

ВАЛЬТЕР БУРКЕРТ

ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

Архаика
и классика

Перевод с немецкого

Марии Витковской и Вадима Витковского

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2004

УДК 255.2
ББК 86.37(4Гре)
Б91

*Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project»
при поддержке
Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия
и Института «Открытое общество» — Будапешт*

Буркерт В.

Б91 Греческая религия: Архаика и классика / Пер. с нем. М. Витковской и В. Витковского. — СПб.: Алетейя, 2004. — 584 с. — (Серия «Миф. Религия. Культура»).

ISBN 5-89329-661-3

Впервые на русском языке издается книга швейцарского профессора Вальтера Буркерта о древнегреческой религии, признанная в мировой науке классическим трудом в этой области. Культы богов и героев от Микен до классической эпохи, ритуалы, мистерии, религиозная философия — эти разнообразные аспекты темы нашли свое отражение в объемном сочинении, аппарат которого содержит отсылки ко всей важнейшей научной литературе по данным вопросам.

Книга окажет серьезную помощь в работе специалистам (историкам, религиоведам, теологам, филологам), но будет интересна любому читателю, интересующемуся тем, что было подлинной живой религий эллинов, но известно большинству лишь как некий набор древних мифов.

УДК 255.2
ББК 86.37(4Гре)

ISBN 5-89329-661-3



9 785893 296617

© Kohlhammer Verlag, 1977
© W. Burkert, 1977
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2004
© «Алетейя. Историческая книга», 2004
© М. Витковская, В. Витковский, перевод, 2004

ВВЕДЕНИЕ

1. ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

Греческая религия¹ всегда была в определенной степени известным феноменом, но при этом ее никак нельзя назвать доступной и понятной. В своей кажущейся естественности и со своими странными атавизмами, одновременно утонченная и варварская, она служила путеводной звездой всем, кто желал найти истоки религии вообще, но все же как историческое явление она единственна и неповторима, а кроме того, сама составляет продукт сложной предыстории.

В просвещенном сознании греческая религия сохранилась благодаря трем традициям²: во первых, это ее присутствие в античной и всех основанных на ней литературах, во-вторых, полемика отцов Церкви, и в-третьих, ее символическое перерождение в философии неоплатонизма. К тому же в литературу и в философию вошел метод аллегорического толкования, учивший понимать под именами богов с одной стороны природные, а с другой метафизические данности. Этот метод позволял снять противоречие с христианской религии последний раз попытку такого рода, широко задуманную и совершенно не удавшуюся — предпринял Крейцер в своей «Символике»³. В то же время всегда существовал соблазн сознательно выстроить некий языческий противовес христианству; начиная с эпохи Возрождения, мы видим такие примеры в «Богех Греции» Шиллера (1788), в «Коринфской невесте» Гете (1797) и позднее — у Фридриха Ницше. Историческая критика XIX века порвала с такими непосредственными истолкованиями и заменила их критическим отбором и хронологическим упорядочением сведений, сообщаемых источниками. Прежде всего здесь следует назвать «Аглаофамус» Кристиана Августа Лобека⁴, который свел рассуждения о мистериях и учении орфиков к чему-то конкретному, правда, в то же время и банальному. Романтизм породил более интересную попытку увидеть в мифах проявления народного духа и, соответственно, возвести греческие «сказания» к отдельным греческим племенам и их истории. Здесь первым стал Карл Отфрид Мюллер⁵, среди его последователей в этом был и признанный авторитет историко-филологической науки Виламовиц, написавший в конце жизни труд «Вера эллинов»⁶. Как своего рода продолжение того же направления мысли на первый план на какое-то время выступили попытки реконструкции индоевропейской религии и ми-

фологии, которые совпали по времени с расцветом санскритологии и испытали на себе сильное влияние давнишней идеи аллегорического толкования природных явлений⁷. Однако именно дальнейшее развитие языкознания положило конец большей части этих реконструкций.

До сих пор понятие греческой религии определялось отражением мифов в литературе, а также извлекаемыми из этих мифов «идеями» и содержанием «верований», но фольклористика и этнография заставили решительно переменить угол зрения. Когда Вильгельм Маннхардт, применив новые методы полевых исследований, открыл европейские крестьянские обряды и нашел им античные соответствия⁸, внимание ученых, наряду с мифами, обратилось также на обычаи ритуалы античности древние и новые обряды предстали выражением «исконных» религиозных представлений, вращавшихся в годичном цикле вокруг роста и размножения растений, животных и человека; ключевым понятием сделался «вегетативный дух», вновь и вновь умирающий, чтобы воскреснуть. Принцип сведения вместе крестьянских обычаев и усовершенствованного способа аллегорического толкования мифа, предпринятый Маннхардтом, был воспринят и развит в Германии в первую очередь Германом Узенером⁹, а впоследствии Альбрехтом Дитерихом¹⁰, который начал издавать «Религиоведческие опыты и подготовительные исследования» (1903) и преобразовал «Архив религиоведения» (1904), придав этим самостоятельный научный статус истории религии, отталкивающейся от античности. Мартин Нильссон, создавший самые значительные и остающиеся поныне незаменимыми фундаментальные труды по греческой религии¹¹, безусловно, тоже, относил себя к этому направлению.

Одновременно велись исследования в Англии, центре колониальной державы, куда стекались сообщения о «диких» народах и в особенности об их религиях, ведь этнографы были почти сплошь миссионеры. Видя в себе самих прогрессивную стадию развития, англичане воспринимали чужое как «примитивное», «первобытное» как некое «еще не», свойственное всякому началу. Обобщенную картину «первобытной культуры» дал Э. Б. Тайлор¹², который ввел в историю религии понятие «анимизм», означающее веру в души или духов, предшествующую вере в богов или единого Бога. Применительно к религиям древнего мира этот подход дал плоды в трудах «кембриджской школы». В 1889–90 гг. почти одновременно вышли «Религия семитов» У. Робертсона Смита¹³, «Мифология и памятники древних Афин» Джейн Харрисон¹⁴ и первое издание «Золотой ветви» Джеймса Джорджа Фрэзера¹⁵. Общим для всех этих книг является то, что и здесь в центре внимания исследователя стоит ритуал. Джейн Харрисон, как археолог исходила из свидетельств изобразительного искусства стремясь выяснить, какой, была догомеровская, доолимпийская религия греков. Ключевым понятием она, вслед за Маннхардтом, сделала «даймона года». Фрэ-

зер соединил идеи Маннхардта с увлекательной темой ритуального убийства царя. Он привлекал в своем собрании материалов, разраставшемся от издания к изданию до невероятных размеров, также и новейшие теории «тотемизма»¹⁶ и «преанимизма».

Предполагалось, что в «преанимизме» следует видеть самую первую форму религии вообще — веру в некую безличную «мана». Сторонником этих воззрений был и нильссон¹⁸.

Заметное влияние «кембриджской школы» было обусловлено прежде всего тем, что ее сторонники стали возводить мифы к ритуалам: два слова «миф и ритуал»¹⁹, связанные вместе, продолжают сопоставляться и противопоставляться и по сей день. Гилберт Мюррей и Франсис Макдональд Корнфорд, ученики и сотрудники Джейн Харрисон, с их теориями ритуального происхождения трагедии²⁰ и космогонического ритуала как основания натурфилософии²¹ дали сильный оригинальный импульс развитию науки о древнем мире, а затем также литературоведению и философии вообще. Фрэзерова мифологема «умирающего бога» Адониса-Аттиса-Осириса в соединении с институтом царя-жреца давала ключ, который, казалось, открывал множество дверей. Только в последние десятилетия влияние и слава ориентированного на «Золотую ветвь» «антропологического» направления в различных отраслях науки резко пошли на спад; более строгие требования к методам исследования, специализация и, соответственно, недоверие к обобщениям взяли верх как в этнографии, так и в частных областях филологии и археологии. Однако, во всяком случае, в английской и американской литературе и литературной критике влияние Фрэзера — Харрисон все еще продолжает быть ощутимым.

В начале XX века появились два новых начала, преобразивших духовную жизнь и ее самосознание: Эмиль Дюркгейм последовательно развил социологический способ мышления, а Зигмунд Фрейд основал психоанализ. В своих воззрениях на историю религии²² оба они следовали тому представлению о ритуале жертвоприношения, которое дал Робертсон Смит. Оба направления сходятся в том, что мнимая абсолютность и независимость духовного на деле ограничена; она оказывается обусловленной бессознательными силами души и надличностными силами общества. На такой же позиции — с поправкой на введение понятия экономического базиса — стоит и марксизм, чей вклад в историю религии в значительной мере обесценивается ортодоксальностью, вызванной политическими причинами, и нежеланием отказаться от научных положений, относящихся ко временам Фридриха Энгельса и потому устаревших²³.

Следствием всего этого для религиоведения явилось то, что исследование «представлений», «идей» и «верований» само по себе стало лишь промежуточной целью, ибо все они оказываются понятны лишь через включение их в более широкий функциональный контекст. Идеи социо-

логической школы были тотчас же восприняты Джейн Харрисон в ее книге «Фемида», а затем в работах Луи Жерне²⁴ и явившихся их продолжением трудах парижской школы Жан Пьера Вернана. Карл Мейли связал открытия Фрейда с фольклористикой и развил на их основе свои собственные идеи, внося тем самым фундаментальный вклад в понимание греческой религии²⁵. Э. Р. Доддс также привлек перспективы, открывшиеся в психоанализе, для освещения истории греческого духа²⁶. Психологический и социологический аспекты с исторической точки зрения можно объединить по меньшей мере в самом общем виде гипотезой, что развитие общественных форм в конечном итоге является следствием постоянного взаимовлияния религиозных ритуалов, с одной стороны, и деятельности души с другой, так что с точки зрения традиции одно оказывается в результате обусловлено другим²⁷. В последнее время на передний план выходит антиисторичный, ориентированный на формальные модели структурализм, который ограничивается описанием внутренних взаимосвязей отдельных мифов и обрядов во всей их сложности²⁸.

Особняком стоят Вальтер Отто²⁹ и Карл Кереньи. «Боги Греции» (1929) представляет собой захватывающую попытку воспринять, наконец, гомеровских богов всерьез именно как богов, в противовес критическому подходу, господствовавшему в течение двух с половиной тысячелетий. Боги здесь это непосредственная реальность, прафеномены, сознательно возводимые к взглядам Гете. Правда, избранный путь оказался доступен не для всех, он привел в итоге лишь к созданию утонченной религии немногих. Однако это не лишает книгу ее притягательной силы. Последователем Вальтера Отто объявил себя Карл Кереньи³⁰, у которого боги и ритуалы предстают чем-то глубоко значительным без всякого разумного объяснения. Связь с учением К. Г. Юнга об архетипах носила у Кереньи лишь временный характер. Вызывает сомнения, сможет ли образность и дальше удерживать свои позиции перед лицом суровых ветров реальности.

Примечания

¹ Работы общего характера: S. Wide, Griechische Religion (З. Виде. Греческая религия), в книге: A. Gercke, E. Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft (А. Герке, Э. Норден. Введение в антиковедение). II. 1970. С. 191–255 (II¹ 1921, обраб. М. Нильссона). P. Petazzoni, La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro (П. Петаццони. Религия в Древней Греции до эпохи Александра Великого). 1921 (1953²). — M. P. Nilsson, A history of Greek Religion (М. Нильссон. История греческой религии). 1925; Die Griechen (Греки) в книге: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte (Шантепи де ла Соссэ. Учебник истории религии) II², 1925, 280–417 (1953²). — G. Murray, Five stages of Greek religion (Дж. Мюррей. Пять стадий греческой религии). 1925 (1930²; 1952³). — Ф. Ф. Зелинский. Древнегреческая религия. 1918 (перизд. — 1993). — O. Kern. Die Religion der Griechen (О. Керн. Религия греков) I–III, 1926–38. —

W. F. Otto. Die Götter Griechenlands (В. Отто. Боги Греции). 1929. — W. Nestle, Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos (В. Нестле. Греческая религиозность, ее основные черты и главные представители от Гомера до Прокла) I–III. 1930–34. — F. Pfister. Die Religion der Griechen und der Römer mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft (Ф. Пфистер. Религия и греков и римлян с введением в сравнительное религиоведение). 1930. — Ch. Picard. Les origines du polythéisme hellénique (Ш. Пикар. Происхождение греческого политеизма) I–II. 1930–32. — U. V. Wilamovitz-Moellendorff. Der Glaube der Hellenen (У. Виламовиц-Мёллендорф. Вера эллинов — далее: ВЭ). 1931–32. — L. Gernet, A. Boulanger. Le génie grec dans la religion (Л. Жерне, А. Буланже. Греческий гений в религии). 1932 (перепечатка 1970 с доп. библиографией). — M. P. Nilsson. Greek popular religion (М. П. Нильссон. Греческая народная религия). 1940 (рус. перевод: СПб., 1999). — K. Kerényi. Die antike Religion. Eine Grundlegung (К. Кереньи. Основы античной религии). 1940 [переработки: Die Religion der Griechen und Römer (Религия греков и римлян). 1963; Antike Religion (Античная религия). 1971]. — M. P. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion (М. Нильссон. История греческой религии — далее: ИГР). I. 1941 (1955², 1967³). — J. Charbonneaux, A. J. Festugière, M. P. Nilsson. La Crète et Mycènes. La Grèce (Ж. Шарбонно, А. Ж. Фестюжьер, М. П. Нильссон. Крит и Микены. Греция) в книге: Histoire générale des religions (Общая история религий) II. 1944. 1–289. — M. P. Nilsson. Greek piety (Вера греков). 1948; нем. вариант: Griechischer Glaube. 1950. — W. K. Guthrie. The Greeks and their Gods (У. Гатри. Греки и их боги). 1950. — La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon. Entretiens de la Fondation Hardt (Понятие божественного от Гомера до Платона. Изд. фонда Хардта). I. 1952. — K. Pruemm. Die Religion der Griechen (К. Прюмм. Религия греков) в книге: Christus und die Religionen der Erde (Христос и религии Земли) II, (1951) 1956², 3–140. — E. Des Places. Les Religions de la Grèce antique (Э. Де Пляс. Религии Древней Греции) в книге: M. Brillant, R. Aigrain (ed). Histoire des Religions (Изд. М. Брийян, Р. Эгрэн. История религий) III, 1955, 159–291. — J. Wiesner. Olympos. Götter. Mythen und Stätten von Hellas (Й. Визнер. Олимп. Боги, мифы и археологические памятники Эллады). 1960. — U. Bianchi. La religione greca (У. Бьянки. Греческая религия) в книге: Storia della religione ed. P. Tacchi Venturi (История религии. Изд. П. Таки Вентури) II³, 1962. 401–581. — L. Séchan, P. Lévêque. Les grandes divinités de la Grèce (Л. Сешан, П. Левек. Великие божества Греции). 1966. — J. Hawkes, D. Harissiadis. Dawn of the Gods (Дж. Хокс, Д. Харисьядис. Утро богов). 1968; нем. вариант: Geburt der Götter (Рождение богов). 1972. — A. W. H. Adkins. Greek Religion (А. У. Адкинс. Греческая религия) в книге: Historia Religionum ed. C. J. Bleeker — G. Widengren (История религий. Изд. К. Дж. Бликер — Г. Виденгрэн) I. 1969. 377–441. — E. Des Places. La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique (Э. Де Пляс. Греческая религия. Боги, культы, обряды и религиозное чувство в Древней Греции). 1969. — E. Simon. Die Götter der Griechen (Э. Симон. Боги греков). 1969. — H. Walter. Griechische Götter. Ihr Gestaltwandel aus den Bewußtseinsstufen des Menschen (Х. Вальтер. Греческие боги. Перемены в их облике в ходе эволюции человеческого сознания). 1971. — A. M. di Nola. Grecia, religione della (А. М. ди Нола. Религия Греции), статья в Enciclopedia delle religioni (Энциклопедия религий) III. 1971. 514–668. — U. Bianchi. La religione greca (У. Бьянки. Греческая религия). 1975.

- Ср. О. Gruppe. Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte (О. Группе. История классической мифологии и история религии). 1921, I/P 3–65; K. Kerényi. Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos (К. Кереньи. Открытие пути к пониманию мифа), 1967.
- F. Creuzer. Symbolik und Mythologie der alten völker, besonders der Griechen (Ф. Крейцер. Символика и мифология древних народов, в особенности греков), 1810; 1819²; ср. E. Howald. Der Kampf um Creuzers Symbolik (Э. Ховальд. Борьба вокруг крейцеровой «Символики»), 1926.
- ⁴ C. A. Lobeck (1781–1860). Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis (К. А. Лобек. Аглаофамус, или о мистической теологии греков) I–II, 1829 (репринт 1961).
- «Аглаофамус» (*греч.*) — «блистательно-сияющий» (*Прим. перев.*).
- ⁵ K. O. Müller (1797–1840). Geschichte Hellenischer Stämme und Städte I. Orchomenos und die Minyer (История эллинских племен и городов I. Орхомен и минийцы), 1820 (1844²); II/III Die Dorier (Дорийцы), 1824; Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (Введение в научную мифологию), 1825.
- ⁶ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931). Der Glaube der Hellenen I–II, 1931–32 (ВЭ).
- Особенно F. F. A. Kuhn (1812–1881). Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks (Ф. Кун. Обретение огня и божественного напитка), 1859 (1886²; репринт 1968).
- ⁸ W. E. Mannhardt (1831–1880). Roggenwolf und Roggenhund (В. Э. Маннхардт. «Ржаной волк» и «ржаная собака»), 1865 (1866²); Die Korndämonen (Демоны хлебных злаков), 1867; Wald- und Feldkulte I: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. II: Antike Wald- und Feldkulte, aus nord-europäischer Überlieferung erläutert (Лесные и полевые культы I: Почитание деревьев у германцев и их соседей. II: Античный культ лесов и полей, объясненный при помощи североευропейской традиции), 1875–7 (1905²; репринт 1963); Mythologische Forschungen (Исследования мифологии), 1884.
- ⁹ H. Usener (1843–1905). Kleine Schriften IV: Arbeiten zur Religionsgeschichte (Г. Узенер. Малые сочинения IV: Работы по истории религии), 1905. Собственный почин Узенера: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (Имена богов. Опыт учения об образовании религиозных понятий), 1896 (1928²; 1948³). Это учение практически не вышло за пределы понятий «Sondergott» («особый бог») и «Augenblicksgott» («мигнущий бог»).
- ¹⁰ A. Dieterich (1866–1908). Mutter Erde (А. Дитерих. Мать-земля), 1905 (1913²; 1925³); ср. также Kleine Schriften (Малые сочинения), 1911.
- ¹¹ M. P. Nilsson (1874–1967), ГП, ММР, ИГР; ср. ИГР 10 (после слов о Дитерихе): «С тех пор не произошло никакого коренного, принципиального изменения метода и направления исследования».
- ¹² E. B. Tylor (1832–1917). Primitive Culture (Э. Б. Тайлор. Первобытная культура) I–II, 1871; нем. вариант: Die Anfänge der Kultur (Начала культуры) I–II, 1873]. Рус. перевод: М., 1933; 1989².
- ¹³ W. R. Smith (1846–1894). Lectures on the Religion of the Semites (У. Р. Смит. Лекции по религии семитов), 1889 (1894²); нем. вариант: Die Religion der Semiten (Религия семитов), 1889 (репринт, 1967).
- ¹⁴ J. E. Harrison (1850–1928). Mythology and Monuments of Ancient Athens (Дж. Харрисон. Мифология и памятники Древних Афин), 1890; гораздо сильнее ее же Prolegomena to the study of Greek Religion (Введение в изучение

- греческой религии), 1903 (1908²; 1922³; репринт 1955); ср. прим. 23. — R. Ackermann (Р. Акерман) ГРВИ 13, 1972, 209–30.
- ¹⁵ J. G. Frazer (1854–1941). *The Golden Bough. A study in comparative religion* (Дж. Дж. Фрэйзер. Золотая ветвь. Исследование по сравнительной религии) I/II, 1890; изд. с подзаголовком: *A study in magic and religion* (Исследование в области магии и религии) I–III, 1911–36. Рус. перевод: М., 1983. Другие сочинения: *Pausanias' Description of Greece* («Описание Эллады» Павсания), 1898 (в 6 томах); *Totemism and Exogamy* (Тотемизм и экзогамия). 1910 (в 4 томах); *The Library of Apollodorus* («Библиотека» Аполлодора), 1921 и др. Ср. также *The New Golden Bough, A new Abridgement of the classic work ed. with notes and foreword by Th. H. Gaster* (Новая золотая ветвь. Новое сокращенное издание классического труда с комментарием и предисловием Т. Гастера), 1959.
- ¹⁶ Принципиальная критика этого понятия см. С. Lévi-Strauss. *Le totémisme aujourd'hui* (К. Леви-Стросс. Тотемизм сегодня), 1962; нем. вариант: *Das Ende des Totemismus* (Конец тотемизма), 1965. См. II, 1 прим. 84.
- ¹⁷ R. R. Marett. *The Tabu-Mana-Formula as a Minimum Definition of Religion* (Р. Маретт. Формула табу—манна как минимум определения религии), АРВ 12, 1909, 186–194. Рус. перевод в кн.: *Мистика. Религия. Наука*. М., 1998 (с. 99–108).
- ¹⁸ ИГР 47–50; 68 сл. Сходная позиция у Людвиг Дойбнера — *Ludwig Deubner* (1877–1946), — который был учеником А. Дитериха, ср. АП *passim*.
- ¹⁹ Специально в применении к ветхозаветному и древневосточному материалу: S. H. Hooke. *Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient Near East* (С. Хук. Миф и ритуал. Эссе о мифе и ритуале у евреев в связи с культурной моделью Древнего Ближнего востока), 1933; *Myth, Ritual, and Kingship* (Миф, ритуал и царская власть), 1958. Th. H. Gaster. *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East* (Т. Гастер. Феспис. Ритуал, миф и драма на Древнем Ближнем Востоке), 1950 (1961²); E. O. James. *Myth and Ritual in the Ancient Near East* (Э. Джеймс. Миф и ритуал на Древнем Ближнем Востоке), 1958; С. Kluckhohn. *Myths and Rituals. A general theory* (К. Клуххон. Мифы и ритуалы. Общая теория). НТbR 35, 1942. 45–79. Критика: J. Fontenrose. *The Ritual Theory of Myth* (Дж. Фонтенроуз. Ритуалистическая теория мифа), 1966; G. S. Kirk. *Myth* (Дж. Кёрк. Миф), 1970. 12–29; ср. HN 39–45.
- ²⁰ G. Murray. *Excursus on the Ritual Forms preserved in Greek Tragedy* (Г. Мюррей. Экскурс в формы ритуала, сохраненные греческой трагедией), в книге: *Harrison* (2) 341–63. Критика: A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy, and Comedy* (А. Пикард-Кембридж, Дифирамб, трагедия и комедия), 1927, 185–206 (1962², 126–9).
- ²¹ F. M. Cornford (1874–1943). *From Religion to Philosophy* (Ф. Корнфорд. От религии к философии). 1912; *Principium Sapientiae* (Первоначало премудрости), 1952.
- ²² E. Durkheim (1858–1917). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie* (Э. Дюркгейм. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии), 1912. Рус. перевод введения и главы I в кн.: *Мистика. Религия. Наука*. М., 1998 (с. 175–231). — S. Freud (1856–1939). *Totem und Tabu* (З. Фрейд. Тотем и табу), 1913. Рус. перевод: М., 1997.
- ²³ Наивный подход: *Trencsényi-Waldapfel, Untersuchungen zur Religionsgeschichte* (И. Тренчени-Вальдапфель. Исследования по истории религии). 1966. 11–33. Соединение марксизма и кембриджской школы: G. Thomson.

- Studies in Ancient Greek Society I: the Prehistoric Aegaeon (Дж. Томсон. Исследования древнегреческого общества I: Доисторическая Эгеида). 1949; II: The first Philosophers (Первые философы). 1955; нем. вариант: Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft I/II. 1974; Aeschylus and Athens (Эсхил и Афины). 1946; нем. вариант: Aischylos und Athen. 1956.
- ²⁴ Харрисон (2) 1912, 1927², репринт 1962; Epilegomena to the Study of Greek Religion (Дополнения к изучению греческой религии). 1921. — L. Gernet (1882–1962). Anthropologie de la Grèce antique (Л. Жерне. Антропология Древней Греции). 1968. — Принципиальное значение имеют и не ориентированные специально на античность работы М. Мосса: M. Mauss (1972–1950), в особенности: Oeuvres I: Les fonctions sociales du sacré (Труды I: Социальные функции священного). 1968; Вернан 232–43.
- ²⁵ Karl Meuli (1891–1968). Der griechische Agon (Карл Мейли. Греческий агон). 1968 (напис. 1926); Bettelumzüge im Totenkult. Opferritual und Volksbrauch («Шествия нищих» в культе мертвых. Ритуал жертвоприношения и народные обычаи) Schweiz. Archiv für Volkskunde 28. 1927/8. 1–38; Der Ursprung der Olympischen Spiele (Происхождение Олимпийских игр) Antike 17, 1941. 189–208; Griechische Bräuche (Греческие обряды). В книге: Phyllobolia (Филлоболия), праздничное издание в честь П. фон дер Мюля. 1946. 185–288; Entstehung und Sinn der Trauersitten (Возникновение и смысл траурных обрядов) Schweiz. Archiv für Volkskunde 43. 1946. 91–109; Gesammelte Schriften (Собрание сочинений). 1976.
- ²⁶ E. R. Dodds. The Greeks and the Irrational (Э. Доддс. Греки и иррациональное). 1951; нем. вариант: Die Griechen und das Irrationale. 1970. Рус. перевод: СПб., 2001.
- ²⁷ HN 31–45.
- ²⁸ По примеру Леви-Стросса: C. Lévi-Strauss. Anthropologie structurale (Структурная антропология). 1958; Mythologiques (Труды по мифологии) I–IV, 1964–71; ср. M. Detienne. Les Jardins d'Adonis (М. Детьен. Сады Адониса). 1972; Вернан, в особенности. 177–194.
- ²⁹ W. F. Otto (1874–1958). Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes (В. Отто. Боги Греции. Картина божественного в зеркале греческого духа). 1929 (1934², 1947³, 1956⁴ — все издания без изменений); Dionysos. Mythos und Kultus (Дионис. Миф и культ), 1933 (1934²); Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit (Форма и бытие. Собрание работ о мифе и его значении для человечества), 1955 (1974³); Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion (Теофания. Дух древнегреческой религии). 1956. — Mythos und Welt (Миф и мир). Изд. К. фон Фрица. 1963. Das Wort der Antike (Слово античности), изд. К. фон Фрица, 1962.
- ³⁰ K. Kerényi (1897–1973); Резюме труднообозримого собрания сочинений см. в книге: Werke in Einzelausgaben (Труды в отдельных изданиях), 1967 сл. Совместно с К. Юнгом: Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung (Божественное дитя в свете мифологии и психологии), 1939; совместно с К. Юнгом и П. Радином: Der göttliche Schelm (Божественный плут). 1954 (рус. перевод: СПб., 1999). Дистанцируется от Юнга в книге Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter (Элевсин. Архетипический образ Матери и Дочери), 1967. XXIV–XXXIII. Рус. перевод: М., 2000.

2. ИСТОЧНИКИ

Передача религии, так же как и распространение сведений о ней, всегда происходит посредством языка. Хотя это и не единственный способ. Важнейшими для греческой религии продолжают оставаться литературные свидетельства, тем более что культура, созданная греками, носила ярко выраженный литературный характер. Правда, именно здесь мы почти не находим религиозных текстов, если понимать под этим священные тексты в строгом смысле слова: нет «священного писания», почти нет устойчивых молитвенных формул и литургий; отдельные секты создавали в поздней античности свои особые книги, например, наподобие книг «Орфея»¹, но и здесь нет ничего сравнимого с Ведой, Авестой или, тем более, Торой. Каждый раз к очередному празднику в честь богов поэты слагали новые песни: почти вся архаическая хоровая лирика была культовой, и рапсоды предваряли свои выступления на торжествах исполнением «гомеровских гимнов». В то же время эпическая поэзия, и прежде всего «Илиада» Гомера, соединила истории о богах с героическими сказаниями, что особым образом повлияло на представление греков о божественном². Уже в начале VII в. Гесиод привел мифы о богах в теогоническую систему, к которой примыкали «каталоги» героических мифов, обладавшие способностью включать в себя новые сказания³. Классическая трагедия показывает страдания и крушение отдельной личности в атмосфере таинственной загадочности божественного. Таким образом, основным источником свидетельств о греческой религии — это практически вся древняя поэзия, причем и комедия привносит важные дополнения, во-первых, открывая нам взгляды «маленького» человека, а во-вторых, при помощи бурлескных пародий⁴. Впрочем, до нас дошла далеко не вся литература. Содержание утраченной ее части в известной мере сохранено мифографическими компендиумами, среди которых выделяется своей содержательностью «Библиотека», дошедшая под именем Аполлодора⁵.

Собирание сведений и преданий, *historia*, превратились начиная с V в. в самостоятельный литературный жанр. При этом в связи с пересказом мифов описываются и обычаи, *drōmena* — ритуалы. Старейшим из сохранившихся и одновременно важнейшим примером являет-

ся историческое сочинение Геродота. В IV в. во многих областях местные авторы начинают разрабатывать собственные традиции, прежде всего это афинские «аттидографы»⁶. Их ученостью впоследствии пользуются для своих поэтических игр эллинистические авторы⁷. Подробные описания существовавших обычаев вошли в географический труд Страбона⁸ и путеводитель по Греции Павсания⁹. Наконец, Плутарх ввел в свои многочисленные сочинения ряд особенно важных деталей бытовавших обрядов, которые были известны ему из его собственного опыта. На основании всех этих источников вырисовывается разнообразная и часто даже довольно подробная картина греческих ритуалов, хотя они опять-таки предстают перед нами в уже опосредованной, литературной форме — не как происходящие прямо на наших глазах действия, а словно со стороны, в передаче реального или фиктивного наблюдателя.

Непосредственными документами религиозной практики являются «Священные законы», которые в большом количестве сохранились в надписях¹⁰, но и они раскрывают лишь внешнюю сторону культа. В этом случае речь, как правило, идет о постановлениях народов или сообществ, касающихся прежде всего уставов и календарей жертвоприношений, где рассматриваются организационные и в особенности финансовые вопросы. И все же такие документы дают информацию из первых рук о жречестве, культовой терминологии, именах и эпитетах богов, а временами и о частных ритуалах. Счета и инвентарные списки также бывают весьма интересны с точки зрения выяснения отдельных подробностей.

Видимые свидетельства греческой религии — памятники греческого искусства: храмы, статуи, изображения¹¹. Ряд храмов, например, в Афинах, Агригенте и Пестуме, устоял под натиском времени; римские копии греческих статуй, изображавших богов, на протяжении столетий несли на себе самый непосредственный отпечаток античной религии. Кроме того, за последние уже более чем сто лет при помощи научной археологии было открыто прямо-таки необозримое богатство свидетельств, о существовании которого нельзя было и подозревать. В первую очередь это касается того, как вдруг, неожиданно быстро, возник перед нашим взором ранний период греческой истории. Были раскопаны Акрополь и Олимпия, Дельфы и Делос, крупные и бесчисленное количество мелких святилищ, причем историю каждого из них можно точно установить. Керамика дает твердую почву для хронологии, невзрачные остатки архитектурных сооружений служат основой для обширных реконструкций¹². О том, чем занимались люди в таких местах, достаточно красноречиво свидетельствуют культовые сооружения, алтари и ритуальные сосуды. Особенно много информации содержится в хранилищах, где складывали votивные дары¹³. Здесь нередко удается найти и посвятельные надписи; налицо огромный материал бо-

жественных имен и эпитетов, дающий ясное представление о распространении отдельных культов. В то же время, когда недостает письменных источников, нередко остаются непонятными назначение и смысл сооружений и утвари.

Между тем, изобразительное искусство как источник приобретает значение, почти равное значению поэзии. Хотя собственно культовые изображения практически полностью утрачены, однако вазопись, вотивные статуэтки и более поздние копии утерянных оригиналов позволяют проследить поэтапное развитие представлений о божествах начиная с эпохи ранней архаики¹⁴. Примерно с начала VII в. мы имеем мифологические изображения, которые иногда значительно древнее, чем дошедшие до нас письменные источники¹⁵. Относительно редки, но чрезвычайно важны изображения ритуальных сцен, дающие представление о реальном отправлении культа¹⁶.

Косвенным источником сведений о религиозной жизни являются «теофорные» имена, посредством которых человека, носящего такое имя, препоручали покровительству определенного бога, причем часто обозначали его как «дар» этого бога: Аполлодот и Аполлодор, Геродот и Геродор, Аполлоний, Афинея, Гекатей, Дион, Герон, Апеллес и множество других¹⁷. Теофорные имена были обычным делом также и для всего древнего Востока в Микенах они, напротив, по-видимому, не встречались, а у Гомера крайне редки¹⁸. Такие имена свидетельствуют о распространении и популярности конкретного бога, впрочем, с некоторыми ограничениями: семейная традиция могла сохранять однажды введенное имя и тогда, когда люди уже переставали задумываться над его смыслом.

Само соотношение мифологических образов и текстов показывает, что методическое требование строить описание архаической и классической религии Греции, основываясь исключительно на современных ей источниках, невыполнимо. Сочинения поздних мифографов, а также отдельные замечания в комментариях к классическим текстам восходят обычно с большой вероятностью к литературе времен классики и раннего эллинизма, и часто эту связь можно прямо доказать. «Библиотека» Аполлодора в значительной степени является пересказом гесиодовых «Каталогов», описания ритуалов очень часто восходят к произведениям местных писателей IV в. Однако также должно было существовать и устойчивое местное предание внелитературного характера. Так, передаваемый только Павсанием миф о Деметре Фигалийской¹⁹, явно относится к бронзовому веку; совершенно точно к глубокой древности восходят многие ритуалы, свидетелями которых были Плутарх и Павсаний. В дальнейшем такие поздние источники будут нами нередко привлекаться, ведь время их создания дает только *terminus ante quem* для сообщаемых в них фактов.

Если религия — это по сути своей традиция, то тем более в описании греческой религии нельзя упускать из виду еще более древнее, догомеровское, даже догреческое. Со времени впечатляющих успехов Генриха Шлимана и Артура Эванса, когда была открыта крито-микенская эпоха²⁰, представления о доисторической и раннеисторической эпохах греческих и прилегающих к ним территорий невероятно расширились и углубились. Обозначились связи как с восточным бронзовым веком, так и с еще более ранней древностью с европейским и анатолийским неолитом²¹. Принципиальное значение имеет осознание того факта, что греческий, «гомеровский» регион больше нельзя считать абсолютно изолированным, что он является в первую очередь представителем более общего типа, некоего «койне бронзового века». При этом, однако, становится все сложнее хотя бы в общих чертах охватить все многообразие этих связей, не говоря о том, чтобы привести их в систему. Количество материала который нужно учесть, непрерывно растет, и с этим связано возникновение все новых и новых проблем.

Примечания

- ¹ См. VI 2.
- ² См. III 1.
- ³ Гесиодовы «Каталоги» стали известны в основном лишь недавно, благодаря папирусным находкам: R. Merkelbach, M. West. *Fragmenta Hesiodae* (Р. Меркельбах, М. Уэст. Фрагменты Гесиода), 1967. Русские переводы см. в книге: Эллинские поэты. М., 1999.
- ⁴ W. Horn. *Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes* (В. Хорн. Молитва и пародия на нее в комедиях Аристофана). 1970.
- ⁵ *Apollodori Bibliotheca*. Изд. Р. Вагнера. 1894 (1962²); J. G. Frazer. *Appolodorus. The Library* (Дж. Дж. Фрэзер. Аполлодор. «Библиотека»), 1921. рус. перевод: Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972 (1993²).
- ⁶ Новую незаменимую основу их изучения создал Ф. Якоби. ФГИ III; ср. F. Jacoby. *Atthis. The local Ghronicles of ancient Athens* (Аттика. Местные хроники древних Афин). 1949.
- ⁷ Наиболее важны «Причины» (*Aitia*) и «Геката» Каллимаха; полный материал дает издание Р. Пфайффера (R. Pfeiffer, 1949). Рус. переводы см. в книгах: Древнегреческая мелика. М., 1988; Эллинские поэты. М., 1999.
- ⁸ Двухязычное издание: H. L. Jones. *The geography of Strabo* (Г. Джонс. «География» Страбона). 1917. Незавершенными остались новейшие критические издания: F. Sbordone. 1963; W. Aly (1968–72); F. Lasserre (и др.). 1966 слл. Рус. перевод: Страбон. География. М., 1964 (1994²).
- ⁹ Комментированное издание: H. Hitzig — F. Blumner. 1896–1910; труд Фрэзера см. I прим. 15. Рус. перевод: Павсаний. Описание Эллады. М., 1938 (1994²).
- ¹⁰ Старое комментированное собрание: I. V. Protz, L. Ziehen. *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae* (И. фон Протт, Л. Цихен. Греческие священные законы, собранные в порядке их названий) I–II, 1896–1906; новейшие издания: Соколовский СЗГГ, СЗМА, СЗД. Относительно календаря см. V 2.

- ¹¹ К. Schefold. Griechische Kunst als religiöses Phänomen (К. Шефольд. Греческое искусство как религиозный феномен), 1959.
- ¹² См. II 5.
- ¹³ См. II 2.
- ¹⁴ См. I прим. 1 Зимон, Вальтер, Хокс.
- ¹⁵ Ср. Шефольд (1964), Фитчен (1969).
- ¹⁶ О проблемах их оценки см. A. Rumpf. Attische Feste — Attische Vasen (А. Румпф. Аттические праздники — аттическая вазапись) БЕ 161, 1961, 208–14; сопоставления у Т. В. L. Webster, Potter and Patron in Classic Athens (Т. Уэбстер. Гончар и его клиент в классических Афинах), 1972. 126–151.
- ¹⁷ Зиттих (1911).
- ¹⁸ В микенском только «Феодора» — te-o-do-ra МТ V 659; «Арес» — в a-re-i-t-e-ne ФТ Z 849.851 сл., очевидно, является апеллятивом (см. III 2.12 прим. 2) — «Геракл» и (действительно божественный) «Диомед» — особые случаи; таким образом, у Гомера остается только «Диокл».
- ¹⁹ См. III 2.3 прим. 35; III 2.9 прим. 20.
- ²⁰ См. I 3.
- ²¹ См. I 1.

3. ОГРАНИЧЕНИЕ ТЕМЫ

Адекватное описание греческой религии по целому ряду соображений в настоящее время невозможно. Собран материал, который не под силу охватить одному человеку, методы представляются во многом спорными, наконец, и сам предмет не имеет четкого определения. Поэтому легче ответить на вопрос, чем эта книга не может и не претендует быть, нежели на вопрос, чем она действительно является: это не обширное руководство наподобие того, какое тридцать пять лет назад составил Мартин Нильссон, не пророческая попытка вызвать к новой жизни гомеровских богов, какую предпринял Вальтер Отто, а также и не издание со множеством иллюстраций, придающими такое очарование трудам археологов. Перед этой книгой, выходящей в серии, где необходимо должна быть представлена греческая религия, стоит задача сориентировать читателя в многоплановости данных и в проблематике, причем мы понимаем, что изложение носит предварительный характер. Здесь не преследовалась цель ни охватить во всей полноте имеющийся материал, ни привлечь весь круг научной литературы. Заданные рамки не оставили места для подробной дискуссии относительно того, что представляется загадочным и спорным. Сожаление может вызвать и то, что недостаточно сказано о «религии трагиков», но она слишком сложна, чтобы рассмотреть ее на нескольких страницах. Религия скорее предстает в трагедии как система надличностных коммуникативных связей. При этом мы старались дать отсылки к возможно большему числу первоисточников и каждый раз отбирать то, что позволяет выявить значимые контексты.

Греческая религия, как и вообще греческая культура, ограничена временными и пространственными рамками греческого языка и литературы. Ее конец наступает лишь с победой христианства и с опустошительным переселением народов; Олимпийские игры и Элевсинские мистерии продолжали существовать, пока император Феодосий не запретил в 393 г. по Р. Х. все языческие культы. Истоки греческой религии теряется во мраке доисторических времен. Однако не менее заметный рубеж представляют собой катастрофы и переселения, происходившие около и после 1200 г. до Р. Х.¹; поэтому понятие «гречес-

кий» мы употребляем лишь в отношении культуры, которая стоит по сторону этого рубежа — в противоположность термину «микенский». Впрочем, нельзя было отказаться от очерка минойско-микенской религии, во многом обусловившей религию греческую. Собственно о греческой религии мы можем говорить начиная лишь с IX–VIII вв. — древнейшие литературные свидетельства, так же как и изображения, относятся ко времени лишь ненамного раньше начала VI в. Таким образом, остается еще одиннадцать веков — время, полное потрясений, военных и общественных, экономических и духовных. Настоящая книга, в соответствии с общим планом серии, хронологически заканчивается походом Александра Великого. Этот поход необычайно расширил жизненное пространство греков, привел к возникновению новых центров и одновременно вовлек в новые взаимосвязи высокоразвитые культуры Востока. Все это позволяет считать его вехой, разделяющей две эпохи. В качестве непосредственного предмета рассмотрения остается религия группы греческих городов и племен, связанных общим языком и культурой и занимающих территорию Балканской Греции, островов Эгейского моря и побережье Малой Азии, куда нужно прибавить еще их колонии от Черного моря до Сицилии, Южной Италии, Марселя и Испании, в позднегеометрическую, архаическую и классическую эпохи между в VII вв. форма общественной жизни, определяющая эту эпоху, — греческий полис.

Однако даже с принятием заданных временных ограничений остается вопрос: насколько правомерно вести речь о «греческой религии» вообще, если каждое племя, каждая область, каждый город имели свою традицию, которой здесь строго придерживались? Затем, неизбежно придется говорить о распространявшихся религиозных «течениях». Наконец, общий кризис, который переживает религия в условиях развития философии. Не правильнее ли будет тогда ввести понятие «греческие религии»? Возражение против такого подхода состоит в том, что к возможности понимать друг друга благодаря одному языку начиная с VIII в. добавляется общая литературная культура, главенствующее положение в которой занимает поэзия Гомера. Тогда же общезначимое значение приобретают некоторые святилища, прежде всего Олимпия и Дельфы. И опять в это самое время развивается (при сохранении местных черт) типично греческий стиль в изобразительном искусстве, которому суждено было впоследствии господствовать во всем Средиземноморье. И самим грекам, хотя они и любили подчеркнуть особенности своих локальных культов или объединений, эти их религиозные проявления казались все же принципиально объединимыми как различия в обряде при обращении к одним и тем же богам в рамках одного мира. То, что греческие боги являются частью этого мира, не ставила под сомнение даже греческая философия.

Исследователю греческая религия предстает в двойном образе ритуала и мифа, Отсутствуют основатели религии и документы откровения³, нет ни священнических, ни монашеских институтов. Свое оправдание религия находит в том, что она выступает как традиция, что из поколения в поколение она сама утверждает себя как определяющая сила инерции. «Ритуал» предстает со стороны программой демонстративных действий, вид и способ совершения которых раз и навсегда определены (то же часто относится к месту и времени), которые «священны», постольку поскольку всякое упущение или нарушение вызывает ужас и влечет за собой наказание; являясь одновременно актом сообщения и закреплении нового статуса, ритуал закладывает основу и выступает залогом целостности замкнутой группы — в этой функции он, очевидно, с древнейших времен сопровождал разные формы человеческого общежития⁴. В «священном» ритуале содержится призывание незримых сил, в которых видят противостоящее себе личностное начало. С момента, как мы располагаем текстами, эти незримые силы («визави») именуются «богами», *theoi*. Больше о них нам может рассказать миф, совокупность ставших традиционными повествований⁵. Свойством таких повествований у греков всегда была известная необязательность; истинность мифа никогда не гарантирована, и «верить» в него тоже не требуется. Однако, не говоря о том, что миф является первоначально единственной эксплицитной формой духовной деятельности и освоения действительности, миф о богах приобретает релевантность именно через связь священными ритуалами, которым он нередко дает обоснование («этиологию») и которые часто обыгрывает, вторя реальному обряду. Затем устойчивую и выразительную форму отдельным мифам придавала поэзия, и декламирование этой поэзии стало, в свою очередь, обязательной составляющей праздника в честь богов. Греческий миф — сложный комплекс как в том, что касается его природы, так и в том, что касается его действия, и потому он не поддается одномерным классификациям и упрощенному анализу.

Примечания

¹ См. I 4.

² Ср. название книги Де Пляса 1955 (см. 1 прим. 1).

³ И то, и другое появляется у орфиков, см. VI 2.

⁴ HN 31–96.

⁵ Ср. G. S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in ancient and other Cultures* (Дж. Кёрк. Миф, его смысл и функции в древних и других культурах), 1970 (см. по этому поводу *Gnomon* 44, 1972, 225–30); *The Nature of Greek Myths* (Природа греческого мифа), 1974; HN 39–45; Продолжается теоретическая дискуссия о сущности и понятии мифа, особенно в полемике с Леви-Строс-

сом (см. 1 прим. 28); ср. P. Maranda (изд.), *Mythology* (Мифология), 1972; к истории толкования: Кереньи (см. 1 прим. 2) и J. De Vries. *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Й. де Фрис. История изучения мифологии), 1961; об античном понятии: W. Theiler. *Untersuchungen zur antiken Literatur* (В. Тайлер. Исследования по античной литературе), 1970. 130–47. Лучше всего греческий материал обработан в ПР, обстоятельнее всего — в РМЛ. Иллюстративный материал см. 2 прим. 15. Из многочисленных очерков греческой мифологии следует назвать: H. Hunger. *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Х. Хунгер. Лексикон греческой и римской мифологии), (1953) 1975⁷; H. J. Rose. *A Handbook of Greek Mythology* (Г. Роуз. Учебник греческой мифологии), (1955) 1974⁸.

I ДОИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ И МИНОЙСКО-МИКЕНСКАЯ ЭПОХА

1. НЕОЛИТ И ПЕРИОД РАННЕЙ БРОНЗЫ

Античная религия это традиция, может быть, в конечном счете столь же древняя, как и само человечество, но следы ее теряются в доисторическом прошлом, по мере того как расширяются временные горизонты. Если начиная с VIII в. до Р. Х. эпохи измеряются столетиями и даже десятилетиями, то предшествуют ему сразу четыре «темных века» и целых восемь веков культуры высокой бронзы. Еще раньше мы находим тысячелетний период ранней бронзы и эпоху неолита, длившуюся более трех тысяч лет. И даже предшествующий ему поздний палеолит, охватывающий более двадцати пяти тысяч лет, — далеко не начало истории человечества: есть данные, указывающие на то, что религия непрерывно существовала еще со времен раннего палеолита¹.

Вся доисторическая эпоха характеризуется тем, что для нее нет никаких языковых свидетельств, никакого аутентичного словесного выражения, которое помогло бы объяснить разнообразные и часто приводящие в замешательство находки. Кроме того, находки восходящие к этому времени носят всегда лишь очень односторонний характер, что обусловлено случайным совпадением физико-химических факторов. Так, можно получить более ясное представление о захоронениях, нежели о свидетельствах, могущих пролить свет на жизнь людей в ту эпоху. С наибольшей точностью поддаются определению и классификации осколки глиняных сосудов, поэтому с появлением керамики именно она становится решающим критерием разграничения и хронологии отдельных культур. О видах деятельности, а тем более о представлениях древних людей мы можем судить лишь опосредованно. С увеличением накопленного материала и усовершенствованием методов исследования растет сдержанность в отношении скороспелых толкований, среди прочего — и к толкованиям религиозного толка: больше нельзя называть все непонятное «идущим от религии» или «от ритуала» и затем объяснять это при помощи взятых откуда аналогий. Однако противоположный принцип критического подхода, когда во всех случаях найденного свидетельства требуется доказать наличие религиозного смысла, рискует, как и всякий гиперкритический подход, оставить без внимания как раз самое важное. При этом нужно помнить, что такие религиозные мероприятия и предметы как процессии, танцы,

венки, маски, жертвоприношения и оргии не должны оставлять после себя, как правила, ни малейших следов. Иногда некоторую помощь оказывает раннее изобразительное искусство, но и здесь возникают свои проблемы толкования.

Другой путь, ведущий в доисторическую эпоху — это, несмотря на сказанное выше, именно язык Греческий принадлежит к группе индоевропейских языков, а научная реконструкция индоевропейского языка предполагает существование в IV или III тысячелетии некоего народа «индоевропейцев». Это ставит перед исследователями задачу привести в однозначное соответствие результаты лингвистических исследований с археологическими находками, которая, видимо, оказывается неразрешимой: предметы, найденные при раскопках, керамика и формы погребения не дают непреложных доказательств ни существования «индоевропейской прарадины», ни вторжения индоевропейских греков в Грецию, ни даже намного более позднего, исторически засвидетельствованного, дорийского нашествия².

Еще в эпоху палеолита в Греции жили люди³. Первые следы непрерывных поселений относятся к раннему неолиту⁴, т. е. к VII тыс., еще до изобретения керамики, к этому времени совершается решительный переход от охоты и собирательства к земледелию и скотоводству. Центрами жизни в этот период являются соответственно плодородные равнины, прежде всего Фессалия, где как раз и находится Сескло⁵, первое и важнейшее место раскопок, по которому получили название неолитической культуры. Вслед за Фессалией идут, с одной стороны, Македония, с другой Беотия, Аργοлида и Мессения. Уже в VII тыс. неолитическая культура захватывает также и Крит.

Эта самая древняя в Европе земледельческая культура пришла с Востока. Ни зерновые ячмень и пшеница, ни важнейшие домашние животные — коза и овца, не были для Греции автохтонными. Неолитическая культура берет свое начало в плодородном поясе между Ираном и Нерихоном, а распространение ее шло через Малую Азию. Недавние раскопки в Южной Анатолии (Чатал-Хююк и Хаджилар⁶) открыли центр, явно связанный с Сескло. С Востока пришла в Грецию и расписная керамика, затем, в III тысячелетии, обработка металла, а еще позднее отсюда же распространилось влияние, вызвавшее к жизни культуру высокой бронзы и письменную культуру. Часто встречающееся выражение «культурный дрейф с Востока на Запад»⁷ верно характеризует положение дел. Однако и на севере, в плодородной долине Дуная по ту сторону Балканских гор, возникают начиная с VI тыс. земледельческие культуры, которые неоднократно оказывали влияние на Грецию. Особенности городища Димини в Фессалии, а также найденной там керамики объясняются как раз таким вторжением, имевшим место в IV тыс.

В целом создается впечатление, что греческий неолит охватывает три полных тысячелетия без каких радикальных переломов или принципиальных разграничений. Связанные с религией находки на всем этом временном промежутке скудны⁸, причем с ходом развития их, скорее, становится только меньше. Важнейший комплекс, предположительно имеющий религиозное значение, составляют статуэтки, которые вообще характерны для культуры эпохи неолита и в Азии, и в Африке, и в Европе. Это маленькие глиняные, а иногда каменные фигурки, в большинстве своем изображения обнаженных женщин, часто с преувеличенно подчеркнутыми животами, ягодицами и половыми органами. У них есть предшественники еще в эпоху палеолита и они продолжают существовать в различных формах также и внутри высокоразвитых культур, в том числе и Греции — по меньшей мере до архаической эпохи включительно. От начала и до конца эти находки сопровождает проблема их интерпретации. Согласно старому распространенному мнению, в них следует видеть изображение Богини-Матери, воплощение воспроизводящей силы человека, животного и земли. Существует соблазн тут же установить связь этих статуэток с преобладанием женских божеств в греческом культе исторической эпохи и с предстающей в разных обликах микенской «Владычицей». Такие предположения выходят далеко за рамки того, что мы можем доказать, и то обстоятельство, что эти фигурки часто выступают во множественном числе, то, что не может идти речи о какой-то устойчивой связи их со святилищами, делает все более распространенным скептическое отношение к такому обобщенному толкованию⁹.

Самая своеобразная, впечатляющая и при этом самая очевидная находка была сделана в Чатал-Хююке. Здесь, в городе эпохи раннего неолита, был обнаружен ряд «святилищ по-особому устроенных помещений в многокомнатных домах: характерный облик им придают вторичные захоронения мертвых, скамьи с выставленными на них бычьими рогами, фигурная настенная живопись, а прежде всего вылепленные на стене изображения Великой Богини с поднятыми руками и широко расставленными ногами по всей видимости, это мать, порождающая животных и жизнь вообще. Когда рядом с женской статуэткой мы находим фигурку, очертаниями напоминающую мальчика, когда другая фигура женщины, рожаящей ребенка, восседает на троне между леопардами, когда на одном из настенных изображений замаскированные под леопардов мужчины охотятся на быка, то нельзя не увидеть здесь связи с малоазийской «Великой Матерью» исторической эпохи, с ее леопардами или львами, спутником паредром, союзом мужчин и принесением в жертву быка. Тут в поразительно ясном виде перед нами предстает религиозная преемственность на протяжении более чем пяти тысячелетий.

В то же время остается вопросом, можно ли, исходя из идеи «культурного дрейфа с Востока на Запад», пролить свет на религию неолита вообще и религию неолитической Греции в частности. Дж. Дж. Фрэнсер вывел из «Адониса-Аттиса-Осириса» первоначальное представление о Великой Богине и ее умирающем спутнике, который должен символизировать ежегодно умирающую и затем вновь возвращающуюся силу вегетации, Артур Эванс нашел его и в минойских изображениях¹⁰. Однако и здесь глобальные обобщения давно подвергнуты сомнению, частные исследования подчеркивают особенности, имеющиеся в отдельных сферах возможности коммуникации, бывшие в каменном веке ничтожными, заставляют предполагать не духовное единство, а скорее наоборот, раздробленность. И в самом деле, среди статуэток, найденных в Сескло, неоднократно встречается изображение мужской фигуры на троне¹¹, в то время как женские фигуры стоят или сидят на корточках; это указывает на патриархальный строй также, возможно, на мужское божество или на божественную чету; кроме того, изображение сидящей женщины с ребенком, так называемый «тип куротрофос»¹². Итифаллические статуэтки и встречающиеся в довольно большом количестве отдельные фаллосы¹⁴ могли обозначать плодородие, а могли и служить оберегами земельных участков — как это было в на самом деле, установить невозможно.

«Храмом» было сочтено одно из зданий в Неа-Никомедии (Греческая Македония), которое имеет довольно большие размеры и стоит отдельно от других, в центре поселения. В нем были найдены своеобразные сосуды и пять статуэток¹⁵. Его постройка относится к VI тыс., т. е. отстоит по времени от Гомера дальше, чем Гомер — от нашей эпохи. В других местах были обнаружены некоторые небесспорные следы площадок для жертвоприношений и алтарей¹⁶. Жертвенные ямы, прежде всего найденные в кургане («магуле») Оцаки в Фессалии в которых содержатся слои пепла, кости животных, осколки сосудов и статуэтки, приписываются балканскому влиянию. Некоторые пещеры, ставшие позднее святилищами, в эпоху неолита еще, видимо служили местами обитания¹⁸.

При этом, однако, непрерывность земледельческой культуры и земледельческих обрядов заставляет уверенно предполагать некоторую преемственность религии на территории Греции. Самыми распространенными жертвенными животными греков были овца, корова, коза и свинья, тогда как осел и лошадь вообще исключались. поскольку осел и лошадь появились в Греции только в III—II тыс., то, значит, ритуал установился раньше этого времени, и в нем и дальше продолжали использоваться неолитические домашние животные. В Ахиллионе в Фессалии была найдена маленькая глиняная маска, подвешенная на подставке, напоминающей столбик¹⁹. Это неизбежно вызывает в памяти

образ колонн с маской Диониса, какие мы видим на греческих вазах, но неолитический образец датируется временем около 6000 г. На одном из осколков, относимом к керамике Димини, человеческая фигура изображена с поднятыми руками, «в позе теофании»²⁰, известной из искусства и встречающейся еще гораздо раньше в Чатал-Хююке.

Особой древностью среди греческих сельскохозяйственных праздников выделяются фесмофории. Их рассматривают как «праздник каменного века»²¹. Для этого праздника характерно принесение в жертву свиней, отчего в святилищах Деметры часто находят вативные изображения свиней из глины. И вот в Неа-Макри близ Марафона было обнаружено выразительное лепное изображение свиньи, которое относится при этом к раннему неолиту²². В балканском ареале известны глиняные фигурки свиней, в которые вдавлены зерна злаковых культур, что обнаруживает явную связь с земледелием²³. В Гермione «тайные жертвы» Деметре приносили в круге, сложенном из больших неотесанных камней — здесь уже прямо напрашиваются слова «каменная древность»²⁴.

Так возникает возможность с известной долей вероятности установить некоторые доисторические и коренные связи греческой религии, принимая во внимание даже и то, что значительные пустоты между имеющимися свидетельствами приходится заполнять при помощи гипотез в надежде, что новые находки займут пустующие места.

Эпоха бронзы наступила в III тыс. под влиянием новых импульсов, исходивших с Востока. Когда в Месопотамии и долине Нила возникли первые цивилизации, в Греции наблюдается культурный прогресс, шедший через Малую Азию и связанный с обработкой металла. Троя²⁵ в эпоху уже достигла своего первого расцвета, о котором свидетельствуют «сокровища Приама». Греция шла позади, но и здесь, как следствие разделения труда и концентрации богатства и власти, возникают поселения наподобие городов, окруженные стенами, с крупными строениями в центре. Лучшее из таких поселений исследована Лерна в Арголиде, название которой восходит к анатолийскому протохаттскому языку²⁶: характерная особенность этого места — «мошные источники». Здесь было сооружено нечто вроде дворца, по его характерным остаткам названное учеными «House of Tiles» («черепичный дом»). Около 2100 г. это сооружение было насильственно разрушено²⁷.

Ритм истории ускоряется и локальная дифференциация усиливается. Теперь во всяком случае можно отличить материковую культуру, которую называют «раннеэлладской», от «кикладской» культуры островов Эгейского моря и «раннеминойской» культуры Крита, которая непрерывно развивается в направлении высокой минойской культуры.

Свидетельств раннеэлладской религии существует, на первый взгляд, еще меньше, чем свидетельств религии неолита. Статуэтки становятся

крайне редки, что, вероятно, указывает на упадок частных и домашних культов. Зато налицо явные следы культа жертвоприношений. В том строении в Лерне, которое предшествовало «черепичному дому», был найден большой, неглубокий, прямоугольный и богато украшенный глиняный колодец, в середине которого — углубление в форме двойного топора. Колодец сохранил следы пламени, а значит, использовался как церемониальный очаг²⁸. Ясно видные слои пепла, появившиеся, скорее всего, в результате жертвоприношений, обнаружены в круглых постройках в Орхомене²⁹. Самая важная находка была сделана в Эвтресии на Эвбее³⁰. Один из домов в находившемся там поселении имел позади сеней и жилой комнаты еще третью комнату большей площади. Помимо обычного очага с краю у стены, в середине здесь стояла каменная скамья и круглой формы украшенная площадка со следами огня и костями животных. В жертвенной яме был пепел, кости животных и поврежденная огнем керамика. Рядом с площадкой лежал сосуд в виде коровы — самый древний зооморфный ритон. Все это дает основания думать, что в этом помещении происходили жертвоприношения, сопровождавшиеся возлияниями. В данном случае мы можем говорить о святилище, хотя и не найдено никаких изображений «бога». В Эвтресии, в одной жертвенной яме, относящейся к более древнему слою, нашли маленькую каменную колонну, «байтилос». К строению, которое предшествовало вышеописанному святилищу относится «хасма» — круглая, воронкообразная яма диаметром 6 м и глубиной более чем 3 м, окруженная стеной. Возник вопрос: правомерно ли видеть здесь связь с позднейшими круглыми постройками вокруг жертвенных ям? Преемником святилища стало тоже примечательное здание с большой комнатой, посредине которой стояла колонна, впрочем, это единственное указание на ее возможное культовое использование.

Когда «черепичный дом» был разрушен — очевидно, во время военного нападения, — поверх развалин насыпали большой (круглый) холм, который просуществовал ряд столетий³¹, служа знаком погибшего мира, а возможно, и культовым центром, посвященным некоей «хтонической» силе. Среди тех, кто видел и почитал его, несомненно, уже были греки, говорившие на греческом языке.

Мореплавание в районе Киклад существовало еще в эпоху раннего неолита, ведь обсидиан (вулканическое стекло) с острова Мелос считался ценным товаром. Кикладская культура времен бронзы основана на соединении земледелия и ремесла с морской торговлей. Мелкие общины, переживавшие в ту эпоху свой расцвет, были связаны и с Востоком, и с Западом, что позволило им создать собственный стиль. Здесь обращают на себя внимание комплексы могил, часто перекрытые «ложными сводами» и предназначенные для неоднократных захоронений. Главным образом в могилах были найдены и предметы, которые, преж-

де всего, сделали кикладское искусство известным и даже модным — мраморные идола, достигающие порой монументальной величины. Основной тип изображений — обнаженная женская фигура, вертикальная, хотя вытянутые стопы ног не позволяют этой фигуре стоять, плотно прижатые к телу руки скрещены под грудью, лишь слегка намеченное лицо обращено вверх. Встречаются и фигуры музыкантов с лирами и флейтами. Эти изображения создавались необязательно для захоронений — одну крупную статую пришлось сломать, чтобы она поместилась в могилу. Современного зрителя пленяет абстрактная и при этом гармонично законченная форма. С точки зрения истории религии до сих пор нет надежного истолкования: имеем ли мы дело с «Великой Богиней», или с Матерью жизни и смерти, с богинями, с нимфами, или же со служанками, сопровождающими покойного в потусторонний мир³³? Еще более загадочна фигура «птичьей богини», выгравированная на серебре и стоящая прямо, хотя, как кажется, имеющая клюв и крылья³⁴. В этом случае, по-видимому, все попытки объяснения так и останутся гипотезами. И все же даже здесь видна преемственность по отношению к позднему греческому культу — она проявляется в характерной форме культового сосуда, называемого «кернос»³⁵, который окружен множеством маленьких мисочек или кружек.

Нильссон выразился об элладской религии лапидарно: «We know nothing» — «Мы не знаем ничего»³⁶. Нельзя сказать, чтобы и после раскопок в Лерне и Эвтресии на свет явилось множество конкретных материалов, и все же найденное — достаточное доказательство наличия полностью сформировавшихся культов, которые нашли здесь и восприняли индоевропейско-греческие переселенцы. Чтобы возвести греческую мифологию к микенской, Нильссон³⁷ указал на то, что центры, вокруг которых группируются циклы мифов, совпадают с центрами микенской культуры. Но, возьмем мы Фессалию или Беотию Этолию или Аттику, Арголиду, долину Эвроты, Мессению, повсюду микенские города возникают в тех же местах, где находились поселения неолита и ранней бронзы, в том же ареале старой земледельческой культуры. Поэтому возможно, что Нильссон в известном смысле вообще заходит в своих предположениях слишком далеко, а наоборот, эти его предположения слишком близоруки.

Интересно, что некоторые святилища, находившиеся на большом расстоянии от позднейших греческих городов, занимают места элладских поселений. Это относится, в первую очередь, к Герайону близ Аргоса³⁸, а возможно, и к Герайону на Самосе³⁹, а также к Олимпии. «Место со множеством источников», Лерна, стало впоследствии центром мистерий Диониса⁴⁰ — двуручный сосуд этого бога, канфар, характерен для Лерны эпохи средней бронзы. Также немалое количество того, что, по-видимому, вообще отсутствует или отступает на второй план

в минойско-микенское время, связывает греческую религию с неолитической или раннеэллиадской — это и сожжение жертв на огне, и итифаллические изображения, и маски. Нельзя так просто оставить без внимания многочисленные обрывы в традиции, бессчетные катастрофы, имевшие место в глубокой древности, но и охранительным силам в то же время постоянно удавалось одерживать верх, и это, пожалуй, в первую очередь относится именно к религии.

Примечания

- ¹ Мейли (1946) и HN 20–69.
- ² См. I 2; I 4, в особенности дискуссии у Кросслэнд-Бёрчелла.
- ³ Новейшие находки в Петралоне (Фессалия): БГК 89, 810–814; V. Milojević, J. Boessneck, D. Jung, H. Schneider. Paläolithikum um Larissa in Thessalien (И. Милойич, Й. Бёсснек, Д. Юнг, Х. Шнейдер. Палеолит в районе Ларисы в Фессалии), 1965.
- ⁴ F. Matz. Die Aegäis. Handbuch der Archäologie (Ф. Матц. Эгеида. Учебник археологии) II, 1950. F. Schachermeyr. Die ältesten Kulturen Griechenlands (Ф. Шахермайр. Древнейшие культуры Греции), 1955; РЭ XXII 1483–86; Das ägäische Neolithikum (Эгейский неолит), Lund 1964; Aegäis und Orient (Эгеида и Восток), 1967; Die ägäische Frühzeit I: Die vormykischen Perioden (Эгеида в раннюю эпоху I: Домикенские периоды), SB Wien 303, 1976; Вермёле (I) 19–22; С. Вайнберг КДИ I 557–618; Мюллер-Карпе II/III; Христопулос 1974; Napp 1975.
- ⁵ Ch. Tsountas. Hai proistorikaí Akropóleis Diminiou kai Sésklou (Х. Цундас. Доисторические акрополи Димини и Сескло), Athenai. 1908.
- ⁶ J. Mellaart. Catal Hüyük. Stadt aus der Steinzeit (Дж. Мелларт. Чатал-Хююк — город каменного века), 1967; Excavations at Hacilar (Раскопки в Хаджилааре) I–II, 1970.
- ⁷ F. Schachermeyr (ср. прим. 4).
- ⁸ Более информативны свидетельства из Дунайского региона, на которых основывается Гимбутас (1974). Более ранняя попытка широкого обобщения: G. R. Levy. The Gate of Horn (Дж. Леви, Врата рогов), 1948, др. издание: Religious conceptions of the Stone Age (Религиозные представления каменного века), 1963.
- ⁹ Относительно новой дискуссии ср. D. B. Thompson. Troy Suppl. III: The Teracotta Figurines of the Hellenic Period (Д. Томпсон. Терракотовые фигурки эллинистической эпохи), 1963, 87–92; Мюллер-Карпе II 380–95; P. J. Ucko. Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece (Р. Юко. Антропоморфные фигурки додинастического Египта и неолитического Крита со сравнительным материалом доисторического Ближнего Востока и материковой Греции), 1968; W. Helck, Betrachtungen zur Großen Göttin (В. Хельк. Исследования по проблеме Великой Богини), 1971; Дитрих 9–11; также прим. 33.
- ¹⁰ См. введение I прим. 15; I 3. 5 прим. 38.
- ¹¹ Христопулос 66; Napp 163.

- ¹² Мюллер-Карпе II Т. 133, 16; Ch. Zervos. Naissance de civilization en Grèce (Х. Зервос. Зарождение цивилизации в Греции), 1962, 305 рис. 395; Т. С.
- ¹³ В особенности одна крупная фигура из Ларисы (Афины, Национальный музей). Христулос 90, Гимбутас 232, хотя она является скорее раннеэладской (Н. Möbius AA 1954. 207–16); можно сравнить с ней одну среднеэладскую фигуру из Зерельи: A. J. B. Wace, M. S. Thompson. Prehistoric Thessaly (А. Уэйс, М. Томпсон. Доисторическая Фессалия), 1912, 163 рис. 110.
- ¹⁴ Гимбутас, рис 219; Зервос (см. выше прим. 12) 250. К названной ниже интерпретации см. III 2. 8 прим. 4; HN 70.
- ¹⁵ Мюллер-Карпе II 451 N 121.
- ¹⁶ Алтари под открытым небом в одном дворе близ Херонеи: Христулос 91; очаг в центральном дворе Димини; жертвенные ямы в Элатее: Мюллер-Карпе II 346.
- ¹⁷ J. Milošević-v. Zumbusch. V. Milošević. Die deutschen Ausgrabungen auf der Oztaki-Magula in thessalien (Й. Милойич-фон-Цумбуш, В. Милойич. Немецкие раскопки на кургане Оцаки в Фессалии) I, 1971. Мюллер-Карпе II 451 N 123; Нарт 169.
- ¹⁸ Пещера во Франхти (Аргонида): М. Джеймсон Hesperia 38, 1969, 342–94–105; Arch. Rep. 1971/2. 18; пещера в Кицосе близ Лавриона: Arch. Rep. 1971/2, 6 сл.; пещера Пана близ Марафона: Ergon 1958, 15–22; Рутковский 272 сл.; Мюллер-Карпе II 450 N 117.
- ¹⁹ Гимбутас 61, рис. 18 (находка 1973 г.): по поводу «Ленейских ваз» см. V 2/4 прим. 22. — Маски из Сескло: Нарт 163.
- ²⁰ К. Грундманн ЕНАИ 68, 1953, 28 рис. 33; см. 3.2 прим. 14.
- ²¹ Зимон 92; см. V 2.5.
- ²² АС 71, 1956, 24 прил. 15, 1.
- ²³ Гимбутас 211.
- ²⁴ Павсаний 2, 34, 10, ср. 7, 22, 4; 9, 38, 1 (Орхомен); впрочем, «использование» таких кругов здесь, так же как и в Западной Европе, не могло быть непрерывным. «Каменным святилищем» было место инициации в Галгалле (ВЗ: Нав. 4:20; 5:9). Обрезание совершается каменным ножом, как и осклопление в культе Аттиса.
- ²⁵ С. W. Blegen (изд.) Troy I (Троя I), 1950. Между Троей и Грецией следует упомянуть Полиохни на острове Лемнос: L. Bernabò Brea. Poliochni (Л. Бернабо Бреа. Полиохни), Roma 1964/76.
- ²⁶ Протохаттский префикс множественного числа le- и слово arinna. Arna («источник»); с сомнением об этом говорит Э. Фоппер Glotta 26, 1938. 195 сл.
- ²⁷ Дж. Каски Hesperia 29, 1960, 285–303; Вермёле (1) 34–6.
- ²⁸ Вермёле (1) 39, 44; Т. IV С; Мюллер-Карпе III 646.
- ²⁹ Х. Булле рис. Мюнхен 24, 1907, 19–25. Мюллер-Карпе III 647, Т. 403 F; РЭ доп. XIV 303; ср. Также Мюллер-Карпе III 874.
- ³⁰ H. Goldman. Excavations at Eutresis in Boeotia (Г. Голдмен. Раскопки в Эвтрессии в Беотии), 1931. 15–20; Дж. Каски Hesperia 29, 1960, 151 сл. («дом L», раннеэлад. II); ритон: Голдмен Т. VII, Мюллер-Карпе III Т. 407 С 14; «бай-тило»: Мюллер-Карпе III 646 сл., Т. 407 В 4/7; «хасма»: Hesperia 29, 137–9, 162 сл., Вермёле (1) 44. Относительно греческих круглых построек: F. Robert. Thymèle. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce (Ф. Роббер. Фимела. Исследо-

вания значения и предназначения круглых памятников в религиозной архитектуре Греции), 1939.

- ³¹ *Hesperia* 29, 1960, 293; Вермёле (I) 30; Мюллер-Карпе III 646.
- ³² Ch. Zervos. *L'art des Cyclades* (Х. Зервос. Кикладское искусство), 1957; C. Renfrew. *The Development and Chronology of Early Cycladic Figurines* (Ч. Ренфрю. Эволюция и хронология раннеэлладских статуэток), *ААЖ* 73, 1969, 1–32; Вермёле (I) 45–57; Мюллер-Карпе III, 151–155; Ренфрю 1972.
- ³³ J. Thimme. *Die religiöse Bedeutung der Kykladenidole* (Й. Тиме. Религиозное значение кикладских идолов), *АИ* 8, 1965, 72–86 (обратное рождение мертвого в Великую Богиню); другие толкования: К. Шефольд там же 87–90 («нимфы»); по Нильссону, «служанки» (ММР 293 сл.), Мужская фигура: J. Dörig (изд.), *Art antique. Collections privées de Suisse Romande* (Античное искусство. Частные собрания Французской Швейцарии), 1975, N 32.
- ³⁴ Вермёле (I) 53 рис. 9; Кук I 334.
- ³⁵ Кернос из Филакопи на Мелосе (Афины. Национальный музей). Христулос 108; см. I 3.4 прим. 23.
- ³⁶ ММР 5.
- ³⁷ *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Микенское происхождение греческой мифологии), 1932, 35–186; см. I 3.1.
- ³⁸ C. W. Blegen. *Prosymna. The Helladic Settlement preceding the Argive Heraeum* (К. Блеген. Просимна — элладское поселение, предшествующее аргосскому Герайону), 1937ю.
- ³⁹ J. Milojčić, *Samos I: Die prähistorische Siedlung unter dem Heraion* (Й. Милойичич. Самос I: Доисторическое поселение под Герайоном), 1961, в особенности 27–30, 68.
- ⁴⁰ Свидетельства относятся лишь к позднеантичному времени: Плутарх, «Об Исиде и Осирисе» 364f; Павсаний 2, 37, 5; Палатинская антология 9, 688; *IG II/III*² 3674; 4841; IV 666; *CIL VI* 1779–80. Среднеэлладские канфары — например, *Hesperia* 23, 1954, T. 7a; 26, 1957. T. 43ab. Особенно прекрасная статуэтка относится к эпохе раннего неолита — *Hesperia* 25, 1956. 175.

2. ДАННЫЕ ИНДОЕВРОПЕИСТИКИ

Давно известно, что греческий язык находится в таком близком родстве с группой других европейских и азиатских языков, что представляется возможным реконструировать общий для них праязык — индоевропейский, или иначе, «индогерманский» — вплоть до деталей фонетики, словоизменения и словообразования¹. Особенно замечательны общие черты двух языков которые поначалу были наиболее древними из засвидетельствованных гомеровского греческого и ведического санскрита. Открытие хеттского и родственных ему анатолийских языков, восходящих уже к первой половине II тыс., усложнило систему, но в принципе подтвердило реконструкцию. Отсюда неизбежно следует, что на этом реконструированном языке когда говорил «народ», группа или несколько групп «индоевропейцев». Он, этот народ, распался на группы, которые заселили Индию, Малую Азию, Грецию, а также Италию, Западную и Северную Европу. В ходе переселений из общего праязыка вышли известные нам отдельные языки. За нижнюю границу этого процесса дифференциации принимается сейчас появление хеттов. С другой стороны, эпоха общности не может быть отодвинута к сколь угодно раннему времени в доисторическом прошлом; в противном случае, неминуемое для бесписьменного состояния видоизменение языка свело бы на нет, к примеру, сходство ведического и греческого. Таким образом, вряд ли эпоха общности может быть отнесена назад намного дальше первой половины III тыс.

Чрезвычайно спорной является историческая конкретизация этих положений, вопрос о «прародине индоевропейцев», что означало бы отождествление одного из известных археологам реально существующих культурных слоев эпохи неолита со следами, оставленными «индоевропейским народом»². Ареал гипотетических прародин простирается от Алтая до Северной Германии, без всякой надежды на окончательное решение вопроса.

Так или иначе, Греция подверглась индоевропеизации, как и Италия, Анатолия и Индия, только в результате переселений периода бронзы.

Но это вторжение греков в Грецию, а точнее, «вторжение греков» в Грецию носителей языка, разившегося из индоевропейского и известного нам как язык «эллинский», или «греческий», это вторжение

представляет собой не менее сложную, хотя и более частную, проблему³. Греческий язык встречается нам впервые в XIV в. в текстах линейного письма В. Нет сомнений, что правители Микен говорили на этом языке и раньше, по меньшей мере начиная с периода шахтовых могил. С другой стороны, предположительная временная локализация индоевропейского языка делает совершенно невероятным, чтобы в раннеэлладскую эпоху, например, в Лерне или в Эвтресии, говорили по-гречески. Поэтому все предположения сосредоточены на двух археологически конкретных переломных поясах, разрушения и новое строительство в которых свидетельствуют о далеко идущих изменениях, а именно до и после периода, называемого «третьим раннеэлладским». Около 2200 г. после гибели Трои II был разрушен Эвтресий, а затем и «черепичный дом» в Лерне. Около 1900 г. появляется интересный вид керамики, т. н. «минийские изделия», покрытые матово-серой глазурью, опять-таки связанные с Троей⁴. Оба эти перелома не затронули Крит, где негреческая минойская культура готовится к прыжку, перед тем как стать высокой культурой. Выбор затрудняется тем, что приходится считаться и с миграциями иных, не греческих, хотя и индоевропейских групп, «догреков», в которых нередко хотят видеть родственных хеттам малоазийских лувийцев⁵. Кроме того, нельзя исключать и той возможности, что «греки» постепенно, в более ранний или более поздний период, просочились в Грецию, и таким образом дело обошлось без драматического ее покорения, которое могло бы оставить следы разрушения в культурном слое. Здесь дискуссия тоже едва ли даст какой окончательный результат — не существует ни индоевропейской, ни прагреческой керамики.

В словарном составе индоевропейского языка запечатлен духовный мир, позволяющий увидеть иерархию ценностей, социальное деление, а также религиозные представления. Четко прослеживается патриархальный строй, центральное положение «отца» в большой семье. Известно земледелие, но гораздо важнее пастбище, корова и лошадь. Основываясь на этом, индоевропейцев обычно представляют воинственным народом, ведущим кочевой или полукочевой образ жизни на периферии развивающихся высоких культур, который впоследствии сделался народом повелителей. В деталях при этом возникают время от времени специфические проблемы: сдвиг в значении отдельных лексем, независимое развитие, параллельное развитие, заимствования; к тому же словарь, общий для всех индоевропейских языков, включает сравнительно небольшое количество слов. Если же говорить о религиозной сфере, то дело осложняется тем, что одно и то же слово нередко бывает в одном языке однозначно сакральным а в другом — обычным и повседневным в таких случаях религиозное значение, видимо, не было первоначальным.

Тем не менее, существует несколько вполне надежных опорных моментов, позволяющих говорить о развитой религии «индоевропейцев»⁶ — с богами, культом богов и поэзией, им посвященной. Прежде всего, присутствует «Небесный Отец», у греков и римлян — верховное божество, *Zeûs patér. Diespiter-Iuppiter*⁷. От того же корня образовано слово, означающее «светлых», небесных богов — на санскрите *dēvāh*, по-латыни *dues*; впрочем, именно в греческом это слово вытеснено другим — *theós*⁸. Больше. ни одно имя в кругу олимпийских богов нельзя с уверенностью возвести к какому-либо индоевропейскому божеству, хотя некоторые имена, такие как Гера Посейдон, Арес, образованы от индоевропейских корней⁹. При этом бог Солнца Гелиос и богиня утренней зари Эос-Аврора определено индоевропейского происхождения, в том числе и в своем божественном статусе, однако у греков они стоят в тени олимпийцев. Того, что в названии города Платеи, где почитали богиню земли, содержится индоевропейское имя этой богини — «Широкая»¹⁰, — греки уже не помнили. Неопровержимо установлена и связь Диоскуров с Ашвинами ведической мифологии: юноши-близнецы, укротители коней, спасители в беде, — все это детальные совпадения, и все же общего имени не сохранилось, а культ Диоскуров накладывается на культ негреческих «Великих Богов»¹¹.

Не вызывает сомнений, что существовала индоевропейская поэзия¹² — художественное творчество в стихах с устойчивыми поэтическими клише, некоторые из которых совпадают в ведическом и греческом. К героической поэзии восходит формула «непреходящей славы» — *kléos áphthiton*, к божественной поэзии наименование богов «подателями блага» — *dótor, dotêres eáon*. Это же является и указанием на политеистическую мифологию, в которой играли свою роль и Гелиос и Эос. Особое значение придавалось спекуляциям на тему отрицания смерти, о жизненной силе и бессмертии — *ámbrotos*, амброзия¹³.

Уловимы также и общие очертания культа — «почитания» чего-то «священного» жертвой и молитвой. Корень, который мы находим в греческом *házesthai* — «бояться, чтить», *hagnós* — «чистый», *hágios* — «святой», в иранской, авестийской религии является важнейшим словом, обозначающим культовое почитание¹⁴, тогда как в греческом эта группа родственных слов находится на периферии религиозной лексики, вытесненная терминами *hierós* и *sébesthai*. Сходным образом дело с корнем, обозначающим «жертвенные струи» прежде всего в культе мертвых и сил подземного царства *choaí*. В индийском и иранском от этого корня произведен титул жреца, совершающего жертвоприношения, вообще — *hotar, zotar*, но в греческом слово обозначает и всякое излияние, не имеющее отношения к религии, а чисто культовыми терминами становятся *spondé*, пришедшие из анатолийской тра-

диции¹⁵. Подробное описание «choai» у Софокла в «Эдипе в Колоне»¹⁶ связывает «с возлиянием» распрямление ветвей, что обращает на себя внимание совпадением с индоиранским *baresman/barhis* — здесь индоевропейская ритуальная традиция явно сохранилась в экстралингвистической сфере.

То, что индоевропейцы приносили в жертву животных, видно по слову «гекатомба». Примечательный факт, что это вовсе не обязательно «жертва из ста быков» («стотельчая жертва»), объясняется тем, что по законам индоевропейского словообразования ее название обозначает скорее такое действие, которое «приносит сто быков»¹⁷. Такое восприятие жертвоприношения как некоего магического акта, вызывающего преумножение, у греков находится на самой периферии, в отличие, например, от древних индийцев. Наконец, обращает на себя внимание то, что слова, обозначающие молитвенный призыв и клятву в греческом и в авестийском в конечном счете идентичны¹⁸, что указывает на индоевропейское происхождение и этой формы обращения к богу.

Дальше следуют увлекательные реконструкции, стремящиеся восстановить структуры религии и мифа по образцу общественного устройства. Так, Жорж Дюмезиль в ряде своих работ, где он вновь и вновь возвращается к этой теме, развивая ее¹⁹, выдвинул в качестве основной структуры систему «трех функций» жреческого, военного и кормящего сословия, постоянно встречающуюся в пантеоне, в ритуале, в мифе и во всяких прочих сказаниях и умозрительных рассуждениях, Андреас Альфёльди²⁰ говорит об ином рода структурах у народа воинво-пастухов, у которого налицо мифология животных-предков и институт двух царей проводя параллели между евразийскими кочевыми народами и древнейшим государством римлян. Разумеется, с расширением рамок увеличивается число факторов, порождающих неуверенность в правильности гипотез. Но прежде всего обращает на себя внимание то, что и Дюмезиль, и Альфёльди собственно греческий материал дает меньше всего: по-видимому, в этом отношении греческая культура больше обязана анатолийской городской культуре неолита, чем индоевропейскому кочевому укладу.

С давних пор в исторической науке господствует убеждение, что греческая культура вообще и греческая религия в частности представляют собой соединение местного субстрата с индоевропейским суперстратом²¹. Другой вопрос, насколько плодотворно это предположение, и до какой степени оно поддается верификации, в том, что касается частных. Слишком легко выходят на передний план глобальные оппозиции, при помощи которых преувеличивают и наполняют ложным содержанием различие между «индоевропейским» и «неиндоевропейским»: мужское — женское, патриархат — матриархат²², небо — земля, олимпийское — хтоническое, дух — плоть. Попеременное влия-

ние двух полюсов якобы находит свое выражение в греческой религии в том, к примеру, что новые боги свергают титанов, а индоевропейский Небесный отец берет в жены средиземноморскую «Владычицу»²³.

Более пристальное рассмотрение вопроса показывает, какое насилие над реальностью совершает такая схематизация. Миф о поколении богов — древневосточного происхождения, так же как и представление о небесных богах и противоположных им «нижних»²⁴. Именно хтонические «*choai*» связаны с индоевропейцами, тогда как «олимпийские» жертвы сходны с практикой семитов²⁵. Небесный отец, который, являясь «отцом», не может вовсе не иметь супруги, — бог погоды, непобедимый благодаря силе своей молнии, и это делает его подозрительно близким анатолийской религии²⁶.

