибутом Диониса, бога вечных превращений. Театр давал мифу новую жизнь, беспредельно расширяя возможности осмысления и истолкования древних преданий.

Театр был продолжением культа на новом уровне. Возникновение театра в самом центре полиса было равносильно появлению храма несопоставимого с теми, в которых приносились жертвы Дионису. Поскольку, участниками культа становилось все свободное население полиса, и на его глазах разворачивалась история не только Диониса, но все прошлое Афин и эллинского мира, трансформированное политическим сознанием афинской демократии вплоть до прямой пропаганды и манипулирования народным сознанием политических интересов народной верхушки. Каждый спектакль становился праздником Диониса. Театр затрагивал сердца и умы, в отличие от культовых действий, которые часто были формальностью. Театр был культом Диониса нового, невиданного типа. Театр - это Дионис под открытым небом.

§ 4. Празднества Диониса в VI - V вв. до н.э.

В основе дионисийских празднеств была идея о Дионисе, как о боге страдающем, умирающем и воскресающем, то есть о боге, олицетворяющем производительные силы природы, которые засыпают зимой и вновь возрождаются с первыми весенними лучами солнца. С этой сущностью Диониса связана и его вторая ипостась бога винограда и виноделия. Весь процесс обработки винограда, его брожения и превращения его в будоражащий дух вино можно считать метафорой смерти и возрождения Диониса.

Время праздников в честь Диониса с одной стороны диктовалось хозяйственной деятельностью людей (сбор винограда и различные фазы виноделия), с другой - определялось природными циклами. Участники праздников, по-видимому, проигрывали на них истории, связанные с определенными этапами жизни Диониса, олицетворявшими умирание или возрождение природных сил.

Мистерии в честь Диониса носили ярко выраженный оргиастический характер, вследствие чего, долгое время считались опасными для общественного спокойствия и не были связаны с официальным культом. И только к VI в. до н.э. в Афинах эти мистерии приняли общеполитический характер. Наиболее известными дионисийскими праздниками в Аттике были Сельские (малые) Дионисии, Ленеи, Анфестерии и Великие (городские) Дионисии.

Сельские Дионисии праздновались 26 Посидеона (декабрь – январь). Один из персонажей “Государства” Платона на вопрос: кого можно называть философом, отвечает: “совершенно нелепо причислять к философам (всех) любителей слушать: их нисколько не тянет к беседам, где что-нибудь обсуждается, зато, словно их кто подрядил слушать все хоры, они бегают на празднества Диониса, не пропуская ни Городских, ни Сельских Дионисий (Plat. Rep. 475d) (Пер. А. Н. Ягунова). Так мы узнаем о Сельских Дионисиях,

присутствие на которых, философ оценивает как никчемное занятие. Старший современник Платона Аристофан в комедии “Ахарняне” дает детальное описание Сельских Дионисий, в которых участвует земледелец Дикеополь, “справедливый гражданин” вместе со своей семьей вскоре после заключения Тридцатилетнего мира со Спартой. В описание таинства Диониса входит процессия с участием корзиноносцев и людей, несущих фалл, прославляемый фаллической песней:

“Фаллес, приятель Вакха ты,

Любитель кутежей ночных

И мальчиков и женщин!

Шесть лет прошло. И вот опять

Тебе молюсь, вернувшись в дем” (Aristoph. Acharn.263 - 267) (Пер. С. Апта).

Кроме этого о Сельских Дионисиях можно судить на основании замечания Демосфена, который, выискивая в биографии Эсхина порочащие того факты, разузнал, что мальчиком его противник “вращался на сонмищах (ἐν θιάσουζ) среди пьяных людей” (Demosth. XIX, 199) (Пер. С. И. Радцига). Далее Демосфен подробно описывал непристойности - с точки зрения благовоспитанного афинянина, - которым предавались участники “сонмищ” (Demosth. XIX, 258 - 560). Страбон разъясняет, что таинства, в которых участвовали мать Эсхина и он сам, были посвящены Сабазию и Матери богов (Strabo X, 3, 18)¹.

Сельские Дионисии были, очевидно, наиболее древним праздником, восходящим ко временам неолита. Долгое время не была даже точно известна

¹ Устинова Ю. Б. Частные культовые сообщества у греков (Аттика VI - V вв. до н.э.) // Быт и история в античности. М., 1988.

дата праздника¹. Очевидно Сельские Дионисии были распространены по всей Элладе (CIA. II 321b 7; Clem. Progr. II, 30), а уже в последствие стали праздником Афинского полиса. В программу праздника входили торжественные процессии, в которых вели жертвенных животных, несли священную утварь, печенье, сосуды с вином, ветви винограда и смоквы, большие фаллосы. Фаллос был одним из символов Диониса (об этом уже говорилось выше), в Сельских Дионисиях он играл особую, значительную роль. Фаллофории были главной частью Сельских Дионисий и имели египетское происхождение, по мнению Геродота, были связаны с культом Осириса (Her. II 49). Участники процессий пели торжественные песни в честь Диониса, устраивали игры, которыми руководил базилевс (IG II 467). Надписи упоминают, кроме того, что праздник сопровождался непристойными шутками и распущенными телодвижениями, которые, в основном, совершались женщинами (IG III 1147). В шествии участвовали как свободные, так и рабы, несущие фаллосы, поскольку они работали на винограднике (Her. II 48). Молодые девушки на головах несли корзины с виноградом. В жертву Дионису приносили козла. Жертвоприношение сопровождалось пением.

Праздник заканчивался шутливыми состязаниями, одним из которых была – “асколия”- кто дольше всех продержится на одной ноге на бурдюке с вином. Изобретателем игры предание называет Икария, который впервые посадил в царствование Пандиона, наследника Эрихтония в Аттике лозу. Устраивались также качели в память повесившейся дочери Икария Эригоны. Были в ходу переодевания и импровизированные мимические представления, для которых можно было черпать богатый материал из мифов о Дионисе или из

¹ Stengel P. Die Griechischen Kultusaltertümer. München, 1920. S.235.

окружающей жизни. Особенной пышностью отличались Сельские Дионисии в Пирее (IG 1652), почему в надписях упоминаются в качестве особого праздника. Они были даже возведены в степень государственного праздника. Исходя из всего вышеизложенного, мы считаем возможным связать сцену на чернофигурном скифосе из Афин, где среди участников процессии рядом с танцующей менадой изображен козел, как бы возглавляющий веселое шествие вокруг идола Диониса, с Сельскими Дионисиями¹.

В зимний месяц Гамелион отмечались крупный праздник – Ленеи - Ληναια, которые справлялись с 12-го числа в течение нескольких дней. Полное его обозначение Διονυσια τα ἐπιληναια (Aristot. Athen. Pol. 57). Название этого праздника уже в древности являлось проблемой. Возможно, что оно происходит и от имени Диониса - Ленеийон, то есть от болота, где стоял его ксоан². Праздник Ленеи мог получить наименование от ληνος (точило), чана, в котором проходил обработку виноград. Это был аграрный праздник, приуроченный к началу зимнего солнцеворота. В дни, когда справлялись Ленеи, повсюду в Аттике давили виноград, выжимали вино. После принесения торжественных жертв в Ленеоне – храме Диониса в Афинах – начинался праздник, во время которого вкушали юного бога, свежий напиток из нового урожая. Улицы деревень и городов заполнялись веселыми толпами народа, а в самих Афинах устраивались богатые пиры на государственный счет³. Во время

¹ Финогенова С. И. Миф о Дионисе (по вазовым рисункам VI - V вв. до н. э.) // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции “ Випперовские чтения -1985”. Часть 1. С. 127.

² Jeanmaire H. Dionysos... Р. 44.

³ Хабиخت Х. Афины. История города в эллинистическую эпоху. М., 1999. С. 67.

Леней горожане выкрикивали: “Приди, сын Семелы, Иакх, податель Богатства”. Эта формула идентифицирует Диониса и Иакха – участника Элевсинских мистерий и объединяет Диониса, Деметру и Персефону¹. Интересна точка зрения на проблему возникновения Ленеи и Анфестерий Людвиг Дойбнера. Он считает, что Ленеи пришли в Афины из Фракии, а Анфестерии – из Малой Азии. Именно Ленеи, а не Великие Городские Дионисии, исследователь ставит в центр всех дионисийских праздников². Большинство исследователей (Фарнелл, Нильссон, Дойбнер) приходят к общему выводу, что из всех праздников именно Ленеи имеют наибольшую связь с оргиями, которые были распространены еще в глубокой древности в Эгеиде. На Ленеях фаллос персонифицировался, ему поклонялись как богу³. Это не удивительно, так как для аграрных ритуалов стимулирования плодородия характерны нагота и эротизм⁴. С середины V в. до н.э. этот праздник стали отмечать представлением какой-либо комедии, а с 420 или 419 г. до н. э. в программу торжеств включили и трагедию. В Ленейском театре часто ставились комедии Аристофана. Именно Ленеи, считают многие исследователи, и породили комедию и трагедию⁵.

¹ Frontisi – Ducroux F. Dioniso e il suo culto// I Greci: storia cultura arte società. Torino, 1997. 2. P.296.

² Deubner L. Attische Feste. Berlin, 1956. S. 134.

³ Stengel P. Die Griechischen Kultusaltertümer. München, 1920. S.236.

⁴ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 132.

⁵ Stengel P. Die Griechischen Kultusaltertümer. München, 1920. S.237.

Ленеи - это были праздником замужних женщин, девушки, не прошедшие таинство брака, в нем участия не принимали. По окончании Леней, в январе, они под предводительством молодых женщин устремлялись по зимним горам Беотии по священной дороге на снежный Парнас. Раз в два года эти празднества справлялись с особенной пышностью. Каждая девушка хотя бы один раз в жизни принимала участие в таком празднестве. На бегу, они сильно хлестали друг друга жесткими стеблями тростника, которые назывались тирсами и нередко были увенчаны предметом, напоминающим фаллос, - большой сосновой шишкой. Внутри стебля именно такого тростника, нартекса, Прометей спрятал и принес людям небесный огонь. Забираясь на вершину Парнаса, они стремились к чему-то высокому, вместе с телами поднимали к снежному Парнасу и свои души. Местом завершения праздника, была огромная пещера на высоте 1360 м. А снежная вершина Парнаса, на которую взбирались отдельные группы, достигала и достигает высоты 2457м. Плутарх, в связи с этим, отмечает обморожение у девушек и молодых женщин (Plut. De prim. frig. 18, 953d).