Давно установлено, что значительная часть греческого словарного состава и большая часть греческих топонимов неиндоевропейского происхождения. Обращают на себя внимание прежде всего суффиксы -*nth(os)* и -*ss(os)*, которые имеют соответствия в анатолийских языках, что подтвердил и хеттский материал²⁷. Наряду с топонимами например. Коринф и Тиринф, Кнос и Парнас, встречаются такие названия растений, как *erébinthos* («горох») и *kissós* («плющ»), гиацинт и нарцисс. Здесь, несомненно, налицо сохранившийся местный, доиндоевропейский словарный состав. Остается, однако, неизвестным, можно ли считать стоящий за этим язык относящимся к эпохе ранней бронзы или более древним, неолитическим, а также есть ли у него какое то особое отношение к минойскому Криту и был ли это вообще один, единый язык или пестрый и разнородный конгломерат

Гиацинт — одновременно бог и цветок — был, согласно греческому мифу, юношей, возлюбленным Аполлона, которого этот бог убил, метнув диск. Гиацинт почитался в Амиклах, резиденции царей во времена, предшествующие нашествию дорийцев, как житель подземного царства и при этом считался взятым на небо. Давно стало общепринятой точкой зрения, что здесь сохранено представление о догреческом «умирающем божестве растительности», и что миф повествует о вытеснении его дорийским Аполлоном²⁸. И однако, чисто дорийским является праздник названный в честь Гиацинта, а не Аполлона, о чем свидетельствует распространение названия месяца «гиакинтий»²⁹, в то время как существуют особые связи между Амиклами и семитским Востоком³⁰. По-видимому, с уверенностью можно говорить лишь о том, что в мифе видна амальгама эпохи переселения, и анализировать эту амальгаму нелегко как с лингвистической так и с мифологической точек зрения. В особенности трудно разорвать, отнеся к разным периодам истории, напряженную бога и жертвы. И здесь, как и в других случаях, связи с древним Востоком, Анатолией, семитским миром показывают, что идея биполярного противопоставления «индоевропей-

ское-средиземноморское» недопустимым образом ограничивает историческое многообразие. На греческой религии лежит отпечаток ее предыстории, и это настолько же ясно, насколько очевидно и то, что она представляет собой чрезвычайно сложное переплетение взаимосвязей. Как бы то ни было, верным должен быть признан негативный взгляд на проблему: какого-то одного, определенного «источника греческой религии» не существует.

Примечания

- ¹ Здесь нет возможности подробно говорить об индоевропейском языкознании как таковом. Относительно «индоевропейской археологии»: O. Schrader, A. Nehring. *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (О. Шрадер, А. Неринг. Реальный лексикон индоевропейской археологии), 1917–28². A. Scherer (изд.), *Die Urheimat der Indogermanen* (Пародина индоевропейцев). 1968; E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes* (Э. Бенвенист. Словарь индоевропейских установлений), 1969; G. Cardona, H. M. Hoenigswald, A. Senn (изд.), *Indo-European and Indo-Europeans* (Индоевропейский язык и индоевропейцы), 1970; J. Puhvel (изд.), *Myth and Law among Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology* (Миф и закон у индоевропейцев. Исследования в области индоевропейской сравнительной мифологии), 1970; B. Schlerath. *Die Indogermanen. Das Problem der Expansion eines volkes in Lichte seiner sozialen Struktur* (Б. Шлерат. Индоевропейцы. Проблема экспансии народа в свете его социальной структуры), 1973; M. Mayrhofer (изд.), *Antiquitates Indogermanicae* (Индоевропейские древности), 1974. Т. Гамкрелидзе, В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры, кн. 1–2. Тбилиси, 1984.
- ² Теория «шнуровой керамики», господствовавшая одно время (например, Швицер 52), была дискредитирована политическим злоупотреблением; см. Мюллер-Карпе III, 10. Ср. R. Pittioni, *Propyläen-Weltgeschichte* (Р. Питтиони. Пропилеи. Всемирная история) I (1961) 254 сл. (культура воронковидных кубков); G. Devoto. *Origini indoeuropee* (Дж. Девото. Индоевропейские корни), 1962 (линейно-ленточная керамика); К. Йуттмар, *Paideutas*, 5, 1950/4. 236–52 (культура Андранова в Центральной Азии); M. Gimbutas. *The Prehistory of Eastern Europe* (М. Гимбутас. Восточная Европа в доисторическую эпоху) I, 1956, 79 сл.; ЖИЕИ 1, 1973, 163–214 (курганная культура в Южной России); также Р. Шмит ЖИЕИ 2, 1974, 279–84; Х. Бирнбаум, там же 361–84.
- ³ КДИ I 2, 406–410, 804–807, 845–50; F. Schachermeyr. *Zum Problem der griechischen Einwanderung. Atti e Mem. Del I Congresso internazionale di Micenologia* (Ф. Шахермайр. К проблеме греческой миграции. Акты и пам. записи I Международного Микенологического Конгресса), 1968, 305–312; Кросслэнд-Бёрчелл; V. R. d'A. *Desborough Gnomon* 45, 1973. 393–399.
- ⁴ КДИ I 2, 845–50; Вирмёле (1) 72–4.
- ⁵ Ср. A. Heubeck. *Praegraeca* (А. Хойбек. Догреческое), 1961; L. R. Palmer. *Mycenaeans and Minoans* (Л. Палмер. Микенцы и минойцы), 1961, 232–50. Ю. Откупщиков. Догреческий субстрат. Л., 1988.

- ⁶ F. Cornelius. Indogermanische Religionsgeschichte (Ф. Корнелиус. История индоевропейской религии), 1942 (произвольно и бездоказательно); W. Havers. Die Religion der Urindogermanen im Lichte der Sprache (В. Хаферс. Религия праиндоевропейцев в свете языка), в книге: F. König (изд.), Christus und die Religionen der Erde (Христос и религии Земли) II², 1956, 697–748; P. Thieme. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte (П. Тиме. Исследования в области индоевропейской лексики и истории религии), Ber. Leipzig. Ph.-h. Kl. 98, 5 1952 (частично перепеч. у Шмита 102–153); Бенвенист (см. прим. 1) II 179–279.
- ⁷ См. III 2. 1.
- ⁸ См. V 4 прим. 31/2.
- ⁹ См. II 2.2 прим. 2; III 2.3 прим. 2; III 2.12 прим. 2.
- ¹⁰ Риш 74.
- ¹¹ См. IV 5.2 прим. 2.
- ¹² Ср. Шмит (1968) и Dichtunhg und Dichtersprache in indogermanischer Zeit (Поэзия и поэтический язык в индоевропейскую эпоху), 1967.
- ¹³ П. Тиме у Шмита 113–32.
- ¹⁴ Корень yaz- (Yasna, Yašt).
- ¹⁵ См. II 2 прим. 34; IV 4.
- ¹⁶ См. II 2 прим. 51; II 7 прим. 79.
- ¹⁷ П. Тиме Ber. Leipzig 1952, 62–76.
- ¹⁸ Eûkto («Фиваида», фр. 3.3), Авест. Аохта, Хаферс (см. прим. 6) 735.
- ¹⁹ Ouranos-Varuna (Уран-Варуна), 1934; Juppiter. Mars, Quirinus (Юпитер, Марс, Квирин), 1941; L'héritage indoeuropéenne à Rome (Индоевропейское наследие в Риме), 1949; L'idéologie tripartite des Indo-Européens (Трехчастная идеология индоевропейцев), 1958; Mythe et Epopée. L'edéologie des trois fonctions dans les epopées des peuples indo-européens (Миф и эпос. Идеология трех функций в эпосах индоевропейских народов), 1968. Критику см. Шлерат (прим. 1); Альфельди (ср. прим. 20) 54 пл.
- ²⁰ Die Struktur des voretruskischen Römerstaates (Структура доэтрасского Римского государства), 1974.
- ²¹ Ср., например, R. Petazzoni. Les deux sources de la religion grecque (Р. Петаццони. Два источника греческой религии). Mnemosyne 4, 1951, 1–8.
- ²² Нет никаких доказательств, что материнское право в собственном смысле слова существовало в доисторическую эпоху где-либо в Эгейском или ближневосточном ареале. Поэтому матриархат не играет в истории греческой религии никакой роли вопреки мифологическим измышлениям Бахофена и ортодоксальным догмам Энгельса, хотя положение женщины на минойском Крите действительно было иным, нежели в греческом полисе. Роль богинь и временное превосходство женщин в ритуалах и мифах объясняется по-другому — структурно и психологически; ср. S. Pembroke. Women in charge. The function of alternatives in early Greek tradition and the ancient idea of matriarchy (С. Пемброк. Женщины у власти. Функции взаимоисключения в ранней греческой традиции и древняя идея матриархата). J. Warburg Inst. 30, 1967, 1–35; HN 53; 94.
- ²³ См. III 2.1 прим. 14; I 3.6.
- ²⁴ См. IV 3 прим. 27/8.
- ²⁵ См. I 4 прим. 45; Grazer Beitr. 4, 1975. 75–7.

²⁶ См. III 2.1 прим. 11.

²⁷ P. Kretschmer. Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache (П. Кречмер. Введение в историю греческого языка). 1896, 401–409; A. Fick. Vorgriechische Ortsnamen (А. Фик. Догреческие топонимы), 1905; Швицер 510 сл.; Риш 174; относятся к «ранней бронзе» по Вермёле (1) 60–5, к «неолиту» по Шахермайру 16; ср. W. Brandenstein, РЭ прил. VI 170 и Die vorgeschichtlichen Völker und Sprachbewegungen in der Aegäis (В. Бранденштайн. Доисторические движения народов и языков в Эгейде), в книге: In memoriam H. Borsert (Памяти Х. Боссерта), Istanbul 1965. 111–32; J. Mellaart, Bronze Age and Earlier languages of the Near-East (Дж. Мелларт. Бронзовый век и ранние языки Ближнего Востока), в книге: Archaeological Theory and Practice (Festschr. W. f. Grimm) (Археологическая теория и практика, праздничный выпуск в честь В. Грима). 1973, 163–72; E. J. Furnée. Die wichtigsten konsonantischen Erscheinungen des Vorgriechischen (Э. Фюрне. Важнейшие явления догреческого консонантизма), 1972.

²⁸ ММР 556–8, ср. ГП 129–140, ИГР 316; M. Mellink. Hyakinthos (М. Меллинк. Гиацинт). Diss. Utrecht 1943; L. Piccirilli. Ricerche sul culto di Hyakinthos (Л. Пиччирилли. Исследования о «вознесении» Гиацинта), Stud. class. de or. 16, 1967, 99–116; Дитрих 18 сл.

²⁹ Спарта, Гитион, Византий (колония Мегары), Крит, Фера, Родос, Калимнос, Книд, Кос, ср. Сэмюэль (индекс).

³⁰ Grazer Beitr. 4, 1957. 51–79.

3. МИНОЙСКО-МИКЕНСКАЯ РЕЛИГИЯ

3.1. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Высокая культура Крита эпохи бронзы, чье влияние охватило всю позднейшую Грецию, наложив отпечаток на ее развитие¹, была открыта в три этапа. Начав в 1871 г. раскопки в Микенах, Генрих Шлиман впервые показал миру блеск греческого бронзового века, который он считал гомеровским². В 1900 г. Артур Эванс раскопал большой дворец в Кноссе на Крите и нашел, таким образом, в «минойской» культуре исходную точку для культуры «микенской»³. После того как в результате множества дальнейших раскопок картина этих культур стала намного богаче и разнообразней, Майкл Вентрис в 1953 г. опубликовал свою дешифровку табличек с «линейным письмом В», найденных в Кноссе, Микенах и Пилосе⁴. Так, по крайней мере на заключительной стадии своего существования, минойско-микенский мир заговорил на своем языке, и этим языком оказался греческий.

До сих пор остаются нерасшифрованными критское иероглифическое письмо и «линейное письмо А», а также кипро-минойские надписи. Большая часть той эпохи все еще остается принадлежностью немы древности. Тем не менее, археологические находки позволяют нарисовать весьма детальную картину экономической и культурной истории, которая здесь может быть изложена лишь вкратце. Экономической основой подъема в II тыс. стало интенсивное выращивание маслин и винограда, в результате чего центр тяжести переносится с плодородных равнин Северной Греции на горные склоны Южной Греции и островов⁵. Вдобавок, с Востока пришла обработка металла. Оба эти новшества усилили централизацию обмена и хранения запасов. Для высокой культуры, возникающей в начале II тыс. и развивающейся не без контактов с Египтом и Передней Азией (на рубеже СМ I/II), в соответствии с этим являются характерными большой царский дворец, центр экономического и политического управления. Самый значительный из таких дворцов — Кносский, но сильное впечатление производят и сооружения в Фесте⁶ (с Айя-Триадой), Маллии⁷ и Като-Закро⁸. Появляется иероглифическая письменность. Вокруг дворцов строятся

города, которые иногда уже можно назвать крупными — считается, что в Кноссе жило более 80000 человек⁹. К «дворцовой эпохе» относится то, что сделало критскую культуру знаменитой и даже популярной: виртуозные фрески со светящимися, яркими красками: расписные сосуды, орнаменты которых ритмом своего течения словно вторят морскому прибою; элегантно одетые дамы в развевающихся юбках в форме колокола и с обнаженной грудью; акробатки, перелетающие через бычьи рога; архитектурная изысканность крупных сооружений; богатые украшения; умение безошибочно придать форму, за которым чувствуется подвижное, живое, даже какое-то «модернистское» мировосприятие. Военной опасности здесь не ощущают, и ни города, ни дворцы не укрепляются. Около 1730 г. землетрясение разрушило первые дворцы, но они были быстро восстановлены, и время «новых дворцов» (СМ III/ПМ I) становится эпохой расцвета минойской культуры. Теперь в повсеместном употреблении находится слоговое письмо линейное письмо А. Критская цивилизация распространяется по Эгейскому морю великолепный город на Фере¹⁰ стал последним сенсационным открытием минойской археологии — и начинает влиять на жизнь греческого материка. Но вторая природная катастрофа, произошедшая около 1450 г., — неслыханное извержение вулкана на Фере¹¹ — становится пусть не концом, но поворотным пунктом в минойской истории. Дворцы Маллии и Като-Закро навсегда обращаются в развалины, многие плодородные земли становятся пустыней, а главенствующая роль с тех пор переходит к материковой Греции. Там уже в XVI в. шахтовые могилы в Микенах¹² с их легендарным золотом свидетельствуют об удивительном и, судя по всему, внезапном расцвете царской власти. Воинственный элемент играет здесь гораздо более заметную роль, чем на Крите — крепости с циклопическими стенами вместо дворцов, боевая колесница как воплощение царской власти по образцу хурритов и хеттов также и прямоугольный дом-мегарон с большим очагом в центре и портиком на Крите не был известен. Здесь властвуют греки, но не как прямые наследники индоевропейцев, а под сильным влиянием ближневосточного и критского образцов.

Упадок Крита после 1500 г. совпадает по времени с экспансией микенских греков. В то время как в самой Греции наряду с Арголидой (Микены и Тиринф)¹³ на передний план выходят Мессения (Пилос)¹⁴, Аттика (Афины), Беотия (Фивы и Орхомен), Фессалия (Иолк), микенские поселения возникают и на островах Эгейского моря, в Малой Азии, наконец, на Кипре и, возможно, на Сицилии. Между 1500 и 1375 гг. греческие завоеватели овладевают последним дворцом в Кноссе¹⁵. Минойская письменность реорганизуется и в качестве «линейного письма В» используется носителями греческого языка, причем не только в Кноссе, но и во дворцах Фив, Микей и Пилоса. Также и в других отноше-

ниях большая часть форм в которых проявляют себя цивилизация и искусство, настолько тесно связана с критской традицией, что «минойско-микенская» вполне может служить единым названием для этой эпохи. Купольные могилы тоже следуют критским образцам, хотя на Крите они никогда не достигали той монументальности, какой, наконец, достигли в «сокровищнице Атрея» близ Микен. Насколько можно и нужно проводить различие между минойской и микенской религиями, окончательно еще не выяснено¹⁶. Иконография фресок и прежде всего золотых колец в большинстве случаев одна и та же — несомненно, на микенских греков работали критские художники. В культовых сооружениях есть различия, однако новые находки всегда могут внести изменения: так, до сих пор на материке не найдено святилищ на возвышениях и в пещерах. По-видимому, следует предположить, что микенская культура относилась к критской примерно так же, как этруская — к архаической, а римская — к греческой культуре эллинизма, но в том, что касается частных, остается много открытых вопросов. Кроме того, и в позднеминойский период явно произошли изменения.

Военные нападения разрушили дворец в Фесте около 1400 г., а в Кноссе — окончательно около 1375 г. В редуцированном виде минойская культура сохранялась на Крите до начала I тыс., причем религиозные памятники и в это время даже больше, чем когда либо выступают на передний план, в особенности большие изображения богов. На материке не обходилось без смут — Фивы были разрушены около 1250 г.¹⁷, однако Микены и Пилос переживают в XIII в. свой расцвет, и только всеобъемлющая катастрофа, произошедшая около 1200 г., повергает все Восточное Средиземноморье и Анатолию в состояние хаоса. Так же как Троя VII, Хаттуса и Угарит, погибли тогда Пилос, Тиринф и Микены. Как правило, опираясь на египетские записи, вину за разрушение возлагают на «народы моря»¹⁸. Во всяком случае, тогда рухнула вся экономическая и общественная система с царской властью, централизованным управлением, обширной торговлей, ремеслом, искусством и письменностью. Блеск дворцов сменился мраком «темных веков», остатки бывшего продолжали влачить жалкое, «субмикенское» существование, в то время как начинают обретать форму зачатки собственно греческой культуры.

3.2. ИСТОЧНИКИ

Исследование минойской религии по-прежнему вынуждено основываться почти исключительно на материале археологических раскопок. Правда, можно надеяться, что значительные находки последнего времени приблизили дешифровку линейного письма А¹. Это-

го ожидают с тем большим нетерпением, что это письмо используется однозначно в религиозных контекстах, для надписей на посвяtitельных дарах; в частности, одна длинная формула неоднократно повторяется в «таблицах возлияний»². Напротив, линейное письмо В, в греческом прочтении которого больше не может быть никаких серьезных сомнений³, использовалось лишь для инвентарных записей и расчетов, а также для обозначения на вазах их владельцев. Кроме того, плохо приспособленная для греческого языка орфография часто допускает несколько чтений, контекст сведен до минимума, преобладают имена собственные, и в итоге многое остается ненадежным и даже просто непонятным. Однако тот факт, что в этих документах говорится о целом ряде греческих богов и их культе, дал исследованию новую основу.

Среди памятников материальной культуры на первом месте стоят несколько видов сооружений, имеющих явно культовое назначение⁴: пещеры, святилища на возвышенностях, домашние святилища и несколько «храмов». Идентификация становится возможной благодаря собранию посвяtitельных даров: сакральное толкование подтверждается наличием приспособлений, не пригодных для практического употребления, как, например, золотые или свинцовые топоры, миниатюрные сосуды, а также глиняные и металлические изображения предметов утвари, животных и людей. Было найдено также несколько посвяtitельных моделей целых святилищ⁵. Нужно признать, что существование — в принципе, возможное — культа без посвяtitельных даров при таком выборе критериев остается вне поля зрения исследователя.

Самыми наглядными свидетельствами существовавших представлений о реальности являются изображения. В данном случае это группа больших золотых колец, а также отдельные серебряные и электроновые кольца, изображающие явно культовые или же мифологические сцены. Эти кольца носили как амулеты и их клали в могилы знатных людей, когда те умирали⁶. Отдельные мотивы таких изображений встречаются и на необозримом множестве гемм, печатей и их отпечатков⁷. Настоящая отправная точка иконографической традиции — большие настенные картины⁸, от которых, впрочем, дошли как правило лишь незначительные остатки. На нескольких ритуальных сосудах можно видеть представленные в виде рельефов культовые сооружения и сцены⁹. Наконец, от поздней эпохи сохранились глиняные саркофаги¹⁰ с изображениями нарисованных фигур, среди которых резко выделяется сохранностью и содержательностью саркофаг из Айя-Триады¹¹. Однако по нему, как и по самому крупному золотому кольцу, так называемому «кольцу Нестора»¹², как раз видно, сколько загадок остаются неразгаданными, несмотря на все старания исследователей. Изображения людей на рисунках и объемные фигуры из глины и металла, которые определенно или вероятно происходят из святилищ, ставят про-

блему интерпретации следует ли видеть в них богов, или почитающих их людей, или даже — самый сложный вариант из возможных — священников, изображающих богов. Вопрос может быть решен лишь на основании поэзы, в которой находится фигура, и ее атрибутов. Подавляющее большинство фигур — это люди, поклоняющиеся божеству со скрещенными на груди руками, или же с поднятой в знак приветствия правой рукой; часто правая рука бывает приложена ко лбу¹³, а иногда в руке находится дар. Что же касается поднятия вверх обеих рук с распрямленными ладонями, то этот жест отличает того, кто стоит в центре, на кого устремлены взгляды — «поза теофании» богини¹⁴. Поэтому все же, видимо, следует считать изображениями богинь две фаянсовые фигурки из хранилища в Кноссе, «богинь со змеями»¹⁵, тем более что именно змеи у одной и пантера на головном уборе другой указывают на сверхчеловеческий статус. Судя по всему, богами нужно признать и фигуры на печатах, изображенные рядом со львами и грифонами¹⁶. В культовых сценах объектом почитания часто предстает богиня, восседающая на троне¹⁷. Настоящие культовые изображения, выставленные в дальнем конце святилища — навстречу входящим людям, относятся все к поздней эпохе — это неподвижные, «колоколообразные» идолы в «позе теофании»¹⁸; их бывает обычно несколько, в отличие от культовых статуй в греческом храме.

Особенные затруднения вызвал вопрос, имеют ли минойско-микенские изображения в каждом конкретном случае связь с мифами, с традиционными рассказами о богах и героях¹⁹. Положительного ответа ожидали с самого начала, тем более что позднейшие греческие мифы так много говорят о Крите, а также о Микенах, Пилосе, Фивах и Орхомене — даже имена, заимствованные из них, стали научными понятиями: «минийская керамика», «минойская культура». К тому же задолго до Эванса воображение религиоведов волновали несколько комплексов, предположительно древнейшего времени, которые указывали в сторону Крита: бог в обличье быка — Зевс и Европа²⁰. Пасифая, отдающаяся быку и рожающая Минотавра²¹, рождение и смерть бога — младенец-Зевс в пещере на Иде и пресловутая могила Зевса близ Кносса²², сельскохозяйственные мистерии со Священным Бракосочетанием — совокупление Деметры с Иасионом на трижды вспаханном поле²³. К тому же на одной и табличек, найденных в Кноссе, упоминается некий «Дедалион» на другой — «Госпожа Лабиринта»²⁴; что значат эти имена, неизвестно. Однако открытие изобразительного искусства критской дворцовой эпохи практически никак не подтвердило этих ожиданий. Ничто не указывает на существование бога-быка²⁵, отсутствует сексуальная символика. Единственное сомнительное подтверждение мифа о детстве Зевса — отпечаток из Кносса²⁶, на котором изображен мальчик под овцой. То, что считалось (начиная) с конца

средневековья «могилой Зевса», оказалось одним из многих минойских горных святилищ²⁷. На печатях часто встречаются комбинированные фантастические фигуры, однажды появляется и зверь-человек на троне, которого называли «Минотавром», но ему недостает рогов, не говоря о лабиринте²⁸. Остается «Европа на быке», однако при ближайшем рассмотрении эта «Европа» относится к группе изображений, где богиня в «позе теофании» сидит на сказочном животном, которое изображается по-разному — чаще всего на напоминающем лошадь, но это никогда не бывает плывущий бык²⁹. Взятые из ближневосточной традиции «грифоны» (крылатые львы с головами соколов) появляются в игровых сценах в каждом случае, вероятно это была какая-то история³⁰; на кипрских вазах гигантской птице противостоит боевая колесница, но и здесь греческие соответствия предстают в весьма искаженном виде³¹; в метающих копья женщинах с другой вазы ничто не мешает видеть «амазонок»³². Многое остается загадочным, например, изображение, известное как «Зевс с весами судьбы»³³. Таким образом, непосредственная проекция греческой традиции на эпоху бронзы представляется проблематичной.

Едва ли не более важным кажется иной подход к минойскому миру — с точки зрения сопоставления его с современными ему культурами Востока. Еще Эванс регулярно привлекал для сравнения египетские и переднеазиатские данные. С тех пор, с открытием хеттской и угаритской культур, наряду с памятниками появились тексты, дающие сравнительный материал для изучения ритуала и мифологии. Говорят уже о «койне бронзового века», которое по меньшей мере в эпоху Эль-Амарны, в XIV в. — делало Восточное Средиземноморье неким экономическим и культурным единством. Именно на эти связи следует прежде всего обращать пристальное внимание при попытках более точно истолковать иконографию³⁴. Также и такие определяющие культовые символы, как рога и двойной топор имеют сегодня свои соответствия в анатolianской традиции³⁵. Впрочем, заимствование в каждом отдельном случае может сопровождаться новым толкованием, поэтому растущее число точек соприкосновения не сделало интерпретацию менее сложной.

3.3. КУЛЬТОВЫЕ СООРУЖЕНИЯ

Пещеры

Согласно известной схеме пещера была первоначально местом обитания человека, впоследствии осталась местом погребения, и, наконец, стала восприниматься как дом богов¹. Но на Крите со всем его изобилием пещер последовательность «жилье — могила — святилище» нигде не прослеживается. Большинство пещер были совершен-

но неприспособленны для того, чтобы человек в них жил, из-за сырости и холода, а многие находятся слишком далеко от поселений, чтобы служить кладбищами². Но пещерные святилища представляют собой особенность минойского Крита: точно установлено существование во всяком случае пятнадцати, а с большой степенью вероятности — еще такого же числа таких мест³. Очевидно, встречи со священным искали именно в труднодоступных, темных и страшных местах. Это отдаленно напоминает пещеры эпохи раннего палеолита со стенами, покрытыми наскальными рисунками, где охотники создавали для себя некий потусторонний, нереальный мир. В пещере Скотино недалеко от Кносса наскальные рисунки кажутся при свете факелов чудовищами, а кучи щебня здесь были насыпаны так, чтобы напоминать фигуры животных⁴. В пещере Вернафето высечены изображения повелительницы зверей — обнаженной, с поднятыми руками, со стрелой и луком — среди животных, на которых охотились, и рыб, которых ловили⁵. Можно вспомнить тут обряд инициации, миф о лабиринте и миф о мальчике, которого грозит проглотить чудовище, однако подобные вещи не могут быть доказаны результатами археологических исследований. Доступны и подлежат датировке дары, оставленные в пещерах силам тьмы. Эти дары относятся преимущественно к дворцовому периоду⁶. Так, пещера Камарес⁷, расположенная на южном склоне Иды над Фестом и видимая издалика, дала имя отдельному типу среднеминойской керамики, которая богато представлена здесь. В этой пещере помещали исключительно глиняные сосуды; сохранились еще различные остатки зерна, находили и кости животных. Все, что использовалось в пищу приносили сюда летом, словно возвращая назад — возможно, это происходило в рамках праздника урожая, вероятно также, что с большими временными промежутками, вход в пещеру до начала лета недоступен из-за снега.

Более впечатляющие посвященные дары были найдены в таких пещерах как Аркалохори и Психро: двойные топоры, иногда золотые, сотни очень длинных и тонких мечей, кинжалов и ножей, бронзовые фигуры животных и людей, разнообразные глиняные фигуры. В пещере Психро, которую по ошибке окрестили «Диктейской»⁸, топоры и мечи подвешивались между великолепными сталактитами нижнего помещения, а также вбивались в щели скал, более мелкие приношения опускались в подземный водоем. В верхнем помещении были найдены мощные напластования со слоями пепла и костей животных, а также многочисленные остатки votивных табличек, особенно вблизи возвышения, напоминающего алтарь. Здесь справляли праздники жертвоприношений — забивали и жарили коров, овец, свиней и диких коз. Почитатели приходили отовсюду — в Психро есть следы фестской керамики⁹.

Орудия убийства оружие и топоры, символы власти — приносились в посвященный дар наряду с кровавыми жертвоприношениями. Здесь также действовал принцип дара и ответного дара, что означает: «власть за власть». Как о том повествует позднейшее греческое предание, царь Минос приходил раз в восемь лет к своему отцу Зевсу в пещеру на Иде, чтобы «поговорить» с ним и обновить свою царскую власть¹⁰, от дворца в Маллии добраться до пещеры Психро было не трудно. В пещере Аркалохори среди бронзовых даров были найдены наполовину обработанные заготовки, указывающие на прямую связь с кузнецами¹¹, что опять-таки может напомнить о мифических идейских «дактилях» — кузнецах, известных из мифа. Чрезвычайно любопытна votивная пластина из пещеры Психро, изображающая танцующего человека, дерево, птицу и рыбу под солнцем и луной, рядом с трижды повторенным символом рогов. Сразу возникли идеи о некоей космогонии, даже об «Афродите-Урании»¹², но до сих пор все это остается лишь на уровне догадок. Посвященные надписи, сделанные линейным письмом А на некоторых дарах, для нас пока молчат.

В «Одиссее» упоминается «пещера Илифии» близ Амниса, недалеко от Кносса. В этой пещере¹³ не было найдено никаких металлических изделий, только керамика: от неолитической до относящейся к римской эпохе. Сколько-нибудь богатые дары начинают появляться лишь в последний минойский период (ПМ III). Обращают на себя внимание необычные скальные образования, почти у самого входа находится возвышение, похожее на живот с пупком, в глубине — сидящая фигура, а главное, напоминающий женскую фигуру сталагмит в самом центре пещеры, у которого в какой-то момент была отбита верхушка, «голова». Фигура окружена невысокой стеной, перед ней водружен камень наподобие алтаря. Видно, что человеческие руки бесчисленное множество раз прикасались к сталагмиту, терли, полировали его. В самой глубине пещеры выемки в скале заполнены водой, насыщенной минеральными солями, которую отсюда, очевидно, черпали. Так люди, вступая в контакт с таинственным, искали здесь помощи. Илифия — греческая богиня родов. На одной из кноссских таблиц значится: «Амнис, для Элевфии, амфора меда»¹⁴. Впрочем, засвидетельствованное таким образом еще для бронзового века имя как раз в этой форме предстает как явно греческое, что соответствует расцвету культа в этой Амнисской пещере лишь в поздний период — то, что ему предшествовало, теряется во мраке. Элевфия — богиня, носящая особое имя, и со специфической функцией. Пещера близ Пацоса¹⁵ была впоследствии посвящена Гермесу Кранею, пещера близ Леры — некоей «нимфе»¹⁶, на Иде почитали Зевса, хотя этот культ ясно прослеживается лишь начиная с VIII в.¹⁷ Заметные различия между находками, например, в Камарес и в Психро, в Амнисе и в Скотино, указывают на то, что уже в

минойское время не существовало какого-то общего пещерного божества, но были разные боги и богини, каждый со своими особыми функциями¹⁸. И несмотря на перерывы и новации, пример Элевфии-Илифии говорит в пользу хотя бы частичной преемственности, существующей между минойским и греческим.

Горные святилища

Не менее характерными, чем культовые пещеры, являются горные святилища¹⁹. Они расположены на голых, но не особенно высоких вершинах, находящихся в некотором отдалении от человеческих жилищ и в то же время в пределах, как правило, часа пути. Их отличают каждый раз скопления votивных терракот разного вида, часто очень простых, маленьких и недорогих, Преобладают фигурки зверей, в особенности коров и овец трогательно смотрятся лежащий на тарелке хлеб величиной в несколько сантиметров; наряду с этим присутствуют и статуэтки мужчин и женщин, стоящих в позе молитвенного почитания, двойных топоров и мечей здесь не находили, нет и дощечек для возлияний, а изделия из металла очень редки. Столь же характерны, сколь и загадочны глиняные фигурки местной разновидности навозных жуков (*copris Hispanus*)²⁰. Это насекомое по своему образу жизни тесно связано с овцеводством и, возможно, таким образом подтверждает догадку, что речь здесь идет о культе горных пастухов, — а такое впечатление складывается и на основании других находок.

Достоверно идентифицировано более двадцати горных святилищ. К ним относится и «могила Зевса» на холме Юктас близ Кносса²¹. Особенно много богатых и важных находок было сделано в Пецофасе близ Палекастро²². Глиняные изображения начинают появляться со времени первых дворцов, около 2000 г.²³ Во второй дворцовый период часто сооружались каменные здания, фундаменты которых сохранились. С катастрофическим извержением вулкана, произошедшим около 1500 г., совпало начало стремительного упадка. Находки, относящиеся к последующим векам (ПМ II/III), скудны. В микенской Греции не засвидетельствовано ничего подобного.

На рельефном ритоне из дворца в Като-Закро²⁴ изображено богато украшенное горное святилище — одновременно подтверждение тому, что в период вторых дворцов горный культ связан с дворцом. На скалистой почве, на каменном постаменте возвышается разделенный на три части симметричный фасад храма. В центре — большие двери, над каждым из боковых крыльев здания возвышаются украшенные спиралями рога. На переднем плане стоят алтари различной формы, отчасти увенчанные рогами. Перед фасадом здания, но не связанные с ним, стоят высокие заостренные столбы, в нижней части которых видно

нечто вроде флагов²⁵. На крыше храма лежат дикие козы, вероятно, предназначенные в жертву, — и это сходно с тем, как на одном из пилосских золотых колец²⁶ коза идет к горному святилищу. К горному культу относится изображение, сохранившееся в нескольких фрагментах, где жрица несет уже заколотую овцу на деревянный жертвенник²⁷.

Дело в том, что сохранившиеся следы указывают на такую, наиболее впечатляющую черту праздника на горе: зажигали большой костер, причем происходило это в ночное время (были найдены светильники), и глиняные фигурки, о которых говорилось выше, бросали в раскаленный пепел. Затем время от времени — очевидно, перед каждым следующим праздником — площадку очищали и бросали пепел вместе с остатками фигурок в ближайшие щели в скале, где их и находили. Присутствуют также обломки костей животных²⁸.

Напрашиваются сопоставления с засвидетельствованными для более позднего времени греческими праздниками огня²⁹. Для праздника «Дедалов» близ Платей еще сооружался деревянный алтарь³⁰. Предание сохранило жестокие, пугающие по для Артемиды Лафрии в огонь загоняли живую дичь³¹, у Мегарона в Ликосуре на «очаг» бросали растерзанных на куски животных³². Среди находок в горных святилищах попадают глиняные слепки отдельных человеческих конечностей — рук и ног, причем иногда в них проделаны отверстия, за которые их можно подвешивать, некоторые изображения разделены на две равные части. Могут ли это быть дары какому-то божеству-целителю? Нильссон упоминает в связи с этим об обрядах расчленения³³. В греческих праздниках огня, например, на горе Эте, снова (всплывает) появляется мотив человеческих жертвоприношений.

В более позднее время в поговорку вошло выражение «критская жертва»³⁴ — так называют то, что вдруг было прервано и брошено в беспорядке. Рассказывали, будто бы Агамемнон совершал жертвоприношение на вершине Полиррения, когда пленные подожгли его корабли. Тогда он оставил части жертвенных животных догорать, а сам поспешил к морю и под проклятья отплыл на последнем уцелевшем судне. Подобный бегству уход с места огненного жертвоприношения (а такой случай произошел позднее еще и в Тифорее³⁵), пожалуй, добавляет еще одну драматическую черту к картине огненного праздника. Возможно, каждый участник должен был бросить в огонь хотя бы одну вещь, пусть даже просто глиняный шарик — их тоже было найдено большое число.

Остается только гадать, какое божество требует такого почитания³⁶. Не было найдено никаких фигур, которые могли бы изображать божество. Вершина горы наводит на мысль о боге погоды. Однако греческие огненные праздники находились под покровительством богини. На одной киосской печати³⁷ мы видим богиню между двумя львами,

которая стоит на вершине горы, протягивая копьё в сторону мужской фигуры, смотрящей на нее снизу; с другой стороны изображено культовое сооружение, увенчанное рогами. Можно понять эту сцену так, что богиня горы передает царю знак его власти, однако, есть ли то ключ к пониманию горного культа вообще, остается неясным. Изображение относится к позднему периоду (ПМ II), когда горные святилища уже начинают приходить в запустение, но оно определенно принадлежит к иконографической традиции, идущей с Востока. Там «повелительница с горы», по-шумерски Нинхурсаг, была хорошо известна еще гораздо раньше.

Это заставляет задуматься, не восходит ли к восточной традиции вообще весь горный культ. В Ханаане приносили жертвы на «высотах» Ваалу³⁸, в Тарсе огонь был посвящен богу, которого отождествляли с Гераклом³⁹. Но картина сиропалестинских культов II тыс. все еще продолжает оставаться слишком неопределенной, чтобы такое предположение можно было проверить⁴⁰.

Древесные святилища

На изображениях, и прежде всего на золотых кольцах, часто можно увидеть явно культовые сцены, которые никак не связаны ни с пещерами и горными вершинами, ни с дворцами⁴¹. Характерная черта таких изображений — могучее дерево, почти всегда окруженное стеной и тем самым обособленное, «священное». Стена может быть украшена лепниной и увенчана культовыми рогами. Ведущие внутрь двери, тоже украшенные, иногда открывают вид на каменный столб. Присутствуют и алтари различной формы, а в некоторых случаях напротив дерева стоит похожее на храм здание. Бывает видна естественная, каменистая почва.

Кажется, чаще всего изображаются смоковницы и оливы. На гемме с Наксоса⁴² мы видим человека с копьем, который стоит возле пальмы, а рядом с ним — стол с сосудами для возлияний. Часто перед деревом движутся в экстатической пляске танцовщицы или танцоры, или божество является своим почитателям. На миниатюрной фреске из Кносса⁴³ возле группы деревьев стоит большая толпа людей, а группа женских фигур воздевает руки в состоянии возбуждения или в танце. Такие деревья не встречаются в горах, и вряд ли можно ожидать найти их в дворцовых комплексах. Значит, эти святилища располагались на открытой местности⁴⁴. Археологическое подтверждение в данном случае затруднено, поскольку следы отдельно стоящих зданий и оград должны были теряться в почве намного быстрее и основательнее, чем развалины больших городов или защищенные своим исключительным положением горные святилища. И все же есть ряд мест, где при раскопках

остатков зданий были найдены разного рода вотивные фигуры — животные и молящиеся люди. Эти находки подтверждают предположение, что важная часть религиозной жизни протекала вдали от населенных пунктов с их будничной суетой. Туда направлялись процессии, там во время танца под деревом могло являться божество.

Домашние святилища

Поскольку открытие минойской культуры началось с раскопок Кноссского дворца, именно сделанные там находки сначала определяли картину минойской религии. Тогда считали возможным принять за доказанный факт, что эта религия не знала храмов, а вместо них во дворцах и в домах были небольшие культовые помещения⁴⁵, узнаваемые по вотивным дарам, культовой утвари и таким символам, как рога и двойной топор. Однако здесь-то и скрывались наиболее слабые места в толковании находок реконструкции обрядов.

Мощные четырехгранные колонны на нижнем этаже Кноссского дворца и в других сооружениях иногда украшены такими знаками, как двойной топор, пара рогов или звезда. Эванс сделал на этом основании заключение о «культе колонн», говорил о «сакральной крипте» и предполагал, что над ними сверху, как правило, должны были находиться святилища⁴⁶. Но сделанные в этих местах новые находки настолько неоднородны, что никак не подтверждают версию о религиозном назначении этих помещений⁴⁷.

Не менее загадочно обнаруженные во дворцах «кюстральные бассейны»⁴⁸. Они расположены ниже уровня пола окружающих комнат, бывают в большинстве случаев отделены балюстрадой с колоннами, а с остальным помещением их соединяет лестница. Такое сооружение примыкает к тронному залу Кноссского дворца. Гипсовая лепнина показывает, что в качестве купален эти комнаты использоваться не могли. Культовая символика была засвидетельствована лишь в немногих случаях.

Наличие «святилища богами голубей»⁴⁹ в Кносском дворце постулируется на основании группы терракотовых фигур, упавших со второго этажа. Такое имя дано по изображению трех столбов, на которых сидят голуби. «Центральное святилище» реконструируется над подвальным помещением, где в каменных ящиках были найдены знаменитые статуэтки «богинь со змеями»⁵⁰. Полностью свою обстановку, без каких-либо серьезных нарушений, сохранило только «святилище двойных топоров» — впрочем, как раз двойные топоры являются здесь реконструкцией. Оно относится ко времени после 1375 г., когда Кносский дворец же был окончательно разрушен и лишь отдельные его части по необходимости восстанавливались для жизни людей, причем, возможно, это было связано именно с названным святилищем⁵¹.

Старше, но беднее находками, святилища дворцов в Фесте⁵², Айя-Триаде⁵³ и Маллии. В Като-Закро, Микенах и Тиринфе вообще ничего подобного не обнаружено. В Пилосе есть помещение, которое расположено на более высоком уровне, чем другие, и ориентировано на стоящий во дворе алтарь, поэтому в нем хотят видеть святилище⁵⁴. Очень похоже обстановкой на «святилище двойных топоров» помещение в центральном «доме» поселения Асине в Арголиде, относящееся, впрочем, уже к XII в.⁵⁵, но то же можно сказать и о значительно более древнем, отдельно стоящем здании в минойском городе Гурния (ПМ I), маленьком «храме»⁵⁶. То, что тип минойского культового помещения имеет еще много более древнюю историю, показали раскопки в Миртосе там подобное святилище относится к середине III тыс.⁵⁷ Характерным для всех этих помещений является, наряду с культовыми сосудами особой формы и иногда выставленным на середину столом на трех ножках (в Кноссе и Гурнии), каменная или глиняная скамья у одной из стен простое и практичное сооружение той эпохи, когда еще не существовало мебели. На этой скамье помещалось то, что следовало выделить, подняв над землей, и освятить, пары рогов с двойными топорами в названном по ним ларце в Кноссе, но прежде всего антропоморфные фигуры из глины, идола средних размеров. Пять статуэток было выставлено в «святилище двойных топоров», пять фигурок и одна отдельная, притом значительно большего размера голова, упали и лежали внизу, под соответствующей скамьей в Асине, целая фигура и многочисленные обломки были найдены в Гурнии, еще одна фигура — уже в Миртосе. Как раз поздние идола производят впечатление примитивных, может быть, намеренно примитивных. Они поставлены вертикально в фас, «вырастая» из своих цилиндрических юбок, но поза теофании (руки, поднятые вверх) указывает на то, что перед посетителем предстает божество. Сверхчеловеческий статус становится еще яснее, когда у богини (как, например, в «святилище двойных топоров») на темени сидит птица или (как в Гурнии) змея обвивается вокруг плеча. Едва ли можно сомневаться, что более древние и несравненно более элегантные «богини со змеями»⁵⁸ из хранилища Кносского дворца (СМ II) были предназначены для такого же «выставления» и мыслились именно как богини. Таких идолов находят только в домашних святилищах, тогда как в пещерах и горных святилищах они не встречаются. Они всегда женского пола, и это наводит на мысль о традиции делать изображения, связанные с женщиной и домашним бытом, восходящей еще к эпохе палеолита, пусть минойские идола и не имеют иконографического сходства с неолитическими образцами нередкими на Крите.

Другая характерная черта домашнего культа — изображения змей. Прежде всего, в Гурнии вблизи от стола для жертвоприношений были найдены глиняные трубки, стоящие вертикально на расширенном ос-

новании, по которым вместо ручек вились змеи. Подобные изображения находят также не только в кругу их минойских домашних святилищах⁵⁹ и на Кипре⁶⁰, но и в Палестине⁶¹. Змеи выются и вокруг глиняных изображений медовых сотов⁶².

В более позднем, греческом ареале змея обозначает мир мертвых, героев и подземных богов похожие трубки со змеями встречаются и в культе мертвых⁶³. Но в минойскую эпоху ничто не указывает ни на могилу, ни на покойника, змеи выступают здесь, согласно Эвансу и Нильссону, в роли сторожа дома⁶⁴. О змее, живущей в доме, рассказывается в сказках европейских народов. Еще были свидетели тому, что в балканских деревнях кормили в домах настоящих неядовитых змей. Очень может быть, что маленькие мисочки, как будто для молока, которые были найдены рядом со «змеиными» трубками в одном из помещений Кносского дворца, служили подобным же образом для кормления настоящих змей. Однако и в этом случае для минойского культа все же представляется достаточным их символическое истолкование.

Инстинктивный страх перед змеей повсеместно распространен, возможно, он является врожденной чертой человека. Если преодолеть страх, «укротить» нечто, внушающее ужас, и сознательно вовлечь его в свою жизнь, оно обретает более глубокий смысл. Сколь бы ни был дворец ориентирован на «посюстороннюю» жизнь, на богатство, роскошь и удовольствия, в нем ведь должны были быть комнаты, где бы кормили змей, где бы люди при помощи небольших, но приносимых в благоговейном страхе даров могли заручиться поддержкой и милостью божества.

Храмы

Всегда считалось, что в минойско-микенском культурном ареале не существовало храмов в собственном значении этого слова⁶⁵, ни сходных по типу с позднейшим греческим храмом, ни в смысле вообще большого, представительного, служащего исключительно целям культа здания или комплекса зданий. «Храм» в Гурнии, имеющий площадь всего лишь три на четыре метра (см. прим. 56), был не слишком впечатляющим исключением. Субминойское святилище в Карфи⁶⁶ с внушительными культовыми статуями состоит в основном из открытого двора, на который выходят несколько небольших строений.

Загадкой является симметричный, состоящий из трех частей фасад храма, который так часто встречается на минойско-микенских изображениях⁶⁷, в то время как в реальности археологи не нашли ни одной соответствующей постройки. Нечто общее с такими изображениями есть разве что у совсем малоприметного здания во дворе загородного дома в Вафипетро⁶⁸. Эванс смело реконструировал по этому рисунку

фасад западного крыла кносского дворца, не основываясь при этом на данные раскопок⁶⁹. Само собой появляется подозрение, что речь идет лишь о влиянии иконографической традиции, восходящей в конечном счете к шумерам⁷⁰.

Однако новейшие раскопки на Кеосе и в Микенах решительно изменили картину. В Айя-Ирини на Кеосе⁷¹ было раскопано строение площадью двадцать три на шесть метров, расположенное в черте поселения, но отдельно от других домов и служившее в течение примерно тысячи лет целям культа. Узкое и вытянутое, оно содержит несколько помещений главную комнату, комнаты, примыкающие к ней, и святая святых — «адитон». Самой впечатляющей, единственной в своем роде находкой явились остатки приблизительно двадцати глиняных статуй, частью в человеческий рост изображающие только женщин с обнаженной грудью и руками, слегка прижатыми к бедрам. Богини ли это? Поза скорее заставляет думать о жрице-«танцовщице». Здание сооружено в XV в. Разрушенное землетрясением около 1200 г., оно было восстановлено. Впоследствии большая голова от старых статуй, очевидно, выставлялась как предмет культа. Культ непрерывно продолжался до греческого времени, и здесь одна посвятельная надпись неожиданно называет хозяином святилища Диониса. Таким образом, этот ярко выраженный храм минойского времен становится одновременно одним из важнейших свидетельств преемственности, существующей между минойской и греческой эпохами.

Хотя на материке культовое помещение в Асине (см. прим. 55) в точности соответствует критским, очевидно, были местные традиции когда очаг и животная жертва обставлялись иначе. Во «дворце Нестора» в Пилосе большой, круглой формы очаг образует центр тронного зала⁷², что не имеет аналогий на Крите. Минойскому влиянию предшествует здание в Мальфи (Мессения), которое предположительно считают приемной царя или же святилищем⁷³. Здесь обращают на себя внимание колонна в центре, большой полукруглый очаг с остатками пепла и костей, а также большой величины сосуды, каменный топор и изображение в форме молота, которое могло быть идолом. Вполне вероятно, что здесь имел место жертвенный культ. Возможно, есть связь с еще более древними находками. например, с теми, которые были сделаны в Эвтресии⁷⁴.

Как ни странно, в Микенах культовый центр был обнаружен лишь совсем недавно⁷⁵, хотя уже долгое время высказывались предположения о религиозном значении «дома Цундаса». Дорога, по которой следовали процессии, ведет от дворца к месту, расположенному ниже, но в пределах городских стен, она перекрывалась деревянными воротами. Там, где эта дорога делает поворот к дому Цундаса, стоит четырехугольный алтарь, а рядом с ним — глыбы, несущие на себе следы обра-

ботки и служившие, по-видимому, столом для жертвенных даров. Перед ними находятся помост и скамья для зрителей. Далее следует невысокое круглое ограждение, заполненное пеплом. В переднем помещении дома Цундаса расположен глиняный алтарь в форме подковы со следами огня и каменная глыба, на которой, как предполагают, происходило заклятие. С площадки перед зданием лестница ведет в расположенный ниже двор с круглым алтарем. К этому двору примыкает подземный «дом идов», большее по площади помещение с колоннами и культовыми скамьями, где была найдена на своем месте, *in situ*, одна статуэтка, перед которой — стол для жертвоприношений. За этой комнатой находится другая, небольшая комнатка, где были сложены и сохранились во множестве другие идолы и глиняные изображения свернувшихся змей, и что-то вроде алькова — здесь имеет место естественный выход скальных пород. Идолы, высотой до 60 см, как мужского, так и женского пола раскрашены на манер масок и выглядят пугающе безобразными. Эти фигуры в нижней части полые, благодаря чему их, вероятно, можно было носить на шестах во время процессий. Рядом с «домом идов» находится «дом фресок», в главном помещении которого с двух сторон одной колонны изображены богиня и бог (?), а кроме того, жрица или богиня с колосьями в руке. Середину помещения занимает очаг, рядом комната с идиолом. Из дома Цундаса происходит давно ставшее знаменитым изображение «богини со щитом»; теперь там же была найдена еще и фреска с богиней в шлеме из кабаньего клыка держащей в руке грифона⁷⁶. Только в последнее время начинает становиться ясным, насколько разнообразным и интересным был микенский культ.

Могильники

Самый значительный сохранившийся архитектурный памятник минойско-микенской эпохи — это «сокровищница Атрея» близ Микен, царская могила XIV в. Античное название «сокровищница», *thesaurus*, отражает, кажется, радостное изумление тех, кто грабил могилы в «темные века». Золото, сохранившееся в шахтовых могилах до раскопок Шлимана, показывает, каким дорогостоящим делом было погребение еще столетиями раньше⁷⁷.

Большие круглые строения (фолосы), предназначенные для мертвых, появляются уже в раннеминойскую эпоху в южной части Крита, на равнине Месара. Каждый такой фолос в течение долгого времени служил для погребения целому роду. На то, что одновременно это были и культовые центры для всей общины, указывают мощные «танцевальные дворцы», сооруженные рядом с ними. Обращают на себя внимание глиняные цилиндры, которые должны были стоять вертикаль-

но и могут быть истолкованы как фаллосы⁷⁸. Танец в непосредственной близости от мертвых придавал новые силы в борьбе за жизнь.

В эпоху критских дворцов могилы, кажется утратили бывшее значение, одновременно новые культовые центры возникают в рамках горного культа. Вьсеченные в скалах могилы-склепы, как и могилы-фолосы продолжают использоваться для многократных захоронений. Сильное впечатление первобытности оставляет собрание черепов в отходящем к Кноссу захоронении в Арханесе⁷⁹.

К эпохе расцвета минойской культуры относится примечательное двухэтажное сооружение в Гипсадесе близ Кносса, которое Эванс назвал «храмовой могилой». К колонной крипте под залом с колоннами примыкает высеченный в скале грот, потолок которого был выкрашен в голубой цвет, Полагают, что это место захоронения кноссских царей, уже давно подвергшееся разграблению⁸⁰.

На материке сначала в гораздо большей степени выходят на передний план не постройки, а жертвоприношения для мертвых. Предполагается, что уже в Мальфи было найдено «святилище для могильного культа», расположенное на краю участка с могилами⁸¹. Это постройка из двух помещений, в каждом из которых находится «алтарь» — прямоугольная каменная плита под слоем угля и пепла. В Микенах надо всеми шахтовыми могилами были найдены остатки пепла и костей животных. Было установлено также наличие алтаря над могилой VI и глубокое, отчасти заполненное пеплом углубление между могилами I и IV. Однако, когда в позднемикенскую эпоху в результате установки двойного ряда плит появился «круг шахтовых могил», «алтаря» больше не было видно⁸².

Тогда же, в позднемикенскую эпоху на материке тоже стали строить могилы-фолосы, которые достигли здесь невиданной монументальности. Наиболее яркий пример — та самая «сокровищница Атрея». Круглое здание, по форме напоминающее улей, перекрыто ложным сводом и скрывается под искусственно насыпанным холмом. Выложенный камнем коридор, «дромос», ведет к входной двери. Он засыпался каждый раз после погребения, а затем снова раскапывался для новых захоронений. Собственно погребальная камера представляет собой маленькое помещение, примыкающее к обширному сводчатому залу, который служит для совершения ритуала и является непосредственным отражением подземного мира.

Единственная неразграбленная могила-фолос была найдена в Арханесе недалеко от Кносса⁸³. Здесь, во времена, когда Кноссом правили греки, была похоронена одна царица. Наряду с обнаруженными предметами большой ценности особенно важны свидетельства ритуального принесения в жертву животных. Перед входом в погребальную камеру был положен бычий череп, в фолосе заколот и растерзан на куски

конь. Известны места, где перед могилой, в дромосе, были заколоты кони, везшие колесницу мертвого хозяина, после чего они были похоронены вместе с ним⁸⁴. Следы огня находят в фолосах постоянно. Можно вообразить великолепное и страшное погребение, во время которого дромос раскапывался для похоронной процессии и открывались врата в подземный мир. Фолос очищался огнем и жертвоприношениями, кости от прежних захоронений при этом небрежно отодвигали, сгребали в сторону. Затем убивали животных и, возможно, устраивали из жертв трапезу, после чего земля вновь смыкалась над мертвыми с их имуществом.

3.4. РИТУАЛЫ И СИМВОЛЫ

То, как в минойском и микенском культе человек предстает перед священным, видно в первую очередь по вотивным статуэткам: он стоит, напряженно выпрямившись, и смотрит вверх, скрестив руки на груди или же подняв их в приветственном жесте, часто также положив руку на лоб. Таково устойчивое изображение почитателей в святилище, мужчин и женщин, нередко их фигуры бывают выполнены из бронзы¹.

В изобразительном искусстве предстают два основных типа культовых действий процессия и танец. Торжественные шествия женщин в дорогах одеждах были обычной темой фресковой живописи в больших дворцах². Часто и на золотых кольцах можно видеть, как такая процессия, состоящая из женщин, направляется к святилищу навстречу богине³.

На мысль о том, сколь велико было значение танца на Крите, наводит уже «Илиада», в которой говорится о площадке для хороводов, построенной Дедалом в Кноссе для Ариадны⁴. На многих золотых кольцах изображены танцующие фигуры, в основном женские, которые, видимо, следует считать человеческими — возможно, это жрицы, которым является божество⁵. Также и большие глиняные фигуры из храма в Айя-Ирини застыли в движениях танца⁶. Но танцуют и мужчины: на глиняной модели из Камилари близ Феста можно видеть четырех обнаженных мужчин в островерхих шапках, водящих хоровод между культовыми рогами⁷.

На одном микенском золотом кольце в центре танцует женщина. Другая, поодаль от нее, низко склоняется над чем-то наподобие алтаря, а на противоположной стороне мужчина протягивает руки к высоким ветвям священного дерева. Высказывалось предположение, что здесь речь идет о скорби по богу растительности типа Адониса⁸, но подтвердить эту гипотезу невозможно. Фигура, обычно мужская, протя-

гивающая обе руки к склоняющемуся дереву, часто встречается на кольцах; нигде не видно, чтобы человек срывал с дерева плоды, скорее, он только прикасается к ветвям. В нескольких случаях рядом, изображена фигура, которая, упав на колени, кажется, обнимает или же катит большую каменную глыбу⁹. Есть ли тут попытка вступить в контакт со священным, принимают ли дерево и камень, содрогаясь, участие в явлении божества это загадочные декорации остаются открыты для разнообразных толкований.

Нередко вместо людей в роли поклоняющихся божеству, вовлеченных в ритуальные действия, выступают гротескные чудовища, которые выступают прямо, на двух ногах или, вернее, лапах, У них морды, похожи на собачьи, острые уши, звериные лапы вместо рук, спины покрыты чем-то вроде панциря, который заостряется, спускаясь к земле. Их не без некоторых колебаний называют минойскими «демонами» или «гениями», Письменные источники не дают о них никаких сведений¹⁰. Иконографически их можно сопоставить с египетской богиней-бегемотом Та-урт, «Великой», которая носит на спине крокодиловую кожу¹¹. Но ни появление ее одновременно в нескольких изображениях, ни служебная функция не выводится из египетской мифологии. Эти минойские божества-чудовища всегда предстают в настенной живописи и на печатях за ритуальными занятиями: они носят сосуды для возлияний и выливают их содержимое на камни или на культовые рога; подтаскивают животных или части животных для жертвоприношения; как и львы и грифоны, они появляются также в симметричных геральдических композициях — иногда по краям, а иногда и в центре. От прочих чудовищ смешанной природы, каких часто создавала фантазия минойских резчиков печатей¹², эти божества отличаются вполне устойчивым типом и церемониальной функцией; они не призраки, они не пугают людей, а служат божеству. Приходит в голову мысль, что это могут быть жрецы, выступающие в таком замаскированном виде на культовых праздниках¹³, но изображаются всегда определенно звери, а не переодетые люди. Их странное присутствие в таких сценах может быть просто знаком «инаковости» божества.

Общение с божеством происходит через приношения. Разные святыща отмечены самыми разными вотивными дарами. Это все важное, ценное, красивое — от повседневной пищи до золотой утвари, а также раковины, ветви, цветы, которые мы видим в руках идущих навстречу богине женщин на одном золотом кольце из Микен¹⁴. Дару должен соответствовать ответный дар, и в постоянном обмене осуществляется связь человека со священным. Но поскольку дар — это в общем-то лишь символ, демонстрация взаимоотношений со сверхчеловеческим, то он может быть заменен изображением, глиняной копией, не имеющей материальной ценности. Таким образом, в святи-

лице скапливается все: жуки и птицы, бараны и быки, люди, оружие и одежда¹⁵, даже целые алтари и святилища, и к тому же простые глиняные сосуды разного рода, пригодные и не предназначенные к употреблению.

Священную территорию маркируют различные алтари — маленькие, переносные, слегка напоминающие по форме двойной конус, и большие, тщательно сложенные сооружения, иногда покрытые лепниной и увенчанные рогами¹⁶. Резкий контраст с позднейшим греческим обычаем состоит в том, что на этих алтарях никогда не разводили огонь, чтобы сжигать на нем части убитых животных¹⁷. На них во время жертвоприношений клали какие определенные дары, и, кажется, возле них молились. Маленькие очаги-треножки предназначались, по-видимому, для курений, известны и настоящие курильницы¹⁸.

Так же как в Анатолии бронзового века, в культе самую заметную роль играли возлияния. Видимо, уже тогда было заимствовано слово для обозначения этого действия: по-хеттски *šipandi-*, по-гречески *spédein*¹⁹. Общей чертой являются также ритоны, сосуды в форме головы животного, которые после совершения возлияний оставляли в святилище²⁰. Типичный сосуд для возлияний с вытянутым вверх носиком, изготовленный из дорогого металла, имел мало шансов сохраниться в реальности, но такие сосуды часто можно увидеть на изображениях²¹. В минойских святилищах, как правило, находят «дощечки для возлияний» различной формы, каменные или глиняные, с круглым углублением посередине, предназначенным для сбора жидкости²². К ритуалу возлияний относятся, скорее всего, также более сложные конструкции — большие круглые плиты с множеством идущих по кругу углублений. Самая замечательная из таких плит стоит в маллийском дворце, нечто подобное было обнаружено уже в раннеминойском Миртосе²³. В сложном церемониале, в правильном расположении и последовательности различных «возлияний» могла быть воссоздана целая система священных отношений: «религия» в смысле латинского *religio*, «тщательность». Тексты, написанные линейным письмом В, упоминают об оливковом масле и меде, можно с уверенностью говорить о том, что употреблялось и вино. В позе жертвенного возлияния изображали царственных особ, в пилосском дворце возле трона в полу виден желоб для стока жидкостей²⁴.

На принесение в жертву животных совершенно определимо указывают слои пепла с остатками костей в пещерах (например, в Психро) и в горных святилищах, о том же говорят и изображения²⁵. В каком отношении друг к другу находились жертвенная трапеза и сжигание жертвы, на основании дошедших остатков сказать нельзя. Видимо, для сакрального заклания был сооружен «дом верховного жреца» близ Кносса. При входе в это здание поднимаешься по ступеням между дву-

мя прямоугольной формы емкостями и возвышающейся по обеим сторонам балюстрадой в помещение, к которому относились, наверное — хотя они и не найдены на своем месте каменный алтарь и подставка для двойного топора. Под ступенями вниз и наружу ведет желоб. Согласно толкованию Эванса, жрец, для которого у входа возлагались дары, совершал заклание животного во внутреннем помещении, из которого кровь затем вытекала из здания²⁶. Два больших бычьих черепа и культовая утварь были найдены в углу одного дома, примыкающего к дворцу в Кноссе, — возможно, искупительная жертва подземным силам, принесенная перед восстановлением разрушенного землетрясением здания²⁷. Самую подробную картину жертвоприношения дает саркофаг из Айя-Триады²⁸. Рядом с древесным святилищем стоит двойной топор, на котором сидит птица; перед ним алтарь, к которому обеими руками прикасается жрица в ритуальной одежде из шкур, — ее жест напоминает благословение. Сверху нарисованы сосуды для возлияний и корзина с плодами или хлебами, указание на предварительное жертвоприношение, совершаемое на алтаре. Позади на столе лежит только что убитый бык, и кровь течет из его горла в сосуд, Флейтист сопровождает происходящее резкими звуками своего инструмента, за ним видна процессия из пяти женщин в торжественных позах. Здесь, кажется, уже присутствуют почти все элементы позднейшего греческого ритуала жертвоприношения: шествие: (ροπή), алтарь, предварительная жертва, совершение действий под звуки флейты, собирание крови в сосуд, нет только огня на алтаре. Жертвенная процессия с большим быком в центре была изображена на одной из настенных картин в Пилосе²⁹. На микенском золотом кольце человек, приветствующий священное дерево, ведет за собой козу, из спины которой вырастает ветвь, похожая на ветвь этого дерева³⁰: возможно, речь идет о враждебной полярности козы и дерева, отчего впоследствии на афинском Акрополе, где росла священная маслина, раз в год приносили в жертву козу, так что ее кровавая смерть обеспечивала продолжение жизни растения.

С самым благородным жертвоприношением — закланием быка — связаны два знаменитых, постоянно встречающихся в минойско-микенской культуре сакральных знака: пара рогов и двойной топор. Впрочем, оба они имели долгую предысторию, берущую начало в Анатолии, и пришли оттуда на Крит уже как далекие от практики, установившиеся символы. В том, что пара рогов, названная Эвансом «*horns of consecration*»³¹, на деле восходит к реальным бычьим рогам, едва ли можно еще сомневаться после того, как в домашних святилищах неолитического города Чатал-Хююк были найдены ряды настоящих бычьих рогов, охотничьи трофеи, добытые еще от диких быков и поставленные на возвышение на территории, посвященной богине³². В основе

этого ритуала лежит охотничий обычай частичного возврата, символической реституции убитой дичи. Начинают восстанавливаться промежуточные звенья между Чатал-Хююком и Критом. На моделях кипрских святилищ конца III тыс.³³ в качестве сакрального фасада, перед которым человек совершает возлияния, находятся три высоких четырехгранные колонны, которые завершаются мощными бычьими головами. Три колонны появляются еще в Чатал-Хююке³⁴, но возвышающиеся над ними черепа быков кажутся теперь выросшими непосредственно из колонн, то есть это не просто кости, положенные сверху, а лепные изображения. Еще древнее относящаяся к началу III тыс. пара рогов из Телль-Брака в Верхней Месопотамии, которая очень похожа именно на старейшую критскую пару рогов³⁵. Сильно стилизованы изображения в святилищах Бейджесултана³⁶, загораживавшие проход в заднее помещение, но и они вряд ли могут быть исключены из этого контекста. На Крите в своем привычном виде³⁷ пара рогов появляется лишь с началом периода дворцов (СМ II). Критское чувство формы позднее способствовало геометрической стилизации и развитию символа, так что о реальных бычьих рогах могли почти забыть. Два острия красивым движением поднимаются почти вертикально вверх от широкого основания и, описав полукруг, опускаются к середине высоты. Такие рога украшают и освящают алтари и святилища, причем часто множество пар помещаются в ряд. Два экземпляра были найдены стоящими на скамье в «святилище двойных топоров». Однако встречается и изолированная пара рогов: самая большая, более чем двухметровая, украшает южный вход в Кносский дворец. Этот же знак присутствует во дворцах Пилоса и Гла³⁸.

Установлено, что топор использовался при жертвоприношении коров и быков. В форме двойного топора к практической применимости добавляется запоминающийся орнаментальный образ, который, очевидно, уже очень рано принял на себя символическую функцию. История двойного топора сходна с историей рогов как символа, но все же это разные истории, не связанные между собой³⁹. Такой топор впервые появляется в IV тыс. в Арпатхии, и сделан он там еще из камня. В III тыс. он встречается в Эламе, Шумере и в Трое II. На Крит он приходит уже в раннеминойскую эпоху, то есть раньше, чем символ рогов. Большинство найденных двойных топоров — вотивные дары, никогда не использовавшиеся как орудия, поскольку они для этого слишком малы или слишком велики, слишком тонки или имеют слишком орнаментальную форму, к тому же изготовлены они из свинца, серебра или золота. В массовом порядке их находили прежде всего в пещерных святилищах. Однако, поставленные на каменную подставку, они присутствуют и в других святилищах. На саркофаге из Ая-Триады двойные топоры изображены над сценами жертвоприношения

и возлияния, они стояли в названном по ним «святилище двойных топоров» и в «доме верховного жреца», а на одном золотом кольце из Микен двойной топор помещен в центре процессии, направляющейся к богине⁴⁰. Часто двойной топор появляется на печатях и в вазописи, иногда играя роль чисто орнаментального украшения. Но на то, какой была первоначальная его функция, указывает довольно часто встречающийся тип изображений, когда такой топор стоит на бычьем черепе, между рогов. Толкование подтверждается тем, что его помещают и между стилизованными культовыми рогами⁴¹.

В малоазийской традиции, которая прослеживается в Кари и Ликии также еще и в более позднее время, двойной топор в руке мужского божества, часто именуемого «Зевсом», очевидно выступает как оружие бога погоды, низвергающего молнии⁴². Делались попытки подобного истолкования и минойского двойного топора, но археологические находки не дают почвы для этого: топор никогда не бывает связан с мужским образом, а скорее имеет отношение к женщине, хотя эта женщина тоже является божеством; она носит топор или размахивает топорами, держа по одному в обеих поднятых руках⁴³ — орудие и знак ее власти, который, впрочем, не рассматривается как божественное существо.

Двойной топор знак власти, власти убивать. О победе над быком напоминают букрании, а также и культовые рога в утонченной их стилизации. Реальная политическая и экономическая власть находилась как и в параллельных культурах бронзового века, в руках царя. Его тронный зал и трон образуют динамический центр дворца. Царство невообразимо без церемоний, в которых главная роль отводится царю. На это указывают «люстральная ванна» рядом с тронным залом в Кноссе и сток для возлияний возле трона в Пилосе⁴⁴. Если на золотых кольцах, которые клали в могилы только самым высокопоставленным особам — царям и царицам — так часто бывали изображены культовые сцены, то это также свидетельствует о значении обрядовой стороны для власти имущих. Можно предположить хотя и нет прямых доказательств, что в Кноссе, а затем также в Микенах и в Пилосе существовали так называемые «сакральные монархии» и что царь — по-микенски «wапах» — обладал сверхчеловеческим, или, может быть, даже божественным статусом⁴⁵. На печатях и кольцах рядом с большой фигурой богини часто можно увидеть меньшую по размеру мужскую фигуру. Богиня разговаривает с ним, передает ему посох или копье⁴⁶. Пока невозможно решить, изображает ли мужская фигура царя в качестве смертного партнера божества, или мифического паредра богини, или, наконец, царь, как в древней месопотамской традиции, сам играет роль такого божественного паредра.

3.5. МИНОЙСКИЕ БОЖЕСТВА

Открытие минойской культуры совпало с расцветом религиозоведческой «кембриджской школы»¹. Издавна велись поиски первых, древнейших стадий греческой религии — теперь они были обнаружены, была найдена, казалось бы, догреческая религия. Стали искать и вскоре нашли антитезу «олимпийскому», антропоморфному, политеистическому миру гомеровских богов: преобладание хтонических сил, матриархат, не похожие на людей божества или даже одно божество вместо пантеона. Однако эти ожидания и гипотезы подтвердились лишь в незначительной своей части.

Артур Эванс выступил сразу же после начала своих раскопок с запоминающимся тезисом о минойском культе деревьев и колонн², но немногие положения Эванса выдержали критику Нильссона³. Дерево является знаком святилища, оно обнесено сакральной оградой, оно «священно». Но когда к дереву приближается процессия, то под ним на троне восседает богиня в человеческом облике. К дереву прикасаются в танце, но к нему не обращаются с молитвой как к личности, «визави». Подобным же образом обстоит дело с колоннами и поставленными вертикально камнями. Знаки, оставленные каменотесами в «колонных криптах» не свидетельствуют о культе. Небольшие, похожие по форме на колонну камни можно видеть при входе в одно древесное святилище⁴; на нескольких изображениях свободно «парят» предметы, в которых можно усмотреть грубо обработанные каменные колонны⁵. Не исключено, что «байтинос» — знак священного, так же как и дерево. В «Одиссее» описывается источающий масло камень в несторовом Пилосе, лежавший там, где приносились жертвы⁶. Но такой камень или груда камней, у которых совершались возлияния «демонам», служит для маркировки священного центра, еще не являясь, однако, богом сам по себе. Нередко посередине между двумя животными, образующими геральдическую группу, появляется колонна — общеизвестны «львиные ворота» в Микенах⁷, так же изображают повелителя и «повелительницу зверей»⁸. Но иконографическая схема не доказывает идентичности, и в настоящее время колонну предпочитают считать своего рода сокращенным обозначением, указывающим на святилище или дворец⁹. В нескольких домашних святилищах были найдены сталактиты¹⁰, как, например, уже в Чатал-Хююке, но при этом лишь в одном святилище эпохи упадка — так называемом «святилище фетишей» в кносском «Малом дворце» камни, которым было придано некоторое сходство с человеческими фигурами, стояли на месте идолов¹¹. Остается сталагмит в пещере Илифии с оградительной стеной, алтарем и «магическим» ритуалом прикосновения — в то же время, именно здесь известно греческое имя греческой богини¹².

Греческие мифы, казалось, указывают на существование на Крите культа быка, и с этим ассоциировались известные изображения игры с быком, во время которой акробаты и акробатки перелетают через его рога¹³. Можно предполагать, что такая игра переходила в жертвоприношение. Но что обращаясь к животному, имели в виду бога и почитали бога, — этому нет никаких доказательств. Бык никогда не выступает объектом религиозного поклонения, по направлению к нему никогда не движется культовая процессия, с ним не связываются такие сакральные знаки как двойной топор, культовые рога или сосуд для возлияний¹⁴.

Олимпийскую, патриархальную религию стремились приписать индоевропейцам, а «хтоническое» царство матерей — догрекам. Действительно, установленные культы раннеминойской эпохи связаны с мертвыми — достаточно вспомнить хотя бы для танцев возле купольных у могил в Месаре¹⁵. Но в дворцовую эпоху на передний план выходят иные формы культа: праздники в горных святилищах, танцы перед деревом. Почитание богини со змеями в домах и дворцах не связано с мертвыми¹⁶, а в священных пещерах больше не бывает могил. Несомненно, погребение сопровождают богатые дары, при этом также приносят в жертву животных. На саркофаге из Айя-Триады¹⁷ время такого жертвоприношения, совершаемого, возможно, по образцу египетских, покойный, кажется, сам является перед своей могилой. Но это не имеет отношения к сфере божественного.

Самая своеобразная и характерная черта соприкосновения с божеством в минойской религии — явление его сверху во время танца. На золотом кольце из Исопаты¹⁸ четыре празднично одетые женщины танцуют среди растущих цветов танец, попеременно нагибаясь и воздевая руки. Над их поднятыми руками видна гораздо меньшего размера и при этом иначе одетая фигура, которая, кажется, парит в воздухе. Здесь сходятся в интерпретации все: в вихре стремительного танца почитательниц является само божество. Сходные маленькие парящие фигуры можно видеть и на других изображениях, и каждый раз напрашивается истолкование этого как явления бога. Так, на одном кносском кольце¹⁹ рядом с древесным святилищем и вертикальной колонной мы видим явно мужскую фигуру, которая спускается навстречу женщине, поднявшейся навстречу в приветствии. На оттиске печати из Като-Закро²⁰ над культовым строением изображена фигура, напоминающая «колоколообразного идола», а рядом — сцена «собираания плодов». На микенском кольце²¹, изображающем шествие женщин к богине, восседающей на троне у священного дерева, наверху на заднем плане видна маленькая, полностью скрытая щитом в форме восьмерки фигура. На другом кольце из Пилоса²² маленькая фигура, кажется, слетает рядом с горным святилищем. Неизвестно какой вид

принимало это явление божества в культе. Возможно, что танец приводил женщин в экстатическое состояние. Между тем, более распространенной является интерпретация²³, согласно которой за явление богов могли приниматься и птицы — птицы, каких мы видим сидящими на двойных топорах возле жертв на саркофаге из Айя-Триады, или на перекрытиях в «святилище голубиной богини»²⁴, или же на головах идолов позднейшего времени²⁵.

Неоднократно на золотых кольцах встречается изображение богини, восседающей в величественной позе на троне под своим деревом или перед святилищем²⁶. Она смотрит навстречу людям, пришедшим поклониться ей, или процессии гениев — человеческие фигуры меньшего размера, чем ее. Несколько раз над такой сценой можно увидеть солнце, луну и звезду²⁷: совершению обряда придан космический масштаб, оно есть выражение и залог порядка, охватывающего небо и землю. Можно предположить, что такие малые формы возникли под влиянием настенной дворцовой живописи: фрагменты из Кносса²⁸, Пилоса²⁹ и Микен³⁰ могут быть реконструированы и интерпретированы как изображение богини, однако эти фрески не относятся к самим святилищам, а являются частью царственно-пышной общей росписи дворца. Выставленные в святилищах идолы³¹ — маленькие застывшие фигурки, которых чаще всего бывает помногу — относятся к позднеминойской эпохе, в субминойских святилищах Гази³² и Карфи³³ они уже превратились в изображения богов внушительных размеров. Считалось, что в период критских дворцов идолы не использовались, но, помимо обнаруженных в хранилище «богинь со змеями»³⁴, в Кноссе были найдены бронзовые локоны от женской деревянной фигуры явно больше человеческого роста³⁵ — не было ли то культовое изображение богини? Во всяком случае, миртосские находки установили наличие типа домашнего святилища с идолом уже в III тыс. и тем самым подтвердили древность этой традиции, о чем можно было догадываться и прежде, учитывая примитивный характер поздних идолов³⁶.

Все идолы и сидящее божество на изображениях женского пола. В нескольких случаях у богини есть партнер-мужчина меньшего размера³⁷. Уже Эванс привлек для истолкования этого факта схему Фрэзера о великой богине-матери с ее умирающим паредром, богом растительности, и многие в согласны с Эвансом³⁸. Согласно этой гипотезе, «минойская богиня-мать» была центральным, а возможно, и единственным божеством древнего Крита.

В самом деле, на Крите нет ни одного надежного изображения одновременно нескольких боговых свидетельств многобожия³⁹, но и настоящее изображение «матери» с ребенком, сам по себе значительно более древний «тип куротрофос», имеется лишь в одном, при этом сыром и позднем, экземпляре⁴⁰, и в этом смысле название «богиня-мать»

повисает в воздухе. Нильссон и Маринатос энергично спорили с тем, что во всех случаях речь идет об одном и том же божестве⁴¹, и на их стороне аналогии из всех других культур бронзового века, включая и микенские находки, надежные благодаря дешифровке линейного письма В. На дифференциацию указывают уже отличия находок из пещер Камарес от найденного в Аркалохори и Психро: там — сельское хозяйство, здесь — военная мощь⁴². То, что на золотых кольцах у сидящей богини в руке в одном случае мы видим маковый стебель, а в другом — зеркало⁴³, могла бы и не играть роли, но когда из двух поставленных рядом богинь из Гази (см. прим. 32) у одной голова украшена маковыми коробочками, а у другой птицами и символическими рогами, то это уже различия несущие определенный смысл. На печатях появляется женская фигура с мечом или копьем в сопровождении льва⁴⁴. Ни с чем нельзя спутать «богиню со змеями», относящуюся к домашним святилищам, но она изображается только в виде статуэток и никогда не бывает нарисована⁴⁵. Очень интересно микенское «божество со щитом», имеющее вид большого щита в форме восьмерки, из-за которого видны ноги, руки и голова. Теперь в том же святилище нашли также фреску богини в шлеме из кабаньего клыка⁴⁶. На золотых пластинках из одной шахтовой могилы в Микенах изображена обнаженная женщина, окруженная порхающими голубями — тут неотвратимо возникает ассоциация с Афродитой⁴⁷. Однако здесь мы имеем дело с украшением, изготовленным, быть может, по какому привозному образцу, а не с предметом культа. Явно с Востока пришла геральдическая схема повернутых мордами друг к другу, симметрично расположенных животных, между которыми могут появляться «повелительница» или «повелитель зверей»⁴⁸. Изображение богини в лодке тоже представляет собой результат иноземного, египетского влияния⁴⁹.

Сомнителен статус мужских божеств среди имеющегося иконографического материала. Уже упоминавшийся партнер богини (см. прим. 37) может быть истолкован как бог или как почитатель, как жрец или как царь. Когда между двумя парами культовых рогов стоит фигура юноши⁵⁰, а перед ними — «гений», поднимающий сосуд для возлияний, то можно допустить мысль о божественном почитании, но также и об инициации или царском посвящении. «Повелитель зверей» (см. прим. 48) — заимствованный мотив. Мужская фигура, изображенная на печатях шагающей рядом со львом или грифоном⁵¹, конечно, сверхчеловеческое существо, но остаются сомнения, относится ли она к живому культу или к пришедшему со стороны мифу. Таким образом, важнейшим свидетельством оказываются сцены явления божества, например, на золотых кольцах из Кносса и Пилоса (см. прим. 19 и 22): слетающая сверху с копьем в руке фигура — точно мужская, здесь бог открывается людям. Впрочем, надо не забывать о том, что понятие о

боге и его почитание не обязательно требует культовых изображений — горные культы обходились без идолов, а позднее у греков в течение долгого времени оставались без культовых изображений и храмов самые могущественные из мужских божеств — Зевс и Посейдон. Преобладание женских фигур — часть древнейшего наследства⁵². По всем аналогиям бронзового века нельзя исключать, а скорее, нужно предполагать существование в минойской высокой культуре политеистической религиозной системы, но окончательное доказательство могут предоставить, вероятно, лишь языковые свидетельства.

Совсем иное явление бога изображено на тарелке из первого дворца в Фесте⁵³: две танцующие женские фигуры, между которыми, кажется, вырастает из земли третья похожая на них фигура, но без рук и ног, в окружении змеящихся линий, напоминающих о растении и одновременно о «трубках со змеями», о которых шла речь выше. Эта фигура обращена к большому стилизованному цветку, очень похожие цветы растут между танцующими на кольце из Исопаты. Вспоминается рвущая цветы Персефона с ее спутницами. Временной и локальный контекст наводит на мысль о погребальных торжествах в Месаре, о танцах возле могил, особенно когда большое здание открывалось для очередного использования, а затем вновь закрывалось. Не исключено, что захватывающий мифический образ, «анодаса», «восхождения» повелительницы подземного мира, когда ее некоторое время можно лицезреть, был очень близок таким ритуалам. От субминойской и геометрической эпох Крита дошло несколько глиняных моделей «храмов», сходных с европейскими погребальными урнами в виде домов — это круглые, закрытые сверху сосуды, напоминающие горшки, с большой, закрывающейся дверью внутри видна до половины своего роста богиня в позе теофании. Один из самых древних предметов такого рода был найден в святилище у источника близ Кносса, впоследствии продолжившем свое существование как святилище Деметры⁵⁴. Впрочем, «Персефона» — лишь одно из возможных имен этой являющейся из глубин богини.

3.6. МИКЕНСКИЕ ИМЕНА БОГОВ

Во время катастроф, окончательно разрушивших минойские микенские дворцы — Кносс около 1375 г., Фивы около 1250 г., Микены около 1230 г., Пилос около 1200 г.¹ — сильно действию огня подверглись в том числе и глиняные таблички, хранившихся в здешних архивах, так что теперь, когда эти таблички дешифрованы², они становятся для нас документами этого последнего этапа. Правда, это всего лишь списки, содержащие в основном имена и числа, но среди имен мы находим здесь такие, которые впоследствии выступают как

общеизвестные имена греческих богов. В любом случае мы имеем теперь надежное доказательство того, что в микенской религии существовала богатая и дифференцированная политеистическая система.

Так, одна кносская табличка³ содержит простое перечисление: Atanapotinija, Enuwarijo, Rajawione, Poseda[one] — все это формы дательного падежа: «Повелительнице Атаны, Эниалию, Пеаону, Посейдаону». В другом документе записано⁴: «Амнис: для Элевфии (Egeutija) 1 амфору меда; для Всех богов 1 амфору меда, для... 1 амфору меда». В третьем⁵ перечисляется, кому должно быть принесено масло: «В месяц девкий, для Зевса (?) Диктея, в Дедалион, для... для Всех богов, для...; Амнис, для Всех богов, для Эриннии, для..., для жрицы ветров». В дворцовом архиве Пилоса был найден важнейший документ⁶ — длинный список, где перечисляются «отправки» (ijetoqe) даров, а именно золотых сосудов и женщин (или мужчин) к целому ряду святилищ и богов: для «повелительницы», «в Pakijana», для Manasa, «Трисгеросу»⁷, в Dorota: «в святилище Посейдона»;... «в святилище Iremedeja», «в святилище Diwija», с дарами для Iremedeja, Diwija и Emaa, Areja (некому «Гермасу Арейасу»?), далее «в святилище Зевса» — для Зевса, Геры, Дримия, сына Зевса, причем Зевсу полагается мужчина, а Гере — женщина.

Известное и непонятное пересекаются причудливым образом. Некоторые имена, кажется, представляют собой точное соответствие позднейшему греческому употреблению — например, Зевс и Гера, Пеаон и Эниалий, Посейдаон, включая такую деталь, что его святилище именуется Posidaion (с i кратким); некоторые находятся в не совсем понятной связи с известными позднейшими: Iremedeja — то же, что Iphimédeia⁸, а Гермес, Арес?⁹ И здесь же рядом — совершенно неизвестное, например, Manasa и «Дримий, сын Зевса»¹⁰.

При этом между Кноссом и Пилосом есть различия: общие боги только Зевс, Посейдон, и общий также титул Rótnia, «повелительница», для в остальном совершенно разных богинь. В Кноссе по имени Зевса назван месяц: «Зевс Диктей» — из-за повреждения таблички читается неясно (см. прим. 5). В Пилосе Гера стоит рядом с Зевсом в том же святилище и, очевидно, выступает уже как его супруга, при этом, однако, появляется еще некий загадочный сын, «Дримий». К «святилищу Зевса» в Пилосе относится, скорее всего, и неоднократно названный diwieu, который может быть истолкован как «жрец Зевса»¹¹.

Посейдон выходит в Пилосе на передний план еще даже в гораздо большей степени, чем Зевс. Вспоминается описанное в «Одиссее» большое жертвоприношение этому богу, совершаемое в Пилосе Нестором¹². У Посейдона есть свое святилище — Посидеон, которое, очевидно, находится в самом городе. В него регулярно поступают дары, и это дает основание предположить, что там могла храниться государственная казна, для Посейдона была учреждена специальная церемония, «приго-

товление постели» (teketogoterijo, т. е. lechestrotérion)¹³, во время которой для возлияний использовалось, в частности, оливковое масло. Трудно отказаться от мысли о праздновании Священной свадьбы. Посейдо-ну, судя по всему, служит множество «posidaiewes», составляющих особое культовое объединение. Интересно и необычно то, что наряду с Зевсом почитается и богиня Diwija, а наряду с Посейдоном — богиня Posidaea, у каждой из них обеих есть собственный культ и место отправления этого культа (у Diwija в специальном святилище, у Posidaea в Pakijane).

Присутствие целого ряда богинь, носящих титул Pótnia, «повелительница», подтверждает особую роль женских божеств, о чем можно было заключить уже на основании изображений¹⁴. Просто «Потнией» называлась богиня главного святилища Pakijane в Пилосе¹⁵, археолого-географическая идентификация которого не представляется возможной. В Фивах дары посылались «в дом Потнии»¹⁶. Как правило, «повелительницы» все же индивидуализируются и различаются между собой при помощи дополнительных имен. В Кноссе обращают на себя внимание титулы «Pótnia Атаны» [At(h)ana]¹⁷ и «Pótnia Лабиринта», однако нельзя узнать достоверно, есть ли здесь, какая-то связь с городом Афинами и что подразумевается под «Лабиринтом». На одной пилосской табличке, найденной в арсенале во внутреннем дворе дворца, читается имя «повелительница коней» (potinija iqeja)¹⁸. Маленькое святилище, развернутое на алтарь во дворе, находится совсем рядом, поэтому его относят к этой богине. В Пилосе засвидетельствовано еще пять «повелительниц» с неопределенными именами и функциями, а в Микенах — вдобавок еще «повелительница кушаний», sitopotinija¹⁹. Благодаря наружению в Кноссе культа Элевфии в Амнисе (см. прим. 4) устанавливается связь между этим местом и археологическими находками в пещере с идолоподобными сталактитами; при этом и имя, и культ, кажется, представляют собой новацию в минойской религии. «Пеаном» у греков назывался танец и песня с определенным ритмом, которому была свойственна искупительная и целительная сила, а также бог, о котором поется в этой песне, — этот бог отождествляется с Аполлоном²⁰. Явление божества в танце и песне вполне соотносится с тем, на мысли о чем наводят минойские изображения, Эриния (в единственном числе) скорее напоминает аркадскую Деметру Эринию, мать коня Арейона²¹, чем стаю мстительных фурий. Арес и Эниалий, воинственные божества и почти двойники в позднейшей греческой мифологии, оба присутствуют в кносских документах, в Пилосе засвидетельствованы «Гермаас Арейас» и личное имя «Арейос», а в Фивах — «Арейменес» (см. прим. 9).

В Пилосе знали также «Божественную Мать» (materē teija — в дательном падеже)²², что нужно понимать как «Мать богов», затем Артемиду²³, а главное — это стало самой большой сенсацией — Диониса²⁴. Правда, именно в тех местах, где говорится об этом боге, отсутствует

надежный контекст; одно слово, возможно, указывает на связь с вином. Религиоведы иногда заявляли, что вина следует рассматривать как вторичный элемент в культе Диониса, но старейший праздник бога, общий для ионийцев и Аттики, это именно праздник вина — анфестерии. К тому же следует принять во внимание непрерывность культа в храме на Кеосе, где в XV в. танцующие женщины ожидали божественного явления, а в архаическое время приносили дары Дионису, на празднике анфестерий афинские женщины пили вино и плясали перед маской бога²⁵.

Преобладание женского элемента в минойской религии выразилось, в частности, и в том, что в Кноссе засвидетельствованы, за единственным исключением, одни только «жрицы» — в числе прочих, некая «жрица ветров»²⁶; в Пилосе довольно часто появляется и жрец (iʒeʒu)²⁷. Употребленный словообразовательный суффикс обычно обозначает занятие и происхождение. Таким образом, быть священником, «hiereús», означало в микенскую эпоху не временную функцию, но полноценную должность. Налицо хорошо организованные святилища, как отдельных богов, так и нескольких сразу. «Дом Потнии» в Фивах (см. прим. 16) явно имел статус храма, что делает еще более вероятным истолкование пилосского титула kaʒawipoga, как «lkawipoga», «ключница»²⁸. Представляется очень странным с точки зрения позднейшего развития, но, пожалуй, имеет параллели в религии Востока институт «рабов бога»²⁹. В Кноссе засвидетельствован лишь один «раб богов» (teo doero), тогда как в Пилосе известно более ста «рабов» и «рабынь божества» (teojo doero и doega). Сорок пять относятся к священному участку Pakijane, есть также «раб Diwija», «рабыня Diwija», «раб Артемиды» (?). Эти люди, так же как и «раб жрицы», не являются обычными крепостными. Их всегда называют по имени, они владеют земельной собственностью, то есть с точки зрения права больше похожи на свободных. До сих пор отсутствует материал, который бы позволил выяснить, что означала для таких людей связь с божеством и как она возникала — сами ли они посвящали себя божеству, или же речь шла о сакральном отпущении на волю.

Такое святилище, как Pakijane с накопленными в нем богатствами, с его жрецами и рабами богов должно было иметь серьезное экономическое значение. Таблицы дают мало материала, который бы выходил за рамки хозяйственной сферы. В святилище приносят масло и мед, производится умашение одежд (?), известно каждение³⁰. Среди праздников есть такие, названия которых по типу точно соответствуют тому, как впоследствии называли свои праздники греки: помимо «приготовления постели» (см. прим. 13), в Пилосе был еще праздник «волочения трона»³¹, а в Кноссе — праздник «перенесения бога», Theorhógia³². В одном месте говорится о назначении в жертву Посейдону, или, скорее, неизвестному божеству Pere-82³³ (слово исправлено писцом) коров, овец и свиней³⁴. В этом — первые начатки распространенных позднее у гре-

ков и римлян «суовитаврилий». В одном пилоском списке³⁵ перечисляются дары для Посейдаона пшеница, вино, один бык, десять сыров, баранья шкура, мед; затем — пшеница, вино, два барана, пять сыров, масло, баранья шкура; еще раз — два барана, зерно, вино; зерно, вино, пять сыров, мед. Не только перечень, но и сам порядок соответствуют греческим культовым предписаниям: сначала растительная предварительная жертва (зерновые или пироги), потом возлияние, потом жертвоприношение животного, потом бескровные дополнительные дары, а затем — руно, предназначенное, очевидно, для «очищения». Итак, в Пилосе имел место ритуал жертвоприношения, соответствующий в существенных чертах позднему греческому культу, также сохранилось и имя здешнего бога Посейдаона. Судя по всему, всплывает и характерное греческое выражение, означающее религиозный запрет: *ou thémis*³⁶.

Организация религиозной жизни, видимо, теснейшим образом переплеталась с дворцовым управлением. Нет надежных объяснений на предмет особой связи царя, — титул которого *wána*, — с богами, так же как и того, что он, возможно, был признан богом-царем³⁷. Все указывает на взаимоотношения, предусматривающие обоюдное дарение и получение. Установлено, что большая таблица с распоряжением об отправке золотых сосудов и людей, где перечисляется столько святилищ (см. прим. 6), писалась в большой спешке. Соблазнительно представить себе картину, как в последние дни Пилоского дворца повелитель, уже видевший, наверное, насколько силен враг, предпринял последнюю попытку умиловить богов богатыми дарами.

Структуру мира пилоских богов, по-видимому, определяли различные, накладывавшиеся одно на другое отношения. Налицо по меньшей мере зачатки мифической семьи богов: Зевс, Гера и Дримий, сын Зевса Мать богов. Наряду с этим существуют пары, связанные друг с другом именами, но почитавшиеся, очевидно, порознь: Зевс — Дивия, Посейдаон — Посидазя. Богини, объединенные титулом «Потния», различаются не именами, а сферой своего действия. В Кноссе распространены приношения «Всем богам», которые не выделяются среди даров отдельным богам ни местом, ни количеством. Наверное, при наличии множества богов они должны были обеспечить исполнение религиозных обязанностей в необходимой степени.

Характерно то, что пока не установлено прямых связей между системой божественных имен и найденными изображениями и идолами. Мир богов богаче и дифференцированнее, чем позволяют предположить изображения, это подкрепляет мысль, что и минойская религия была политеизмом, а не квази-монотеизмом «Великой богини»³⁸. Напротив, в наших текстах отсутствуют упоминания о таких ярких особенностях, как «богиня со змеями» или священные деревья. Микенские «гении» остаются пока безымянными, так же как и пугающего

вида микенские статуэтки. Потрясающие совпадения позднейшей греческой религией соседствуют с вовсе непонятными вещами. Греческая религия имеет свои корни, а минойско-микенской эпохе, и все же знака тождества между ними поставить нельзя.

Примечания

3.1. Исторический обзор

- ¹ Основополагающий труд — ДМ; по хронологии — A. Furumark. *Mycenaean Pottery* (Ф. Фурумарк. Микенская керамика). 1941. Новейшие работы общего характера: F. Matz. *Die Aegäis. Handbuch der Archäologie* (Ф. Матц. Эгеида. Учебник археологии) II, 1950, 230–308; Kreta, Mykena, Troia (Крит, Микены, Троя) 1956, 1957⁴; G. Karo. *Greifen am Thron* (Г. Каро. Грифы у трона), 1959; F. Matz. *Kreta und frühes Griechenland* (Ф. Матц. Крит и ранняя Греция), 1962; R. W. Hutchinson. *Prehistoric Crete* (Р. Хатчинсон. Доисторический Крит), 1963; Вермёле (1) 1964; F. Schachemeyr. *Die minoische Kultur des alten Kreta* (Ф. Шахермайр. Минойская культура древнего Крита), 1964; W. Taylour. *The Mycenaean* (У. Тэйлор. Микенцы), 1964; N. Platon. *Kreta* (Н. Платон. Крит), 1964 (*Archaeologia Mundi*); R. F. Willetts. *Ancient Crete. A Social History from Early Times until the Roman Occupation* (Р. Уиллеттс. Древний Крит. Социальная история с древних времен до римского завоевания), 1965; G. Mylonas. *Mycenae and the Mycenaean Age* (Г. Милонас. Микены и микенская эпоха), 1966; КДИ II 1970; Браниган 1970; худ. 1971; Буххольц — Карагеоргис 1971; Ренфрю 1972; Маринатос — Хирмер 1973²; J. Chadwick. *The Mycenaean World* (Дж. Чэдвик. Микенский мир), 1976. — Основополагающие труды по минойско-микенской религии — ММР 1927, 1950³; A. Evans. *Mycenaean Tree and Pillar Cult* (А. Эванс. Микенский культ деревьев и колонн), ЖГИ 21, 1901, 99–203; кроме того, G. Karo. *Religion des ägäischen Kreises: Bilderatlas zur Religionsgeschichte* (Г. Каро. Религия эгейского ареала: иллюстрированный атлас истории религии) 7, 1925; A. Persson. *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (А. Перссон. Религия Греции в доисторическую эпоху), 1942; Ch. Picard. *Les religions préhelléniques. Crète et Mycènes* (Ш. Пикар. Доэллинические религии. Крит и Микены), 1948; Матц 1958; Уиллеттс (1962) 54–119; R. Hägg. *Mykenische Kultstätten im archäologischen Material* (Р. Хэгг. Микенские культовые места. Археологический материал). *Opusc. Athen.* 8, 1968, 39–60; Рутковский 1972; Дитрих 1974; Вермёле (2) 1974; P. Lévêque. *Le syncrétisme créto-mycénien* (П. Левек. Крито-микенский синкретизм), в книге: *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité* (Синкретизм в религиях древности), 1975, 19–73. В. Казанскене, Н. Казанский. Предметно-понятийный словарь греческого языка (крито-микенский период). Л., 1986.
- ² H. Schliemann. *Mykenae* (Г. Шлиман. Микены), 1878; Tiryns (Тириф), 1886.
- ³ ДМ (1921–1936).
- ⁴ ЖГИ 73, 1953, 84–103; см. 3.6.
- ⁵ Отмечено Ренфрю. Относительно раннеминойской стадии см. в особенности Браниган (1) и Уоррен.
- ⁶ L. Pernier, L. Banti. *Il Palazzo Minoico di Festos* (Л. Пернье, Л. Банти. Минойский дворец в Фесте) I–II, 1935–51.

- F. Chapouthier, P. Demargue. Fouilles exécutées à Mallia (Ф. Шапутьев, П. Демарг. Раскопки в Маллии), 1928–1970.
- ⁸ С 1962 г.; предварительные публикации в *Praktika* 1963 слл., *Ergon* 1964 слл.; N. Platon. Zakros (Н. Платон. Закро), 1971.
- ⁹ ДМ II 564.
- ¹⁰ Маринатос — Хирмер 53–62; S. Marinatos. Excavations at Thera (С. Маринатос. Раскопки на Фере), 1968–74.
- ¹¹ D. L. Page. The Santorini Volcano and the Destruction of Minoan Crete (Д. Пейдж. Санторинский вулкан и разрушение минойского Крита), 1970; P. M. Warren. *Gnomon* 45, 1973, 173–8. Город на Фере был оставлен около 1500 г., катастрофическое извержение вулкана произошло примерно в 1450 г.
- ¹² G. Karo. Die Schachtgräber von Mykenai (Г. Каро. Шахтовые могилы в Микенах), 1930; A. J. P. Wace. Mycenae. An Archaeological History and Guide (Э. Уэйс. Микены. Археологическая история и путеводитель), 1949; 1964. Второй круг шахтовых могил; G. E. Mylonas. Ho taphikòs kýklos B tôn Mykenôn (Г. Милонас. Второй круг могил в Микенах), 1973. К дискуссии см. Вермёле (1) 106–10.
- ¹³ Тиринф I–VIII, 1912–76.
- ¹⁴ Бледжен 1966–73.
- ¹⁵ Л. Палмер дал толчок жаркому спору о датировке последнего Кносского дворца и кносских табличек линейного письма В, и спор этот еще не закончен; ср. L. R. Palmer — J. Boardman. On the Knossos Tablets (Л. Палмер — Дж. Бордмен. О кносских табличках), 1963; M. R. Popham. The Last Days of the Palace at Knossos (М. Пофем. Последние дни кносского дворца), 1964; The Destruction of the Palace at Knossos (Разрушение кносского дворца), 1970; S. Hood *Kadmos* 4, 1965, 16–44; 5, 1966, 121–41; Худ 1971.
- ¹⁶ «No difference» («никакого различия»), констатирует Нильссон — ММР 6, но на стр. 30 сл. он поправляет себя, ср. ИГР 336; настойчиво подчеркивает различия Вермёле (1) 282 сл., (2) 2 сл.; против этого выступает Дитрих ААЖ 79, 1975, 293 сл.
- ¹⁷ S. Symeonoglou. Kadmeia I. Mycenaean Finds from Thebes (С. Симеоноглу. Кадмея I. Микенские находки из Фив), 1973, ср. A. M. Snodgrass *Gnomon* 47, 1975, 313–6; Th. G. Spyropoulos, J. Chadwick. The Thebes Tablets II (Т. Спиropoulos, Дж. Чэдвик. Фиванские таблички II), *Minos Suppl.* 4, 1975.
- ¹⁸ См. КДИ II 2, 359–78; Деборо (1) и (2), Снодграсс; см. I 4 прим. 1; по С. Яковидису, новые находки в Микенах указывают на разрушение в результате землетрясений около 1230 г. и постепенное угасание после 1200 г.

3.2. Источники

- ¹ J. Raison, M. Pope. Index du Linéaire A (Ж. Резон, М. Поп. Индекс линейного письма А), 1971 — уже устарела; L. Godart, J. P. Olivier. Recueil des inscriptions en Linéaire A (Л. Годар, Ж. Оливье. Сборник надписей линейного письма А) I, 1976.
- ² Попытка лувийского прочтения — A. Furumark (*Opuscula Athen.* 6, 1965, 97) и L. R. Palmer [*Transactions of the Philol. Soc. Oxford* 1958, 75–100; *Mycenaeans and Minoans* (Микенцы и минойцы), 1961, 232–50; ср. W. G. Lambert, G. R. Hart. БИКИ 16, 1969, 166 сл.] привела к открытию богини Asasara («Госпожи»); против этого E. G. Grumach *Kadmos* 7, 1968, 7–26; ср., однако, P. Faure БАГБ 4, 1972, 261–278; P. Meriggi *Kadmos* 13, 1974, 86–92. Совершенно без-

- надежны непрекращающиеся попытки «дешифровки» Фестского диска — ДМ I 650; Буххольц — Карагеоргис 1409; ср. J. P. Olivier. Le disque de Phaistos (Ж. Оливье. Фестский диск), éd. phot., 1975. И. Фридрих. Дешифровка забытых письменностей и языков. М., 1961. Тайны древних письмен. М., 1976.
- ³ См. 3.6.
 - ⁴ Обзоры у Рутковский и Вермёле (2); см. 3.3.
 - ⁵ Модель из Камилари: D. Levi. ЕАШ 39/40, 1961/2, 123–38; ЭДИ V 93; Рутковский 199 рис. 80; Буххольц — Карагеоргис N 1223; найдена в купольной гробнице. См. 3.5 прим. 39.
 - ⁶ Рутковский 60 сл.; Вермёле (2) 13–18.
F. Matz, H. Biesantz. Corpus der minoischen und mykenischen Siegel (Ф. Мац, Х. Бизанц. Корпус минойских и микенских печатей), I сл., 1964 слл. (КМП).
 - ⁸ Замечательные подтверждения у I. A. Sakellarakis АГ 1972, 245–58.
 - ⁹ Прежде всего, ритон из Като-Закро, см. 3.3 прим. 24; важна также ваза с изображением жнецов из Айя-Триады, ММР 160 сл., рис. 66. ИГР 303, 1, Т. 17, 3; Буххольц — Карагеоргис N 1165; Маринатос — Хирмер. Т. 103–5.
 - ¹⁰ Прежде всего из Танагры: музей в Фивах, по большей части не опубликованы.
 - ¹¹ ММР 426–43; ИГР 326 сл.; Мац 398–407; J. P. Nauert АИ 8, 1965, 91–8; I. A. Sakellarakis Prahist. Zeitschr. 45, 1970, 135–219; T. Small ААЖ 76, 1972, 327; Ch. R. Long. The Ayia Triadha Sarcophagus. A study of late Minoan-Mycenaean practices and beliefs (Ч. Лонг. Саркофаг из Айя-Триады. Исследования поздних минойско-микенских обычаев и верований), 1974; Дитрих 41.
 - ¹² ЖГИ 45, 1925, 65; ДМ II 482; III 145–57; ММР 43–50; Кук III, 403–8. За подлинность I. A. Sakellarakis. Pepragména tōu 3. diethnoūs kretologikōū (И. Сакелларакис. Материалы 3-го международного критологического симпозиума), 1973, 303–18.
 - ¹³ О «позе теофании» E. Brandt. Gruss und Gebet. Eine Studie zu Gebarden in der minoisch-mykenischen und frühgriechischen Kunst (Э. Брандт. Приветствие и молитва. Исследование жестов в минойско-микенском и раннегреческом искусстве), 1965.
 - ¹⁴ S. Alexiou. He minoikè theà meth' hysoménōn cheirōn (Минойская богиня с поднятыми руками), Kret. Chron. 12, 1958, 179–299; уже в Чатал-Хююке: АЭ 13, 1963, 61 Т. IX а; Шахермайр рис. 2, 3, 5; см. I 1 прим. 20. Особая форма — поздние «идолы в форме буквы пси».
 - ¹⁵ ДМ I 500–5; ММР 84 сл., ср. 312, 18; ИГР Т. 15; Буххольц — Карагеоргис N 1233; Маринатос — Хирмер Т. 70; XXV. Толкование фигурок как изображений богинь было оспорено Мацем 33–5; ср. F. Kiechle Historia 19, 1970, 259–71. См. 3.3 прим. 50.
 - ¹⁶ См. 3.3 прим. 37; 3.5 прим. 8.
 - ¹⁷ Вермёле (2) 16–8; см. 3.4 прим. 3; 3.5 прим. 26.
 - ¹⁸ См. 3.5 прим. 31/4.
 - ¹⁹ V. Karageorghis. Myth and Epic in Mycenaean Vase-Painting (В. Карагеоргис. Миф и эпос в микенской вазописи), АЖЖ 62, 1958, 383–7; A. Sacconi. Il Mito nel Mondo Miceneo (А. Саккони. Миф в микенском мире), СП 15, 1960, 161–87; Дитрих 310–4.
 - ²⁰ ПГМ II 352–4; W. Bühler. Europa. Eine Sammlung der Zeugnisse des Mythos in der antiken Literatur und Kunst (В. Бюлер. Европа. Сборник свидетельств мифа в античной литературе и искусстве), 1967; древнейший текст —

- Гесиод, фр. 140/1; древнейшее изображение — см. Шефольд. Т. II b (около 650 г.).
- ²¹ ПГМ II 361–4; важнейший текст — Еврипид, «Критяне» (фр. 78–82 Austin).
- ²² См. III 2.1 прим. 18; I 3.3 прим. 21.
- ²³ См. II 7 прим. 96.
- ²⁴ КТ Фр (I) 1, 3; X 723; KN Gg 702 = Док. № 205; Хойбек 97 сл. Рисунок лабиринта: ПТ Сн 1287; J. L. Heller. АЖЖ 65, 1961, 57–62; Жерар-Руссо Т. 9.1.
- ²⁵ См. 3.5 прим. 14.
- ²⁶ ДМ I 273; 515 рис. 373; III 476; ММР 540; ИГР Т. 26, 6.
- ²⁷ См. 3.3 прим. 21.
- ²⁸ Харрисон (I) 482; РМЛ V 755; ДМ II 763; ИГР Т. 22, 4.
- ²⁹ Glaspaste Midea. ММР 36; ИГР Т. 26, 7; D. Levi. La Dea Micenea a Cavallo (Д. Леви. Микенская богиня на коне). Studies D. M. Robinson. 1951, I 108–125; Дитрих 312.
- ³⁰ Н. Frankfort. АБШ 37, 1936/7, 106–22; ММР 387; А. М. Bisi. Il grifone (А. М. Бизи. Грифон), 1965. Повествовательный характер носит фреска с Феры, на которой грифоны охотятся на «Ниле», Маринатос — Хирмер Т. XL; см. 3.5 прим. 44–51.
- ³¹ Карагеоргис ААЖ 62, 1958, 384–5 и АО 1972/I, 47–52 — сравнение с мотивами журавлей с пигмеями (Илиада, III, 3–7) и грифонов с аримаспами. Борьба с морским чудовищем: ДМ I 698; ИГР Т. 26, 1.
- ³² Ваза из Ялиса: J. Wiesner. Olympos. 1960, 245 сл.; Дитрих 312 сл. с толкованием изображения как данаид из Линда.
- ³³ Кратер из Энкоми. Нильссон. Труды I 443–564 ММР 35; ИГР 366 сл., Т. 25, 1; Карагеоргис ААЖ 62, 1958, 385 m. Т. 98, 2; совершенно иначе — J. Wiesner. Die Hochzeit des Polypen (Й. Визнер. Свадьба полипа), ЕНАИ 74, 1959, 49–51.
- ³⁴ Ср., например, интерпретацию кольца из Мохлоса (ДМ II 250; ММР 269 рис. 136; ИГР Т. 12, 6) у Ch. Sourvinou-Inwood. Kadmos 12, 1973. 149–58.
- ³⁵ См. 3.5 прим. 35/6; 39.

3.3. Культовые сооружения

- ¹ ММР 53.
- ² Отмечено Рутковским 42; 134; 147.
- ³ ММР 53–68; S. Marinatos. The Cult of the Cretan Caves (С. Маринатос. Культ критских пещер), Review of Religions 5, 1940/1, 129/36; фор 1964 и БГК 96, 1972, 389–426; Рутковский 121–51. Относительно пещер в Греции см. I 1 прим. 18; Уиллеттс 141–7.
- ⁴ Фор 166–70; A la recherche du vrai labyrinthe de Crète (В поисках настоящего критского Лабиринта), Kret. Chron. 17, 1963, 315–26; Рутковский 121–5; 131; 320.
- ⁵ Фор БГК 93, 1969, 195–9.
- ⁶ Относительно редкости более древних находок — Рутковский 147–9.
- ⁷ ММР 65–7; фор 178–83; Рутковский 137 сл., 143, 318.
- ⁸ ММР 61–4; Бордмен; Фор 151–9; Рутковский 131 сл., 138 сл., 319. Название «Диктейская пещера» было введено археологом Д. Хогартом. Ср. ММР 458 сл.; фор 96 сл., Узст 297.
- ⁹ Рутковский 144.
- ¹⁰ Гомер, «Одиссея», XIX, 179; Платон. Законы 624a, Минос 319b; ПГМ 351; см. 3.4 прим. 45.
- ¹¹ S. Marinatos. Kadmos 1. 1962, 87–94; Рутковский 139 сл.

- ¹² ДМ I 632; ММР 171; Кук II 927; ИГР Т. 7, 3; ср. Бордмен 46 и фор 156 сл.
- ¹³ Гомер. «Одиссея», XIX, 188; ММР 58; Фор 82–90; Рутковский 129–31, 138, 317; МЭАИ 3, 1967, 31 сл.
- ¹⁴ См. 3.6 прим. 4.
- ¹⁵ ММР 67; Бордмен 76–8; Фор 136–9; Рутковский 319; IC II ix 1.
- ¹⁶ Фор 140–44; БГК 86, 1962, 47; Bull. Epigr. 1964 nr. 415.
- ¹⁷ Отмечено Нильссоном ММР 64 сл.; Фор 120–6; ср. Рутковский 135, 318; см. III 2.1 прим. 16.
- ¹⁸ Ср. Маринатос (прим. 3); ММР 395; Фор *passim*; Рутковский 145–7, 150 сл. Почитатели перед богиней на троне под сталактитовым потолком: оттиск печати из Кносса ДМ II 767, IV 395; ММР 348; ИГР Т. 18, 5; Рутковский 209 рис. 88, но ср. ДМ III 225, 502; Маринатос — Хирмер Т. 234 (слева в середине). Почитатели перед двумя шитами в пещере: печать из Като-Закро ЕАШ 8/9, 1925/6, 183; ААЖ 49, 1945, 300 сл.
- ¹⁹ Нильссон еще не выделял их в особую группу, ср. N. Platon. *Tò hieròn Mazà kai tà minoikà hierà koryphês* (Н. Платон. Святилище Маза и минойские горные святилища). *Kret. Chron.* 5, 1951, 96–160; фор БГК, 91, 1967, 115–33; В. С. Dietrich. *Historia* 18, 1969, 257–75; В. Rutkowski, там же 20, 1971, 1–19; Дитрих, там же 513–23; Рутковский 1972, 152–88; Фор БГК 96, 1972, 390–402; Дитрих 1974, 290–307.
- ²⁰ Фор БГК 1967, 141; Рутковский 175–9.
- ²¹ ДМ II 53–9; Кук I 157–63; ММР 71 сл.; P. Faure, *Minoica*, 1958 133–48; Рутковский 156–9, 321.
- ²² АБШ 9, 1902/3, 356–87; ДМ I 151–3; ММР 68–70; Рутковский 159–62, 322.
- ²³ Впрочем, Браниган относит начало Пецофаса к РМ III — Браниган (2) 103; Kadmos 8, 1969, 3; святилище Хамези (СМ I) признают горным святилищем Н. Платон (см. прим. 19) 122 и фор БГК 1967, 121. Возражения — Рутковский 50 сл.
- ²⁴ Arch. Reports 1963/4, 29 сл. Рис. 39; БГК 88, 1964, 843; Зимон 152; N. Platon. *Zakros* (Н. Платон. Като Закро), 1971, 164–69; Маринатос — Хирмер 145, Т. 108–10; Рутковский 164 сл. рис. 58–60. Ср. фрагменты ритона из Кносса — Рутковский 166, Вермёле (2) 11, Буххольц — Карагеоргис № 1167.
- ²⁵ Х. Кардара (АГ 1966, 149–200) предполагает, что они должны были привлекать во время грозы удар молнии как явление божества. Египетский пример — S. Alexiou ААС 2, 1969, 84–8.
- ²⁶ Мац рис. 6; Вермёле (2) 13 рис. 2 (f).
- ²⁷ I. A. Sakellarakis АГ 1972, 245–58.
- ²⁸ Н. Платон (см. прим. 19) 103, 157.
- ²⁹ Н. Платон 151 сл.
- ³⁰ Павсаний, 9, 3, 7; см. II 7 прим. 93; III 2.2 прим. 55.
- ³¹ Павсаний 7, 18, 11–3; см. II 1 прим. 68.
- ³² Павсаний 8, 37, 8; см. VI 1.2 прим. 19.
- ³³ ММР 66 сл., 75; что это могли быть использованные вотивные изображения, полагают С. Davaras. *Kadmos* 6, 1967, 102; Рутковский 173. О празднике на Эте см. II 1 прим. 71.
- ³⁴ Зенобий. Пословицы 5, 50 (Paroem. Gr. I 287; Афиней 2, 7). Возможно, это связано с культом Диктинны у Полиррения [Страбон 10, 479; Н. Walter, U. Jantzen. *Das Diktynnaion*, в книге: F. Matz. *Forschungen auf Kreta* (Ф. Мац. Исследования на Крите), 1951, 106–17].
- ³⁵ Павсаний 10, 32, 17.

- ³⁶ Ср. рассуждения Дитриха и Рутковского — см. прим. 19.
- ³⁷ ДМ II 809, III 463; MMP 353; ИГР Т. 18, 1; Рутковский 173, Вермёле (2) 13 рис. 2 (а). Ср. богиню между львами на микенской гемме, ЖГИ 21, 1901, 164; ИГР Т. 20, 5, также Т. 20, 6; 21, 1.
- ³⁸ Например, ВЗ: 4 Цар. 23:5.
- ³⁹ См. IV 5.1. прим. 18.
- ⁴⁰ Насколько ненадежны понятия и интерпретации, показывает работа W. F. Albright. The High Place in ancient Palestine (У. Олбрайт. Возвышенные места в древней Палестине), Vetus Testamentum Suppl. 4, 1957, 242–58; см. I 4 прим. 45; II 1 прим. 68–74; праздник огня в Бамбике — Лукиан. О сирийской богине 49.
- ⁴¹ Например, ИГР Т. 13, 4–8; 17, 1; ср. MMP 262–72; ИГР 280–4; Фор БГК 1967, 114; 1972, 419–22; Рутковский 189–214, 323–5.
- ⁴² Вермёле (1) 290; 39, 58; Зимон 160.
- ⁴³ ДМ III 66–8.
- ⁴⁴ Нильссон говорит о «rustic sanctuaries» (MMP 272), Фор — о «sanctuaires de la campagne», Рутковский — о «sacred enclosures».
- ⁴⁵ MMP 77–116; N. Platon. Ta Minoikà oikiakà hierá (Н. Платон, Минойские домашние святилища), Kret. Chron. 8, 1954, 428–83; Рутковский 215–59; G. C. Gesell. The archaeological evidence for the Minoan cult and its survival in Iron Age Crete (Дж. Джеселл. Археологические свидетельства минойского домашнего культа и его пережитки на Крите железного века), 1972 (РД 33, 1972, 1626 А); К. Branigan Kadmos 8, 1969, 4.
- ⁴⁶ ЖГИ 21, 1901, 106–18, 143–6; ДМ I 425–9.
- ⁴⁷ MMP 236–49; Рутковский 73–120.
- ⁴⁸ MMP 92–4; Рутковский 229–31, 328.
- ⁴⁹ ДМ I 220, 248; MMP 87 сл.; ИГР Т. 11, 2; Маринатос — Хирмер Т. 227; Рутковский 222, 224.
- ⁵⁰ ДМ I 463–85, 495–523; MMP 83–6; Рутковский 228 сл.
- ⁵¹ ДМ II 335–44; MMP 78–80; Рутковский 224 сл., 250; M. R. Popham. Kadmos 5, 1966, 17–24; см. I 3.1 прим. 15. Еще более поздним (ПМ III В) является «святилище фетишей», см. 3.5 прим. 11.
- ⁵² MMP 94–6 (СМ II).
- ⁵³ MMP 96–98; Рутковский 56 сл., 239 сл.
- ⁵⁴ С. W. Blegen ААЖ 62, 1958, 176; Блеген I 303–5; Вермёле (2) 38.
- ⁵⁵ MMP 110–4; Вермёле (1) 284 сл.; (2) 57; Рутковский 281, 283; Деборо (1) 42 (ПМ III С).
- ⁵⁶ MMP 80–2; ИГР Т. 1; Рутковский 215 сл.
- ⁵⁷ Уоррен 85–7, 209 сл., 265 сл., Т. 70.69.
- ⁵⁸ См. I 3.2 прим. 15. Глиняные «богини со змеями» были найдены также в культовых помещениях виллы в Кании, ЭДИ V 69, Вермёле (2) 20 сл., Маринатос — Хирмер Т. 133, Рутковский 240 сл., 248 сл., XIII в. Неизвестного происхождения хрисозефантинная «богиня со змеями» в Бостоне, ДМ III 439–43, MMP 313 рис. 150, ИГР Т. 15, 3.
- ⁵⁹ ДМ IV 140–61; MMP 81, 316–21; ИГР И, 1; 2, 1. В Като-Симе (см. I 4 прим. 17), Ergon 1972, 195; 1973, 119; обобщение — G. C. Gecell ААЖ 80, 1976, 247–59.
- ⁶⁰ ДМ IV 163–8; V. Karageorghis Rep. Dep. Of Antiqu. Cyprus 1972, 109–12 (из одного захоронения в Энкоми).
- ⁶¹ Беф-Сан, ДМ IV 167; M. Dunand. Fouilles de Byblos (М. Дюнан. Раскопки в Библосе) I, 1939, 274 рис. 234; J. C. Courtois Alasia 1, 1971, 190–5.

- ⁶² ММР 90; ИГР Т. 16, 1/2. Ср. также печать ДМ IV 151.
- ⁶³ ИГР Т. 52, 4; см. IV 1 прим. 44; IV 2 прим. 3.
- ⁶⁴ ДМ IV 140–61; ММР 323–9; ИГР 289 сл., 404–6; Рутковский 356. Ср., однако, K. Branigan. The Genesis of the Household Goddess (К. Браниган. Происхождение богини — хранительницы дома), МЭАИ 8, 1969, 28–38.
- ⁶⁵ ММР 77; ИГР 264; Вермёле (1) 283.
- ⁶⁶ ММР 101 сл.; Вермёле (2) 22 сл.; Рутковский 216 сл.
- ⁶⁷ ММР 259–61; наиболее древний — золотой орнамент из 4-й шахтовой могилы, ММР 175; ИГР Т. 7, 1; Маринатос — Хирмер Т. 227. настенная фреска из Кносса — ДМ II 597; III Т. 16; ММР 175; Рутковский 200.
- ⁶⁸ Вермёле (2) 10.
- ⁶⁹ ДМ II 814; Вермёле (2) 8.
- ⁷⁰ Ср. S. N. Kramer. History begins at Sumer (С. Крамер. История начинается в Шумере), 1956, Т. 12 (Тель-Укайир); P. Amiet, Elam, 1966, 392; H. Thiersch JVB 50, 1932, 73–86.
- ⁷¹ Сообщения о раскопках: J. Caskey Hesperia 31, 1962, 263–83; 33, 1964, 314–55; 35, 1966, 363–76; 40, 1971, 359–96; 1972, 357–401; Deltion (Chron.) 19, 1964, 414–19; 206 1965, 527–33; 22, 1967, 470–9; 23, 1968, 389–93; 24, 1969, 395–400; Вермёле (1) 217, 285–7; Т. 40 АВ; (2) 34–7; Т. 5а-d; Рутковский 275–9, 332. Дионисийское посвящение: Hesperia 33, 1964, 326–35; голова: там же 330. Ср. R. Eisner. The Temple of Ayia Irini. Mythology and Archaeology (Р. Айзнер. Храм в Айя-Ирини. Мифология и археология), ГРВЭ 13, 1972, 123–33.
- ⁷² Вермёле (1) Т. 25; (2) Т. 2.
- ⁷³ M. N. Valmin. The Swedich Messenia Expedition (М. Валмин. Шведская экспедиция в Мессению), 1938, 78–83 («помещение А 1»); Мюллер-Карпе III 878; сдержанно высказываются Вермёле (2) 37; Рутковский 296.
- ⁷⁴ См. I 1 прим. 30.
- ⁷⁵ «Дом идов» и «дом фресок»: W. Taylour Antiquity 43, 1969, 91–9; 44, 1970, 270–9; ААС 3, 1970, 72–80; «дом Цундаса» и общая картина: G. Mylonas. To threskeutikon kentron ton Mykenon (Г. Милонас. Религиозный центр Микен), Pragm. Akad. Athenon 33, 1972, а также в: Les religions de la prehistoire (Actes Valcamonica Symposion 1972), 1975, 243–52. Ср. Ergon 1971, 131–43; 1972, 59–66; БГК 94, 1970, 961–4; 98, 1974, 604; Рутковский 282–7; Вермёле (2) 32–4. Относительно идов S. Marinatos ААЖ 6, 1973, 189–92; он говорит о «Демере Эринии» (см. III 2.3 прим. 35); убедительно его сравнение с военной раскраской австралийца.
- ⁷⁶ Милонас Т. 13; относительно «богини со щитом» см. I 3.5 прим. 46.
- ⁷⁷ О минойско-микенском культе мертвых см. Визнер 1938; Андроникос 1968; J. Pini, Beiträge zur minoschen Graberkunde (Й. Пини. К вопросу о минойских захоронениях), 1969; относительно Кипра — H. Cassimatis Rep. Dep. of Antiqu. Cyprus, 1973, 116–66; см. IV 1. «Сокровищница Атрея» — Буххольц — Карагеоргис № 169–71.
- ⁷⁸ S. Xanthoudides. The Vaulted Tombs of Messara (С. Ксанфудидис. Сводчатые могилы Мессары), 1924; Браниган (1); кроме того, J. Boardman CR 22, 1972, 255 сл.; Буххольц — Карагеоргис № 132; см. 3.5 прим. 53/4.
- ⁷⁹ Archaeology 20. 1967, 276 (ММ I).
- ⁸⁰ ДМ IV 962–83; Мац 26; Буххольц — Карагеоргис № 141–9; Маринатос — Хирмер Т. 46 сл.; скептический взгляд — ММР 241.

- ⁸¹ «The Sanctuary of the Grave Cult». Валмин (см. прим. 73) 126–31; Мюллер-Карпе III 878.
- ⁸² G. Mylonas. Mycenae and the Mycenaean Age (Г. Милонас. Микены и микенская эпоха), 1966, 94; F. Matz *Gnomon* 30, 1958, 326 сл.; Андроникос 127 сл.; Вермёле (2) 38 сл.; таким образом, устарели Роде I 35, ММР 607–9, ИГР 379. Относительно шахтовых могил см. 3.1 прим. 12.
- ⁸³ I. A. Sakellarakis *Archaeology* 20, 1967, 276–81; *Praktika* 1966, 174–84; Das Kuppelgrab A von Archanes und das kretisch-mykenische Tieropferritual (Арханесская купольная могила А и крито-микенский ритуал жертвоприношений животных), *Prähist. Zeitschrift* 45, 1970, 135–218 (ПМ III А).
- ⁸⁴ Марафон: Вермёле (1) Т. 47 В: Буххольц — Карагеоргис № 181. Еще в VIII в. в кипрском Саламине: БГК 87, 1963, 282–6, 378–80, *Archaeology* 18, 1965, 282–90; V. Karageorghis, *Salamis* (В. Карагеоргис. Саламин), 1970, 32–154.

3.4. Ритуалы и символы

- ¹ См. 3.2 прим. 13; например, Буххольц — Карагеоргис № 1224/6, 1230/1.
- ² Кносская фреска с изображением процессии: ДМ II 71–25, *Suppl. pl.* 25–7; Вермёле (2) 45 сл.; относительно Фив, Пилоса, Микен, Тиринфа — Вермёле (2) 48.
- ³ Например, золотое кольцо из Микен, ММР 180 рис. 85; серебряное кольцо из Микен, ММР 181; золотое кольцо из Микен, ДМ II 341e, ММР 347; ИГР Т. 17, 1, Маринатос — Хирмер Т. 229, Рутковский 263, КМП I № 17. Относительно культовых одеяний — ММР 155–64.
- ⁴ «Илиада», XVIII, 591 сл.; см. 3.2 прим. 24.
- ⁵ Прежде всего, золотое кольцо из Исопаты, ДМ III 68, ММР 279, ИГР Т. 18, 3, Маринатос — Хирмер Т. 115. Золотое кольцо из Дендра-Мидеи — ИГР Т. 17, 4a, Рутковский 266 рис. 132; миниатюрная фреска из Кносса, ДМ III 66–69; группа из Палакастро, ММР 109.
- ⁶ См. 3.3 прим. 71.
- ⁷ ЕАШ 23/4, 1961/2, 139; Рутковский 211 рис. 90.
- ⁸ ДМ I 161, III 142, Перссон (см. 3.1 прим. 1) 100; изображения также в ММР 256, ИГР Т. 13, 5, Маринатос — Хирмер Т. 228, КМП I № 126 и др.; ср. ММР 287 сл., ИГР 283 сл.
- ⁹ Дерево и камень: золотое кольцо из Феста, ММР 268 рис. 133, Маринатос — Хирмер, Т. 115, Рутковский 191; золотое кольцо из Арханеса, *Archaeology* 20, 1967, Рутковский 190; золотое кольцо из Селлопулу, *Arch. Rep.* 1968/9, рис. 43, Рутковский 206 рис. 87; только «рвущие с деревьев»: прим. 8; золотое кольцо из Вафио, ММР 275; отпечаток из Като Закро, ММР 283; нью-йоркская печать, ААЖ 68Ю, 1964, Т. 4, 19. Ср. ММР 274 сл.; Милонас (см. 3.1 прим. 1) 141–5.
- ¹⁰ ДМ IV 431–67; ММР 376–83; ИГР 296 сл.; М. А. V. Gill. The Minoan «Genius» (М. Джилл. Минойский «гений»), *AC* 79, 1964, 1–21; F. T. Van Straten. The Minoan «Genius» in Mycenaean Greece (Ф. Ван Стратен. Минойский «гений» в микенской Греции), *BAO* 44, 1969, 110–21; J. H. Crouwel *Talanta* 2, 1970, 23–31; ван Стратен, там же 33–5. С. Маринатос предложил идентифицировать их с «di-pi-di-jo» микенских текстов, т. е. «жаждущими» (*dipsioi*), *Proc. of the Cambridge Coll. On Myc. Studies*, 1966, 265–74. «Гении» появляются на фресках в Микенах [ДМ IV 441 сл., ММР 377. Маринатос — Хирмер, Т. LVIII, Вермёле (2) 50 сл.] и в Пилосе (Блеген II 79 № 40 Hne), на рельефе из слоновой

- кости в Фивах (S. Symeonoglou. Kadmeia I. 1973, 48–52, Т. 70–3). Древнейшие изображения из 1 дворца в Фесте: ЕАШ 35/6, 1957/8, 124 сл.; золотое кольцо из Тиринфа: АС 55, 1930, Т. 2–4; ММР 147, Маринатос — Хирмер, Т. 229.
- ¹¹ Уже у Эванса — ДМ IV 434; ср. Шахермайр 31, рис. 63–69; нет определенно-го мнения — ММР 380 сл.
- ¹² ДМ I 702 сл.; ММР 368–76.
- ¹³ E. Herkenrath ААЖ 41, 1937, 420 сл.; возражает Нильссон — ММР 376, 22. Сравнимые шумерские и аккадские изображения животных порой оказываются масками: G. J. Gadd. History and Monuments of Ur (Дж. Гэдд. История и памятники Ура), 1920, 35–7 и Т. 8; ДМ IV 432.
- ¹⁴ ММР 347; см. прим. 3.
- ¹⁵ Маленькие изображения одеяний из «святилища богини со змеей»: ДМ I 506; ММР 86.
- ¹⁶ ММР 117–22; ритон из Като-Закро см. 3.3 прим. 24; ср. также ММР 169 рис. 69 и 171 рис. 73. Монументальные алтари, увенчанные рогами, обнаруживаются и на Кипре XII в., в частности, в Мирту-Пигадес, см. 1.4 прим. 7.
- ¹⁷ Отмечено Явисом; см. 1.4 прим. 44; II 1.
- ¹⁸ На золотом кольце из Тиринфа, ММР 147 (см. прим. 10).
- ¹⁹ См. II 2 прим. 34.
- ²⁰ ДМ II 527–36; ММР 144–6; K. Tuchelt. Tiergefäße (К. Тухельт. Сосуды в форме животных), 1962; O. Carruba Kadmos 6, 1967, 88–97.
- ²¹ ММР 146–53; ДМ I 62.
- ²² ММР 122–33.
- ²³ Уоррен 230 сл. Т. 78. Маллия: F. Chapouthier БГК 52, 1928, 292–323; ММР 129 сл.; ИГР Т. 5, 3; Маринатос — Хирмер, Т. 56; «игральный стол» ДМ III 390–6; Рутковский 55 сл.; ср. в то же время новую находку в одном из храмов Китиона — РАН 1976, 235–7. — Другого типа составной культовый сосуд «кернос», по этому поводу см. ММР 133–141; см. I 1 прим. 35.
- ²⁴ Блеген I 88 и рис. 70; ср. Archaeology 13, 1960, 38.
- ²⁵ См. 3.3 прим. 27/8; 83; ММР 229–35. Э. Вермёле правильно указывает, что принесение в жертву животных играет гораздо более важную роль на материке, но заходит слишком далеко, когда ставит под сомнение ее существование в минойском культе вообще [(2) 12, 61]. Ср. также ДМ IV 41, 573.
- ²⁶ ДМ IV 202–15; ММР 92 (СМ III/ПМ II); скептическое отношение у Рутковского (52). Однако существует примечательное сходство со святилищем Бейджесултана — S. Lloyd. J. Mellaart. Beycesultan I, 1962, 40–5: две колонны отделяют внутренне помещение от прихожей, возле них стоят два пифоса для жертвенных даров, проход между ними перегораживают символические рога; внутри на боковой стене находится «кровавый алтарь» с желобом (ранняя бронза, около 2700–2300 гг.). На связь между минойской культурой и Бейджесултаном указывал также Палмер (см. 3.2 прим. 2) 238–40.
- ²⁷ «House of the sacrificed oxen», ДМ II 301 сл.
- ²⁸ См. 3.2 прим. 11.
- ²⁹ Блеген II 192 сл., Т. 119; ср. Т. 132: олень на алтаре. ММР 178: корова перед алтарем.
- ³⁰ ММР 259, ИГР Т. 13, 1, Маринатос — Хирмер, Т. 228, ср. HN 172 сл. Впрочем, изображена скорее смоковница, нежели маслина. Ср. также ДМ III 185, Вермёле (2) 12.

- ¹¹ ЖГИ 21, 1901, 135; ср. ММР 165–90; ИГР 272–5; Кук I 506–10; Дитрих 101; интерпретированы как «*pot-stands*» (горшечницы) у S. Diamant, J. Ritter, АЭ 19, 1969 147–77. См. I 4 прим. 7.
- ¹² См. I 1 прим. 6.
- ¹³ Модель Ротхати (2300/2000). V. Karageorghis. b: Rep. Dep. Of Antiqu. Cyprus 1970. 10/13; БГК 95, 1971, 344; Рутковский 213.
- ¹⁴ АЭ 13, 1963, 77.
- ¹⁵ M. E. L. Mallowan Irag, 9, 1947, 184, T. 139 (около 3000 г.).
- ¹⁶ См. прим. 26.
- ¹⁷ Раннеминойской является пара рогов из Мохлоса, ДМ I 57 рис. 16 С, ММР 188, соответствующая скорее рогам из Телль-Брака, чем минойскому стандартному типу.
- ¹⁸ ДМ II 159; Ergon 1960, T. 48 рис. 58; Praktika 1960, 38; ААЖ 65, 1961, T. 55 рис. 15; Вермёле (2) 31.
- ¹⁹ ДМ IK 434–47; Кук II 513–43; ММР 194–229; H. G. Buchholz, Zur Herkunft der Kretischen Doppelaxt (X. Буххольц. К вопросу о происхождении критского двойного топора), 1959; Дитрих 101, 178. Следует ли видеть в напоминающем бабочку орнаменте из Чатал-Хююка (АЭ 13, 1963, T. 8b) двойной топор, неясно.
- ²⁰ ИГР, T. 17, I (см. прим. 3).
- ²¹ Двойной топор и букраний: ДМ I 435; II 619; ММР 205; ИГР T. 8.3; Кук II 526, 537, 539. Двойной топор и символические рога: ДМ 196 рис. 144; Маринатос — Хирмер, T. 128.
- ²² Кук II 543–99. Очевидно, древнейшим изображением бога с двойным топором является позднеегипетский рельеф из Сакджегёзю — E. Akurgal. Orient und Okzident. 1966, T. 23b (VIII в.). Традиция Зевса Лабраундского связывает двойной топор с амазонками и лидийской царицей Омфалой — Плутарх. Греческие вопросы, 301 F; двойные топоры находили также в святилище Ортии — Докинс 254, 264, 383.
- ²³ Рельеф из Палексатро, ММР 225, ИГР T. 9, 2, печать из Кносса ДМ I 435 рис. 312 а, Маринатос — Хирмер, T. 128. Наряду с этим есть изображения жрецов и жриц с топором другого вида (предназначенным для реального жертвоприношения?) — ЭДИ V 72, Шахермайр рис. 85, КМП I 225, Маринатос — Хирмер, T. 122.
- ²⁴ См. прим. 24; 3.3 прим. 48.
- ²⁵ A. Furumark. Was there a Sacral Kingship in Minoan Crete? (A. Фурумарк. Был ли на минойском Крите царь-жрец?) Numen Suppl. 4, 1959, 369 сл.; Opuscula Athen. 6, 1965, 95–7; H. van Effenterre, Politique et religion dans la Crète minoenne (X. ван Эффентерре. Политика и религия на минойском Крите), Rev. Hist. 229, 1963, I–18; Дитрих 89.
- ²⁶ Печать «горной матери», см. 3.3 прим. 37; электроновое кольцо из Микен с «*sacra conversazione*», ДМ III 464, ММР 351, ИГР T. 17, 2, Маринатос — Хирмер, T. 228; также печать в Женеве, J. Dörig (изд.), Art antique, Collections privées de Suisse Romande (Античное искусство). Частные собрания французской Швейцарии), 1975, № 59; отпечаток из Ая-Триады, ДМ II 768, ММР 346; ИГР T. 16, 6. Золотое кольцо из Фив, ММР 179, ИГР T. 19, 2. Интерпретация в качестве «*priest king*» — ДМ II 774–90, «Adorant» ИГР 293.

3.5. Минойские Божества

- ¹ См. введение I прим. 13–15.
Мусепаean Tree and Pillar Cult. ЖГИ 21, 1901, 99–204.
ММР 236–88; относительно «культа деревьев» см. 3.3 и прим. 41–3; 3.4 прим. 9; относительно «колонных крипт» см. 3.3 прим. 46.
- ⁴ Золотое кольцо из Кносса, ММР 256 рис. 123, ИГР Т. 13, 4; Рутковский 192 рис. 72; золотое кольцо из Микен см. 3.4 прим. 8.
- ⁵ Золотое кольцо из арханеса — см. 3.4 прим. 9; золотое кольцо из Мохлоса — см. 3.2 прим. 33.
- ⁶ «Одиссея», III, 406–11.
- ⁷ Буххольц — Карагеоргис № 83/4. Ср. ММР 250, ИГР Т. 12. 1 и ММР 253, ИГР Т. 12, 3.
- ⁸ См. 3.3 прим. 37; еще один «повелитель зверей» — ИГР Т. 20, 4; Т. 21, 4; Т. 19, 5; ср. прим. 48.
- ⁹ ММР 255. На одной цилиндрической печати из Микен сохранилось уникальное изображение шести колонн и человека в позе поклонения — ММР 257, ИГР Т. 12, 5. К минойско-микенской эпохе относят колонноподобное изображение Аполлона в Амиклах (Павсаний 3, 19, 2) и «колонну Диониса» в Фивах (Еврипид, фр. 203, Климент Александрийский, «Строматы» I, 163).
- ¹⁰ N. Platon. *Peri tês en Krête latreías tôn stalaktitôn* (Н. Платон. О почитании сталактитов на Крите), АГ 1930, 160–8. Рутковский 129; Дитрих 92–113; сюда же, очевидно, относится и отпечаток печати из Айя-Триады, ММР 180 рис. 84, Рутковский 202.
- ¹¹ Относительно «святых фетишей» — ДМ II 346; 519–25; ММР 180 рис. 84, Рутковский 202.
- ¹² См. 3.3 прим. 13/4.
- ¹³ ДМ III 209–32; A. Reichel ДМ 34, 1909, 85–99; I 497–500; ИГР 277, 1.
- ¹⁴ ММР 231 сл., 374, 421, 90; F. Matz. *Minoischer Stiergott?* (Ф. Мац. Минойский бог-бык?) *Kret. Chron.* 15/6, 1, 1961/2, 215–23. В то же время «кольцо Нестора» (см. 3.2 прим. 12), в противовес этому, указывает на почитание льва и грифона.
- ¹⁵ См. 3.3 прим. 78.
- ¹⁶ См. 3.3 прим. 64.
- ¹⁷ См. 3.2 прим. 11.
- ¹⁸ См. 3.4 прим. 5; Мац 8 и рис. 3.
- ¹⁹ ДМ I 160; ММР 256 рис. 123; ИГР Т. 13, 4; Рутковский 192 рис. 72. Сходное изображение на золотом кольце в Оксфорде, ДМ II 842, ММР 342, Kadmos 10, 1971, 60–9.
- ²⁰ ММР 283; ИГР Т. 13, 3; Рутковский 200 рис. 82.
- ²¹ ИГР Т. 17, 1, см. 3.4 прим. 3.
- ²² Мац 12 и рис. 6 (мужская фигура). Летящая богиня с крыльями, изображенная на саркофаге — Вермёле (2) 43.
- ²³ ММР 330–40; Мац 17.
- ²⁴ См. 3.3 прим. 49.
- ²⁵ См. прим. 32/3.
- ²⁶ ММР 346–52; Вермёле (2) 16 сл.; см. прим. 21; 3.4 прим. 46; золотое кольцо из Тирифа см. 3.4 прим. 10; ср. Буххольц — Карагеоргис № 1385 и др.

- ²⁷ Золотое кольцо из Микен см. прим. 21; из Фив см. 3.4 прим. 46; из Тиринфа см. 3.4 прим. 10; в Берлине ММР 266; ср. «космогоническую» таблицу в Психро, 3.3 прим. 12; ММР 412–21.
- ²⁸ ДМ II 723ж suppl. pl. XXVI.
- ²⁹ «Белая богиня», Блеген II 57 сл.
- ³⁰ Вермёле (2) 32–4, Т. 13 b, см. 3.3 прим. 75.
- ³¹ ММР 289–329; D. Levi. Immagini di culto minoiche (Д. Леви. Минойские культовые изображения), СП 14, 1959, 377–91.
- ³² S. Marinatos AG 1937, 278–91; ММР 100 сл.; ИГР Т. 14, 4/5; Буххольц — Карагеоргис № 1268; Маринатос — Хирмер Т. 134–7; Рутковский 206, 249 рис. 116.
- ³³ См. 3.3 прим. 66; Буххольц — Карагеоргис № 1267; Маринатос — Хирмер Т. 141–3; Рутковский 249 рис. 117.
- ³⁴ См. 3.2 прим. 15.
- ³⁵ ДМ III 522–5; Вермёле (2) 9.
- ³⁶ См. 3.3 прим. 57; ср. ММР 110. Мац (1958) утверждал, что собственно минойская религия не знала культовых изображений, а только лишь явление божества в танце.
- ³⁷ Ср. «Горную Мать» — см. 3.3 прим. 37 и «sacra conversazione» — см. 3.4 прим. 46.
- ³⁸ Эванс — ДМ II 277 и др.; Персон (см. 3.1 прим. 1); W. C. G. Guthrie КДИ II 2, 871; Дитрих 169–190.
- ³⁹ Четыре фигуры на тронах (модель из Камилари — см. 3.2 прим. 5) интерпретировались как «героизированные усопшие» (?). Уникальна элефантинная группа из Микен — две женщины и ребенок, чрезвычайно напоминающая элевсинских божеств (см. CI 1.4); впрочем, в ней видели и детали какой-то мебели; A. J. V. Wace ЖГИ 59, 1939, 210–12; ММР 313; Вермёле (1) 220, Т. 38; Зимон 94 сл.; Буххольц — Карагеоргис № 1280; Маринатос — Хирмер Т. 242 сл.
- ⁴⁰ ДМ II 556 сл., suppl. pl. XXI; III 469; ММР 301; ИГР Т. 14, 3; Дитрих 110.
- ⁴¹ ММР 286–8, 292, 389–406; Маринатос (см. I 3.3 прим. 3).
- ⁴² См. 3.3 прим. 18.
- ⁴³ Золотое кольцо из Микен — см. прим. 21; золотое кольцо с Крита — Буххольц — Карагеоргис № 1385.
- ⁴⁴ ДМ II 793; ММР 349; ДМ I 505; ММР 355 рис. 165, ИГР Т. 18, 4; богиня с грифоном — ДМ II 785, Маринатос — Хирмер Т. 228, 234. Жрица или богиня с топором — см. 3.4 прим. 43.
- ⁴⁵ См. 3.3 прим. 68.
- ⁴⁶ Плита из дома Цундаса 9 см. 3.3 прим. 76), ДМ III 135, ММР 344, ИГР Т. 24, 1, Вермёле (2) 51 сл.; кроме того, аметистовая печать в Британском Музее, Kadmos 5, 1966, 107; можно сравнить с этим маленькую фигуру на золотом кольце из Микен (см. прим. 21) и «палладий» на форме для литья из Палекастро ИГР Т. 23, 1. Относительно «культа шита» — ММР 406–12; печать из Като Закро см. 3.3 прим. 18; богиня в шлеме см. 3.3 прим. 76.
- ⁴⁷ Так уже у Шлимана — Мукенае, 1878, 209, № 167/8, ДМ I 224; ММР 333, 397 сл.; ИГР Т. 23, 3/4; напрашивается и ассоциация с «голубиной богиней» из Кносса (см. 3.3 прим. 49).
- ⁴⁸ ММР 357–68, 383–8; ИГР 308 сл.; E. Spitz. Das wappenbild des Herrn und der Herrin der Tiere (Э. Шпиц. Гербовое изображение повелителя и повелительницы зверей), дисс., 1964; Ch. Christou, Potnia theron (Х. Христу. Повелительница зверей), 1968; понятие и своеобразие «повелительницы зверей»

были впервые исследованы Ф. Студничкой — F. Studniczka, Kyrene 1890, 153–65. Ср. прим. 8; см. III 2.6.

- ⁴⁹ В особенности на кольце из Мохлоса, см. 3.2 прим. 34. «Кольцо Миноса» (ИГР Т. 19, 3) признается подделкой, Маринатос — Хирмер 100 сл. — Позднее делосское свидетельство этого изобразительного типа: L. Basch БГК Suppl. 1, 1973, 71–6.
- ⁵⁰ Гемма из Кидонии, ДМ I 708; ММР 148, 400; ИГР Т. 19, 6. — Как «посвящение» может быть понято слово *miōtēno* ПТ Un 2 — Док. № 97, Жерар-Руссо 146 сл.
- ⁵¹ Со львом: ММР 354, ИГР Т. 18, 2; ММР 355 рис. 164, ИГР Т. 18, 4; с грифоном: ДМ II 785.
- ⁵² См. I 1 прим. 9. — Относительно мужских идолов в Микенах см. 3.3 прим. 76. Спорной остается половая принадлежность головы из святилища в Асине 9см. 3.3 прим. 55), Дитрих 151; мужская по Нильссону — ММР 114, Guthrie КДИ II 2, 879; женская по Вермёле (2) 55, 57.
- ⁵³ Мац 38, рис. 25; Кереньи (2) XIX; (4) рис. 4, ср. рис. 5; Браниган (1) 136 и рис. 29.
- ⁵⁴ ДМ II 129; МЭАИ 15, 1972, Т. 5, 8; XII век, Деборо (2) 295; ср. J. N. Coldstream. Knossos. The Sanctuary of Demeter (Дж. Колдстрим. Кносс. Святилище Деметры), 1973; С. Mavriyannaki. Modellini fittili di costruzioni circolari dalla Creta Minoica (К. Мавриянаки. Малые глиняные модели сооружений минойского Крита), МЭАИ 15, 1972, 161–70; экземпляр с Кипра: БГК 94, 1970, 27–33; лишь к IXв. относится наиболее часто изображаемая на рисунках модель из Арханеса — Kret. Chron. 4, 1950, 445–8, ЭДИ V 48 сл.; Маринатос — Хирмер Т. 1444 сл.; Рутковский 198 рис. 70, Вермёле (2) 25 сл.; интерпретация как зернохранилища: R. Nicholls. Auckland Classical Essays pres. to E. M. Blaiklock, 1970, 16 сл. Европейские урны в виде домов — более поздние [по этому поводу — J. Bergmann. Jungebronzezeitlicher Totenkult und die Entstehung der europäischen Hausurnensitte (Й. Бергман. Культ мертвых эпохи ранней бронзы и возникновение европейского обычая урн в виде домов), Germania 51, 1973, 54–72].

3.6. Микенские имена богов

- ¹ См. 3.1 прим. 17/8.
- ² M. Ventris, J. Chadwick. Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives (М. Вентрис, Дж. Чэдвик. Свидетельства греческого диалекта в микенских архивах), ЖГИ 73, 1953, 84–103; Док. 1956, 1972²; J. Chadwick. The Decipherment of Linear B (Дж. Чэдвик. Дешифровка линейного письма В), 1958, нем. вариант: Linear B, Entzifferung der mykenischen Schrift, 1959. Тексты: J. Chadwick, J. T. Killen. The Knossos Tablets (Дж. Чэдвик, Дж. Киллен. Кносские таблички), 1971⁴; J. Chadwick. The Thebes Tablets (Дж. Чэдвик. Фиванские таблички) I. Minos 10, 1969, 115–37; Th. G. Spyropoulos. J. Chadwick. The Thebes Tablets (Т. Спиropулос, Дж. Чэдвик. Фиванские таблички) II, Minos Suppl. 46 1975; E. L. Bennett. The Mycenaean Tablets (Э. Беннетт. Микенские таблички) II, 1958; J. Chadwick. The Mycenaean Tablets (Дж. Чэдвик. Микенские таблички) III, 1960; E. L. Bennett, J. P. Olivier. The Pylos Tablets (Э. Беннетт, Дж. Оливер. Пилосские таблички) I, 1973; С. Gallavotti, A. Sacconi. Inscriptiones Pyliae (К. Галлаводти, А. Саккони. Пилосские надписи), 1961; Tafelchen aus Tiryns (Таблички из Тиринфа): Deltion 21, 1966, Chron. 130; ААС 7, 1974, 25 сл. Из чрезвычайно богатой специальной литературы сле-

дует выделить: E. Grumach. Bibliographie der kretisch-mykenischen Epigraphik (Э. Грумах. Библиография крито-микенской эпиграфики), 1964, Suppl. I, 1967; Хойбек 1966; Ch. Sourvinou-Inwood *Minos* 13, 1972, 67–97; S. Hiller, O. Panagl. Die frühgriechischen Texte aus mykenischer Zeit (3. Гиллер, О. Панагл. Раннегреческие тексты микенского времени), 1976; A. Morpurgo. *Mycenaean Graecitatis Lexicon* (А. Морпурго. Лексикон микенского греческого языка), 1963; J. Chadwick, L. Baumbach. *The Mycenaean Greek Vocabulary* (Дж. Чэдвик, Л. Баумбах. Словарь микенского греческого языка), *Glotta* 41, 1964, 157–271; 49, 1971, 151–90. Относительно религии в текстах линейного письма И: L. Stella. *La religione greca nei testi micenei* (Л. Стела. Греческая религия в микенских текстах), *Numen* 5, 1958, 18–57; W. K. C. Guthrie. *Early Greek Religion in the light of the decipherment of Linear B* (У. Гатри. Греческая религия в свете дешифровки линейного письма В), *БИКИ* 6, 1959, 25–46; общий обзор: Жерар-Руссо 1968, ср. A. Heubeck *Gnomon* 42, 1970, 810–4, *Вормёле* (2) 59–73. В. Казанскене, Н. Казанский — см. 3.1 прим. 1.

³ КТ V 52 = Док. № 208.

⁴ КТ Gg 705 = Док. № 306; Жерар-Руссо 101. Имя богини может быть истолковано как чисто греческое — «та, которая приходит», фор 87 сл.; A. Heubeck *Kadmos* 11, 1972, 87–95. См. 3.3 прим. 13.

⁵ КТ Fp 1 = Док. № 200; Жерар-Руссо оспаривает чтение Diwe.

⁶ ПТ Tn 316 = Док. № 172; Хойбек 100–3; *Вормёле* (2) 63 сл.

⁷ B. Hemberg. *Tripator und Trischeros*, *Eranos* 52, 1954, 172–90; Жерар-Руссо 222–224.

⁸ Ожидаемая форма — *wipimedeja; Жерар-Руссо 116–118.

⁹ Не вызывает сомнений, что $e\text{-}ma\text{-}a_2$ = «Гермес», A. Heubeck *Gnomon* 42, 1970, 812 против Жерара-Руссо, 85–8; новое свидетельство из Фив — ФТ Of 31, 3. По поводу «Ареса» ($a\text{-}re$ КТ Fp 14+27+28 = Док. № 201; личное имя Ареймен (Areimenes) в Фивах, см. введение 2 прим. 18) Жерар-Руссо 38 сл.; A. Heubeck *Athenaeum* 47, 1969, 144 сл.; *Die Sprache* 17, 1971, 14–7, *Gnomon* 41, 1970, 814.

¹⁰ С этим сравнивали триаду «Зевс — Гера — Дионис Кемелий» у Алкея (129 LP), C. Galavotti *ОКФО* 34, 1956, 223–36; L. A. Stella *СП* 11, 1956, 321–34; Кереньи (3) 23 сл. Гера появляется и в Фивах с загадочным эпитетом $ega\ Keoteja$ Of 28, 2. — Также и другие имена, явно принадлежавшие богам (например, $pa\delta e$, $do\phi ota$, $qerasia$), позднее были забыты, ср. прим. 33.

¹¹ A. Heubeck. *Die Sprache* 9, 1963, 198; МЭАИ 11, 1970, 69.

¹² «Одиссея», III 4–66 (см. III 2.3 прим. 3); Жерар-Руссо 181–85; *Вормёле* (2) 62.

¹³ ПТ Fp 343; Жерар-Руссо 201–3.

¹⁴ См. 3.5 прим. 38.

¹⁵ J. Chadwick, *Potnia*, *Minos* 5, 1957, 117–129. По поводу Pakijane — L. Derooy *Rev. Internat. D'onomastique* 16, 1964, 89–103.

¹⁶ *Potinifa wokode* ФТ Of 36, 2; $woikos$, возможно, означало в противовес слову do («дома») «жилой район»; «an industrial unit» — L. R. Palmer *Gnomon* 48, 1976, 443 сл.

¹⁷ Не «владычица Афина»! — ср. Хойбек 99, Жерар-Руссо 44–47. Относительно лабиринта см. 3.2 прим. 24; 3.3. прим. 4.

¹⁸ ПТ An 1281. Жерар-Руссо 118–120. См. 3.3 прим. 54; 3.2 прим. 29.

¹⁹ МТ Oi 701, 704; Жерар-Руссо 206 сл.

²⁰ См. 3.4 прим. 4/5; 3.5 прим. 18/9; II 3 прим. 14; III 2.5 прим. 20/1.

- ²¹ Павсаний 8, 25, 6 см. 3.3 прим. 75; III 2.3 прим. 35.
- ²² ПТ Fr 1202.
- ²³ Скептическая точка зрения — Жерар-Руссо 46 сл.; Ch. Sourvinou Kadmos 9, 1970, 42–47; против выступает А. Heubeck Gnomon 42, 1979, 811 сл.; Т. Christidis Kadmos 11, 1972, 125–8.
- ²⁴ ПТ Ха 102 = Док. Стр. 127; Xb 1419; Жерар-Руссо 74–76; Кереньи (4) 70–2; см. III 2.10 прим. 7.
- ²⁵ См. I 3.3 прим. 71; V 2.4.
- ²⁶ Апето ijereja КТ Fr (I) 1; 13; R. Hampe. Kult der Winde in Athen und Kreta (Р. Хампе. Культ ветров в Афинах и на Крите), SB Heidelberg 1967, 1; см. III 3.3 прим. 11–13.
- ²⁷ Жерар-Руссо 109–111; М. Lejeune. Mémoires de philologie mycénienne (М. Лежен. Записки по микенской филологии) II, 1971, 85–93; F. R. Adrados. Les institutions mycéniennes (Ф. Адрадос. Микенские установления), Acta Mycenaea (Саламанка), 1972, I 170–202.
- ²⁸ Жерар-Руссо 123–25; Вермёле (2) 71 сл.
- ²⁹ Жерар-Руссо 76–8; K. Wundsam. Die politische und soziale Struktur in den mykenischen Residenzen nach den Linear-B-Texten (К. Вундзам. Политическая и социальная структура в микенских резиденциях; по текстам линейного письма В), дисс., Вена, 1968, 1969–79.
- ³⁰ tuweta — thyéstes, ПТ Un 267; возможно, в нерелигиозном контексте; относительно «onguents, parfums, condiments» (мазей, благовоний, пряностей) ср. М. Lejeune ОГИ 72, 1959, 139–45.
- ³¹ tonoketerijo ПТ Fr 1222; Хойбек 105; I. K. Prompona. The Athenian Festival thronoelkteria (to-no-e-ke-te-ri-jo) and its survival into Historical Times (И. Промпона. Афинский праздник тронозльктерий и его пережитки в историческую эпоху), 1974, Ср. маленькую глиняную модель трона с богиней: G. Buchholz. Zur Herkunft der kretischen Doppelaxt (Г. Буххольц. К вопросу о происхождении критского двойного топора), 1959, 17 и рис. 4.
- ³² КТ Ga 1058. Другие вероятные имена праздников — porenzoterija, sapakateria (sphaktéria), porennotute[rija], turuptéria, keseniwiija (= xénia); относительно «календаря» — Кт V 280 = Док. № 207, L. R. Palmer Gnomon 48, 1976, 442.
- ³³ Читается как Peresa или Perea, толкуется либо как peleia («голубка»), либо как праформа имени «Персефона», G. Pugliese Carratelli Stud. Class. E or. 7, 1958, 20–6; M. S. Ruizpérez, Minoica, 1958, 359–64.
- ³⁴ ПТ Un 6+1189+1250, M. Gérard-Rousseau МЭАИ 13, 1971, 139–42; Вермёле (2) 68; см. V 3.2 прим. 38.
- ³⁵ Пт Un 718 = Док. № 171; Вермёле (2) 68. Ср. II 1; о сыре см. III 2.6 прим. 32, о руне — II 1 прим. 96; II 4 прим. 37–9.
- ³⁶ Жерар-Руссо 158 сл. Жрец, приносящий жертвы, называется hieroworgós, ijerowoko — ПТ Ер 613.7. О возлияниях говорит слово keupoda, cheusprondas? Привлечено у Жерар-Руссо 131 сл.; нет уверенности в том, что контекст сакральный, так же как и в случаях со словами prochoá и epichoá (porokowa, epikowa), Жерар-Руссо 91.
- ³⁷ Спорным остается значение слова wanasoi, wanasewijo, которые связывались с «парией» (wánassa) или «двумя владычицами», Жерар-Руссо 238–42; А. Heubeck Gnomon 42, 1970, 812 сл.
- ³⁸ См. 3.5 прим. 38.

4. «ТЕМНЫЕ ВЕКА» И ПРОБЛЕМА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Нашествие морских народов, произошедшее около 1200 г., и вызванная им катастрофа на четыреста с лишним лет отбросили Грецию и Крит в бесписьменную, а значит, в доисторическую эпоху. Темными предстают эти века и ввиду незначительности иных материальных свидетельств. Прекратилось всякое крупное строительство из камня, исчезли изобразительное искусство и пластика, даже простое изготовление статуэток из глины длительное время отсутствует. Нет сомнений в том, что имел место сильный культурный регресс¹.

Впрочем, в деталях картина неоднородна. Катастрофа начала XII в. поразила Пелопоннес и Среднюю Грецию, не тронув поначалу Восточную Аттику и острова. Местом, куда отходит микенская культура, временно становится область Ахей на севере Пелопоннеса, в имени которой явно продолжает жить микенское самоназвание «ахейцы», «Achaioi». Диалектная география свидетельствует о том, что часть старого населения частично переселяется в Аркадию, другая часть уплывает на Кипр. Ахейская миграция на Кипр около 1200 г. теперь нашла и археологические подтверждения². В результате там как раз только начинается эпоха расцвета, выходящая за пределы XII в. Самое поразительное в этой эпохе это сооружение больших храмов ближневосточного типа, каких прежде в греческом ареале нигде не было, и в этих храмах стоят большие, великолепные бронзовые статуи — не зря же Кипр дал свое имя меди. Так, в Энкоми найдены центральные святилища «рогатого бога» и «бога на медном слитке»⁴, в Китионе — святилище «бога-кузнеца»⁵. Немногочисленные, но ясные остатки сооружений в Пафосе указывают на то святилище, которое впоследствии стало наиболее авторитетным и важным святилищем Афродиты и просуществовало до поздней античности⁶. Микенское наследие ярче всего проявляется в использовании больших культовых рогов для украшения алтарей в Китионе, Пафосе и — наиболее монументально на площадке для жертвоприношений в Мирту-Пигадес.

Важнейшее событие начала темных веков известно благодаря полумифическим воспоминаниям греков и распределению диалектов греческого языка, хотя однозначных археологических следов его не обна-

ружено⁸. Это «дорийское нашествие» — проникновение северо-западных племенных объединений греков в Среднюю Грецию и на Пелопоннес и обретение ими власти над местным населением. Этому нашествию не подверглась только Аттика. В связи с этим событием находится переселение групп додорийских «ионийцев» на острова и дальше, на побережье Малой Азии⁹, куда за ними следуют конкуренты — эолийцы, которые селятся севернее, и дорийцы, которые обособляются южнее. Всю историческую сложность этих движений, во время которых, вероятно, попеременно действовали то сообща, то друг против друга разные мелкие союзы, невозможно прояснить в деталях ни на основании мифов, ни на базе археологических данных. Отколовшиеся группы дорийцев очень рано проникли в Памфилию напротив Кипра, а около Спарты, в Амиклах, в это время веками сохранялось недорийское, квази-микенское царство¹⁰. Вслед за переменами, которые сопровождались бедствиями и насилием, наступило затишье. Начало собственно греческой культуры, «протогеометрический стиль» появляется около 1050 г. в Афинах, именно в том городе, который сумел устоять перед лицом внешних перемен.

Несмотря на значительные изменения, преемственность народонаселения на всем пространстве, населенном греками, подтверждается в первую очередь единством языка. Многие топонимы также сохранили свою идентичность: такие названия, как Кносс, Амнис, Фест, Пилос, Коринф и Фивы встречаются уже в текстах линейного письма В. Правда, теперь Пилосом называется горное селение в десяти километрах к югу от дворца Нестора, а такие места, как Гла вообще остаются незаселенными. В области религии наиболее однозначным свидетельством в пользу продолжения живого культа, а не только говорящим о каких-то смутных воспоминаниях, являются имена богов. Правда, очевидно, лишь половина микенских богов продолжает жить, — другая половина исчезает¹¹. То, что праздники в честь богов и, в связи с этим, основа календаря относятся ко времени до заселения греками Малой Азии, доказывается общностью названий афинских месяцев с ионийскими, а также нескольких эолийских — с дорийскими¹². Продолжает оставаться в употреблении типичная культовая утварь микенской эпохи, как, например, трубки со змеями, которые теперь используются специально в культе мертвых, или «кernosы»¹³. В первую очередь в пластике, которая вновь появляется в VIII в., продолжается традиция микенской иконографии: на древнейших экземплярах боги изображаются в «позе теофании» с поднятыми руками, а в Афинах есть даже фигура «богини со змеями» в такой позе¹⁴. Очевидно, в течение всех этих веков сохранялись отдельные микенские идолы, причем, конечно, не просто как вещь или «музейный экспонат», а в рамках примитивного, не оставившего археологических следов культа.

В особенности на Крите и на Кипре старое и новое стоят рядом и даже определенно соприкасаются друг с другом. Горный город Карфи с его святилищем, с большими пластическими фигурами богов считается городом минойцев, бежавших из тех мест, где они жили прежде¹⁵. А в это же время уже появляются города дорийцев. Один из древнейших раскопанных храмов — в Дреросе¹⁶ — по своему устройству непосредственно примыкает к минойским домашним святилищам: в конце помещения стоит скамья на которой выставлены идолы и сосуды. Но в центре находится очаг, место сожжения жертв и приготовления жертвенной трапезы, чего не было в минойских святилищах. Кроме того, этот храм посвящен троице Аполлон — Лето — Артемида, которой точно еще не существовало, когда в Кноссе почитали Пайавона. Статуи богов, выкованные из бронзы, возможно, были сделаны мастерами, выходцами с Востока.

Люди по-прежнему посещают священные пещеры. Установлено, что в Амнисе почитают ту же богиню, что и раньше — Элевфию-Илифию¹⁷. Также и пещера на Иде в минойское время была культовой, хотя и в скромных масштабах. Теперь там устраиваются большие праздники с жертвоприношениями и признаками инициации, надежно документированные бронзовыми щитами VIII в., сделанными на восточный лад. Они свидетельствуют о существовании союза куретов, связанного с мифом о детстве Зевса¹⁸. Это святилище относится к дорийскому городу Аксос и не может быть, судя по тому, что мы о нем знаем, датировано бронзовым веком. Скорее, именно мелкие святилища продолжают процветать, не претерпевая особенных изменений, в той же перспективе нужно рассматривать и продолжение существования храма на Кеосе¹⁹. К началу XII в. относятся военные разрушения на Кипре. Около 1050 г. разрушен и покинут Энкоми, на его месте возникает уже чисто греческий полис Саламин²⁰. Китион становится около 800 г. финикийским городом, другие святилища XII в. продолжают существовать — прежде всего, пафосское святилище Афродиты. Здесь сохраняется даже линейное письмо того типа, какое использовалось в бронзовом веке, теперь оно в измененном виде применяется для записи греческих текстов²¹.

На территории собственно Греции разрыв традиции проявляется гораздо сильнее. В последнее время археологи все более скептически относятся к заявлениям, что в отдельных святилищах культ существовал непрерывно²². В VIII в., принесшем экономический подъем и сильный прирост населения, действительно во многих местах существовали священные территории, алтари и храмы с посвященными дарами, но к более раннему времени непосредственные находки относятся лишь в исключительных случаях. В Дельфах под храмом Пронайи было найдено большое количество микенских статуэток, из чего был сделан вывод, что здесь уже существовало микенское святилище; на самом же деле

речь идет о «закладке в основание», («foundation-deposit»), сделанном в VIII в., и доказывается этим только возрождение, но не преемственность, связанная с данным конкретным местом²³. Подобного рода и находка на Делосе обнаружено несколько микенских построек, которые, возможно, были храмами, однако микенские и геометрические ценные предметы, найденные под построенным около 700 г. храмом Артемиды, представляют собой опять же закладку по случаю постройки храма, а не прямой реликт минойско-микенского культа. И если на том же Делосе остатки микенских захоронений почитаются теперь как «могилы гиперборейских дев»²⁵, то это стало возможным в результате принципиального перетолкования. Было установлено, что в Элевсине на месте позднейшего телестерия существовало микенское здание, которое называли «храмом». То, что в «анактороне» всегда оставался виден естественный выступ скалы, может ассоциироваться с находкой в микенском «храме». Но в Элевсине не было сакральных находок, которые бы относились к микенской эпохе, а от нескольких последующих веков не сохранилось практически никаких свидетельств²⁶. В Амиклах²⁷, в святилище Аполлона были обнаружены и субмикенские, и геометрические вотивные фигуры, но между ними также и там остается хронологический разрыв. Кажется, священные участки Афайи на Эгине²⁸ и Аполлона Малеата²⁹ в Эпидавре тоже занимали место микенских святилищ, однако и тут неразрывная преемственность недоказуема. Святилище Ортии в Спарте возникло на совершенно новом месте, на «девственной земле»³⁰, и в святилище Зевса в Олимпии, несмотря на все предположения и поиски, ничто не указывает на существование культа раньше IX в.³¹

Давно уже установлено, что классический храм в архитектурном отношении является продолжением мегарона микенских дворцов: прямоугольный зал с входом на узкой стороне и вестибюль с двумя колоннами³². Считалось, что есть два случая, когда греческий храм действительно пришел на смену микенскому дворцу — Тиринф и Афины. В «Одиссее»³³ богиня Афина отправляется в Афины и входит «в дом крепкозданный» древнего царя Эрехфея, рожденного землею. Эрехфей и Афина почитаются в одном и том же «доме» — с конца V в. в «Эрехфейоне», и это, по утверждению Нильссона³⁴, соответствует микенскому царю и его домашней богине. В культах Акрополя многое напоминает минойско-микенскую религию: «змея-хранительница дома», которой приносят медовые пироги, огражденная олива на участке «богини росы» Пайдросы, две девушки, исполняющие в храме обязанности «аррефор»³⁵. Однако недавно выяснилось, что базы, которые, по общему мнению, принадлежали колоннам микенского дворца, на самом деле относятся только к храму геометрической эпохи³⁶. Таким образом, от дворца не осталось и следа, и даже неизвестно, в каком точно месте он стоял. Лестница, игравшая роль в ночном культе аррефорий,

была сооружена в XI в. на месте микенского колодца. Существовало субмикенское святилище в развалинах башни у входа на Акрополь (впоследствии башня Ники). Этот факт можно рассматривать и как знак отсутствия непрерывности, и как узкий мост от микенской к более поздней эпохе³⁷. Тиринфские находки давно оспариваются³⁸. Очевидно, нигде нет неразрывного перехода.

Считалось установленным фактом, что афинский *basileús*, «царь», который занимался в основном тем, что связано с культом, был преемником микенского царя³⁹, подобно тому, как в Риме после изгнания царей оставалась должность «царя-жреца», *rex sacrorum*. Однако же странным было то, что *басилевс* не имел никакого отношения как раз к культам Акрополя — к Афине Полиаде и Эрехфею, этим занимался род бутадов. И вот дешифровка линейного письма В установила настоящий титул микенского царя в Пилосе, Кноссе и Фивах — *wanax*, тогда как *basileús* был неким «главой цеха» кузнецов⁴⁰. То, что афинский *басилевс* теснейшим образом связан прежде всего с культом Диониса, имеет, вероятно, отношение к этому обстоятельству, однако о наследовании микенским царям здесь ничто не говорит.

Греческое святилище начиная с VIII в., как правило характеризуется ограждением «теменоса», алтарем для сожжения жертв и — чаще всего, хотя и не всегда — ориентированным на алтарь храмом с культовым изображением. Этой триады «алтарь — храм — культовое изображение» в минойско-микенском мире не было нигде и ни в какой период, и лишь отдельные элементы ее начинают проявляться — причем в большей степени именно к концу эпохи и после катастрофы. «Идолы» становятся большими и приобретают важное значение — как, например, в Гази и Карфи⁴², но их остается много, особенно в Микенах. Существуют «храмы» отдельные, предназначенные для культа дома, но это сложные сооружения с большим числом комнат, а не одна «цела» с культовым изображением, впрочем, обращает на себя внимание название Фиванского «дома Потний»⁴³. Минойский и микенский алтарь — это обычно стол для приношений («table of offerings»), в Микенах, впрочем, был найден один алтарь со следами огня и, быть может, нас ждут еще сюрпризы.