Павсаний рассказывает о таких менадах - "безумных", совершающих воскурение в пещере: "Фиады - это женщины из Аттики, раз в два года отправляющиеся на Парнас и там вместе с женщинами из Дельф совершающие оргии - торжественное служение в честь Диониса" (Paus. X 4, 2 - 4). Буйствующие на Парнасе девушки считались кормилицами осиротевшего, рожденного Зевсом 6 января божественного ребенка, который затем в темной пещере у них на глазах становится взрослым юношей.

В пещере Корикион через десять дней после Леней эти девушки за одну ночь сжигали много стиракты или ладана. Под защитой дыма они отыскивали в корзинке трижды рожденного младенца и наблюдали его

быстрый рост. Плутарх пишет, что, кружась в хороводе, фиады будят младенца в корзине (Plut. De Is. et Os. 35). При этом девушки пели орфический гимн:

Я Диониса зову, оглашенного криками “эйа”!

Перворожденный и триждырожденный, двусущий владыка,

Неизреченный, неистовый, тайный, двухвидный, двурогий,

В пышном плюще, быколикий, “эвой” восклицающий, бурный,

Мяса вкуситель кровавого, чистый, трехлетний, увитый

Лозами, полными гроздьев, - тебя Персефоны с Зевсом

Неизреченное ложе, о бог Эвбулей, породило.

Вместе с пестуньями, что опоясаны дивно, внемли же

Гласу молитвы моей и повей, беспорочный и сладкий,

Ты, о блаженный, ко мне благосклонное сердце имея! (Hymn. Orph. XXX) (Пер. О. В. Смыки).

Согласно Фукидиду (Thuk. II, 15, 3), 11 – 13 числа отмечался один из самых древних праздников Диониса - Анфестерии, в той части Афин, которая называлась «Болотами». Глубокая его древность подчеркивается не только словом *архаютера*, но указанием на происхождение самих афинян от ионийцев. Праздник отнесен к древнейшему ионийскому календарю и к месяцу, от которого он получил название – Анфестерий (февраль – март). Впрочем, что чему дало название: месяц - празднику или месяц назвали по празднику, являлось предметом дискуссии¹. Возможно, был известен такой же праздник в микенское время, однако, нам не известно, был ли это праздник в честь Диониса?

Филострат в своем сочинении «О героях» связывает название

¹ См., например, Mantero T. Radiographia di un dio. Dioniso, dio della vegetazione, “kouros” e “paredros”. Genes, 1975. P. 65 – 66.

Анфестерий с цветочными венками, украшавшими головки мальчиков и девочек в дни праздника (Philostrat. Heroic. XII, 2). Может быть также обращено внимание и на совпадение месяца и праздника с именем героя Анфисоса (Ἀμφίσος) - сына бога Аполлона и Дриопы (Paus. X, 38,4), подчеркивающего отсутствие какого - либо антогонизма между Дионисом и Аполлоном.

Первый день праздника назывался *πιθογία* (от *πιθος* - пифос) - день открытия бочек и пробы нового вина, второй – *χοεξ* (кружки), третий – *χυτροί* (горшки). Аполлоний Тианский в I в. до н.э. так описывает празднества Анфестерии: “по сигналу флейтистов юноши пляшут в женских шафранового, пурпурного, гранатового цвета одеждах, изображая хороводы ор, нимф, менад, в промежутках между чтением орфических рапсодий” (Appol. IV, 2). Пифойгия - это обряд открывания закупоренных на зиму пифосов, освобождения томящегося там Диониса от зимней спячки. Откупоривание связывалось с вызволением душ предков, которые мыслились невидимыми участниками торжества. Видимо и место праздника Болото - отвечало ритуалу освобождения душ¹. Дионис присутствовал на торжестве в виде маски, которой давали вкусить напиток. Вероятно, что именно этот момент представлен на стамносе из Лувра, где сатир подносит маске вино в канфаре - сосуде, который являлся атрибутом Диониса. Торжественность обстановки и ритуальный характер действия подчеркиваются фигурой флейтистки². Аналогичная церемония изображена на двух вазах из Лувра и из Лондона, принадлежащих руке одного мастера³. Жрица почтительно подносит маске Диониса канфар с вином, рядом помещен трапедзон с жертвенным хлебом и мясом. Позади идола

¹ Venturi I. Dioniso e la democrazia Ateniese. P. 60.

² Frickenhaus A. Lenäenvasen. Berlin, 1912. S.11, abb. 23.

³ Ibid. S. 12, abb. 26, 27.

Диониса вторая жрица держит в руке небольшой сосуд для возлияний и корзину со священными предметами. Трехлетним мальчикам в первый день праздника впервые стригли волосы, происходило это в Аграх¹.

Открытие пифосов было преамбулой для обряда следующего дня - распития кружек. Народ собирался близ древнего храма Диониса тот, кто быстрее всех опорожнял кружку объемом в 3 литра, считался угодным Дионису и получал награду из рук высшего жреца, называвшегося царем - басилеем. Эпизод распития вошел в комедию Аристофона «Ахарняне». Обездоленному войной крестьянину Дикеополь дают отхлебнуть вино 5, 10 и 30 – летней выдержки. Он отдает предпочтение 30 - летнему:

Боги милые, ведь это пахнет нектаром, амброзией,

А не пайком трехдневным продовольственным...

Домой пойду и справлю Дионисии (Aristoph. Acharn. 213 – 227) (Пер. С. Апта).

С кружками также связана история Ореста, изложенная Еврипидом в «Ифигении в Таврике». Объясняя сестре Ифигении причины своего появления в Таврике, он вспоминает о судилище в Афинах, где ему, как запятнанному

¹ Д. Лауэнштайн. Элевсинские мистерии. М., 1996. С. 134. Стрижка волос по образцу самого бога была, согласно Геродоту, частью культа арабского Диониса (Her. III, 8). Она засвидетельствована в Ветхом Завете применительно к тем же арабам без указания ее культового характера (Левит, 20, 27) и может быть поставлена в ряд с инициациями молодежи, в которые входили и атлетические агоны.

материнской кровью наливали вино за отдельным столом: «Злосчастье мое причиной стало местного обряда. Поныне в силе там закон, чтоб чтит наряд Паллады «Кружек» торжество» (Eur. *If. in Taur.* 956 – 960) (Пер И. Анненского). Обряд «кружек», считается древнейшим, а одну из его особенностей - распитие в отдельных кружках - возводится к преступлению Ореста, пролившего материнскую кровь.

На день «Кружек» в храме Диониса на Болотах, когда все другие храмы были закрыты, падало священной соитие Диониса со жрицей, имевшей титул царицы – *basilinna*. При этом Дионис принимал образ быка. Об этой черте Диониса, на первый взгляд несовместимой с представлением о нем, как о божестве растительности рассматривает Дж. Фрэзер¹. Аристотель в «Афинской политике» истолковывает это соитие как телесное объединение и брак матери царя с Дионисом (*Arist. Ath. Pol.* 3)².

Рано утром все граждане наблюдали, как от моря домой через древнюю гавань Фалер шествует Дионис, направляясь к маленькому храму на Болотах, что рядом с Аграми, чтобы там сочетаться со своей «царицей» - женой

¹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 432 слл.

² Сексуальный акт, в котором участвовали царь города и жрица, имеет глубокие исторические корни на древнем Востоке. Древнейшая параллель священного брака - шумерский миф об Иннана - богине любви и Энки. См.: Афанасьева В. Н. От начала начал: Антология шумерской поэзии. М., 1997; Немировский А. И. Мифы древности. Ближний Восток. М., 2001. Все другие мифы о священном браке собраны С. Крамером в его работе «История начинается в Шумере» / Пер с нем. М., 1985.

архонта брачными узами в знак того, что страна вполне предана его служению и надеется на его защиту. По другой версии такая церемония могла быть воспоминанием о браке Диониса и Ариадны. Именно она была героиней первого дня праздника, торжественно вступавшая в символический брак с Дионисом, а затем, ожидая его в полном уединении. В церемонии участвовало 14 девушек (*gegarei*), происходивших из самых благородных и уважаемых семей¹. Они совершали священные обряды на 14 алтарях и давали клятву о соблюдении строгой тайны. Указанное число было выбрано не случайно, оно, во-первых, связано с мифом о Дионисе - Загрее, растерзанном титанами на 14 кусков, а, во-вторых, служило напоминанием о мифологических 14 девушках, которые пришли из Фив вместе с Дионисом - Периклонисом (Плющевым). Древний закон об этом обряде, вырезанный на камне, еще во времена Демосфена стоял в святилище Диониса подле жертвенника.

Дионис ехал на корабле, поставленном на колеса, а изображал его архонт - жрец, одетый в пурпур и в маске². Сопровождали бога полсотни чувственных сатиров, козлоногих, с лошадиными хвостами. Вступление Диониса под вечер одиннадцатого анфестериона, как и процессия двенадцатого называлась *rompe*. В императорском Риме колесницей - кораблем пользовалась и богиня Исида, едучи с моря; там - то и возникло название *carrus navalis* - карнавал.

¹ Gruppe O. Dionysos // Roscher W. H. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1902. B. I. Ff.1076 – 1077.

² LIMC. - III/2 - Abb. 180.

Когда Дионис вступал на берег, все граждане приветствовали его древними словами:

О, Дионис герой!
Гряди же в свой храм,
В дом твой священный,
С духами прелести вешней
Гряди в святыню твою!
Буду тебе танцевать,
Бык благородный, достойный.
Бык благородный,
Ныне гряди к нам!! (Antologia lyrica, hrsgg. Von E. Diehl, 206)¹.

О времени, которое Дионис провел в море, повествует гомеровский гимн, а так же изображения на архаических сосудах. Внутри килика Эксекия обрамленное неширокой чернолаковой рамкой большое круглое клеймо, представляющее миф о плавании Диониса на корабле тирренских пиратов. Не ведавшие божественной сущности Диониса, пираты захватили его на берегу с целью получить за него выкуп. Бог вина и винограда сурово покарал за это вероломных разбойников. Согласно Гомерову гимну, в это время:

Ветер парус срединный надул, натянулись канаты,
И свершаться пред ними чудесные начали вещи.
Сладкое, прежде всего, по судну быстроходному всюду
Вдруг зажурчало вино благовонное, и
Запах вокруг поднялся. Моряки в изумлении глядели.
Вмиг протянулись, за самый высокий цепляясь парус,

¹ Kern O. Die Religion der Griechen. Berlin, 1926. B.I. S.154.