Тем не менее, обращает на себя внимание то, что, с одной стороны, храм с культовым изображением, а с другой стороны, алтарь для сожжения жертв, давно были приняты на Ближнем Востоке. Сожжение жертвы — особенность западно-семитского ареала, здесь еще для бронзового века установлено наличие кострищ перед входом в храм и каменных алтарей с сожженными костями⁴⁵. Ветхозаветная практика жертвоприношений связана с греческой последовательностью «всесожжения» и жертвенной трапезы⁴⁶, а также сочетанием съедобных даров, возлияний и сожжения частей убитого животного. В XII в. на Кипре

действительно столкнулись восточная семитская и микенская традиции сооружения алтарей: в Китионе перед храмом стоят рядом друг с другом четырехугольный каменный алтарь с микенскими рогами и круглый алтарь для сожжения жертв — соответственно с остатками угля и костей⁴⁷. Значительная роль, которую играло в то время на Кипре принесение в жертву животных, прежде всего коров, подчеркивается многочисленными находками коровьих черепов в святилищах Энкоми⁴⁸. Особенно примечательно то, что из бычьих черепов делали маски, которые надевали на себя жрецы, совершая жертвоприношение⁴⁹. В «темные века» Кипр имел сильное влияние на другие области, продолжавшееся и с началом протогеометрической эпохи, отсюда приходит в Грецию и обработка железа. Поэтому, когда греческая традиция сообщает об «изобретении» жертвоприношений на Кипре⁵⁰, это можно считать прямым свидетельством истории религиозного процесса XIX–XI вв. Впрочем, этот процесс осложняется тем фактом, что большие «алтари с пеплом», например, алтарь Зевса в Олимпии, где остатки сжигавшихся жертв все выше нагромождались на одном месте, имеет явные параллели в Центральной Европе бронзового и железного века⁵¹. Пока еще представляется невозможным выделить все линии исторических влияний и разобраться в них.

В «темные века» в Греции наряду с микенскими идолами нередко сохраняли и восточные статуэтки богов. В греческом ареале была найдена целая дюжина маленьких бронзовых изображений «бога войны» хеттско-сирийского типа, и кроме того, еще семь на Кипре, где к ним иконографически примыкает также и «бог на медном слитке»⁵². Нарождающаяся греческая пластика VIII в. следовала именно этим образцам в статуэтках Зевса и Аполлона, а может быть, и Посейдона. Нет прямых подтверждений тому, что вместе с такими статуэтками был заимствован и какой религиозный контекст. Но нужно помнить о том, что название «Амклы» восходит к богу «Мкл-Амуклосу», которого почитали в Палестине и на Кипре, — обратное влияние пелопонесско-кипрских связей XII в.

Среди греческих богов, о которых в текстах линейного письма В пока не найдено свидетельств, самые важные — это, конечно, Аполлон⁵³ и Афродита. И вот, для Аполлона через Амиклы и «военные» статуэтки устанавливается связь с Кипром и Востоком, а для культа Афродиты святилище в кипрском Пафосе с давних пор считалось центром и исходным пунктом. К Афродите в особой степени относится употребление ладана, который у греков всегда назывался своим семитским именем⁵⁴. Аполлон — повелитель гаданий, важнейшая форма которых — осмотр печени жертвы определенно пришла в Грецию из древней Месопотамии через Анатолию, Сирию и Кипр⁵⁵. Однако все это лишь отдельные компоненты намного более сложных образов бога и богини.

Самое древнее из нормальных греческих святилищ — Герайон на Самосе. Его большой алтарь относят к X в., а храм датируется IX в.⁵⁶ Правда, культовой статуей здесь служила вначале «доска», которую во время праздника приносили к морю, а потом уносили обратно — это соотносится с хеттско-хурритским мифом о Телипину, умирающем и воскрешающемся боге изобилия. Появившееся впоследствии антропоморфное изображение Геры одетой в плащ, увешанный цепочками плодов, символов изобилия, и это указывает на связь с религией Малой Азии, вплоть до Артемиды Эфесской⁵⁷. В руках у Геры ленты, связанные в узел, а на голове — полос, возможно, даже с рогами: и то, и другое связано с хеттской традицией⁵⁸.

Замечательное своей глубокой для греческого ареала древностью каменное сооружение храм на акрополе в критской Гортине. Он был основан около 800 г. Как остатки жертвоприношений, совершавшихся при строительстве, так и сама архитектура, необычная для этого времени, указывают на поздnehеттскую культуру юго-западной части Малой Азии⁵⁹. То, что на Крит приезжали мастера из Северной Сирии, доказывается и другими данными.

Таким образом, наряду с прерванной, но бесспорно действенной микенско-минойской традицией, налицо неоднократные и достойные внимания импульсы, исходившие с Востока, а точнее, из хеттского и северносирийского ареала. При этом важную роль играет Кипр, место соприкосновения культур и дальнейшей передачи импульсов. Интенсивные контакты относятся к XII а затем к IX–VIII вв., когда греческие купцы основывают свои поселения в Сирии⁶⁰. Затем, около 700 г. происходит настоящий прорыв восточной моды, «ориентализирующего стиля». С 660 г. ведущее значение приобретает Египет, где в период правления XXVI династии играют большую роль греческие наемники. Однако еще в VII в. «культурный дрейф» меняет свое направление, греческие формы выходят на такой уровень, что сами становятся на столетия образцом и для Востока, и для Запада. Часто бывает трудно детально разобраться в том, на какой стадии взаимоотношений между Востоком и Западом был заимствован тот или иной элемент религиозной культуры гомеровский эпос тоже не всегда дает здесь ясные указания. Но тот, кто занимается историей религии не должен упускать из виду, что «восточному влиянию» были открыты двери именно в темные века, в эпоху смуты и упадка.

В то же время падение дворцовой культуры освободило место очень древним явлениям, исчезнувшим под покровом минойско-микенской цивилизации. Фаллическое шествие было немыслимым для сдержанной иконографии дворцовой эпохи, не допускавшей непристойностей, тогда как неолитические свидетельства указывают на то, что прежде подобное было возможно⁶¹. После перелома 200 г. царский двор исчез,

а с ним — и понятия о приличии. Уже в ранней бронзовой пластике изображается обнаженная мужская фигура, даже если это фигура бога маски резвятся вокруг Диониса (известного в микенскую эпоху) с божественной безудержностью.

Чрезвычайно древней, но одновременно постмикенской и при этом связанной с Востоком является особая форма греческого жертвенного ритуала: общая мясная трапеза людей, во время которой дары, приносимые богам, в особенности несъедобные части и кости, сжигаются. Именно поэтому алтарь для сожжений, стоящий под открытым небом⁶², есть важнейшая составная часть святилища. Здесь нет иерархического общества с богами, царем, жрецами и простым народом, которое празднует обмен дарами. Здесь есть люди, стоящие вместе, на одной высоте вокруг алтаря, переживающие и творящие смерть, почитающие бессмертных и утверждающие в процессе еды жизнь в ее условности это солидарность смертных перед лицом бессмертных. Тут отрицается микенский порядок: нет царя, который стоял бы выше всех остальных, нет жреца, который мог бы забирать себе сакральные части жертвы.

Примечания

- ¹ См. 3.1 прим. 18; P. Alin. Das Ende der mykenischen Fundstätten (П. Олин. Конец микенских поселений), 1962; Деборо (1) и (2); Снодграсс.
- ² Деборо (1) 196–205; P. Dikaios. Enkomi II 1971, 519–21; F. G. Maier. Acts of the international archaeological Symposium «The Mycenaean in the Eastern Mediterranean» (Ф. Майер. Материалы международного археологического симпозиума «Микенцы в Восточном Средиземноморье»), Никосия 1973, 68–79.
- ³ ВА 1962, 1–39; БГК 86, 1962, 395 сл.; 97, 1963, 371; Enkomi I, 1969, 295; II, 171, 527–30; Вермёле (2) 159 сл.; Буххольц — Карагеоргис № 1740.
- ⁴ БГК 88, 1964, 353–6, Т. 16; Alasia I, 1971, 151–362; РАН 1973, 223–45; ВА 1974, 370; Буххольц — Карагеоргис № 1741.
- ⁵ БГК 97, 1973, 648–53; 98, 1974, 865–70; V. Karageorghis РАН 1973, 520–30; Kition, Mycenaean and Phoenician (Китион — микенский и финикийский), Proc. Brit. Acad. 59, 1973, 259–82; РАН 1976 229–45. Обозначения «святилище рогатого бога», «бога-кузнеца» служат практической цели их различения; какой бог или какие боги там почитались в действительности, пока остается неясным.
- ⁶ F. G. Maier ВА 1975, 436–46.
- ⁷ БГК 97, 1973, 653; относительно Мирту-Пигадес: БГК 94, 1970, 299; J. du Plat Taylor. Myrtou-Pigadhes. A Late Bronze Sanctuary in Cyprus (Дж. Дю Плат-Тэйлор, Мирту-Пигадес — кипрское святилище эпохи поздней бронзы), 1957; M. Loulloupis. Mycenaean «Horns of consecration» in Cyprus (М. Луллупис. Микенские «рога посвящения» на Кипре), Acts of the intern. arch. Symp. (см. прим. 2) 225–44.

- ⁸ M. G. L. Hammond КДИ II 2 678–712. Деборо (2) 107–111 готов назвать субмикенскую стадию «дорийской»; против этого — Снодграсс 117, 311 сл. и *passim*. Ср. также Дитрих 196–217.
- ⁹ M. Sakellariou. La migration grecque en Ionie (М. Сакеллариу. Греческая миграция в Ионию), 1958.
- ¹⁰ F. Kiechle. Lakonien und Sparta (Ф. Кихле. Лаконика и Спарта), 1963, 39–54. См. 3.6.
- ¹¹ См. V 2.1; V 2.4 прим. 2.
- ¹² См. 3.4 прим. 23.
- ¹⁴ Вермёле (2) Т. 10b. Статуэтки Зевса Олимпийского: E. Kunze. Antike und Abendland 2, 1946, 98–101; 8. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia (Восьмое сообщение о раскопках в Олимпии), 1967, 231–5; Херман (2) 73. Идолы богинь на Крите: Дитрих 218 сл.; R. A. Higgins. Greek Terracottas (Р. Хиггинс. Греческие терракоты), 1967, 17 рис. 10% далее Шефольд Т. 12/13. Ср. V.-Н. Herrmann AC 77, 1962, 26–34 — по поводу одного микенского идола из Олимпии. См. I 3.3 прим. 59 (трубки со змеями); I 1 прим. 35 (кernosы).
- ¹⁵ См. 3.5 прим. 33.
- ¹⁶ S. Marinatos Praktika 1935, 203–12; БГК 60, 1936, 214–56; ВА 1936, 215–22; MMP 455 сл.; РЭ Suppl. VII 132–8; кованные бронзовые статуэтки; Бордмен (2961) 137 и в книге: Dadalische Kunst auf Kreta im 7. Jh. v. Chr. (Дедаловское искусство на Крите в VII в. до Р. Х.), 1970, 16; Зимон 125. В святилище Като Симе (см. прим. 17) культовая скамья сохраняется до позднеэллинистического времени. Ergon 1973, 119.
- ¹⁷ См. 3.3 прим. 13. О континуальном характере пещеры Психро (см. 3.3 прим. 8) также Деборо (2) 284; Снодграсс 275. Непрерывность культа, как кажется, присутствует и в святилище Велхана в Айя-Триаде, ЕАШ (? — ASA) 19/21, 1941/3, 52–69 (перерыв между геометрической и эллинистической эпохами) и в святилище Гермеса и Афродиты в Като Симе. Praktika 1972, 193–203; Ergon 1973, 118–123; БГК 99, 1975, 685–9.
- ¹⁸ См. I 3.3 прим. 17; III 2.1 прим. 16; VI 1.2 прим. 22–5; E. Kunze. Kretische Bronzereliefs (Э. Кунце. Критские бронзовые рельефы), 1931; Кук I Т. 35; F. Canciani. Bronzi orientali e orientalizzanti a Creta nell' VIII e VII secolo a. C. (Ф. Канчани. Восточные и ориентализирующие изделия на Крите в VIII–VII вв. до Р. Х.); Бордмен 1970 (см. прим. 16) 79–84; Снодграсс 341.
- ¹⁹ См. 3.3 прим. 71; возможность перерыва в субмикенское время нельзя совершенно исключить.
- ²⁰ Однако еще достаточно длительное время сохраняется святилище «бога на медном слитке» (см. прим. 4), ВА 1974, 371.
- ²¹ O. Masson. Les inscriptions Chypriotes syllabiques (О. Массон. Кипрские силлабические надписи), 1961; древнейшие находки из Пафоса остаются неопубликованными. — Святилище Айя-Ирини восстанавливается после 1050 г., причем принесение в жертву животных приобретает особое значение: Swedish Cyprus Expedition (Шведская экспедиция на Кипр) II, 1935, 642 слл., 820–4.
- ²² В особенности, Деборо (1) 40–7, (2) 278–87; Снодграсс 394–401, против оптимистической точки зрения MMP 447–84; в свою очередь против них: Дитрих 191–289 и Prolegomena to the Study of Greek Cult Continuity (Прологомены к изучению непрерывности греческого культа), Acta Classica 11, 1968, 153–69; Some Evidence of Religious Continuity in the Greek Dark Age (Некоторые сви-

детельства религиозной преемственности у греков в «темные века»), БИКИ 17, 1970, 16–31; ср. W. den Boer ГИКФ 77, 1973, 5; важная работа для особой группы свидетельств: R. Nicholls. Greek Votive Statuettes and Religious Continuity (Р. Николлс. Греческие вотивные статуэтки и религиозная преемственность), Auckland Classical Essays pres. to F. M. Blacklock, 1970, 1–37.

Против ММР 466–8: L. Lerat. БГК 81, 1957, 708–710; Деборо (1) 43 сл.; иначе — Дитрих 224; относительно львиного ритона под храмом Аполлона — ИГР 339; M. Guarducci ИМИР 19/20, 1943/6, 85–114.

- ²⁴ Галле де Сантер 203–18; БГК 71/2, 1947/8, 148–254; ММР 611; С. Vatin БГК 89, 1965, 225–30; Бергквист 26–9; то, что до IX в. нет никаких доказательств существования культа, подчеркивает С. Rolley БГК Suppl. I, 1973, 5223 сл.

- ²⁵ ММР 611–4; Галле де Сантер 93–6.

- ²⁶ ММР 468–70; Милонас 33–49; Деборо (1) 43; Снодграсс 395.

- ²⁷ E. Buschor. W. v. Massow AC 52, 1927, 1–85; ММР 470 сл.; Дитрих 222 сл.; Деборо (2) 83, 241; Снодграсс 395.

- ²⁸ ММР 305, 471 сл.; Деборо (1) 119; Снодграсс 397.

- ²⁹ Деборо (1) 42; (2) 284; Снодграсс 397; Дитрих 222.

- ³⁰ Докинс; поздняя датировка начала (около 700 г.): J. Boardman АБШ 58, 1963, 1–7; Бергквист 47–9. См. III 2.6 прим. 32; V 3.4 прим. 18.

- ³¹ Мальвиц 77–84; ср. Херман (2) 49–59; Деборо (2) 281; Дитрих 223; P. Lévêque СП 28, 1973, 23–50.

- ³² Грубен 28 сл.

- ³³ «Одиссея», VII, 81.

- ³⁴ ММР 485–98; ИГР 35–50.

- ³⁵ См. V 2.2 прим. 11; 35; I 3.4 прим. 30. на минойско-микенских изображениях неоднократно появляются две девушки, которых Эванс назвал «handmaidens of the Goddess» (служанками богини) — например, ДМ II 340–2; III 458.

- ³⁶ C. Nylander. Opuscula Atheniensia 4, 1962, 31–77.

- ³⁷ Chr. Kardara АГ 1960, 165–84. — В XII в. На Акрополе производили захоронения, Деборо (2) 64.

- ³⁸ Против ММР 475–9, ср. K. Müller. Tiryns (К. Мюллер. Тиринф) III, 1930, 213 сл.; Деборо (1) 41.

- ³⁹ ММР 485 сл.; ср. Аристотель, «Афинская полития», 57; см. 3.3 прим. 45/6.

- ⁴⁰ M. Lejeune. Mémoires de philologie mycénienne (М. Лежен. Записки по микенской филологии) II, 1971, 169–95.

- ⁴¹ См. II 5.

- ⁴² См. 3.5 прим. 32/3; 3.3 прим. 66.

- ⁴³ См. 3.6 прим. 16.

- ⁴⁴ Ergon 1972, 60–4; Arch. Rep. 1972/3, 13 сл.

- ⁴⁵ D. Conrad. Studien zum Altargesetz (Д. Конрад. Исследования относительно закона об алтарях), дисс., Марбург, 1966, 85–100. По поводу алтарей в храме Бет-Шана: A. Rowe. The four Canaanite Temples of Beth Shan (А. Роу. Четыре ханаанских храма в Беф-Сане) I, 1940; H. O. Thompson. Mekal, the God of Beth Shan (Г. Томпсон. Мекал — бог Бет-Шана), 1970, 17–21. — Также и в Пилосе предполагаемое святилище обращено на алтарь (без следов огня), см. 3.3 прим. 54.

- ⁴⁶ ВЗ: Чис. 6:14–17; 1 Цар. 10:8; 13:9; 3 Цар. 8:64; 9:25; Иер. 7:21–22; Иез. 45:17; šrp w šlmm в Угарите — С. Н. Gordon. Ugaritic Manual (К. Гордон. Угарит-

- ский учебник), 1955, 132, текст 9, 7; clwh w dbhn — A. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth Century B. C. (А. Коули. Арамейские папирусы V в. до Р. Х.), 1923, 30, 28; ср. СЗГГ 151 А 29–36; HN 16, 41.
- ⁴⁷ РАН 1973, 523, сл., см. прим. 5.
- ⁴⁸ БГК 88, 1964, 354 сл., см. прим. 4; ВА 1962, 7–1, см. прим. 3.
- ⁴⁹ См. II 1 прим. 94, ср. II 7 прим. 44.
- ⁵⁰ Асклепиад ФГИ 752 F 1 = Порфирий, «О воздержании...», 4, 15; Grazer Beiträge 4, 1975, 76.
- ⁵¹ W. Krämer. Prähistorische Brandopferplätze (В. Кремер. Доисторические места сожжения жертв), Helvetia antiqua. Festschr. E. Vogt, 1966, 111–22; ср. Явис 208–13; ИГР 86–8; Олимпия: Павсаний, 5, 13, 8–11; Дидимы: Th. Wiegand Abh. Берлин, 1911, 41–3; Didyma I, 1941, 136–9; Самос: AC 58, 1933, 146–50, 174–210; ЕНАИ 49, 1934, 142–4.
- ⁵² Burkert Grazer Beiträge 4, 1975, 51–79; D. Collon. The Smiting God (Д. Коллон. Разящий бог), Levant 4, 1972, 111–34. К греческим находкам, собранным в Grazer Beiträge 57 сл., добавляется еще один экземпляр из Додоны — БГК 53, 1929, 108 — и один из Суниона — Hesperia 31, 1962, 236 сл.
- ⁵³ Возможно, [re-ro-ne (КТ Е 842) следует дополнить и читать как «Apellonei». С. J. Ruigh Lingua 25, 1971, 313. См. III 2.5.
- ⁵⁴ См. II 1 прим. 66; III 2.7 прим. 7.
- ⁵⁵ См. II 8 прим. 30.
- ⁵⁶ E. Buschor AC 55, 1930, 1–99; D. Ohly Ac 68, 1953, 25–50; O. Reuther. Der Heratempel von Samos (О. Ройтер. Храм Геры на Самосе), 1957; H. Walter. Das griechische Heiligtum: Heraion von Samos (Х. Вальтер. Греческое святилище: самосский Герайон), 1965, также: Das Heraion von Samos, 1976; Грюбен 315–29; Бергквист 43–7; Дреруп 13 сл.; см. III 2.2. прим. 52.
- ⁵⁷ Цунц 127–35; Gnomon 46m 1974, 322 сл.
- ⁵⁸ Ch. Kardara ААЖ 64, 1960, 343–58.
- ⁵⁹ G. Rizza, V. Santa Maria Scrinari. Il Santuario sull'acropoli di Gotina (Дж. Ризца, В. Санта-Мария Скринари. Святилище на гортинском акрополе), 1968, в особ. 24 сл., 54–6.
- ⁶⁰ J. Boardman. The Greek overseas (Дж. Бордмен. Греки за морем), 1973³, 37–46; Grazer Beiträge 4, 1975, 65.
- ⁶¹ См. I 1 прим. 14.
- ⁶² Святилищами для принесения в жертву быков под открытым небом являются уже Мирту-Пигадес и Айя-Ирины на Кипре (см. прим. 7; 21), Айя-Триада на Крите (прим. 17), затем Самос (прим. 56), Линд (E. Lygve. Lindos III, 1960, 457–66); показательны вотивные фигурки быков, изготовленные на гончарном круге («wheel-made bulls»), по этому поводу — Николлс, прим. 22.

II РИТУАЛ И СВЯТИЛИЩЕ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

К концу XIX столетия в религиоведении укрепился взгляд, согласно которому для понимания древних религий более важны и показательны ритуалы, а не изменчивые мифы¹. Античная религия не составляет здесь исключения, но оказывается включена в ряд так называемых «примитивных» религий. в «высшие» с точки зрения теологии религиях сплошь и рядом обнаруживается та же основа в практике богослужения, однако в осмыслении она отходит на второй план. Ритуалы же как правило без дальнейших рассуждений возводили к «примитивному мышлению» или «примитивным представлениям». В последнее время, впрочем, в них скорее видят самостоятельную, едва ли не языковую систему, сопоставимую со словесным языком и являющуюся его предшественницей. К такому пониманию подталкивает этология, наука о поведении, установившая в жизни животных по меньшей мере аналоги ритуалов. Рассмотренный с этих позиций, ритуал представляет собой лежащее вне прагматики действие, имеющее знаковый характер. Функция этого действия состоит, в основном, в формировании групп, т. е. в объединении или противопоставлении особей одного вида. Религиозный ритуал тоже представляет собой такое действие — в той мере, в какой оно указывает на обращение к внечеловеческому или сверхчеловеческому. Выход за пределы человеческого *de facto* уже выполняет чрезвычайно важную социальную функцию, а его суть в самом общем виде обычно определяют как «священное»² или же как «силу»³, переживание священного изображают как исполненное напряжения взаимопроникновение «*mysterium tremendum*», «*fascinans*» и «*augustum*», которое выражено репертуаром знаков, где грозящее стоит рядом с манящим, а огонь, кровь и оружие противопоставлены пище и сексуальности. смирение наряду с желанием произвести сильное впечатление. Сюда же следует отнести смену тьмы и света, маскировки и разоблачения, оцепенения и движения, звука и тишины. Этот квази-язык ритуала действует не только в процессе освоения и воспроизведения, он — формирующая сила, способная влиять прежде всего на детей и подростков. Он сигнализирует о ситуациях, в которых возникает страх, и воссоздает их, чтобы преодолеть. он ведет от первобытного страха оторванности и одиночества он ведет к сплочению и упроче-

нию статуса, помогая тем самым одерживать верх в реальных критических ситуациях. На место обусловленной обстоятельствами апатии приходит отвлеченная активность. В квази-языке ритуала заключена претензия на высшую серьезность, на абсолют.

С точки зрения своей цели ритуальное поведение представляется магией. Те религиоведы, которые признают осмысленным лишь действие, направленное на определенную цель, неизбежно находят истоки религии в магии⁴: ведь «магическими» являются все действия, которые, пусть неясным, но прямым путем призваны достичь конкретной цели. Достижение всех общепризнанных благ и одновременно устранение возможных препятствий выступает как непосредственная задача: существует магия дождя, магия плодородия, любовная магия, наведение порчи. Понимание ритуала как своего рода языка выводит за пределы этих ограниченных целей. Магия наличествует, только в том случае, если ритуал осознанно поставлен на службу достижению какой-либо цели — которая в этом случае зачастую оказывает обратное действие на форму ритуала. Религиозный ритуал изначально представлял собой коллективное установление. Индивидуум включается в рамки социальной коммуникации, а потребность не быть обособленным выступает как главная движущая сила. Сознательная магия, напротив, — занятие немногочисленных одиночек, достигающее зато уровня псевдонауки высочайшей сложности. В ранние времена она остается для греков на втором плане, в то время как культ все больше становится частью общественной жизни. И хотя греки привыкли ожидать обретения всяческих благ в награду за благочестивые деяния, они вполне сознавали, что исполнение желаний не гарантировано, но скрыто «в лоне бессмертных».

Классификация форм ритуала могла бы строиться на различиях социальных групп, которые накладывают свой отпечаток: семья и род, крестьяне, ремесленники и воины, горожане, царь, жрецы. классификация могла бы также ориентироваться на периоды жизни, на которые распространяется действие ритуала: рождение, инициация и смерть, охота и сбор урожая, голод и эпидемии, война и победа. Однако сходный набор знаков используется различными группами в различных ситуациях. Таким образом будет, по-видимому, более правильным прежде всего опираться на отдельные, порой достаточно сложные по своей структуре ритуальные действия. В центре нашего внимания окажется практика греческого ритуала на фоне более широких контекстов. Только вслед за этим станет возможным представить взаимодействие религии и общественной жизни греков — разумеется, с привлечением всего богатства мифологических образов.

Примечания

- ¹ См. Введение 1 прим. 8.
- ² R. Otto, *Das Heilige* (Р. Отто, Священное), 1917 (192917–23). G. Mensching, *Wesen und Ursprung der Religion: Die großen nichtchristlichen Religionen* (Г. Меншинг, Сущность и происхождение религии. Великие нехристианские религии), 1954, 11–22. RGG3 V 961. Хайлер 562.
F. Pfister РЭ XI 2107 сл. ИГР 48 сл., 68–71.
- ⁴ Особенно последователен здесь Пфистер (в указ. месте). Ср. Фрэзер (см. Введение 1 прим. 15). L. Deubner, *Magie und Religion* (Л. Дойбнер, Магия и религия, 1922). против этого возражает Отто (2) 11–45. Ср. также M. Douglas, *Purity and Danger* (М. Дуглас, Чистота и опасность), 1966, 18–28. Библиографию этой проблемы см. Хайлер 26.

1. «СОВЕРШЕНИЕ СВЯЩЕННОГО»: ПРИНЕСЕНИЕ В ЖЕРТВУ ЖИВОТНЫХ

1.1. ПРОЦЕСС И ЗНАЧЕНИЕ

Воплощением «священного действия», — и отсюда частое обозначение его просто «деланием» или «деланием священного», «священнодействием», — у греков было простое, вовсе не чудесное событие: домашнее животное забивали и поедали «для» бога¹. Важнейшим жертвенным животным был представитель крупного рогатого скота, (особенно бык), наиболее распространенным — овца, затем коза и свинья, самым дешевым — поросенок. Обычным являлось также принесение в жертву кур². Жертва другой птицы³ (гуся, голубя) и тем более рыбы⁴ скорее представляет собой исключение.

Жертвоприношение есть праздничное установление сообщества, отчетливо противопоставленное будничности: совершается омовение, надеваются чистые одежды и украшения — в частности, на головы возлагаются сплетенные из ветвей венки (но у Гомера этого еще нет)⁵. Животное также украшают, обвивая лентами, золотят ему рога. Его сопровождают процессией к алтарю. При этом обычно ожидают, что животное проделает жертвенный путь не сопротивляясь, «добровольно». Предания в назидательном духе повествуют о том, как животные, когда приходило положенное время, по собственной воле устремлялись к месту жертвоприношения⁶. Непорочная дева во главе процессии несет на голове жертвенную корзину, в которой лежит жертвенный нож, скрытый под зернами или пирогами. С собой несут и сосуд с водой, часто также треножник для возкурения благовоний. С процессией идут музыканты, как правило флейтист или флейтистка. Целью является издревле «утвержденный», «воздвигнутый» каменный алтарь или кострище⁷. Только там может и должна пролиться жертвенная кровь.

Когда процессия достигла священного места, обозначают круг, внутри которого находятся площадка для жертвоприношения, животное и участники действа. Всех, стоящих по кругу, обносят жертвенной корзиной и сосудом с водой, таким образом отделяя священное от профанного. Все стоят «вокруг алтаря». В качестве первого общего дей-

ствия участники один за другим, по кругу, льют воду из сосуда себе на руки: это начало, *árchesthai*. Животное также окропляют водой, то, что оно при этом встряхивает головой истолковывается как кивок, как знак согласия. «То (животное), которое само кивает во время омовения рук, его, говорю я, ты должен по праву принести в жертву»⁸, — такова была воля Дельфийского бога, данная в оракуле. Быку дают пить: так и его побуждают склонить голову.

Участники действия вынимают из жертвенной корзины необмолоченные ячменные зерна (*oulai, oulochytai*) и держат их в руке. тем временем наступает тишина, и жрец произносит молитву, обращение к божеству, пожелание, обет. Голос его звучит громко и торжественно, руки воздеты к небу. Затем, как бы для того, чтобы скрепить его слова, все бросают зерна перед собой, осыпая ими алтарь и жертвенное животное. во время некоторых ритуалов кидают не только зерна, но и камни⁹. Эта часть ритуала, вместе с омовением рук, также носит название «начала» (*katárchesthai*).

Жертвенный нож в корзине теперь виден всем. Главный среди участников жертвоприношения берет в руки нож, подходит, пряча его, к жертвенному животному, срезает на его лбу клочок шерсти и бросает в огонь. «Принесение в жертву волос»¹⁰ — последняя часть, относящаяся к «началу»: еще не пролилась кровь, но жертва перестала быть целой и невредимой.

Теперь жертву забивают. Небольших животных поднимают над алтарем и перерезают им горло. Крупный рогатый скот оглушают ударом топора, после чего вскрывают сонную артерию. Кровь собирают в чашу и разбрызгивают ее по алтарю, включая и его боковые стенки. В этом состоит благочестивый долг — омыть алтарь жертвенной кровью (*haimassein*). Находящиеся среди присутствующих женщины должны в момент смертельного удара испустить высокий и пронзительный вопль: «греческий обычай жертвенного вопля»¹¹ отмечает точку высшего эмоционального напряжения, жизнь как бы перекрикивает смерть.

С животного снимается шкура, его разделывают. Сначала в огне алтаря обжариваются внутренние органы, прежде всего сердце и печень (*spílánchna*). Иногда самым первым вырывают из туши еще трепещущее сердце¹². Тотчас же отведать внутренностей есть преимущественное право и обязанность самого тесного круга «участников», ближе всего стоящего к алтарю. Затем «освящают» несъедобные остатки: кости «в правильном порядке» кладут на костер, который для этого заранее возжигают на алтаре¹³. У Гомера туда же кладутся и «начатки» — маленькие кусочки мяса от каждого члена животного: разделенное на части существо должно быть символически воссоздано¹⁴. Более поздние тексты и изображения выделяют кости таза и хвост, у Гомера (как формульное выражение) неоднократно встречается сло-

восочетание «бедренные кости», которые предают сожжению. Съедобные дары, пироги и каша, в небольших количествах сжигаются вместе с несъедобными остатками, но прежде всего жрец льет вино в огонь, так что спирт вспыхивает. Когда *splánchna* съедены и огонь догорел, начинаются приготовления собственно к мясной трапезе, жарка или варка мяса. Эта часть ритуала носит в большинстве случаев профанный характер. Впрочем, нередко действует правило, по которому приготовленное мясо нельзя уносить с собой, оно без остатка съедается в святилище¹⁵. Шкура остается в святилище или отходит жрецу.

Некоторые элементы ритуала жертвоприношения животных могут отличаться друг от друга в зависимости от того, что диктует местный «обычай предков». Основа же всегда неизменна: жертвоприношение есть ритуальное заклятие с последующим поеданием мяса. При этом преимущественный смысл обряда как священного действия скрыт в приготовлении к жертвоприношению и в последующем приведении всего в прежнее состояние: сакрализации и десакрализации¹⁶ места вокруг центра, в котором происходит умерщвление, связанное с оружием, кровью, огнем и пронзительным криком.

Но как только греки начинали размышлять, благочестивое требование подобного «священнодействия» проявляло себя в двойственном свете: жертва приносится «для» бога, но он явно не получает почти ничего, в то время как все хорошее мясо служит праздничным угощением для «участников» ритуала. Общеизвестно, что жертва устанавливает особые отношения между приносящим ее и божеством. Поэты рассказывают, как божество благоволит к жертвователям и, напротив, как опасен его гнев, направленный на тех, кто пренебрег жертвоприношением¹⁷. Однако к небу устремляется вместе с дымом только чад сжигаемого жира. Попытки представить себе, зачем он нужен небожителям, неизбежно приводят к бурлеску и выставляют богов на посмешище. В своей основе подобный ритуал не согласуется с представлением об антропоморфных богах. Когда «боги с людьми препирались в Меконе», говорится у Гесиода, была изобретена жертва¹⁸: по одну сторону — боги, бессмертные, небожители, на кого указывает жертвенное пламя, по другую сторону — люди, смертные, зависимые от пищи, убивающие. Впрочем, повествование Гесиода может объяснить выделение двух частей — отошедшей соответственно богам и людям — только как обман: при этом «разделении», происшедшем во время первого жертвоприношения, лукавый помощник людей Прометей сложил мясо убитого быка и жирные внутренности, покрыв их шкурой и сверху поместив желудок, а рядом — белые кости, спрятанные под блестящим жиром. Зевс от имени богов выбрал вторую часть, причем — и на этом Гесиод настаивает — намеренно. Более древняя версия предания, очевидно, говорила о том, что отец богов был одурачен¹⁹. Во вся-

ком случае, насмешливые замечания по поводу сжигания костей и желчи «для богов» позднее становятся общим местом комедии²⁰: может ли то, что не является даром, быть жертвой?

Со своей стороны, греческая трагедия²¹ в изображении типичных для нее сцен ужасного насилия и неизбежной гибели почти каждый раз прибегает к метафорике жертвоприношения, нередко описывая и выводя на подмостки также и сам обряд принесения в жертву животного. Несомненно, и поэт, и публика ощущали то, что Вальтер Отто назвал «великой драмой истекающего кровью животного», «выражением душевного настроения, величие которого нашло адекватное выражение лишь в произведениях высокого искусства»²². Зрители шокированы, они в ужасе перед смертью, при виде истекающей теплой крови. И это не какое-то малопривлекательное сопутствующее обстоятельство, но нечто, происходящее в самом центре, куда устремлены все взгляды. Впрочем, ужас встречи со смертью превращается в следующее за ней жизнеутверждающее удовольствие от пиршества.

Исторически ритуал жертвенной трапезы восходит ко времени, когда люди еще не научились обрабатывать землю²³: тогда охота, прежде всего охота на крупных животных — коров и лошадей, была основной задачей мужчины, главным источником существования семьи. Убивать, чтобы есть — таков был непреложный закон, и все же с давних времен кровавое дело неизбежно было сопряжено с двойной опасностью, двойным страхом. Во-первых, оружие могло быть направлено против ближнего как конкурента, во-вторых, смерть преследуемого животного означает конец, за которым для него больше ничего нет, в то время как человек должен снова есть и потому снова охотиться. Вот почему значимые элементы ритуала до и после момента жертвоприношения могут быть возведены к обычаям охотников. В особенности складывание костей, причем именно бедренных костей, с черепом наверху, натягивание шкуры — это попытки хотя бы в основных чертах воссоздать убитое существо. Сюда относится и то, что Карл Мейли²⁴ назвал «комедией невинности», то есть видимость доброй воли, с которой животное идет на заклание. Правда, эти обычаи относительно жертвы, тесно срослись с отдельными формами разведения домашних животных в эпоху неолита. То обстоятельство, что животное — достояние и почти члена семьи — тем не менее неизбежно следовало забивать и съедать, породило новые конфликты и страхи, которые находили разрешение в ритуале: животное «освящалось», его изымали из повседневности и подчиняли чужой воле. Нередко его «отпускали»²⁵, как бы возвращая в дикое состояние. То же можно сказать и о плодах земледелия, злаках и вине: они, полностью включенные в действие, являются собой начало и конец, становятся пограничными столбами на рубе-

жах «прирученной жизни»²⁶, между которыми из первобытной бездны прорывается смерть, когда плоды древнейшего земледелия, ячменные зерна, превращаются в символические метательные снаряды.

Понять, какое значение имеет подобное жертвоприношение для бога, составляет проблему как для мифического, так и для понятийного мышления. Ответ на вопрос, что оно есть для людей, напротив, предельно ясен: единение, *κοινωνία*²⁷. Уже «омовение рук» есть знак причастности, так же как стояние кругом и совместное бросание. Связь становится еще теснее после «вкушения *σπλάγχνα*». С точки зрения психологии и этологии, совместно разыгранная агрессия и общая «вина» ведут к сплочению. Круг «участвующих» закрыт для стоящих вне его. Участники играют в общем «действе» самые разные роли. Сначала значение имеет «несение» — корзины, сосуда с водой, треножника, факелов — и «ведение» животного, затем следуют ступени «начала», далее молитва, заклинание, обдирание туши и ее расчленение, после — поджаривание сперва «*σπλάγχνα*», потом остального мяса, окропление вином и, наконец, распределение мяса. Юноши и девушки, женщины и мужчины — каждый имеет свое место и роль в этом действе. Один среди них — главный в жертвоприношении, жрец, который руководит действием, который молится, пробует и окропляет. В страхе перед божественным он демонстрирует и свою собственную власть — ту, что на самом деле творит только смерть, но, по связи противоположностей, кажется, распространяется и на жизнь. Порядок, существующий в жизни, порядок, по которому живет община, воспроизводится в жертвоприношении через раз навсегда определенные, не подлежащие отмене действия. Взаимопроникновение «религии» и повседневного существования настолько естественно, что всякая новая община, всякий порядок непременно утверждается путем принесения жертвы.

1.2. РИТУАЛЫ, СВЯЗАННЫЕ С КРОВЬЮ

О могуществе, которым наделяют кровь народные верования и суеверия, говорится часто¹. У греков мы встречаем в отношении магии крови известную сдержанность, хотя о полном табу на кровь, как в иудейском законе, не может быть и речи². Жертвоприношение животных — пролитие крови. То, что алтари «окрашиваются кровью» (*haimássesthai*) — характеристика совершенного жертвоприношения³. На изображениях видно, что боковые поверхности алтарного камня, натертые мелом, всегда забрызганы кровью — свидетельством священного действия. По преданию, один алтарь в Дидимах был воздвигнут из крови жертвенных животных⁴. Примечательно и то, что угодные богам жертвенные животные все теплокровные, в подавляющем большинстве

это крупные млекопитающие. Рыбы, хотя и занимали куда более заметное место в повседневном рационе, приносятся в жертву крайне редко (см. прим. 4). Причина тому — теплая, изливающаяся кровь, с которой в то же время было страшно и опасно иметь дело. Бескровные жертвы с особым ударением называются «чистыми» (*hagnà thýmata*)⁵, но это вовсе не означает, что приносящий обычную жертву совершает нечто «нечистое», напротив, у него исключительный статус: он творит сообразно божественному порядку, который оправдывает пролитие крови в священном центре и требует его. Именно поэтому человека, который сидит на алтаре или прислонился к нему, нельзя ни ранить, ни убить: такой поступок был бы извращением священного и мог бы навлечь погибель на целый город⁶. Алтарь как защита, как убежище — другой полюс по отношению к пролитию крови. Пролить человеческую кровь означает совершить нечто, по своей сути прямо противоположное и одновременно чрезвычайно сходное с благочестивым делом.

Пролитие человеческой крови было частью некоторых культов. Это обстоятельство греки связывали с их «варварским» происхождением. Поводом к возникновению подобных обрядов чаще всего называли появление в Греции изображения Артемиды Таврической, привезенного из Колхиды Орестом и Ифигенией, которому там приносили человеческие жертвы. Оно будто бы хранилось в Галах Арафенидских в Аттике, где во время жертвоприношений Артемиде Таврополос мужчине надрезали ножом кожу на шее⁷, или в месте почитания Артемиды Ортии в Спарте, где эфебов секли бичами у алтаря⁸.

Существуют ритуалы, в которых пролитие крови совершается не как прелюдия к священной трапезе, но ради жертвоприношения. Это — «заклания» в узком смысле слова, *sphágia*⁹. О них говорится прежде всего в связи с двумя исключительными ситуациями: перед началом сражения и при погребении мертвых, а кроме того, при «очищениях». Спартанцы перед битвой забивали козу для Артемиды Агротеры (*Agrotéa*)¹⁰, в большинстве других случаев речь не идет ни о каком конкретном божестве, говорится лишь, что уже в виду неприятеля военачальник или сопровождающие войско прорицатели перерезают горло животным. Для этой цели с собой вели целые стада. По внутренностям жертвы прорицатели заключали, насколько вероятен успешный исход сражения. Это почти безобидное, совершаемое за счет подручных средств убийство перед таящей непредвиденными опасностями битвой имело значение «путеводного предсказания», «начала». Рассказывают, что перед битвой при Саламине вместо животных в жертву были принесены пленные персы¹¹. Используя разные сюжеты, мифы повествуют о более или менее добровольном принесении в жертву перед началом сражения молодой девушки. В этом ряду стоит и миф об Ифигении в Авлиде¹². В «Семерых против Фив» Эсхила грозное кровавое

действие, предвещающее битву, представлено как скрепленный клятвой союз, который заключают «Семеро»: перед стенами Фив они убивают быка, собрав кровь «в шит с черной каймой», «касаются руками крови принесенного в жертву быка» и клянутся «Аресом, Энио и кровавым Ужасом» здесь и сейчас победить или погибнуть¹³. Впрочем, считалось, что ритуалы кровного братания, подчас включавшие в себя питье крови из одной чаши, свойственно совершать только варварам или разве что людям, жившим на окраинах греческого мира¹⁴.

Во время погребения животных закалывали и сжигали вместе с телом на погребальном костре. Ахилл у костра Патрокла заколол множество овец и коров, четырех лошадей, двух собак и двенадцать пленных троянцев¹⁵. Подобное может быть истолковано как способ дать выход беспомощной ярости: когда умер Патрокл, другие не должны жить¹⁶. Между тем, когда изображается, как «кровь как из чанов лилась вокруг Менетидова тела» речь идет, по-видимому, о том, чтобы таким необычным способом вновь наполнить вены и артерии усопшего, возвратить ему жизнь и краску. Известно, что красная краска использовалась в обряде погребения еще в эпоху палеолита¹⁷.

В культе почитания мертвых такие жертвоприношения повторяются неоднократно. Для них не сооружают алтарь, а выкапывают в земле яму (*bóthros*)¹⁸, в которую стекает кровь. Здесь важно представление о том, что именно эта стекающая вниз кровь проникает к мертвым: происходит т. н. «насыщение кровью», *haimakourgía*¹⁹. В древнейшем и наиболее значимом литературном тексте, где идет речь о приносимой теньям усопших жертве, она совершается с целью заклятия мертвых: Одиссей, следуя указанию волшебницы Кирки, выкапывает на краю мира квадратную яму (*bóthros*). после трехкратного возлияния и молитвы Аиду и Персефоне, он забивает барана и черную овцу, так что кровь стекает в яму. Очень скоро души (*psychai*) собираются, чтобы испить крови и так на короткое время прийти в сознание. Жертвенных животных Одиссей предает сожжению тут же, у ямы²⁰.

1.3. РИТУАЛЫ, СВЯЗАННЫЕ С ОГНЕМ

Огонь — это основа цивилизованной жизни, древнейшее средство защиты от хищных зверей, а значит, и от злых духов: огонь дает тепло и свет. И в то же время он таит в себе опасность и боль, огонь — прообраз уничтожения: что было большим, прочным и осязаемым, вспыхнув, обращается в дым и пепел. Здесь исток сложного по своей природе очарования, внушаемого огнем. Без огня у греков не проходит практически ни одно культовое действие. Жертвоприношения без огня составляют редкие сознательные исключения¹, и, на-

оборот, едва ли мыслим огонь без жертвы. «Очаг», *Hestia*, — это одновременно и богиня². Древнейшая форма храма — «дом с очагом». Таковы древние сооружения в Дреросе и Приниасе на Крите, но сюда же относится и Дельфийский храм Аполлона, который всегда скрывал внутри свою «гестию», «*hestia*»³. Обычно алтарь помещался на открытом воздухе, напротив входа в храм. В соответствии с возложенной на него функцией, он представляет собой место для разведения огня, вынесенное за пределы храма — «очаг богов»⁴. О чудесах, связанных с огнем, идет речь только в культе Диониса⁵. Однако внезапное вспыхивание алтарного огня приравнивается к знаку божественного присутствия⁶, что придает разбрызгиванию над ним масла и вина впечатляющее своеобразие.

Подобно тому, как не давали погаснуть огню домашнего очага, постоянно поддерживается огонь и во многих храмах Греции, прежде всего в храме Аполлона в Дельфах. Так было заведено, например, и в храме Аполлона Ликейского в Аргосе, и Аполлона Карнейского в Кирене⁷. Такой же смысл имело пришедшее на смену этому обычаю техническое усовершенствование — негаснущая лампада, в первую очередь в афинском храме Афины Полиады, а также в храме Геры на Аргосе и в святилищах Асклепия. Этот огонь был воплощением долговечности святилища и общины. Афинская лампада угасла незадолго до того, как Сулла захватил и разрушил город⁸. С другой стороны, в угасающем и вновь возгорающемся огне находила выражение идея завершения, «очищения» и обновления. В Аргосе существовал обычай гасить огонь очага, когда в доме кто-то умирал. После предписанного срока траура вновь вспыхивал огонь, взятый для этой цели из общественного очага, и в уже обновленном очаге разжигали новый огонь для принесения положенной жертвы⁹. Остров Лемнос «в определенное время года подвергался очищению, жители гасили огонь на острове на девять дней. Затем специально снаряженный для этой торжественной цели корабль привозил огонь с Делоса. Когда его распределяли на все нужды, в особенности, между ремесленниками, говорили, что с этого времени начинается «новая жизнь»¹⁰. После битвы при Платеях греки сообща решили привезти новый огонь из Дельф. С тех пор афиняне не раз, повинувшись определенным знамениям, снаряжали «пифийское» посольство в Дельфы, чтобы доставить оттуда в треножнике огонь для Афин»¹¹.

В алтарях, стоявших под открытым небом, не поддерживался вечный огонь — он зажигался лишь во время праздника, становясь его кульминацией. В Олимпии победитель в беге на стадионе имел право подняться на алтарь, к которому вела дорожка стадиона, и где, приготовленные заранее, лежали «освященные» части жертвенного животного, и зажечь огонь¹². Во время Панафинейских игр огонь несли бегом, с факелом в руках, из роши Академии, через торговую площадь на

акрополь, к алтарю богини¹³. Для празднества в Лерне аргивяне брали огонь в отдаленном святилище Артемиды Пиронии¹⁴. Ночные факельные шествия¹⁵ принадлежат к самым распространенным обычаям, каждый раз заново производящим впечатление и на зрителей, и на участников. Они имели место, в основном, во время дионисийских празднеств.

Ничто другое не характеризует ситуацию столь точно и определенно, как тот или иной аромат. Огонь же обращается не только к зрению, слуху и осязанию, но и к обонянию. Священное переживается как особая атмосфера божественного запаха. Это было замечено уже давно, и потому для сакрального огня выбирались специальные породы дерева и виды ветвей. Богам подобали, уже согласно гомеровской формуле, «благовонные алтари»¹⁶. Именно у Гомера можно отследить самое начало смыслового сдвига: слово, означающее «воскурять», *thúein*, стало употребляться для обозначения всякого жертвоприношения¹⁷. Невозможно точно сказать, что конкретно Патрокл кидает в огонь, принося жертву богам, или, например, что Гесиод советует сжигать в качестве утренней и вечерней жертвы¹⁸. В любом случае, самое позднее около 700 года начинается ввоз предназначенных непосредственно для воскурения благовоний, которые попадали в Грецию из Южной Аравии через посредников — финикийцев. Прежде всего это фимиам и мирра, для которых в греческом языке были заимствованы семитские названия. С торговлей должна была неизбежно обогатиться и культовая практика¹⁹. Разновидность курильницы, *thymiaterion* — вавилоно-ассирийского происхождения, и, по-видимому, приходит к грекам и этрускам через Кипр. Принесение в жертву фимиама и алтари для воскурения — характерная принадлежность прежде всего культов Афродиты и Адониса. Ведь и фимиам впервые назван в том стихотворении Сапфо²⁰, где поэтесса клянется явлением богини в ее роще из яблоневых деревьев и роз, среди дрожащих ветвей и алтарей, источающих фимиам. Позднее употребление фимиама стало обычным повсюду. Бросить в огонь алтаря крупы этого благовония — самая простая и распространенная, а также наиболее дешевая форма жертвоприношения.

Наибольших затрат требовали празднества, в которых главным было почитание разрушительной силы огня. Самое подробное описание подобного действия, правда относящееся уже к императорскому времени, мы находим у Павсания — праздник в честь Артемиды Лафрии в Патрах²¹: «Кругом у алтаря они вбивают колья, еще зеленые, каждый в шестнадцать локтей длиной, а в середину на жертвенник они наваливают самых сухих дров. При наступлении праздника они делают и подход к жертвеннику совершенно ровным, заваливая землей ступени жертвенника. <...> Бросают на жертвенник живых птиц из тех, которых употребляют в пищу, и всяких других жертвенных животных, кроме того, диких свиней, оленей и косуль. Другие приносят волчат и мед-

вежат, а иные и взрослых животных. На алтарь кладут также плоды культивированных фруктовых деревьев. После этого поджигаются дрова. Я видел здесь, как медведи и другие животные, лишь только огонь начинал охватывать дрова, бросались на загородку, и некоторым удавалось силою прорваться, но те, которые их привели сюда, вновь заставляют их вернуться на костер». Святилище превращается в амфитеатр. И тем не менее, культ Артемиды Лафрии происходит из Калидона, где место для совершения обряда существовало уже в геометрическую эпоху, а древнейший храм был построен в VII веке. Еще древнее связанный с культом Артемиды миф, рассказанный в «Илиаде», о гневе богини, приведшем к «калидонской» охоте на вепря и в итоге к смерти Мелеагра. Согласно первоначальной, догомеровской версии, Мелеагр умер в тот момент, когда его мать Алфея бросила в очаг полено, выхваченное оттуда в момент рождения сына²² — отражение жертвы уничтожающей силе огня. По-видимому, родственными являются Элафеболии в честь Артемиды Гиампольской, и праздник куретов в Мессене²³. Еще один «огненный» праздник проходил на вершине горы Эта в честь Геракла, где, кроме того, совершались жертвоприношения и проводились состязания²⁴. Действо должно было служить напоминанием об ужасном самосожжении Геракла на этом самом месте — миф, который несомненно позаимствовал свои основные черты из ритуала. В этом же ряду стоит ночное празднество, проходившее в Фивах, когда «На закате света встает огонь // И всю ночь бьет воздух душистым дымом»²⁵: на нем воздавали почести Алкидам, «сыновьям носящего оружие», в которых видели детей Геракла. Рассказывали, будто бы отец однажды в припадке безумия убил и сжег их. На Кифероне близ Платей праздновали свой огненный праздник беотийцы, сжигая грубо вырезанных из дерева идолов — «дедалов», напоминающих по своим очертаниям человеческую фигуру, при этом рассказывали о ссоре Геры с Зевсом и последующем примирении²⁶. Каждый раз за огненным празднеством стоит жертвоприношение человека или бога, на которое указывает ритуал и о котором повествует миф. Поэтому ежегодные огненные праздники европейских народов не могут считаться истоком и служить объяснением античных ритуалов²⁷, не обязательно связанных с солнечным и годовым циклом — обычаи огненных праздников у европейских народов скорее являются новыми толкованиями, побегами, идущими от одного и того же корня. По-видимому, здесь можно предположить, хотя это и трудно прямо доказать, существование связей с минойскими горными святилищами, а, может быть, и с семитскими и анатолийскими огненными праздниками²⁸.

Огненные жертвоприношения, при которых животные или даже люди сжигались «полностью» (холокосты), характерны для религии западных семитов — евреев и финикийцев. В Карфагене еще в истори-

ческую эпоху сжигали детей. В Иерусалимском храме ежедневное сожжение двух годовалых агнцев стало центром богослужения²⁹. Греки смотрели с восхищением на такое беззаветное жертвовање богу³⁰, отличавшиеся от их собственных «сомнительных», «прометеевых» жертвоприношений. В греческом культовом обиходе холокосты были поначалу принадлежностью культа мертвых — уже в «Одиссее» такая жертва мыслилась как соответствие сожжению тела: и в том, и в другом случае говорится о «костре», *pygá*³¹. Поэтому обычно сожжение характеризует особый класс жертвоприношений — те, которые совершаются для «хтонических» богов³², в противоположность «олимпийской» жертвенной трапезе. Однако дихотомии не получается: жертвенные трапезы известны как часть культа богов, которые носят ярко выраженный «хтонический» характер³³, они присутствуют в культе мертвых и прежде всего в культе героев³⁴. Но если считать исключением большие огненные празднества в честь Артемиды и Геры, все равно существуют всесожжения даже для Зевса³⁵. Показательно скорее то, что, например, в жертву Зевсу Полиевсу сначала сжигали поросенка, а затем забивали быка для жертвенной трапезы³⁶ — последовательность, нередко встречающаяся также и в семитских ритуалах, и которую можно представить как расширение обряда по сравнению со «сжиганием бедренных костей» с последующей трапезой.

1.4. ЖИВОТНОЕ И БОЖЕСТВО

Теории исторического прогресса в большинстве своем видели в почитании животных как этап, предшествовавший почитанию людьми антропоморфных богов, более «примитивную» форму верований. На рубеже XIX и XX веков к этому прибавилось открытие не вполне понятного «тотемизма», в котором усматривали древнейшую форму всякой религии. Следующим шагом была попытка обнаружить за греческими богами словно бы их предшественников — животных, почитавшихся как божества, тотемы¹. Если это означает, что бог тождествен своему жертвенному животному, то сам бог приносится в жертву и съедается во время жертвоприношения. Не последнюю роль в придании актуальности рассуждениям подобного рода сыграла параллель с христианской доктриной жертвенных даров.

Однако, по-видимому, следует проводить границу (которая, впрочем, легко стирается в понятии «зооморфного божества», особенно в образе «бога-быка») во-первых, между названным, описываемым и представляемым в виде животного богом, во-вторых, настоящим животным, которому воздаются божеские почести (с соответствующей культовой символикой и масками), с другой, и, наконец, предназна-

ченным в жертву освященным животным. Почитание животных по типу египетского культа Аписа в Греции не было известно. Поклонение змеям — особый случай². Превращения богов в животных обыгрывает следующий миф: Посейдон, приняв образ коня, сходится с превратившейся в кобылу Деметрой, от этого союза рождается «перво-конь» Арейон и некая таинственная дочь³. Зевс в образе быка увозит из Тира на Крит Европу, которая от него производит на свет Миноса. Когда же еще рассказывается о том, как вышедший из моря жертвенный бык совокупился с супругой Миноса Пасифаей и зачал Минотавра⁴, то может сложиться впечатление полного отождествления божественного прародителя с жертвенным животным. Однако подробности мифа разводят Миноса и Минотавра так же, как и их отцов. Ио, жрицу Геры в Аргосе, превращенную в корову, охранял одетый в шкуру быка страж Аргус. Она понесла от Зевса, была гонима Герой по всему миру. Связи со стадами коров и жертвоприношениями Гере в Аргосе очевидны⁵. И все же греки избегали хотя бы иносказательно называть Зевса и Геру «быком» и «коровой», что не задумываясь делали в отношении своих богов египтяне и жители Угарита. Только одна застывшая гомеровская формула указывает на это — Гера именуется «волоокой», и тут уже нельзя решить, что здесь художественная метафора, а что «вера».

Исключение составляет Дионис. В элейской культовой песне его призывают прийти «быком», «бычьей ногой»⁶. Нередко его представляли с рогами как у быка, в Кизике находилось его культовое изображение в виде быка, в мифе рассказывается о том, что теленком он был забит и съеден жившими в древнейшие времена злобными существами, титанами. Миф этот, впрочем, в классическое время отошел в тень и замалчивался, поскольку плохо соотносился с общепринятыми представлениями о божественном.

В иконографии бог и животное связаны друг с другом самыми тесными узами: рядом с Зевсом или Посейдоном появляется бык, с Посейдоном, кроме того, еще и конь, с Гермесом — баран или козел, с Аполлоном и Артемидой — то олень, то косуля. Изобразительная традиция живет своей жизнью, тем более что ей приходится дифференцировать богов по их атрибутам: бог-бык и бог-олень восходят еще к малоазиатским и хеттским образцам⁷, тогда как сова Афины, орел Зевса, павлин Геры-Юноны для греков — не более, чем геральдические символы⁸. Миф превращает Гекабу (Гекубу) в собаку и делает ее спутницей Гекаты. Несомненно, здесь играло роль сходство имен «Гекаба»-«Геката». И вот об этой собаке говорится как об «agalma» богини⁹, ее «украшении», которому богиня радуется — наподобие того, как всякий бог в своем святилище радуется выставленным там фигуркам животных. Многие из таких фигурок, конечно, опять-таки представ-

ляют характерных для того или иного бога жертвенных животных: быки для Зевса и Посейдона, олени и козы для Артемиды и Аполлона, баран и козел для Гермеса, голуби для Афродиты.

В основе всего лежит жертвоприношение животных. В нем познается могущество и присутствие бога как «сильнейшего». Согласно обычаю, засвидетельствованному находками в Чатал-Хююке и еще более ранними находками, в святилище складывали и хранили рога¹⁰, в особенности бычьих черепа с рогами, «букрании». Как и пятна крови на алтаре, они обозначали священное место. Славой, почти равной славе одного из чудес света ользовался сложенный из козьих рогов «роговой алтарь» Артемиды Делосской. К ритуалу жертвоприношения относятся и самые интересные, самые непосредственные доказательства маскировки человека под животное: из настоящих бычьих черепов в святилищах на Кипре изготавливали маски, надевавшиеся на голову. Представление о них дают также терракотовые статуэтки. О том, что эти маски и статуэтки представляли не самого бога в образе быка, а жреца, известно из сопутствующего мифа о керастах, «рогатых», совершавших ужасные человеческие жертвоприношения¹¹. Приносящий жертву прячется, уподобляясь таким образом жертве и одновременно создавая видимость того, что ранее убитые существа снова живы. Можно предположить, что такая же связь существует между козлиными жертвами, масками «панов» и козлиным богом Паном, тем более, что сатировская драма следует за трагедией как раз потому, что в ней участники давали оплаканному «козлиными певцами» козлу в смешном виде «воскреснуть» в человеке, скрывшем себя под его шкурой¹². «Очищающее» ношение бараньей шкуры¹³, по-видимому, тоже было связано с принесением в жертву барана. Однако в этом случае прямых доказательств нет.

Создается впечатление, что животное в греческом жертвоприношении занимает особое подчиненное положение именно по отношению к человеку. Снова и снова легенды повествуют о том, как человеческая жертва заменялась принесением в жертву животного или, напротив, жертвоприношение животного было обставлено как человеческое¹⁴. одно зеркально отражается в другом. Известное тождество зверя и человека уже было, пожалуй, установлено традицией охоты, для скотовода оно также было чем-то естественным. И у животных, и у человека есть глаза, «лицо», им равно свойственно есть, пить, дышать, двигаться и возбуждаться в момент нападения и бегства. При умерщвлении сюда добавляются теплая кровь, мясо, шкура и кости, далее *spláchna*, которые всегда как у животных, так и у человека носили одинаковые названия: сердце, легкие, почки, печень, желчь. Наконец, сходны форма и функция гениталий. Можно прямо говорить о том, что животное приносится в жертву «вместо» человека¹⁵. При «разделении» между богами и людьми, о котором шла речь, гибнущее животное находится на

той же стороне, что и человек — на стороне смертных, ибо оно погибает. к божеству же оно относится по закону связи противоположностей: как раз тем, что жертва принимает смерть, жертва усиливает е contrario превосходящую силу совершенно иного, бессмертного, «вечно сущего» бога.

Примечания

1. 1. Процесс и значение

- ¹ Штенгель 1910. Эйтрем 1915. ГКД 105–24. L. Ziehen РЭ XVIII 579–627 (1939). ИГР 142–51. E. Forscher, Die antiken Ansichten über das Opferwesen (Э. Форшер, Античные воззрения на жертвоприношение), дисс., Инсбрук 1952. Казабона 1966. решающее значение имеет книга Мейли (1946), затем Burkert ГРВЭ 7, 1966, 102–13, HN в особ. 8–20.
- ² Петуха приносили в жертву прежде всего Дионису, Коре, Гермесу, Асклепию, ср. F. Matz, Dionysiake Telete (Ф. Мац, Дионисийский ритуал), Abh. Mainz 1963, 15, 44–52. мало античного материала в книге I. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer (И. Шефтеловиц, Заместительное принесение в жертву курицы), 1914.
- ³ Ср., однако, Деборо (2) 254 (Мессения). ВА 1938, 534–8 (эгинский рельеф). Оксиринх. пап. 2465 фр. 2 I 16 (Александрия, III в.). Овидий, «Фасты» I, 451–4. — Семитский характер принесения в жертву птиц — Порфирий, «О воздержании», 1, 25. принесение гусей в жертву Изиде — Павсаний 10, 32, 16.
- ⁴ Принесение рыбы в жертву Гекате: Аполлодор ФГИ 244 F 109. Тунцы в жертву Посейдону: Антигон у Афиня 297e. Угри как курьезная жертва беотийцев: Агафархид у Афиня 297d. Ср. HN 227–35.
- ⁵ J. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu (Й. Кёхлинг, О смысле и употреблении венков у древних), 1913. L. Deubner AP 30, 1933, 70–104. K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum (К. Баус, Венок в античности и христианстве), 1940. Венок во время жертвоприношения как антитеза траурному ритуалу: анекдот о Ксенофоне у Плутарха, «Совет у Аполлона», 119a. Диоген Лаэртский 2, 54. Жертвоприношение без венка представляется нуждающимся в объяснении: Аполлодор 3, 210 о паросском культе харит.
- ⁶ ГРВЭ 7, 107, 43.
- ⁷ См. I 4 прим. 51.
- ⁸ Порфирий, «О воздержании», 2, 9. HN 11, 13. Относительно жертвенной корзины РЭ Suppl. IV 870–5. J. Schelp, Das Kanoun, der griechische Opferkorb (Й. Шельп, Kanoun — греческая жертвенная корзина), 1975.
- ⁹ HN 12, 16.
- ¹⁰ Эйтрем 344–72. HN 12.
- ¹¹ Эсхил, «Семеро против Фив», 269. HN 12, 19.
- ¹² HN 13, 22.
- ¹³ «Euthetisas» — Гесиод, «Теогония», 541. HN 13, 24.
- ¹⁴ Мейли 218, 256, 262.
- ¹⁵ Формула «ou phogā». Примеры: ГРВЭ 7, 1966, 103, 36. СЗД 88. 94.
- ¹⁶ Эти два понятия являются основополагающими в работе H. Hubert, M. Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (А. Юбер, М. Мосс, Исследование

- природы и функций жертвоприношения), *Année sociologique* 2, 1989, 29–138 = М. Mauss, *Oeuvres* (М. Мосс, Труды) 1, 1968, 193–307.
- ¹⁷ Например, у Гомера — «Илиада», I, 40. XXII, 170. «Одиссея», I, 66. — «Илиада», IX, 534–7. HN 8 сл.
- ¹⁸ Гесиод, «Теогония», 535. Вернан 146. Ср. также А. Thomsen, *Der Trug des Prometheus* (А. Томсен, Обман Прометея) AP 12, 1909, 460–90. J. Rudhardt ГМ 27, 1970, 1–5. Вернан 177–94.
- ¹⁹ Уэст 321. F. Wehrli, *Theoria und Humanitas* (Ф. Верли, Теория и гуманизм), 1972, 50–5.
- ²⁰ HN 13, 24, 14, 30.
- ²¹ ГРВЭ 7, в особ., 113–21. J. P. Guépin, *The tragic paradox. Myth and ritual in Greek tragedy* (Ж. Гепен, Трагический парадокс. Миф и ритуал в греческой трагедии), 1968.
- ²² Отто (2) 23.
- ²³ Мейли. HN passim, в особ., 20–31.
- ²⁴ В особ., 224–52.
- ²⁵ HN 23.
- ²⁶ Так, в Элевсине в качестве жертвоприношений брали «oulaí» с Рарийского поля, где, согласно мифу, выросло первое зерно — Павсаний 1, 38, 6.
- ²⁷ «Какая жертва угодна богам, если нет сотрапезников?» — Дион Хрисостом, «Речи», 3, 97. Приглашаются и люди, оказавшиеся случайно в этом месте: «Одиссея», III, 1 слл.
- 1.2. Ритуалы, связанные с кровью
- ¹ Н. L. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit* (Х. Штрак, Кровь в верованиях и суевериях человечества), 19007. Н. Tegnaeus, *Blood-brothers* (Х. Тернеус, Братья по крови), 1951. J. H. Waszink ЛАХ II, 1954, 459–73. ИГР 150 сл.
- ² Про обыкновенную, не имеющую никакого отношения к культу кровяную колбасу говорится уже у Гомера — «Одиссея», XX, 25–7.
- ³ Эсхил, «Семеро против Фив», 275. Феокрит, Эпиграммы, 1. Порфирий, «О воздержании» 1, 25. Штенгель 18 сл.
- ⁴ Павсаний 5, 13, 11. ИГР 87. Можно предположить, что кровь была смешана с другими жертвенными остатками, в сущности, это было нечто вроде алтаря из пепла (см. I 4 прим. 51).
- ⁵ См. V 4 прим. 26.
- ⁶ Самой известной была «килонова смута» в Афинах, происшествие 636 или 632 г., омрачавшее и последующие двести лет. По этому поводу см. Плутарх, «Солон», 12. Ср. S. Schlesinger, *Die griechische Asylie* (З. Шлезингер, Греческое право убежища), дисс., Гисен, 1933. ИГР 77 сл.
- ⁷ Еврипид, «Ифигения в Тавриде», 1450–61.
- ⁸ Павсаний 3, 16, 9. То, что кровь должна течь, подчеркивают лишь поздние источники. См. III 2.6 прим. 32. V 3.4 прим. 18.
- ⁹ Штенгель 92–102. Ziehen РЭ III A 1669–79. Казабона 180–93. S. Eitrem, *Mántis und sphágia* (С. Эйтрем, Гадатель и сфагии), *Symb. Oslo* 18, 1938, 9–30.
- ¹⁰ Ксенофонт, «Спартакское государство», 13, 8. «Греческая история», 4, 2, 20: Плутарх, «Ликург», 22, 2. HN 78.
- ¹¹ Фений фр. 25 Верли = Плутарх, «Фемистокл», 13. ГРВЭ 7, 1966, 113.

- ¹² См. HN 77 сл.
- ¹³ Эсхил, «Семеро против Фив», 42–8. Сопоставимая клятвенная жертва — Ксенофонт, «Анабасис», 2, 2. 9. Относительно клятвенных жертв см. V 3.2.
- ¹⁴ Геродот 1, 74, 6.4, 70. Платон, «Критий», 120а, см. также Н. Herter PM 109, 1966, 245–55.
- ¹⁵ «Илиада», XXIII, 166–76.
- ¹⁶ Мейли 201–7, а также: Entstehung und Sinn der Trauersitten («Возникновение и смысл траурных обрядов»), Schweiz. Arch. f. Volksk. 43, 1946, 106–8. HN 64 сл.
- ¹⁷ «Илиада», XXIII, 34. употребление охры во время похорон: Мюллер-Карпе I 232, 235.
- ¹⁸ ГКД 16 сл. Херман (1) 71–82.
- ¹⁹ См. IV 1 прим. 42.
- ²⁰ «Одиссея», X, 517–37. XI, 23–50.

1.3. Ритуалы, связанные с огнем

- ¹ ГКД 102. Ночное жертвоприношение у беотийских гиппархов — Плутарх, «О божестве Сократа», 578b, HN 210. Жертвоприношение на Лемносе в «темные века» — см. прим. 57. Фесмофории — см. V 2.5.
- ² См. III 3.1 прим. 2.
- ³ См. II 5 прим. 61/3, ср. I 4 прим. 16. III 3.1 прим. 5.
- ⁴ Эсхил, «Семеро против Фив», 275.
- ⁵ Псевдо-Аристотель, «О чудесах», 842a 15–24. Еврипид, «Вакханки», 758. Тит Ливий 39, 13, 12.
- ⁶ Плутарх, «Фемистокл», 13 — см. прим. 38. Относительно разбрызгивания вина см. Феопр., «Об огне» 67.
- ⁷ L. M. R. Simons, Flamma Aeterna (Л. Саймонс, Вечный огонь), 1949. Дельфы: Плутарх, «Об Е в Дельфах» 385c, «Нума», 9, 12, «Аристид» 20. Павсаний 10, 24, 4, ср. Эсхил, «Хозэфоры», 1037. SIG 826 C 14. Аргос: Павсаний 2, 19, 5. Кирена: Каллимах, Гимны 2, 83 сл.
- ⁸ Плутарх, «Нума», 9, 11, ср. HN 170 сл. Аргос: Павсаний 2, 17, 7. Асклепий: IG IV I2742 = СЗД 25.
- ⁹ Плутарх, «Греческие вопросы» 296 F. См. II 4 прим. 46. IV 1.
- ¹⁰ Филострат, «О героях», р. 235 Kayser, II 207 изд. Teubner, ср. КЕЖ 20, 1970, 1–16. HN 212–8.
- ¹¹ Плутарх, «Аристид», 20, 4–8. Относительно главных условий «пифаиды» — Страбон, 9, 404. SIG 296 сл. 696–9.711.728; G. Colin, Le culte d'Apollon Pythien à Athènes (Ж. Колен, Культ Аполлона Пифийского в Афинах), 1905; A. Voethius, Die Pythais (А. Бозтиус, Пифаида), дисс., Уппсала, 1918; Ch. Gülke, Mythos und Zeitgeschichte bei Aischylos (К. Гюльке, Миф и история у Эсхила), 1969, 43–67; S. V. Tracy БГК 99, 1975, 185–218.
- ¹² Филострат, «О гимнастике», 5. HN 112.
- ¹³ HN 175. Относительно бега с факелами Jüthner РЭ XII 569–77. В вазописи: Мецгер 70 сл.
- ¹⁴ Павсаний 8, 15, 9.
- ¹⁵ M. Vassits, Die Fackel in Kultus und Kunst der Griechen (М. Васиц, Факелы в культе и искусстве греков), дисс., Мюнхен, 1900. РЭ VI 1945–53.
- ¹⁶ «Илиада», VIII, 48. XXIII, 148. «Одиссея», VIII, 363. Ср. Гесиод, «Теогония», 557.

- ¹⁷ В «Илиаде» — только IX, 219 сл. Затем в «Одиссее», XIV, 446. XV, 222 ср. 260 сл. Ясновидающий именуется «thyoskóos» (см. II 8 прим. 30) в «Илиаде», XXIV, 221 и «Одиссее», XXI, 145. XXII, 318. 321. *thysía* («жертва») впервые встречается в Гимне к Деметре 268.312. Ср. Штенгель 4–6. Казабона 69–72. *tu-we-ta* в микенском имеет, наиболее вероятно, нерелигиозный смысл, см. I 3.6 прим. 30.
- ¹⁸ «Илиада», IX, 220. Гесиод, «Труды и дни», 338. *thúein* о ячмене — в Гимне к Аполлону Пифийскому 313. 331.
- ¹⁹ Н. v. Fritze, *Die Rauchopfer bei den Griechen* (Х. фон Фрице, Жертвенные воскурения у греков), дисс., Берлин, 1894. F. Pfister, «Rauchopfer» (Жертвенное воскурение) РЭ I A 267–86 (1914). М. Detienne, *Les Jardins d'Adonis* (М. Детьен, Сады Адониса), 1972, 71–6. Относительно «фимиатерия» см. Н. Wiegand БЕ 122, 1912, 1–97. РЭ VI A 706–14. ЭДИ IV 126/30. *Libanon, libanotós* (ладан) примерно соотв. древнеевр. *lebana*; *mýgtron* (мирра) примерно соотв. древнеевр. *mir* — E. Masson, *Recherches sur les plus vieux emprunts sémitiques en grec* (Э. Массон, Исследование наиболее древних семитских заимствований в греческом языке), 1967, 53–6. W. W. Müller Glotta 52, 1974, 53–9.
- ²⁰ Фр. 2 Лоубл-Пейдж. ладан и мирра — фр. 44, 30.
- ²¹ Павсаний 7, 18, 11–3. ГП 218–21. Относительно всего этого комплекса см. Нильссон, Избр. соч. I, 351 сл. Мейли 209 сл.
- ²² «Илиада», IX, 529–99. Фриних фр. 6. Вакхилид 5, 97–154. ПГМ II 88–100. *van der Kolf* РЭ XV 446–78. I. Th. Kakridis, *Homeric Researches* (И. Кахридид, Гомеровские исследования), 1949, 127–48. Относительно святилища — E. Dygge, F. Poulsen, *Das Laphrion*, 1948.
- ²³ Гиамполь: Павсаний 10, 1, 6. Плутарх, «О женских добродетелях», 244bd. ГП 221–25. ИГР 27 сл. — Мессена: Павсаний 4, 31, 9. ГП 433 сл.
- ²⁴ Раскопки: Deltion 5, 1919, Beil. 25–33. Y. Bequignon, *La vallée du Spercheios* (И. Бекиньон, Долина Сперхея), 1937, 204–26. Нильссон, Избр. соч. I, 348–54. ИГР 87, 131. ГРВЭ 7, 1966, 117; «*pygá*» — Софокл, «Филоклет», 1432. Относительно праздника — схолии Т. к «Илиаде», XXII, 159. Относительно мифа см. IV 5. 1.
- ²⁵ Пиндар, Истм. 4, 67–74. Ферекид ФГИ 3 F 14. Аполлодор 2, 72. ПГМ II 627–32.
- ²⁶ См. I 3.3 прим. 30. II 7 прим. 93. III 2.2 прим. 55.
- ²⁷ «Древний, общеевропейский ежегодный праздник огня» — уже у Нильссона в ГП 225, ср. ИГР 130–32. Однако состязание на Эте происходило раз в четыре года, а Дедалы — еще реже.
- ²⁸ См. I 3.3 прим. 29.38–40.
- ²⁹ Карфаген: Диодор Сицилийский 20, 14. — ВЗ: Исх. 29:38–43. Чис. 28:1–8. Ринггрен 162. Ср. I 4 прим. 45.
- ³⁰ Феофраст у Порфирия, «О воздержании» 2, 26. Ср. также Филон Александрийский, «О посольстве к Гаю» 356.
- ³¹ «Одиссея», XI, 31. См. прим. 42. Ср. также прим. 41.
- ³² Роде 148–52. Пфистер 477. ГКД 105. 124. Харрисон (1) 1–31.
- ³³ Штенгель 131–3. ГКД 124 сл.
- ³⁴ Нок II 575–602, см. IV 1 прим. 25. IV 3.
- ³⁵ Календарь Эрхия — СЗГГ 18 Г 23 для «Zeus Epopetés», ср. «Erops» — Д 21, Е 13.
- ³⁶ На острове Кос — СЗГГ 151 А 29–36. См. I 4 прим. 46.

1.4. Животное и божество

- ¹ В особенности Кук, 3. Райнах, также Харрисон и Корнфорд, ср. Введение 1 прим. 16, а также 21/23. Фиссер 13–6, 157–209. Против этой точки зрения — С. Meunier, *Der Totemismus bei den Griechen* (К. Мейнер, Тотемизм у греков), дисс., Бонн, 1919. Ср. ИГР 212–6.
- ² По проблеме зооморфизма египетских богов см. S. Morenz, *Ägyptische Religion* (3. Моренц, Египетская религия), 1960, 19772, 20 сл. E. Hornung *Studium Generale* 20, 1967, 69–84. *Der Eine und die Vielen* (Один и многие), 1971, 101–14. Относительно змей см. I 3.3 прим. 59–64. IV 2 прим. 3–5.
- ³ См. III 2.3 прим. 34 сл.
- ⁴ ПГМ II 352–64. См. I 3.2 прим. 21.
- ⁵ HN 181–9. Кук III 630–41.
- ⁶ Плутарх, «Греческие вопросы», 299 В = PMG 871. Еврипид, «Вакханки», 1017 сл. «бог-бык», *theòs taûros* — в Феспиях, IG VII 1787, ИГР 215, 2. — Кизик: Афиней 476а. — С бычьими рогами: Софокл, фр. 959, Стесимброт ФГИ 107 F 13, Афиней 476а, Гораций, Оды 2, 19, 30. — Кук в своей длинной главе о «Зевсе как быке» («Zeus as an ox», III 605–655) смог привести лишь одно изображение рогатого «Зевса Ольбиоса» (III 629), стелу императорского времени из района Кизики, ср. о ней РЭ X А 341 сл.
- ⁷ «Бог-хранитель» и «бог погоды» на рельефах Малатьи — см. Акургал — Хирмер Т. 104 сл.
- ⁸ Относительно совы Афины — ММР 493–6. Кук III 776–836. S. Marinatos АС 83, 1968, 167–74. В основе, вероятно, лежат восточные мифы о Владычице в обличье хищной птицы и ее изображения, ср. Кук Т. 61 и сирийские печати ЖНП 64, 1941, Т. 7, 89/90. О явлении божества в виде птицы I 3.5 прим. 23–25.
- ⁹ Еврипид, фр. 968 = 42с Снелль.
- ¹⁰ HN 13 сл. в вазописи бухрании очень часто обозначают святилище. Ср. Линдскую храмовую летопись, ФГИ 532 С 38–40. Феофраст, «Характеры» 21, 7. «Склады» козьих рогов уже в пещере Психро (см. I 3.3 прим. 8), Рутковски 139, в Като-Симе (см. I 4 прим. 17), в ддеросском храме, БГК 60, 1936, 224 сл., 241–4; о «роговом алтаре» — Дикеарх фр. 85 Верли. Каллимах, Гимны 2, 58–64. E. Bethe *Hermes* 72, 1937, 191–4, R. Flaceliere ОГИ 61, 1948, 79–81.
- ¹¹ E. Sjöquist AP 30, 1932, 345. V. Karageorghis НТhR 64, 1971, 261–70. Овидий, «Метаморфозы» X, 223–37. Ср. «рогоносных девиц» в культе Диониса Лафистия в Македонии — Ликофрон 1237 и схолии. См. I 4 прим. 49. II 7 прим. 44.
- ¹² Однако связь трагедии с сатировской драмой и сатиров с козлами с давних пор остается вопросом, по которому ведутся жаркие споры. достаточно указать на книгу А. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen* (А. Лески, Трагическая поэзия эллинов), 19723, 17–48, а также ГРВЭ 7, 1966, 89–102. См. II 7 прим. 34.
- ¹³ «Баранья шкура Зевса», *Diòs kódon*, ср. Харрисон (1) 23–8. ИГР 110–3. HN 129–31.
- ¹⁴ ГРВЭ 7, 1966, 112 сл., 116. HN 28 сл. Ср. А. Brelich в книге: *Myths and Symbols, Studies in honor of M. Eliade*, 1969, 195–207.
- ¹⁵ Порфирий, «О воздержании» 2, 28.

2. ПРИНЕСЕНИЕ ДАРОВ И ВОЗЛИЯНИЕ

2.1. ПРИНЕСЕНИЕ В ЖЕРТВУ НАЧАТКОВ

Дарение и получение, обмен подарками — это происходящий в человеческом обществе социальный процесс первостепенной значимости, посредством которого создаются и поддерживаются личные связи, получают свое выражение и признание отношения общественной иерархии¹. Поскольку боги являются одновременно «сильнейшими» и «подателями благ», они имеют право требовать даров. Сократ у Платона определяет благочестие² как «некое умение приносить жертвы и возносить молитвы», а «принесение жертв» как «дар богам», при этом он ожидает, что собеседник согласится с его определением как с чем-то само собой разумеющимся. То обстоятельство, что общепринятый обычай животной жертвы для этого не подходит, восходит, по видимому, к самому древнему обману в истории человечества³. Однако этот обычай идет рука об руку с принесением даров богам, не говоря о том, что домашнее животное, которым следовало почитать богов, — это тоже часть имущества жертвователя.

Древнейшая форма принесения даров настолько распространена, что в ходе дискуссий об «истоках божественной идеи» она играет определяющую роль. Эта форма есть «принесение в жертву начатков»⁴, отдавание богу «начатков» всякой пищи, идет ли речь об охоте, рыбной ловле, сборе плодов или земледелии. Греки говорили «ар-archai», что означает: «начала», взимаемые «от» целого, ведь богу подобает отведать первым. При этом не считалось особенно важным то, каким именно путем до высшего существа доходит что-либо из приносимого в дар. Подобные дары можно было складывать в священном месте, где они доставались другим людям или диким животным, их могли топить в водах источников, рек, в болоте и в море⁵ или сжигать. Принесение даров оборачивалось их уничтожением. Возможен также вариант, когда дары через организацию храмового хозяйства и жрецов снова возвращались людям. правда, сначала в каждом таком случае в отказе от притязаний на еду публично признавалась воля высшего существа, чуждого зависти.

Образец простого благочестия в «Одиссее» — пастух Евмей, выказывающий свое «благонравие» и в отношении богов. Когда он забывает свинью, чтобы угостить Одиссея, то, «беря первый кусок от каждой части», кладет сырое мясо в жир, посыпает мукой и бросает все в огонь. Когда же делит готовое мясо на порции, то первым делом одну из семи выделенных частей откладывает в сторону «для Гермеса и нимф». До того, как люди начинают есть, Евмей следит за тем, чтобы «первые куски», *árgmata*, обратились в дым⁶.

Кроме того, «принесение в жертву начатков» характерно в принципе для простого дедовского, крестьянского уклада⁷. Благочестивый крестьянин приносит в святилище понемногу от всего, что дают времена года, так называемые «ежегодные дары» (*hogaia*): колосья злаков или хлеб, смоквы и оливки, виноградные гроздья, вино и молоко. Подобные приношения в маленькие местные святилища — излюбленная тема эллинистических эпиграмматистов⁸. Все это приносится в жертву народным, «младшим» божествам, среди которых Пан, Гермес, нимфы, Геракл, Приап и, конечно же, Деметра и Дионис. Подобным образом почитались также герои (в том числе павшие в битве при Платеях)⁹, и даже сам бог — покровитель города (например, Посейдон Трезенский)¹⁰. Неопосредственно праздники урожая не были включены в официальный календарь, т. к. крестьянин или хозяин поместья праздновал свои *thalýsia*¹¹ по окончании сбора урожая на своем поле или в поместье, причем тон задавали, конечно, праздничные еда и питье. Богов, впрочем, тоже не забывали. В результате, «принесение в дар начатков» вновь сводилось к обычному жертвоприношению.

От своей части добычи, уцелевшей после «похода десяти тысяч», Ксенофонт¹² основал в Скиллуэте, недалеко от Олимпии святилище Артемиды с храмом и алтарем, «и в последующие годы приносил туда каждый раз десятую часть того, что за год давала пашня, жертвуя богине, и все соседи, мужи и жены, участвовали в празднике. Богиня давала им всем, расположившимся в шатрах, муку, хлеб, вино, орешки и оливки, а в добавление ко всему — часть принесенного в жертву животного со священного пастбища, и еще от пойманных на охоте зверей...». «Десятина» превращалась в дар, который богиня, со своей стороны, предлагала гостям во время праздника. Впрочем, часто бывало, что «десятина» как ежегодный освященный дар — что-то вроде налога — передавалась в храм¹³.

Около 420 года культовый центр в Элевсине открыто потребовал взыскивать начатки для жертвоприношения богине злаков Деметре в масштабах всей Греции¹⁴: «Жертвы начатков обеим богиням афиняне должны приносить от плодов полей по обычаю отцов и по решению Дельф, с каждой сотни медимнов ячменя не меньше шестой части медимна, с каждой сотни медимнов пшеницы не меньше двенадцатой ча-

сти медимна... Демархи должны взыскивать это по деревням и отправлять в Элевсин элевсинским жрецам, в Элевсине должны быть построены три зернохранилища... Дары первенцев должны точно так же приносить и союзники... Они должны посылать их в Афины... Городской совет должен также отправить посольство во все другие греческие города... и призвать их принести начатки в дар, если они хотят... Если кто принесет дары из этих городов, жрецы должны принять их в том же порядке. Жертву следует приносить от жертвенных пирогов, как укажут Евмолпиды, далее тройную, начиная с коровы, для каждой из двух богинь от ячменя и пшеницы, затем для Триптолема, и бога, и богини, и для Евбула каждому по целому животному и для Афины корову с позолоченными рогами».