Лозы туда и сюда, и в обилии гроздя повисли;
Черный вкруг мачты карабкался плющ, покрываясь цветами,
Вкусные всюду плоды красовались приятные глазу...
А нечестивые пираты волею Диониса:
Всею гурьбой поскакали в священное море
И превратились в дельфинов (Ном. Нумн. VII) (Пер. В. Вересаева).

Именно этот момент и представил Эксекий на вазе. Середину композиции занимает торжественно плывущий корабль, на котором возлежит Дионис. Возле мачты вьются вверх произрастающие лозы с тяжелыми гроздьями винограда, свидетельствующие о чудодейственном могуществе Диониса, бога вина и производящих сил природы. Вокруг корабля представлены выпрыгивающие из воды и ныряющие дельфины - это наказанные тирренские пираты.

По-видимому, со вторым днем Анфестерий связан и сюжет на небольшой ойнохое (из коллекции Власто), служившей специальным посвятительным сосудом, из которого все участники праздника во второй его день пили вино¹. На лицевой стороне ойнохой, в центре, помещен ликнон с маской Диониса, украшенной ветками плюща. По обеим сторонам маски стоят две служительницы, в руках одной - канфар с вином, у другой - корзина с плодами. Изображение ликнона, как известно, связывалось с представлениями о плодородии земли; именно в нем во время торжественных процессий несли символ плодородия - фаллос. Таким образом, сцена на кружке отражает церемонию жертвоприношения, имевшую целью разбудить производительные силы природы, а назначение этого сосуда определяет праздник, с которым он связан.

¹ Bianchi U. The Greek Mysteries. Leiden, 1976. № 82

На второй день мальчики совершали так называемый обряд “опрокидывания стола”. Потом на низеньком столике - треножнике мальчику показывали основные формы мира вместе с субстанциями, через которые бог являет себя людям. Ребенок узнавал предметы и их имена: шар, пирамида, кубик, шерстяные лоскуты, яблоки, медовые лепешки, кувшинчик с вином (Clem. Alex. Propr. II 17,2-18,1). Как уже упоминалось выше, в этот день все взрослые ходили с такими кувшинчиками. Столик нарочно ставили так, чтобы ребенок, выслушав объяснения, мог легко его опрокинуть. Родня сразу поднимала испуганный крик насчет пролитого вина - ведь это была кровь только что вернувшегося домой бога. Сейчас эту кровь пролил ребенок, а согласно мифам, когда Дионис был в образе быка, его разорвали титаны. Ребенка убирали от стола, так как бог мог усмотреть в этом происшествии новое покушение на свою жизнь. Вернувшись домой, ребенок находил маленькую копию той колесницы, на которой приехал Дионис, что означало милости прощение бога. После этого обряда мальчика заносили в список граждан¹.

Третий день, “праздник горшков”, был целиком посвящен поминовению умерших: души их символически приглашали к столу, уставленному горшками, и угощали медом или медовыми лепешками. Но храмы богов - олимпийцев для них подземных были закрыты, доступ преграждали красные веревки, а после захода солнца, с завершением Анфестерий, невидимых “гостей” вежливо выпроваживали и приводили дом в порядок. В последний же день приносились также жертвы Гермесу - горшки с

¹ Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. М., 1996. С. 134

вареньем и плодами, так как именно он сопровождал умерших в загробное царство¹.

Первыми весенними цветами украшались сосуды и дети как распускающиеся цветы. В этот день в Афинах был рынок игрушек, которые покупали и дарили детям. В праздник Анфестерий принято было платить гонорар за обучение софистам и другим учителям, которые в день приглашали к себе своих учеников².

Самым крупным и ярким празднеством были Великие или Городские Дионисии. Первоначально они длились 5 дней, а с 488 г. до н. э.-6: с 9 по 13 Элафеболиона (март – апрель)³. Очевидно, что это самый “молодой” из дионисийских праздников, который начал отмечаться в правление афинского тирана Писистрата (Thuc. V, 20; Demosth. Mid. 10; Aristot. Ath. Pol. 56; CIG II, 2, 1006, 1028). Это был официальный, всенародный праздник, второй по важности после Панафинейских торжеств⁴. Великие Дионисии справлялись в честь Диониса Элевтерия Свободного (локального божества Элевтер – пограничного местечка между Афинами и Беотией) (Paus. I, 2, 5). В 1 день Дионису приносили в жертву козла, иногда свинью. Жертва должна была быть обязательно съедена (IG II, 305, 453с). Жертвоприношения сопровождалась

¹ Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. С. 161

² Латышев В. В. Очерк греческих древностей. СПб., 1997. Т. 2. Богослужбные и сценические древности. С. 135

³ Dabdad Trabulsi Jose Antonio. Dionysisme...P. 212

⁴ Burkert W. Homo Necans. The antropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth. Berkeley - Londres, Universitet of California Press, 1985. P. 215

хоровым пением гимнов в честь бога виноделия - дифирамбов. Затем торжественной процессией афиняне переносили деревянную статую бога из храма на склонах Акрополя в рощу, где вновь воздавали почести Дионису хоровым пением и жертвоприношениями. После захода солнца статую несли назад, в город, и устанавливали на специально приготовленной, утрамбованной площадке для выступления хора певцов и танцоров - оркестре. На следующий день там соревновались между собой хоры молодежи и взрослых мужчин. Далее наступала очередь театральных представлений: трагедии, сатировой драмы, комедии (Arist. Ath. pol. 56; CIG II, 2, 1006, 1214). В последний день оглашали результаты состязаний и раздавали награды - сначала одним лишь поэтам, авторам наиболее понравившихся произведений, но впоследствии стали награждать и актеров - лучших представителей или даже всю труппу.

В месяце Боэдромионе – 13-19 (сентябрь- октябрь) отмечались Большие Элевсинские Мистерии в честь Деметры, Персефоны и Диониса – Иакха. В обрядах и торжествах могли принимать участие только посвященные “мисты”. Праздник состоял из очистительного омовения в Фалере около Пирея. Далее следовала торжественная процессия из Афин в Элевсин (город в 22 км. от Афин). Праздник сопровождался таинственными обрядами и драматическими сценами. На Элевсинских мистериях 18-го Боэдромиона в жертву Дионису приносили виноград (CIA III,77.) А 20-го в Элевсине несли увенчанную миртом статую Иакха и приготовленные из драгоценного металла игрушки - игральные кости, мячик, волчок, яблоки, зеркало, гребень (Clem. Alex. Propr. II 17,2-18,1).

Пианопсионе – 7 (октябрь-ноябрь) праздновались Осхофории. Осхофории стали культовым праздником не позднее, чем в VI в. до н.э.,

причем пришли с Крита¹. Это было торжество в честь Диониса и Афины Скирады в благодарность за дарованную людям жатву винограда и маслин. Праздник включал в себя бег мальчиков с виноградными ветвями, трапезу и процессию из Фалера в Афины. В жертву Дионису приносили также осенние фрукты². В тот же день совершались в честь Диониса и Афины Скирады, учрежденные в благодарность за дарованную людям жатву винограда и маслин и получившие свое название от виноградных ветвей с гроздьями, игравших роль при этом празднике. Именно, избранные в числе двух от каждой филы, с виноградными ветвями в руках совершали бег от городского храма Диониса к храму Афины Скирады в Фалере. Победителю в беге приносились сосуды со смесью из вина, меда, сыра муки, масла, и победитель должен был вкусить этой смеси. Для всех участников в беге устраивали обед избранные знатные гражданки. Затем процессия, в которой победитель занимал почетное место, возвращалась в город с пением песен в честь Диониса.

Хором предводительствовали двое юношей в женском одеянии с виноградными ветвями в руках. По прибытии процессии к храму Диониса совершалось жертвоприношение, которым заведовал род Фаталидов. При Осхофориях видную роль играли воспоминания о возвращении Тесея с Крита после убийства Минотавра: при варении овощей вспоминали, как Тесей со своими спутниками, возвратившись с Крита, отобедал остатками дорожных запасов и принес благодарственную молитву Аполлону; устройство иресионы связывалось с преданием о том, что Тесей со спутниками посвятил в храм иресиону в благодарность за благополучное возвращение; а переодевание 2-х юношей в процессии в женское платье связывалось с преданием о том, что

¹ Deubner L. Attische Feste. Berlin, 1956. S. 142

² Stengel P. Die Griechischen Kultusaltertümer. München, 1920. S.101

Тесей взял с собой двух мальчиков, переодетых в женское платье, вместо девушек (Plut. Tes. 22, 23.)

Дионисийские мистерии в конце VI в. до н.э. были распространены как в самой Греции, так и в Великой Греции. Они заполняли духовный вакуум, который существовал при традиционных религиях. Мистерии несли катарсис, очищение, были своеобразной психотерапией. Дионисийский культ предполагал выход за пределы “рационального” существования, ограниченного рамками обыденности, в область божественного “безумия”, - неистовствующие вакханты стремились приобщиться к опьяняющей “божественной” свободе, не подчиненной ни каким человеческим законам.

Итак, при афинском тиране Писистрате празднества во славу бога вина и виноделия Диониса – великие Дионисии – с шумными процессиями и состязаниями хоров, а затем и театральными праздниками, привлекавшими множество зрителей со всех концов Эллады, стали государственными.

Придача культу Диониса статуса полисного культа и превращение одного из его элементов в полисное зрелище такова главная задача заключительной главы нашего исследования. И это естественным образом предполагает рассмотрение социально - политической обстановки в Афинах эпохи Солона, Писистрата и Писистратидов, с которой связано новое, на этот раз триумфальное возвращение Диониса на каменистую почву Аттики и укоренение его там в формах полисных празднеств и театра, ставшего незыблемой частью общеэллинской и общечеловеческой культуры. Культ Диониса был преобразован в театральное действо, создана трагедия и комедия. Только в таком демократическом полисе как Афины, а не Коринф или Спарта, сакральные обряды могли быть вынесены под открытое небо, для почитания божества всей массой народа.

Заключение

Вернуть культ Диониса в историческое измерение, рассмотреть историю дионисизма в контексте религиозных, социальных и политических процессов, происходивших в Аттике в VI - V вв. до н. э., не абсолютизируя при этом значение его истоков, - такова была цель и методологическая основа проведенного исследования, подводя итог которому следует еще раз подчеркнуть исключительное место этого культа. Невозможность дать причинам популярности культа Диониса какое-либо четкое и краткое объяснение. Мы рассматриваем эту популярность как отражение сложности самого феномена, изменчивого и противоречивого.

Историческими источниками поданной проблеме являются не только источники непосредственно связанные с культом Диониса, но и сведения о политическом развитии Афинского полиса этой эпохи, его экономике, социальной структуре, религии. Сведения литературной традиции должны постоянно проверяться и дополняться сведениями иконографии, археологическими открытиями. Вся имеющаяся информация о ранней орфической теогонии дошла до нас через источники, которые подверглись многочисленным изменениям, определенной модернизации, либо сохранились уже в отрывках. Поэтому, проблема выяснения взглядов ранних орфиков неразрешима. Долгое время даже ставился вопрос о самой возможности их существования. С этой точкой зрения нельзя согласиться, так как орфическая философия оказала воздействие на развитие философских систем более поздних эпох и отразилась в них.

Положение, занимаемое богами на Олимпе, далеко не всегда соответствовало интересу, проявляемому к ним в науке Нового времени. Не будучи главным, среди олимпийских богов, сын Зевса Дионис по мере развития исследований в области греческой мифологии привлек к себе

наибольшее внимание и стал в центре научных споров по множеству общих проблем греческой религии, вопросов, связанных с культом Диониса в отдельных регионах древнего Средиземноморья.

Как можно увидеть из нашего историографического очерка исследованием этого культа занимались не только историки, но и психологи (К. Юнг, З.Фрейд, Э. Фромм), которые сделали существенный вклад в исследование дионисизма. Более всего внесли в понимание этого вопроса ученики школы Анналов, которые связали идеологию полиса и религиозные явления.

Рассматривая культ Диониса как феномен афинской полисной идеологии, мы постарались выделить такие основополагающие моменты как подготовившие его триумф реформы: Солона, военную (гоплитскую) реформа, религиозную реформу Писистрата. Процесс эволюции культа Диониса в государственный и официальный культ Афинского полиса был достаточно сложным. Политические процессы, протекавшие в архаических гражданских общинах, в частности процесс централизации в Аттике, заставляли политиков обращаться к покровительству отдельных, «избранных» богов Олимпийского пантеона, чьи культы имели глубокие традиции. Именно таким и являлся Дионис, культ которого в Средиземноморском регионе имел очень древние корни и был распространен у всех народов пеласгийского мира.

Полуторавековый опыт изучения греческого мифологического мира, как будто показал, что успешное изучение его феномена может быть осуществлено в рамках определенного региона. Однако Дионис и в этом плане явление из ряда вон выходящее. В эгейско-анатолийском, балканском и итальянском регионах в VI - V вв. до н. э. почитались боги вина, под именами Дионис, Загрей, Фуфлунс, Либер, и их трудно назвать разными богами, поскольку с ними, как это видно по изображениям на этруских зеркалах,

древнегреческих сосудах, были связаны одни и те же мифы. Анализ механизма появления одних и тех же богов под разными именами не был нашей задачей и лежит за пределами нашей работы. Но мы должны были посвятить часть второй главы нашей работы этим богам - двойникам. Это было связано с нашей позицией по вопросу о происхождении Диониса. Мы не считаем его богом фракийцев, критян или этрусков. Он, под именем Диониса, первоначальное божество догреческого населения всех названных выше регионов, бог пеласгов, лелегов, тирсенов, фракийцев и многих других народов этого региона.

Рассмотрение образа и культа Диониса, занявшего свое место на греческом Олимпе, показало, что он не был противником Аполлона или какого - либо другого из олимпийских богов. Он так же, как в индийской религии близкий ему бог Шива, не вписывался в общественную ситуацию эпохи Гомера и Гесиода, и был, почти повсеместно, отторгнут. Но общественные перемены в VI до н.э., в результате которых на смену аристократическим общинам пришел демократический полис, позволил Дионису приобрести такую популярность, которая обеспечила его культу высокое официальное положение. А одно из его порождений театр превратилась в главное идеологическое оружие господствующей прослойки.

Театральные увеселения в Афинах служили не для развлечения граждан, а явились педагогическим институтом для их воспитания. Герои трагедий не были людьми, занимавшими высокое общественное положение. Авторы трагедий и комедий выдвигали на первый план проблему человека и его вины его слабость пред враждебными ему силами. Театр был политическим раскрытием процесса самосознания общества. Всемирно – историческое значение греческой трагедии состоит в ее неизмеримом богатстве идей и философской глубине трактуемых вопросов. К этому можно добавить еще

мастерство стиха, богатство и красочность языка, бесконечное разнообразие образов. Несмотря на кажущуюся архаичность образов, греческая трагедия всегда насыщена идеями современности и полна жизни. Составители трагедии брали мифологический или исторический сюжет и наполняли его содержанием современности, приближая его, главным образом, к массовому зрителю. История и современность в произведениях античных авторов гармонически сочетались.

Дионис в греческом мире, подобно другим богам и титанам, мыслился культурным героем, распространителем культурных достижений. Его благодеяние - вино в отличие от огня, земледелия, ткачества, кузнечного дела, несло то, что не просто облегчало жизненные условия, но и оказывало глубокое воздействие на сознание, возбуждая активность и сексуальные силы, нарушая привычные связи с окружающими людьми. И именно поэтому, появление Диониса, как бога вина (в древнейшую пору бога производительных сил природы), встретило сопротивление, и его торжественный прием в греческий пантеон совпал по времени и, по сути, с кризисом и трансформациями архаического общества, первоначально в Коринфе и Сикионе, а затем и в Аттике. В афинском полисе страстными почитателями Диониса стала масса гражданства, получившего в результате экономических перемен, военных и политических преобразований, власть в полисе.

Все те, кто превратил неплодоносящие холмы Аттики в виноградники и кто, развозя дары Диониса на кораблях, туда, куда он еще не дошел, получал от этого выгоду, могли сказать еще до римлян: «истина в вине», но и «истина в Дионисе». Поскольку Дионис стал не только богом кормильцем и утешителем, но и отцом публичного зрелища - театра, формируя идеологию демократического полиса. Он стал символом той культуры, для которой мы не находим другого слова как «греческое чудо». Культ Диониса, по сути, стал

феноменом не только древнегреческой религии, но и феноменом Афинской полисной идеологии, поскольку именно в Афинах этот культ достиг своего апофеоза.

Список использованной литературы

Источники

1. Arnobius. *Adversus Nationes*, ed. Aug. Reiffersched, Lipsiae, 1875.
2. Clement Alexandrini. *Propropticus* // *Opera omnia*. Ed. G. Dindorf. Oxonii, 1869.
3. Cornutus. *Artis rhetoricae epitome*. B., 1891.
4. Diodori bibliotheca historica / Edd. Fr. Vogel, C. Th. Fischer. V. I – V. Lipsae, 1888 – 1906.
5. Fulgentius Breviato Canonum Ferrandus, carthaginensis ecclesiae diaconus // *Patrologia cursus completus*. Paris, 1865. Vol. 65.
6. Hesychii Alexandrini Lexicon / Rec. Schmidt. V. I – V. Jenae, 1858 – 1868.
7. Iulii Firmici Materni liber de errore profanorum religionum. Rec. Carolus Halm // CSEL. Vol. 2, Vind, 187.
8. Paulus Orosius. *Historiarum adversus paganos libri VII* // CSEL, v. V. Lipsae, 1889.
9. Poetae lyrici graeci // Ed. Th. Bergk. V. I - III. London, 1919 - 1923.
10. Stephani Byzantini *Ethinica* / Ed. A. Meineke. B., 1850.
11. Suidae Lexicon / Ed. A. Adler. V. I – IV. Lipsae, 1928 – 1938.
12. Zosimus. *Historia nova* // Ed. L. Mendelsohn. Lipsae, 1887.

Использованные литературные памятники в русских переводах

13. Ампелий. Памятная книжица / Пер. А. И. Немировского. СПб., 2002.
14. Аполлодор. Мифологическая библиотека / Пер. В. Г. Боруховича. Л., 1993.
15. Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер. Г. Ф. Церетели. Тбилиси, 1964.
16. Апулей. Апология. Метаморфозы, или Золотой осел. Флориды / Пер. С. П. Маркиша. М., 1994.
17. Аристотель. Афинская республика // Аристотель. Сочинения / Пер. М. В. Брагинской, С. А. Жебелева. М., 1975 - 1984. Т. 1 - 4.
18. Аристофан. Комедии. Фрагменты / Пер. А. Пиотровского. М., 2000.
19. Аристофан. Лягушки // Аристофан. Комедии / Пер. Ф. А. Петровского, В. М. Ярхо. М., 1954. Т. 1- 2.
20. Аристофан. Лисистрата // Аристофан. Комедии / Пер. Ф. А. Петровского, В. М. Ярхо. М., 1954. Т. 1- 2.
21. Вакхилид. Песнь 11 // Пиндар. Вакхилид / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1980.
22. Веллей Патеркул. Римская история // Малые историки. М., 1996 / Пер. А. И. Немировского, М. Ф. Дашковой.
23. Вергилий Марон Публий. Буколики. Георгики. Энеида / Пер. С. Шервинского, С. Ошера. М., 1994.
24. Геродиан. История императорской власти после Марка / Пер. А. И. Доватура, М. Н. Ботвинника, А. К. Гаврилова. Спб. - М., 199.
25. Геродот. История в девяти книгах / Пер. Г. А. Стратоновского. М., 1999.