Животные жертвоприношения, как и у семитов, регулярно сопровождаются принесением съедобных даров. К примеру, один устав с острова Фера гласит¹⁵: «Они должны приносить в жертву вола, с ним (съедобных даров) из одного медимна пшеницы, из двух медимнов ячменя, меру вина и другие начатки, в зависимости от времени года». В дополнение к необмолоченным ячменным зернам, которые берут и бросают на землю во время «начала», в дело идет также «смолотое», *psaístá*, в различных формах — мука, каша, лепешки, пироги¹⁶ — относительно частностей здесь царит пестрое многообразие. Подобные приношения сжигаются на алтаре частично до, частично после костей и жира жертвенного животного. Количество сжигаемого съестного, впрочем, ограничено. С классического времени все чаще рядом с алтарем устанавливают жертвенные столы, *trápezai*. На них клали отборные куски жареного мяса, пироги и другие дары. Потом все это доставалось жрецу. Еще рациональнее был организован процесс, когда подобные дары изначально собирались в денежном выражении, хотя по прежнему говорили о «принесении в жертву начатков», при этом тем не менее нужно было просто бросить деньги в коробку для пожертвований, *thesaurós*¹⁷.

В исключительных случаях приношение начатков различных плодов происходило отдельно, вне связи с животным жертвоприношением или даже по контрасту с ним. Так было в аркадской Фигалии: «Плоды фруктовых деревьев и особенно виноградной лозы, также соты с медом и необработанную шерсть... на алтарь... и затем поливают сверху маслом»¹⁸. В этом примере миф о Деметре и сам ритуал обнаруживает связь с Анатолией бронзового века. Если делосский алтарь Аполлона Генетора, «Родителя», не служил для кровавой жертвы, если другой бескровный алтарь, посвященный Зевсу Гипату, «Высочайшему», стоял перед Эрехтейоном в Афинах¹⁹, то возможно, речь шла, как в Пафосе²⁰, о сохранении традиции бронзового века: алтарь как «table of offerings» минойско-микенского типа.

2.2. ВОТИВНЫЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Вотивное жертвоприношение — дар, приносимый божеству как следствие данного обета — отличается от принесения в жертву начатков скорее мотивом, чем содержанием. В древних высокоразвитых культурах эта разновидность жертвоприношений встречается сплошь и рядом и играет весьма существенную роль в определении отношений людей к богам в том, что касается дара и ответного дара¹. Нужда и опасность заставляют человека искать спасения посредством «добровольного», им самим определенного и оговоренного отказа, пытаться совладать с непредсказуемым будущим через им самим установленные «если — то». Поводом к этому могут послужить любые обстоятельства, вызывающие чувство страха: для частного человека это прежде всего болезнь, но также и риск, связанный с плаванием по морю, для группы людей — голод, эпидемии, войны. Обет произносится во всеуслышание, торжественно, в присутствии как можно большего числа свидетелей. греческое слово *euché* одновременно означает «громкий призыв», «молитву» и «обет»². Исполнение обета предполагает в дальнейшем, после благополучного разрешения, непременно выполнение взятых обязательств, но, кроме того, еще и возможность показать свой успех перед глазами богов и людей.

Содержанием обета может стать любой дар, требующий каких-то, пусть даже самых небольших, затрат. Это может быть, к примеру, принесение в жертву какого-то определенного животного³. Когда опасность миновала, человек убеждается в существовании божественного порядка, и у него сразу возникает мысль пообещать принести в жертву начатки или увеличить их количество. В этом случае вотивные жертвоприношения и обычные принесения в жертву начатков со сменой времен года переплетаются, образуя единую непрерывную цепь: принося жертву после сбора урожая крестьянин уже просит у богов нового роста и процветания, обещая им и здесь их долю. Кроме того, можно основать новое святилище с алтарем или даже храм⁴. Впрочем, для подобных начинаний необходим был неординарный повод и, как правило, особое «добро», данное в божественных знаках. Уже существующим святилищам можно было жертвовать рабов и стада. Обеты отдавать для служения в храм членов семьи давались крайне редко⁵. Храму можно было передать движимое имущество — в первую очередь, дорогие одежды — или также недвижимость. Однако наиболее распространенным видом обета было «возложение» в святилище специально для этой цели предназначенные предметы искусства, в собственном смысле слова «вотивные» приношения (*anathémata*)⁶.

Самые большие расходы были связаны с «возложением даров» по обету и принесением в жертву начатков, совершавшимися по случаю

войны. Еще Гектор дает клятву посвятить Аполлону доспехи противника, Одиссей отдает Афине шлем, лук и пику Долона⁷. Позднее, когда велась война, перед непосредственным разделом трофеев для бога регулярно «изымали» от добычи, как правило, десятую часть (*dekáte*)⁸. Эта отчуждаемая в пользу бога часть также носила название «*akrothínia*», «вершина кучи». Впрочем, в каждом случае еще до битвы одному или нескольким богам по обету уже была выделена их доля. тем самым до начала сражения определялось, кому войско будет обязано своей победой. Добыча состояла, в первую очередь, из оружия: все греческие святилища были богато украшены трофейным оружием, посвященным богам, особенно щитами. Крупные поступления происходили также за счет продажи военнопленных или полученного выкупа. «десятина» от вырученных средств опять же отходила богу, на них делались роскошные посвященные дары. Среди известнейших памятников греческого искусства немало таких, которые возникли благодаря подобным обстоятельствам: «Змеиная колонна», поставленная после победы над персами, Ника Пеония в Олимпии, Ника Самофракийская. «Священная дорога» в Дельфах была уставлена монументами побед в войнах, ведя которые греки в IV–V веках уничтожили сами себя. Политеизм позволял беспрепятственно видеть в каждой отдельной победе доказательство могущества «сильнейшего» и благоволения определенных богов, требовавших ответных даров в благодарность от поддержанной ими стороны, впрочем, без всякой гарантии от внезапной перемены и крушения.

Наряду с прочими дарами во исполнение обета в святилища попадали и такие приношения, которые можно назвать «дарами» только переносном смысле слова — такие, каких людям не дарят. Речь идет прежде всего о принесении в жертву волос⁹. Стоя у погребального костра Патрокла, Ахилл обрезает свои длинные волосы, которые прежде обещал принести в дар своей родной реке Сперхею. Во множестве мест говорится о том, как юноши и девушки, вступая в пору зрелости, обрезают волосы и посвящают их какому-либо божеству, реке, местному герою, кому-нибудь из богов. Самые взыскательные отправлялись для этой цели в Дельфы. Тот же смысл имело приношение, когда девочки отдавали в святилище свою детскую игрушку или, выходя замуж, приносили в дар Артемиде свой пояс¹⁰. Наконец, охотники, рыбаки, крестьяне, уходя на покой, тоже посвящали богам свои орудия и снасти¹¹. Там, в святилище, хранилось то, что человек при перемене жизни оставлял позади себя. Посвящение нельзя отменить, добровольное отделение от себя чего-либо в прошлом было безвозвратным. За этим, очевидно, стоит сакрализация остатков жертвоприношения в святилище, вывешивание шкуры, установка на видном месте черепа. При посвящении волос человек оставлял высшей силе частицу самого

себя — потеря, правда, безболезненная и со временем сама собой восполняемая. Как в сакрализации обычной жертвы есть нечто от сознания вины и желания искупить ее, так и здесь страх, вызванный переменами в жизни влечет за собой желание откупиться от сил, до сих пор оказывавших на судьбу решающее влияние. Невеста, например, ни в коем случае не должна была забыть выказать свое уважение девиственной Артемиде. В бравронское святилище посвящались одежды девищин, умерших родами¹², как если бы их несчастная судьба свидетельствовала о вине, которую теперь следовало загладить.

2.3. ВОЗЛИЯНИЕ

Из нашего культурного обихода исчезло то, что с доисторических времен — и в первую очередь, в высокоразвитых культурах бронзового века — было одной из самых распространенных форм сакрального действия: речь идет о выливании жидкостей, жертвенном возлиянии¹. Наряду с поэтическим словом *leibein/loibé*, греки употребляли для его обозначения два термина, в которых, видимо, пересекаются две традиции — азиатская и индоевропейская²: *spéndein/spondé* — с одной стороны, и *chéein/choé* — с другой. Показательно то, что *spéndein* встречается прежде всего применительно к вину, продукту Средиземноморья. Правда, существуют также *choaí* вином и *spondaí* медом, маслом и водой³. Первоначально разделение происходит в зависимости от сосуда и обращения с ним: *spondé* осуществляется из кувшина или чаши, которые держат в руке, направленной струей, *choe* как опрокидывание и полное опорожнение большого сосуда, стоящего на земле или поднятого над землей. Последнее совершается мертвым и «хтоническим» богам. Впрочем, может говориться и о *spondaí* для «*chthónioi*»⁴.

Частью всякого винопития является *spondé*: прежде чем пить сколько он хочет, человек выливает часть, жертвуя богам. в таком виде это закреплено уже у Гомера⁵. Позднее на пирах⁶ действовали определенные правила, согласно которым при первом смешивании вина с водой следовало принести жертву Зевсу и Олимпийцам, при втором — героям, при третьем и последнем — Зевсу Телейю, «Завершителю» или же из первого кратера — «доброму демону», «*agathòs daímon*», из третьего — Гермесу. При дальнейших возлияниях каждому из участников предоставлялась свобода обращаться к какому угодно богу.

С каждым «возлиянием» к богу восходит призыв и молитва. Кубок наполняют с тем, чтобы молиться богам. наполнив, его протягивают гостю, приглашая его тоже помолиться. «Возлияние» необходимо, чтобы обратиться с просьбой к богам, соблюдая все установленные правила, «возлияние» необходимо⁷. Перед началом морского путешествия

выставляли кратеры с вином, затем с кормы корабля их опрокидывали в море под молитвы и обеты⁸. Когда Ахилл провожает Патрокла на битву, он достает из сундука кубок, из которого пьет только сам, очищает его, ополаскивает водой, моет руки, зачерпывает вина, которое и возливает, выйдя во двор, обратив взоры к небесам — так он молится о победе и о счастливом возвращении друга, однако Зевс исполняет лишь одну просьбу, в другой же отказывает⁹.

Возлияния вином занимают прочное место и в ритуале животного жертвоприношения. Призыв *spondé! spondé!* предваряет все действие целиком¹⁰. В конце вино льют в пламя алтаря, на котором одновременно горят остатки жертвы. Изображение жреца с чашей для возлияний в руке, стоящего над горящим алтарем, стало излюбленным иконографическим мотивом¹¹. Впрочем, чаши для возлияний давали держать и самим богам, помещая их в руке¹² у настоящих статуй, и, в особенности, на изображениях. По-видимому, жрец наливал вино в чашу бога, из которой оно затем вытекало. Бог словно сам себе приносил жертву, или, что важнее: он оказывался вовлечен в процесс принятия и дарения, выраженный в свободно льющейся жидкости — образе воплощенного благочестия.

Таким образом, «возлияние» находится в отношениях известной полярности с кровавой жертвой, которая ему предшествует. Как *sphágia* открывают битву, так *spondai* кладут конец вражде. Для обозначения «перемирия» или «мирного договора», как правило, не используется никакое другое слово, кроме того же «*spondai*»: «мы, граждане полиса, совершили возлияние»¹³, то есть: «мы вынесли решение и приняли на себя обязательства». То же самое слово служило и для обозначения божественного перемирия, утверждающегося на время всегреческих праздников, Олимпийских игр или Элевсинских мистерий. «Носители *spondé*»¹⁴ проходили через все области Греции, чтобы возвестить и установить его. Подобные «возлияния» исключали пролитие крови и жестокость, скрепленное ими не подлежало отмене и являлось окончательным.

«Струи, которые пьет земля»¹⁵ проливаются для мертвых и богов, живущих под землей. Уже Одиссей прибегает к подобному ритуалу при своем заклинании мертвых¹⁶. Выкопав яму, он трижды совершает возлияние всем усопшим — сначала льет медовый напиток, затем — вино и в третий раз — воду, потом сыпает все сверху ячменной мукой и уже после того обращается с мольбой к теням, обещая им в дальнейшем, по возвращении домой принести на костер корову. Подобным же образом в «Персах» Эсхила царица приносит на могилу царя молоко, мед, воду, вино и масло, а кроме того, еще цветы¹⁷. Песни, сопровождающие возлияние, призывают мертвого Дария выйти из тьмы на свет. Вторая часть Эсхиловской «Орестей» получила свое название — «Хоэфоры» — от жертвоприношения, которое Электра и ее служанки со-

вершают на могиле Агамемнона. Протекание ритуала имеет определенный ритм, соответствующий обычному обряду принесения жертвы: сначала торжественная процессия следует к месту погребения, неся с собой сосуды, затем — остановка, молитва, обращенная к умершему, потом — возлияние, сопровождаемое дикими воплями скорби наподобие *ololygé* во время животного жертвоприношения¹⁸. В трагедии «Эдип в Колоне» Софокл подробнейшим образом воспроизводит обряд искупительного возлияния в роше Эвменид: сначала берут воду из вечнотекущего источника. кратеры, стоящие в святилище, увенчивают шерстью, наполняют водой и медом. Приносящий жертву делает шаг по направлению на восток и опрокидывает сосуды по направлению на запад, затем он возлагает ветви оливы, которые до этого держал в руке, на то место, где вода впитала влагу, и уходит с немой молитвой, не оглядываясь¹⁹. Молчаливая невозмутимость этого действия предвосхищает таинственный уход умирающего Эдипа.

«Души питаются от возлияний» — написал позднее Лукиан²⁰. Соответственно этому, возлияние в большинстве случаев однозначно воспринималось как «жертва-напиток», как своего рода съедобный дар. О том, что земля «пьет», говорится часто и достаточно убедительно. В мифе теням умерших и богам — обитателям подземного царства, приписывают своеобразные потребности, но как получалось, что и для небожителей вино просто лили на землю, остается неясным²¹. В действительности, возлияние вином перед тем, как пить самому — это явный пример принесения в дар начатков в его негативном аспекте: важно не то, куда идет вино, важно, что жертвующий добровольным расточительством ставит себя в подчинение некоей высшей силе. В основе возлияния мертвым также лежит признание их могущества. Особенность возлияния, отличающая его от обычного принесения в жертву съестного, состоит в невозможности забрать дар обратно: что пролилось на землю, никто не в состоянии снова поднять. Таким образом возлияние представляет собой чистейшую и наиболее соответствующую идее форму отказа.

Но это еще не все. С удивлением отмечают роль масла в возлияниях²²: как может то, что не является питьем, быть «жертвенным напитком»? И все же масло для *spoudai* упоминается наряду с вином и медом²³. Когда стелы на могилах натирали маслом и увенчивали венками²⁴, это можно объяснить так, что подобная стела — представитель умершего, и потому она, как живой человек, должна быть умашена и украшена к празднику. Однако масло выливали также на особые камни, лежавшие в определенных местах, при полном отсутствии каких бы то ни было антропоморфных ассоциаций: перед дворцом Нестора в Пилосе лежал камень, который всегда блестел от масла. На нем восседал царь²⁵. Блестящие от масла камни лежали на распутье. кто бы ни принес здесь жертву, суеверный человек выказывал им свое уважение²⁶. Очевидно,

речь идет о простом маркировании, установлении некоего центра или ориентира: льющий здесь масло тем самым как бы удостоверяется в упорядоченности пространства. Тот, кто приходил сюда из чужих мест, мог судить по «блеску», что другие люди уже установили здесь свой порядок. Точно так же следы жертвоприношения на могиле Агамемнона возвещают о присутствии Ореста²⁷, для того же самого оставляют следы крови на известковых боковых поверхностях алтаря²⁸. Средоточием мира, как свидетельствует миф, был камень Омфалос в Дельфах. На нем тоже совершались возлияния²⁹.

Культовое выливание воды у греков имеет не одно значение и не одно наименование. В начале обычного жертвоприношения упоминается «омовение рук» в самом простом и общем смысле, *chépnips*³⁰. Когда льют воду на могилу холостого мужчины, нередко говорят о «воде для омовения» для обитателей царства мертвых³¹, имея в виду, в частности, что умерший, не успев при жизни вступить в брак, с помощью воды задним числом совершает брачное омовение³², и тем самым, пусть с опозданием, но все же достигает «цели» жизни. Кроме того, говорят и о «жажде» мертвых³³. Возлияние водой завершает прочие возлияния медом и вином (см. прим. 48). Наряду со всем этим существуют собственно праздники «водоношения», *hydrophoria*, как, например, в Афинах. В святилище «Олимпийской земли» показывали трещину в земле и рассказывали, что будто бы в нее некогда ушли воды вселенского потопа. Видимо, здесь выливали принесенную с собой воду³⁴. Во время завершения Элевсинских мистерий наполняли водой два сосуда определенной формы и опорожняли их через край — один в направлении на запад, другой — на восток. при этом обращались к небу: «Пролейся дождем!», к земле: «Зачни!», по-гречески игра слов: *hýe-kýe*³⁵. Та же формула произносилась и у колодца. Недостаток или излишек воды, «магия дождя» и потоп, по всей видимости, формируют тематику подобных обрядов, хотя речь здесь идет не о симпатической магии, а о «волшебстве», заимствованном опять же из основного смысла «возлияния»: обретение утешительной надежды через добровольную растрату.

Примечания

2.1. Принесение в жертву начатков

¹ M. Mauss, *Essai sur le don* (М. Мосс, Исследования о дарах), *Année sociologique* II 1, 1923/4 = *Sociologie et anthropologie*, 19662, 143–279.

² Платон, «Евтифрон» 14с.

³ См. II 1 прим. 19.

⁴ A. Vorbichler, *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte* (А. Форбихлер, Жертва на древнейших доступных нам стадиях человеческой истории), 1956 как продолжение идей книги P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (П. Шмидт, Происхождение идеи

- бога) I–X, 1908–52. «Primitiae» является латинским эквивалентом греческого «арархай»; нем. «Erstlinge» — лютерова передача древнеевр. bikkurim. Относительно греческого слова — Stengel РЭ I 2666–8. Рауз в особ. 39–94. Н. Беер, *Aparché und verwandte Ausdrücke in griechischen Weihinschriften* (Х. Беер, «Арархе» и родственные выражения в греческих посвященных надписях), дисс., Мюнхен, 1914. Рудхардт 219–22.
- ⁵ «Жертвы-утопления» имеют место со времен палеолита (НН 22). Греки знают утопление животных в источниках (Лерна: Плутарх, «Изида» 364f. Киа-на: Диодор Сицилийский 5, 4, 2; ср. Евстафий 1293, 8) и в море (Аргос: Павсаний 8, 7, 2), см. II 5 прим. 6.
- ⁶ «Одиссея», XIV, 414–53. ИГР 145 сл.
- ⁷ Арархай как древнейшее жертвоприношение: Феофраст у Порфирия, «О воздержании», 2, 5. 20. 27. Ср. уже Платон, «Законы» 782с, Аристотель, «Никомахова этика», 1160а 25–7.
- ⁸ Например, Палатинская антология 6, 42 (Пан). 299 (Гермес). 22 (Приап). 36 (Деметра). 44 (Дионис). Павсаний 9, 19, 5 (Геркулес в Танагре). Рауз 49–51. L. Demeule-Lyciard *Annales E. S. C.* 26, 1971, 705–22.
- ⁹ Фукидид 3, 58, 4, ср. Гезихий «hōgaia».
- ¹⁰ Плутарх, «Тесей» 6.
- ¹¹ Гомер, «Илиада» IX, 534. Феокрит VII. Палатинская антология 6, 258. РЭ V А 1230 сл. о фаргелиях см. II 4 прим. 70. об осхофориях — АП 142–7.
- ¹² «Анабасис» 5, 3, 9.
- ¹³ Например, бронзовый кувшин IG XII 5, 42 = Фридлендер — Хоффляйт 14b. бронзовый гранат IG I2418 = Фридлендер — Хоффляйт 12d. изображение животного = Фридлендер — Хоффляйт 126. Ср. 122abcd.
- ¹⁴ IG I276 = SIG 83 = СЗГГ 5. Новый закон (353/2) СЗД 13. Зернохранилища (σιτοῖς): Милонас 125 сл.
- ¹⁵ СЗГГ 134.
- ¹⁶ Ср., например, Афиней 109ef, 114ab, 148f. Поллукс 6, 75. Лобек 1050–85. Относительно *relapós*: Штенгель 66–72, относительно *trápezai* см. II 6 прим. 16.
- ¹⁷ СЗГГ 155 (Асклепийон, Кос). СЗГГ 88 (Ольвия).
- ¹⁸ Павсаний 8, 42, 11, см. III 2.3 прим. 35. III 2.9 прим. 20.
- ¹⁹ Аристотель, фр. 489, Тимей ФГТ 566 F 147, Цицерон, «О природе богов» 3, 88. — Павсаний I, 26, 5.
- ²⁰ Тацит, «История» II, 2 сл. См. I 3. 4 прим. 16. I 4 прим. 6.

2.2. Вотивные жертвоприношения

- ¹ Основополагающая работа — Рауз. коротко — ИГР 134. только о Риме в статье «Votum» — РЭ Suppl. XIV 964–73.
- ² См. II 3 прим. 7 и 10.
- ³ «Илиада» VI, 305–10. «Одиссея» X, 521–5 (также XI, 29–33).
- ⁴ Храмы сооружают после 480 г. как Фемистокл (Плутарх, «Фемистокл» 22), так и Гелон Сиракузский (Диодор Сицилийский 11, 26, 7).
- ⁵ Рабыни для Афродиты — Пиндар, фр. 122 (см. III 2. 7 прим. 9). Для Дельф — Павсаний 4, 36, 9. Еврипид, «Финикиянки» 202–38. Храмовые стада: ГКД 93 сл. НН 23, 20. Большое число «гieroдулов» (священных рабов) было в эллинистических святилищах Малой Азии. О локрийском посвящении де-вушек см. II 4 прим. 86.

- ⁶ См. II 5 прим. 96. недвижимость: Плутарх, «Никий» 3, 6.
- ⁷ «Илиада», VII, 81. X, 458–64. 570 сл.
- ⁸ Ср. надпись в Селинунте IG XIV 268, W. M. Calder, The Inscription from Temple G at Selinus (У. Колдер, Надпись из селинунтского храма G), 1963. Посвящения добычи — например, Павсаний 5, 27, 12 = Фридлендер — Хоффляйт 95а. IG VII 37 = Фридлендер — Хоффляйт 23.95с. Геродот 9, 81. 8, 27, 5. Пауз 95–148. о посвящениях в Олимпии — Мальвиц 24–39. L. Semmlinger, Weih-, Sieger- und Ehreninschriften aus Olympia und seiner Umgebung (Л. Землингер, Посвященные, победные и почетные надписи из Олимпии и ее окрестностей), дисс., Эрланген, 1974, N 1–56. Относительно Ники Пеония — R. Harder Kl. Schr. (Р. Хардер, Малые сочинения), 1690, 125–36.
- ⁹ L. Sommer, Das Haar im Aberglauben und Religion der Griechen (Л. Зоммер, Волосы в суевериях и религии греков), дисс., Мюнхен, 1912. P. Schredelseker, De superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinent (П. Шредельзекек, О суевериях греков, относящихся к волосам), дисс., Гейдельберг, 1913. Пауз 241–5. Ахилл: «Илиада», XXIII, 141–53. Дельфы: Феофраст, «Характеры» 21, 3. Делос: Геродот 4, 34. Каллимах, Гимны 4, 296, Павсаний 1, 43, 4. Трезен: Еврипид, «Ипполит» 1425 сл., Павсаний 2, 32, 1. Кроме того, например, Павсаний 1, 37, 3.1, 43, 4.7, 5, 7.7, 17, 8.8, 41, 3.8, 20, 3. Пиндар Пиф. 4, 82. Поллукс 3, 38. Диодор Сицилийский 4, 24, 4. Афиней 11, 494. Палатинская антология 6, 155.156.276.277.59. уже в минойскую эпоху — ДМ IV 480.
- ¹⁰ Игрушки: Пауз 249–51. Палатинская антология 6, 280. Пояса: Палатинская антология 6, 59. Павсаний 2, 33, 1. Апост. 10, 96 (Pargem. Gr. II 513). J. Boardman, Excavations in Chios (Дж. Бордмен, Раскопки на Хиосе) 1952–1955: Greek Emporio, 1967, 214–21. сходное явление уже в Вавилоне: ЛАХ IX 46. — По решению афинского народного собрания (375/4 г.) фальшивые деньги посвящались Матери богов, Hesperia 43, 1974, 174 сл.
- ¹¹ Палатинская антология 6, 1.5. 18 сл. 25–30.38.46.63 и т. д. Так, Кимон посвящает перед Саламинским сражением узду своего коня — Плутарх, «Кимон» 5, 2.
- ¹² Еврипид, «Ифигения в Тавриде» 1464–7.

2.3. Возлияние

- ¹ J. v. Fritze, De libatione veterum Graecorum (Й. фон Фрице, О возлиянии у древних греков), дисс., Берлин, 1893. Кирхер 1910. P. Stengel Hermes 50, 1915, 630–35. ГКД 103–5. Hanell «Trankopfer» (Принесение в жертву напитка) РЭ VI A 2131–7. Рудхардт 240–8. Казабона 231–68. A. Citron, Semantische Untersuchungen zu spéndesthai, spéndein, euesthai (А. Цитрон, Семантические исследования глаголов...), дисс., Берн, 1965. См. I 3.4 прим. 19–24.
- ² Связь греч. spéndein и хетт. sipand надежна, однако не ясна с точки зрения лингвистики, Н. Kronasser, Etymologie der Hethitischen Sprache (Х. Кронассер, Этимология хеттского языка) I, 1966, 522–5. таким образом, по-видимому, имеет место косвенное заимствование. См. I 2 прим. 15. Фонетическое сходство греч. spendein и нем. spenden (от лат. dispendere) случайно, но интересно.
- ³ Феофраст у Порфирия, «О воздержании» 2, 20. См. прим. 55. spéndein о медовом напитке — например, Эмпедокл В 128. СЗД 62 (Парос). О возлиянии без вина (nephália) — Штенгель 180–6. РЭ XVI 2481–9.

- ⁴ Порфирий, «О пещере нимф» 18. choai tríspondoi — Софокл, «Антигона» 431. choas kataspéndein — Еврипид, «Орест» 1187.
- ⁵ Формульный стих «Илиада», IX, 177, а также шесть раз в «Одиссее». Формула еραγχάμενοι depáessin не вполне ясна, но во всяком случае обозначает некое сакральное «начало» при распределении вина (против мнения Штенгеля 50–8).
- ⁶ Кирхер 17–21, 34–38. Нильссон, Избр. соч. I 428–42. P. von der Mühl, Ausgewählte kleine Schriften (П. фон дер Мюль, Избранные малые произведения), 1975, 483–505. О выборе между смешанным и несмешанным вином — Штенгель 178–80.
- ⁷ «Мы, совершая возлиянье, молимся» — Аристофан, «Мир» 435, ср. «Илиада», VI, 259. XXIV, 287. «Одиссея», III, 41 сл. VII, 163. XIII, 50 сл. и др. Штенгель 55, 178.
- ⁸ Фукидид 6, 32, 1 сл. Пиндар Пиф. 4, 193–200.
- ⁹ «Илиада», XVI, 220–52.
- ¹⁰ Аристофан, «Мир» 433.
- ¹¹ Например, Мецгер 108, 4. 109, 12 сл. 110, 15 сл. 18. H. Luschey, Die Phiale (X. Люшай, Фиал), дисс., Мюнхен, 1939. Существовали некоторые áspndoi thysíai (жертвоприношения без возлияний) — схолии к Софоклу, «Эдип в Колоне», 100, P. Stengel Hermes 57, 1922, 546–50.
- ¹² E. Simon, Opfernde Götter (Э. Симон, Жертвующие боги), 1953. A. Peschlow-Bindokat ЕНАИ 87, 1972, 89–92.
- ¹³ Надпись из Аркадес (Крит): ЖПЭ 13, 1974, 265–75.
- ¹⁴ Латте РЭ III А 1840 сл. СЗД 3 В. 12.
- ¹⁵ Эсхил, «Хозфоры», 164. Ср. Софокл, «Эдип в Колоне», 482.
- ¹⁶ «Одиссея», X, 518–26 = XI, 26–34.
- ¹⁷ Эсхил, «Персы» 607–22.
- ¹⁸ «Хозфоры» 84–164.
- ¹⁹ Софокл, «Эдип в Колоне» 466–92.
- ²⁰ «Плачи» 9.
- ²¹ Интересно, что это изображено на позднехеттском рельефе в Малатье — Акургал — Хирмер Т. 104 сл. Возможно, поэтому впоследствии совершались возлияния в чашу, которую держал бог (прим. 44).
- ²² Ziehen РЭ XVI 2484 сл., по книге C. Mayer, Das Öl im Kultus der Griechen (К. Майер, Растительное масло в греческом культе), 1917.
- ²³ СЗД 2 В 4. 10 А 2. 124, 10. Ср. фигийскую жертву, см. прим. 18.
- ²⁴ Плутарх, «Аристид» 21.
- ²⁵ «Одиссея», III, 406, 411.
- ²⁶ Феофраст, «Характеры» 16, 5, ср. Арнобий I, 39. «помазание» гермы: Бабрий 48. Окропление маслом камней в ВЗ: Быт. 28:18 («Вефиль»). 35:14. Смит 175. Священный камень, покрытый шкурой жертвенных животных, у энианов — Плутарх, «Греческие вопросы» 294bc. Ср. также ММР 246.
- ²⁷ Еврипид, «Электра» 513 сл.
- ²⁸ «Священные» мужчины и женщины в Андании совершают возлияния при клятве кровью и вином — SIG 736 = СЗД 65, 2 (см. VI 1. 2 прим. 9–14). То, что возлияние вином заменяет собою возлияние кровью, часто повторялось после Смита 173 сл. — Кирхер 86, Эйтрем 434, 455, 457. РЭ VI А 2134 сл.

- ²⁹ Рельефы с совершающей возлияние Никой на омфалосе у W. H. Roscher, *Omphalos*, 1913, Т. 7, 1.4, ср. 8, 3. В ритуале милетских «молпе» перед Гекатой ставится камень, который увенчивают и окропляют возлияниями — SIG 57, 25.
- ³⁰ См. I прим. 8.
- ³¹ Софокл, «Электра», 84. 434. Клидем ФГИ 323 F 14 = Афиней 410а. См. IV 1 прим. 43.
- ³² Демосфен 44, 18. 30. Евстафий 1293, 8. Кук III 370–96. P. Stengel *Hermes* 57, 1922, 542–6.
- ³³ W. Deonna, *La soif des morts* (В. Деонна, Жажда мертвых), ОИР 119, 1939, 53–81. В особенности, тексты золотых листков. Цунц 370–4. VI 2. 2.
- ³⁴ АП 113. сходный обычай в Бамбике-Гиераполе — Лукиан, «О сирийской богине» 13. В Тире существовал еще в XIX в. — *Rev. Et. juives* 43, 1901, 195 сл.
- ³⁵ Прокл, «Комментарий к “Тимею”» III 176, 28 Диль. АП 86. HN 323. Надпись IG II/III2 4876. О выливании воды как чуде дождя — также Смит 174 сл.

3. МОЛИТВА

«Возлияние, жертва, принесение в жертву начатков» — все это различные виды благочестивого действия¹. Но каждому из них должно сопутствовать подобающее, благочестивое слово. Всякое неподобающее, злое, ругательное или возмущенное слово было бы «злословием», *blasphemia*, потому «правильные слова», *euphemía*, участников действия сначала заключались в «священном молчании»². Из него вырастает обращение к некоему «визави», призыв и просьба — молитва³. Едва ли существует ритуал без молитвы, но едва ли возможна и серьезная молитва без ритуала: *litaí — thysáí*, «просьба — жертвоприношение» составляют древнее и прочное единство⁴. Пенелопа в «Одиссее», перед тем как молиться Афине, совершает омовение, надевает чистую одежду и наполняет корзину ячменными зернами⁵. Обычно для возлияния берут вино или бросают в огонь зерна фимиама. В особо важных случаях совершают полноценное жертвоприношение, даже устраивают специальную процессию к богу в его святилище, которая носит название *hikesía*, «шествие просителей»⁶.

Обычное слово для молитвы, *eúchesthai*⁷, одновременно означает «хвастаться» и, если речь идет о победителе, «испускать радостный вопль». Такая молитва скорее служит тому, чтобы привлечь к себе внимание, чем является выражением преданности и самоотдачи. «Вслух» и «для всех» молится тот, кто исполняет главную роль во время жертвоприношения, кто совершает возлияние: царь, военачальник, жрец. Чаще всего молитва заключает в себе обет — он тоже называется «*euché*». Так, все происходит официально и в присутствии свидетелей. Правда, боги могут внять и негромкой просьбе⁸. В исключительных случаях, когда речь идет шла о культе наводящих ужас божеств — обитателей подземного царства, молиться полагалось молча⁹.

Для молитвы и обета есть еще одно слово — *agá*, которое одновременно означает «проклятье». Успех и почет одного почти неразрывно связан с унижением и уничтожением другого, так что, по сути, «добрую *agá*» невозможно отделить от «злой *agá*»¹⁰. *Agá* — отзвук древнейшей эпохи, с этим связано то, что слово молитвы, благословение или проклятье, будучи раз произнесено, обладает непосредственной силой и не может быть взято назад. В «Илиаде» жрец, владеющий таким сло-

вом, зовется *agetér*¹¹, таков Хрис, который своей молитвой сначала насылает чуму на войско ахейцев, а потом останаавливает ее. В поэтическом изображении эта молитва все же предстает как красиво оформленная просьба, обращенная к конкретному богу — Аполлону, который «внемлет» своему жрецу.

Более элементарный уровень обращений к богу — бессмысленные с точки зрения языка, закреплённые в традиции словообразования, сопровождавшие особые шествия или танцы, некогда бывшие частью поклонения какому-то определенному богу. Своим звучанием и ритмом они поддерживали праздничную процессию, одновременно получая из нее содержание. Жертвоприношение маркировано пронзительным криком женщин, *ololygé*. Подобный вопль сопровождает роды, когда ждут «прихода» и вмешательства богини Илифии, а кроме того, и другие критические ситуации — например, мнимое помешательство¹². Дикие крики являются характерной чертой дионисийских празднеств: прежде всего, возглас «*euhoí*» — в латинской транскрипции «*evoe*» — кроме того, «*thrámbē*»¹³, «*dithýrambe*». С культом Аполлона связан пеан, точнее — призыв «*íeíe paján*» со специальным ритмом: три кратких, один долгий. По этому крику «пеаном» называлась песнь, с помощью которой изгоняли болезни и праздновали победу, а также сам бог, проявляющий себя подобным образом¹⁴. «*Iákch' o Iákche*» — возглас, сопровождавший Элевсинскую процессию. И здесь слышалось в крике имя некоего божества, «Иакха», который, как считалось, в качестве «демона» возглавлял шествие. Вероятно, это божество было тождественно Дионису. Его несли с собой и в виде статуи¹⁵. «*Dithyrambos*» также употреблялось как прозвище Диониса. Коллективный вопль граничил с экстазом. Как только греки эксплицитно отдают себе в этом отчет, речь заходит о личностных богах, представленных в образе людей.

Это примечательное обстоятельство связано с тем, что в греческой культуре не сохранилось древних литургических молитвенных формул, никакой Веды или Песни арвальских братьев. поэтому индоевропейские обороты закрепились в языке поэзии и свободно употреблялись. Основной вид молитвы мог иметь свои частные особенности¹⁶, но всегда является следствием ее функции. В начале стоит имя божества, усиленное призывом «Внемли!». При этом особенно важно не только подобрать имя правильно, но и определить подходящее к случаю прозвище. Прозвищ старались привести как можно больше, подобное их нагромождение, вероятно, также соответствовало индоевропейской традиции. Затем богу предоставлялось выбирать, «каким именем тебе будет угодно называться»¹⁷. В том, что касается пространства, также делалась попытка охватить сферу возможного пребывания бога, назвав его излюбленное место или несколько воз-

можных, откуда он, по мнению молящегося, должен прийти. Просьба обосновывалась ссылкой на прежние доказательства дружбы с той и другой стороны: «как некогда», «как истинно то, что когда-то» бог помог этому человеку или сам человек совершил богоугодные дела, принес жертву или построил храм, а теперь это должно сослужить службу. Здесь было также уместно лишний раз выразить свою уверенность в могуществе бога: «ведь ты это можешь». После того как контакт установлен, следует сжато и четко сформулированная просьба, а часто еще и обещание на будущее, обет. Благочестие должно быть долговечным. Усложнившееся религиозное чувство времен кризиса мифологического сознания нашло своекорыстную прямоту таких *euchaí* непристойной. тогда считалось правильным просто молиться о «благ», предоставляя выбор богу¹⁸. Такая сублимированная форма благочестия не могла стать правилом.

При молитве не опускались на колени¹⁹, для выражения мольбы служили вытянутые вперед руки. Для того, чтобы воззвать к небожителям, человек воздевал к небу обе руки с обращенными вверх ладонями. Руки простирали к морю, когда хотели призвать на помощь морские божества, руки простирали и к культовому изображению. Если кто-то просто проходил мимо культовой статуи или святилища, не собираясь ни о чем просить, все равно подобало произнести приветствие, «*chaíre*», как при встрече со знакомым²⁰, или воспроизвести жест поцелуя, поднеся руку к губам²¹. В дополнение всегда могла быть произнесена простая короткая молитва. Сократ приветствует так и восходящее солнце²². Рудименты молитвенного обращения сопровождают повседневную жизнь. В ситуациях, вызывающих волнение, испытывая страх, удивление или гнев, люди призывают «богов» вообще или бога, имя которого в данной ситуации уместно призвать. Часто называют имена местных божеств, но нередко с языка срываются имена «Зевса» и «Аполлона», или же, особенно часто, «Геракла», защитника от всякого зла. Имя «*Herakleis*» — по-латыни *mehercle* — было почти так же распространено, как «Господи» у христиан. Женщины имели своих богинь — Артемиду, Пандросу и им подобных²³.

Но когда было необходимо, чтобы молитва была услышана подземными богами или умершими, требовались специальные приготовления. Поэты живописуют, как просители бросаются ниц и бьют кулаками о землю²⁴. Начиная самое позднее с V в., для подобных обращений с целью предать проклятию или навести порчу повсеместно вводится новая форма — молчаливая, долговечная письменная фиксация просьбы: на табличках, как писались и обычные письма, соперника предавали богам подземного царства, а затем закапывали эти таблички в святилище этих богов или в могиле. В то время как собственно культ по-прежнему осуществлялся при помощи устного сло-

ва, прогресс служил интересам магии, ибо на место призыва приходит магическое действие: «я записываю», «я привязываю»²⁵. Отсюда название — *katádesis, defixio*.

Примечания

- ¹ Эпиктет, «Руководство» 31.
- ² Гомер, «Илиада», IX, 171. ГКД III, ср. G. Mensching, *Das heilige Schweigen* (Г. Меншинг, Священное молчание), 1926, 101 сл. Платон, «Законы» 800b.
- ³ C. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaestiones* (К. Аусфельд, Проблемы греческих молитв), *NJb Suppl.* 28, 1903, 502–47. K. Ziegler, *De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae* (Отдельные проблемы форм молитвы у греков), дисс., Вроцлав, 1905. ГКД 78–81. F. Schwenn, *Gebet und Opfer* (Ф. Швенн, Молитва и жертва) 1927. ИГР 157–60. K. v. Fritz, *Greek Prayer* (К. ф. Фриц, Греческая молитва), *Rev. of Rel.* 10, 1945/6, 5–39. W. Klug, *Untersuchungen zum Gebet in der frühgriechischen Lyrik* (В. Клюг, Исследования о молитве в раннегреческой лирике), дисс., Гейдельберг, 1954. E. des Places, *La prière cultuelle dans la Grèce ancienne* (Э. Де Пляс, Культовая молитва в Древней Греции), *OPH* 33, 1959, 343–59. A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques* (А. Корлю, Исследования о словах, касающихся идеи молитвы, от Гомера до трагиков), 1966. W. F. Bakker, *The Greek imperative. An investigation into the aspectual difference between the present and aorist imperatives in Greek prayer from Homer up to the present day* (У. Бэккер, Греческий императив. Исследование видового различия между императивами презенса и аориста в греческой молитве от Гомера до наших дней), 1966. A. W. H. Adkins, *Eúchomai, Eucholé and Eúchos in Homer* (Э. Адкинс, Слова *eúchomai, eucholé* и *eúchos* у Гомера), *КЕЖ* 19, 1969, 20–33. J. L. Perpillou, *La signification du verbe eúchomai dans l'épopée* (Ж. Перпиллу, Значение глагола *eúchomai* в эпосе), *Melanges P. Chantraine*, 1972, 169–82. L. C. Muellner, *The Meaning of Homeric EUCHOMAI through its formulas* (Л. Мюльнер, Значение *eúchomai* в гомеровских формулах), 1974. W. Horn, *Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes* (В. Хорн, Молитва и пародия на молитву в комедиях Аристофана), 1970.
- ⁴ Пиндар, Ол. 6, 78, P. Chantraine *ФО* 43, 1969, 202.
- ⁵ «Одиссея», IV, 759–67.
- ⁶ Дельфийский праздник жертвоприношений «с молениями (*hiketeiai*) всего народа счастливой Эллады»: Филодам, «Пean Дионису» 112–4, Пауэлл 168. — Надпись «*hikesía* Писиды» на вотивной фигурке барана с Акрополя: *IG* I2 434, Пауз 296.
- ⁷ См. Адкинс, Мюльнер — прим. 3. Относительно индоевр. происхождения см. I 2 прим. 18. в микенскую эпоху засвидетельствовано в имени собственном *Euchomenos* (Эвхомен), *ПТ Jn* 725.
- ⁸ Гомер, «Илиада», VII, 195. Еврипид, «Электра» 809.
- ⁹ Софокл, «Эдип в Колоне» 486–9.
- ¹⁰ Эсхил, «Хозфору» 145 сл. *Agá* — на одном посвятельном рельефе из Эпира: *ЖГИ* 66, 1946, 112.
- ¹¹ «Илиада» I, 11. 94. V, 78.

- ¹² L. Deubner, *Ololyge und Verwandtes* (Л. Дойбнер, *Ololygé* и родственные понятия), доклад, Берлин, 1941, 1. См. I прим. 11. Относительно Илифин — I 3.6 прим. 4. помешательство: Еврипид, «Медя» 1171–3.
- ¹³ По этому поводу — H. S. Versnel, *Triumphus*, 1970.
- ¹⁴ L. Deubner *Paian*, *NJb* 22, 1919, 385–406. См. I 3.6 прим. 20. III 2.5 прим. 20/1.
- ¹⁵ АП 73. ИГР 664. HN 307 сл.
- ¹⁶ Например, Гомер, «Илиада», I, 35–42. X, 277–294. Саффо I Лоубл-Пейдж.
- ¹⁷ Платон, «Кратил» 400e. «Федр» 273c. «Тимей» 28b. «Филеб» 12c. Эсхил, «Агамемнон» 160.
- ¹⁸ Сократ у Ксенофонта, «Воспоминания о Сократе» I, 3, 2. Платон, «Евтифрон» 14d. Ср. Ямвлих, «О пифагорейской жизни» 145.
- ¹⁹ ММР 281 сл. ИГР 159. Ср. Евсевий, «История церкви» 5, 5, 1. *γοῦνοῦμαι* в молитве (например, Анакреонт PMG 348. 357) обозначает намерение коснуться чьих-либо колен (ср. «Одиссея», VI, 141–9). Суеверный же человек падает на колени, чтобы поцеловать камни — Феофраст, «Характеры» 16, 5 (см. 2 прим. 58). — Воздевание рук к небу: «Илиада», XV, 371. Пиндар, Истм. 6, 41. G. Neumann, *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst* (Г. Нойман, *Позы и жесты в греческом искусстве*), 1965.
- ²⁰ Например, Менандр, «Самиянка» 444–6.
- ²¹ K. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer* (К. Зиттль, *Жесты греков и римлян*), 1890, 181 сл. в этом смысле говорят о *proskynein* — Аристофан, «Всадники» 156. Софокл, «Эдип в Колоне» 1654 сл., см. I 3. 2 прим. 13.
- ²² Платон, «Пир» 220d, ср. Аристофан, «Плутос» 771, Менандр, фр. 678 Koerte.
- ²³ Аристофан, «Лисистрата» 435–85.
- ²⁴ Гомер, «Илиада», IX, 564. Гимн к Аполлону 333. Эсхил, «Персы» 683. Еврипид, «Троянки» 1305 сл. Ср. Ch. Picard ОИР 114, 1936, 137–57.
- ²⁵ Из святилища Малофора в Селинунте, 1-я пол. V в.: SEG 16, 1959, 573. W. M. Calder *Philologus* 107, 1963, 163–72. из Керамика, V/IV вв.: W. Peek, *Attische Grabinschriften* (У. Пик, *Аттические эпитафии*) II, доклад, Берлин, 1956, 3, 59–61. с волшебной куклой: J. Trumpp AC 73, 1958, 94–102. Старые собрания: R. Wünsch IG III прил. 3, 1897. *Antike Fluchtafeln* (Античные таблички-проклятия), 1912 (малые тексты). A. Audollent, *Defixionum Tabellae* (Таблички-проклятия), 1904. Ср. ИГР 800–4.

4. ОЧИЩЕНИЕ

4.1. ФУНКЦИЯ И МЕТОДЫ

Каждое высшее живое существо должно содержать себя в чистоте, устранять мешающие субстанции, которые как раз потому и определяются как «грязь». У человека очищение становится одним из сильнейших детских переживаний. Чистота устанавливает определенные границы. Человек узнает, что другие готовы грязью же изгнать из своей среды испачканного грязью, и то, как через определенные процедуры можно вновь обрести приемлемый статус. Таким образом, очищение представляет собой социально значимый процесс. Тот, кто хочет войти в объединение людей, следующих общим правилам, должен отвечать принятому стандарту «чистоты». Нечистым может быть изгой, отщепенец, мятежник. Стремящиеся обособиться группы ссылаются на особую, повышенную чистоту. Сообразно с этим, несущие эмоциональную нагрузку формы очистительного действия приобрели черты ритуала. Празднуя очищение от всего мешающего, эти группы очертили границы некой особой области, в которую входит или сама группа в противоположность «внешнему» хаосу, или же, напротив, эзотерический кружок вне нормального общества. Акт очищения обеспечивает доступ в эту область и одновременно путь к более высокому общественному статусу. Различные формы ритуального очищения обыгрывают антитезу между негативным и позитивным состоянием, устраняют в действительности неприятное состояние «загрязненности» и привести человека в состояние лучшее, «чистое». Так, ритуалы очищения повсеместно сопутствуют всякому обращению со священным и всем формам инициации, но к ним также прибегают и в критических ситуациях, связанных с безумием, болезнью, чувством вины. Поскольку в этом случае подобный ритуал служит достижению конкретной цели, постольку он приобретает характер магического действия¹.

Самое обычное средство очищения — вода. В очистительных ритуалах греков² обращение к воде тоже является основополагающим. Кроме того, существовала практика окуливания³, направленная на изгнание дурных запахов, примитивная форма дезинфекции. Одиссей

«окуривает серой» залу после устроенного им избиения⁴. Возможно, что греческое слово для «очищения», *kathairēin*, вообще восходит к семитскому «*qtr*», которое означает культовое «окуривание»⁵. Поскольку огонь пожирает и уничтожает все, в том числе неприятное и вызывающее отвращение, справедливым будет также сказать: «все очищает огонь»⁶. Сложнее понять роль двух других «реквизитов» греческих «очищений» — веялки (*líknon*) и морского лука (*skílla*). Веялка⁷ «очищает» зерно, вызывая своими движениями ветер, который отшелушивает мякину. Когда же веялкой размахивают над головой посвящаемого, можно говорить о симпатической магии и одновременно усматривать в этом осыпании новичка шелухой⁸ безопасный выход для направленных против него агрессивных устремлений — как в одной из частей ритуала чествования победителя, «забрасывании листьями» (*phyllobolia*). Что касается обычая, связанного с использованием лука⁹, то греческие источники не дают здесь никаких разъяснений. некоторый свет, однако, проливает один хеттский культовый текст: луковцу очищают, снимая одну кожу за другой, так что в конце концов не остается ничего¹⁰. Этот процесс с особым изяществом демонстрирует устранение лишнего, мешающего. Использование в целях «очищения» кровавой жертвы можно толковать по-разному, однако, каково бы ни было его значение, именно благодаря этому «очищение» становится в центр «священнодействия».

Все то, что насильственно устраняется в ритуале очищения, может быть интерпретировано как дар неким силам, которые предстают чем-то ужасным, извращенным, что лучше не называть по имени: «Вода после омовения вам, которым это нужно, которым это угодно»¹¹. Со времен Ксенократа говорят о «*daímōnes*»¹², имея дело с различными видами нечистоты. «*Daímōnes*» тоже «нечисты». Когда современные толкователи пытаются как-то прояснить сопутствующие обрядовому действию представления, они скорее имеют в виду материальное представление о напасти¹³, которой можно было не только заразиться через прикосновение, но также взять ее, собрать и устранить. В подобной практике не требовалось много слов и подробных пояснений. социальная функция задана изначально и действует непосредственно.

Очистительные ритуалы не редкость в культуре Древнего Востока и в частности, в Ветхом Завете. Гомер упоминает не только «чистые одежды» и омовение рук перед молитвой и жертвоприношением, но также и очищение целого войска после чумы¹⁴. Отдельные предписания конкретного характера встречаются у Гесиода. Уже в мифах мы встречаем «очищение» от безумия (Меламп и Претиды)¹⁵ и от вины за убийство (Аполлон и Орест)¹⁶. На протяжении VII в. все больше выходит на передний план проблема убийства и убийцы, ее влияние на последующие поколения и ее преодоление через «очищение». Ведущую роль в этом, очевидно, играл Дельфийский оракул, опиравшийся здесь, насколько

возможно, на местные предания¹⁷. Параллельно появились собственно «жрецы-очистители», *kathartai*, обещавшие помощь в болезни и гражданской распри. Самый знаменитый из них, Эпименид Критский, в конце VII в. очистил Афины от «килоновой смуты»¹⁸. Семьи и отдельные люди склонны были видеть причину всякого рода несчастий в давнем «осквернении», «гневе» (*ménima*) некоей тайной силы¹⁹. Как результат ритуальной практики, внутри представления о «нечистоте» вырастает понятие вины, очищение становится искуплением.

Однако такое углубление проблематики вскоре влечет за собой вопрос о пересмотре ритуала. Уже у Гесиода внешнее соотносено с внутренним, когда он предостерегает переходить реку «рук не умывши, души не очистив»²⁰. «Нечист тот, кто зол в душе своей», сформулирует позднее Платон²¹, а оратор может требовать²², чтобы жрец «не только определенное число дней содержал себя в чистоте, но во всем своем образе жизни был чист». «Чистота есть благочестие мысли» гласил часто цитировавшийся стих, высеченный некогда над входом в святилище Асклепия в Эпидавре²³. Подобное фактически воспринималось не как обесценение внешних форм, которых продолжали педантично придерживаться, но как их углубление. Таким образом, сам ритуал и его углубленное этическое рассмотрение могли в ритуале «очищения» беспрепятственно взаимодействовать.

4.2. СВЯЩЕННОЕ И ЧISTОЕ

Требование чистоты обращает внимание на преграду, отделяющую священное от мирского. Чем больше значения придается очищению, чем оно интенсивнее, тем яснее выступает различие состояний «до» очищения и «после» него. «Черное ж Зевсу вино возлиять неомытой рукою // Я не дерзну, и не должно сгустителя облаков Зевса // Чествовать или молить оскверненному кровью и прахом»¹. Отсюда то самое «омовение рук», *chérnips*, совершавшееся перед возлиянием и принесением в жертву животного. Кроме того, было принято одевать чистые одежды. в некоторых случаях предписывалось облекаться в белое². При входе в святилище ставились сосуды с очистительной водой, *perigantéria*³, соответствующие кропильницам в католических храмах. Дходящий окунал руку в воду и окроплял себя. Никакого специального «освящения» воды не существовало, однако часто это должна была быть не совсем обычная вода. Значительная часть святилищ имели свой собственный источник или колодец, в некоторых же случаях вода доставлялась издалека, из какого-нибудь «вечнотекущего источника», или из моря, которое считалось особенно могущественным. Девушка-«водоносица» с кувшином на голове, *hydrophóros* —

неотъемлемая часть картины богослужения, часто встречающаяся среди votивных статуэток из терракоты⁴. Когда из алтарного огня вынимают полено и окунают его в воду, чтобы окропить святилище, алтарь и участников действия. Очистительная сила огня объединяется с очистительной силой воды⁵.

Индоевропейское слово для «священного», *hagnós*⁶, в греческом языке уточнено и сужено в своем значении противопоставлением к «скверне» — *mýsos, míasma*. Специально культовое понятие чистоты определяется тем, что известные более или менее серьезные нарушения нормальной жизни воспринимаются как *míasma*. К таким нарушениям или помехам относятся половое сношение⁷, роды⁸, смерть и, в особенности, убийство. Потому *hagnós* в образцовом смысле — тот, для кого исключен контакт с кровью и смертью. Это прежде всего девственницы. Девы играют ведущую роль во многих культах. Жрицы часто должны сохранять целомудрие — по меньшей мере, на все время их жречества⁹. В некоторых случаях священник и храмовый служитель — особенно, готовясь к празднику — также были обязаны достичь определенного уровня *hagneía*. Сюда относится, помимо отказа от половых сношений и отсутствия контактов с роженицей или домом, в котором царит траур, также и воздержание от некоторых видов пищи, многодневные посты, употребление необычных, специально приготовленных кушаний¹⁰. Все это варьируется в зависимости от места и времени. «Нечистой пищи» вообще, как у иудеев, у греков не существовало. К *hagneía* удивительным образом относится также и запрет на омовение: по сравнению с чистоплотностью оказывается более важен контраст с повседневностью, а иногда еще и с предстоящим культовым очищением.

Омовение с последующим облечением в новые одежды сопровождается индивидуальное освящение, посвящение в мистерии¹¹ и свадьбу, которая обставлялась как праздник жертвоприношения. В святилище Афины Краней в Элатее стояли специальные ванны для омовения отрока, на которого сроком на пять лет возлагались обязанности жреца¹². Перед посвящением в мистерии, элевсинские мисты купались в море неподалеку от Афин, все вместе и в определенный день¹³. Затем, как можно увидеть на рельефах, происходило еще очищение огнем при помощи факелов: Геракл, намереваясь принять элевсинское посвящение, сидит, закутанный, на овчине. Стоящая ниже жрица подносит факел совсем близко к нему¹⁴. На другом рельефе изображено, как «две богини» сами протягивают факелы к сидящему на земле ребенку. Миф повествует о том, как Деметра, не долго думая, кладет элевсинского мальчика Демофонта в огонь очага, дабы «очистить его от всего смертного»¹⁵. Поскольку на других изображениях посвящения Геракла фигурирует еще и веялка¹⁶, стало возможным более позднее обобщение, утверждавшее¹⁷, что

имело место «очищение стихиями» — водой, огнем и ветром. Существует также и «очищение земель», «обтирание», когда во время определенных мистерий проходящему инициацию измазывали в иле и глине лицо, а затем вновь «обтирали». «Очистителем» являлся тот, кто знал, как проводить «обтирание»¹⁸. По контрасту с искусственно нанесенной грязью, последующая чистота становится особенно наглядной.

И в святилищах, и на изображениях богов также накапливалась грязь. Очищение должно было проводиться обязательно, даже с педантичной регулярностью. Из этой необходимости ритуал опять же сделал праздник — или, вернее, «анти-праздник» — особого, зловещего и «нечистого» характера, который, впрочем, представляя собой антитезу собственно празднику как «чистому» действию, тем самым как раз повышал значение настоящего празднества. В том, как намеренно выставляется на показ вся неприглядность «скверны», скрыта потребность с тем большей решимостью добиться «чистоты» нового начала. Так, афинские плинтерии¹⁹, «праздник омовения», приходились на последний месяц года. Девушки и женщины чистили древнюю деревянную статую покровительницы города Афины, «они снимали с нее убор и прикрывали статую». Этот день считался несчастливым днем, когда нельзя было начинать никаких важных дел. С плинтериями не следует смешивать ежегодную процессию эфевов к морю с другим изображением Афины — Палладием²⁰, который там очищали от грязи, чтобы затем снова «установить» его на прежнем месте — в судилище, где выносились решения относительно таких серьезных преступлений как убийство. Осужденный за убийство должен был отправиться в изгнание, но иногда, после определенной процедуры очищения, он мог быть возвращен назад. Уход, очищение и возвращение следовали по тому же пути, по которому раз в год проносили для очищения статую. О подобной процессии с изображением Паллады к месту купания, происходившей в Аргосе, известно из гимна Каллимаха²¹. Одна из надписей на Косе содержит предписание, согласно которому, если святилище было осквернено покойником, жрице полагалось сопроводить «вскармливающую юношей» богиню (*Courotróphos*) к морю, чтобы там подвергнуть ее очищению²². Таким образом восстанавливается должное соотношение уровней между божественным и смертным.

4.3. СМЕРТЬ, БОЛЕЗНЬ, ПОМЕШАТЕЛЬСТВО

Поступки, действия и состояния человека, выбивающие из колеи повседневной жизни, ограничиваются и преодолеваются требованием «очищения» именно потому, что их не так просто избежать или устранить. Самая безобидная из таких «помех» — половое сношение,

которое все же требует после себя обязательного очищения перед тем, как человек в очередной раз вступит в общение с богами (см. прим. 70). С гораздо большей силой врывается в жизнь близких людей, в жизнь «дома» смерть. Те, кого постигло несчастье, на определенный срок исключены из нормальной жизни как «нечистые». Всякий, кто посещает родственников умершего, уходя, очищает себя окроплением водой¹. Это состояние «оскверненности» намеренно усугубляется: надеваются грязные и рваные одежды, люди перестают умываться, посыпают себе голову землей или пеплом. Когда умирал спартанский царь, пишет Геродот, в каждой семье двое свободных людей должны были себя «осквернить». Таким образом, состояние вполне понятной подавленности заменяет предписанное ритуалом действие. В Иулиде на Кеосе закон налагал ограничения, называя тех, кто может и должен подобным образом «осквернять себя»², *miáínesthai*: мать, жена, сестры, дочери умершего вместе с их дочерьми и еще не более пяти женщин. По истечении установленного срока они должны очиститься, иначе — совершить омовение, выливая воду себе на голову. Дом также подвергался очищению: его окропляли морской водой и натирали землей, которую потом выметали. Затем на очаге, который все это время был потушен, вновь приносили жертву богам: нормальные отношения с божественным восстанавливались. Видно, как навязывание людям со стороны ритуала определенных действий оборачивается помощью им, так как все реальное он делает внешним, объективизирует и в определенный момент в состоянии устранить.

Болезнь, эпидемия также могут восприниматься как скверна. В первой песни «Илиады», после того, как жрец Аполлона был удовлетворен, и бог отвратил свой гнев, Агамемнон повелевает ахейцам «очищаться», *apolymáínesthai*, и «все очищались они и нечистое в море метали»³. По-видимому, это нужно толковать как омовение с последующим выливанием грязной воды в море. Очищение непременно сопровождается празднеством в честь богов, продолжающимся целый день, когда исполняли прекрасную культовую песню — пеан, и приносили жертвы. Аполлон — бог подобного очищения и исцеления. Его святилище в Дидимах, как гласит предание⁴, было основано, когда туда пришел Бранх, чтобы изгнать болезнь. Размахивая ветками лавра, он окропил ими народ, сопровождая свои действия таинственной, непонятной песнью. В архаическую эпоху неоднократно говорится о жрецах Аполлона, не только совершающих очищение, но и умеющих подобным образом умирять болезни⁵.

Душевные болезни, «помешательство», которое без тени сомнения воспринималось как «ниспосланное свыше», — это особая сфера действия жрецов-очистителей. «Очищение» призвано вернуть в пределы нормы то, что стало явным отклонением. Пример из мифологии —

безумие, в которое ввергли дочерей тиринфского царя Прета то ли Гера, то ли Дионис⁶, и которое затем перекинулось на всех женщин города. Здесь, собственно, речь идет о случае ритуального выпадения из нормального состояния, в пользу чего свидетельствует также описание внешних изменений, происшедших с безумными Претидами, наводящее на мысль о первобытной маскировке и гриме — соответствии уродливым идолам из микенского святилища. Путь назад, к нормальному состоянию нашел прорицатель Меламп: одна из версий мифа переносит совершаемое им «очищение» в святилище Артемиды Лусской, чье имя было созвучно *lousthai*, что означает «мыться». В просвещенном V веке автор сочинения «О священной болезни» выступает против «магов, очистителей, шарлатанов и обманщиков», которые «очищениями и заговорами» борются с эпилепсией «и из остатков своих очищений одно прячут в земле, другое бросают в море, третье уносят в горы, где никто не сможет ни коснуться этого рукой, ни наступить ногой»⁷.

Безумие «корибантов» считалось особым видом одержимости, о которой неоднократно упоминает Платон⁸. Корибанты находились под властью малоазийской Великой Матери. Определенные звуки заставляли их терять рассудок, побуждая к неистовой пляске во власти «фригийской» музыки. Когда потом танцующего, наконец, охватывало полное изнеможение, он чувствовал себя освобожденным и избавленным не только от своего безумия, но также и от всего, что прежде его угнетало. Это было «очищение через безумие», «очищение через музыку», которому в дальнейшем, по-видимому, отводилась известная роль в дискуссиях о трагедийном «катарсисе»⁹.

4.4. ОЧИЩЕНИЕ КРОВЬЮ

«Очищаются кровью <кровью> оскверненные, как если бы кто, в грязь войдя, грязью отмывался», — так уже Гераклит¹ разоблачил парадоксальную сущность этого самого необычного ритуала очищения. К нему прибегали главным образом для очищения убийц. Убийство вызывало к жизни скверну, *agos*, ощущавшуюся почти физически, в его плену оказывался убийца — он был «*enagés*». Правда, это крайнее положение носило двойственный характер — подобно тому как в жертвенном убийстве всегда соприкасаются таинство и святотатство. Это давало повод думать о возможном родстве слова *agos* с рядом слов, означающих «священное», «чистое» (*hagnós*)². Если это так, то подобное родство, несомненно, должно восходить к доисторическим временам. Архаическое общество считало своей обязанностью «изгонять» *agos*, а вместе с ним и убийцу. Он должен был оставить родину и искать для себя место на чужбине и покровителя, который бы взял на

себя его очищение. До тех пор убийца не смел произнести ни слова, его не пускали в дом, не разрешали участвовать в трапезе: вступающий с ним в контакт также становился запятнан³. Пример из мифа — матереубийца Орест, который после совершения злодеяния ищет спасения на чужбине. С его очищением связаны различные места и их ритуалы. В Трезене⁴ перед святилищем Аполлона находилась «хижина Ореста». Считалось, что ее построили для того, чтобы не принимать убийцу в обычном доме. Несколько жрецов входили туда в положенные дни для священной трапезы. В Афинах примечательное винопитие в «оскверненный день», бывший частью праздника анфестерий⁵ возводили к приходу Ореста. Со времен Эсхила представляли дело так, что сам Аполлон, принеся в жертву свинью, избавил Ореста от вины. Изображения на вазах дают представление о процедуре, аналогичной той, которая сопровождала очищению Претид: над головой подлежавшего очищению держали поросенка, так что кровь текла прямо на голову и на руки очищаемого⁶. Кровь, разумеется, потом смывали и вновь обретенная чистота получала также и зримое выражение.

Подобное очищение в своей основе — типичный «rite de passage». Убийца поставил себя вне общества, поэтому повторное признание его членом этого общества, только на ином уровне, и представляет собой инициацию. Действительно, очищение Геракла перед элевсинским посвящением и очищение Ореста с точки зрения структуры в значительной степени идентичны. Принесение в жертву поросенка имело место и в Элевсине⁷. То, как совершается искупление убийства, напоминает заместительную жертву мстительным силам, преследующим преступника. Однако суть, по-видимому, все же состоит в том, чтобы осквернивший себя пролитой кровью снова вступил в соприкосновение с нею. Это показное и именно потому безвредное повторение кровопролития, когда следствие — зримое осквернение кровью — может быть точно так же на виду у всех устранено. Таким образом, происшедшее не вытесняется, а преодолевается. С этим можно сопоставить первобытный обычай, когда убийца вбирает губами кровь своей жертвы и сразу же выплевывает⁸. Придя в теснейшее соприкосновение со сделанным, он должен признать свой поступок и в тот же миг полностью освободиться от него.

Кровь в целях очищения нередко проливается также и в других случаях. Точнее всего засвидетельствовано, как происходило очищение места народного собрания и театра в Афинах: перед началом собрания специальные должностные лица, *peristíarchoi*⁹, обносили вокруг всей площади поросят, перерезали им сонную артерию, рзбрызгивали кровь по сиденьям, отрезали гениталии и выбрасывали их. Что затем делали с умерщвленными, мы не знаем. Само название, перистии, указывает на то, что этот обычай заимствован из обряда «очищения» домашнего очага. Прообразом стала подготовительная жертва перед за-

жжением нового огня, обычным жертвоприношением и молитвой богам. К очистительным жертвам такого рода относится «обход по кругу». Жители Мантиней¹⁰ очищали всю свою землю, проводя вдоль всех границ предназначенных на заклание животных (*sphágia*), которых потом забивали. В Мефанах¹¹ с целью защитить виноградники от встречного ветра брали петуха, разрезали его пополам, и два человека, направляясь в противоположные стороны, бегом обносили кровотокащие части вокруг посадок. В том месте, где они встречались, обе части закапывали в землю. Демонстрация силы, маркирование, устранение — элементы подобного действа. Четко видна связь с обычным жертвоприношением, в особенности с «окроплением кровью» алтаря, но как раз здесь очистительный ритуал сводится к магически-целенаправленному.

«Обходу по кругу» соответствует прохождение между окровавленными частями разрезанной надвое жертвы. Такой характер носило, в частности, «очищение» македонского войска, когда его проводили между частями разрезанной надвое собаки: справа — голова и передняя часть туловища, слева — задняя часть с внутренностями. К этому примыкало потешное сражение¹². Такой ритуал существовал не только в Беотии, но даже еще у хеттов. Сюда же можно отнести сходные обряды у персов и в Ветхом Завете. Осознанная жестокость была характерна для «закалки» перед битвой. Известны рассказы, когда в качестве жертвы для заклания брали уклонившегося от военной службы. В этом смысле рассеченная пополам жертва предстает как особая форма «прелюдии к битве», данной в *sphágia*. «Очищение» есть прохождение, «*rite de passage*», поскольку оно ведет к желаемому статусу. Потому и исполнение убийства, и освящение войска в равной степени могут мыслиться как «очищение».

4.5. PHARMAKÓS

Среди очистительных ритуалов особое внимание с давних пор привлекало изгнание «*pharmakós*», поскольку именно здесь в контексте греческой цивилизации появляется человеческое жертвоприношение — как намек и как возможность, а может быть, и как постоянный институт¹. Интереснейшие подробности известны благодаря ругательным стихам Гиппонакта Колофонского², поэта VI в. Гиппонакт грозит своим врагам позорной смертью, изображая, как жестоко обращаются с «*pharmakós*»: человека, выбранного из-за его безобразной внешности, сначала кормят смоквами, кашей и сыром, затем бичуют ветвями смоковницы и морским луком, в первую очередь нанося семь ударов по детородному органу. Византийский источник также свидетельствует о том, что в конце концов человека сжигали, а пепел вы-

сыпали в море. Насколько достоверен этот источник, вопрос спорный. В Абдерах³ каждый год в качестве очистительной жертвы, *kathársion*, «покупали» какого-нибудь бедолагу, его обильно кормили, а затем в определенный день выводили за городские ворота, проводили вдоль стен города и после того прогоняли прочь, бросая в него камни. Подобным же образом в Афинах⁴ во время праздника фаргелий избирались два человека — опять же из-за отвратительной наружности, «один — для мужчин, другой — для женщин». Их увешивали смоквами, «выводили наружу» как *kathársia* и возможно, тоже прогоняли прочь, кидая в них камни. В Массалии (Марселе)⁵ к такому прибегали при чрезвычайных обстоятельствах, например, борясь с эпидемией: какому-нибудь бедняку давали в течение года хорошую и обильную пищу. Потом его, украшенного лентами и в «священных одеждах», проводили вокруг всего города, чтобы затем под проклятия столкнуть со скалы. Со скал Левкады⁶, во владениях Аполлона Левката, сбросили осужденного преступника — привязав ему, впрочем, крылья, призванные смягчить падение, — а после прилагали все усилия, чтобы снова выловить его из моря. Другой источник⁷ свидетельствует о том, что в море «для Посейдона» бросали юношу, думая так избавиться от всех напастей: «будь нашей грязью», (*perípsema*). В Херонее бичом проводжали до двери «голод», *boúlimos*, в образе раба⁸.

Рассуждения на тему «вегетативного духа» скорее затемнили простой и одновременно ужасный характер этого действия. Почти лишенным черт ритуала оно предстает в одном позднеантичном источнике⁹, который, по-видимому, все же можно признать историческим: когда в Эфесе свирепствовала чума, чародей Аполлоний собрал жителей в театре, а затем вдруг указал на нищего, одетого в лохмотья: вот он, демон чумы. Бедняга, как он ни молил его о пощаде, тут же был насмерть забит камнями, над телом быстро выросла целая гора. Агрессия, возникающая в критической ситуации, сконцентрировалась на одном безобразном «аутсайдере». Все почувствовали облегчение, когда сообща выместили на нем порожденную отчаянием ярость, к тому же с сознанием того, что их дело правое, «чистое».

Исполнение этого ритуала в маргинальных критических ситуациях, как в Массалии, может быть более древним. В аттическом остракизме¹⁰ — вынесении посредством глиняных черепков приговора создающему проблемы индивидууму — с давних пор видели демократическую рационализацию какой-то подобной традиции. Потому и «Тридцать тиранов» тоже могли выдавать свои политические убийства за очищение¹¹, «чистку» в самом жутком смысле этого слова. Форма, подкрепленная религией (в Ионии и Аттике) была связана с фаргелиями, праздновавшимися в начале лета, с принесением в дар части нового урожая: «очищение» как условие для нового начала.

При этом, видимо, особое значение имеет то, что подлежащее изгнанию существо приводилось в тесный контакт с общиной, с городом. Этому служат подношения пищи, о которых все время идет речь. Смоквы¹³ стоят в двойной оппозиции к нормальной культуре, к плодам земледелия так же, как и к мясу жертвенных животных — они символизируют сладость, плодородие, разнузданность, саму атмосферу «золотого века», от которого реальность должна четко отмежеваться. «Обход по кругу», также являющийся частью очищений водой и кровью, объединяет чистых в единое сообщество. Отторгнутый за его пределы именуется поэтому «отскобленное со всех сторон», *peripsema* (см. прим. 73). Дело не в том, чтобы обязательно убивать, нет, «отброс» должен быть лишь удален «за предел», «за скалу» — чтобы никогда больше не возвратиться.

В Ветхом Завете можно найти соответствие — знаменитый, хотя и загадочный сам по себе обычай изгнания в пустыню «козла отпущения». Он дал всему комплексу подобных ритуалов его самое употребительное название: «обряд козла отпущения» («scapegoat»-ритуал)¹³. У греков иногда встречаются случаи, когда изгоняют быка — например, к врагам, которым он несет несчастье, или опять же за пределы города¹⁴. Сходный обычай засвидетельствован на Востоке¹⁵.

Изгнать «возмутителя спокойствия» — естественный рефлекс группы. К этому, вероятно, можно добавить разве что параллель с окруженным хищниками стадом: только благодаря тому, что один член группы — как правило, в чем-то отличный от других, слабый или больной — достается им на съедение, остальные оказываются спасены. Изгой — это одновременно и спаситель, которому все чрезвычайно обязаны.

Греческое название происходящего — «*katharmós*» — придает ему однозначность, как если бы речь шла только о грязи, которую выбрасывают прочь. В то же время миф позволяет увидеть волнующую двойственность. Изгоем может стать никто иной, как царь. Примеры тому — правитель Афин Кодр, который, переодевшись слугой, намеренно дал сразиться себя врагам¹⁶, скиталец Эдип¹⁷, царь Лемноса Фоант, брошенный в ящике в море во время восстания женщин, великого *katharmós*¹⁸. Преданным врагам, осыпанным проклятиями, умерщвленным членом социума могла стать самая красивая, «избранная» девушка, «*Polykríte*» с острова Наксос, которую в праздник фаргелий чтили жертвоприношениями¹⁹. Изгнание юношей, как и существовавший в Локриде обычай принесения в жертву Афине Илионской девушек²⁰, считавшийся искуплением за преступление царя Локриды Аякса, правда, может являться также частью ритуала инициации, когда «очистительное» отделение впоследствии ведет к повторному включению, что позволяет прежнему порядку сохраняться и впредь. В рассказах об основании некоторых колоний повествуется о том, как первые поселен-

цы на своей родине бывали посвящены дельфийскому богу и в качестве десятины отправлены на чужбину. Здесь изгнание, разновидность «*ver sacrum*», интерпретируется не как «*katharmós*», а как принесение в дар начатков²¹. В других рассказах те, кого изгоняют и кто заново начинает жизнь на чужбине — изгой, бастарды и рабы²².

Примечания

4.1. Функция и методы

- ¹ См. Предварительные замечания прим. 4.
- ² Вехтер 1910. Ферле 1910. ГКД 155–69. Р. Pfister, «Katharsis» РЭ Suppl. VI 146–62. ИГР 89–110. Мулинье 1952. ко всей теме: Guilt or Pollution and Rites of Purification (Вина, или осквернение, и обряды очищения), Proc. of the XIth internat. Congress of the International Association for the History of Religions II, 1968. М. Douglas, Purity and Danger (М. Дуглас, Чистота и опасность), 1966.
- ³ См. I прим. 63–67.
- ⁴ «Одиссея», XXII, 481–94.
- ⁵ Grazer Beitr. 4, 1975, 77. Очищение окуриванием в Вавилоне: Геродот I, 198.
- ⁶ Схолии к Еврипиду, «Орест» 40, ср. Плутарх, «Римские вопросы» 263е. Так, *hagnízein* (Еврипид, «Орест» 40. «Просительницы» 1211 сл.) и *kathagízein* практически означает «сжигать».
- ⁷ J. Harrison, *Mystica vannus Iacchi* (Дж. Харрисон, Мистическая веялка Иакха), ЖГИ 23, 1903, 292–324. М. Р. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age* (М. Нильссон, Дионисийские мистерии в эллинистическую и римскую эпоху), 1957, 21–37. См. прим. 39.
- ⁸ Относительно *katachýsmata* — E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer* (Э. Замтер, Семейные праздники греков и римлян), 1901, 1–14, ср. по поводу *oulaf* II I прим. 9.
- ⁹ Аристофан, фр. 255. Феофраст, «История растений» 7, 12. Дифил, фр. 126.
- ¹⁰ ДТБВ 346. О вавилонском обычае — H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East* (Х. Ринггрен, Религии Древнего Ближнего Востока), 1973, 91.
- ¹¹ Клидем ФГИ 323 F 14. Молчаливое выливание — Эсхил, «Хозфоры», 96 сл.
- ¹² См. III 3.5. VII 3.4.
- ¹³ Демоническую концепцию развивал Э. Замтер (см. прим. 8), материалистическую — Л. Дойбнер (например, АП 21. 180 сл.). у Гиппократ («О священной болезни» I, VI 362 L.) слова *miasma* и *alástores* стоят рядом.
- ¹⁴ См. прим. 48.
- ¹⁵ См. прим. 51.
- ¹⁶ См. текст к прим. 56–9.
- ¹⁷ ИГР 615–25. 632–7.
- ¹⁸ Аристотель, «Афинская полития» I. Неанф ФГИ 84 F 16. НП 150 сл.
- ¹⁹ Платон, «Федр» 244de. «Государство» 364bc.
- ²⁰ Гесиод, «Труды и дни» 740.
- ²¹ «Законы» 716e. Ср. Еврипид, «Орест» 1604. Аристофан, «Лягушки» 355.
- ²² Демосфен 22, 78.
- ²³ Цитировано Порфирием («О воздержании» 2, 19) по Феофрасту. Климент Александрийский, «Строматы», 4, 142, I.5, 13, 3. Кроме того, — СЗД 59. 82. 86. 91. 108. СЗМА 20 = SIG 985. Поллукс I, 25.

4.2. Священное и чистое

- ¹ Слова Гектора у Гомера, «Илиада», VI, 267 сл.
- ² G. Radke, Die Bedeutung der weißen und schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen (Г. Радке, Значение белого и черного цвета в культе и обрядах греков), дисс., Берлин, 1936.
- ³ РЭ XIX 856 сл.
- ⁴ E. Diehl, Die Hydria (Э. Диль, Гидрии), 1964, 171–209.
- ⁵ ГКД 164.
- ⁶ См. I 2 прим. 14. V 4 прим. 24–30. Ферле 42–54. E. Williger, Hagios, 1922.
- ⁷ Порфирий, «О воздержании» 4, 20. Геродот 2, 64. СЗД 115 А 12. Ферле 25–42.
- ⁸ Еврипид, «Ифигения в Тавриде» 381–3. СЗД 115 А 16. L. Deubner, Die Gebräuche der Griechen nach der Geburt (Л. Дойбнер, Обряды, совершавшиеся греками после родов), РМ 95, 1952, 374–7. G. Binder ЛАХ IX 85–7. — Менструация воспринимается (даже с медицинской точки зрения) как «очищение» (kátharsis). культ обращает на нее внимание разве что лишь в том плане, что в определенных случаях жрицами должны быть именно пожилые женщины, Ферле 95, 1.
- ⁹ Ферле 65–154.
- ¹⁰ R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern (Р. Арбесман, Пост у греков и римлян), 1929. J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike (Й. Хауслейтер, Вегетарианство в античности), 1935, 12–18.
- ¹¹ Дионис: Павсаний 9, 20, 4. Тит Ливий 39, 9, 4. Корибанты: ЭН 206. Кабиры: ВА 1967, 245 сл. Матерь богов: Ювенал 6, 522–4. Изиды: Апулей, «Метаморфозы» 11, 23. Митра: Тертуллиан, «О крещении» 5, 1. Свадьба: Фукидид 2, 15, 5. Схолии к Еврипиду, «Финикиянки» 347. Кук III 389. Ср. Жинуве 234–428.
- ¹² Павсаний 10, 34, 8.
- ¹³ HN 285, 9.
- ¹⁴ Остотека в Торренова, АП Т. 7, 1. мраморный рельеф из Неаполя, Кук I 426. HN 295. — Очищение «факелом» — также Дифил, фр. 126. Лукиан, «Александр, или Лжепророк» 47. «Nekuom». 7.
- ¹⁵ Рельеф из Эсте, ИГР Т. 44, 2. HN 310. Относительно мифа — Ричардсон 231–4, 240.
- ¹⁶ Урна Лователли, АП Т. 7, 2. ИГР Т. 43, 2.
- ¹⁷ Сервий к «Энеиде», VI, 741.
- ¹⁸ Гарпократион: ἀρομάτιον. Софокл, фр. 34 Pearson. СЗГГ 64, 16 (Мессена). Граф 106.
- ¹⁹ Плутарх, «Алкивиад» 34, 1. См. V 2.2 прим. 5. Месяц плинтерийон на Хиосе, СЗД 131.
- ²⁰ ЖРД 22, 1970, 356–68.
- ²¹ Каллимах, Гимны 5 и схолии.
- ²² СЗГГ 154 В 17–32 (очень фрагментарно). Ср. также очищение святилища Афродиты Пандемос IG II/III 2 659 = SIG 375 = СЗГГ 39. Праздник Тинит в Карфагене — Августин, «О Граде Божиим» 2, 4. в поэзии — Еврипид, «Ифигения в Тавриде» 1029–51, 1157–1233.

4.3. Смерть, болезнь, помешательство

- ¹ Еврипид, «Алкеста» 98–100 и схолии. Аристофан, «Женщины в народном собрании» 1033 и схолии.

Геродот 6, 58, 2. СЗГГ 97 А 25–8, ср. Плутарх, «Греческие вопросы» 24, 296. См. IV 1 прим. 47.

«Илиада», I, 313 сл.

- ⁴ Каллимах, фр. 194, 28–31. Климент Александрийский, «Строматы» 5, 48, 4. Абарис у Павсания 3, 13, 2. Фалет у Плутарха, «О музыке» 1146bc. Бакид у Феопомпа ФГИ 115 F 77. Роде II 69–99.
- ⁶ Гесиод, фр. 37, 14 сл. 133. ПГМ II 246–53. HN 189–94. Локализация в Лусах после Вакхилида (11, 37–9). Штиглиц 101–5.
- ⁷ Гиппократ, «О священной болезни» I, 42. VI, 362 L.
- ⁸ Платон, «Ион» 534a. «Пир» 215b. «Федр» 234d. «Законы» 790d. «Минос» 318b. J. M. Linforth, The Corybantic Rites in Plato (Дж. Линфорт, Обряды корибантов у Платона), Univ. of California Publ. 13, 1946, 121–62. Доддс 77–9.
- ⁹ Аристотель, «Политика» 1342a 7–16 в связи с «Поэтикой» 1449b 28. О поэтологической дискуссии см. Лески 640 сл.

4.4. Очищение кровью

- ¹ В 5.
- ² См. V 4 прим. 19–23.
- ³ Ἄγος εὐαίρειν — Фукидид 1, 126, 2. Санкционированный Дельфами сакральный закон Кирены, к сожалению, крайне фрагментарен. По этому поводу J. Servais БГК 84, 1960, 112–47. фрагмент устава афинских евпатридов — Афиней 410b. самый подробный литературный текст — Аполлоний Родосский IV, 702–17. Ср. Эсхил, «Евмениды» 281. Софокл, «Эдип в Колоне», 99. Еврипид, «Ифигения в Тавриде» 1223 сл. «Орест» 816 сл. Геродот 1, 35. Платон, «Законы» 864d–869e. Гомер не знает ритуала искупительного убийства или же игнорирует его, ср. Мулинье 30–3. Однако в «Эфиопиде» он встречается, р. 105 сл. Allen.
- ⁴ Павсаний 2, 31, 8.
- ⁵ HN 245 сл. См. V 2. 4.
- ⁶ В особ. кратер в форме колокола — Лувр К 710, Харрисон (1) 228, ЖГИ 89, 1969, Т. 2. 1. Очищение Претид: кратер из Каникатти, АИ 13, 1970, Т. 30, 2. То, что очищение в Дельфах основывается не на местном культе, а только на тексте «Евменид» Эсхила (282 сл.), отмечает R. R. Dyer ЖГИ 89, 1969, 38–56. HN 283–6. остотека в Торренова и урна Лователли, см. прим. 37 и 39.
- ⁷ Эсхил, фр. 173 + 310 Mette = 354 N2. Аполлоний Родосский IV, 477–79. ИГР 92.
- ⁸ Свидетельства у Jacoby (ФГИ 334 F 16). осклошение: Демосфен 54, 39. ИГР 105. РЭ XIX 859.
- ¹⁰ Полибий 4, 21.
- ¹¹ Павсаний 2, 34, 2.
- ¹² Главный источник — Тит Ливий 40, 6 из Полибия. ГП 404 сл. ИГР 106 сл. S. Eitrem Symb. Oslo, 25, 1947, 36–43. хетты: Гёрней 151. ОИР 137, 1950, 5–25. ВЗ: Быт. 15:9–18. Иер. 34:18 сл. персы: Геродот 7, 39 сл.

4.5. Pharmakós

- ¹ V. Gebhard, Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen (В. Гебхард, Pharmakoi в Ионии и sybakchoi в Афинах), дисс., Мюнхен, 1926. РЭ V А 1290–1304. XIX 1841 сл. ГП 105–13. АП 179–88. ИГР 107–10. Фр. 90 Каллимаха был обнаружен лишь в 1934 г.
- ² 5–11 Уэст.