26. Гесиод. Труды и дни. Теогония // Эллинские поэты в пер. В. Вересаева. М., 1963.
27. Гигин. Мифы / Пер. А. Торшилова. СПб., 1997.
28. Гигин. Астрономия / Пер. А. И. Рубана. СПб., 1997.
29. Гомер. Илиада / Пер. Гнедича Н. И. СПб., 1982.
30. Гомер. Одиссея / Пер. В. А. Жуковского. СПб., 1994.
31. Гомеровские гимны // Античные гимны / Пер. В.В. Вересаева. М., 1988.
32. Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. СПб., 1774 – 1775 / Пер. И. Алексеева.
33. Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. СПб., 2000 / Пер. О. Цыбенко.
34. Еврипид. Вакханки // Еврипид. Трагедии / Пер. И. Анненского. М., 1999. Т. 1 - 2.
35. Ион Хиосский // Эллинские поэты VIII-III вв. до н. э. Эпос, элегия, ямбы, мелика. М., 1999.
36. Ливий Тит. История Рима // Пер. с лат. П. Адрианова. В 6 т. М., 1892 -1899.
37. Лукиан. Избранное / Пер. И. Нахова. М., 1991.
38. Лукреций. О природе вещей / Пер. Ф. Петровского. М. -Л., 1980.
39. Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Пер. А. Голубца. СПб., 1997.
40. Овидий. Метаморфозы / Пер. С. Шервинского. М., 1977.
41. Орфические гимны // Античные гимны / Пер. В.В. Вересаева. М., 1988.
42. Павсаний. Описание Эллады / Пер. С. П. Кондратьева. СПб., 1996.
43. Пиндар. Оды // Пиндар. Вакхилид / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1980.

44. Плутарх. Застольные беседы / Пер. Я. М. Боровского. СПб., 1994.
45. Полиен. Стратигемы / Пер. Дм. Папандопуло. М., 2001.
46. Прокл. Гимны // Тахо - Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб., 1999.
47. Софокл. Младенец Дионис / Пер. Ф. Ф. Зелинского. М., 1988.
48. Страбон. География / Пер. Г. А. Стратоновского. М., 1994.
49. Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат. А. А. Столярова. М., 1994.
50. Фукидид. История / Пер. Ф. Мищенко в переработке С. Жебелева. М., 1993.
51. Цицерон. О природе богов // Философские трактаты / Пер. М. И. Рижского. М., 1985.
52. Эсхил. Дионисова тетралогия // Трагедии / Пер. С. Апта. М., 1978.

Эпиграфические источники

53. Corpus cultus Iovis Sabazii. Leiden, 1983 - 1989.
54. Corpus Inscriptionum Atticarum. II, III.
55. Corpus Inscriptionum Latinarum. Berlin, 1863. V. I, v.10. p.I.
56. Marmor Parium cum commentario C. Mülleri. 40 // Fragmenta Historium Graecorum. Parisiis, 1874.
57. Mysterienglaube und gnosis in corpus Hermeticum XIII von Karl – Wolfgang Tröger. Berlin, 1971.
58. Thesaurus Linguae Etruscae. Roma, 1978. V. I.
59. Testtimonia Linguae Etruscae. Roma, 1954.

Литература

60. Абрамзон М.Г. Римский императорский культ в памятниках нумизматики. Магнитогорск, 1993.
61. Авдеев А.Д. Происхождение театра в первобытно – общинном строе. М.-Л., 1959.
62. Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография. М., 1966.
63. Альтман М. С. Греческая мифология. М., 1912.
64. Альтман М. С. Андреев Ю. В. Минойский Дедал // ВДИ. 1989. № 3.
65. Андреев Ю.В. Русский человек между Христом и Дионисом. В. Иванов как исследователь и истолкователь греческой религии // Древний мир и мы. Альманах. Выпуск II. СПб., 2000.
66. Античная цивилизация. М., 1973. Т. I.
67. Баз Ю. Политеизм греков. СПб., 1885.
68. Баумгартен Ф., Поланд Ф. Эллинская культура. СПб., 1907.
69. Баумгартен Ф., Поланд Ф. Эллинистически - римская культура. СПб., 1915.
70. Белох Ю. История Греции. М., 1905. Т.1.
71. Блаватский В. Д. История античной расписной керамики. М.,1953.
72. Богаевский Б. Л. Крит и Микены. М. – Л., 1924.
73. Богаевский Б. Л. Мужское божество на Крите // Яфетический сборник, 1930. V.
74. Богаевский Б. Л. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913
75. Борухович В. Г. Античная мифография и «Библиотека» Аполлодора // Аполлодор. Мифологическая библиотека. М., 1993.
76. Брагинская Н. Верность как измена // Новое литературное обозрение. М., 2001. № 50(4).

77. Брикнер М. Страдающий и умирающий бог в религиях древнего мира. М., 1923.
78. Буассье Г. Падение язычества. М., 1892.
79. Вардиман Е. Женщина в древнем мире. М., 1983.
80. Вересаев В. Живая жизнь. М., 1927.
81. Видадь-Наке П. Возвращение к Черному Охотнику // ВДИ. 1989. №4.
82. Виламовиц - Меллендорф У. фон. Филология будущего! // Ницше Ф. Рождение трагедии // Пер. А. В. Михайлова. Сост., общ. ред., коммент., вступит. Статья А. А. Россиуса. М., 2001.
83. Виппер Р. Лекции по истории Греции. Очерки истории Римской империи. Избранное сочинение в II томах. Ростов - на - Дону, 1995. Т. 1.
84. Гаспаров М. Л. Новое в современной классической филологии. М., 1979.
85. Глаголев С. С. Очерки по истории религии. Свято - Троицкая Сергиева Лавра, 1902.
86. Гвоздев А. А., Пиотровский А. История европейского театра. М.-Л., 1931.
87. Гиндин Л. А. Языки древнейшего населения Балканского полуострова. М., 1976.
88. Голубцова Е.С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии I-III вв. М., 1977.
89. Головня В. В. История античного театра. М., 1972.
90. Грант М. Греческий мир в доклассическую эпоху. М., 1998.
91. Грант М. История римской цивилизации. М., 2003.
92. Грейвс Р. Мифы Древней Греции // Под ред. и послесловием А. А. Тахо – Годи. М., 1992.

93. Давитая Ф. Ф. Климатические зоны виноградарства в СССР. М., 1948.
94. Дальский А. Н. Театрально - зрелищные действия на Крите и в Микенах. М. - Л., 1937.
95. Джеймсон М.Г. Мифология Древней Греции // Мифология древнего мира. М.,1977.
96. Доватур А. И. «Политика» и «Политии» Аристотеля. М. - Л., 1965.
97. Доватур А. И. Феогнид и его время. Л., 1989.
98. Древняя Греция // Под ред. Струве В. В. Каллистова Д. П. М., 1956.
99. Дюрант В. Жизнь Греции. М.,1995.
100. Елпидинский Я. Религиозно - нравственное мировоззрение Плутарха Херонейского. СПб., 1893.
101. Емелях Л. происхождение христианского культа. Л.,1971.
102. Ерофеева Н.Н. Образы еды в античной драматургии как ключ к смыслу театральных жанров // Образ – смысл в античной культуре. М., 1990.
103. Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.
104. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции в VIII – V вв. до н.э. Л., 1985.
105. Залюбовина Г.Т. Идеи пантеизма в архаическом мировоззрении древних эллинов. М.,1993.
106. Залюбовина Г.Т., Щербаков В. И. Афины в период становления гражданской общины: афинские тираны и полисная религия // Государство и право в докапиталистических формациях. М., 1991.
107. Залюбовина Г. Т. Eusebeia и asbeia в общественной жизни эллинов архаического и классического периодов // Социально – политические и

- идеологические проблемы истории античной гражданской общины. М., 1991.
108. Захарова А. В. Нонн Панополитанский // Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. Пер. с древнегреч. Ю. А. Голубца. СПб., 1997.
109. Зелинский Ф.Ф. Из истории идей. СПб., 1916.
110. Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. П., 1918.
111. Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. П., 1922.
112. Зельин К. К. Борьба политических группировок в Аттике в VI в. до н.э. М., 1964.
113. Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1992.
114. Иванов В. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. М., 1904.- № 1 - 3, 5, 8, 9.
115. Иванов В. Религия Диониса // Вопросы жизни. М., 1905. № 6, 7.
116. Иванов В. О Дионисе Орфическом // Русская мысль. М. – П., 1913. № 11.
117. Ильинская Л. С. Древнейшие островные цивилизации Центрального Средиземноморья в античной исторической традиции. М., 1987.
118. История греческой литературы. М., 1946. Т. 1; М, 1955. Т.2; М., 1960. Т. 3.
119. История римской литературы. М., 1959. Т.1; М., 1962. Т. 2.
120. Каллистов Д. П. Античный театр. Л., 1970.
121. Кагаров Е. Г. Пережитки первобытного коммунизма в общественном строе древних греков и германцев. М. – Л., 1927.
122. Кереньи К. Элевсин. М., 2000.
123. Колобова К. М. Из истории раннегреческого общества. Л., 1951.

124. Колобова К. М., Глускина Л. М. Очерки по истории древней Греции. Л., 1958.
125. Корольков Д. Реальное направление классической филологии. М., 1910.
126. Круазе А. и М. История греческой литературы. Пг., 1916.
127. Куманецкий К. История культуры древней Греции и Рима. М., 1990.
128. Кушу П. Закат бога. М., 1929.
129. Кушу П. Загадка Иисуса. М., 1929.
130. Левек П. Эллинистический мир. М., 1984.
131. Латышев В. В. Очерк греческих древностей. СПб., 1997. Т. 2. Богослужебные и сценические древности.
132. Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. М., 1996.
133. Лосев А.Ф. Дионис // Мифы народов мира. Т.1 М., 1994.
134. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
135. Лосев А.Ф. История античной эстетики. В 8 - ми тт. Т. 1. М., 1963.
136. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1992.
137. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.
138. Лурье С. Я. История античной общественной мысли. М., 1929.
139. Лурье С. Я. История Греции. Л., 1940.
140. Лурье С. Я. Язык и культура микенской Греции. М. – Л., 1957.
141. Макаров И. А. Тирания и Дельфы в рамках политической истории Греции второй половины VII - VI вв. до н. э // ВДИ. 1995. №4.
142. Мандес М. Опыт историко – критических комментариев к греческой истории Диодора. Одесса, 1901.
143. Машкин Н.А. Принципат Августа. М.- Л., 1949.

144. Мень А.(Светлов Э.) Дионис. Логос. Судьба. Брюссель, 1992.
145. Меринг Ф. Литературно – критические статьи. М. –Л., 1934.
146. Мережковский Д. Полное собрание сочинений. М., 1914. Т. 9.
147. Михайлов А. В. Ницше Ф // Философская энциклопедия. М., 1967.
148. Негруль А. М. Виноградарство с основами ампелографии и селекции. М., 1959.
149. Негруль А. М., Кузьмин А. Я., Чигрим В. Н. Культура винограда. М., 1958.
150. Немировский А. И. У истоков исторической мысли. Воронеж, 1979.
151. Немировский А. И. Этруски. От мифа к истории. М., 1983.
152. Немировский А. И. Мифы древности. Эллада. М., 2000.
153. Нефедкин А. К. Основные этапы формирования фаланги гоплитов: военный аспект проблемы // ВДИ. 2002. №1.
154. Никитин П. В. К истории афинских драматических состязаний. СПб., 1882.
155. Ф. Ницше «Мы, филологи (отрывки из ненаписанной книги)»// Новое литературное обозрение. М., 2001. № 50(4) // Пер. по изд. Fr. Nietzcshe. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Banden. Bd. 8. Berlin, New York, 1980.
156. Новикова Т. Ф. Раннегреческая тирания на Коринфском перешейке //ВДИ. 1965. № 4.
157. Новосадский Н. И. Культ кавиров в древней Греции. Варшава, 1891.
158. Новосадский Н. И. Елевсинские мистерии. СПб., 1887.
159. Новосадский Н.И. Орфические гимны. Варшава, 1900.
160. Обатнин Г. Иванов – мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе В. Иванова (1907 – 1919). М., 2000.

161. Пельман Р. фон. Очерк греческой истории и источниковедения. СПб., 1999.
162. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. М., 1957.
Брагинская Н. Верность как измена // Новое литературное обозрение. М., 2001. № 50(4).
163. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
164. Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М., 1969.
165. Ревиль Ж. Религия в Риме при Северах. М., 1898.
166. Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. Вып. 1. М., 1918.
167. Румянцев Н. Дохристианский Христос. М., 1926.
168. Румянцев Н. Смерть и воскресение спасителя. М., 1926.
169. Русяева А. С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // ВДИ. 1978. №1.
170. Строгеецкий В. М. Диодор Сицилийский и его «Историческая библиотека» в оценке историографии // ВДИ. 1983. № 4
171. Сычева С. Г. Тема Диониса в творчестве Вяч. Иванова // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000.
172. Тахо - Годи А. А. Греческая мифология. М., 1989.
173. Тахо - Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб., 1999.
174. Тимофеева Н.К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. Новосибирск, 1980.
175. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976.
176. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Т. II. Первые философы. М., 1959.
177. Тренчени - Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. М, 1956.
178. Тренчени - Вальдапфель И. Мифология. М., 1959.

179. Тронский И. М. История античной литературы. М., 1983.
180. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М., 1910. Ч. I.
181. Туманс Х. Идеологические аспекты власти Писистрата // ВДИ. 2001. №4.
182. Туманс Х. Военная организация греков в архаическую эпоху // Античное общество: проблемы политической истории. СПб., 1997.
183. Устинова Ю. Б. Частные культовые сообщества у греков (Аттика VI - V вв. до н.э.) // Быт и история в античности. М., 1988.
184. Фестюжьер. А. - Ж. Личная религия греков. СПб., 2000.
185. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1928.
186. Финогенова С. И. Миф о Дионисе (по вазовым рисункам VI - V вв. до н. э.) // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции «Випперовские чтения - 1985». Часть 1.
187. Хабиخت Х. Афины. История города в эллинистическую эпоху. М., 1999.
188. Храм древности содержащий в себе египетских, греческих и римских богов имена, родословие, празднества и бывшие при оных обряды. (Собран из разных греческих и латинских как древних так и новейших писателей). Пер. на рос. язык. СПб., 1771.
189. Цымбурский В. Л. Итало-этрuscoский миф о великой горе по античным источникам // ВДИ. - 1984. № 4.
190. Шейнман - Топштейн С. Я. Современное состояние проблемы происхождения древнегреческой трагедии // ВДИ. 1962. № 4.
191. Элиаде М. Космос и история. Избр. раб.: Пер. с фр. и англ / Общ. ред. И. Р. Григулевича, М. Л. Гаспарова. М., 1987.
192. Элиаде М. Апология мужества. Три эссе // Иностранная литература. 1999. № 2.

193. Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. М., 1996.
194. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб., 1995.
195. Элиаде М. Тайные общества. Обряды. Посвящения. Инициации. М.- СПб., 1999.
196. Яйленко В. П. Греческая колонизация VI - III до н. э. М., 1982.
197. Ярхо В. Н. Античная драма: технология мастерства. М., 1990.
198. Ярхо В. Н. У истоков европейской комедии. М., 1979.
199. Ярхо В. Н. Драматургия Эсхила и некоторые проблемы древнегреческой трагедии. М., 1978.
200. Ярхо В. Н., Полонская К. П. Античная комедия. М., 1979.
201. Ярхо В. Н., Полонская К. П. Античная лирика. М., 1967.
202. Ярхо В. Н. Аристофан – великий художник – утопист // Аристофан. Комедии. Фрагменты / Пер. А. Пиотровского. М., 2000.
203. Andrewes A. The greek tyrants // Hutchinson's University Librari. Londres, 1956.
204. Angiolillo S. La visita de Dioniso a Ikarios nella ceramica attica: appunti sulla politica culturale pisistratea // Dialoghi di archeologia. 1981. anno 3.
205. Asheri D. Leggi greche sul problema dei debiti // Studi classici e orientali. Pisa, 1969. № 18.
206. Astour M. Helenosemitica. Leiden, 1965.
207. Aurelio Privitera G. Dionyso nella societa micenea // Atti e memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia. Rome, 1967.
208. Aurelio Privitera G. I rapporti di Dioniso con Posidone in eta micenea // Studi urbanati. XXXIX.
209. Bachofen J. J. Die sage von Tanaquil // Gesammelte Werke. Basel, 1943 - 58.

210. Banti L. Myth in Pre – Classical Art // American Journal of Archaeology. 1954. 58. № 4.
211. Belknap G. The social value of dionysiac ritual // Revue de l' histoire des religions. 1932. Berve H. Die Tyrannis bei den Griechen. München, 1967. Bd.1 - 2.
212. Bianchi U. The Greek Mysteries. Leiden, 1976. № 82.
213. Bonfante L. Fufluns Pacha the Dionysus // Mask of Dionysus. New - Jork, 1993.
214. Boyance P. Dionysiaca. A propos d' une etude recente sur l' initiation dionysiaque // Revue des etudes anciennes. 1966. LXVIII.
215. Bowra C. M. Griechenland. Zürich, 1964.
216. Brinna Otto. Kultisches und Iconographisches zum minoisch – mykenischen Dionisos // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1993/1994. Bd.123/124.
217. Bruhl A. Liber Pater. Origine et expansion du culte Dionysiaque a Rome et dans le monde Romain. Paris, 1953.
218. Burkert W. Homo Necans. The antropologiy of ancient Greek sacrificial ritual and myth. Berrkeley - Londres, Universitet of California Press, 1985.
219. Caragounis Chr. C. The Ephesian Mysterion. Meaning and Content. Lund, 1977.
220. Carrière J. - C. Le carnaval et la politique. Paris - Besançon, 1977.
221. Carpenter T. Dionysian imagery in archaic greek art. Its development in black - figure vase painting. Oxford, 1986.
222. Casadio G. Storia del culto di Dioniso in Argolide. Rome, 1994.
223. Cassola F. La proprieta del suolo in Attica fino a Pisistrato // La parola del passato. XXVIII.

224. Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Paris, 1983. B. 1-2.
225. Clinton K. The Sacred Officials Mysteries. Philadelphia, 1974.
226. Glotz G. La solidarite de la famille dans le droit criminel en Grece. Paris, 1904.
227. Cole J. Peisistratos on the Strimon // Greece and Rome. XXII.
228. Colonna G. Reflessione sul dionisismo in Etruria // Dionysos Mito e Mistero, Atti Convegno, Comacchio, 1991.
229. Cornford F. M. The origin of Attic Comedy. Cambrige, 1934.
230. Csapo Eric. Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual and Gender – Role De/ construction // Phoenix. Trinity College.Toronto, 1997. V. 51. № 3-4.
231. Caragounis Chr. C. The Ephesian Mysterion. Meaning and Content. Lund, 1977.
232. Dabdad Trabulsi Jose Antonio. Dionysisme, pouvoir et societe en Grece jusqu`a la fin de l`epoque classique. Paris, 1990.
233. Daraki M. Dionysos. Paris, 1985.
234. Detienne M. Dionysos a ciel ouvert. Paris, 1986.
235. Detienne M. Dionysos mis a mort. Paris, 1977.
236. Detienne M. La phalange problèmes et controverses // Problèmes de la guerre en Grèce ancienne. Paris, 1968
237. Dickie M.W. The Dionysiac Mysteries in Pella // Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1995. Bd.109.
238. Deubner L. Attische Feste. Berlin, 1956.
239. Dodds E. Meanadism in the Bacchae // Harvard theological review, XXXIII.

240. Eisele A. Sabazios // Roscher W. H. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1902. B.III.
241. Else G. The Origin of Τραγῳδία // Hermes, 1957. 85.
242. Evans A. The Palace of Minoas and Knossos. London, 1936.
243. Farnell L. The cults of the Greek states. Oxford, 1909. V.5.
244. Foley H. The masque of Dionysos // Transactions and proceedings of the American Philological Association, 1980. CX.
245. Foucart P. Le Culte de Dionysos en Attique. Paris, 1904.
246. Foucart P. Les mysteres d' Eleusis. Paris, 1914.
247. Frickenhaus A. Lenäenvasen. Berlin, 1912.
248. Frontisi – Ducroux F. Dioniso e il suo culto // I Greci: storia cultura arte societa. Torino, 1997. 2.
249. Frontisi – Ducroux F. Le Dieu – masque. Une figure du Dionysos d' Athenes // La De`couverte – Ecole francaise de Rome. Paris – Rome, 1991.
250. Freud S. Totem und tabu Einige Übereinstimmungen im Seelen eben der Wilden und der Neurotiker. F /am Main, 1977.
251. Gallavotti G. Brevi noti di filologia micena // Studi italiani di filologia classica. 30. 1958.
252. Geffcken J. Griechische Literaturgeschichte. Heidelberg, 1926.
253. Gernet L. Dionysos et la religion dionysiaque. Elements herites et traits originaux // Revue des etudes grecques. 1953, LXVI.
254. Goldhill S.P. Anthropologie, ideologie et les Grandes Dionysies. Montpellier, 1987.
255. Gruppe O. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München, 1906. B. I.
256. Gruppe O. Dionysos // Roscher W. H. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1902. B. I.