- ³ Каллимах, фр. 90.
- ⁴ АП 179–88.
- ⁵ Сервий к «Энеиде», III, 57 = Петроний, фр. 1.
- ⁶ Страбон 10, 452. ИГР 109 сл.
- ⁷ Фотий: *peripsema*.
- ⁸ Плутарх, «Застольные беседы», 693 сл.
- ⁹ Филострат, «Жизнь Аполлония Тианского», 4, 10. В Милане в 1630 г. во время эпидемии с необычайной жестокостью казнили мнимых «отравителей колодцев».
- ¹⁰ J. P. Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Ж. Вернан, Миф и трагедия в Древней Греции), 1972, 124, по L. Gernet.
- ¹¹ Лисий 12, 5.
- ¹² Ср. РЭ VI 2145–9. V. Buchheit PM 103, 1960, 200–29. H. G. Horn, *Mysterien-symbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik* (Х. Хорн, Мистерияльная символика на кельнской мозаике Диониса), 1972, 41–3.
- ¹³ ВЗ: Лев. 16. ЗВ IX: The Scaregoat.
- ¹⁴ Легенда об основании Эрифу — Полиен 8, 43. Изгнание быка в Эносе: Плутарх, «Греческие вопросы» 297b. Миф о троянском коне связан с этим. HN 178–81.
- ¹⁵ Вепрь, которого гонят на врагов: ДТБВ 347. изгнание царя-заместителя: ДТБВ 355.
- ¹⁶ Ферекид ФГИ 3 F 154. Гелланик ФГИ 323a F 23. Ср. Scherling РЭ XI 984–94.
- ¹⁷ Об этом Вернан — см. прим. 76.
- ¹⁸ См. II 1 прим. 57. КЕЖ 20, 1970, 7. HN 213. В романе Ямбула (Диодор Сицилийский 2, 55, 3) в качестве такого *katharmós* двоих людей отправляют на корабле в море, чтобы они никогда не вернулись назад.
- ¹⁹ Андриск ФГИ 500 F 1 и Феофраст у Парфения 9. Аристотель, фр. 559.
- ²⁰ Эней Тактик 31, 24. Тимей ФГИ 566 F 146. Каллимах, фр. 35. Ликофрон 1141–73 и Цецк 1141. 1155 и др. A. Wilhelm EAA 14, 1911, 163–256. A. Momigliano КЕЖ 39, 1945, 49–53 = *Secundo contributo alla Storia degli Studi Classici*, 1960, 446–53. G. L. Huxley в книге: *Studies V. Ehrenberg*, 1968, 147–64. РЭ Suppl. XIV 814 сл.
- ²¹ Регий: Страбон 6, 257. боттийцы: Аристотель, фр. 485. Асина: Павсаний 4, 34, 9. L. Gierth, *Griechische Gründungsgeschichten als Zeugnisse historischen Denkens vor dem Einsetzen der Geschichtsschreibung* (Л. Гирт, Греческие рассказы об основаниях городов как свидетельства исторической мысли до появления письменной истории), дисс., Фрайбург, 1971. 70–86. Относительно итальянской «весны священной» (*ver sacrum*) — РЭ VIII A 911–23. — Миф делает из обета о принесении в жертву начатков жертвоприношение ребенка в случаях с Идомеем (ПГМ II 1498 сл.), а также с Ифигенией (Еврипид, «Ифигения в Тавриде» 20 сл.). — По поводу всего, что связано с «царем сатурналий» ср. также ЗВ IX, S. Weinstock, Mullus (З. Вайншток, Муллус), *Festschrift Th. Klauser*, 1964, 391–400.
- ²² Тарентийские «Парфении» — Аристотель, фр. 611, 57. Эфор ФГИ 70 F 216. Антиох ФГИ 555 F 13. Псевдо-Акрон к «Одам» Горация 2, 6, 12. Сервий к «Энеиде» III, 551. Основание Локр — Тимей ФГИ 566 F 12. Полибий 12, 5, 6. схолии к Дионисию Пергамскому 366. S. Pembroke AESC 25, 1970, 1240–70. Ch. Sourvinou-Inwood КЕЖ 24, 1974, 186–198.

5. СВАТИЛИЩЕ

5.1. ТЕМЕНОС

Отправление культа у греков почти всегда закреплено за определенным местом: мест почитания просто так не меняли, они были заданы изначально¹. Даже во времена катастроф, государственных переворотов, смены населения святилища часто сохранялись и не приходили в запустение. Над развалинами разрушенного римлянами Коринфа возвышался храм Аполлона, от которого еще и в наши дни сохранилось несколько колонн. Сложившемуся обычаю следовали даже христиане, возводившие часовни на месте святилищ и перестраивавшие языческие храмы в церкви. Так, собор в Сиракузах включает в себе храм Афины, построенный в V в.

Для современного наблюдателя впечатление от греческого святилища неразрывно связано с греческим ландшафтом². Древние тоже чувствовали нечто подобное, поскольку говорили об уходящих ввысь вершинах, о кулисах из скал в Дельфах, и особенно часто — о прелести священных рощ с шумом листвы, птичьими голосами, журчащими источниками³. Но культ — не какое-то отражение эмоций, вызванных природой⁴. Когда в определенном месте мы ощущаем дыхание божества и сознаем, что находимся во владениях высшего существа⁵, то это происходит как раз благодаря установленному обществом культу.

Подобно тому, как ритуалы нередко формируют противопоставление «снаружи» и «внутри», по отношению к человеческому обществу существуют святилища центральные, с одной стороны, и лежащие за пределами центра, с другой. Первые венчают собой самую высокую часть города (акрополь) или обрамляют торговую площадь (агору). вторые, напротив, или стремятся высоко в горы, или — к прудам и болотам (*limne*). Известны, в частности, Артемида *Limnâtis* и Дионис *en limnais*⁶. Должно быть, здесь сказывается первобытная практика принесения жертвы через утопление ее в воде, так же как и «подъем» жертвы, «возведение» ее на гору, имеет за собой не менее значительную традицию. Кроме того, святилища достаточно часто располагаются не на вершине, а в седловине — понижении между двумя

вершинами в горах⁷. Имена богов не связаны раз навсегда с определенными функциями. Аполлон есть на агоре⁸, но есть и в уединенном горном ландшафте в Бассах. Существуют горные культы Зевса, но также и Гера Акгаи и Афродита на Акрокоринфе. Городская богиня — преимущественно Афина. «Перед городом», на каком-нибудь холме нередко помещалось святилище Деметры⁹, которая в известном смысле вступает в конфликт с повседневным укладом городской жизни.

Священные места должны быть маркированы особым, неповторимым образом. Однако связь с каким-то определенным элементом естественного ландшафта, скорее, редкость. Гроты и пещеры играют второстепенную роль. Самый заметный в этом отношении — мистериальный культ в пещере на горе Ида¹⁰. Дикое ущелье в Левадии, изобилующее источниками, безусловно, придало определенное своеобразие подземному культу Трофония¹¹. Существуют святилища у горячих источников¹². Как правило, достаточно простого маркирования скалой и деревом. В центре элевсинского святилища во все времена его существования торчал из земли кусок необработанной скалы¹³. Святилище «Олимпийской земли» в Афинах окружало естественную расщелину в скале¹⁴. Но в то же время камни ставили и специально так называемые «необработанные камни» (*argoi lithoi*)¹⁵. В Дельфах камень, которому была придана характерная форма «пупа», выполнял роль центра не только святилища, но и мира: в этом месте встретились два орла, выпущенные Зевсом с крайних точек запада и востока¹⁶.

Еще большее значение, чем камень, для святилища имело дерево, что соответствует не только минойско-микенской, но также и восточной традиции¹⁷. Дерево, дающее тень, является и воплощением красоты, и в равной мере долговечности, оно способно пережить много поколений. В большинстве случаев каждое святилище имело свое особое дерево: на афинском Акрополе в святилище «богини росы» Пандросы росла маслина, за которой специально ухаживали. Когда в 480 г. персы сожгли храм, она тут же снова пустила ростки, став символом неувядающей жизненной силы Афин¹⁸. В святилище Геры на Самосе постоянно на одном и том же месте пребывала ива (*lygos*), ставшая частью большого алтаря¹⁹. На Делосе показывали пальму, к которой прислонилась Лето, когда рождала божественных близнецов — Артемиду и Аполлона. Ни с чем Одиссей не смог сравнить свежую прелесть Навсикаи лучше, чем с этой пальмой²⁰. В Дидимах²¹ возвышался лавр Аполлона. в Олимпии была дикая маслина (*kótipos*), чьими ветвями венчали победителя²². Самым древним и священным был дуб (*phégós*) в Додоне, шум кроны которого давал пророчества²³.

Дерево находилось в тесной связи особенно с греческими богинями: афинское изображение Афины вырезано из древесины масличного дерева²⁴, а тиринфское Геры — из грушевого дерева²⁵. На монетах Гор-

тины²⁶ и на монетах Мир Ликийских²⁷ видна сидящая на дереве богиня. В первом случае это Европа, к которой приближается Зевс в облике орла, во втором — Артемиды-Элевтера. Но не стоит видеть в «древесном культе» простого предшественника культа богинь, нас предостерегают мрачные мифы, повествующие о повешении на дереве богини или ее девушки-служанки²⁸. С давних времен на деревьях развешивались жертвенные дары, например, по древнему охотничьему обычаю, шкуры убитых на охоте животных или еще диски, осциллы, качавшиеся на ветру. Для мифологической фантазии и традиции это были висание жертвоприношения. Так, впоследствии рассказывали, в частности, о том, что деревянный идол Диониса изготовлен из древесины той самой ели, на которой испустил дух Пенфей²⁹.

Часто к святилищу относился участок леса, «роща», *álsos*, в Олимпии носившая название *áltis*, иногда сам являвшийся святилищем, а иногда находившийся в непосредственной близости от него³⁰. Название — «место кормления» — указывает на его практическую функцию выпаса тяглового и ездового скота, принадлежавшего участникам празднеств, что ни в коем случае не говорит об отсутствии любви к природе, тем более что роща предназначалась как раз для сакрального использования.

Еще большую роль играла вода — она была необходима как для питья людям и животным, так и для особой «чистоты» культа. Свои источники и колодцы имелись во многих святилищах, в первую очередь — в святилищах Деметры³¹. Однако и в Дидимах³² был колодец поблизости от алтаря. из храма Афины Алеи в Тегее³³ к источнику вела отдельная дверь. Герайон в Аргосе имел источник у подножья холма³⁴. В Дельфах воды источника Кассотис выходили на поверхность прямо в святилище, а поблизости из расщелины в скале тек гораздо более знаменитый и полноводный Кастальский ручей³⁵. На афинском Акрополе наряду с маслиной важнейшим культовым памятником считалось «море» — небольшое количество соленой воды в углублении скалы. Находясь в северном портике Эрехтейона, оно тем не менее должно было всегда оставаться под открытым небом³⁶. В этом случае существенное значение имеет не практическое использование, а символика глубины.

Собственно говоря, греческое святилище конституируется прежде всего благодаря границе, отделяющей его территорию от мирского (*bébelon*) «Отрезанная» и переданная богу или герою земля называлась древним словом, обозначающим и «владение» вообще — «*témenos*»³⁷. Даже если хотели почтительно речной поток или взбирающегося на все с высоты бога солнца Гелиоса, он получал свой строго определенный *témenos*³⁸. Граница обозначалась при помощи специальных камней, которые нередко покрывались надписями. Границей могла служить и

массивная каменная стена высотой, как правило, в человеческий рост. В стене чаще всего оставляли только один выход, там стояли емкости с водой для очищения. «По ту сторону воды для очищения» допускалось лишь чистое³⁹. Поэтому в святилище было запрещено все, что могло вызвать осквернение (*miasma*) — половые сношения, рождение и смерть. Значение, которое придавали подобным вещам, со временем скорее возрастало: Делос дважды подвергался «очищению» — при Писистрате и в 426/5 г.⁴⁰ Сначала захоронения были перенесены от святилища на расстояние взгляда, а затем их и вовсе удалили с острова, беременных женщин и умирающих перевезли на соседний остров Ринию. Спартанца Павсания, умиравшего от голода, перед самой смертью вытащили из святилища Афины Меднодомной (*Chalkóikos*), хотя и нанесли тем самым ущерб священному убежищу⁴¹. Однако табу, налагавшиеся святостью места, и здесь носили в основе своей двойственный характер: бог может прямо в святилище праздновать свадьбу, Аполлон и Артемида были рождены на Делосе, множество жертвенных животных истекали кровью у алтаря. Нередко место принесения жертв истолковывали как могилу героя. Дальнейшие подробности его ужасной смерти в святилище рассказывал миф⁴². Чтобы освободить место божественному как истинно чрезвычайному, человеческое чрезвычайное следовало исключить.

5.2. АЛТАРЬ

Теменос служит для совершения там «священного действия» — жертвоприношения. Его главной составляющей — еще более важной, чем культовый памятник, дерево и источник — был алтарь, *botós*, на котором зажигали огонь¹. «Роща его (*témenos*) и алтарь благовонный» применительно к богу было уже у Гомера². Существовали естественные алтари в скале³. В этом случае алтарь является одновременно и культовым памятником. В простых сельских святилищах алтарем могли служить несколько камней, положенных один на другой⁴. В нескольких крупных и игравших важную роль святилищах пепел и остатки костей не убирали, и они накапливались, образуя целые холмы. Как раз в Олимпии алтарь Зевса представлял собой не что иное как такой холм⁵. В то же время обычный греческий алтарь был «построен прочно»: он возведен из кирпичей и побелен известью или же сложен из тщательно обтесанных каменных глыб. Довольно часто боковые стенки украшались волютами. Между стенками помещалась металлическая пластина, на которой горел огонь. У больших алтарей с одной из сторон была одна или несколько ступеней, чтобы жрец мог возложить на огонь священные дары и совершить возлияние.

Литературные источники свидетельствуют о том, что участники действия становились «вокруг алтаря», и во время «начала» всех по кругу обносили сосудом с водой. На самом деле во многих святилищах алтарь располагался так близко к стене, ограничивающей теменос, что единственной формой построения, которую можно себе представить, был неправильный полукруг⁶. Сзади, как правило, возвышался фасад храма. Вход в теменос в большинстве случаев вел непосредственно к культовому месту перед алтарем. Иногда, чтобы церемонию могло увидеть большее число людей, возводились сооружения со ступенями, наподобие театра⁷.

Торжественное «основание» алтаря совпадало с принесением первой жертвы. Часто миф приписывал совершение этого первого жертвоприношения какому-либо герою, древнему царю или Гераклу. В дальнейшем алтарь оставался на том же самом месте, какие бы перестройки ни производились в святилище. В Герайоне на Самосе оказалось возможным выделить семь различных состояний алтаря, предшествовавших тому монументальному виду, который алтарь окончательно принял около 550 г. благодаря Ройку⁸.

Теменос не обязательно должен был быть закреплен только за одним богом. он мог также включать несколько мест для жертвоприношения, несколько алтарей, функции которых были в этом случае определенным образом согласованы друг с другом. Часто встречается противопоставление жертвенной ямы или очага, расположенного вровень с землей, и приподнятого над уровнем земли каменного алтаря, соответственно для принесения «хтонической» и «олимпийской» жертвы. Такова иерархия героя и бога, которые, впрочем, могли иметь раздельные, специально огороженные теменосы⁹.

5.3. ХРАМ И КУЛЬТОВОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ

Греческую культуру в целом называют «храмовой культурой»¹. Это вызвано тем, что греческая архитектура и искусство нашли свое самое блистательное воплощение не в дворцах, амфитеатрах или термах, а в храмах. В то же время, с точки зрения греческой религии, храм не был чем-то обязательным, само собой разумеющимся. Большинство святилищ древнее, чем их храмы, а в некоторых и вовсе не было храмов. Храм — «жилище» (ναός) божества, внутри себя он скрывает антропоморфное культовое изображение, поэтому начало строительства храмов идет рука об руку с историей развития культовых изображений.

Позднее греки сами развили теорию, согласно которой чистое, исконное почитание богов предполагает отсутствие каких бы то ни было

изображений². Действительно, главные божества микенской эпохи, Зевс и Посейдон, кое где еще и в классическую эпоху не имели культовых изображений и храмов. Возможно, что индоевропейцы вообще не использовали никаких изображений богов. Однако в религиозной практике Египта и Месопотамии, которую также переняли хетты и западные семиты (за исключением иудеев), храм, как место пребывания культовой статуи, с давних времен был центром богослужения. Еще раньше и параллельно с этим появляются по большей части женские статуэтки, восходящие к традиции неолита, относительно смысла и употребления которых редко можно установить что-либо определенное³. Особое место занимает минойско-микенская культура⁴: там есть и единичные «храмы» и — по меньшей мере в последней стадии развития — обычай выставлять в святилищах статуэтки богов, в подавляющем большинстве — изображения богинь. Однако этих изображений всегда множество, не существует выделяющейся среди всех остальных, единственной в своем роде культовой статуи, которая бы представляла бога — хозяина того или иного святилища.

Гомеровский эпос, напротив, знает храм как жилище (*nēós*) определенного бога, и такое представление соответствует отношениям конца геометрической эпохи. Аполлон переносит Энея в построенный для него в Трое храм, где в адитоне Лето и Артемида ухаживают за ним. В «Одиссее» Афина направляется в Афины, в «дом крепкозданный царя Эреxfея». Город феаков имеет свои храмы, а спутники Одиссея дают обещание во искушение нанесенной обиды построить храм Гелиосу и богато его украсить⁵. Когда в VI песни «Илиады» троянские жены направляются в молитвенной процессии к храму Афины, чтобы возложить покров ей на колени, ясно, что речь идет о сидячем изображении богини⁶: культовая статуя и храм неразрывно связаны друг с другом. Действительно, ранние храмы бывали посвящены как раз тем богам, которые одновременно были представлены и культовыми статуями: Гере, Афине, Аполлону и Артемиде, затем также Деметре⁷, за ними следуют храмы Посейдона и Зевса. Однако некоторые святилища всегда оставались без храма и культового изображения.

С храмом и изображением бога, как и с алтарем, была связана церемония торжественного «основания» (*hidryein*)⁸. На месте будущих стен закапывали строительные жертвы: унаследованные от предков ценности, статуэтки богов и горшки со съедобными приношениями. Это непременно сопровождалось закланием животного, возжиганием огня, жертвенной трапезой, возлиянием. Здесь вполне вероятны связи с хеттско-анатолийской культурой. Культовое изображение именуется «*hé-dos*» — нечто, имеющее постоянное место, с которого его нельзя сдвинуть. Поэты также охотно используют слово *brétas*, явно иноязычного происхождения⁹.

История возникновения храмов может быть различной. Много раз подчеркивалась генетическая связь греческого храма с мегароном микенских царских дворцов. В VII в. этому типу храма соответствует «дом с очагом» — прямоугольное строение с входом с узкой стороны и очагом посередине, наиболее значительные примеры — Перахора близ Коринфа¹⁰ и Дрерос на Крите. Там были найдены культовые сокровищницы минойско-микенского типа и уникальные выкованные из бронзы фигуры, изображающие Аполлона, Лето и Артемиду¹¹. Вероятно, не будет ошибкой назвать их культовыми изображениями. Впрочем, в подобном храме еще готовили пищу и ели. Помещениями, где совершалась жертвенная трапеза, по-видимому, также являлись сильно вытянутые сооружения с апсидой в Фермосе, в святилище Этолийского союза. Когда в VIII в. подобное строение было окружено рядом деревянных колонн, возник один из самых ранних образцов храма с колоннами¹². Принципиальное значение для последующих времен имеет еще более древнее строение в Герайоне на Самосе¹³. Это не «дом с очагом», но сильно вытянутое сооружение прямоугольной формы с рядом колонн, разделяющим внутреннее пространство на две части. Здание относится, по-видимому, к IX в., затем, уже в VIII в., оно было обнесено по кругу деревянными колоннами. Место для разведения огня, алтарь, находится здесь под открытым небом, напротив храма, который обращен на него. Алтарь восходит к X в. О культовом изображении Геры, деревянной статуе предположительно VIII в., можно судить по статуэтке VII в., однако сохранилось представление и о предшествующем этапе, когда богиня изображалась в виде простой доски (*sanís*), подобно тому, как на острове Икарос кусок дерева считался «Артемидой»¹⁴. Особый вид и особая роль изображения влекли за собой особую форму храма. Своеобразное деревянное сооружение, по форме напоминающее подкову, было построено в VIII в. в Эретрии для Аполлона Дафнефора¹⁵, вероятно, как хижина из листьев, из лавра, в соответствии с «несением лавровых ветвей» в честь этого бога. Совсем иначе выглядел прямоугольный каменный храм Афины в Гортине¹⁶, основанный уже около 800 г. и принадлежащий северо-сирийской — позднеехеттской традиции. Внутри него находилось не культовое изображение, а яма для жертвоприношений, большой алтарь ниже по склону добавился несколько позднее. Близ него располагалась каменная фигура, почти в натуральную величину, изображавшая сидящую на троне богиню.

На протяжении «темных веков» изображения богов, видимо, не изготавливались, но ими пользовались. Минойско-микенские фигурки оставались в употреблении, еще около 700 г. их клали как жертвенные дары в основание построек. В храме на Кеосе явно в качестве культового изображения была выставлена голова одной из больших среднеминойских статуй¹⁷. В Олимпии также сохранилась одна совсем не-

взрачная микенская статуэтка, которая в гораздо более позднее время была там оставлена или потеряна¹⁸. Не вызывает сомнений, что наряду с этим в Грецию попало и значительное число маленьких бронзовых фигурок «бога войны», сирийско-хеттских по своему происхождению, в шлеме, со щитом и угрожающе поднятым копьем¹⁹. Неясной остается роль деревянных изображений. Во всяком случае, *хоапоп*, «вырезанная из дерева статуэтка»²⁰ — обычное обозначение для небольшой статуи. Существуют некоторые свидетельства того, что в культовой практике использовались небольшие фигуры, которые можно было переносить с места на место. В Патрах изображение Диониса хранилось в ларце, откуда его доставали раз в году на время ночного праздника, поскольку люди теряли рассудок при взгляде на него. Жрица Ортии в Спарте выносила в руках изображение жестокой богини, чтобы она могла созерцать кровавое действо²¹. В Эгионе жрецы Зевса и Геракла хранили бронзовую статую бога у себя дома²². Богов, которых Эней увез с собой из Трои, представляли себе в виде маленьких фигурок в закрытом ларце — по аналогии с тем, как уже в гораздо более позднюю эпоху глава семьи распоряжался подобными статуэтками²³. Рассказывали, что в пещере Матери богов можно увидеть множество деревянных изображений²⁴. Все перечисленное, в принципе, может быть более древним, чем «возведение» культовых статуй в храмах. На этом фоне выделяется, несомненно, древний обычай выставлять для обозначения границ и в целях защиты деревянные фаллосы или итифаллические фигуры — предшественники «герм»²⁵.

В VIII в. снова начинают изготавливать изображения богов из глины и бронзы, частью в характерной для минойско-микенской традиции позе теофании, частью — и с особым предпочтением — воспроизводившие тип воина. По-видимому, этому типу фигур обязана своим появлением и единственная в своем роде культовая статуя Аполлона из Амикл — в форме колонны, с копьем и в шлеме²⁶. В дальнейшем его влияние проявилось во внушительных по размерам изображениях богов, известных своей боевой мощью: Афине с копьем, Зевсе с перуном, наконец, могучем Посейдоне из Артемисиона.

Сохранились в основном только маленькие вотивные фигурки из святилищ; собственно культовыми изображениями были «*хоапа*», вырезанные из дерева. Наряду со стоящей статуей, например, Геры Самосской, есть еще один основной тип статуй — сидящая богиня. Этот тип восходит в конечном счете к находкам в Чатал-Хююке, к нему принадлежит статуя Геры из Тиринфа, находившаяся позднее в аргосском Герайоне и вообще считавшаяся одним из древнейших изображений богов²⁷. Древняя афинская статуя Афины Полиады, впрочем, тоже была сидящей²⁸, о подобном изображении говорится и в VI песни «Илиады». Широкой известностью пользовалась и созданная в VII в. позо-

лоченная культовая статуя Аполлона на Делосе²⁹. Она была немного выше человеческого роста, в левой руке у нее был лук, а в вытянутой вперед правой — статуэтки трех Харит.

Дальнейшее развитие храмов является частью и истории, и архитектуры, и изобразительного искусства. На протяжении VII в., после изобретения черепицы, развивается всем известный тип греческого храма, который повсеместно вытесняет разнообразные более древние, примитивные строения: прямоугольная постройка из камня на приподнятом, трехступенчатом цоколе, с плоской двускатной крышей, обычно в 100 футов длиной (*hekatómpedros*). Не без египетского влияния разрабатываются ордера колонн — «ионический» в Малой Азии, «дорический» в Аргосе и Коринфе. С VI в. все, что касается колонн, потолочных перекрытий, фриза и фронтона повсюду определялось каноном, который затем господствовал в средиземноморской архитектуре на протяжении более чем 700 лет. Центр храма занимает собственно *naós*, по-латыни *cella*, где на специальном основании установлена культовая статуя. Стол для даров, курильницы, в некоторых случаях — негасимая лампада дополняют обстановку. Внутреннее пространство освещается только через широкую, высокую входную дверь, которая обращена на восток. С этой стороны к храму часто примыкает притвор (пронаос). Иногда из наоса задняя дверь ведет еще в одно помещение, вход куда открыт лишь немногим — адитон³⁰.

С расцветом в VII в. крупной скульптуры из мрамора и изобретением в VI в. полого бронзового литья создание статуй богов становится главной задачей пластического искусства. Правда, к этому времени культовые изображения уже существовали и их невозможно было заменить. Прославленные творения архаической и классической эпохи почти все представляют собой посвященные дары³¹. Впрочем, появлялись и новые храмы, нуждавшиеся в культовых изображениях. В V веке на место деревянной статуи выходит статуя из золота и слоновой кости как высшее проявление роскоши: вокруг деревянной сердцевины крепилось одеяние из чистого золота, открытые части тела изготавливались из слоновой кости. Как храмовая архитектура достигает своего апогея и, в каком-то смысле, завершения около 460 г. строительством храма Зевса в Олимпии и освященного в 438 г. Парфенона на афинском Акрополе, так обе статуи работы Фидия, Афина Парфенос и Зевс Олимпийский, выполненные из золота и слоновой кости, были признаны в античности вершиной всего греческого религиозного искусства. Зевс Фидия на века запечатлел в зримом образе представление людей о божестве вообще и даже римский полководец устранился его величия³².

В какой бы мере образ греческой религии ни определялся с этих пор храмами и статуями богов, для живого культа они были и оставались скорее декорацией, чем центром. Конечно, святость «древних хба-

па» прославляли, нередко рассказывали, что они упали с неба³³. Особенно бережно относились к Палладию, который, впрочем, не считался явным «залогом» близости божества, как в Риме. У греков не было никаких магических посвящений, с целью «оживить» культовое изображение, как в Вавилоне³⁴. Как раз знаменитые статуи были творениями рук художников, чьи имена знали все. Эти изображения снискали славу своей красотой как *agálmata*, украшения, которым должны радоваться и боги. Философы, начиная с Гераклита, предостерегали от того, чтобы смешивать бога и его изображение («как если бы кто беседовал с домами»), но в молитве можно было сказать: «твоя статуя, богиня», не ставя знака равенства между образом и божеством³⁵. И действительно, к статуе шли, чтобы молиться, за этим приходили в храм³⁶, торжественный обряд сопровождал очищение и украшение статуи, ей дарили новый покров, *réplos*, ее одевали. Подобные действия имели место преимущественно в отношении древних хόαпа. Большая Панафинейская процессия, увековеченная на фризе Парфенона, только обходила Парфенон, чтобы принести покров в дар древней статуе, которую затем поместили в Эрехтейоне³⁷. Процессии, во время которых несли изображения богов — на древнем Востоке они играли заметную роль — были исключением. Существовали процессии, устраивавшиеся ради очищения, например, шествие с палладием, похищение и возвращение Самосской Геры³⁸. Подобное передвижение «того, что должно стоять недвижимо», было угрожающим нарушением порядка. Как антитеза, выражение принудительного порядка, существовали изображения богов, на которых были надеты оковы, — в первую очередь, статуи Артемиды, Диониса, Ареса³⁹: Они ожидали столь же радостного, сколь и опасного освобождения от пут в «исключительный праздник», который затем должен был возвратить все к прежнему, давно «установленному» порядку.

Во время священного действия жертвоприношения, совершавшегося на алтаре, храм находился сзади. Взоры были обращены на восток, молитвы возносили к небесам, на восток был обращен и храм⁴⁰. В итоге божество взирало на благочестиво молящегося. Внутреннее пространство храма не втягивало его в себя, отнимая от мира, нет, праздничное действо разыгрывалось под открытым небом, вокруг храма и алтаря. Как бы пристроенный к фасаду храм, который можно обойти в тени перекрытий, поддерживаемых колоннами, служит великолепным фоном, он словно обеспечивает надежный тыл тому, кто устремляет отсюда взгляд на мир, и отпускает его, как принял. Хотя к строительству греческого храма были привлечены силы самых лучших мастеров, тем не менее масштабы и расходы удерживались в пределах разумного. Строительство на афинском Акрополе стоило городу столько же, сколько два года Пелопоннесской войны⁴¹.

5.4. ANATHÉMATA

Священное место возникает само собой, благодаря тому, что священнодействия оставляют после себя сохраняющиеся в течение долгого времени следы: кострища, пятна крови и масла на камне, следы алтарей, различавшихся по виду и функции. Если пепел, угли, остатки костей оставались каждый раз на одном и том же месте, то они образовывали большие пепельные алтари. Еще охотники времен палеолита складывали поверх них кости и клали черепа убитых животных. В святилищах Чатал-Хююка выложены в ряд черепа быков. Так и в греческих святилищах выставлялись черепа убитых на охоте и принесенных в жертву животных¹. По этой причине впоследствии букрании и гирлянды сделались стереотипным мотивом рельефов, служивших украшением алтарей и построек сакрального характера. В святилищах Артемиды и Аполлона собирались козьи рога. Подобный склад находился в Дреросе, на Делосе из таких рогов был сложен главный алтарь Артемиды, «роговой алтарь», который вызывал такое восхищение, как одно из чудес света². Кроме того, на священном месте оставалось и то, что человек оставлял после себя, переходя значимый в культовом отношении жизненный рубеж, когда над ним совершался обряд инициации. Речь идет, прежде всего, об отрезанных волосах³. И если нужно было подчеркнуть особый статус священного, то задействованную во время жертвоприношения утварь могли также отказать в дальнейшем использовать для мирских целей, оставляя ее в святилище.

Все это послужило причиной того, что, по-видимому, начиная с VIII в., чрезвычайно распространяется обычай посвящать или «возлагать» (*anathithénai*) в святилище разнообразные предметы — обычай, стоявший ближе всего к ритуалу вотивных жертвоприношений. Подобное приношение, *anáthema*⁴, есть рассчитанный на долгое время, зримый дар, который свидетельствует о связи с божеством — основная форма выражения частной религиозности и самый наглядный документ официальной. Принося такой дар, от бога ожидали, как говорят надписи, «дружеского ответного дара», хотя бы для того, чтобы в дальнейшем снова появилась возможность «посвятить еще и другой подарок»⁵. Такие подарки могут быть разнообразны. В древние времена имущество составляли, с одной стороны, одежда, с другой — изделия из металла. Впрочем, поскольку, «возложенный» дар выполнял знаковую функцию, на его место могла быть также принята образная замена — «знак знака»: бронзовые, глиняные фигурки, рисунки на глине и дереве. Для этих целей уже достаточно рано начинает развиваться индустрия вотивных предметов.

Одна группа *anathémata* может быть понята как придание жертвоприношению непрерывного характера. Для этого богам посвящали раз-

нообразные сосуды, вертела, жертвенные топоры и прежде всего — треножники. Такой треножник — кухонная утварь, используемая обычно для варки мяса и в то же время достаточно ценная, потому что изготовлялась из металла — сделавшись в греческих святилищах самым важным посвятельным даром⁶. Впереди других шла Олимпия. Начиная примерно с 700 г., здесь господствует ориентализирующий, испытывавший урартско-северносирийское влияние тип котла с ручками в виде грифов. К сфере жертвоприношения относятся также встречающиеся повсюду фигурки животных⁷, особенно коров, которые, демонстрируя известную преемственность, проложили себе путь даже через темные века. Часто на votивных табличках, а начиная с IV в., — и на больших рельефах, изображалось культовое действо⁸.

Нередко бывает сложно решить, в каких случаях маленькие антропоморфные votивные фигурки изображают бога, а в каких — его почитателя⁹. Без сомнения, встречается и то, и другое. Богов в древние времена можно узнать по «позе теофании», позднее — по характерным атрибутам. Люди, почитатели богов, нередко несут жертвенных животных. Votивное изображение не обязательно было связано с божеством — хозяином святилища. В качестве посвятельных даров могли также выступать фигурки других богов¹⁰. Большие статуи из известняка, мрамора или бронзы устанавливал тот, кого связывали с богом особые узы, которые он хотел увековечить — в первую очередь, мальчики и девочки, завершавшие свое служение в храме (как, например, «аррефоры» на Акрополе, «дети очага» в Элевсине¹¹), или жрецы. Победившие на Олимпийских играх тоже имели право поставить в святилище бронзовую статую.

Это приводит к тому, что благочестивое посвящение превращается в выставление себя напоказ перед всеми. Сооружается памятник самому себе, *mnêma*. *Anathémata* крупных святилищ, которые посещало множество людей — самые красноречивые свидетели великого прошлого. Лидийский богач Гигес остался в памяти греков благодаря своему «золоту» в Дельфах, еще в большей степени это относится к другому лидийцу — Крезу, чье имя вошло в поговорку¹². Как бы ни было переменчиво военное счастье, победитель всегда спешил установить в Олимпии и Дельфах свой монумент. О щитах в святилищах говорит еще Гомер, но богу могли посвящать и любое другое оружие, даже, в память о морских сражениях, носы кораблей или настоящий корабль¹³.

За относительно недолгое время часто посещаемые святилища должны были в буквальном смысле переполняться от обилия посвятельных даров. Жрецы внимательно следили за их размещением. Ничего не стоящую мелочь время от времени сваливали в ямы на территории святилища и засыпали землей — к радости современных ар-

хеологов. С другой стороны, дары, обладавшие большой ценностью, составляли храмовое имущество, опись которого велась со всей тщательностью. С выдающимися предметами связывались разные истории, так что храмовый инвентарь превращался в хронику. В Линде сохранилась одна такая «*apaGRAPHĕ*»¹⁴. Показывать посвященные дары, восходящие к Троянской войне мало-помалу стало обычным делом. Вполне понятно, что такое богатство провоцировало разграбления. Золото Креза во время «Священной войны» 356–346 гг. было переплавлено и роздано фокейским наемникам, и впоследствии некоторые тираны прибегали к тому же способу, чтобы пополнить свою казну. В дальнейшем леса статуй значительно поредели благодаря деятельности римских любителей искусства. И все же еще Плиний пишет о тысячах статуй в Дельфах¹⁵.

Посвящения в святилища побуждали к дальнейшему строительству. Для храмов характерны открытые портики с колоннами, как правило по периметру священного участка. Примером самых древних сооружений подобного рода могут служить постройки самосского Герайона, относящиеся еще к VII в., несколько позднее такие портики появились в Дидимах¹⁶. Они давали защиту от солнца и дождя, одновременно приглашая провести время в тишине и покое. В VI в. греки начинают возводить специальные сокровищницы, *thesaurói*, прежде всего в Олимпии и Дельфах. Эти сокровищницы имели вид маленьких храмов и сами являлись приношением богу, частью *aparché* или *dekátē*. В вотивных изображениях чтящие богов люди умножают не только жертвенные дары, но также изображения богов и храмы. Боги рады принять жертвенные дары, а люди могут гордиться своими приношениями. Все это суть «*agálmata*»¹⁷.

Жилища жрецов в самом святилище встречаются редко¹⁸. Уже в силу требований чистоты, о чем шла речь выше, святилище не допускало никаких следов нормальной человеческой жизни. Однако часто в пределах священной земли или же непосредственно рядом с теменосом строились помещения для жертвенной трапезы, *hestiastōgia*¹⁹, особенно после того, как «дом с очагом» был вытеснен обычным храмом, выполнявшим исключительно функцию местопребывания божества.

Обустройство древних, крупных святилищ шло постепенно, на протяжении столетий сооружались все новые и новые постройки, одновременно перестраивались старые. Потому никакого собственно архитектурного плана, никакой четкой организации, связи между отдельными частями ансамбля не существовало. Каждое строение и, особенно, каждый храм прежде всего индивидуален, имеет сам по себе законченную форму и является сам по себе прекрасным *ágalma*. Изначально заданной и относительно постоянной была лишь связь храма и

алтаря с лежащим между ними пространством, на котором совершалось жертвоприношение и куда вела прямая дорога от входа в святилище. Только в эллинистическую эпоху архитекторы при закладке новых сооружений начинают планировать сложные храмовые комплексы с симметрично расположенными храмами, портиками, лестницами и алтарями. Но гармоничное сочетание отдельных частей святилища ничуть не меньше было доступно строителям и архитекторам архаической и классической эпох. как раз в кажущейся неправильности и заключался секрет живости созданной ими сакральной архитектуры.

Примечания

5.1. Теменос

- ¹ ГКД 10–31. К. Lehmann-Hartleben, Wesen und Gestalt griechischer Heiligtümer (К. Леман-Хартлебен, Сущность и организация греческих святилищ), Antike 7, 1931, 11–48, 161–80. Н. Berve — G. Gruben, Griechische Tempel und Heiligtümer (Х. Берве — Г. Грубен, Греческие храмы и святилища), 1961. Грубен 1966. Бергквист 1967. R. A. Tomlinson, Greek Sanctuaries (Р. Томлинсон, Греческие святилища), 1976. в связи с доисторической эпохой см. I 1 прим. 38–40. с микенской эпохой — см. I 4 прим. 22–31.
- ² P. Philippon, Griechische Gottheiten in ihren Landschaften (П. Филиппсон, Греческие божества в своих ландшафтах), 1939 (Symb. Oslo. Suppl. 9).
- ³ О расположении в горах — Фелинг 55. прим. 7. Дельфы: например, Еврипид, «Ион» 714 сл., «Финикиянки» 226–8. Роцца — Сапфо 2 Лоубл-Пейдж и Софокл, «Эдип в Колоне» 668–706.
- ⁴ ВЭ II 544: «Некогда была густая кипарисовая роща, в которой бил сильный источник. Там люди чувствовали, что “определенно в этом месте есть бог”» (об Андании, см. VI 1. 2 прим. 6–14, по Вергилию, «Энеида», VIII, 351 сл.).
- ⁵ Платон, «Законы» 750е. — Согласно народному поверью, божество плюет на кладбищах, но не места этих плевков выбирают для погребения, а духи являются к местам погребений.
- ⁶ Об Артемиде Лимнатис — ГП 210–3. К этому типу относятся также знаменитый своим фронтоном с Горгоной храм Артемиды на Керкире, находящийся в болотистой местности близ города, и святилище Ортии. О Дионисе на Анфестериях см. V 2.4.
- ⁷ Таково святилище Зевса Ликия, РЭ XIII 2235–44, HN 99, и огненное святилище на Эте (см. II 1 прим. 71). Ср. A. Beer, Heilige Höhen der Griechen und Römer (А. Беер, Священные возвышенные места у греков и римлян), 1891. C. Albers, De diis in locis editis cultis apud Graecos (К. Алберс, О богах, почитавшихся греками на возвышенных местах), дисс., Лейден 1901.
- ⁸ РМ 118, 1975, 20. Агора феаков находится «вкруг Посейдонова храма» — «Одиссея», VI, 266.
- ⁹ Ричардсон 250. Ср. также G. Pugliese Carratelli, Santuari extramurani della Magna Grecia (Дж. Пульезе Каррателли, Загородные святилища Великой Греции), СП 17, 1962, 241–6.
- ¹⁰ См. I 3.3 прим. 17. I 4 прим. 18. III 2.1 прим. 16. VI 1.2 прим. 22–5.

- ¹¹ См. II 8 прим. 56/7.
- ¹² Об этом — J. H. Croon *Mnemosyne* 9, 1956, 193–220.
- ¹³ См. I 4 к прим. 26.
- ¹⁴ Павсаний 1, 18, 7, см. II 2 прим. 66. III 3.3 прим. 10.
- ¹⁵ Как предшественники антропоморфных изображений богов у Павсания 7, 22, 4. Фиссер 1–9. 55–107. E. Maas, *Heilige Steine* (Э. Маас, Священные камни), *RM* 78, 1929, 1–25. Latte РЭ III A 2295–2304. Джеффри 255. М. Т. Manni Piraino СП 1968, 432. — Феспийский «Эрос»: Павсаний 9, 27, 1. «Зевс Каппота» близ Гитиона: Павсаний 3, 22, 1. Геракл близ Орхомена: Павсаний 9, 24, 3. фиванская «Алкмена»: Ферекид ФГИ 3 F 84, Павсаний 9, 16, 7. Хариты в Орхомене: Павсаний 9, 38, 1. Пафос: см. I 4 прим. 6, ср. прим. 45. I 3.5 прим. 2–5. II 2 прим. 57 сл.
- ¹⁶ W. H. Roscher, *Omphalos*, доклад, Лейпциг, XXIX 9, 1913, 54–105. Херман (1). HN 144. Пиндар, фр. 54.
- ¹⁷ G. Bötticher, *Der Baumkultus der Hellenen* (Г. Бёттихер, Культ деревьев у эллинов), 1956. L. Weniger, *Altgriechischer Baumkultus* (Л. Венигер, Древнегреческий культ деревьев), 1919. См. I 3. 5 прим. 2–4. По поводу Востока — H. Danthine, *Le palmier dattier et les arbres sacrés* (А. Дантин, Финиковая пальма и священные деревья), 1937.
- ¹⁸ Геродот 8, 55. Филохор ФГИ 328 F 67. M. Detienne, *L'olivier, un mythe politico-religieux* (М. Детьен, Маслина — политико-религиозный миф), ОИР 178, 1970, 5–23.
- ¹⁹ Павсаний 8, 23, 5. ВА 1964, 222 сл. См. III 2.2 прим. 52.
- ²⁰ «Одиссея», VI, 162–7. Гимн к Аполлону Делосскому, 117. Хед 485. IG XI 2, 199 A 80. Цицерон, «О законах» 1, 2. Плиний Старший, «Естественная история» 16, 89. Ch. Le Roy БГК Suppl. 1, 1973, 263–86.
- ²¹ Грубен 340.
- ²² Пиндар, Ол. 3, 11–35. Аристофан, «Плутос» 582–6.
- ²³ См. II 8 прим. 47 сл.
- ²⁴ Афинагор 17, 4, ср. Варрон у Августина, «О Граде Божиим» 18, 9.
- ²⁵ Павсаний 2, 17, 5. HN 189.
- ²⁶ Хед 466. ИГР Т. 27, 3/4. Кук I 528 сл. Феофраст, «История растений» 1, 9, 5.
- ²⁷ Хед 695 сл. Кук II 680 сл. РЭ XVI 1085.
- ²⁸ Елена: Павсаний 3, 19, 10. Ср. Артемида из Кафий — Каллимах, фр. 187. девушки Артемиды из Карий — схолии к Папинию Стацию, «Фиваида» IV, 225, HN 77.
- ²⁹ Павсаний 2, 2, 7.
- ³⁰ Например, СЗГГ 57. СЗД 81. SIG 1157. 1168, 122. Пиндар (?), Ол. 5, 11. «Луг в цветах раскинулся конеспасный» у Сапфо 2 Лоубл-Пейдж.
- ³¹ Колодец Каллихорон в Элевсине: Милонас 97–9. Ричардсон 326–8. Закон острова Кеос (IG XII 5, 569) запрещает стирать и купаться в источнике, «дабы вода чистою входила в святилище Деметры».
- ³² Грубен 340. Ямвлих, «О египетских мистериях» 3, 11 р. 123, 15. 127, 3 Parthey.
- ³³ Ch. Dugas, *Le sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée au IV^e siècle* (Ш. Дюга, Святылище Афины Алеи в Тегее в IV в.), 1924, 69. Павсаний 8, 47, 4.
- ³⁴ Павсаний 2, 17, 1.
- ³⁵ Руз 126–33.

- ³⁶ Геродот 8, 55. HN 176 сл.
- ³⁷ Имеет нерелигиозный смысл в линейном письме В и у Гомера — «Илиада», VI, 194. IX, 578. XII, 313. XVIII, 550. XX, 184. 391. «Одиссея», VI 293. XI, 185. XVII, 299. О возможном влиянии шумерского *temenu* (святилище) — Н. van Effenterre ОГИ 80, 1967, 17–26. Дитрих 41, 189.
- ³⁸ Например, Сперхей — «Илиада», XXIII, 148. Гелиос — «Одиссея», XII, 346.
- ³⁹ J. W. Hewitt, The Major Restrictions of Access to Greek Temples (Дж. Хьюитт, Основные ограничения доступа в греческие храмы), ТАРА 40, 1909, 83–92. См. II 4 прим. 24–31.
- ⁴⁰ Фукидид 3, 104.
- ⁴¹ Фукидид 1, 134.
- ⁴² В особенности, Пелопс в Олимпии — HN 111–7. Пирр в Дельфах — HN 134–7.

5.2. Алтарь

- ¹ Явис 1949. Н. Hoffmann, Foreign Influence and Native Invention in Archaic Greek Altars (Х. Хофман, Иноземное влияние и местные изобретения в архаических греческих алтарях), ААЖ 57, 1953, 189–95. W. H. Mare, A study of the Greek bomos in classical Greek literature (У. Мэр, Исследование о греческом *bomós* в классической греческой литературе), дисс., Univ. of Pennsylvania, 1961 (РД 23, 1962, 1011 сл.). М. S. Sahin, Die Entwicklung der griechischen Monumentalaltäre (М. Сахин, Развитие греческих монументальных алтарей), дисс., Кёльн, 1972. Остается нерешенным вопрос соотношения греческого *bomós* и западносемитского *bamah* (культовая гора). Семитское заимствование в греческом нельзя было бы исключить (см. 4 прим. 5. I 4 прим. 45), однако у слова *bamah* отсутствует семитская этимология, в то время как *bomós* этимологизируется на индоевропейской почве, ср. Шантрэн 204. Grazer Beiträge 4, 1975, 77. 79.
- ² «Илиада», VIII, 48. XXIII, 148. «Одиссея», VIII, 363. Гимн к Афродите 59.
- ³ Афина Итония: Павсаний 9, 34, 21. Геракл на Фасосе — В. Bergquist, Herakles on Thasos, 1973, 22 сл., 39 сл.
- ⁴ Дион Хрисостом, Речи 1, 53.
- ⁵ См. I 4 прим. 51.
- ⁶ Бергквист 1967, 112 сл.
- ⁷ В Коринфе — Hesperia 37, 1968, 305–7.41, 1972, 307–10. в Афинах, Эрехтейон — Грубен 194. Ликосура — Грубен 128. 194. Ричардсон 235. Троя — D. V. Thompson, Troy Suppl. 3, 1963, 58 сл. Пергам — АС 35, 1910, 370 сл. Ср. уже Микены (см. I 3.3 прим. 75). — Относительно зрительских лестниц, «театронов», уже в Кноссе и Фесте ср. Маринатос — Гирмер Т. 29. 50 b.
- ⁸ Грубен 317.
- ⁹ Например, Пелопс и Пирр, см. прим. 42.

5.3. Храм и культовое изображение

- ¹ К. Шефольд. — О храме: W. B. Dinsmoor, The architecture of Ancient Greece (У. Динсмур, Архитектура Древней Греции), 1950. W. Hege, G. Rodenwaldt, Griechische Tempel (В. Хеге, Г. Роденвальдт, Греческие храмы), 1951. Н. Koch, Der griechisch-dorische Tempel (Х. Кох, Греческий дорический храм), 1951.

К. Schefold, Neues vom klassischen Tempel (К. Шефольд, Новое о классическом храме), ГМ 14, 1957, 20–32. К. Kähler, Der griechische Tempel (К. Келер, Греческий храм), 1964. Грубен 1966. Дреруп 1969.

Посидоний у Страбона 16, 760 сл. Нок 860 сл. Дион Хрисостом, Речи 12, 27 слл., 44. Ср. Варрон у Августина, «О Граде Божием» 4, 31. В. de Borries, Quid veteres philosophi de idololatria senserint (Б. де Боррье, Что думали древние философы об идолопоклонстве), дисс., Гёттинген, 1918. Ch. Clerc, Les théories relatives au culte des images (Ш. Клерк, Теории, касающиеся культа изображений), 1924. О культовом изображении: V. Muller РЭ Suppl. V 472–511. F. Willemsen, Frühe griechische Kultbilder (Ранние греческие культовые изображения), дисс., Мюнхен, 1939. К. Schefold, Statuen auf Vasenbildern (Изображения статуй в вазописи), ЕНАИ 52, 1937, 30–75. E. Bielefeld, Gotterstatuen auf attischen Vasenbildern (Э. Билефельд, Статуи богов в аттической вазописи), Wiss. Zeitschr. der Universität Greifswald 4, 1954/5, 379–403. L. Lacroix, Les reproductions de statues sur les monnaies grecques (Л. Лакруа, Изображения статуй на греческих монетах), 1949.

³ См. I 1 прим. 9.

⁴ См. I 3.3–4.

⁵ «Илиада», V, 445–8. «Одиссея», VII, 81. VI, 10. XII, 346. Вермёле (2) 106 сл.

⁶ «Илиада», VI, 87–95, 286–311. РЭ Suppl. V 495. Вермёле (2) 121.

⁷ В перечне ранних храмов (Бергквист 55) фигурируют 6 храмов в честь Аполлона, 4 — в честь Артемиды, 3 — в честь Афины и 3 — в честь Геры. Строительство храма Деметры — Гимн к Деметре 270–2, 296–302. Без храма оставалось, к примеру, святилище Аполлона в Милете — Milet I 3, 1914, 408–412.

⁸ G. Hock, Griechische Weihegebräuche (Г. Хок, Греческие посвятельные обряды), 1905. Аристофан, «Мир» 922. «Плутос» 1197 сл. и схолии. Фотий бмрпеп. Жертва в честь основания в Гортине: Rizza-Scrinari (см. I 4 прим. 59) 24 сл. в Эфесе: D. G. Hogarth, Excavations at Ephesos (Д. Хогарт, Раскопки в Эфесе), 1908, 237 сл. Делос, храм Артемиды: БГК 71/2, 1947/8, 148–254.

⁹ Фрикс I 266. Шантрэн 195.

¹⁰ H. Payne, Perachora I, 1940, 110–3. M. Guarducci ИМИР 13, 1937, 159–65. Нильсон, Избр. соч. II 704–10. M. Launey, Etudes Thasiennes (М. Лони, Фасосские этюды) I, 1944, 172–4. F. Oelmann, Homerische Tempel und nordeurasische Opfermahlhäuser (Ф. Эльман, Гомеровские храмы и североевразийские дома для жертвенных трапез), БЕ 157, 1957, 11–52. Дреруп 123–8. В Перахоре (VIII в.) найдена модель храма — Perachora I Т. 9. Дреруп 72. Другая модель — из аргосского Герайона, АГ 1931, 1–53. Дреруп 70. Грубен 28. С Самоса — АС 74, 1959, прил. 29, 2.

¹¹ См. I 4 прим. 16. О египетском влиянии на иконографию этой триады см. Th. Hadzisteliou-Price ЖГИ 91, 1971, 59.

¹² Грубен 32 сл. Дреруп 14–17.

¹³ См. I 4 прим. 56.

¹⁴ Об изображении Геры: Каллимах, фр. 100. См. I 4 прим. 56/8. Артемиды с Икароса: Климент Александрийский, «Протрептик» 4, 46, 3.

¹⁵ АИ 17, 1974, 60–8.

¹⁶ См. I 4 прим. 59.

- ¹⁷ Hesperia 33, 1964, 330. I 3.3 прим. 71. I 4 прим. 19.
- ¹⁸ Н.-V. Herrmann AC 77, 1962, 26–34.
- ¹⁹ См. I 4 прим. 52.
- ²⁰ W. H. Gross РЭ IX А 2140–9. Ср. Н.-V. Herrmann BA 1974, 636–8.
- ²¹ Павсаний 7, 19, 6 сл. 20, 1. См. III 2.10 прим. 47. — Павсаний 3, 16, 11, схолии к Платону, «Законы» 633b. надпись одной из жриц Ортии из Мессены — SEG 23, 220. См. III 2.6 прим. 32.
- ²² Павсаний 7, 24, 4. Ср. закон Клитидов (Хиос, ок. 335 г.) — СЗГГ 118: «священные предметы» должны были быть перевезены из частных домов в общий οἶκος в теменосе.
- ²³ Сицилия: Цицерон, «Против Верреса» II, 4, 46. — Эней с похожим на бочку сосудом на этрусской вазе, J. D. Beazley, Etruscan Vase-Painting (Дж. Бизли, Этруская вазопись), 1947, 195, 3. G. K. Galinsky, Aeneas, Sicily, and Rome (Дж. Галински, Эней, Сицилия и Рим), 1969, рис. 45.
- ²⁴ Овидий, «Метаморфозы» 10, 693 сл.
- ²⁵ См. I 1 прим. 14. III 2. 8 прим. 4/6.
- ²⁶ Павсаний 3, 19, 2 сл. Зимон 121. Grazer Beitr. 4, 1975, 63 сл. 70 сл.
- ²⁷ Павсаний 2, 17, 5. HN 189.
- ²⁸ A. Frickenhaus AC 33, 1908, 17–32. Зимон 194. HN 79. См. прим. 24.
- ²⁹ R. Pfeiffer, Ausgewählte Schriften (Р. Пфайффер, Избранные сочинения), 1960, 55–65. Позолоченный Аполлон в Тегее: Павсаний 8, 53, 7. В Форнаке: Геродот 1, 69.
- ³⁰ ГКД 25 сл.
- ³¹ Голова размером больше чем в натуральную величину из Олимпии считалась частью культовой статуи Геры — Зимон 56, Херман (2) 96, — но также и сфинксом — D. K. Hill Hesperia 13, 1944, 353–60, Мальвиц 146–8.
- ³² N. Leipen, Athena Parthenos: A reconstruction (Н. Лейпен, Афина Парфенос. Реконструкция), 1971. — J. Liegle, Der Zeus des Phidias (Й. Лигле, Зевс Фидия), 1952. Olympische Forschungen (Олимпийские исследования) 5, 1964. J. Fink, Der Thron des Zeus in Olympia (Й. Финк, Трон Зевса в Олимпии), 1967. Павсаний 5, 11, 2. Полибий 30, 10, 6.
- ³³ Изображение Артемиды Таврической: Еврипид, «Ифигения в Тавриде» 977 сл. палладий: Аполлодор 3, 143. Филарх ФГИ 81 F 47. Дионисий Галикарнасский, «Римские древности» 2, 66. Афина Полиада: Павсаний 1, 26, 7. Дионис Кадм: Павсаний 9, 12, 4. Мать богов: ФГИ 383 F 13. Артемиды Эфесская: Новый Завет, Деян. 19:35. О палладии см. III 2.4 прим. 11.
- ³⁴ Оппенгейм 186.
- ³⁵ Гераклит В 5. Ср. прим. 53 — Эсхил, «Евмениды» 242.
- ³⁶ P. E. Corbett, Greek Temples and Greek worshippers (П. Корбетт, Греческие храмы и греческие служители культа), БИКИ 17, 1970, 149–58.
- ³⁷ C. J. Herington, Athena Parthenos and Athena Polias (К. Херингтон, Афина Парфенос и Афина Полиада), 1955.
- ³⁸ См. II 4 прим. 43. III 2.2 прим. 51. — Процессия с хоана двенадцати богов в Магнезии: SIG 589 = СЗМА 32, 41 (196 г. до Р. Х.).
- ³⁹ Артемиды в Эрифрах: Полемон, схолии к Пиндару, Ол. 7, 95а. Ортия Лигодесма (см. прим. 72): Павсаний 3, 16, 11. Дионис на Хиосе: Полемон, указ. место. Эниалий в Спарте: Павсаний 3, 15, 7. Морфо: Павсаний 3, 15, 11.

Относительно Геры см. III 2. 2 прим. 51. Ср. также R. Merkelbach, *Gefesselte Götter* (Р. Меркельбах, Скованные боги), *Antaios* 12, 1971, 549–65.

⁴⁰ К вопросу об ориентации древнего храма см. Бергквист 72–80.

⁴¹ A. Burford, *The economics of Greek temple building* (А. Бэрфорд, Экономические вопросы строительства греческого храма), *Proc. Cambridge philol. Soc.* 191, 1965, 21–34, в особ. 25.

5.4. Anathémata

¹ См. II 1 прим. 93. HN 21 сл.

² См. II 1 прим. 93.

³ См. II 2 прим. 29.

⁴ Основные работы: Пауз 1902. G. Naumann, *Griechische Weihinschriften* (Г. Науман, Греческие посвяtitельные надписи), дисс., Галле, 1933. A. Raubitschek, *Dedications from the Athenian Acropolis* (А. Раубичек, Посвяtitельные дары с афинского Акрополя), 1949. W. Gauer, *Weihgeschenke aus den Perserkriegen* (В. Гауэр, Посвяtitельные дары времени Персидских войн), *Istanb. Mitt.* Beih. 2, 1968. F. Eckstein, *Anathemata. Studien zu den Weihgeschenken strengen Stils im Heiligtum von Olympia* (Ф. Экштайн, *Anathemata*. Исследования о посвяtitельных дарах строгого стиля в святилище Олимпии), 1969. — Значение «проклятый», свойственное слову «анафема» (*anáthema*) в церковной традиции, происходит от еврейского «заклятье», *Kittels Theologisches Wörterbuch* I 356 сл.

⁵ Надпись Аполлона из Мантикл (рисунок, например, у Зимон 124), Фридлиндер — Хоффляйт 35. IG 12650 = Фридлиндер — Хоффляйт 39, ср. 36, 36а, 37, 40, 106, 107.

⁶ Вертела из Перахоры (около 700 г.), Фридлиндер — Хоффляйт 10. Относительно треножника: K. Schwendemann ЕНАИ 36, 1921, 151–85. P. Guillon, *Les Trépieds du Ptoion* (П. Гийон, Птойские треножники), 1943. F. Willemsen, *Dreifusskessel von Olympia* (Ф. Виллемсен, Треножные котлы из Олимпии), *Olymp. Forschungen* 3, 1957. H.-V. Herrmann, *Die Kessel der orientalisierenden Zeit* (Х.-Ф. Херман, Котлы ориентализирующей эпохи), *Olymp. Forschungen* 6, 1966.

⁷ Пауз 295–301. См. I 4 прим. 62.

⁸ U. Haussmann, *Griechische Weihreliefs* (У. Хаусман, Греческие посвяtitельные рельефы), 1960.

⁹ Пауз 283–90, 302–9. рассмотрение ряда терракот из сицилийских святилищ Деметры — Цунц 89–157.

¹⁰ Пауз 391–3. Например, Аполлон в Додоне, Парк 275 N 2.

¹¹ См. V 2.2 прим. 11. VI 1.4 прим. 27.

¹² Геродот I, 14. 50 сл.

¹³ В «святилище быков» на Делосе, P. Bruneau, J. Ducat, *Guide de Delos* (П. Брюно, Ж. Дюка, Путеводитель по Делосу), 1965, 90 сл. J. Coupry БГК Suppl. I, 1973, 147–56.

¹⁴ ФГИ 532.

¹⁵ «Естественная история» 34, 36.

¹⁶ Грубен 319 сл. Бергквист 34.

¹⁷ H. Bloesch, *Agalma*, 1943. Акт посвящения служит примером «наслаждения» (*hedoné*) у Эпикура — Диоген Лаэртский 10, 149.

- ¹⁸ «Одиссея», IX, 200. Еврипид. «Ифигения в Тавриде» 65 сл. Павсаний 10, 34, 7. Страбон 12, 575.
- ¹⁹ A. Frickenhaus, Griechische Banketthäuser (А. Фрикенхауз, Греческие пиршественные дома), ЕНАИ 32, 1917, 114–33. Бергквист, Геракл (см. прим. 45) 41–57. E. Will, Banquets et salles de banquets dans les cultes de la Grèce et de l'Empire Romain (Э. Вилль, Пиршества и пиршественные помещения в культах Древней Греции и Римской империи), в книге: *Mélanges P. Collart*, 1976, 353–62. Относительно *klinai* в Бавроне — Ch. Voker Gnomon 41, 1969, 806. О «банкетных залах» в коринфском святилище Деметры — *Hesperia* 41, 1972, 285–307.

6. ЖРЕЦЫ

Греческую религию можно было бы назвать религией без жрецов¹: жреческого сословия как замкнутой группы с раз навсегда установленной преемственностью, собственной системой образования, посвящением и иерархией, не существовало. Даже в издревле учрежденных культах не содержалось никакого «учения», *disciplina*, а был лишь «обычай», *nómos*. Бог допускает, в принципе, всякого, кто только уважает закон, то есть готов стать членом данной общины, но именно потому огромное значение имеет распределение ролей между чужеземцами и гражданами, рабами и свободными, детьми и взрослыми, женщинами и мужчинами. Геродот² с удивлением говорит о том, что у персов при каждом жертвоприношении необходимо присутствие мага. У греков могли приносить жертвы все — в том числе домохозяйки и даже рабы, достаточно было желания и наличия средств. Ритуалы и мифы легко заучивались путем подражания в процессе совместных действий. даже специальному искусству прорицания можно было в значительной степени приобщиться посредством простого наблюдения³.

Конечно, любое значительное культовое действие не обходилось без человека, который бы руководил происходящим, «начинал», произносил молитву, совершал возлияние. Главным условием тут был определенный авторитет и право распоряжаться имуществом. Жертвоприношениями руководил глава дома, семьи или деревни, председательствующий в совете, избранный правитель города, который в Афинах назывался «архонтом», военачальник. Там, где еще существовала царская власть, как в Спарте, царям вменялось в особую обязанность обращение со сферой священного⁴. В Афинах наряду с архонтом тоже стоял «царь», *basileús*, избиравшийся, как и тот, сроком на год. В ведении «царя» находился древний культ, он же руководил «всеми приносимыми жертвами»⁵, в особенности же мистериями, Ленеями, Анфестериями (во время них его жена также играла заметную роль), в то время как «архонт» устраивал основные празднества — Панафинеи и Дионисии, учрежденные в VI в. Отправление культа в Олимпии было тесно связано с управлением Элидой. Каждый год вновь избранные правители полиса приносили в Пелопионе баранов в жертву Пелопсу⁶.

Святилище было собственностью бога, теменос не мог использоваться для человеческих нужд, разве что как святилище и место, где совершались жертвоприношения. Но для того, чтобы все здесь шло в согласии с установленным порядком, нужен был специальный служитель, который бы следил за этим. Это был «жрец», *hiereús*, или «жрица», *hiéteia*⁷. Священство не было каким-то общим статусом, оно означало лишь служение определенному богу в одном из святилищ. Никто не мог считаться «жрецом» вообще — но только, например, «жрецом Аполлона Пифийского» или «жрицей Афины Полиады». Правда, несколько жречеств могли быть объединены в «личную унию».

Жрец часто имел помощника — смотрителя храма, *peókógos*. Для устройства жертвоприношений — от покупки животных до продажи шкур, назначались «организаторы жертвоприношений», *hieropoioi*. Еще более важную роль играли государственные комиссии по надзору за денежными поступлениями и расходами святилищ, *epimeletai*, *hierotamiai*⁸. Жрец редко жил в самом святилище, однако от него ждали, что он будет помнить о своей ответственности. В одном случае сохранилась надпись, в которой жрецу предписывается каждый месяц по меньшей мере десять дней проводить в святилище. При необходимости жертва могла быть принесена и в отсутствие жреца⁹.

Жречество часто являлось наследственной привилегией ряда древних семейств, которые были не в последнюю очередь обязаны именно ей своим высоким положением. Этеобутады в Афинах поставляли жреца Эрехфея-Посейдона и жрицу Афины-Полиады, и таким образом держали в руках два главных культа Акрополя. Этеобутады рассказывали, будто их прародитель Бутес — в имени которого содержится указание на жертвенных коров — был братом первого царя Эрехфея, так что их жреческое звание почти равнялось царскому. Род Праксиргидов отвечал за устройство праздника Плинтерий, а это означало, что они приступали к своим обязанностям незадолго до того, как жрец Эрехфея и жрица Афины покидали Акрополь. Фавлониды совершали древнее жертвоприношение быков Зевсу во время Буфоний на афинском Акрополе. Бузиги поставляли жреца в храм «Зевса у Паллада». Элевсинские мистерии до самого конца античности находились в руках двух родов — Эвмолпидов и Кериков, первые поставляли иерофанта, вторые — «факелоносца», *dadûchos*, и «священного глашатая», *hierokéryx*¹⁰. Подобная связь существовала между святилищем Аполлона в Дидимах и семейством Бранхидов. Выскочки также старались присвоить соответствующие достоинства: тираны Гелы и Сиракуз, Гелон и Гиерон, ссылались на то, что в их роду передавалась по наследству привилегия быть иерофантами «хтонических богов». Так, сразу же после великой победы над Карфагеном в 480 г., ими был воздвигнут храм Деметры в Сиракузах¹¹. Основатели святилищ и в более

поздние времена обычно обеспечивали себе и своей семье жрецское достоинство «на вечные времена»¹².

Жрецов «назначали»: уже в «Илиаде» говорится о том, как «мужи Трои» сделали (étheke) Феано жрицей Афины¹³. Решение выносило общество, в большинстве случаев городская община, как то бывало и при прочих назначениях. Жеребьевка могла считаться изъявлением божественной воли. Начиная с эллинистического периода, в Малой Азии во многих местах право исполнять обязанности жреца регулярно продавалось с торгов¹⁴. В зависимости от обычая (nómos) жреца назначали сроком на один год, один праздничный цикл или пожизненно. Жрец, назначенный на один год, нередко являлся «эпонимом», другими словами, местное летосчисление привязывалось к списку имен жрецов. Для Гелланика, жившего во второй половине V в., список аргосских жриц Геры был основой исторической хронологии, поскольку уходил в глубь веков дальше всех других подобных списков¹⁵.

Жрецское служение приносило, согласно древнему обычаю, постоянный доход, по крайней мере, «пропитание». Вместе с назначенным в жертву животным жрец получал съестные дары, которые он лишь отчасти использовал для жертвоприношения. Он получал почетную часть (géras) жареного мяса, обычно бедро. Ему же в конечном итоге доставалась пища, выставленная на столе возле алтаря¹⁶. Часто он получал еще и шкуру. По мере того, как все больше утверждался рациональный взгляд на вещи, устанавливался определенный размер сбора, который полагался к оплате в добавление к жертвоприношению. Если речь шла о денежной сумме, святилище получало «копилку», thesaurós, с щелью для монет¹⁷. Исключение, заимствованное, впрочем, взятое из древнего обычая, составлял в Греции обход жрецом людей наподобие нищего¹⁸.

На Востоке со времен возникновения высокой культуры храмы представляли собой хозяйственные комплексы, которые и кормили многочисленных жрецов. В Греции подобное встречалось крайне редко — разве что в Малой Азии, как следствие влияния восточных традиций. Исключение составляли Дельфы: на крутом склоне, в окружении скал, сколько-нибудь крупная крестьянская община не могла бы существовать. «Как же теперь мы будем тут жить?» — спрашивают в гимне к Аполлону критяне, которых бог привел в Пифо как своих жрецов. С улыбкой Аполлон успокаивает их: «В правую руку возьмите вы жертвенный нож и закланью / Будете скот предавать, что сюда чередой непрерывной / Станут ко мне пригонять племена знаменитые смертных. / Храм сторожите священный и роды людей принимайте, / Сколько б сюда ни пришло их...». Так дельфийцы жили для святилища и за счет святилища¹⁹. Древнейший род, восходивший к Девкалиону, пережившему потоп, поставлял пять «освященных», hósioi²⁰. Другой род,

Лабиады, с их торжественными трапезами был известен благодаря соблюдавшемуся при этом древнему порядку отправления культа²¹.

Негреческие элементы ясно видны в культе Артемиды-Упис в Эфесе — не только в необычном культовом изображении богини, одеяние которой позднее толковали как «многогрудое». Старший жрец, *megabyzos*, был евнухом. Мужской союз, принимавший на год посвящение и одновременно обет в течение этого года воздерживаться от половых сношений, собирался для жертвенных трапез, их называли *essênes*, «трутни», кроме них были еще посвященные девы. Миф повествует об амазонках, которые основали это святилище²². Известно, что в окружении Кубабы-Кибелы состояли жрецы-кастраты, евнухов имела при себе и Геката из Лагины в Кари, а у Афродиты-Астарты были свои мужчины-трансвеститы²³.

В Греции исполнение обязанностей жреца было не образом жизни, а сопутствующей и почетной обязанностью, которая могла быть сопряжена с расходами, однако обеспечивала высокое положение в обществе. Всякий благочестивый человек относился к жрецу с глубоким уважением: при завоевании Исмара Одиссей пощадил Марона в роще Аполлона, Алкивиад отпустил жрецов без выкупа²⁴. Жрец был «освящен» (*hierómenos*). Он, как правило, носил длинные волосы, ленту вокруг головы (*stróphion*), венок, дорогие одежды — белые или пурпурные, особый пояс и в дополнение ко всему — посох. Жрицу часто изображают с большим ключом от дверей храма, *kleidúchos*. В театре жрецам отводились почетные места²⁵. Жрец, говоря словами «Илиады», «как бог почитается народом»²⁶.

В некоторых случаях жрец, по-видимому, выступал непосредственно в роли бога. Жрецом Аполлона Исмения в Фивах был мальчик из знатного рода. во время праздника Дафнефорий он с распущенными волосами, в золотом венке, в длинных одеждах шел позади лаврового дерева, являя собой образ бога-мальчика с «неостриженными волосами»²⁷. Во время празднества Лафрий в Патрах жрица Артемиды ехала на колеснице, запряженной ланями²⁸. Жрица Геры в Аргосе, когда ее везли в святилище на колеснице, запряженной коровами, тоже особым образом связана с «волоокой» богиней²⁹. Жрица Афины в Пеллене являлась в шлеме и со щитом³⁰, жрица той же богини в Афинах проходила по улицам с эгидой³¹. По мифу, Ифигения — жертва, жрица и двойник Артемиды.

Обычно для служения богиням избирается жрица, а для служения богам — жрец. В ряде случаев, впрочем, дело обстояло не так просто, имелись существенные исключения и усложнения³². К примеру, жрицей Афины Полиады в Афинах назначалась не девушка, а зрелая женщина, для которой брачные узы были уже в прошлом³³. В Аргосе Палладу сопровождал на омовение жрец³⁴. В культе Деметры служителями богини часто становились жрецы — прежде всего, иерофанты, рядом с которыми,

правда, также находились жрицы и hierophantides. Дионис нередко имел в своем услужении жриц, так же, как Аполлон и как Зевс в Додоне.

Характерным и широко распространенным явлением было посвящение юношей и девушек для временного служения в храм. В Афинах это аррефоры (arphéroi), две девушки, назначавшиеся для служения на Акрополе. Они начинали работу над пеплосом для Афины, ухаживали за священной маслиной. В конце года их отпускали после совершения таинственной ночной церемонии³⁵. Подобным же образом в Эгире и Патрах Артемиде, а на Калаврии — Посейдону посвящалась девушка, которой предстояло вступить в брак³⁶. В Афинах юных девушек как «медведиц», árktói, посылали Артемиде в Браврон³⁷. Юношей посвящали не только Аполлону, как, например, в Фивах, или Зевсу³⁸, но также и Афине как, например, в Тегее и Элатее³⁹. В храме Афродиты в Сикионе⁴⁰ служили вместе одна старая женщина как neokóros и одна молодая, исполнявшая обязанности «водоносицы», loutrophóros. Только они и могли входить внутрь храма, тогда как все прочие должны были возносить молитвы богине, стоя у порога. Запросто приближаться к богине-покровительнице половой жизни могли лишь те, кто был вне ее «трудов». Напряжение побуждало к своему разрешению: Посейдон, для которого на Калаврии «освящалась» девушка, неподалеку, на «Священном острове» сочетался с Эфрой и зачал Тезея⁴¹. На заднем плане здесь ощущается присутствие ритуалов инициации, которые — по крайней мере, в мифах — сливаются с рассказами об изгнании детей, принесении детей в жертву.

Для того, чтобы все названные особенности соединились вместе, нужен поистине исключительный случай. Общим требованием ко всем жрецам остается соответствующая «священному» «чистота», hagneia⁴². Сюда относится запрет на контакт с умершими⁴³ и роженицами, оппозиция сексуальности. Однако пожизненное воздержание мало где имело место⁴⁴. Пищевые табу, соблюдение поста от случая к случаю были необходимы, однако собственно аскеза развивается уже именно как протест против полисной культуры и ее жречества⁴⁵. Нередко при назначении жреца имело место особое посвящение, teleísthai, как, например, для дельфийских hōsioi⁴⁶. В остальном жрец должен был просто достойно представлять общину. Для этого ему следовало быть гражданином полиса⁴⁷, очень важным было также отсутствие каких-либо физических изъянов⁴⁸ — калека жрецом быть не мог. В остальном же, в отличие от более ответственных должностей, жрецом мог стать «каждый»⁴⁹.

Примечания

¹ ГКД 32–54. L. Ziehen РЭ «Hiereis» VIII 1411–24. Ко всей теме в целом: O. James, The nature and function of priesthood (О. Джеймс, Природа и функции жречества), 1955, нем. вариант: Das Priestertum (Жречество), 1957. L. Sabourin,

- Priesthood. A comparative Study (Л. Сабури, Жречество. Сравнительное исследование), 1973 (о Греции — 35–40).
- Геродот 1, 132, 3. — Слово *archiereús* («верховный жрец») появляется у Геродота 2, 37, 4. 142, 1 (по Гекатею) в связи с Египтом, позднее получает распространение как наименование еврейского и римского института. Слово *hierarchia* встречается впервые только у Дионисия Ареопагита.
- ³ Ксенофонт, «Анабасис» 5, 6, 29.
- ⁴ Аристотель, «Политика» 1285a'6. См. V 3. 3.
- ⁵ Аристотель, «Афинская политика» 3, 3. 47, 4. 57, 1. Относительно *basileús* и микенских царей см. I 4 прим. 39/40.
- ⁶ Павсаний 5, 13, 2. HN 113.
- ⁷ Уже микенский титул, см. I 3. 6 прим. 26/7.
- ⁸ ГКД 48–53. D. R. Smith, The Functions and Origins of *Hieropoioi* (Д. Смит, Функции и происхождение *hieropoioi*), дисс., Филадельфия, 1968, ср. Numen 20, 1973, 38–47.
- ⁹ Амфиарайон: IG VII 235 = SIG 1004 = СЗГГ 69, см. II 8 прим. 59. — Хиос: СЗД 129, 7–11.
- ¹⁰ J. Martha, Les sacerdoces Athéniens (Ж. Марта, Афинские жрецы), 1881. D. D. Faever, Historical Development in the Priesthoods of Athens (Д. Фивер, Историческое развитие афинского жречества), ЙКИ 15, 1957, 121–58, Тёпффер 113–33 (Этеобутады), 133–6 (Праксизэргиды), 136–49 (Бузиги), 149–60 (Фавлонида), 24–80 (Эвмолпиды, Керики). К. Clinton, The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries (К. Клинтон, Священные должности в Элевсинских мистериях), 1974 (Trans. Am. Philos. Soc. 64, 3).
- ¹¹ Геродот 7, 153. Диодор Сицилийский 11, 26, 7. Цунц 72.
- ¹² Материал в книге В. Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike (Б. Лаум, Основание храмов в греческой и римской древности), 1914.
- ¹³ «Илиада», VI, 300.
- ¹⁴ Самый подробный документ — ЭН 201, 1-я пол. III в. (более 50 жреческих должностей). Н. Herbrecht, De sacerdotii apud Graecos emptione, venditione (Х. Хербрехт, О купле-продаже жреческих должностей у греков), дисс., Страсбург, 1885. М. Segre Rend. Ist. Lombardo di Scienze e Lettere 69, 1936, 811–30. 1937, 83–105.
- ¹⁵ ГКД 39, 7. Гелланик ФГИ 4 F 74–84.
- ¹⁶ ГКД 41 сл. ЭН 205, 21. D. Gill, Trapezomata. a neglected Aspect of Greek Sacrifice (Д. Джилл, Trapezomata. Неизученный аспект греческого жертвоприношения), HThR 67, 1974, 117–37. D. Dow, D. H. Gill, The Greek Cult Table (Д. Джилл, Греческий культовый стол), ААЖ 69, 1965, 103–14. Ziehen РЭ XVIII 615 сл.
- ¹⁷ См. II 2 прим. 17. F. Sokolowski, Fees and Taxes in the Greek Cults (Ф. Соколовски, Вознаграждения и подати в греческих культах), HThR 47, 1954, 153–69.
- ¹⁸ См. II 7 прим. 21.
- ¹⁹ Гимн к Аполлону Пифийскому, 357–61. HN 134 сл. Пауз 55–70.
- ²⁰ Плутарх, «Греческие вопросы» 292 сл. HN 142.
- ²¹ БГК 19, 1895, 5–69. E. Schwyzer, Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora (Э. Швицер, Лучшие эпиграфические примеры греческих диалектов), 1923, N 323. не полностью СЗГГ 77. фрагмент древнего рисунка (VI в.): G. Rougemont БГК 98, 1974, 147–58.

- ²² Ch. Picard, Ephèse et Claros (Ш. Пикар, Эфес и Кларос), 1922. Н. Thiersch, Artemis Ephesia, 1935. Фляйшер 1973. Цунц 128. megabyzos и девы: Страбон 14, 641. Essènes: Павсаний 8, 13, 1. Упис и амазонки: Каллимах, Гимны 3, 237–50. Относительно Упис: W. Fauth, Beitr. z. Namenforsch. 4, 1969, 148–71.
- ²³ О Матере Кибеле см. III 3.4 прим. 14. Евнухи в Лагине: БГК 44, 1920, 78 N 11.84 N 16. У «Афродиты» в Аскалоне: Геродот 1, 105. «Собаки» у Астарты в Китионе: CIS I 86 = ХАН 37. О. Masson, M. Szuyser, Recherches sur les Phéniciens à Chypre (О. Массон, М. Шуйсер, Исследования о финикийцах на Кипре), 1972, 64–7.
- ²⁴ «Одиссея», IX, 197–201. Плутарх, «Алкивиад» 29, 5.
- ²⁵ М. Maass, Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen (М. Маас, Почетные места в театре Диониса в Афинах), 1972.
- ²⁶ «Илиада», XVI, 605.
- ²⁷ Павсаний 9, 10, 4, см. II 7 прим. 12.
- ²⁸ Павсаний 7, 18, 12, см. II 1 прим. 68.
- ²⁹ ГП 43.
- ³⁰ Полиен 8, 59.
- ³¹ См. II 7 прим. 21. ко всему этому кругу проблем: F. Back, De Graecorum caerimoniis, in quibus homines deorum vice fungebantur (Ф. Бак, О греческих церемониях, в которых люди играли роль богов), дисс., Берлин, 1883. F. Kiechle, Götterdarstellung durch Menschen in den altmediterranen Religionen (Ф. Кихле, Изображение богов людьми в древних средиземноморских религиях), Historia 19, 1970, 259–71, см. I 3. 4 прим. 13. II 7 прим. 99. III 4 прим. 31/38.
- ³² L. R. Farnell AP 7, 1904, 70–94.
- ³³ Плутарх, «Нума» 9, II. Ферле 95. HN 167 сл.
- ³⁴ Каллимах, Гимны 5, 35–43 и схолии 37.
- ³⁵ См. V 2. 2 прим. 11. U. Pestalozza, Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Atene e Artemide (У. Песталоцца, Несовершеннолетние жрецы и жрицы в культах Афины и Артемиды), ИМИР 9, 1933, 173–202 = Religione Mediterraenea, 1951, 233–59.
- ³⁶ Павсаний 7, 26, 4. 7, 19, 1. Ср. 7, 18, 12. 7, 22, 8. 2, 33, 2.
- ³⁷ См. V 3. 4 прим. 33.
- ³⁸ Павсаний 7, 24, 4.
- ³⁹ Павсаний 8, 47, 3. 10, 34, 8.
- ⁴⁰ Павсаний 2, 10, 4.
- ⁴¹ Павсаний 2, 33, 1. ПГМ II 707.
- ⁴² См. II 4 прим. 29/33.
- ⁴³ В Мессене жрец должен был отказаться от своего сана, если у него умирал ребенок, Павсаний 4, 12, 6.
- ⁴⁴ Ферле 75–109, 155–61. По одному из вариантов предания, локрийские девушки (см. II 4 прим. 86) до самой смерти оставались в храме Афины в Илионе.
- ⁴⁵ См. VI 3.
- ⁴⁶ Плутарх, «Греческие вопросы» 292d. Зевс telesourgós, Милет, СЗМА 49. 52, 12. Также СЗМА 79, 10. 3, 12. СЗГГ 166, 20. 167, 5. подробнее всего — Кос, СЗГГ 156 А 18, также 157 А 1. ЭН 206, 1 сл. с конъектурой [telesthéset]ai.
- ⁴⁷ Аристотель, «Политика» 1329a 29 сл. в трех поколениях: SIG 1015 = СЗМА 73 (Галикарнасс, Артемиды).
- ⁴⁸ ГКД 38. Эсхин 1, 188. 19 сл. Платон, «Законы» 759с.
- ⁴⁹ Исократ 2, 6, также Демосфен, Прозмий 55.

7. ПРАЗДНИЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ

7.1. ПРОЦЕССИЯ

Если для святилища особенно важно пространство, то для праздника¹ основным является временной фактор. Определенные дни — а к дню относилась и предшествующая ночь — выделялись на фоне повседневности. Целенаправленная работа прерывалась, обычное распределение ролей теряло свою силу во время всеобщего «отдыха». Однако праздник уже имел наготове новые роли для участников. Создавались группы людей, обособлявшиеся от других групп. Контраст с обыденностью мог находить выражение в радости и веселье, украшениях и красоте, но кроме того также в угрожающих и пугающих действиях.

Основная форма обособления групп — шествие, процессия, по-гречески «роптрé»². Из аморфной массы выделяются активные участники, они выстраиваются в колонну, движутся, направляясь к определенной цели. При этом зрелищная сторона, взаимодействие со зрителями, едва ли менее значима, чем сама цель. Вряд ли есть праздник, который обходился бы без роптрé. Целью священного действия является безусловно святилище, где совершается жертвоприношение, но путь туда так же исполнен значимости, так же «священен». Чтобы достичь центра, каким был, например, Акрополь в Афинах, процессия отправлялась от городских ворот и шла через торговую площадь³. Во время празднества в Элевсине «священная дорога» простиралась от тех же городских ворот на 30 км по равнине. По ней эфебы сначала проносили «священные» принадлежности в Афины, чтобы затем во главе величественного шествия мистов нести их на ночной праздник обратно в Элевсин⁴. В Пафосе процессия следовала из нового города в старый, где находилось древнее святилище⁵. Существовали также процессии, сопровождавшие оставление святилища — прощание с ним, расставание на время «очищения»⁶.

«Роптрé» означает «сопровождение», однако, уже выражение, служившее для обозначения всего праздничного действия — «роптрàs рéптрειν», буквально «посылать сопровождение» — свидетельствует о том, в сколь

значительной степени сама процессия заключала в себе свою цель. Поскольку было необходимо нести различную утварь, то, в соответствии с названиями предметов, были закреплены наименования и за определенными ролями, например: «несущая корзину», «несущая воду», «несущий огонь», «несущий чашу», «несущий ветви»⁷. В культе Деметры и Диониса во время мистерий по кругу проносили особые закрытые емкости, содержимое которых было известно только посвященным — круглую плетеную корзину с крышкой, *kíste*, и обернутую снаружи веялку, *líkpon*⁸. Соответственно существовали «кистофоры» и «ликнофоры». Подобного рода утварь могли везти за собой на колеснице, как, например, корзину Деметры, *kálathos*, во время шествия в Александрии⁹. Среди других форм особенно запоминающаяся — корабль на колесах, «колесница-корабль». Конечно, в первую очередь в процессии почти всегда шли жертвенные животные, использовавшиеся потом как для «священнодействий», так и для праздничного угощения. Сами участники подчеркивали свой особый статус не только праздничными одеждами, но также и венками¹⁰, шерстяными повязками и ветками в руках.

Классический памятник, дающий самое полное представление о большой «роптрé» — фриз с изображением панафинейской процессии, шедший вокруг стены целлы Парфенона и имевший первоначально 160 м в длину¹¹. Панафинейская процессия принесла богине к началу нового года новое одеяние, пеплос. На колеснице-корабле его провезли через весь город, и теперь жрец Эрехфея держит сложенное одеяние — он изображен с восточной стороны, там, где находится вход в храм, между двенадцатью олимпийскими богами. К этому центру по обеим сторонам храма движется процессия: женщины, «несущие корзины»; жертвенные животные для Афины: 4 коровы и 4 овцы с одной стороны, подобие «гекатомбы» — с другой; «несущие чаши» и «несущие воду» — жертвовать и нести эти сосуды было почетной обязанностью метеков; музыканты, почтенные старцы, конечно, воинственные юноши, частью вооруженные щитами, частью верхом на лошадях — они в первую очередь приковывают к себе взгляд. Рядом боевые колесницы, на которых воины участвуют в главном спортивном состязании этого праздника — прыгивании на ходу с мчащихся колесниц. Разумеется, тут же и должностные лица, тут же девушки и женщины, соткавшие пеплос. Все жители города в своих основных группах представлены в этой главной роптрé года.

Характерная форма культа Аполлона — «несение лавра», праздник *daphnephóbia*. Мы располагаем описанием празднества в Фивах, для которого Пиндар создавал гимны: «Обрубок масличного дерева они увенчивают ветвями лавра и пестрыми цветами, сверху укрепляют бронзовый шар, с которого вниз свисают маленькие шарики, посреди обрубка прикрепляется шар меньшей величины, на нем висят пурпур-

ные повязки, нижняя часть обрубка оборачивается тканью цвета шафрана... Впереди идет мальчик, у которого живы оба родителя, его ближайший родственник несет увенчанный обрубок дерева. Сам «несущий лавр» идет за ним и касается лавровой ветви. волосы у него распушены, на нем золотой венок и ниспадающее до ног праздничное одеяние, а также особые сандалии. За ним следует хор девушек с ветвями в руках...»¹². Вместо этого образа, лишенного естественности наподобие майского дерева или рождественской елки, на более простых праздниках можно представить себе самую обыкновенную лавровую ветвь. Так, каждые восемь лет, согласно дельфийскому ритуалу, мальчик приносил лавровую ветвь из Темпейской долины в Фессалии¹³.

Аполлон сам назывался «носителем лавра», Дафнефором. Согласно мифу, это он принес в Дельфы очистительный лавр после победы на драконом. В Фивах мальчик, украшенный особым образом, держащий лавр, по-видимому, представлял самого бога. Автор гимна к Аполлону, изображает, как бог, играя на лире, сам ведет в Дельфы праздничную процессию¹⁴. Бог присутствует, но для этого не требуется культовых изображений. Процессии с изображениями богов скорее составляют исключение¹⁵. Во время главного праздника в честь Диониса его статую доставляли из Элевфер в Афины. Рисунки на вазах изображают прибытие бога на корабле-колеснице¹⁶. В тайгетских Ферах изображение Керы на время праздника препровождали из «болота» в святилище Элевсинской Деметры¹⁷. Великая Мать совершала свой торжественный выезд на повозке, запряженной коровами¹⁸. В том же ряду стоит вывоз изображений богов для зловещего «очищения». Когда обычно «недвижимое» изображение снималось с места, то это наводило ужас. К статуе Артемиды в Пеллене «обыкновенно никто не притрагивается, когда же жрица снимает его с подножия и выносит из храма, ни один человек не смеет на него взглянуть, но все отворачиваются, ибо не только для людей страшен и непереносим вид богини, но даже деревья, мимо которых ее проносят, делаются бесплодны или же роняют плоды до срока»¹⁹. Божественное может быть так же страшно, как голова Медузы, но сопровождающие божество причастны к его могуществу.

7.2. AGERMÓS

Были широко распространены и отчасти еще сохранились у европейских народов шествия с собиранием даров¹. Соответствующий обычай у греков, хотя и не был в центре внимания, но несомненно существовал. Лишь благодаря одному позднему случайному свидетельству мы знаем, что даже жрица Афины Полиады в Афинах в определенные дни проходила по городу, «собирая» («колядуя»)². При этом она

несла эгиду богини — уже не настоящую козью шкуру, а сплетенную из шерстяных нитей, которая все же, в силу своего имени, продолжала внушать страх. В первую очередь жрица заходила в дома новобрачных, которые должны были одарить девственную богиню — видимо, для того, чтобы ужас для них обернулся благословением. «Собирала» и жрица Артемиды в Перге³. Эсхил изобразил Геру в виде странствующей жрицы, выпрашивающей дары для нимф, «дочерей Инаха, подательниц жизни»⁴. В Ионии «колядовали» женщины с песней, обращенной к делосским девушкам Опис и Арге⁵. На Сицилии пастухи, выстроившись в особую процессию, приходили в города. Они несли оленьи рога, были увешаны хлебами в форме животных, с ними была котомка с зернами различных злаков и мех для вина. Собирая съестные дары, они песней возвещали приход мира, счастья и здоровья⁶. В других местах то же самое проделывали дети: в частности, в Афинах летом во время фаргелий, осенью — во время пианописий. Они несли ветвь маслины, увешанную шерстяными нитями и разнообразными «начатками» — плодами всех видов, хлебом, бутылочками с маслом. Ветвь называлась «иресиона». При этом дети пели: «Иресиона, пошли нам фиги и хлеб в изобилие, / Дай нам меда вкусить, натереться оливковым маслом, / Чистого дай нам вина, чтоб сладко уснуть, опьянившись»⁷. «Приходит богатство», — пели дети на Самосе, а «ласточкина песня» с Родоса добавляла к попрошайничеству шуточную угрозу: «или мы унесем дверь, или женщину...»⁸. Здесь речь также идет о празднике Аполлона. Обещанию благословения сопутствует прямо-таки сакральное требование даров. У других народов подобная деятельность мужских или юношеских объединений часто находилась в связи с культом предков, которые были представлены масками. Доказательств наличия чего-то подобного у греков нет, возможно, они просто не сохранились. Официальные культы и финансировались официально. «Собрание» в этом отношении оказывается характерной чертой неофициального сектантства. Наряду с собирателями для Аполлона, каким был Абарис⁹, чаще всего фигурируют адепты малоазийской Матери богов, «собиратели для Матери», *metragūtai*¹⁰. Настоящий гражданин полиса относился к ним с презрением.

7.3. ТАНЕЦ И ПЕСНЯ

Лишенные цели, общие, ритмически повторяемые движения, похоже, и есть кристаллизованная, чистая форма ритуала вообще: «Нельзя найти ни одного древнего праздника посвящения без танца»¹. Принадлежать к той или иной древней группе означало уметь исполнять ее танцы. Это послужило причиной того, что у греков сохрани-

лось множество различных групповых танцев древнего происхождения — не для отдельных исполнителей-виртуозов, не для произвольно составленных пар, но для представителей определенных групп общины. Танцующая группа и место исполнения танца называлось одним и тем же словом — *chorós*. Существовали «хоры» не только мальчиков, девушек, женщин, но также танцы вооруженных воинов. Танец и музыка неразделимы. Уже самая простая музыкальная форма, песня, побуждает к танцу. Из музыкальных инструментов² использовались двойная флейта, *aúlós*, и щипковые струнные инструменты — *kithára*, *lyra*. Ударные инструменты приписывались «чужеземной», «варварской» оргиастике.

Устраивать празднество означало «ставить хоры». Уже процессии сопровождалась особыми песнями. Пиндар сочинил для Фив *daphnephoriká* (см. прим. 12). Во время шествия для исполнения некоторых важных песен и танцев могли делаться остановки. В Милете существовала коллегия «певцов», *molpoi*, для почитания Аполлона Дельфиния. На пути процессии к святилищу в Дидимах находились шесть специальных капелл, возле которых «певцы» исполняли свою песню³. Песня ассоциировалась с жертвенным животным, которое шло со всеми в процессии. Пиндар говорит о «погоншике быков Дифирамбе»⁴, а «козлиные певцы», *tragōdoí* — и за ними, в конечном итоге, «трагедия» — обаяны своим названием шествию с козлом⁵.

В каждом святилище тем более развивались свои особые танцы. На Делосе юноши и девушки танцуют «журавлиный танец» (*géranos*), в котором движения переплетаются наподобие лабиринта. Рассказывали, как этот танец после спасения из критского Лабиринта изобрели афинские девушки и юноши вместе с Тесеем⁶. Мифические «куреты» размахивали щитами в танце вокруг новорожденного младенца-Зевса, а ориентализирующие бронзовые щиты из пещеры на критской горе Иде — свидетельство реальности такого танца со щитами в рамках празднования инициации в VIII в.⁷ В гимне из Палекастро юноши призывают Зевса как «величайшего юношу», *koĩnos*, прийти к Дикте, «прыгнуть» на очаги, поля, город и корабли. Конечно, присутствие божественной силы проявляется в танце в прыжках самих юношей⁸. Когда Афина Паллада в полном вооружении выпрыгнула из головы Зевса, она взмахнула щитом и копьем в воинственном танце. В память о ее божественном рождении воинственный танец, *pyrrhíche*, исполнялся на празднике Афины и во время Панафиней⁹. Именами «пеана» и «дифирамба» называли как бога, так и его песню и танец, вероятно, еще с минойских времен¹⁰. И в других случаях переживание танца сливалось с переживанием божества. На Гимнопедиях юноши танцевали для Аполлона, девушки же повсеместно танцевали для Артемиды, и полный обаяния юности облик божественных брата и сестры являлся как бы продол-

жением этого танца. Тогда играл сам Аполлон, а Артемида танцевала со своими нимфами¹¹. В группах «нимф» или «харит», а также «куре-тов» и любящих танцы сатиров божественный прообраз в конце концов сливался с человеческой действительностью¹², разве что в образах мифически-божественного может вечно длиться то, что у людей есть краткий миг наивысшего подъема, зовущийся «цветом юности».

В то время как названия и основные ритмы танцев практически полностью определялись традицией, культ не требовал повторения древних песен, фиксация которых была бы связана с каким-нибудь таинством. Напротив, в праздник бога должна была радовать каждый раз новая песня, поэтому для танца и песни всегда нужен был тот, кто ее «делает» — поэт, *poietés*. Мы можем проследить, как, начиная с конца VII в., из практики культа развивается жанр «хоровой лирики», который в первой половине V в. достигает своей вершины в творчестве Пиндара. Обращение к богам, изложение пожеланий и просьб все более искусно перешита с пересказом мифов и намеками на теперешний праздник и хор. При этом уже в VII в. несколько хоров боролись за то, чтобы исполнить лучшую песню. Здесь играли свою роль также украшения и одежды, в которые был одет хор. В подобном соперничестве религиозная функция — связь с божественным — грозила потеряться, но все были убеждены, что и бог наравне с людьми, в том же радостном возбуждении, принимает участие в соревновании.

7.4. МАСКИ, ФАЛЛОСЫ, ЭСХРОЛОГИЯ

Маски¹ — древнейший способ отказаться от собственного «я», приняв новый, необычный облик — перешли к грекам из различных традиций. Налицо связи с культурой неолита, связи с Востоком². Часто маски представляли собой личины различных животных, но были и другие, среди которых особо выделяются безобразно-смешные маски. Наряду с процессией и танцем одетых в маски людей существовало также почитание маски как таковой — ее помещали на видное место и в отдельных случаях почитали как кумир божества.

Самые прямые свидетельства использования в ритуале масок животных — вышеупомянутые препарированные бычьи черепа из кипрских святилищ³. Хотя за пределами Кипра это и не имело непосредственного продолжения, нам все же известно, что юноши-виночерпии на празднике Посейдона в Эфесе именовались «быками», *taĩgoi*, девушки в спартанском культе Левкиппид — «жеребьятами», *póloi*. Нередко можно встретить упоминания о жреческих объединениях «пчел», есть и «медведи»⁴. По краю одежд статуи Владычицы в Ликосуре изображены музыканты в масках различных животных, в первую очередь,

это ослиные маски, а также головы коров и свиней⁵. Даже если иконографический мотив звериного оркестра действительно восходит к шумерам, за ним, по-видимому, должен стоять какой-то ритуал. Более чем вероятно, что существа смешанной природы, такие как кентавры или паны, по сути дела — те же маски⁶. Нам достаточно много известно о костюме силенов и сатиров, состоявшем из плосконосой маски со звериными ушами, одеяния из шкуры или передника с лошадиным хвостом и фаллосом. Такая процессия, впрочем, с конца VI в. становится театральным представлением, для которого писался литературный сценарий — «сатировской драмой», и, таким образом, выражает иное отношение к действительности, чем древний ритуал⁷.

Гротескные женские маски встречаются в сфере культа женских божеств, прежде всего, Артемиды. Впечатляющие образцы из глины — посвятельные дары — были найдены в святилище Ортии⁸. Известно, что маски обычно изготавливались из дерева, а те, кто их надевал, именовались *kytitoi* и *bryllichista*⁹. В женских масках могли выступать и мужчины. Рассказывали, что у реки Алфей в Элиде Артемиде со своими нимфами вымазали себе лица грязью, чтобы избежать преследований речного бога — отражение в мифе такого гротескного обычая скрывать лицо под маской¹⁰. Маски из святилища Геры в Тиринфе, сделанные на гончарном круге, относятся еще к VIII в. — это древнейшие «горгоны» с ужасными клыками¹¹. Они, несомненно, связаны с мифом о колдовском превращении дочерей Прета в том же Тиринфе и гротескной раскраской микенских идолов.

Когда три богини мести, Праксидики, почитались в образе «голов»¹², речь по-видимому, шла именно о таких масках в виде горшков. Маска Горгоны, с круглыми глазами навывкате, высунутым языком и торчащими вперед зубами, выступает сама по себе как знак, отпугивающий злые силы. На рыночной площади в Аргосе стоял древний Горгонейон, о котором говорили, что он был построен руками циклопов¹³. Артемиде в своем храме на Хиосе также предстала в виде вывешенной там маски¹⁴. В Фенее в Аркадии хранилась маска Деметры Кидарии, во время мистерий жрец надевал эту маску и «поражал подземных демонов, ударяя в землю жезлом»¹⁵. Выставленная напоказ бородастая маска могла представлять бога Диониса¹⁶. Можно предположить, что ее также надевали, чтобы непосредственно изобразить неистовствующего бога.

Маска позволяет преобразиться в нечто неслыханное, но у греков это неслыханное — за исключением Горгоны, превращающей взглядом живое в камень — не внушает ужаса, оно гораздо чаще бывает смешным и агрессивно-обсценным. Во множестве вариантов известны процессии с неестественной величины искусственными фаллосами. Те, кто их носил, должны были делать свои лица неузнаваемым для со-

граждан. Для этой цели использовались вязкая илистая глина, сажали опять же маски. Так, один эллинистический автор описывает вымазанных сажей фаллофоров — итифаллов, выступающих в масках пьяниц¹⁷. Маска и фаллос также соединяются в костюме сатира. В культе Артемиды даже наряжали в фаллосы девушек¹⁸. Коринфские вазы дают представление о существовавшей, возможно, в связи с каким-нибудь народным «дифирамбом», клоунаде с переодеванием, когда выставлялась напоказ искусственная нагота — прежде всего, с помощью гротескно-больших, набитых каким-то материалом задов — и совершались всяческие непристойности¹⁹.

Этому соответствовали «срамные речи», *aischrología*, и непристойное раздевание во время женских праздников, особенно во время Фесмофорий. Женщины устраивали свой праздник на средства мужчин, и это давало повод более резко, чем в обыденной жизни, акцентировать различие полов, сделать его темой всевозможных шуток и насмешек. Название насмешливых стихов, произносимых по такого рода поводу, было «ямбы». Со времен Архилоха оно стало обозначать определенный поэтический жанр. Ритуальная основа ямбов проглядывает еще в «Каталоге женщин» Семонида Аморгосского, который, разложив противоположный пол на типы, высмеивает их один за другим²⁰. Сам «ямб» воплотился в мифическом образе служанки Ямбы, которая умела развеселить печальную, скорбящую Деметру²¹. В Афинах специально для взаимных насмешек существовал праздник Стений, устраивавшийся непосредственно перед Фесмофориями²². На Эгине во время праздника в честь Дамии и Авксезии на средства специально для этого назначавшихся хорегов женщины ставили насмешливые хоры. Мишенью для насмешек, впрочем, бывали лишь другие жительницы Эгины²³. Женщины высмеивали мужчин и наоборот во время жертвоприношения Аполлону Эглету на острове Анафе, как это, согласно преданию, впервые проделали со своими спутниками служанки Меден во времена похода Аргонатов²⁴. При прохождении Элевсинской процессии в одном из узких мест, у моста над ручьем, называвшимся «*Rheitoi*», восседали гротескно наряженные люди. Им полагалось пугать идущих мимо и подтрунивать над ними²⁵. Во время праздников Диониса по городу проезжали повозки, с которых людей на улицах осыпали грубой бранью, вошедшей в пословицу²⁶.

Как правило, в понимании ритуалов, выделяющих сексуальный аспект, принято следовать их толкованию, данному Фрэзером, а именно, видеть в них магию плодородия²⁷. Между тем, в греческих источниках на первое место неизменно выходит шуточный, вызывающий смех компонент совершающегося действия. Одновременно происходит сознательный переход на некую низшую ступень в общественной иерархии и в иерархии частей тела, что также отразилось в характере выра-

жений, которыми пользуется упомянутый «миф о служанках». Торжественное противостоит повседневному, но точно так же ему противостоит и самое что ни на есть не-торжественное, насмешливо-непристойное. В результате напряжение словно удваивается, так что размеры праздника становятся неограничены. Так, существовали ритуалы жертвоприношения, когда именно в противоположность обычному в таких случаях «священному молчанию» полагалось неистово ругаться или притворно рыдать²⁸. Измеряя глубину различий, присущих противоположностям, можно было узнать верную середину. Ведь и два пола, осыпая друг друга взаимными насмешками в шуточном противостоянии, в то же время зависят друг от друга.

7.5. АГОН

С легкой руки Фридриха Ницше, одной из характернейших черт греческой культуры, ее движущей силой часто считался «агональный дух»¹. Удивительно, насколько у греков все могло превращаться в состязание — спорт и красота тела, ремесло и искусство, песня и танец, театр и ученый диспут. Каждый установившийся обычай почти обязательно бывал связан с каким-либо святилищем. На Лесбосе, в святилище Зевса, Геры и Диониса каждый год во время праздника девушки состязались в красоте². Нечто подобное, видимо, нашло отражение и в мифе о суде Париса. На вотивном приношении из Тарента девушка хвалилась тем, что превосходила остальных в рукоделии³, древнейшая греческая надпись посвящена юноше, который сумел выступить «из всех танцоров проворнее других»⁴. «Мусические» состязания особенно часто выступают как часть служения Аполлону и Дионису. В Дельфах во время Пифийских игр соревновались отдельно флейтисты, певцы под кифару, флейтисты, аккомпанировавшие певцам. В Афинах на празднике Дионисий, также в виде состязаний участников, ставились дифирамбы, комедии и трагедии, а на Панафинях состязались в декламации Гомера рпалсоды.

Еще большей популярностью, что не удивительно, пользовались спортивные соревнования. При этом наиболее заметная роль отводилась простейшим формам — состязанию в беге и его варианту, требующему больших материальных затрат — бегам колесниц, являвшимся непосредственным продолжением существовавшей еще во времена бронзового века практики колесничного боя. Борьба, кулачный бой, прыжки в длину, метание копья по сравнению с ними отходили на второй план. Но спортивные мероприятия не были светским праздником. Поводом к их проведению сначала служили празднества, следовавшие за погребением мертвых — то, о чем повествует эпос в связи с кончи-

ной Патрокла и о чем также свидетельствуют изображения на вазах геометрической эпохи вместе с более поздними надписями. Этот *eritárhios agôn* просуществовал до классического времени. То, каким образом от печали и гнева скорбящих берет начало борьба, подробно исследовал и описал Карл Мейли⁵. Однако впоследствии первое место все же принадлежит агонам, связанным с жертвоприношениями по случаю календарных праздников. Пробы сил, находившие выражение в поединке между живыми, также носили характер инициации. В VI в. четыре всеэллинских праздника объединились в общепризнанную группу — Олимпийские игры, Пифийские игры в Дельфах, Немейские игры, проводившиеся в честь Зевса, и Истмийские в честь Посейдона близ Коринфа. Празднества, проходившие в других городах, как, например, Панафинейские игры или игры в честь Геры в Аргосе, стремились к подобному статусу, но никогда в полной мере так его и не достигли⁶.

Миф привязывает и эти агоны к погребальным играм, к тому или иному местному герою, смерть которого послужила поводом для первого торжества — Пелопсу или Эномаю в Олимпии, Архемору в Немее, Палемону на Истме, даже дракону Пифону в Дельфах. Действительно, агон как переход от темной стороны — смерти, к светлой стороне — жизни, внутренне тесно связан с соответствующими ритуалами жертвоприношения. В Олимпии началу игр предшествовало подготовительное время — тридцать дней, когда атлетам предписывалась растительная диета и половое воздержание. Праздник начинался с жертвоприношений: сначала — жертва Пелопсу, за ней — богатая жертва Зевсу, заклание крупного рогатого скота. «Потом освященные части лежали на алтаре, огня же к ним еще не подносили. Бегуны находились на расстоянии стадия от алтаря, перед алтарем стоял жрец, который давал факелом знак к старту. Победитель подносил огонь к освященным частям жертвы и уходил уже как победитель Олимпийских игр»⁷. Как раз самый древний стадион вел прямо к алтарю Зевса. Победитель в обычном беге считался победителем всех игр вообще, с 776 года его имя заносилось в особый список. Бег отмечает переход от кровавого «действия» к очистительному огню, от хтонического к олимпийскому, от Пелопса к Зевсу. В составе Панафинейских игр особый вид состязаний, прыжки с колесниц, был внутренне связан со смыслом праздника нового года. на дорических Карнеях бег в большей степени ритуал, чем спорт⁸. Примечателен миф, который связывался с метанием диска: сам Аполлон, метнув диск, убил своего юного возлюбленного Гиацинта — как будто каменный круг, непредсказуемый в своем полете, искал случайную жертву.

7.6. ПИР БОГОВ

Простая и естественная цель праздника — обильная еда и питье, и в греческом обычае жертвоприношения это также непременно заложено. То, что трапеза в святилище есть нечто необычное, отличное от повседневности, могло подчеркиваться, по контрасту с нормальной жизнью, «подражанием» «жизни предков»¹: место сидений или ложа занимала подстилка из ветвей и листвы, *stibás*², вместо дома все должно было происходить в импровизированной хижине, *skené*³ — слово, которое ошибочно переводят как «палатка». Ветви, использовавшиеся при этом — те, на которых сидели — опять же имели знаковый характер: порода дерева разнилась в зависимости от божества и праздника: так, во время Фесмофорий это была сосна или ива, в Олимпии — ветви дикой маслины⁴.

О празднике говорят как о «блестящем пире богов»⁵, однако участие богов в обычном олимпийском жертвоприношении более чем сомнительно. Не вызывающие сомнения случаи, когда богов во время трапезы угощали как гостей, составляли исключение. Подобное, впрочем, придавало отдельным празднествам особый характер. В Афинах так могли приглашать к трапезе «Зевса Дружественного», Филия⁶: готовили ложе (*klíne*), накрывали на стол, уставляя его всем необходимым. Рельефы изображают бога за трапезой. Сами люди, по-видимому, от всей души веселились вместе с богом. Очевидно, что этот Зевс, с которым поддерживались столь тесные дружеские отношения, не может быть безоговорочно отождествлен с низвергающим перуны небесным богом.

Самыми подходящими и частыми гостями во время «угощения богов», *theoxénia*, были Диоскуры. Праздники в их честь устраивались прежде всего в дорийской части Греции, в Спарте, но не только: в Афинах для них устраивали «завтрак» в Пританее, на стол ставили сыр, пироги, оливки и лук. На картинах и рельефах изображено, как божественные всадники скачут по воздуху к двум ложам, приготовленным для них⁷.

В Дельфах⁸ Теоксении были главным праздником, который дал также имя одному из месяцев года. Здесь собирались посольства со всей Греции, и множество богов получали приглашение принять участие в трапезе. Аполлон, естественно, занимал среди них все более и более заметное место. Разыгрывался гротескный агон: тот, кто подносил матери бога, Лето, самую большую луковицу, получал порцию со священного стола. В конце концов, вообще все порции со стола богов распределялись между людьми, за «завтраком» богов следовало всеобщее угощение смертных.

Римляне переняли у Дельф свой обычай угощать богов, по-латыни *lectisternium*. Впрочем, в этом, по-видимому, следует видеть одновре-

менно еще и форму сохранения и возрождения древнего наследия. еще Веда вновь и вновь повествует о приглашении людьми богов к столу, и как раз Диоскуры указывают на индоевропейскую традицию⁹. На греческой почве речь в каком-то смысле идет больше о семейном обычае, чем о полисной (государственной) религии; рядом с «Зевсом Филием» стоит обычай устраивать трапезы в честь героев и мертвых.

7.7. СВЯЩЕННОЕ БРАКОСОЧЕТАНИЕ

Особое любопытство с давних пор вызывают некоторые намеки на таинственную кульминацию праздника в сексуальном единении — «священное бракосочетание», *hieròs gámos*. Однако применительно к Греции, имеющиеся сведения скудны и расплывчаты¹.

Существует древняя восточная традиция «священного бракосочетания»²: еще шумерский царь считался «возлюбленным» Великой Богини, для торжественного бракосочетания с которой он направлялся в храм. Но жрец тоже мог вступить в союз с богиней, а жрица — с богом. Так, главная жрица в египетских Фивах была «женой бога» Амуна, а Астарта — супругой правителя и одновременно верховного жреца Кипра. Сюда же можно отнести сакральную проституцию в культе Иштар-Астарты, присутствие в святилище простиитуирующих женщин и мужчин, что засвидетельствовано также и для финикийского Кипра; были свои гетеры и у Афродиты в Коринфе³.

Бракосочетание неба-отца с матерью-землей в грозовых тучах — идея иного рода⁴. Преувеличенно-комично и в то же время величественно описание в «Илиаде» того, как Зевс возлег с Герой на вершине горы Ида, окутанный со всех сторон золотым облаком, из которого на землю падают блестящие капли. Зрелая поэзия, не называя имен, с большей прямоотой рисует оплодотворяющее сочетание Земли и Неба, тогда как изобразительное искусство остается в плену гомеровского антропоморфизма⁵.

Сложно сказать, насколько подобные акты, когда они находили прямое или косвенное выражение в ритуале, являлись непосредственным продолжением представлений о природе. В конце зимы в Афинах праздновалось бракосочетание Зевса и Геры на празднике Теогамий⁶, но нам известно лишь, что в этот день устраивалось обильное пиршество. Шествие с деревянными фигурами, дедалами (*daídala*), в Беотии⁷ истолковывалась этимологическим мифом как свадебная процессия, при этом оно завершалось огненным праздником, когда эти идолы сжигались вместе с деревянным алтарем. На Самосе праздник в честь Геры также был слишком сложным, чтобы в нем можно было видеть просто свадьбу Геры⁸.

Близ Кносса на Крите тоже праздновали бракосочетание божественной четы, даже «подражали им»⁹. Возможно, правда, что все сводилось к вечернему свадебному шествию с последующим ночным праздником, *rannychís*. Между тем Гесиод рассказывает¹⁰, что на Крите, на трижды вспаханном поле, сочеталась Деметра с Иасионом, после чего она родила Плутоса — богатый урожай злаков. Вероятно, здесь нашло выражение заимствованное еще из древнейшей неолитической традиции попарное соотнесение пахоты и сева с зачатием, урожая — с рождением. Начиная с Маннхардта, здесь обычно усматривают тот же ритуальный смысл, что и в народном обычае «сношения на пашне». К тому же имя «Иасион» имеет самофракийские корни — обстоятельство, указывающее одновременно на догреческое происхождение и на мистерии. То, что сексуальный аспект играл в мистическом посвящении определенную роль, практически не может вызывать сомнений, хотя на этот счет вряд ли найдется хотя бы одно явное свидетельство. Неясно, например, как именно в Элевсинских мистериях изображалось зачатие и рождение¹¹. В мифе Иасион погибает от удара молнии, и это говорит о том, что подобное «священное бракосочетание» ближе к жертвоприношению, чем к удовлетворению плотского влечения.

В более неприкрытом виде выступает сексуальность в окружении Диониса. По меньшей мере в некоторых игровых формах дионисийского посвящения, как впоследствии и в гностических сектах, судя по всему, действительно имело место самое настоящее половое сношение — в особенности, педерастия при посвящении мистов¹². За этим могли стоять первобытные ритуалы инициации, приобщение подростков к сексуальной сфере. Однако, если подобное совершалось публично, это вызывало скандал. В Риме против таких вещей выступали с неслыханной непримиримостью.

Во время афинского праздника Диониса — Анфестерий — супруга «царя», «басилинна», отдавалась в жены богу¹³, при этом говорилось об их любовном соединении в специальном помещении, Буколионе на Агоре. О том, как все происходило на самом деле, — то ли использовалось изображение бога, то ли сам «царь» надевал маску Диониса — мы можем только догадываться. Отражением этого в мифе была Ариадна, которую Тезей, родоначальник аттических царей, взял в жены и которую он затем по велению бога был вынужден оставить ему на ночь. С образом Ариадны связаны одновременно оргиастическое начало и плач — так же, как в Анфестериях очевидно соединение безудержного веселья и скорби. Бракосочетание и здесь «священно», поскольку в таком виде оно предполагает нечто большее, чем просто человеческое удовольствие.

Примечания

7.1. Процессия

- ¹ К. Kerényi, Vom Wesen des Festes (К. Керени, О существе праздника), *Paideuma* 1, 1938/40, 59–74. К. Albert, *Metaphysik des Festes* (К. Альберт, Метафизика праздника), *ЖРД* 19, 1967, 140–52. См. V 2.
- ² Пфуль 1900. Nilsson, *Die Prozessionstypen im griechischen Kult* (Нильссон, Типы процессий в греческом культе), *Избр. соч.* I 166–214. F. Bohmer РЭ XXI 1878–1974.
- ³ О Панафинейской дороге см. Н. А. Thompson ВА 1961, 225–8.
- ⁴ HN 306–8, Граф 43–50. См. VI 1. 4.
- ⁵ Страбон 14, 683.
- ⁶ См. II 4 прим. 43/44. V 2. 2 прим. 18.
- ⁷ *καπερφόρος*: см. II 1 прим. 6/7. *hydrophóros*: см. II 4 прим. 27. *ρυγ(ο)phóros*: см. II 1 прим. 61. *phialephóros*: Полибий 12, 5.
- ⁸ См. II 4 прим. 7. VI 1. 4 прим. 9.
- ⁹ Каллимах, Гимны 6, 1. БММ Александрия Т. 30, 552.
- ¹⁰ См. II 1 прим. 5.
- ¹¹ Пфуль 6–28. АП 25–9, Т. 1. 1. L. Ziehen РЭ XVIII 3, 459–74. Р. Е. Corbett, *The Sculpture of the Parthenon* (П. Корбетт, Скульптура Парфенона), 1959. М. Robertson, A. Frantz, *The Parthenon Frieze* (М. Робертсон, А. Франц, Фриз Парфенона), 1975. Ср. С. Т. W. Hooker (изд.), *Parthenos and Parthenon*, 1963, 58–60. ЭДИ suppl. 1970, 97.
- ¹² Прокл, «Хрестоматия» у Фотия, *Мириобиблион* 321 а 35 — б 32 = Схолии к Клименту Александрийскому, «Протрептик» р. 299, 4–19 Stahlin, ср. Пиндар, фр. 94b. Павсаний 9, 10, 4. РЭ V А 1545–9. Бреих 413–9. — «Ношение дерева», *dendrophoría*, для Диониса и Деметры: Страбон 10, 468.
- ¹³ HN 146 сл.
- ¹⁴ Гимн к Аполлону Пифийскому 336 сл. 187.
- ¹⁵ См. II 5 прим. 89. невероятно пышная процессия в Александрии (271/0 гг.) описана Калликсином ФГИ 627 F 2.
- ¹⁶ АП 139.102–4, Т. 11, 1. HN 223 сл. Керени (4) 142–8, рис. 56–9.
- ¹⁷ Павсаний 3, 20, 7.
- ¹⁸ Овидий, «Фасты» IV, 345 сл.
- ¹⁹ Плутарх, «Арат» 32. См. II 4 прим. 43/5. II 5 прим. 89

7.2. Agermós

- ¹ A. Dieterich, *Sommhertag* (А. Дитерих, Летний день), *Kl. Schr.* (Мал. соч.), 1911, 324–52. К. Meuli, *Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch* (К. Мейли, Шествия нищенствующих в культе мертвых, ритуале жертвоприношения и народных обычаях), *Schweiz. Arch. f. Volksk.* 28, 1927/9, 1–38. К. Latte, *Kl. Schr.* (Мал. соч.), 1968, 483 сл.
- ² *Paroem. Gr. Suppl.* I 65. Нильссон, *Избр. соч.* III 246 сл.
- ³ SIG 1015 = СЗМА 73.
- ⁴ Эсхил, фр. 355 Mette.
- ⁵ Геродот 4, 35. Ср. также SIG 1006 = СЗГГ 175 (Деметра, Кос). СЗМА 47 (Милет). СЗГГ 64 (Мессена).
- ⁶ Схолии к Феокриту р. 2 сл. 7 сл. 14. 16 сл. Wendel.

- ⁷ Плутарх, «Тесей» 22, 10. схолии к Аристофану, «Всадники» 729, «Плутос» 1054. *Carmina Popularia* (Народные песни) 2 Диль. ФГИ 401 с F 1.
- ⁸ Самос: *Carm. Pop.* 1 Диль. Родос: Феогнид ФГИ 526 F 1 = PMG 848 = Афинея 360bd.
- ⁹ Ямвлих, «О пифагорейской жизни» 91 сл. НП 149 сл.
- ¹⁰ См. III 3.4 прим. 21.

7.3. Танец и песня

- ¹ Лукиан, «О пляске» 15. Ср. Латте (1) 1913. F. Weege, *Der Tanz in der Antike* (Ф. Вееге, Танец в античности), 1926. L. B. Lawler, *The Dance in Ancient Greece* (Л. Лоулер, Танец в Древней Греции), 1964. R. Tolle, *Frühgriechische Reigentänze* (Р. Тёлле, Раннегреческие хороводные танцы), 1964. P. Prud'hommeau, *La danse grecque antique* (П. Прюдоммо, Древнегреческий танец) I/II, 1966.
- ² J. A. Haldane, *Musical Instruments in Greek Worship* (Дж. Хэлдэн, Музыкальные инструменты в греческом культе), *GaR* 13, 1966, 98–107.
- ³ SIG 57 = C3MA 50. *Molpoi* в Ольвии: F. Graf ГМ 31, 1974, 209–15. Ср. F. Poland РЭ Suppl. VI 509–20.
- ⁴ Пиндар, Ол. 13, 19. ГРВЭ 7, 1966, 98.
- ⁵ ГРВЭ 7, 1966, 87–121. Возражение в пользу хеттской этимологии у O. Szemerényi *Hermes* 103, 1975, 300–32, который пренебрегает присутствием в аттической вазописии изображений козлов в дионисийском контексте (ГРВЭ 98–100) и параллелью с *agnodós* (там же 92 сл. HN 124). См. III 2. 10 прим. 18.
- ⁶ Латте (1) 67–71.
- ⁷ См. I 4 прим. 18. III 2. 1 прим. 16. VI 1. 1 прим. 22–5.
- ⁸ АБШ 15, 1909, 339–56. SIG 685. Пауэлл р. 160–2. Харрисон (2) 1–29. Латте 43–54. М. L. West ЖГИ 85, 1965, 149–59. Относительно храма — АБШ 40, 1939/40, 66–8.
- ⁹ Латте 34–6. Аполлодор, Оксирих. папирус 2260 II, A. Henrichs *Cron. Erc.* 5, 1975, 20 сл.
- ¹⁰ См. I 3.6 прим. 20 (пеан), ср. I 3.5 прим. 18/22. III 2.5 прим. 20.2.10 к прим. 8.
- ¹¹ «Хор Артемиды» — Гимн к Афродите 118, ср. «Одиссея», VI, 150–2. III 2.5 прим. 27. III 2.6 прим. 11. V 1 прим. 28.
- ¹² См. III 3.2 прим. 5/18.

7.4. Маски, фаллосы, эсхрология

- ¹ K. Meuli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (К. Мейли, Словарь немецких суеверий) 5, 1932/3, 1744–1852. *Schweizer Masken* (Швейцарские маски), 1943. L. Schneider-Lengyel, *Die Welt in den antiken Hochkulturen* (Л. Шнайдер-Лендьел, Мир в высоких культурах античности), 1935. R. Wildhaber, *Masken und Maskenbrauch* aus Ost- und Südosteuropa (Р. Вильдхабер, Маски и связанные с ними ритуалы в Восточной и Юго-Восточной Европе), 1968. М. Bieber РЭ XIV 2070–2120.
- ² См. I 1 прим. 19. о масках «Хумбабы» и финикийских масках см. R. D. Barnett в книге: *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Восточные элементы в древнегреческой религии), 1960, 145–53. *Ugaritica* 6, 1969, 409–18. *Arch. Reports* 1970/1, 75. БГК 99, 1975, 834 рис. 56.
- ³ См. I 4 прим. 49. II 1 прим. 94.

- ⁴ Taûroi: Афиней 425с. pôloi: Гесихий «Polía», «pôlos», жрец в Мессене IG V 1, 1444, mélissai: Каллимах, Гимны 2, 110 сл. Аполлодор ФГИ 244 F 89. Порфирий, «О пещере нимф» 18. Схолии к Пиндару, Пиф. 4, 106а. Схолии к Феокриту XV, 94. Árktoi — см. V 3.4 прим. 34. L. Kahil РАН 1976, 126–30.
- ⁵ ИГР Т. 31, 2. ЭДИ II 999 сл. Скульптурная группа относится уже к императорскому времени — БГК 91, 197, 518–45. См. VI 1.2 прим. 18. I 3.4 прим. 10/12.
- ⁶ См. III 3.2 прим. 10.
- ⁷ См. III 2.10 прим. 42.
- ⁸ Докинс 16, Т. 47–62. ИГР Т. 31, 1.
- ⁹ Гезихий см. данные слова. ГП 184–7. ИГР 161 сл.
- ¹⁰ Павсаний 6, 22, 9. HN 191.
- ¹¹ Пикард-Кембридж (1) Т. 12b, N 69. HN 191. См. II 4 прим. 51.
- ¹² Гезихий, Фотий см. данное слово.
- ¹³ Павсаний 2, 20, 7. Об изображении Горгоны — J. H. Croon ЖГИ 75, 1955, 9–16. Th. Ph. Howe ААЖ 58, 1954, 209–21. в особ. Th. G. Karayorga, Gorgeie Kephale (Ф. Карайорга, Голова Горгоны), 1970.
- ¹⁴ Произведение Бупала (VI в.) — Плиний Старший, «Естественная история» 36, 12.
- ¹⁵ Павсаний 8, 15, 3. Штиглиц 134–43.
- ¹⁶ См. V 2. 4.
- ¹⁷ Сем ФГИ 396 F 24 = Афиней 622b.
- ¹⁸ Гезихий «lómbai». ИГР 162 сл.
- ¹⁹ A. Körte ЕНАИ 8, 1893, 61–93. H. Payne, Necrocorinthia, 1931, 118–24. E. Buschor, Satyrtänze und frühes Drama (Э. Бушор, Танцы сатиров и ранняя драма), SB Munchen 1943, 5. A. Greifenhagen, Eine attische schwarzfigurige Vasengattung und die Darstellung des Komos im 6. Jh. (A. Грайфенхаген, Одна разновидность аттической чернофигурной вазописи и изображение комоса в VI в.), 1929. Пикард-Кембридж (1) 117 сл., 167–74. I. Judeer АИ 6, 1963, 58–60. A. Seeberg, Corinthian Komos Vases (A. Зеберг, Коринфские вазы с изображением комоса), БИКИ Suppl. 27, 1971.
- ²⁰ H. Fluck, Skurrile Riten in griechischen Kulte (X. Флюк, Гротескные обряды в греческих культах), дисс., Фрайбург, 1931. M. L. West, Studies in Greek Elegy and Iambus (М. Уэст, Исследования в области греческой элегии и ямба, 1974, 22–39. Ср. K. Siems, Aischrologia. Das Sexuell-Nassliche im antiken Epigramm (К. Зимс, Эсхрология. Сексуально-уродливое в античной эпиграмме), дисс., Гёттинген 1974.
- ²¹ Гимн к Деметре 202 сл., Аполлодор 1, 30. Ричардсон 213–8. Граф 140–9.
- ²² АП 53. 57 сл.
- ²³ Геродот 5, 83, 2. Ср. Деметра Мисия — Павсаний 7, 27, 10.
- ²⁴ Аполлодор 1, 19. Аполлоний Родосский IV, 1719–30. ГП 175 сл.
- ²⁵ Gephyrismoí — HN 307.
- ²⁶ HN 253, 18.
- ²⁷ ЗВ IX 234–52. КГГ III 103. ИГР 161.
- ²⁸ Ругань в Линде — ЖРД 22, 1970, 364 сл. — Рыдания в культе Левкофеи в Элее — Ксенофан А 13 = Аристотель, «Риторика» 1400 b5.

7.5. Агон

- ¹ F. Nietzsche, Ges. Werke (Ф. Ницше, Собр. соч.), изд. Musarion, II, 1920, 369–79. 382–6. E. Vogt AB 11, 1965, 103–13. J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, Ges. Werke (Й. Буркхардт, История греческой культуры, Собр. соч.), изд. F. Stahelin VIII (1930) 278 сл. H. Berve, Vom agonalen Geist der Griechen, Gestaltende Kräfte der Antike (Х. Берве, Об агональном духе греков. Формирующие силы античности, 19662, 1–20. — РЭ «Agones» I 836–67. I. Weiler, Der Agon im Mythos. Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf (И. Вайлер, Агон в мифах. Об отношении греков к соревнованию), 1974.
- ² Алкей 130 Лоубл-Пейдж. Феофраст у Афиней 610а. схолии А к «Илиаде» IX, 129. Ср. ФГИ 318 F 1, ФГИ 29 F 1, Павсаний 7, 24, 4.
- ³ ААЖ 49, 1945, 528 сл., Фридлендер-Хоффляйт, с. 165. Ср. также надпись Пеония в Олимпии — SIG 80.
- ⁴ IG 12 919. F. Hommel Gymnasium 56, 1949, 201–5.
- ⁵ Der griechische Agon (Греческий агон), 1968 (1-е изд. — 1926). Der Ursprung der Olympischen Spiele (Происхождение Олимпийских игр), Antike 17, 1941, 189–208. A. Brelich, Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica (А. Брелих, Войны, состязания и культы в архаической Греции), 1961. вазопись — A. Brückner AC 35, 1910, 200–10. надписи из Беотии — Джефферы 91 сл. новые надписи о погребальных играх в честь усопших — БГК 95, 1971, 602–25.
- ⁶ E. N. Gardinier, Athletics of the ancient world (Э. Гардинье, Атлетические соревнования в древнем мире), 1930. H. A. Harris, Greek Athletes and Athletics (Х. Харрис, Греческие атлеты и атлетические соревнования), 1966. Sport in Greece and Rome (Спорт в Греции и Риме), 1972. J. Lüthner, F. Brein, Die Leibesübungen in der Antike (Й. Ютнер, Ф. Брайн, Физические упражнения в античности), SB Wien 1965.
- ⁷ Филострат, «О гимнастике», 5. HN 108–19. См. III 2.1 прим. 46.
- ⁸ См. V 2.2. V 2.3.

7.6. Пир богов

- ¹ Диодор Сицилийский 5, 4, 7 — о сицилийских Фесмофориях.
- ² J. M. Verpoorten, La stibas ou l'image de la brousse dans la société grecque (Й. Верпоортен, Stibas, или изображение лесной глуши у греков), OIP 162, 1962, 147–60. N. Trankle Hermes 91, 1963, 503–5. F. Poland РЭ III A 2482–4. См. I 2 прим. 16. II 2 прим. 51.
- ³ H. Schäfer, Die Laubhütte (Х. Шефер, Шалаш, 199. например, Фесмофории (Аристофан, «Женщины на празднике Фесмофорий», 624. 658), Карнеи (Афиней 141ef), Гиакинтии (Афиней 138f).
- ⁴ Сосна: Стефан Византийский, «Милет». в Афинах Iúgos — Ферле 139. Ветви маслины: Павсаний 5, 7, 7.
- ⁵ «Одиссея», VIII, 76, см. II 1 прим. 17/19. Не более чем именем остается для нас праздник феодайсий (theodaisia) — ГП 279 сл.
- ⁶ Комик Диодор, САФ = Афиней 239b. Харрисон (I) 354–8. Кук II 1160–1210.
- ⁷ F. Deneken, De theoxeniis (Ф. Денекен, О теоксениях), дисс., Берлин, 1881. ГП 418–22. ИГР 409–11. Афины: Хионид, фр. 7, САФ I 5 = Афиней 137e. Рельефы: Лувр 746. J. Charbonneaux, La Sculpture grecque et romaine au Musée du Louvre (Ж. Шарбонно, Греческая и римская скульптура в Музее Лувра),

1963, 123. S. Reinach, Cultes, mythes et religions (З. Райнах, Культы, мифы и религии) II, 1909, 42–57. ИГР Т. 29, 5. вазопись: АКВ 1187, 36, ЭДИ IV 601. VL 510–2. См. IV 5. 2.

⁸ ГП 160–2. gethyllis (луковица) Лето: Полемон у Афиней 372а.

⁹ См. I 2 прим. 11.

7.7. Священное бракосочетание

¹ A. Klinz, Hieros Gamos, дисс., Галле, 1933.

² S. B. Kramer, The Sacred Marriage Rite (С. Кремер, Ритуал священного бракосочетания), 1970. ОИР 181, 1972, 121–46. H. Schmökel, Heilige Hochzeit und Hohes Lied (Х. Шмёкель, Священное бракосочетание и Песнь песней), 1956. Фивы: Страбон 17, 816.

³ См. III 2.7 прим. 9. Кипр — см. II 6 прим. 23.

⁴ Кук III 1025–65. «Илиада», XIV, 292–351. Эсхил, фр. 125 Mette. Еврипид, фр. 898.

⁵ См. III 2.2 прим. 19–21.

⁶ АП 177 сл.

⁷ См. I 3.3 прим. 30. II 1 прим. 73. III 2.2 прим. 55.

⁸ См. I 4 прим. 57. II 5 прим. 90. III 2.2 прим. 51/4.

⁹ Диодор Сицилийский 5, 72, 4.

¹⁰ «Теогония» 969 сл. «Одиссея», V, 125 слл. ИГР 121 сл. Маннхардт I 480–8.

¹¹ HN 312–4. 317–21.

¹² Тит Ливий 39, 13, 10 сл. О скандале вокруг мистерий Изиды в Риме см. R. Merckelbach, Roman und Mysterium (Р. Меркельбах, Роман и мистерия), 1962, 17.

¹³ См. V 2.4 прим. 19.

8. ЭКСТАЗ И МАНТИКА

8.1. ВДОХНОВЕНИЕ

Поскольку священное, божественное проявляется всегда как необычайное, принципиально иное, не удивительно, что потрясающие впечатления измененного, расширенного сознания оказываются если не единственным источником, то, во всяком случае, одной из существенных опор религии. Такое переживание может возникнуть у людей с определенными наклонностями, оно может быть основано на владении соответствующей техникой или стать результатом действия наркотика, но в каждом случае человек видит, слышит и переживает то, чего не дано воспринять другим, он вступает в непосредственный контакт с высшим бытием, общается с богами и духами. Для высоко развитых культур древнего мира, впрочем, характерно, что установившийся культ, в основном, не зависит от подобных исключительных феноменов. Явления типа экстаза, медиумов и йогов вовсе не были чужды и грекам, однако они отчасти оставались чем-то маргинальным, а отчасти носили строго ограниченный характер. Они не создали основы для какого-либо откровения.

Существующие в греческом языке обозначения подобных феноменов противоречивы и не образуют единства. Одно древнее слово, использовавшееся для указания на особое душевное состояние — *éntheos*, «бог внутри»¹, бог, который, как считалось, находясь внутри человека говорит из него (или чужим голосом, или так, что ничего нельзя понять), а также принуждает совершать неестественные, при взгляде со стороны бессмысленные движения. В то же время, говорится и о том, что бог «схватывает» или «несет» человека, «удерживает его в своей власти», *katéchei*, из чего при переводе возникло «*possessio*», «одержимость»². Речь идет также и о «выходе наружу», *ékstasis* — не в том смысле, что душа покидает тело, но что сам человек сошел со своего привычного пути, забыл свою способность рассуждать здраво³. Но можно сказать и так, что его разум (*poûs*) больше не находится в нем⁴. Эти способы выражения одного и того же невозможно ни привести к общему знаменателю, ни определить как этапы некоего процесса духов-

ного развития. Они отражают замешательство перед лицом сверхъестественного. Еще одним часто встречающимся обозначением является слово «*manía*», буйство, безумие.

«Буйство» описывается как болезненная вспышка, за которой стоит гнев бога. Правда, в реальности, наряду с индивидуальным, патологическим, имело место и коллективное «буйство», бывшее ритуальным и санкционированным — в первую очередь, внезапное помешательство женщин полиса во время «исключительного праздника». В реальной жизни и в мифе цель, тем не менее, была одна — находясь во власти безумия, вновь отыскать дорогу к здравому смыслу, для чего было необходимо «очищение» и помощь «жреца-очистителя»⁵. К экстатическим культам, сопровождавшимся игрой на флейте, греки, по видимому, приобщились главным образом на севере Малой Азии, переняв эти обычаи у фригийцев. Так обстоит дело с получившей наибольшую известность «одержимостью», навлекаемой Матерью Богов, в чьей власти также находилось посвящение и «очищение» корибантов⁶. Впрочем, Гера, Артемида, Геката, Пан и другие боги тоже могли насылать на людей безумие. В соответствии с этими самыми представлениями эпилепсию считали «священной болезнью», которую надо лечить «очищениями», пытаясь так избавить человека от «посвятельств» божества⁷.

Подтверждением тому, что божественное присутствие в момент перелома сознания могло восприниматься и как позитивное, несущее с собой ощущение счастья, причем происходит это в песне и танце, служит древний, впоследствии забытый пример — хоры девушек на Делосе: «Дивно умеют они подражать голосам и напевам // Всяких людей. и сказал бы, услышав их, каждый, что это // Голос его, — до того хорошо их налажены песни». Вполне правомерны в этом случае сравнения с чудом Пятидесятницы и «говорением на разных языках», о котором сообщает Новый Завет. Имеющая собственную форму песня распадается на бессвязные звуки, которые, тем не менее, для участников праздника чудесным образом исполнены смысла⁸. Возможно, здесь налицо рудимент восстанавливаемого для минойской эпохи явления божества в танце».

Двойственный характер носит экстаз в культе Диониса, в котором ему отводится исключительно важная роль. В итоге Дионис приобретает почти что монополию на экстаз и вдохновение. «Буйство» и в этом случае может быть представлено мифом как катастрофа, дело рук враждебной Геры⁹, однако то обстоятельство, что «буйствующим» здесь выступает сам бог, способствует тому, что безумие одновременно оказывается божественным опытом, реализацией и самоцелью. Правда, его практически невозможно отделить от опьянения, вызываемого вином¹⁰.

Помимо того, о чем уже шла речь выше, остается еще один феномен — одержимость совсем иного рода, «трезвое» помешательство, в которое впадает отдельный человек. Известны люди, которые, будучи «одержимы нимфами», порывали с семьей и домом, скрываясь в пещерах, в необитаемых местах¹¹. Был такой «одержимый Фебом» Аристей, которого чудесным образом унес Аполлон и который возвратился с вестью о сказочном, живущем далеко на севере народе Аполлона — гиперборейцах¹². Есть сведения, что в VII–VI вв. по земле ходило несколько подобных «чудо-людей». Исследователи усматривали в них странствующих шаманов, не исключая влияния со стороны скифских кочевых племен¹³. Не существует прямых доказательств того, что эти люди, подобно шаманам, устраивали экстатические представления. Однако к такому заключению можно прийти, приняв во внимание окружающие их легенды, особенно их якобы имевшие место перемещения в пространстве, способность «летать». Существует также свидетельство о Гермотиме из Клазомен, чей дух, в то время, как тело лежало без признаков жизни, пускался в странствия и узнавал обо всем, что было далеко, и даже о будущем¹⁴. Еще более распространенным и, очевидно, более древним было убеждение, что между всяким ясновидцем и божеством должна существовать особая связь, поскольку его слова предполагают наличие чего-то большего, чем простое человеческое знание. Сходным образом аэд зависел от своей богини, Музы, которая в отдельные минуты помогала ему найти нужные слова.

Платон выделяет «вдохновенное прорицание», возводимое к Аполлону, и «посвящение в таинства», возводимое к Дионису, их дополняют «творческое» и «любовное», философское неистовство¹⁵. Имена Аполлона и Диониса позволяют заключить маргинальные феномены сознания в четко ограниченные сферы — искусство прорицания, с одной стороны, посвящение в таинства, с другой. два брата, сыновья Зевса, господствуют над ними. Высшее божество, Зевс, как отец стоит над ними двумя в светлом пространстве «мысли», «*phroneîn*».

8.2. ИСКУССТВО ЯСНОВИДЕНИЯ

Совершая те или иные действия, человек нуждается в обнадеживающем прогнозе на будущее, при этом возможность узнавать волю высших существ реализуется таким образом, что за конкретными наблюдениями оказываются закреплены конкретные ожидания: человеку открываются «знаки» или «знамения», которые фиксируются в языке и передаются в русле культурной традиции. Разграничить случайные совпадения и причинно-следственные связи в этом случае не позволяло прежде всего отсутствие теории и метода, а эксперименты

вряд ли были возможны. Кроме того, повышение оптимизма, которое благоприятные «знамения» несли с собой в момент принятия решения, облегчая его, был столь значителен, что случавшиеся время от времени попытки фальсификации, состоявшие в подмене «знамений» имеющимся опытом, не могли равняться с ними в силе.

Вера в те или иные предзнаменования может не иметь религиозного толкования — наподобие того, как в нашей культуре бытуют так называемые «суеверия». Механизм интерпретации знамений — как правило игры, как алгоритм решения — также вполне самодостаточен. Между тем, в древних культурах за такой верой издавна было закреплено определенное религиозное толкование: предзнаменования исходят от богов, боги через них, пусть и в зашифрованном виде, дают указания и руководят людьми. Именно в силу того, что письменного откровения не существовало, знамения приобретали значение основной формы контакта с высшим миром, превращаясь в главную опору благочестия. Так это было и у греков: всякий, кто сомневался в искусстве прорицания, рисковал прослыть безбожником. Знамения давали все греческие боги, и в первую очередь — Зевс, являя в них милость и указывая на своих избранников, искусством толкования божественных знамений наделял сын Зевса Аполлон¹.

Чтобы найти убедительную, не внушавшую сомнения интерпретацию, был необходим харизматический дар, своего рода «интуиция». Поэтому с древнейших времен эта роль отводилась особому человеку, высоко чтимому согражданами — «прорицателю», *mántis*, как своего рода древнейшей разновидности «мудреца». Дар передавался в семье из поколения в поколение. Не только миф устанавливал родственные связи между провидцами — Мопс, согласно мифу, внук Тиресия, — но и исторические прорицатели могли возводить свой род, например, к самому Мелампу. В Олимпии известным родом прорицателей были Иамиды².

Примечательно, что греческое слово для обозначения бога, *theós*, тесно связано с практикой ясновидения: истолкованное знамение по-гречески — «*thésphaton*», провидец — «*theorǵros*», то, чем он занимается, обозначается глаголами «*theiázein*» и «*entheázein*»³. Прорицатель Калхант в «Илиаде» — сын Фестора (Thestor). Упоминаемый в «Одиссее» провидец, обладающий вторым зрением, зовется Феоклименом (Theoklymenos), наконец, племя, на попечении которого находится единственный в своем роде оракул мертвых в Эпире — феспроты, *thesprotoi*. В свою очередь, поскольку ясновидящий произносит слова, находясь в особом, отличном от нормального, состоянии, он нуждается в том, кто как-то оформил бы его высказывания — в прорицателе, *prophétes*⁴. Само же слово «ясновидящий», *mántis*, восходит к индоевропейскому корню со значением «духовной силы», а также родственно греческому *manía*, «безумие».

Практика искусства прорицания со временем повсеместно приобретает черты псевдорациональности. Как «знамение» могло быть истолковано любое происшествие, лишь бы оно не было совсем уж тривиальным или зависящим от воли человека: произвольное чихание⁵, или если кто-нибудь случайно споткнется⁶, дрожь в членах⁷, неожиданная встреча, звучание вдруг услышанного имени⁸, небесные явления — молнии, кометы, звездопад, солнечные и лунные затмения, даже дождевые капли⁹. Здесь почти незаметно совершается переход к научной метеорологии и астрономии. Кроме того, сюда относятся, конечно, сновидения — «и сны от Зевеса бывают». Впрочем, уже Пенелопе в «Одиссее» известно, что не всякий сон наделен значением¹⁰.

Особая роль отводилась — и в этом, возможно, следует видеть часть индоевропейского наследства — наблюдению за полетом птиц. Оно представляло собой специальное искусство, которым владели прорицатели — герои древних эпических поэм, например, Тиресий и Калхант. Поэтому для них существовало еще одно наименование — «οἰονόρος». Под «οἰονός», вещицей птицей, подразумевалась, прежде всего, хищная птица. Сколько их появится — одна или несколько, справа или слева — все имело свое значение. Прорицатель сидел всегда на одном и том же установленном месте¹¹. Раз навсегда было закреплено соотношение «справа — хорошо», «слева — плохо». взгляд прорицателя, как правило, был обращен на север. Впрочем, точной науки, «дисциплины», наподобие той, какая была в распоряжении этрусских и римских авгуров, греческие гадатели по полету птиц, кажется, не создали. В гомеровских поэмах¹² знамения, даваемые птицами, представляют собой поэтический вымысел, неправдоподобные построения, толкование которых от этого только выигрывает. А Ксенофонт¹³ уже в 401 г. обращается к провидцу за точными разъяснениями, желая узнать, как ему следует толковать услышанный с правой стороны крик сидящего орла. То — «великое знамение», как он узнал, указывающее, однако, и на предстоящие труды. В дальнейшем это помогло ему выстоять во время тяжелых испытаний.

Предметом повышенного внимания было все происходившее во время священного действия жертвоприношения. Каждое обстоятельство здесь несло знаковую нагрузку: шло ли животное к алтарю добровольно, быстро ли истекало кровью, загорался ли огонь сразу и горел ли он чистым пламенем, что происходило в огне во время сжигания жертвы — как скручивался хвост и лопался мочевого пузырь¹⁴. В особое искусство выделился осмотр печени жертвенного животного: какую форму имели и как были окрашены различные ее доли — ответа на этот вопрос с нетерпением ждали при каждом ритуальном убийстве. Подобная практика берет начало в Междуречье, ее распространение засвидетельствовано вплоть до Мари и Алалаха, в Угарите, у

хеттов и на Кипре в эпоху поздней бронзы. У Гомера, по крайней мере, один раз говорится о подобных вещах¹⁵, по-видимому, такие гадания по внутренностям греки переняли в VIII–VII вв. с Востока. Этруски получили свои до мельчайших деталей разработанные «гаруспиции» из того же источника, а не через посредство греков. До сих пор не найдено греческих аналогов для пластических моделей печени с надписями и рисунками, известных по находкам в Ассирии, Угарите, на Кипре и в Этрурии.

Гадание по внутренностям прежде всего было делом прорицателей, сопровождавших войско к месту сражения. Специально для этих целей с собой вели стада жертвенных животных, предназначенных для *hierá* и *sphágia*, впрочем, вероятно, также и для пропитания. Ни одно сражение не начиналось без благоприятных знамений, полученных во время жертвоприношения. Перед началом битвы при Платеях греческое и персидское войско в течение десяти дней стояли друг против друга — из-за того, что знамения, полученные во время принесения жертв и истолкованные по одним и тем же правилам, не были благоприятны ни для одной из сторон¹⁶. Даже отряд «десяти тысяч», разбоями и грабежами прокладываявший себе путь через населенные варварами земли, не предпринял ни одного нападения с целью овладеть добычей, не принеся предварительно жертвы. Когда же в продолжение нескольких дней знамения каждый раз оказывались неблагоприятными и возникла угроза голода, то все же предпринятая вопреки божественным указаниям операция действительно закончилась неудачей. В конце концов, печень очередной жертвы оказалась соответствующей всеобщим чаяниям и положение удалось спасти¹⁷. Еще в 396 г. царь Агесилай, повинуясь неблагоприятным знамениям, прервал начатый было поход¹⁸.

Все это давало почву для бесконечных споров о том, кто — гадатель или военачальник — является подлинным виновником победы. Как бы то ни было, считалось чрезвычайно важным иметь хорошего прорицателя. Во время Персидских войн спартанцы приложили немало усилий, чтобы, выказав невиданную предупредительность, заполучить прорицателя Тисамена из рода Мелампа, который затем действительно обеспечил им три победы, в числе которых была и победа при Платеях¹⁹. После одержанной в 394 г. победы при Книде афиняне письменно засвидетельствовали, что провидец Сфорис, который «предводительствовал» ими, получает право афинского гражданства²⁰. У Александра еще были свои прорицатели, но в эллинистическом войске их влияние сходит на нет.

Нигде не говорится о том, что прорицатель при помощи тех или иных магических действий создает добрые предзнаменования, обеспечивая неминуемый успех²¹. Скорее считалось, что путь, ведущий к цели, прихотлив и извилист, и найти его помогают знамения. Принципиаль-

ный вопрос — как соотносятся между собой предзнаменование, предопределение и свобода воли — станет предметом продолжительных дискуссий только во времена эллинизма, в то время, когда особую роль будет играть открытие законов движения небесных тел, которое одновременно вызовет к жизни новую, обладавшую невиданной прежде силой разновидность предсказаний — астрологию. В древние времена делались попытки добиться желаемого и при неблагоприятных предсказаниях, для чего прибегали к тактике выжидания, обходным путям, «очищению», повторению. В то же время, было важно создать все условия для того, чтобы и благоприятные предзнаменования могли реализоваться в полную силу, для этого их «принимали»²², произнося при этом в знак согласия некое слово или обет. Здесь мы видим еще одно подтверждение тому, что помощь в принятии решения, а также укрепление веры в свои силы имело большее значение, чем собственно знание о том, что должно случиться: ведь и роль самих прорицателей скорее заключалась в том, чтобы решить, что следует делать и чего не следует, нежели в том, чтобы возвещать, чему суждено случиться в будущем.

8.3. ОРАКУЛЫ

Божественное присутствие проявлялось в культах, закрепленных за определенными святилищами. По этой причине божественные знамения также группировались вокруг культовых мест. Что же касается успешного толкования божественных знамений, то оно могло как ничто другое способствовать широчайшему распространению славы бога и его святилища. Начиная с VIII в. некоторые из этих мест таким путем обрели надрегиональное и даже международное значение — в них бог подавал ищущим его совета «помощь», *chresmós*. Греки называли подобные места *chrestérion* или *mantéion*, римляне — *oraculum*¹. Еще раньше в подобной практике преуспели восточные и египетские святилища. Оракул Дафне недалеко от Антиохии², Мопсуестия в Киликии³, Сура⁴ и Патары в Ликии⁵ и Телмесс в Карии⁶ составили малоазийскую традицию. Оракул Аммона в оазисе Сива⁷ стал известен грекам, по-видимому, вскоре после основания Кирены около 630 г. К тому времени лидийский царь Гигес уже пожертвовал золото в святилище Аполлона в Дельфах⁸.

Техника возвещения оракула была почти столь же многообразна, что и формы отправления культа, но на первый план все же выходит самая фантастическая разновидность передачи божественной воли, когда бог непосредственно вещает устами медиума, впадающего при этом в состояние *enthusiasmós*.

Славой древнейшего оракула пользовалась Додона, святилище Зевса в Эпире⁹. В «Илиаде» говорится о том, как Ахилл молится «Зевсу Пеласгийскому, Додонскому»: «Зевс Пеласгийский, Додонский, далеко живущий владыка // Хладной Додоны, где селлы, пророки твои, обитают, // Кои не моют ног и спят на земле обнаженной!»¹⁰. В дальнейшем об этих странных жрецах («селлах» или «геллах») больше ничего не слышно, даже в споре о том, как они на самом деле назывались, исследователи основываются лишь на тексте «Илиады». Одиссей собирается отправиться в Додону, «чтобы из высокого высокого раскидистого дуба узнать планы Зевса»¹¹. О трех голубях, которые живут в ветвях дуба, возможно, говорилось уже в гесиодовых «Каталогах»¹². Согласно позднейшим источникам, это были три жрицы, называвшиеся «голубками»¹³, они впадали в экстатическое состояние и «после не помнили того, что сказали»¹⁴. В ходе раскопок на свет явилось простое святилище у дерева. Лишь в IV в., после того, как молосские цари Эпира установили над Додоной свое покровительство, — к нему добавился маленький храм. С этого времени Додона стала пользоваться относительной популярностью, хотя к оракулу, в основном, обращались частные лица, спрашивавшие у бога совета в своих повседневных делах. Доказательством тому служат сохранившиеся свинцовые таблички с надписями соответствующего содержания.

Вероятно, с древнейших времен был известен оракул мертвых в Эфире¹⁵, ведь имя живших в тех местах «феспротов», очевидно, должно указывать на их «божественное» предназначение. Связь с этим конкретным местом путешествия Одиссея в царство мертвых, по-видимому, восходит к более раннему времени, чем текст «Одиссеи»¹⁶. Две реки, протекавшие здесь, носили названия Ахеронт и Коцит — как и реки подземного царства¹⁷. Около 600 г. на этом месте вызывал душу своей умершей жены коринфский тиран Периаандр¹⁸. Однако сооружения, обнаруженные во время последних раскопок, относятся лишь к IV в., более древние постройки, возможно, были разрушены, чтобы освободить площадку для нового монументального строительства. В центре находился квадратный в плане комплекс, окруженный полигональными «циклопическими» стенами трехметровой толщины, вокруг него вел совершенно темный коридор: мимо купальни, помещений, предназначенных для сна и приема пищи, мест, где происходило очищение, где кидали жребий, наконец, мимо алтаря, залитого кровью жертвенных животных, через лабиринт, имевший множество входов, к находившемуся в центре помещению — здесь, под ним, располагалась крипта со сводчатым потолком, изображавшая царство мертвых. Вероятно, имелся также механизм, при помощи которого совершалось явление духов (так истолковывают назначение найденных на этом месте железных блоков), предполагают

также, что употребление в пищу особого вида бобов вызывало галлюцинации. переживание сверхъестественного и манипуляция тем самыми могли накладываться одно на другое.

С эфирским оракулом сопоставим оракул Трофония в Левадии¹⁹. О самом настоящем путешествии в подземный мир рассказывает Павсаний, основываясь при этом на собственных впечатлениях от посещения этого места. Нуждавшегося в совете оракула, ночью, после долгих приготовлений, проводили в помещение со сводчатым потолком, из которого его затем чудесным образом увлекал сквозивший в небольшое отверстие над полом воздушный поток. По возвращении этот человек терял способность смеяться — об этом, так же как и о «спуске» (*katábasis*), говорится уже в древних источниках²⁰. В то же время остается спорным, в какой мере театральная обстановка, для создания которой, возможно, использовались специальные технические приспособления, относится уже к императорскому времени.

Проще были устроены оракулы, основанные на толковании сновидений. Принеся необходимые жертвы, приходивший туда проводил ночь в святилище. тут же находились жрецы, которые оказывали необходимую помощь в интерпретации снов²¹. Такая «инкубация» была распространена прежде всего среди оракулов богов-целителей — в амфиарайоне, находившемся поблизости от Оропа²², в асклепείонах. Этот тип оракула восходит к традиции, существовавшей в Малой Азии: и оракул Мопса в Киликии (см. прим. 40), и оракул телмесцев в Каририи (см. прим. 43) были местами, где толковались сны.

Мопс, внук Тиресия и соперник Калханта, считался также основателем оракула в Кларосе близ Колофона²³. Этот оракул просуществовал очень долго, пережив не один период упадка и многократные разрушения, до времен императоров, на которые и приходится его настоящий расцвет. В постройке, относящейся к этой эпохе, сводчатый коридор вел под храмом к священному источнику, забившему, согласно мифу, из слез дочери Тиресия Манто. Из этого источника пил *thespiodós*, после чего он становился *éntheos*. Тот, кто хотел «войти» к оракулу, должен был сначала совершить обряд посвящения, *mýesis*²⁴.

Священным источником располагал и другой крупный оракул Аполлона, находившийся тоже в Малой Азии — Дидимы близ Милета. Здесь было устроено иначе: жрица, держа в руке лавровый жезл бога, омыв ноги в воде источника и вдыхая его испарения, впадала в экстатическое состояние²⁵. В ликийских Патарах (см. прим. 42) жрицу на ночь запирали в храме: там ее посещал бог и на нее нисходил дар прорицания.

Ни об одном другом оракуле не известно так много, и в то же время, ни об одном не ведется столько споров, как о Пифо, святилище Аполлона в Дельфах²⁶. Известно, что сначала бог вещал здесь только раз в году, весной, во время праздника своего прихода²⁷. Однако сла-

ва, которую снискал оракул, впоследствии привела к тому, что «рекомендаций» стало возможно получать круглый год. Три «пифии», чередуясь, несли здесь свою службу. «Пифией» становилась женщина, посвятившая себя пожизненно служению богу и одевавшаяся как девушка²⁸. Искупавшись в водах Кастальского ключа и принеся в жертву козу, она вступала в храм. Там она совершала воскурение, бросая в огонь ячменную муку и листья лавра на никогда не потухавшую *hestía*, и затем «нисходила» в адитон, комнату, расположенную в самом конце храма, пол которой был ниже уровня пола остального помещения. Здесь находился Омфалос, здесь, над круглым, похожим на колодец отверстием в полу, был водружен закрытый крышкой треножник, на который пифия и садилась. Сидя над провалом, окруженная поднимающимися испарениями, размахивая свежесрезанной лавровой ветвью, она впадала в транс. Современные исследования опровергли эллинистическую теорию о том, что в этом месте из земли вырывались на поверхность вулканические пары. экстаз был аутогенным. Медиумические способности не такая уж редкость. Однако не исключалось и то, что пифия могла быть подкуплена. Слова, произнесенные пифией, фиксировались затем жрецами, облакаясь в общепринятую литературную форму «гомеровского» гексаметра.

Теменос Аполлона в Дельфах был основан, очевидно, не ранее 750 г.²⁹, однако уже в «Илиаде» говорится о богатых сокровищах, хранимых за божественным порогом³⁰. Не подлежит сомнению, что при основании греческих колоний на Западе и на побережье Черного моря, начиная с середины VIII в., указания дельфийского бога приобретают решающее значение³¹. При этом речь вновь идет не столько о предсказании, сколько о помощи в принятии решения — о том, в чем нуждались люди, пускавшие в рискованные, нередко заканчивавшиеся неудачей предприятия. Дельфийскому богу приносили на утверждение и целые государственные законодательства, как, например, приписывавшуюся Ликургу спартанскую «ретру»³², и даже вполне рациональную конституцию Фив, составленную афинянином Клисфеном в 510 году³³. В компетенцию Аполлона входили преимущественно культовые вопросы, нововведения, реставрация, очищение в области культа. Дельфами был ратифицирован сакральный закон Кирены и афинский декрет-аргаче³⁴. То обстоятельство, что во время Персидских войн Дельфы, судя по всему, не смогли предсказать победу греков, но, напротив, совершенно открыто призывали их подчиниться, впоследствии сильно пошатнуло их положение, несмотря на попытки дать иную интерпретацию. Политика в дальнейшем все меньше и меньше подчинялась влиянию оракула³⁵. Зато мы узнаем об обращениях к нему частных лиц: например, Херефонт вопрошал, есть ли человек, мудрее Сократа³⁶. Ксенофонт, перед тем, как примкнуть к авантюристам, поддержавшим Кира

в поднятом им восстании против персидского царя, спрашивал в Дельфах — не о том, стоит ли ему принять в этом участие, но о том «каким богам должен он принести жертву, чтобы остаться целым и невредимым»³⁷. В согласии с полученным ответом, Ксенофонт совершил жертвоприношение «Зевсу-Басилевсу», и если ему и не сопутствовала особая удача, то, во всяком случае, ему удалось «спасти».

В Дельфах давались предсказания и на основании выпавшего жребия³⁸, об этом напоминает формула «бог вынул» (*aneile*), использовавшаяся при возвещении оракула. Из этого делают вывод о кажущейся вторичности той техники предсказания, которая была основана на вдохновении. Согласно распространенному предположению, она вообще негреческого происхождения. «Одержимые» женщины, из которых говорил бог, стали известны на Востоке гораздо раньше — в Мари во втором, в Ассирии в первом тысячелетии³⁹. Мопсуестия, Дафне, Патары, Телмесс были негреческими, в то же время здесь нет никаких следов «мантики вдохновения». В предании о Бранхе в Дидимах⁴⁰, так же как и в Кларосе, возможно, мы имеем дело с сохранившимся догреческим состоянием. Сюда же относится и предание о «Сивиллах», женщинах-прорицательницах древнейших времен, о которых, впрочем, известно только из легенд. Самую знаменитую Сивиллу предание связывало с Эрифрами, однако одна из них, по-видимому, добралась и до Дельф. Примечательно, что в источниках упоминается также Вавилонская Сивилла⁴¹. Наиболее значительную роль в истории сыграла Кумская Сивилла (по названию города Кима, латинское *Cuma*) — ее предсказания имели большое влияние на Рим. Завоевание Кимы осками в V в. положило конец этой традиции, но в то же время позволяет установить *terminus ante quem*⁴². Гераклит как о чем-то общеизвестном говорит о том, что Сивилла «безумными устами» «силою бога» «доносит на тысячу лет»⁴³. Дельфийская Сивилла называла себя «законной супругой» бога Аполлона⁴⁴. В 458 г. Эсхил вывел на сцену одержимую прорицательницу Кассандру. Она отвергла домогательства бога, и в наказание за это ее пророчествам перестали верить⁴⁵. О том, что Сивилла подвергается насилию со стороны бога, свидетельствует также Вергилий⁴⁶. Есть основания подозревать существование подобных отношений между Пифией и Аполлоном, хотя подробностями сексуального характера рассказ об этом снабдили уже христиане⁴⁷. Такого рода связь жрицы с ее богом находит аналоги в Патарах (см. прим. 42) и в других местах в Малой Азии⁴⁸, но, по-видимому, не в семитской практике вдохновенных предсказаний (см. прим. 76). В Кларосе (см. прим. 61) и на горе Птоон⁴⁹ одержим богом бывал прорицатель-мужчина. «Мантика вдохновения» представляется слишком неоднородной для того, чтобы стало возможным однозначно установить ее происхождение и нарисовать точную картину распространения. Фиксация высказываний ораку-

ла была, пожалуй, одной из задач, для выполнения которых греками раньше всего стала применяться письменность, начавшая распространяться около 730 г. Значение высказывания тем самым освобождалось от контекста вопроса и ответа, от самого совершения ритуала, и могло актуализироваться в другом месте и в другое время. Древность придавала дополнительный вес. Письменная форма позволяла собрать действительно «древние» высказывания, которыми затем всегда можно было воспользоваться. Вполне понятно, что процессу записи сопутствовала фальсификация. Среди письменных оракулов, по-видимому, самую заметную роль играли Сивиллины оракулы, пережившие «тысячу лет». Затем, возможно, около 600 г., появились оракулы Эпименида Критского⁵⁰, их впоследствии затмили оракулы древнего певца Орфея и его ученика Мусея⁵¹. Во времена Персидских войн и еще некоторое время после авторитетными считались оракулы некоего «Бакида»⁵², заявившего, что своим вдохновением он обязан нимфам. Само имя «Бакид», скорее всего, малоазиатское, лидийское. Его оракулы имели обычную форму обусловленного предсказания: «если же...» — речь здесь шла о каком-то особом событии, которое должно было произойти (все это говорилось при помощи смелых, часто взятых из жизни животных метафор), за которым последует в большинстве случаев что-то ужасное, реже — радостное. К сказанному добавлялись обычные в таких случаях ритуальные советы. Города начали составлять официальные собрания оракулов. Дольше других продолжалась жизнь написанных по-гречески сивиллиных книг, *libri sibyllini*, собранные в них пророчества касались судеб Рима. В Афинах около 520 г. Ономакрит получил задание собрать вместе оракулы Мусея, но поэт Лас уличил его в подделке, и Ономакрит был вынужден покинуть Афины⁵³. В то время, как Геродот горячо защищает авторитет Бакида⁵⁴, в комедии Аристофана на сцену выходят более чем сомнительные фигуры с пророческими книгами, клянящие деньги, а у Платона к насмешке добавляется моральное осуждение неподобающего отношения к ритуалу. Собраниям оракулов также не было суждено обрести статус священных книг, сохранившийся сборник Сивиллиных оракулов — иудейско-христианского происхождения. Ономакрит же гораздо больше известен как хрестоматийный пример редакции и фальсификации литературных текстов.

Примечания

8.1. Вдохновение

¹ J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo* (Й. Тамборнино, О демонизме древних), 1909. Роде II 18–22. F. Pfister PЭ Suppl. VII 100–14. ЛАХ IV 944–87. Доддс 64–101. J. L. Calvo Martinez, *Sobre la mania y el entusiasmo* (Х. Кальво Мартинес, О мании и энтузиазме), Emerita 41, 1973, 157–82. Относительно *éntheos* — ИГР 577, Доддс 87, 41 против Роде II 20. яснее всего — Плутарх,

- «Об оракулах Пифии», 398a. W. D. Smith, The so-called possession in pre-Christian Greece (У. Смит, Так называемая одержимость в дохристианской Греции), ТАРА 96, 1965, 40–36 — автор подчеркивает, что никогда прямо не описывается, как бог или дух находится «внутри» одержимого, но слишком легко пренебрегает словом *éntheos* (410, 23).
- ² *Katéchesthai* — Еврипид, «Вакханки», 1124. Роде II 18 сл.
- ³ К. Pfister в книге: *Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger*, 1939, 178–91. ИГР 577 против Роде II 18 сл.
- ⁴ Платон, «Ион» 534b.
- ⁵ См. II 4 прим. 51/2. III 2.10 прим. 25–32, HN 189–200.
- ⁶ См. II 4 прим. 53. Ср. III 3.2.
- ⁷ Против этого выступает Гиппократ в сочинении «О священной болезни», см. II 4 прим. 52.
- ⁸ Гимн к Аполлону Делосскому 156–64. Н. J. Tschiedel ЖРД 27, 1975, 22–39. Этому, очевидно, соответствует то, что кариец Мис слышит в *thespízein* «промантиса» (главного жреца) в святилище Аполлона Птойского своей родной язык — Геродот 8, 135. Признаки экстаза наблюдаются и в торжественных шествиях — Граф 52 сл.
- ⁹ Платон, «Законы» 672b. Агава, Миниады, Ино — HN 195. 199.
- ¹⁰ См. III 2. 10 прим. 2/3.
- ¹¹ Плутарх, «Аристид», 11. надпись из пещеры в Вари — IG I2788. N. Himmelmann-Wildschütz, *Theoleptos*, 1957.
- ¹² Геродот 4, 13–5. J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus* (Дж. Болтон, Аристей Проконнесский), ср. *Gnomon* 35, 1963, 235–40. НП 147–9.
- ¹³ К. Meuli, *Scythica, Hermes* 70, 1935, 121–76. Доддс 135–78. НП 147–65. Здесь нет места для дискуссии по поводу весьма спорного термина «шаманизм».
- ¹⁴ Аполл., «История чудес» 3. НП 152.
- ¹⁵ Платон, «Федр», 265b, ср. 244a.

8.2. Искусство ясновидения

- ¹ Подробное изложение искусства мантики: A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (А. Буше-Леклерк, История дивинации в античности) I–IV, 1879–82. W. R. Halliday, *Greek divination* (У. Халлидей, Греческая дивинация), 1913. ГКД 164–74. Th. Hopfner РЭ «Мантика» XIV 1258–88. F. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike* (Ф. Пфедфер, Исследования мантики в античной философии), 1975. Общие работы: A. Saquet — M. Leibovici, *La divination* (А. Како — М. Лейбович, Дивинация), 1968. J. P. Vernant, *Divination et rationalité* (Ж. Вернан, Дивинация и рациональное), 1975. — Аполлон как бог провидцев — уже в «Илиаде», I, 87.
- ² I. Löffler, *Die Melampodie* (И. Лёффлер, Меламподия), 1963. P. Kett, *Prosoptographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Großen* (Р. Кетт, Просопография исторических греческих ясновидцев до времен Александра Великого), дисс., Эрланген, 1966. Иамиды: Пиндар, Ол. 6. Парк 173–8.
- ³ Фукидид 8, 1. Геродот 1, 62 сл. Относительно *théos* см. V 4 прим. 32.
- ⁴ E. Fascher, *Prophetes*, 1927. М. С. van der Kolf РЭ XXIII 797–816. Доддс 70. *prophètes* наряду с Пифией в Дельфах — Плутарх, «О падении оракулов», 438b. *prophètes* наряду с *thespiodós* в Кларосе — OGI 530.

- Ксенофонт, «Анабасис» 3, 2, 9. Плутарх, «О божестве Сократа», 581a.
- ⁶ Зенон у Диогена Лаэртца 7, 28. Лукиан, Макробий 19.
- ⁷ H. Diels, Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Oriens (X. Дильс, Литература о дрожи на Западе и на Востоке) I: Die griechischen Zuckungsbücher (Греческие книги о дрожи), доклад, Берлин, 1907, 4. II: Weitere griechische und außergriechische Literatur und Volksüberlieferung (Прочая греческая и негреческая литература и народные предания), там же, 1908, 4.
- ⁸ Σύμβολοι и κλέδον — Ксенофонт, «Апология Сократа» 12 сл., «Воспоминания о Сократе» 1, 1, 4. пример у Геродота — 9, 91. Ср. ossa — «Одиссея», I, 282. II, 216.
- ⁹ Аристофан, «Ахарняне» 171.
- ¹⁰ Th. Norpner РЭ «Traumdeutung» (Толкование снов) VI A 2233–45. «Илиада», I, 63. «Одиссея», XIX, 560–7. Посвятительная жертва по указанию, данному во сне, например, IG 12685 = Фридлиндер — Хоффляйт 173. Также памятник Даохоса в Дельфах — 337 v., SIG 274. См. прим. 58 сл.
- ¹¹ Софокл, «Антигона» 999–1004. Еврипид, «Вакханки» 346–50.
- ¹² H. Stockinger, Die Vorzeichen im homerischen Epos (X. Штокингер, Предзнаменования в гомеровском эпосе), дисс., Мюнхен, 1959.
- ¹³ «Анабасис» 6, 1, 23.
- ¹⁴ Схолии к Аристофану, «Мир» 1053 сл., схолии к Эсхилу, «Прометей прикованный» 497. Софокл, фр. 394 P., схолии к Еврипиду, «Финикиянки» 1256. ГКД 63. Ср. также — рыбы в освященной воде — Сем ФГИ 396 F 12. Муравьи и жертвенная кровь — Плутарх, «Кимон» 18, 4.
- ¹⁵ Вавилон: Оппенгейм 206–27. A. Goetze ЖК 11, 1957, 89–105. ВЗ: Иез. 21:26. хетты: A. Goetze, Kleinasien (А. Гётце, Малая Азия) 19572, 149, Т. 11, 21. Угарит: Ugaritica 6, 1969, 91–119. Кипр: БГК 956 19716 384–6. Kadmos 11, 1972, 185 сл. Ср. Тацит, «История» 2, 3 о Пафосе. Исторические связи усмотрел уже Дееке — W. Deecke, Etruskische Forschungen und Studien (В. Дееке, Этрусские открытия и исследования) II, 1882, 79. J. Nougayrol РАН 1955, 509–18. 1966, 193–203. A. Pfiffig, Religio Etrusca (А. Пфиффиг, Этрусская религия), 1975, 115–27. Блехер — G. Blecher, De extispicio capita tria (Г. Блехер, Три главы о гадании по внутренностям) — несправедливо оспаривал это на основании различий в деталях между восточным, греческим и этруским учениями, но дал хорошее собрание материалов. Thyoskóos — «Илиада», XXIV, 22, ср. «Одиссея», XXI, 145. XXII, 321. Частности — Эсхил, «Прометей прикованный» 493–8. Еврипид, «Электра» 826–9. Ксенофонт, «Анабасис» 5, 6, 29. 6, 4, 15. «Греческая история» 3, 4, 15. 4, 7, 7.
- ¹⁶ Геродот 9, 36–9. Пюпп 51–3.
- ¹⁷ Ксенофонт, «Анабасис» 6, 4, 12–5, 2. Попп 65–8.
- ¹⁸ Ксенофонт, «Греческая история» 3, 4, 15. Попп 57.
- ¹⁹ Геродот 9, 33–6.
- ²⁰ IG II/III 217 = SIG 127, АБШ 65, 1970, 151–74.
- ²¹ ИГР 164 сл. против Халлидея.
- ²² Déchomai — Геродот 1, 63, 1. 8, 115, 1. 8, 91.