257. Guthrie W. K. Ch. Orpheus and Greek Religion. London, 1935.
258. Hamilton R. Choes and Anthesteria. Ann Arbor, 1932.
259. Hind J. The «tyrannes» and the exiles of Peisistratus // Classical quarterly. 1974, XXIV. Hoorn G. van. Choes and Anthesteria. Leyde, 1951.
260. Johnston S.Y., McNiven T. Dionysos and the Underworld in Toledo // Museum Helveticum. Basel, 1996. Vol. 53, fasc. 1.
261. Jung K. G. und Kerényi K. Einführung in das Wesen der Mythologie: Das göttliche Kind. Amsterdam and Leipzig, 1941.
262. Jung K. G. und Kerényi K. Das göttliche Mädchen. Amsterdam and Leipzig, 1941.
263. Jeanmaire H. Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. Paris, 1951.
264. Kerényi C. Dionysos. Archetypal image of indestructible life. Princeton, 1976.
265. Kerényi K. Dionysos. Urbild des urzerstöbaren Lebens. München, 1976.
266. Kerényi K. Die Bacchantinnen des Euripides // Werke in Einzelausgaben. B.II.
267. Kerényi K. Die Mythologie der Griechen. Zürich, 1951.
268. Kerényi K. Herkunft der Dionysosreligion// Arbeitsgemeinschaft Nordhein Westfalen. 1956.
269. Kerényi K. Der Frühe Dionysos. Eitremforelesninger, 2 Universitet i Oslo. 1961.
270. Kern O. Die Religion der Griecheh. Berlin, 1926. B.II.
271. Kolb F. Baureligion und Kulturpolitik der Peisistratides // Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. 1997. № 81.
272. Laqueur R. Diodorus. RE, VI A, 1936.
273. Lavecchia Salvatore. Le « Secondo Difirambo» di Pindaro e il culti telani // Studi classici e orientali. Pisa, 1994. № 44.

274. Leveque P., L. Sechan. Les Grandes Divinités de la Grèce. Paris, 1966.
275. Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC III/2). Zürich und München, 1986.
276. Mantero T. Radiographia di un dio. Dioniso, dio della vegetazione, «kouros» e «paredros». Genes, 1975.
277. Marinatos. N. Role and Sex Division in Ritual Scenes of Aegean Art // Journal of Prehistoric Religion. Göteborg, 1987. Vol. I.
278. Metzger H. Le Dionysos des images eleusiniennes du IV siècle // Revue archéologie. Paris, 1995. Fasc. 1.
279. Mossé C. Aristote et la tyrannie. Aristoteles a tyrannis // Acta Universitatis Carolinae 193. Philosophica et Historica I.
280. Mylonas G. E. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. Princeton, 1961.
281. Nemirovskiy A. I. Specchio etruscae. Roma, 2003.
282. Nilsson M. P. The Minoan - Mycenaean religion and its survival in Greek religion. Lund, 1927.
283. Nilsson M. P. The Mycenaean origin of Greek mythology. Berkeley, 1932.
284. Nilsson M. P. The Dionysiac mysteries of the mysteries of the Hellenistic and Roman age. Lund, 1957.
285. Nilsson M. P. Geschichte der Griechischen Religion. 3 Aufl. München, 1967.
286. Nilsson M. Cults, Myths, Oracles, and politics Greece. Lund, 1951.
287. Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Leipzig, 1872.
288. Oliva P. La tyrannie, première forme de l'Etat en Grèce et son rôle historique // La Pensée. 1956. № 66.
289. Otto W. F. Dionysos. Mythos und Kultus. F /am M., 1987.
290. Otto W. F. Die Götter Griechenlandes. F /am M., 1987.

291. Otten H. Die Bronzetafel aus Bogazköy. Wiesbaden, 1988.
292. Pallottino M. Testimonia Linguae Etruscae. Firenze, 1968.
293. Person A. W. The Religion of Greece in Prehistoric Times. Bercley – Los Angeles, 1942.
294. Pfiffig A. J. Religio Etrusca. Graz, 1975.
295. Picard Ch. Les Religion Prehelleniques (Crete et Mycenes). Paris, 1948.
296. Plant R. Greek coin types and their identification. London, 1979.
297. Polenz M. Die griechische Tragödie. Göttingen, 1954.
298. Pollard J. Seers, shrines and sirens: The Greek religious revolution in the sixth century B. C. London, 1965
299. Preller L. Griechische Mythologie. Berlin, 1854. 2 B.
300. Preller L. Theogonie der Götter. Darmstadt, 1964.
301. Puhvel J. Eleuther and Oinoatis. Dionysiac data from Mycenaean Greece, Mycenaean colloquim for Mycenaean Studies.
302. Rapp A. Die Beziehungen des Dionysos kultes zu Thrakien und Kleinasien. Stuttgart, 1882.
303. Pauly's – Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa. Stuttgart, 1894.
304. Reiner E. Die rituelle Totenklade der Griechen // Beitrage. Tübingen, 1938.
305. Ridgeway W. The Origin of Tragedy with Special Reference to Greek Tragedies. Cambridge, 1910.
306. Rohde E. Psyche. Paris, 1910.
307. Robertson N. Athens: festival of the new wine // Harvard Studies in classical philology. Cambrige, Mass., Harvard University. 1993. № 95.
308. Roscher V. H. Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1884 -1937. T. I.

309. Rubensohn O. Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrakie. Berlin, 1892.
310. Sabbatucci D. Il mito il rito e la storia. Roma, 1978.
311. Schavernoeh H. Die Krone der Ariadne // Antike Welt. 1983. Bd. 14.
312. Scheibler P. Bild und Gefass Zur iconographie Bedeutung des attischen Bildfeld Amphoren // Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. 1997. № 81. S. 92 - 95.
313. Snodgrass A. M. The Hoplite Reform and History // JHS. 1965. 85.
314. Stahl M. Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Stuttgart, 1987
315. Stengel P. Die Griechischen Kultusaltertümer. München, 1920.
316. Sutherland C. H. The cistophori of Augustus. London, 1970.
317. Teixidor Y. The Popular Religion in Greco - Roman Near East. Princeton, 1978.
318. Thomson G. Aeschylus and Athen: A Study in the Social Origins of Drama. 2 ed. London, 1946.
319. Turcan R. Dionysos Dimorphos // Melanges d'archeologie et d'histoire. Paris, 1958. 70.
320. Untersteiner M. Le origini della tragedia. Milano, 1942.
321. Venturi I. Dioniso e la democrazia Ateniese. Roma, 1997.
322. Vernadsky G. The Origin of Russia. London, 1959.
323. Vernant J. - P. Figures, idoles, masques. Paris, 1990.
324. Warren P. Minoan Crete and Ecstatic Religion // Sanctuaries and Cults in the Aegean bronze Age. Stockholm, 1981.
325. Will Ed. Korinthiska. Recherche sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres mediques. Paris, 1955.
326. Willetts R. F. Cretan Cults and Festivals. London, 1962.

327. Winnington - Ingram R. Euripides and Dionysus. An interpretation of the Bacchae. Amsterdam, 1969.
307. Zelinski T. L'évolution religieuse d'Euripide // Revue des Etudes. Paris, 1923.

Список сокращений

ВДИ – Вестник древней истории

CIL – Corpus Inscriptionum Latinarum

FHG – Fragmenta Historicorum Graecorum, ed. C. Müller. Parissi, 1874

LIMC – Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich und München, 1986

PGGA - Problemes de la guerre en Grece ancienne / Sous la direction de J. - P. Vernant. Paris, 1985.

RE - Pauly's – Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa. Stuttgart, 1894.

Sylloge – W. Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum. 3. Aufl. 1915 – 1924

TGF – Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. Nauk. 2. Aufl. Leipzig, 1889

TLE – Testimonia Linguae Etruscae. Roma, 1951

Aesch. Eum. Эсхил. Эвменид.

Anacr. Frg. Анакреонт. Фрагменты.

Apollod. Аполлодор. Библиотека.
epit. Сокращенное изложение.

Apoll. Аполлоний Родосский.
Rhod. Аргонавтика.

Apul. Met. Апулей. Метаморфозы.

Aristoph. Ran.	Аристофан. Лягушки.
Lys.	Лисистрата.
Arist.	
Ath. Pol.	Аристотель. Афинская полития.
Bacchil.	Вакхилид. Оды.
Cic. De nat. Deor.	Цицерон. О природе богов.
Clem. Alex.	Клемент Александрийский.
Propr.	Увещания.
Demosth. Orat.	Демосфен. Речи.
Diod.	Диодор Сицилийский.
	Историческая библиотека.
Eur. Bach.	Еврипид. Вакханки.
Cretenses	Критяне.
Heracl.	Гераклиды.
Firmic. Matern.	Фирмик Матерн.
De err.	Об ошибочных
profan. relig.	нечестивых верованиях.
Her.	Геродот. История.

Hes.Erg.	Гесиод. Труды и дни.
Theog.	Теогония.
Hesych.	Гесихий. Словарь.
Hom. Il.	Гомер. Илиада.
Od.	Одиссея.
Horat. Ars	Гораций. Искусство поэзии.
Hyg. Astr.	Гигин. Астрономия.
Fab.	Мифы.
Hymn. Hom.	Гомеровские гимны.
Hymn. Orph.	Орфические гимны.
Liv.	Тит Ливий. История Рима от основания города.
Lucr.	Лукреций. О природе вещей.
Nonn. Dion.	Нонн Панополитанский. Песнь о Дионисе.
Orph. frg.	Фрагменты орфиков.

Ovid. Fast.	Овидий. Фасты.
Met.	Метаморфозы.
Paus.	Павсаний. Описание Эллады.
Pind. Pyth.	Пиндар. Пифийские оды.
Dith.	Дифирамбы.
Plat. R. P.	Платон. Государство.
Hipparch.	Гиппарх.
Plut. De is. et Os.	Плутарх. Об Изиде и Осирисе.
Quest. conv.	Застольные беседы.
Alex.	Александр.
Sol.	Солон.
Symp.	Пир семи мудрецов
Porph. De abst.	Порфирий. О воздержании.
Procl. Hymn.	Прокл. Гимны.
Simonid.	Симонид Кеоский.
	Фрагменты.
Steph.	Стефан Византийский.
	Описание племен.

Suida

Суда. Лексикон

ПРИЛОЖЕНИЕ 1.

Генеалогическое древо Диониса(1)

Уран + Гея

Кронос + Рея

Зевс + Гера

Афродита + Арес

Гармония + Кадм

Семела+ Зевс

Дионис

Генеалогическое древо Диониса(2)

Инах

Ио

+

Зевс

Эпаф

+

Мемфида

Ливия

+

Посейдон

Агенор

+

Телефаса

Кадм

+

Гармония

Семела

+

Зевс

Дионис

Уран – в греческой мифологии божество, олицетворяющее небо, супруг Геи – земли. Принадлежит к самому древнему поколению богов. От союза Урана и Геи родились горы, титаны, нимфы, киклопы, море Понт. По просьбе Геи младший сын Урана оскотил отца. Из крови Урана родились гиганты и богиня любви Афродита. Так Уран был отстранен от власти своим сыном Кроносом.

1. Кронос – в греческой мифологии один из титанов, сын Урана и Геи. Воцарившись после своего отца, он взял в супруги свою сестру Рею. По предсказанию Геи его должен был лишиться власти собственный сын, поэтому, как только у Реи рождались дети, Кронос их проглатывал. Но Рея обманула Кроноса, предложив ему вместо очередного ребенка – Зевса, камень, который и был проглочен. Зевс вырос и объявил войну против своего отца и всех титанов. Кронос был сброшен вместе с титанами в Тартар.

2. Зевс – в греческой мифологии верховное божество, отец богов и людей. Зевс и Гера породили большое число божеств, среди которых – Арес.

3. Арес – в греческой мифологии бог войны, коварной, вероломной, войны ради войны. Даже в детях Ареса проявились черты необузданности, жестокости и дикости. Он влюбляется в самую красивую богиню – Афродиту. От их любовной связи появляются дети: Эрос, Антэрос, Деймос, Фобос и Гармония.

4. Афродита – в греческой мифологии богиня любви и красоты. Согласно одной из версий она родилась из крови оскотленного Кроном бога Урана, которая попала в море и образовала пену. Иногда выступала как богиня плодородия. Служение Афродите носило чувственный характер, подчеркивая стихийную сексуальность и плодотворность богини.

5. Гармония – в греческой мифологии дочь Ареса и Афродиты, жена Кадма.

6. Семела – в греческой мифологии дочь Кадма и Гармонии, фиванская царица. Зевс, полюбивший Семелу, спустился к ней с Олимпа под покровом ночи. Охваченная ревностью, Гера внушила Семеле мысль попросить Зевса явиться к ней во всем своем божественном великолепии. Зевс, представ перед Семелой во всем блеске молний, испепелил огнем смертную Семелу. Недоношенного Семелой шестимесячного ребенка Зевс выхватил из огня и зашил в свое бедро. Через положенный срок родился мальчик – это был бог Дионис.

7. Инах – в греческой мифологии бог одноименной реки Инах. Инах – сын Океана и Фетиды. Инах – отец Ио – возлюбленной Зевса, и Феронея.

8. Ио – в греческой мифологии дочь аргосского царя Инаха, возлюбленная Зевса. В Египте родила от Зевса сына Эпафа – родоначальника многих героев (Данай, Египет, Даная, Алкмена, Персей, Амфитрион, Геракл).

9. Эпаф – в греческой мифологии сын Ио и Зевса. Унаследовал власть над Египтом после смерти своего приемного отца. От брака Эпафа и Мемфиды родилась Ливия, родившая от Посейдона Агенора и Бела, родоначальников великих фиванских и аргосских героев.

10. Агенор – в греческой мифологии сын Посейдона и нимфы Ливии, царь Тира или Сидона. Когда Зевс похитил дочь Агенора – Европу, отец послал за ней на поиски своих сыновей. Сыновья поняв тщетность поисков постепенно осели в незнакомых местах, которые получили названия от их имен: основанная Кадмом в Беотии крепость была названа Кадмея.

11. Кадм – в греческой мифологии сын Агенора, основатель Фив в Беотии. Арес выдал за него свою дочь – Гармонию. От этого брака у Кадма родились сын Полидор и четыре дочери: Автоноя, Ино, Агава, Семела.

Приложение 2. Праздники в честь Диониса в Афинах (календарь, описание)

Посидеон.

Сельские Дионисии праздновались 26 Посидеона (декабрь – январь). В описание таинства Диониса входит процессия с участием корзиноносцев и людей, несущих фалл,

В программу праздника входили торжественные процессии, в которых вели жертвенных животных, несли священную утварь, печенье, сосуды с вином, ветви винограда и смоквы, большие фаллосы. Фаллофории были главной частью Сельских Дионисий и имели египетское происхождение. Участники процессий пели торжественные песни в честь Диониса, устраивали игры, которыми руководил базилевс. Надписи упоминают, кроме того, что праздник сопровождался непристойными шутками и распущенными телодвижениями, которые, в основном, совершались женщинами. В шествии участвовали как свободные, так и рабы, несущие фаллосы, поскольку они работали на винограднике. Молодые девушки на головах несли корзины с виноградом. В жертву Дионису приносили козла. Жертвоприношение сопровождалось пением. Праздник заканчивался шутивными состязаниями, одним из которых была – “асколия”- кто дольше всех продержится на одной ноге на бурдюке с вином.

Гамелион.

В зимний месяц Гамелион отмечались крупный праздник – Ленеи - Ληναία, которые справлялись с 12-го числа в течение нескольких дней. Это был аграрный праздник, приуроченный к началу зимнего солнцеворота. В дни, когда справлялись Ленеи, повсюду в Аттике давили виноград, выжимали вино.

После принесения торжественных жертв в Ленеоне – храме Диониса в Афинах – начинался праздник, во время которого пробовали свежий напиток из нового урожая. С середины V в. до н.э. этот праздник стали отмечать представлением какой-либо комедии, а с 420 или 419 г. до н. э. в программу торжеств включили и трагедию. В Ленейском театре часто ставились комедии Аристофана.

Анфестерий.

11 – 13 числа отмечался один из самых древних праздников – Анфестерии. Весенний месяц даже носил имя дионисийского праздника – Анфестерий (февраль – март).

Первый день праздника назывался $\pi\iota\theta\omicron\iota\gamma\iota\alpha$ (от $\pi\iota\theta\omicron\varsigma$ - пифос) - день открытия бочек и пробы нового вина, второй – $\chi\omicron\epsilon\varsigma$ (кружки), третий – $\chi\upsilon\tau\tau\omicron\iota$ (горшки). Анфестерии были весенним “праздником цветов”, когда природа пробуждается ото сна, и растительность воскресает для новой жизни, и одновременно днями поминовения умерших. Длились они несколько дней. В первый день откупоривались бочки со зрелым вином и чтили память ушедших в царство Аида. Маске Диониса первой давали священный напиток. Святилища Диониса во второй день праздника были закрыты, дабы души усопших, отмечавшие собственный праздник, не могли туда проникнуть. На следующий день, в “праздник кувшинов” или “праздник кружек”, участники веселой процессии в венках из виноградных листьев провожали ее домой. И этот дионисийский праздник не обходился без соревнований: афиняне состязались между собой, осушая один кубок вина за другим. После этого еще в более веселом настроении, с песнями и плясками они направлялись к святилищу Диониса в Элевтерии, где приносили богу в жертву пиршественные венки и остатки вина.

Третий день, “праздник горшков”, был целиком посвящен поминовению умерших: души их символически приглашали к столу, уставленному горшками, и угощали медом или медовыми лепешками. Но храмы богов - олимпийцев для них подземных были закрыты, доступ преграждали красные веревки, а после захода солнца, с завершением Анфестерий, невидимых “гостей” вежливо выпроваживали и приводили дом в порядок. В последний же день приносились также жертвы Гермесу - горшки с вареньем и плодами, так как именно он сопровождал умерших в загробное царство.

Элафеболион.

Самым крупным и ярким празднеством были Великие или Городские Дионисии. Первоначально они длились 5 дней, а с 488 г. до н. э.-6: с 9 по 13 Элафеболиона (март – апрель). Очевидно, что это самый “молодой” из дионисийских праздников, который начал отмечаться в правление афинского тирана Писистрата. Это был официальный, всенародный праздник, второй по важности после Панафинейских торжеств. Великие Дионисии справлялись в честь Диониса Элевтерия Свободного (локального божества Элевтер – пограничного местечка между Афинами и Беотией. В 1 день Дионису приносили в жертву козла, иногда свинью. Жертва должна была быть обязательно съедена. Жертвоприношения сопровождалось хоровым пением гимнов в честь бога виноделия - дифирамбов. Затем торжественной процессией афиняне переносили деревянную статую бога из храма на склонах Акрополя в рощу, где вновь воздавали почести Дионису хоровым пением и жертвоприношениями. После захода солнца статую несли назад, в город, и устанавливали на специально подготовленной, утрамбованной площадке для выступления хора певцов и танцоров - оркестре. На следующий день там

соребновались между собой хоры молодежи и взрослых мужчин. Далее наступала очередь театральных представлений: трагедии, сатировой драмы. В последний день оглашали результаты состязаний и раздавали награды - сначала одним лишь поэтам, авторам наиболее понравившихся произведений, но впоследствии стали награждать и актеров - лучших представителей или даже всю труппу.

Боэдромион.

В месяце Боэдромионе – 13-19 (сентябрь- октябрь) отмечались Большие Элевсинские Мистерии в честь Деметры, Персефоны и Диониса – Иакха. В обрядах и торжествах могли принимать участие только посвященные “мисты”. Праздник состоял из очистительного омовения в Фалере около Пирея. Далее следовала торжественная процессия из Афин в Элевсин (город в 22 км. от Афин). Праздник сопровождался таинственными обрядами и драматическими сценами. На Элевсинских мистериях 18-го Боэдромиона в жертву Дионису приносили виноград. А 20-го в Элевсине несли увенчанную миртом статую Иакха и приготовленные из драгоценного металла игрушки - игральные кости, мячик, волчок, яблоки, зеркало, гребень.

Пианопсион.

Пианопсионе – 7 (октябрь-ноябрь) праздновались Осхофории. Осхофории стали культовым праздником не позднее, чем в VI в. до н.э., причем пришли с Крита. Это было торжество в честь Диониса и Афины Скирады в благодарность за дарованную людям жатву винограда и маслин. Праздник включал в себя бег мальчиков с виноградными ветвями, трапезу и процессию из Фалера в Афины.