8.3. Оракулы

- ¹ K. Latte РЭ «Оракул» XVIII 1 829–66 = Kleine Schriften (Малые сочинения), 1968, 152–92. H. Flaceliere, Devins et oracles grecs (А. Флясельер, Гре-

- ческие прорицатели и оракулы). Парк 1967 и Greek Oracles (Греческие оракулы), 1967.
- ² Оракульная техника гадания по текущей воде [S. Brock, The Syriac Version of the Pseudo-Nonnus-Mythological Scholia (С. Брок, Сирийская версия мифологических схолий Псевдо-Нонна), 1971, с. 168, N 14] соответствует тому, что делает ликийский Аполлон Фирксея — Павсаний 7, 21, 13 [который появляется на ксанфосской стеле как turakssali natri — J. Friedrich, Kleinasiatische Sprachdenkmäler (Й. Фридрих, Малоазийские лингвистические памятники), 1932, 44 с 47].
 - ³ Оракул, толкующий сны — Плутарх, «О падении оракулов», 434d. Имя «Mopsos/Muksu» в надписи в Каратепе: H. J. Houwink ten Kate, The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera (Х. Хауинк тен Кате, Лувийское население Ликии и Киликии Асперы), 1961, 44–50. ХАН II 14 сл. R. D. Barnett ЖГИ 73, 1953, 140–3.
 - ⁴ Оракул, дающий предсказания по рыбам — Полихарм ФГИ 770 F 1/2, HN 228, 9.
 - ⁵ Геродот 1, 182. G. Radke РЭ XVIII 3, 2555–61.
 - ⁶ Геродот 1, 78. 84. SIG 1044. Аристофан, фр. 528–41. Оракул, толкующий сны — Татиан 1, Тертуллиан, «О душе», 46. Связь с фригийской и лидийской легендой о царе — Арриан, «Поход Александра» 2, 3, 4. Геродот 1, 84. Парк 194–241.
 - ⁸ Геродот 1, 14, 2 сл.
 - ⁹ Парк 1–163. L. Treadwell, Dodona. An Oracle of Zeus (Л. Тредвелл, Додона — оракул Зевса), дисс., унив. Зап. Мичигана, 1970. С. Carapanos, Dodone et ces ruines (К. Карапанос, Додона и ее развалины), 1878. S. Dakaris, Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra (С. Дакарис, Голубиный оракул в Додоне и оракул мертвых близ Эфиры), АИ прил. 1, 1963. «Илиада», XVI, 233–235.
 - ¹¹ «Одиссея», XIV, 327 сл. = XIX, 296 сл.
 - ¹² Гесиод, фр. 240 (с лакуной). Дуб с тремя голубями изображен на одной монете: P. R. Franke AC 71, 1956, 60–5.
 - ¹³ Павсаний 10, 12, 10. Страбон 7, 329. Ср. Геродот 2, 4 сл.
 - ¹⁴ Элий Аристид, «Речи» 45, 11 D. Ср. Платон, «Федр» 244b. Еврипид, фр. 368.
 - ¹⁵ Дакарис — см. прим. 46.
 - ¹⁶ Об Одиссее и феспротях — E. Schwartz, Die Odyssee, 1942, 140–3, 183–94.
 - ¹⁷ Павсаний 1, 17, 4 сл. (Тезей и Пирифой). 5, 14, 2. 9, 30, 6 (Орфей).
 - ¹⁸ Геродот 5, 92. — Другие оракулы мертвых — РЭ XVI 2232, ИГР 170. Р. Пейджет полагал, что нашел близ Бай кумский «оракул киммерийцев» (Эфор ФГИ 70 F 134) — R. F. Paget, In the Footsteps of Orpheus (По следам Орфея), 1967.
 - ¹⁹ G. Radke РЭ VII A 682–91. НП 154. R. J. Clark ТАРА 99, 1968, 63–75. По поводу локализации — E. Waszink БОБ 43, 1968, 6–75. главный источник — Павсаний 9, 9. СЗГГ 74 — пересмотрено у F. Salviat, C. Vatin, Inscriptions de Grèce centrale (Ф. Сальвиа, Ш. Ватен, Надписи Средней Греции), 1971, 81–94.
 - ²⁰ Дикеарх, фр. 13–22 Верли. Сем ФГИ 396 F 10.
 - ²¹ L. Deubner, De incubatione (Л. Дойбнер, О возлежании), 1900.
 - ²² V. Chr. Petrakos, Ho Oropos kai to hieron tou Amphiaraiou (В. Петракос, Ороп и святилище Амфиарая), 1968. IG VII 235 = SIG 1004 = СЗГГ 69 = Петракос N 39.

- ²³ «Эпигоны», фр. 4 Аллен. «Возвращения», с. 108, 23 Аллен. «Меламподия» — Гесиод, фр. 278. Ch. Picard, *Ephèse et Claros* (Ш. Пикар, Эфес и Кларос), 1922. L. Robert, *Les fouilles de Claros* (Л. Робер, Раскопки в Кларосе), 1954. новые раскопки — *Türk Arkeoloji Dergisi* 1956–9.
- ²⁴ Тацит, «Анналы» 2, 54. Ямвлих, «О египетских мистериях» 3, 11 с. 123 сл. Р. о «культовом персонале»: OGI 530. SEG 15, 713 сл. Относительно *embateuēin* — S. Eitrem, *Stud. theol.* 2, 1950, 90–5. — Кровавый напиток в оракуле Аполлона Дейрадиота, Аргос — Павсаний 2, 24, 1.
- ²⁵ Ямвлих, «О египетских мистериях» 3, 11 с. 123, 15. 127, Р. R. Haussoulier *ФО* 44, 1920, 268–77. Об истории сооружения — Грубен 339–54. В. Fehr, *Zur Geschichte des Apollonheiligtums in Didyma* (Б. Фер, К истории святилища Аполлона в Дидимах), *Marburger Winckelmannsprog.* 1971/2, 14–59. W. Voigtlander, *Quellhaus und Naiskos im Didymaion nach den Perserkriegen* (В. Фойгтлендер, Дом с источником и naiskos в Дидимейоне после Персидских войн), *Ist. Mitt.* 22, 1972, 93–112.
- ²⁶ Следует сослаться на Амандри 1950. М. Delcourt, *L'oracle de Delphes* (М. Делькур, Дельфийский оракул), 1955. Парк — Уормелл 1956. Payz 1971. Ср. также Кук II 169–267. HN 133–47. Важнейшие литературные свидетельства принадлежат Плутарху, который был дельфийским жрецом.
- ²⁷ Плутарх, «Греческие вопросы» 292d. Каллисфен *ФГИ* 124 F 49.
- ²⁸ Диодор Сицилийский 16, 26. Относительно ритуала — Парк — Уормелл I 17–41. HN 139–42. Payz 88–150.
- ²⁹ До того времени там еще стояли жилые дома: L. Lerat *БГК* 74, 1950, 22, 328. Амандри 209.
- ³⁰ «Илиада», IX, 404.
- ³¹ Жертвоприношение сицилийских греков Аполлону Археgety — Фукидид 6, 3.
- ³² Тиртей, фр. 4 Уэст и Плутарх, «Ликург» 6 = Аристотель, фр. 536. P. Oliva, *Sparta and her Social Problems* (П. Олива, Спарта и ее социальные проблемы, 1971, 71–98. Парк — Уормелл II N 21.
- ³³ Аристотель, «Афинская полития» 21, 6. Парк — Уормел II N 80.
- ³⁴ См. II 4 прим. 57. II 2 прим. 14.
- ³⁵ Ср. G. Zeilhofer, *Sparta, Delphoi und die Amphiktyonen im 5. Jh. v. Chr.* (Г. Цайльхофер, Спарта, Дельфы и амфикионы в V в. до Р. X.), дисс., Эрланген, 1959.
- ³⁶ Платон, «Апология Сократа» 20e–21a. Ксенофонт, «Апология Сократа» 14. Парк — Уормелл II N 134.
- ³⁷ Ксенофонт, «Анабасис» 3, 1, 6, ср. 6, 1, 22. Парк — Уормелл II N 172.
- ³⁸ *Phryktō* — СЗД 41, 15. Амандри хотел на этом основании оспорить существование вообще всяких вдохновенных прорицаний в Дельфах, против этого — ИГР 172 сл. R. Flacelière *REA* 52, 1950, 306–24. Платон, «Федр» 244a.
- ³⁹ F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel* (Ф. Эллермайер, Пророчество в Мари и Израиле), 1968, 60 сл. ДТВВ 449 сл.
- ⁴⁰ Дидимы — доионийское святилище, по Павсанию 7, 2, 4. Неясная культовая формула — Каллимах, фр. 194, 28, ср. фр. 229, Климент Александрийский, «Строматы» 5, 48, 4 [«Unsinnsschog» — хор нелепостей, по P. Naas, *Phrygische Sprachdenkmäler* (П. Гааз, Фригийские языковые памятники), 1966, 135 сл., 159 сл. J].

- ⁴¹ Rzach РЭ II A 2073–2183. Н. Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or* (А. Жанмер, *Сивилла и возвращение золотого века*), 1939. Гераклид, фр. 130 Верли. Павсаний 10, 12. Эрифры: Аполлодор ФГИ 422. ЭН 224–8. Вавилон: Бероз ФГИ 680 F 7.
- ⁴² Возраст и происхождение сивиллиных книг чрезвычайно спорны. W. Hoffmann, *Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom* (В. Хофман, *Бытование и происхождение римских сивиллиных книг*), дисс., Лейпциг, 1933. R. Bloch в книге: *Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt* (Новые исследования по истории древнего мира) II, 1965, 281–92 («этрусские»). Против этого — R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy* (Р. Огилви, *Комментарий к Титу Ливию*), 1965, 654 сл.
- ⁴³ Гераклит В 92 = 75 Markovich.
- ⁴⁴ Павсаний 10, 12, 2.
- ⁴⁵ Эсхил, «Агамемнон» 1202–12.
- ⁴⁶ Вергилий, «Энеида», VI, 77–80.
- ⁴⁷ Плутарх, «Об оракулах Пифии» 405с. Псевдо-Лонгин, «О возвышенном» 13, 2. — Ориген, «Против Цельса» 7, 3. HN 143. Ко всему этому комплексу — Ферле 7 сл., 75 сл.
- ⁴⁸ Надпись в Траллах — L. Robert, *Etudes Anatoliennes* (Л. Робер, *Анатолийские этюды*), 1937, 406 сл. K. Latte HThR 33, 1940, 9–18.
- ⁴⁹ Геродот 8, 135, см. прим. 8.
- ⁵⁰ ФГИ 457. НП 150 сл. ко всему этому комплексу — Latte РЭ XVIII 1, 850–2.
- ⁵¹ Геродот 7, 6. Филохор ФГИ 328 F 77. Ср. OF 332 сл.
- ⁵² РЭ II 2801 сл. I. Trencsényi-Waldapfel, *Untersuchungen zur Religionsgeschichte* (И. Тренчени-Вальдапфель, *Исследования по истории религии*), 1966, 232–50. Главный источник — Геродот.
- ⁵³ Геродот 7, 6.
- ⁵⁴ Геродот 8, 77.

III

АНТРОПОМОРФНЫЕ БОГИ

1. ПОЭЗИЯ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО В ПЛЕНУ У ГОМЕРА

Хотя ритуал может быть определен как некий вид языка, самостоятельный и понятный сам по себе, все же фактически он всегда бывает связан с языком в прямом смысле слова. При этом человеческая речь, с одной стороны, оказывается включена в ритуал в виде призывания некоего «визави», с другой же стороны, об этом «визави» задаются вопросы, ведется беседа или в отношении него даются пояснения, и тем самым говорится о содержании и смысле самой религии. При этом в высоких культурах древности это нечто, противопоставленное человеку, обязательно состоит из множества личностных существ, которые могут быть поняты по аналогии с человеком и представляются в человеческом облике; понятие «боги», антропоморфизм и политеизм повсюду являются заданными и сами собой разумеющимися¹.

Особенность именно греческой религии, в заданном контексте следует сначала определить негативно: здесь нет жреческого сословия с установившейся традицией; нет никакой Веды и никаких текстов из Пирамид; так же нет и обязательного откровения в форме священной книги. Мир письма долгое время остается вынесенным за скобки — еще классическая драма ставится на сцене всего один раз, а платоновская философия существует (по крайней мере фиктивно) в виде живой беседы.

Политеистический мир богов предстает потенциально хаотичным не только для стороннего наблюдателя. Индивидуальность бога, которая отличает его от других богов, складывается по меньшей мере из четырех составляющих. Это, во-первых, фиксированный по времени и месту культ со своей ритуальной программой и сопутствующим ему настроением; во-вторых, имя; в-третьих, мифы, которые рассказываются об этом боге; в-четвертых, иконография, и прежде всего, культовое изображение. Однако этот комплекс вовсе не является чем-то неделимым, и потому принципиально невозможно написать единственно мыслимую «историю» определенного бога. Миф, конечно, может давать отсылку на ритуал, имя может быть прозрачным и ясным, изображения могут указывать своими атрибутами на культ и миф; однако уже потому, что имя и миф гораздо легче распространяются в пространстве и времени, чем ритуал, находящийся во власти у «здесь» и «сей-

час», а также потому, что изображения преодолевают всякие языковые барьеры, элементы постоянно отделяются друг от друга, чтобы сложиться в новую картину.

В самом деле, у греков весьма сходные культы связаны с именами разных богов: праздники огня² «относятся» то к Артемиде, то к Деметре, то к Гераклу, а то даже к Изиде; принесение в жертву коровы с характерным бегством человека, в чьих руках был топор, совершается и в честь Зевса, и в честь Диониса³; девушек посвящают для служения⁴ в храмы Артемиды, Афины и Афродиты; пеплос ткут и для Афины, и для Геры⁵... В частности, создается впечатление, что древняя Великая богиня, которая в то же время является еще и повелительницей зверей, предстает в греческой религии то как Гера, то как Артемиде, Афродита, Деметра или Афина. В одеяние со знаками изобилия⁶ может быть одета Гера, Деметра, Артемиде, Афродита, а в Малой Азии — даже Зевс. Имена богов в культе могут и заменяться: сикионский тиранн Клисфен упразднил культ Адраста и отдал относившиеся к нему «трагические хоры» Дионису как подобающие этому богу⁷; за праздником Изиды в Тифорее⁸ определенно стоит древний местный праздник огня. Наоборот, одно и то же имя может одновременно относиться к весьма разным культам: «Зевсом» называют и бога погоды, почитавшегося на горе Ликей, и хозяина афинского праздника буфоний, но также и покровителя дружеских пиров, Филия⁹ и подземного Милихия, которого могли изображать в виде змея¹⁰; эпитеты, кажется, размывают границы индивидуальности божества. Эфесская Великая богиня, жестокая Лафрия и богиня, для которой танцуют бравронские девушки, явно отличаются друг от друга и тем не менее все носят имя Артемиды. Различные имена могут совпадать, например, Аполлон и Пеан, Арес и Эниалий, а могут намеренно отождествляться, например, Аполлон и Гелиос. Нередко местное имя присоединяется к общегреческому: Посейдон Эрехфей, Афина Алея, Артемиде Ортия. Также и мифы — это своего рода «трафареты», которые могут заполняться разными именами: куреты или корибанты танцуют вокруг младенца-Зевса и младенца-Диониса¹¹; драматическое спасение нерожденного ребенка из сгорающего тела матери — сюжет, который присутствует в рассказах и об Асклепии, и о Дионисе¹². Наоборот, к одним и тем же именам богов могут относиться совершенно разные мифы; наиболее замечательные примеры: двойное происхождение Афродиты — от Урана или от Зевса и Диониса¹³, и Диониса — от Семелы или от Персефоны¹⁴. Впоследствии античные филологи занимались тем, что выстраивали ряды пронумерованных омонимов: три Зевса, четыре Гефеста, пять Дионисов, Афродит, Афин¹⁵.

Навести порядок в такой неразберихе, вызванной сочетанием разных традиций, под силу только авторитету. Для греков такими авторитетами были Гесиод и в первую очередь, конечно, Гомер. Именно

поэзия, выйдя из устной словесности и счастливо соединив в себе свободу и форму, стихийность и организацию, создала и сохранила духовное единство греков. Быть греком значило быть образованным, а основой всякого образования был «Гомер».

Наука предпочитает говорить об искусстве древнего эпоса вообще. Оно вырастает из мифа, но не идентично с ним. Миф¹⁶ — это совокупность рассказов, в которых понятные, по-человечески убедительные схемы соединяются в фантастических комбинациях, образуя многослойную знаковую систему, применяемую в разных вариантах для объяснения действительности. Греческий эпос — это одновременно и больше, и меньше, чем миф: он сосредоточивается в своем содержании на «героическом», на битвах древних героев, живущих в мире, преподносимом до известной степени реалистически¹⁷; в то же время эпос, пользуясь изысканной техникой стиля, стиха и композиции, доводит эти рассказы до полной формальной законченности.

Сохранились два больших эпоса — «Илиада» и «Одиссея»¹⁸; оба они представляют собой некую выборку, которой намеренно была придана художественная форма, — выборку из гораздо более обширного круга тем, относящихся к Троянской войне, сложившихся позднее в письменной форме в так называемый «троянский цикл». Нам известен еще один «цикл» раннего эпоса, касающийся судьбы сыновей Эдипа и осады Фив¹⁹. Сохранились следы и поздние обработки эпосов об аргонавтах и о Геракле.

Стиль «Илиады» и «Одиссеи» определенно доказывает, что сохранившимся письменным памятникам предшествовала фаза устной поэзии — поколения профессиональных певцов перерабатывали в своих импровизациях эти темы²⁰. То, что корни эпоса тянутся к микенскому времени, следует не столько из позднее реконструированной датировки Троянской войны и ее чрезвычайно проблематичной связи со знаменитыми развалинами у Геллеспонта²¹, сколько из ведущей роли царя Микен и некоторых других деталей, явно относящихся к бронзовому веку. Но настоящий расцвет эпического искусства должен был прийти лишь на VIII в. Неясно, в какой мере бесспорные восточные элементы в эпосе восходят к микенской эпохе, а в какой относятся к более поздним контактам с Востоком. Письменная фиксация едва ли могла состояться раньше 700 г.²², но нельзя и отнести ее вперед больше, чем на несколько десятилетий. Впрочем, до сих пор есть сторонники той точки зрения, что отдельные части «Илиады» и «Одиссеи» возникли только в VI в. Можно и дальше пользоваться терминами «Гомер», «гомеровский», которые традиционно служат некоей аббревиатурой для обозначения сохранившихся текстов, хотя «Илиада» и «Одиссея» по замыслу, композиции и оформлению почти наверняка не могут принадлежать одному и тому же певцу.

Здесь речь пойдет только о значении «Гомера» для греческой религии²³. По-видимому, уже древнейшей эпической традицией было установлено, что в эпосе должно говориться о богах, на это указывают как формульный язык. Так и восточные параллели. В мифе были истории, рассказанные исключительно о богах, были войны между богами и бракосочетания богов. Могучие герои могли прямо противостоять богам: Гильгамеш против Иштар, Геракл против Геры. Эти превосходящие всех своей силой герои в греческом эпосе являются детьми или, по меньшей мере, внуками богов. Геракл — сын Зевса, Елена — дочь Зевса, Ахилл — сын морской богини Фетиды. Поэтому в сражения героев бывают вовлечены и боги, и не только в эпосе о Геракле. Когда Ахилл бьется с Мемноном, на помощь спешат их божественные матери — с одной стороны, Фетида, с другой — Эос; вероятно, это было темой песни, существовавшей прежде «Илиады», и этот сюжет появляется также на одном из самых ранних изображений, посвященных сказаниям²⁴. Так возникает повествование, действие которого происходит в двух плоскостях, оно словно бы разворачивается на двух сценах: божественное и человеческое действия влияют друг на друга. Боги — зрители, но они быстро вмешиваются, если чувствуют себя задетыми. Это, как показывают формулы, тоже проявление догомеровского, как и то особое обстоятельство, что божественное вмешательство выражается преимущественно в душевной сфере: бог «посылает» или «вбрасывает» («в») человека мужество или отчаяние, ум или ослепление; внутренние движения человека, исход его предприятий, начало и финал — все это зависит от богов²⁵.

В композиции нашей «Илиады» двойные подмостки, где действуют также и боги (*deus ex machina*), используются уникальным образом, так что не только человеческое мотивируется божественным, но одно попеременно отражается в другом, то составляя параллель происходящему, то контраст. «Легко живущие» боги являются миром, противоположным миру «смертных»²⁶. Когда гнев Ахилла приносит первые плоды, в ответ с Олимпа раздается неугасимый, «гомерический» смех блаженных богов. Когда битва за ахейский лагерь достигает своего апогея, Гера решает обольстить и усыпить «отца богов и людей». Когда Ахилл вершит ужасную месть за Патрокла, то и боги вступают в бой друг с другом, но этот бой — только безобидный фарс. «Илиаду» называли за эти «божественные бурлески» «самым нерелигиозным» из всех поэтических произведений²⁷. Другие толкователи заявляли, что здесь скорее выражается некая особая — безмятежная и вполне естественная — отрешенность богов²⁸. Во всяком случае, греки должны были иметь дело с такими богами, какими они изображены в этой поэме.

В «Одиссее»²⁹ также используется двойная сцена, на которой действуют боги и люди — поэтическое повествование обрамляют собра-

ния богов. Но активность проявляет почти исключительно Афина, которая сопровождает Телемаха, выступает посредницей между Одиссеем и феаками, дает ему советы по прибытии на Итаку, лично вмешивается в бой с женихами и, наконец, устанавливает мир. Действие, направленное на справедливое и доброе, переводится в еще большей степени в плоскость божественного, нежели действие «Илиады». Однако за те страдания, которые навлекают на себя своими грехами сами люди, боги ответственности не несут; божественный бурлеск присутствует лишь в качестве вставки, в песне певца у далеких феаков. В «Одиссее» совершенно отсутствует та словно бы ироничная зеркальность, свойственная «Илиаде», зато на передний план выходит морализирующее благочестие.

Рядом с «Гомером» стоит своя равная и вполне осязаемая фигура поэта Гесиода. Он создал «Теогонию»³⁰, основополагающую книгу о греческой религии. Выстроенные в согласии с принципом генеалогии, зачатий и рождений, силы вселенной, и в том числе повелители, были представлены в осмысленном и запоминающемся контексте. Боги делятся на три поколения, второе из которых приходит к власти через отвратительное злодеяние — оскотление Кроносом «Неба» (Урана), третье же под предводительством Зевса побеждает в великой битве титанов и создает устойчивое господство справедливого порядка, который Зевсу удастся защитить также против восставшего Тифона. Оба эти центральные мифы, миф о наследовании и миф о борьбе, имеют доходящие до частности хеттские параллели³¹; должно быть, речь идет о заимствовании из Малой Азии, которое едва ли произвел сам Гесиод — скорее, оно относится еще к VIII в. Непосредственным, но неоднородным и предположительно более поздним продолжением «Теогонии» выступают «Каталоги», в которых уже почти все действующие лица греческой мифологии вводятся в продуманный генеалогический контекст.

Имя «Гомера» относят еще к собранию гимнов³², которые с большим основанием называют «проэмиями»; это эпические стихотворные произведения небольшого объема, предвещающие выступления рапсодов на праздниках в честь богов. В каждом из этих гимнов содержится обращение к одному определенному богу и рассказ о нем: сообщается его история, рождение и явление к людям. Наиболее пространственные гимны посвящены Дионису, Деметре, Аполлону, Гермесу и Афродите. Стиль позволяет отнести их создание ко времени более позднему, чем возникновение больших эпических поэм, но все же они были созданы еще в VII или в начале VI в.

Доведенная до высокого уровня совершенства техника древнего эпоса объединяет «Гомера» и Гесиода. Обращающая на себя внимание, характерная особенность стиля, которая существенно облегчает

версификацию — устойчивые эпитеты, относящиеся в частности и к богам. Эти эпитеты отмечают у каждого бога какую-либо одну существенную черту, которая благодаря повторению остается в памяти: тучегонитель Зевс, темнокудрый Посейдон, белорукая Гера, золотая Афродита, сребролукий Аполлон. Еще важнее живое искусство рассказа, создающего свой собственный мир, где боги подобно людям говорят, реагируют и действуют. В драматизме действия боги обретают свой неповторимый характер, становятся индивидуальными персонажами, которых, кажется, начинаешь узнавать, понимать и не можешь ни с кем перепутать. Великие олимпийские боги обрели свое устойчивое «я» в масштабах распространения гомеровской поэзии и благодаря ей; о Деметре и Дионисе, оставленных в эпических поэмах без внимания, говорят гимны. «Гомер и Гесиод впервые установили для эллинов родословную богов, дали им их имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы»³³.

Когда появляется личностная лирическая поэзия — во второй половине VII в. Архилох, а около 600 г. Алкей и Сапфо, — то в ней уже видно гомеровское влияние. То же относится и к собственно культовой поэзии, сочинявшейся для праздников в честь богов — «хоровой лирике», первым свидетельством которой для нас являются около 600 г. стихи Алкмана и которая достигает своего высшего расцвета у Пиндара. И для более поздних авторов гомеровские описания всегда остаются отправной точкой, даже и в том случае, если они критикуют «Гомера». Таково влияние «гомеровского» как некоего «воплощенно-го превосходства»³⁴.

Изобразительное искусство следует за эпической поэзией. Независимо от того, какие идолы сохранялись в темные века и создавались позднее, с VIII в., настоящие изображения богов примерно с 700 г. сначала находятся все в рамках «мифологических образов»³⁵, а мифологический образ является на свет благодаря расцвету эпоса, тогда еще устного. Эти боги — не застывшие кумиры, противостоящие человеку и требующие почитания, — они предстают в движении, совершают действия в соответствии с мифом; изображаются приход божества, битва богов, рождение богов. Зевс замахивается перуном на противника в образе кентавра³⁶, Аполлон выезжает на крылатой колеснице³⁷, Афина выходит из головы Зевса³⁸.

Переживающая начиная с середины VII в. расцвет крупная пластика развивает свои главные типы — стоящий обнаженный курос, стоящая кора, сидящая фигура — не делая различий между изображениями богов и людей. Часто бывает трудно решить, бог или человек перед нами: телосложением, позой и лицом боги сходны с людьми, или, вернее будет сказать, наоборот, люди «богоподобны». Такое положение требует выработки канона иконографических атрибутов, по которым

могут быть идентифицированы боги. Наряду с отдельными схемами, заимствованными с Востока, — повелительница или повелитель зверей, бог с оружием или с молнией, богиня с зеркалом — определяющую роль здесь играет именно эпос: Аполлон и Артемида носят лук, Аполлон, кроме того, — еще лиру, Гера — скипетр; Афина является в полном вооружении — в шлеме, со щитом, копьем и эгидой; Гермес, вестник богов, имеет при себе посох, обвитый змеями, и на ногах — крылатые сандалии. Боги выступают в сопровождении своих животных³⁹: Аполлон и Артемида предпочитают оленя и косулю, Зевс — орла, Афина — сову, Посейдона изображают с рыбой. Бык, впрочем, может стоять рядом с несколькими богами — Зевсом, Посейдоном и Дионисом, а козел — с Гермесом, Дионисом и Афродитой. У богов есть также любимые растения: у Аполлона — лавр, у Афины — олива, у Деметры — злаки и мак, у Диониса — лоза и плющ, у Афродиты — мирт; миртовые венки бывают при этом и у Деметры, а оливковые встречаются и в Олимпии⁴⁰. Эту знаковую систему нельзя назвать ни закрытой, ни свободной от противоречий, тем более что постоянно заявляют о себе местные культовые традиции. После того как в конце VI в. городские боги появляются на монетах, изображения богов и их атрибутов становятся повсеместно принятыми.

Искусство классической эпохи стремится к устранению всего лишнего и к характеристике богов только исходя из их «этоса»⁴¹. Среди двенадцати богов на большом фризе Парфенона даже Афина является без оружия, но стоит ближе других к пеплосу, который преподносят ей на празднике. В остальном, отождествление становится возможным благодаря объединению богов в пары: Зевс на троне, а рядом — открывающая ему свое лицо Гера, Гефест с Афиной, Гермес с Дионисом; Посейдон и Аполлон объединены по контрасту: старый бородатый бог рядом с подчеркнуто юным и прекрасным; Артемида старается стать поближе к брату; Арес сидит напряженный, готовый вскочить; атрибуты сохраняются только у Деметры (факел) и у Афродиты (Эрот).

Высшим проявлением пластического искусства в изображении божественного считалась хрисозлефантинная статуя Зевса в Олимпии⁴², причислявшаяся к «семи чудесам света». Описания и монеты дают нам известное представление о ней, но от оригинала сохранились лишь матрицы отдельных складок одежды. В отличие от архаических статуй Зевса, представлявших бога широко шагающим, мечущим молнии, Фидий изобразил высшее божество восседающим на троне, огромным — говорили, что если бы он встал, то проломил бы крышу храма, — и в то же время спокойным, безмятежным, исполненным сознания незыблемости своей власти. Сам Фидий будто бы говорил⁴³, что идею этой статуи подсказал ему Гомер — той сценой в первой песни «Илиады», когда Зевс кивает в знак согласия с просьбой Фетиды:

*«Рек, и во знаменье черными Зевс помавает бровями:
Быстро власы благовонные вверх поднялись у Кронида
Окрест бессмертной главы, и потрясся Олимп многохолмный...»*

Этот кивок головы, от которой нам видны лишь темные брови и поднимающиеся вверх волосы, и которая при этом заставляет содрогнуться Олимп, обитель богов, есть воплощенное превосходство, исполнение уже в самом решении; очертания божественного лика, возвышающегося над роком, тоже черта, взятая у «Гомера».

Еще во времена Фидии поэзия являлась главным орудием «общественности», средством обращения сразу ко многим людям, выражающим общие мнения и представления — на это распространялась ее монополия до середины VI в. Именно делом поэтов было, в частности, говорить о богах, и вести этот весьма необычный разговор следовало в самом возвышенном стиле, на специальном языке, на котором больше никто не говорит, и чаще всего в сопровождении музыки и танцев, по особым торжественным поводам. Поэтический язык служит не для того, чтобы передавать конкретные сообщения, — он создает свой особый мир, в котором живут боги. С утратой поэзией этой монополии, с появлением прозы почти сразу же встает проблема «теологии», разумного и ответственного разговора о богах. И то, что возникший таким образом конфликт не нашел никакого единого, признанного всеми решения, было связано именно с влиянием Гомера, неистребимым несмотря ни на что.

Примечания

- ¹ Относительно зооморфизма богов см. II 1 прим. 84–9.
- ² См. II 1 прим. 68–74.
- ³ HN 156 сл.; см. V 2.2 прим. 25.
- ⁴ См. II 6 прим. 35–40.
- ⁵ См. V 2.2 прим. 32; III 2.2 прим. 29; Каллимах, фр. 66.
- ⁶ См. I 4 прим. 57; II 6 прим. 22; ср. Флейшер.
- ⁷ Геродот, 5, 67.
- ⁸ Павсаний, 10, 32, 14, ГП 154 сл., см. II 1 прим. 68–73.
- ⁹ См. II 7 прим. 83.
- ¹⁰ См. IV 3 прим. 24.
- ¹¹ См. III 3.2.
- ¹² См. IV 5.3 прим. 7; III 2.10 прим. 33.
- ¹³ См. III 2.7 прим. 27.
- ¹⁴ См. III 2.10 прим. 33; VI 2.3 прим. 15.
- ¹⁵ Цицерон, «О природе богов», III, 53–60; Климент Александрийский, «Про-трептик», 2, 28.
- ¹⁶ См. введение 3 прим. 5.
- ¹⁷ Н. М. Chadwick, The Heroic Age (Г. Чэдвик, Героический век), 1912; С. М. Brown, Heroic Poetry (К. Браун, Героическая поэзия), 1952, нем. вариант: Helden-dichtung (Героическая поэзия), 1964.

- ¹⁵ О необозримой литературе по «гомеровскому вопросу» см. A. J. V. Wace, F. H. Stubbings, *A Companion to Homer* (Э. Уэйс, Ф. Стаббингс, Путеводитель по Гомеру), 1962; G. S. Kirk, *The Songs of Homer* (Дж. Кёрк, Песни Гомера), 1962; Лески 29–112 и РЭ Suppl. XI 687–846; A. Heubeck, *Die Homerische Frage* (А. Хойбек, Гомеровский вопрос), 1974. А. Ф. Лосев, *Гомер*, М., 1960; Р. В. Гордизиани, *Проблема единства и формирования гомеровского эпоса*, Тбилиси, 1974.
- ¹⁹ Свидетельства см. Th. W. Allen, *Homeri Opera* (Т. Аллен, Произведения Гомера) V, 1912, 93–151 и E. Bethe, *Homer* (Э. Бете, Гомер) II 2, 19292, 149–204 — *Der Troische Epenkreis* (Троянский эпический цикл), 1966.
- ²⁰ Основополагающая работа: M. Parry, *L'epithete traditionnelle dans Homere* (М. Парри, Традиционный эпитет у Гомера), 1928; его труды собраны в книге: *The Making of Homeric Verse* (Создание гомеровского стиха), 1971; A. V. Lord, *The Singer of Tales* (А. Лорд, Певец сказаний), 1960, нем. вариант: *Der Singer erzählt* (Певец рассказывает), 1965.
- ²¹ E. Meyer РЭ Suppl. XIV 813–5.
- ²² Древнейшая греческая надпись IG I2 919 (см. II 7 прим. 73) датируется приблизительно 730 г., Джеффри 68, стр. 16 сл.
- ²³ C. F. Nagelsbach, *Homerische Theologie* (К. Нагельсбах, Гомеровская теология), 18843; В. Отто (1) 1929; E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer* (Э. Энмарк, Идея бога у Гомера), дисс., Уппсала, 1935; H. Schrade, *Götter und Menschen Homers* (Х. Шраде, Люди и боги у Гомера), 1952; W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias* (В. Кульман, Деятельность богов в «Илиаде»), 1956; Вермёле (2) 1974; W. Brouck, *Theologie der Ilias* (В. Брёкер, Теология «Илиады»), 1975.
- ²⁴ H. Pestalozzi, *Die Achilleis als Quelle der Ilias* (Х. Песталоцци, «Ахиллеида» как источник «Илиады»), 1945; W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk* (В. Шадевальдт, О гомеровском мире и произведениях Гомера), 19654, 155–202. Изображение на вазе в Мюнхене: Фитчен 196 прим. 936; кикладская амфора: Шефольд Т. 10.
- ²⁵ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (Б. Снелль, Открытие духа), 19754, 151–77; Nilsson, *Götter und Psychologie bei Homer* (Нильссон, Боги и психология у Гомера), Op. I 355–91; Доддс 1–27; A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation in homerischen Epos* (А. Лески, Божественная и человеческая мотивация в гомеровском эпосе), SB Heidelberg, 1961, 4; относительно взаимоотношения психологии и устной техники см. J. Russo, B. Simon ЖИИ 29, 1968, 483–98.
- ²⁶ См., в особенности, K. Reinhardt, *Das Parisurteil* (К. Райнхольдт, Суд Париса), 1938 — *Tradition und Geist* (Традиция и дух), 1960, 16–36.
- ²⁷ P. Mazon, *Introduction a l'Iliade* (П. Мазон, Введение в «Илиаду»), 1942, 294; ср. С. М. Bowra, *Tradition and Design in the Iliad* (К. Баура, Традиция и замысел в «Илиаде»), 1930, 222; J. Murray, *The Rise of the Greek Epic* (Дж. Мюррей, Расцвет греческого эпоса), 19344, 265.
- ²⁸ Относительно «смеющихся богов» см. III 4 прим. 48.
- ²⁹ Об особенностях «Одиссеи» см. A. Heubeck, *Der Odysseedichter und die Ilias* (А. Хойбек, Поэт «Одиссеи» и «Илиада»), 1954, 72–87; W. Burkert, *Das Lied von Ares und Aphrodite* (В. Буркерт, Песнь об Аресе и Афродите), РМ 103, 1960, 130–44.

- ³⁰ См. издание Уэст 1966.
- ³¹ «Царство в небесах», ДТБВ 120 сл.; «Песнь об Улликумме» и «Миф об Иллу-янке», ДТБВ 121–6; A. Lesky, Hethitische Texte und griechischer Mythos (А. Лески, Хеттские тексты и греческий миф), Anz. Akad. Wien 1950, 137–60 = Собрание сочинений, 1966, 356–71, ср. 372–400; A. Heubeck, Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum (А. Хойбек, Мифологические представления Древнего Востока в архаической Греции), Gymnasium 62, 1955, 508–25; F. Dirlmeier, Homerisches Epos und Vorderer Orient (Ф. Дирльмайер, Гомеровский эпос и Передняя Азия), РМ 98, 1955, 18–37 = Избранные сочинения, 1970, 55–67; G. Steiner, Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihre orientalischen Parallelen (Г. Штайнер, Миф о наследовании в «Теогонии» Гесиода и его восточные параллели), дисс., Гамбург, 1958; P. Walcot, Hesiod and the Near East (П. Уолкот, Гесиод и Ближний Восток), 1966. В «Илиаде» миф о наследовании задан формулой (поздней с точки зрения языка) формулой «сын криво мыслящего Кроноса», относящейся к Зевсу.
- ³² T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes, The Homeric Hymns, 19362; Ричардсон 1974.
- ³³ Геродот 2, 53.
- ³⁴ K. Reinhardt, Vermachtnis der Antike (К. Райнхардт, Наследие античности), 1960, 17.
- ³⁵ См. Шефольд (1964) и Фитчен (1969).
- ³⁶ Шефольд 27 рис. 4 (675/50).
- ³⁷ Шефольд Т. 10, Зимон 127 (около 650).
- ³⁸ Шефольд Т. 13, Зимон 186 (680/70).
- ³⁹ См. II 1 прим. 90 и 91.
- ⁴⁰ См. II 5 прим. 22; P. G. Maxwell-Stuart, Myrtle and the Eleusinian Mysteries (П. Максвелл-Стюарт, Мирт и элевсинские мистерии), ВИ 6, 1972, 145–61.
- ⁴¹ N. Himmelmann-Wildschutz, Zur Eigenart des klassischen Gotterbildes (Н. Химмельман-Вильдшюц, К вопросу о своеобразии классического изображения богов), 1959; Вальтер *passim*; Относительно собрания богов на фризе Парфенона: H. Knell Antaios 10, 1968/9, 38–54.
- ⁴² См. II 5 прим. 83.
- ⁴³ Страбон 8, 354; Дион Хрисостом, «Речи» 12, 25; Валерий Максим 3, 7 ext. 4; Макробий, «Сатурналии» 5, 13, 23; «Илиада» I, 528–30.

2. ОТДЕЛЬНЫЕ БОЖЕСТВА

Уже в малоазийской традиции существовала группа из двенадцати богов. Греки точно так же объединили своих важнейших богов в «союз двенадцати». Это число неизменно, хотя варьируются некоторые имена: особенно Гестия/Дионис¹. Если следовать отбору, который отражен в центральной группе на фризе Парфенона, перед нами предстанут те божественные индивидуальности, которые могут считаться «богами Греции» по преимуществу.

2.1. ЗЕВС

«Зевс»¹ — единственное среди имен греческих богов, этимология которого совершенно прозрачна и давно уже стала школьным примером из области индоевропейского языкознания². То же имя носит индийский небесный бог *Dyaus pitar* и римский *Diespiter/Juppiter*; корень слова связан с латинскими словами *deus* («бог») и *dies* («день»), а также греческим *eudia* («хорошая погода»). Итак, Зевс — это Небесный отец, лучезарное дневное Небо. Для людей с практическим складом ума такое божество не представляет особого интереса³; у индийцев *Dyaus* совершенно заслонен другими, более активными богами. Высшим божеством Небесный отец является лишь у греков и римлян, причем в первую очередь как бог дождя и грозы. Зевс — бог погоды, и это в куда большей степени, чем можно предположить по его имени. Так, он связан с малоазийскими «богами погоды», с которыми он позднее и отождествлялся. Уже в микенскую эпоху Зевс — в числе самых важных, а возможно, и высший бог; по его имени назван один из месяцев⁴.

Гомеровские эпитеты Зевса: «тучегонитель», «чернооблачный», «высокогромающий», «молниевежец». В разговорной речи наряду с выражением «идет дождь» (*hyei*) употреблялось также «Зевс дождит» (*Zeus hyei*). «Дожди, дожди, милый Зевс, на поля афинян», — пели дети еще в эпоху римских императоров⁵. Некоторые древние ритуалы, связанные с Зевсом, имели целью оказать воздействие на погоду при помощи ночной, оборотнической трапезы, следовавшей за, пусть и условным, человеческим жертвоприношением⁶. Зевс живет на горах, вокруг ко-

торых собираются грозовые тучи — на Ликее в Аркадии, на Эгинском «огос», на Иде близ Трои. Там, согласно Гомеру, находятся его «теменос» и алтарь⁷; «Илиада» описывает, как он возлегает там с Герой, укутавшись в золотое облако, с которого капают мерцающие капли. Многократно встречающееся название «Олимп»⁸ утвердилось за крупнейшей горой на севере Фессалии, которая таким образом стала настоящим обиталищем богов; точно так же в угаритской мифологии боги собираются на «Северной» горе⁹. Впоследствии «Олимп» считали также одним из имен неба, но это представление оставалось неустойчивым: бог погоды и небесный бог не могли объединиться.

Непосредственное явление Зевса — это молния. Там, куда она бьет, сооружают святилище «нисходящего Зевса», «Kataibates»¹⁰. В виде молнии Зевс соединяется в смертоносных объездах с Семелой. Оружием Зевса, которое носит только он, является перун, изображаемый по восточному примеру в виде лилии¹¹. Это оружие неотразимо, перед ним дрожат даже боги, враги богов гибнут от него, а люди стоят бессильные, в ужасе и в то же время дивятся такому проявлению божественного могущества.

Ибо Зевс — это, прежде всего, сильнейший из богов. Он может обратиться к другим с вызовом:

*«...Держайте, изведайте, боги, да все убедитесь:
Цепь золотую теперь же спустив от высокого неба,
Все до последнего бога и все до последней богини
Свесьтесь по ней; но совлечь не возможете с неба на землю
Зевса, строителя вышнего, сколько бы вы ни трудились!
Если же я, рассудивши за благо, повлечь возжелаю, —
С самой землею и с самым морем ее повлеку я
И мою десницею окрест вершины Олимпа
Цепь обовью; и вселенная вся на высоких повиснет —
Столько превыше богов и столько превыше я смертных!»*

Удивительным образом похвальба победителя в спортивных состязаниях смешивается с космической фантазией и божественным блеском золота; античные толкователи находили в «золотой цепи»¹² большой смысл. Другие боги могут протестовать против Зевса, они могут попытаться ослушаться и даже составить заговор, но ничто не может всерьез угрожать Зевсу, он намного сильнее всех.

Миф, прежде всего в том виде, в каком он предстает у Гесиода, говорит, что это не всегда было так, что власть Зевса была завоевана в борьбе и что ее нужно было защищать от мятежников. До Зевса царили титаны, царил отец Зевса Кронос. То, что Кронос поглощал своих детей, связано с восточным мифом о наследовании. Зевс избежал гибели благодаря хитрости своей матери Реи, давшей Кроносу проглотить вместо ребенка камень. Когда Зевс подросток, он возглавил богов в борь-

бе против титанов; небо, земля, море и подземный мир сотряслись от этого сражения, но перуны помогли Зевсу выйти победителем¹³.

Так Зевс стал «царем» (апах или послегомеровское *basileus*). Он предстает перед взором греков в двойном обличье: широко шагающий воин, держащий в воздетой деснице молнию, и восседающий на троне повелитель со скипетром в руке. Животное Зевса — орел, восточный лев не имеет к нему отношения; зато у него есть тесная связь с жертвоприношением быка, с победой сильнейшего над сильным.

Послегесиодовская, критская теогония¹⁴ рассказывала подробности о детстве Зевса, в особенности о том, как союз молодых воинов, куретов, танцуя и потрясая щитами, со всех сторон обступал божественного младенца, чтобы он не выдал себя плачем. В этом мифе отразились критские обряды инициации, известные из мистерий на горе Ида: здесь ежегодно при свете большого костра рождался Зевс¹⁵. В танце вооруженных юношей является Зевс Диктейский, «величайший курос», который «прыгает» на стада, посевы, дома, город, корабли и молодых граждан¹⁶. Там же, где рождение, одновременно и смерть: поневоле приходится предположить, что именно этот Зевс и похоронен куретами в пресловутой «могиле Зевса»¹⁷, ставшей неким полярным соответствием месту рождения бога — пусть даже проблематично состыковать эти две местные традиции.

То, что Зевс сверг собственного отца, все время присутствует мрачной тенью где-то на заднем плане. Такая судьба грозит всякому узурпатору. И Зевс подвергается этой опасности со стороны женщин, которым предопределено родить сына, более могущественного, чем его отец. По Гесиоду¹⁸, такой женщиной была Метида, «премудрость»; за это Зевс без долгих раздумий проглотил ее сразу после свадьбы, и с тех пор носит «премудрость» в себе, а единственным ребенком, родившимся от этого брака, становится Афина Паллада. По другой версии¹⁹, это была морская богиня Фетида, от которой Зевсу ввиду вышеназванной угрозы пришлось отказаться — она стала супругой Пелея и матерью Ахилла.

Таким образом, из тех, кто покушается на власть Зевса, остаются лишь злые чудовища, которым этот мятеж не приносит ничего, кроме вреда. Таков Тифон²⁰, сын Земли и Тартара, соединение человека со змеей, обычно изображаемый со змеями вместо ног; он хотел броситься на Зевса, изрыгая пламя, но бог поразил его своим перуном и бросил в Тартар. Впоследствии о Тифоне рассказывали также, что он лежит под Этной, из кратера которой до сих пор поднимается его огненное дыхание.

Против всех олимпийских богов возмутились гиганты²¹, огромные, вооруженные порождения Земли. Этот миф невозможно с уверенностью возвести ни к какому древнему литературному источнику; в VI в. он становится излюбленным сюжетом изобразительного искусства — битва состоит из единоборств, где каждый из неизменно побеждаю-

щих богов наделен особым оружием: Посейдон — трезубцем, Аполлон — луком, Гефест — огнем. Исход сражения и здесь решает перун Зевса. Власть — это скрытая сила, которая должна однажды проявиться хотя бы в мифическом «когда-то». Только наличие побежденного доказывает превосходство.

Итак, победу дает Зевс. Каждый «трофей» (τροφαίον), знак на поле битвы, увешанный предметами добычи, может называться и «идолом» (bretas) Зевса²². После величайшей своей победы при Платеях в 479 г. греки основали на его месте святилище «Зевса Освободителя», Элевтерия, где веками устраивались праздники с состязаниями борцов²³. «Благодаря этим богам побеждают граждане Селинунта: мы побеждаем благодаря Зевсу, и благодаря Ужасу, и благодаря Аполлону, и благодаря Посейдону, и благодаря Тиндаридам, и благодаря Афине, и благодаря Малофору, и благодаря Пасикратее («Все-одолению») и благодаря другим богам, но в особенности благодаря Зевсу», — наивно и без прикрас сообщает надпись V в.²⁴ Более одухотворенным предстает Зевс-победитель у Эсхила²⁵: Уран и Кронос были свергнуты и исчезли, но «славить Зевса песнею победной — это значит мудрым быть». Отождествлять себя с победою Зевса означает найти смысл миропорядка.

Однако мощь сильнейшего из богов проявляется не только в борьбе и победе, но и в сексуальной плодовитости. Племя зевсовых детей в мифах удивляет и количеством, и качеством, не меньше поражает и ряд богинь и смертных женщин, деливших с ним ложе. Поздние мифографы насчитывают 115 женщин; каталог супруг Зевса, который производил скандальное впечатление на многих толкователей, имеется уже в «Илиаде»²⁶. Так же знаменит и список переодеваний и превращений, к которым прибегал Зевс для достижения своих целей: Европа и бык, Леда и лебедь, Даная и золотой дождь, сюда же можно добавить Ио, превращенную в корову, и медведицу Каллисто; двойной Амфитрион — вероятно, заимствование египетской царской легенды²⁷. Зевс — единственный бог, среди детей которого — великие, могущественные боги: Аполлон и Артемида от Лето, Гермес от Майи, Персефона от Деметры, Дионис от Семелы или от Персефоны, Афина от Метиды (необычным путем), а от законной супруги Геры — менее любимый Арес. Дети Зевса, родившиеся от смертных женщин, как правило смертны — за исключением Елены и Полидевка, — но все они стоят выше людей и наделены особой силой: Геракл от Алкмены, Елена и Диоскуры от Леды, Персей от Данаи, Минос и Радаманф от Европы, Эак от Эгины, Аркас от Каллисто, основатели Фив Зет и Амфион от Антиопы, родоначальник данайцев Эпаф от Ио.

В этом комплексе пересекаются различные мотивы. Здесь видны правила игры в высшей степени патриархального семейного уклада, предоставлявшего доминирующему мужчине полную свободу и не до-

пускавшего лишь «изнеженности»; налицо осуществление фантастического желания иметь неисчерпаемую мужскую силу, причем Зевс должен быть впереди и в однополой любви: обратившись в орла, он похищает троянского мальчика Ганимеда²⁸. Но тут же замешаны и приятия многих племен и родов, которые все одинаково хотели вести свое происхождение от небесного отца. В архаическом мире морализаторская критика не распространялась на божественное поведение такого рода, хотя ревность Геры была понятна и расписывалась в ужасных красках. Тот, кому никто не может противостоять, по-видимому, будет таким. На архаическом глиняном рельефе из Олимпии изображен Зевс, похищающий Ганимеда и быстро уходящий с ним, причем бог никак не меняет своего облика; архаическая улыбка становится выражением величественной естественности этого действия Зевса.

При всем том Зевс — «отец», «отец богов и людей»²⁹. «Отцом» называют его и другие боги, не являющиеся непосредственно его детьми, и все боги встают перед ним³⁰. «Отцом» называют его и люди в своих молитвах, и эта традиция, может быть, восходит еще к индоевропейской эпохе. Своей самодержавной властью Зевс принимает решения, определяющие ход событий в мире. Кивок, от которого сотрясается Олимп, показался Фидию жестом, наиболее концентрированно отражающим сущность Зевса³¹. Никто не может принудить Зевса к чему-либо или потребовать от него какого-либо отчета, но при этом его решения вовсе не слепы и не односторонни. То, что Зевс проглотил Метиду, обозначает соединение власти и премудрости. В эпосе постоянно говорится о «планирующем разуме» Зевса — *poos*. Этот «совет», *poos* всегда сильнее, чем человеческие «советы»; часто бывает «до поры до времени» скрыто, какова его цель³², но цель у Зевса обязательно есть, и он ее достигает. Только в «Одиссее» появляется уверенность в том, что боги «ведает все»³³, тогда как «Илиада» описывает в известной сцене на Иде («обольщение Зевса») то, как Зевс оказывается на время введен в заблуждение; впрочем, это только эпизод, обманщице приходится бояться мести, а Зевс несмотря ни на что приводит задуманное в исполнение.

Беспристрастность решения Зевса нашла у Гомера выражение в образе золотых весов, которые бог держит в руке³⁴: во время поединка Ахилла с Гектором склоняющаяся вниз чаша показывает, что Гектор обречен погибнуть. Зевс испытывает жалость к человеку, но действует так, как положено. Здесь встает проблема мойры, или айсы, то есть «судьбы»³⁵, как было понято это впоследствии. Для причинно-следственного мышления тут возникает дилемма: или рок, предопределение, или свобода божества. Для «Илиады» это не дилемма, а конфликт, который должен быть разрешен, — ведь жизнь вообще состоит из конфликтов. Мойра, или айса, — не личность, не божество и не сила, а данность; само слово «мойра» означает «часть» и выражает то об-

стоятельство, что мир разделен на части, что в пространстве и во времени проведены границы. Самая важная и самая болезненная граница для человека — это смерть: здесь положен предел его «части». Переступить границы в принципе возможно, однако это будет иметь дурные последствия: Зевс властен действовать иначе, но другие боги этого «не одобряют»³⁶, поэтому он так и не поступает, подобно тому как добрый и разумный повелитель не распространяет своей власти за рамки обычного права. Так предопределение, а точнее, «разделение» становится собственностью Зевса: *Dios aisa*.

Всякая человеческая власть исходит от Зевса. Цари у Гомера — «Зевеса питомцы», от Зевса получили свой скипетр Атриды³⁷. «Город» (*polis*) и его «совет» (*boule*) находятся под особым покровительством Зевса Полиевса и Зевса Булея. Каждый хозяин отдает свой «двор» (*herkos*) и «имущество» (*ktesis*) под защиту Зевса Геркея и Зевса Ктесия; при этом «имущество» заперто в кладовой в виде закрытого сосуда, а защищающая сила может выступать, в частности, в обличье домашней змеи³⁸. Тут уже нет ничего общего с «небесным отцом», но где охранительный порядок — там и Зевс. С Зевсом связаны все законы: мужи, ведающими законами, получили свои уставы «от Зевса»³⁹; у Гесиода Дика, «Справедливость» восседает на троне подле Зевса, своего отца. Справедливость принадлежит Зевсу (*Dios dika*), но нельзя сказать, что Зевс «справедлив» (*dikaios*), ибо это понятие относится к тому, кто соблюдает законы в отношениях с себе подобными, тогда как Зевс стоит надо всеми этими взаимоотношениями. Он то выступает как податель добра, то насыпает зло, и часто никто не знает, почему; но именно то, что планирующий «отец» держит власть в своих руках, и делает возможными человеческие законы⁴⁰. Поэтому первая настоящая супруга Зевса — Фемида, «Установление»⁴¹.

Зевс беспристрастен. Вряд ли мог быть такой город, который бы считал Зевса своим, городским божеством — для этого есть Афина — покровительница крепости, Аполлон — покровитель торговой площади, Гера, Посейдон... Но Зевса почитают везде, и в том числе Зевса «Городского», Полиевса⁴²; в его честь сооружают величайшие храмы — так это и в Афинах, где, впрочем, гигантский проект Писистрата был полностью осуществлен только Адрианом⁴³. Но особенное внимание уделяет Зевс отношениям, соединяющим людей, чужих друг другу: гостей, людей, просящих о защите или дающих клятву — Зевс Ксений, Гикесий, Горкий. Афина и Гера ненавидят Троию за то, что Парис пренебрег ими; Зевс обрек Троию на гибель за то, что Парис нарушил законы гостеприимства.

Поэтому Зевс имеет особое право называться богом всех греков, «панэллинов». Если бог погоды с «горы» на Эгине носил прозвище «*Hellaios*»⁴⁴, то это указывает на существовавшую прежде связь с фес-

салийским племенем «эллинов», но затем стало восприниматься как имя бога греков вообще. Наибольшей связующей силой обладал тот праздник Зевса, который выделялся среди всех прочих праздников, как золото из всех драгоценностей — жертвоприношение и агон в Олимпии⁴⁵. Принимать в них участие означало быть эллином, так что допущение сюда македонцев, а позднее римлян, имело особое политическое значение. Победитель в беге на стадий, возжигавший жертвенный огонь на вершине древнего алтаря, выделялся из всех прочих людей как человек, явивший божественное превосходство. И то, что в Олимпии впервые одержал победу абсолютно обнаженный бегун⁴⁶ (по преданию, это случилось в 720 г.), имело решающее, выходящее за рамки спорта, значение для греков с их облеченными в плоть богами: возвышенное остается телесным.

Зевс был единственным богом, который мог стать всеобъемлющим божеством. Трагики не выводили его на сцену в отличие от Афины, Аполлона, Артемиды, Афродиты, Геры и Диониса. Эсхил ставит Зевса много выше всех прочих богов, называя его эпитетами «всеобщности»⁴⁷: Все-могущий, Все-сотворяющий, Все-причиняющий; «Царь царствующих! Господин господствующих! Тиран тиранов! Сильный, обильный Зевс!»⁴⁸; в одной утраченной трагедии Эсхила говорилось: «Зевс — и эфир, Зевс — и земля, и небо — Зевс: все сущее и все превыше сущего»⁴⁹. Додонские жрицы пели: «Зевс был, Зевс есть, Зевс будет! О, великий Зевс!»⁵⁰. Один стих «Орфея» провозглашал: «Зевс — начало, Зевс — середина, от Зевса получает завершенность»⁵¹. Здесь могли уже начинаться философские рассуждения, венцом которых стал стоический пантеизм: Зевс есть мир как целое, и в особенности, мыслящий огонь, который пронизывает, оформляет и удерживает в границах все вещи.

2.2. ГЕРА

Имя царицы богов Геры¹ допускает несколько взаимоисключающих толкований; по одному из возможных вариантов, оно связано со словом *hōra* («время года») и может быть понято как «созревшая для брака»². Ее культ имеет два значительных центра — святилище между Аргосом и Микенами³, по которому богиня именуется у Гомера формулой «*Here Argeie*» (Гера Аргосская), и остров Самос. При этом Гера повсеместно почиталась как Великая богиня. Она изображается в высоком венце (*polos*)⁴, подобно Матери богов, Артемиде и другим богиням, но сохранились воспоминания о более древнем, неантропоморфном изображении — колонна в Аргосе⁵, «доска» на Самосе⁶. Гомеровский эпитет Геры — *boōris*, «волоокая»⁷; ей принадлежат об-

ширные, плодородные равнины с пасущимися стадами коров и козовыми жертвоприношениями.

Связь культа Геры с храмом — единственная в своем роде: древнейшие и важнейшие из храмов посвящены этой богине. Храм на Самосе появился в добавление к большому алтарю уже около 800 г., причем он был первым храмом, сооруженным по сакральной «стофутовой» мере⁸. Два храма Геры стояли в VIII в. в Перахоре: один — в честь Геры Акреи, другой — в честь Геры Лимении⁹. Также и в аргосском Герайоне (см. прим. 3) уже должен был в это время существовать дом богини — на это указывает модель храма. Во второй половине VII в. его заменил большой окруженный со всех сторон колоннадой храм, занявший целую террасу. Его намного превзошло новое здание, сооруженное в VI в. на Самосе — этот храм остался одним из самых больших в Греции. В Тиринфе в храм Геры были перестроены развалины микенской крепости; здесь находилось особенно древнее изображение сидящей богини¹⁰. В Олимпии Гера получила свой храм значительно раньше, чем Зевс; рядом с большим культовым изображением богини, сидящей на троне, стоял Зевс в виде статуи воина¹¹. Широко известны храм и святилище Геры Лакинии близ Кротона в Южной Италии¹². Удивительным открытием стало то, что и в Посейдонии-Пестуме два из знаменитых, хорошо сохранившихся храмов были посвящены Гере — это «базилика» VI в. и так называемый «храм Посейдона» V в.¹³ Еще один храм Геры, относящийся к VI в., находился недалеко от устья реки Села¹⁴. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что святилища Геры часто располагаются вне городов — так это и в Арголиде, и на Самосе, и около Кротона, и у Селы.

По сравнению с культовой реальностью образ Геры у Гомера меркнет и даже переходит в область комического. Будучи супругой Зевса, Гера скорее выступает как пример ревности и семейной ссоры, нежели супружеской любви. За этим скрывается то, что Гера не подчиняется добровольно даже самому сильному, но сохраняет в союзе с ним собственное право. То, что она является кровной сестрой Зевса («богиня старейшая, дочь хитроумного Крона»)¹⁵, противоречит табу, наложенному на кровосмешение, и это подчеркивает ее уникальное равенство с Зевсом. «Ты почишаешь в объятиях бога всемогущего Зевса»¹⁶, — на этом основывается авторитет богини, но и Зевс имеет постоянный эпитет «Геры супруг громоносный». У Зевса было много женщин, но только Гера восседает на золотом троне¹⁷ и носит скипетр; Парису она предлагает в награду царство.

Знаменитая сцена любви, которую рисует «Илиада», — это «обольщение Зевса» и потому — триумф Геры. Благодаря взятому у Афродиты вышитому поясу она заставляет отца богов и людей забыть свое решение относительно хода Троянской войны: «только увидел, — и

страсть охватила могучую душу»¹⁸. Зевс заключает ее в объятия, земля взращивает для них траву и цветы, и надо всем опускается золотое облако; так они соединяются в священной области на вершине Иды. Сквозь это описание мы видим, как грозовые облака окружают вершину горы — происходит явление бога погоды; но Гера — не бессловесная земля, а волевая, сильная личность.

Картина божественного бракосочетания имела большое влияние: воспоминанием об этом событии чтили Геру. В Герайоне на Самосе найден глиняный рельеф VII в., на котором среди кустов изображен мужчина, который берет за руку обнаженную женщину и одновременно гладит ее по подбородку¹⁹. Несколько более позднее, вырезанное из дерева изображение, найденное в том же святилище, представляет стоящего Зевса обнимающим Геру и при этом властным жестом касающимся ее груди²⁰. В сублимированном виде мы находим ту же сцену на одной селинунтской метопе V в., а затем на фризе Парфенона: сидящий Зевс удивленно смотрит на женщину, которая стоит перед ним, снимая с себя покров²¹.

О божественной свадьбе рассказывают местные мифы и других областей Греции, например, на Эвбее²², или в районе Кносса, где этой свадьбе «подражали» во время ежегодного праздника урожая²³, или на отдаленных, благословенных западных островах, где зреют яблоки Гесперид²⁴.

В качестве прообраза совершившегося брака, «старого обычая супружеского ложа»²⁵, Гера повсюду признается богиней свадьбы и брака, тогда как за обольщение и наслаждение «отвечает» Афродита. В месяце свадеб гамелии ей приносили жертвы вместе с «ее» Зевсом — Зевсом Гереем (Heraios)²⁶. Ее призывают как «приготовительницу свадьбы» (*gamostolos*), «соединяющую» (*zygia*), а главное, «исполнившуюся» (*teleia*), ведь свадьба представляет собой особого рода цель и исполнение, *telos*, человеческой жизни. Перед храмом Геры на Лесбосе происходят состязания в красоте²⁷; Сапфо молится о том, чтобы ее посетила Гера²⁸.

В Олимпии женщины каждые четыре года справляли свой праздник Геры²⁹. Шестнадцать избранных женщин, по две из каждой общины, занимались его устройством. Для Геры ткали новый пеплос. Девушки соревновались в беге на стадионе, причем бежали они в коротких хитонах, обнажив правое плечо. Приз за победу — оливковая ветвь и часть мяса коровы, принесенной в жертву Гере. Миф свидетельствует о том, что Гипподамия учредила этот праздник в благодарность Гере за свой брак с Пелопсом. Поэтому один хор пел и танцевал в честь Гипподамии, в то время как другой — в честь Фискои, возлюбленной Диониса, которого женщины также призывали явиться, причем в обличье быка. Женщины объединяются в собственную организацию, которой покровительствует Гера, и таким образом противопоставля-

ют себя сообществу мужчин на большом Олимпийском празднике, одновременно здесь присутствует и «антипод» Геры Дионис — антитеза удаивается.

Это может показаться странным, но в образе Геры отсутствует одна характерная черта — материнство. Правда, Алкей, кажется, называет ее «прародительницей всего» (*pranton genethla*)³⁰, но у нее нет собственного и любимого ею ребенка. Единственный важный бог, происходящий от законного брака отца богов, — это Арес, и именно его Зевс отвергает как «ненавистнейшего» из своих детей³¹. Есть еще второстепенные персонажи — Геба, «цвет юности», которая наливает богам вино, и чтимая издревле, но ограниченная в своих функциях Илифия³². Геру никогда не призывают как «мать», ее никогда не изображают в виде матери с ребенком. Только Гераклу, прежде ненавистному ей, она подставляет в знак примирения грудь³³. Ее женское существо ограничено связью с супругом — актом любви, тем, что ему предшествует, и тем, что следует после него, то есть свадьбой, с одной стороны, и разрывом, с другой. В Стимфале Гере посвящены три храма: один — как «девочке» (*pais*), другой — как «исполнившейся» (*teleia*), а третий — как «безмужней» (*chera*)³⁴.

Итак, миф говорит о том, что было «до», о том, как Гера и Зевс соединились «первым супружеским ложем, от милых родителей тайным» — об этом говорит «Илиада», и еще больше об этом болтали женщины³⁵. Еще оригинальнее история о том, как Зевс превратился на горе Форнакс близ Гермियोны в кукушку, чтобы спорхнуть на лоно к Гере. Хрисозефантинная скульптура Поликлета, установленная в аргосском Герайоне, держала скипетр с изображением этой кукушки³⁶. Необходимой предпосылкой для заключения брака, а потому и атрибутом Геры является девственность. Самос (в греческом языке женского рода) назывался, видимо, по этой причине *Parthenie*, «Девственная», а река Имбрас у святилища — *Parthenios*, поскольку там происходило бракосочетание Геры³⁷. Кроме того, в Гермиионе почиталась Гера Партенос³⁸; в реке Канаф близ Навплиона ежегодно купали Геру (то есть, очевидно, ее статую), и от этого купания она вновь, как считалось, становилась девственной³⁹, после чего ее вновь выдавали замуж за Зевса.

Но у брака Геры есть также и другая сторона: раздор и разрыв. В «Илиаде» Гера — сварливая, ревнивая супруга, которая к великому огорчению своей половины раскрывает его маленькие тайны, так что тот не может сохранить свое превосходство иначе как угрожая побоями⁴⁰. После вышеупомянутого «обольщения» Зевс, проснувшись, даже напоминает своей супруге о том, как он уже однажды подвесил ее связанной между небом и землей, привязав к каждой ноге по наковальне, и бил ее ударами молний; эта варварская экзекуция космических масштабов стала излюбленной темой авторов аллегорических сочинений⁴¹.

В то же время, Гера опасна, зла и непримирима в своем гневе: то, что она «лучшая» из богинь, должно подтверждаться ее умением причинять зло своим врагам⁴². Если она не мать, то тем более ужасная мачеха. Она преследует Диониса еще до его рождения, и добивается того, что Семела сгорает в огне зевсовой молнии⁴³, а кормилица Диониса Ино бросается со своим собственным сыном в море. Она заставляет дочерей Прета, насмехавшихся над ее изображением в Тиринфе, носиться по Пелопоннесу подобно бешеным коровам. Преследует она и свою аргосскую жрицу Ио, на которую положил глаз Зевс, сделав ее безумной, обратив в корову и гоня ее по всему свету⁴⁴. Особенным разнообразием отличаются интриги Геры против Геракла, которого она заставляет служить микенскому царю Еврисфею. Она сама вскармливает противников Геракла — немейского льва и лернейскую гидру; наконец, она заставляет его в припадке безумия убить в Фивах свою жену и детей⁴⁵. Это уничтожение собственной семьи, совершаемое в безумии, становится неким «выворачиванием наизнанку» понятия брака, «старого обычая супружеского ложа». Анархическая уничтожающая сила богини обращается и против самого Зевса: она сама породила Тифона, который должен был положить конец власти Зевса⁴⁶. Сама, без мужа, родила она и Гефеста, безобразного бога кузнечного ремесла; правда, потом она в гневе сбросила его с Олимпа в море⁴⁷, а он отомстил, подарив матери трон, снабженный хитрым автоматическим устройством; затем Дионис вернул Гефеста на Олимп и примирил его с Герой⁴⁸.

Узнавая подробности о праздниках Геры, мы видим, что это были не просто веселые свадебные торжества, но тяжелые кризисы, когда рушился существующий порядок и самой богине грозила гибель. Правда, в аргосском Герайоне этот кризис проявляется (если не считать смутных намеков⁴⁹) только в мифах о гибели Аргуса от рук Гермеса Аргубийцы, а также о бегстве обращенной в корову Ио. Во время герей, новогоднего праздника, порядок утверждался заново: жрица богини направлялась к святилищу на повозке, запряженной коровами, а мальчики со щитами проходили в торжественной процессии⁵⁰. Культовая легенда, бытовавшая на Самосе, рассказывает, как морские разбойники хотели ночью похитить священное изображение Геры, и как это похищение было чудесным образом предотвращено; разбойники оставили статую на берегу и поставили перед ней кушанья; древние жители Самоса, «карийцы», искали и нашли эту статую, убрали ее ивовыми ветвями и привязали к ивовому кусту, чтобы она не могла снова уйти; наконец, жрица очистила изображение богини и вернула его в храм⁵¹. Эта легенда не дает ясного представления о праздничном ритуале, но известно, что в наказание за пленение Геры «карийцы» должны теперь сами увенчивать себя ивовыми ветвями, в то время как собственно «почитатели богини», среди них, очевидно, и жрица, носят

лавровые венки. Праздничный пир происходил в святилище, на подстилке из ивовых прутьев, с ивовыми венками и, очевидно, в присутствии изображения богини: как установлено, между храмом и алтарем есть основание — очевидно, для статуи, а прямо около большого алтаря росла ива⁵². Этому особому виду ивы (*Iugos*) повсеместно приписывалось «антиафродисийское» действие, отчего по-латыни растение именуется *agnus castus*, «целомудренный агнец»⁵³. Толкование праздника как очищения, купания невесты и свадьбы здесь мало что дает⁵⁴. Ночная потеря и утреннее обретение, насилие над изображением бога и искупление, мужчины в «карийских» венках целомудрия, вкушающие трапезу на обычной простой подстилке из хвороста, в святилище, расположенном вдали от города — все это черты исключительного состояния, которое ведет к установлению нормального порядка жизни (*thesmos*) тем более уверенно, что затем очистившаяся богиня возвращается в свой прежний дом.

В Беотии группа городов во главе с Платеями раз в шестьдесят лет отмечала праздник «Великих дедалов»⁵⁵. «Дедалы» — это деревянные фигуры, сделанные из древесных стволов, обструганных, по-видимому, лишь грубо. Во время праздника одна из этих фигур наряжалась как невеста и перевозилась с большой помпой, как на свадьбе. Ее везли на повозке, запряженной коровами, в сопровождении «подружки невесты», с берега реки Асоп на вершину горы Киферон. Там сооружалась деревянная конструкция, служившая алтарем, где забивали животных (для Зевса — быка, для Геры — корову), а потом сжигали все вместе — мясо, алтарь и дедалов; пламя на горе было видно издалека. Этот праздник огня — возможно, минойского типа⁵⁶ — подвергся «гомеризации» посредством этиологического мифа: Гера поссорилась с Зевсом и удалилась на Эвбею; тогда Зевс приказывает нарядить как невесту деревянную куклу и возвестить, будто он празднует свадьбу с Платеей, дочерью Асопа. Тогда быстро возвращается Гера в сопровождении платейских женщин; она разрывает одежду на сопернице — и раздражается хохотом; тем не менее соперница должна быть уничтожена, поэтому совершается праздник огня.

В своем платейском храме Гера имеет две статуи и два прозвища: «идущая под венец» (*pnympheuomene*) и «исполнившаяся» (*teleia*)⁵⁷ — «исполнение» ее брака каждый раз обновляется через кризис и разрыв. При этом «Платея» — индоевропейское имя богини земли и одновременно древней супруги Небесного отца⁵⁸; таким образом, за мифическим рассказом здесь стоит историческое наложение одного на другое. А этот рассказ становится выражением двойственной сущности Геры, которая не хочет и одновременно хочет своего супруга, и оба в конце концов достигают своей цели, и жестокий праздник уничтожения служит увеселению олимпийцев.

2.3. ПОСЕЙДОН

Явно состоящее из двух частей имя «Посейдон»¹ (по-микенски Посейдаон, по-дорийски Потейдан, есть и другие варианты) очень соблазнительно для лингвистической расшифровки. Первая часть — это, очевидно, звательная форма *rotei-* («господин»), но вторая составляющая *da-* остается безнадежно многозначной²; то, что это должно означать «земля», а Посейдон — «супруг земли», совершенно недоказуемо. Определенно, Посейдон вне всякого сомнения — древний и важный бог. Таблицы, написанные линейным письмом В, показали, что он был главным богом Пилоса. Память об этом сохранила Телемахия», в которой царь Пилоса Нестор приносит великую жертву Посейдону на берегу моря³. По преданию, малоазийские ионийцы происходили из несторова Пилоса; их центральное святилище, расположенное в уединенном месте на горе Микале, было посвящено Посейдону⁴. Уже в «Илиаде» упоминается происходивший там праздник жертвоприношений, когда юноши приволакивали ревущего быка, и Посейдон радовался ему. Генеалогический миф подчеркивает связь Посейдона с Пилосом, выводя его отцом Пелия и Нелея, царей соответственно фессалийского Иолка и Пилоса⁵.

Посейдон, кроме того, еще родоначальник и исток объединяющей силы. Его святилище на острове Калаврия являлось центром древнего союза⁶. Эол и Беот, эпонимы всех эолийцев и беотийцев, — его сыновья⁷. О том, насколько широко было распространено его почитание, свидетельствуют названия городов, такие как, например, Потидея на Халкидике или Посейдония-Пестум в Южной Италии. В Трезене, где его чтили как «царя» (*Basileus*)⁸, он сделался отцом Тесея, ставшего впоследствии великим царем Афин, принесшим в Аттику порядок и единение⁹. Вообще отношение Посейдона к Афинам сложное: древнего царя звали Эрехфей; в культе он идентифицируется с Посейдоном, обоим служит один и тот же алтарь; однако храм и теменос сохраняют имя «Эрехфейон». Очевидно, имя общегреческого, «гомеровского» бога в каком-то отношении потеснило имя местного прародителя¹⁰. Миф объясняет это тем, что Посейдон, будучи отцом элевсинца Эвмолпа, во время войны с Афинами вогнал афинского царя Эрехфея в землю и тем самым дал своей жертве взамен вечные почести и культ.

Эпос закрепил за Посейдоном роль морского бога. В связи с эпизодом «обольщения Зевса» автор «Илиады» говорит подробнее и о Посейдоне: три сына было у Кроноса, и при разделении мира по жребию Зевс получил небо, Посейдон — море, а Аид — подземное царство. Сообща владеют они землею и горою богов Олимпом¹¹. В принципе всем братьям подобает равный почет, но именно здесь Посейдон усту-

пают небесному богу, который здесь назван старшим, тогда как у Гесиода Зевс младше¹².

Красочно изображен морской бог в XIII песни «Илиады»: тремя божественными шагами, от которых содрогаются горы, Посейдон спускается с Олимпа в свой сверкающий золотом чертог в морских глубинах близ фракийских Эг, в «Эгейском» море. Он запрягает своих коней, встает на золотую колесницу и проезжает по волнам, не замочив осей колес. Море радостно расступается, морские звери и чудища приплывают и играют в воде, узнавая своего повелителя¹³. Другая, создавшая в дальнейшем традицию сцена в «Одиссее»: Посейдон видит с Солимских гор Одиссея на его плоту; бог в гневе хватается за свой трезубец, вспенивает море, поднимает ветры, затягивает тучами землю и море, и, наконец, разбивает плот гигантской волною, а затем, ворча, возвращается в свой дом близ Эг¹⁴.

Посейдон как морской бог впоследствии пользовался у греков вполне естественной популярностью вместе со своей супругой Амфитритой, имя которой, очевидно, как-то связано с морским существом Тритоном¹⁵, — впрочем, ничего более определенного об этом сказать нельзя. Святилище Посейдона на Истме, где происходили общегреческие Истмийские игры, немыслимо в отрыве от стратегического положения Коринфа между двумя морями, — пусть в сопровождающем, ночном и таинственном, культе мертвого мальчика Палемона предстают более сложные структуры¹⁶. Все корабли, плывшие в Афины, издали приветствовали белоснежный храм Посейдона на мысе Сунион. Особая функция этого бога — власть над рыбаками и покровительство им. Художники изображают его с рыбой, а часто и с дельфином в руке. Самая серьезная рыбная ловля — это охота на тунца, в которой используется и гарпун-трезубец¹⁷, знак Посейдона со времен Гомера. Первины тунцовой ловли приносили в жертву во время праздничного пира в святилище Посейдона¹⁸. Моряки и рыбаки всегда должны были помнить об опасной силе морского бога, который мог наслать на них губительную бурю. Буря иногда воспринималась и как непосредственное явление бога: когда в 480 г. внезапно налетевший северный ветер нанес тяжкий урон персидскому флоту у берегов Фессалии, греки приносили обеты Посейдону, совершали возлияние в море и учредили новый культ Посейдона «Спасителя» (Soter)¹⁹. После той же морской войны на мысе Артемисий была воздвигнута в качестве благодарственной жертвы большая статуя Посейдона; впоследствии она рухнула в море и благодаря этому сохранилась до наших дней²⁰.

Но одновременно, как показывают гомеровские эпитеты, Посейдон был теснейшим образом связан и с землей: он «земли колебатель»²¹, бог землетрясений. Миф описывает то, как Посейдон ломает

своим трезубцем скалы и кидает их в море — так сбрасывает он в пучину Аякса Ойлида, который вздумал перечить богам, вместе со скалой, за которую тот цеплялся²²; так бросает он остров Нисирос в гиганта Полибота²³. В Фессалии рассказывали, что трезубец Посейдона прорубил Темпейскую долину между Олимпом и Оссой, благодаря чему стекло в море озеро, покрывавшее Фессалию²⁴. И настоящие катастрофы, пережитые самими людьми, также относили на счет Посейдона, например, землетрясение в Спарте в 464 г.²⁵ Когда в 373 г. от подземного толчка в Коринфский залив обрушились города Гелика и Бура, сразу же стали рассказывать об ужасном преступлении, совершенном жителями этих городов у алтаря Посейдона²⁶. Во время землетрясений пели «посейдонов пеан»²⁷ и призывали его как бога «устойчивости» (Asphaleios).

В честь Посейдона совершались большие бычьи жертвоприношения, отчего он получил имя «бычьего» (Taureos)²⁸; однако более специальный характер носит его связь с конем. Греки прямо говорили, что Посейдону подобает двоякая честь: как усмирителю коней и как спасителю кораблей²⁹. Был повсеместно распространен культ Посейдона Гиппия. В его святилище — табуны лошадей³⁰, он изображается как наездник, в его честь устраивают состязания в колесничном беге. Интересен в связи с этим онхестский обычай, где крушение колесницы выполняет функцию жертвоприношения: упряжку отпускают бежать без возницы³¹. Архаичные бесцензурные мифы делают Посейдона непосредственно отцом лошади: рассказывалось, что он излил свое семя на скалу, а из нее потом появился конь — так в культе Посейдона «Скального» (Petraios) в Фессалии, но также и в культе Посейдона-Гиппия в афинском Колоне³². Было еще предание, будто он оплодотворил злобное существо женского пола, ставшее матерью лошади — Горгону Медузу, из которой, когда Персей ее обезглавил, вышли конь и вооруженный всадник — Пегас и Хрисаор³³; по другому варианту, Посейдон стал отцом «гневного божества», Эринии; эта легенда относится к беотийскому источнику Тильфуса. Здесь Посейдон зачал чудесного коня Арейона, который во время похода «семерых против Фив» унес на себе и спас сикионского царя Адраста³⁴. Тот же миф существовал и в Аркадии — в Фельпусе и Фигалии³⁵. Здесь в роли партнерши бога выступает Деметра, которая за свой гнев получает имя Деметры Эринии; она обратилась в кобылу, чтобы уйти от посягательств Посейдона, однако он сделался жеребцом и покрыл ее. После этого Деметра родила Арейона и некую таинственную дочь. Весьма соблазнительно предположение, что культ «лошадиного» Посейдона связан с появлением в Греции лошадей и боевых колесниц около 1600 г. (из Анатолии)³⁶; впрочем, техника укрощения коней и сооружения колесниц относятся у греков к компетенции Афины.

Имя «Посейдон» толковали как «супруг земли» (см. прим. 2), с этим ставился в связь конь как «хтоническое» существо, а связь с морем провозглашалась вторичной³⁷. Этот тезис нужно ограничить и уточнить. С растущими из земли растениями Посейдон имеет так же мало общего, как и с мертвыми, а «гневная» мать лошади — это вовсе еще не земля. С другой стороны, рождение лошадей связано также и с водой: существует «конский источник» (Иппокрена, *Hippou Krene*), выбитый копытом первой лошади³⁸; этот первый конь явился на свет там, где разверзлись глубины. И наоборот, лошадей принуждали тонуть: в пресном источнике, бившем в море, «аргосском водовороте» топили лошадей в честь Посейдона³⁹. Это соотносится с древнейшими, широко распространенными жертвами-утоплениями, причем как раз среди них встречается в частности и принесение в жертву лошадей⁴⁰. Засвидетельствованы и другие подобные жертвы Посейдону⁴¹. Погружение в пучину присутствует и в мифе об Эрефее: на поверхности остается в результате только кусочек «моря». Посейдон заставляет вытекать из земли также и пресную воду; так, для дочери Даная Амимоны, отдавшейся Посейдону, сразу начинают бить обильные источники Лерны⁴². Вообще все источники считаются посланными этим богом⁴³. Посейдон является и как морской бог — разверзается море, под богом играют чудища и громоздятся пенящиеся валы. Так Посейдон предстает в облике владыки глубин, в особенности глубоких вод, подобно шумерскому «Повелителю низа», Энки, который составляет великую месопотамскую троицу богов вместе с небесным богом Ану и богом бури Энлилом.

Владыка глубин — также и бог оракула. Посейдону подчиняется оракул мертвых на мысе Тенар, его называют даже «исконным» хозяином Дельф⁴⁴. Кровный враг Посейдона Одиссей, мореплаватель, который в поисках оракула добирается до подземного царства, становится жрецом этого бога; он основывает новый культ Посейдона — судя по всему, оракул мертвых⁴⁵.

В гомеровых поэмах такое происхождение обуславливает своеобразный «характер» бога: он велик и могуществен, но несколько тяжеловат, никогда не бывает по-юношески окрылен; он решительно принадлежит к старшему поколению и обычно как-то снисходительно озабочен. Ему приходится порой терпеть обиды: он не может ускорить разрушение Трои, он лишь оттягивает возвращение Одиссея, но в результате не в состоянии этому воспрепятствовать. Он порождает коня и повелевает морями, но узду и сбрую изобретает Афина, и она же строит первый корабль; также и в Афинах она торжествует над Посейдоном. Он остается воплощением стихийной силы: морская буря и землетрясение — наиболее могущественные формы проявления энергии, с которыми непосредственно сталкивается человек, а одомашненный

конь — самая мощная энергия, которая тогда была подконтрольна человеку. С такой силой приходится считаться, но с нею можно и бороться; все проясняющий свет исходит не от нее, а от Афины и Аполлона; и совершенно неодолима лишь небесная молния.

2.4. АФИНА

Богиня Афина¹ (точнее, Афинейя, Athenaia, ионич. Athenaie, аттич. Athena, эпическая сокращенная форма — Athene) именем и сферой влияния теснейшим образом связана с Афинами, тем городом, над которым и поныне высится ее «Девичий чертог» — Парфенон, ставший воплощением всего греческого искусства. Издавна ведется спор, кто получил имя раньше — город или богиня. Поскольку -ене — типичный топонимический суффикс (Микены, Паллена, Трезен, Мессена, Кирена), очевидно, все же богиня была названа по городу — Паллада Афинская, Pallas Athenaie, подобно тому как Гера зовется Аргосской, Here Argeie². Единственное свидетельство линейного письма В — atana potinija в Кноссе — должно быть синтаксически понято как «владычица Атаны»³. Для афинян она была «Богиня» (he theos) по преимуществу. Слово «Паллада» остается неясным; его толкуют то как «девушка», то как «заносящая оружие», но за этим словом может скрываться и нечто негреческое⁴.

Нильссон думал соотносить Афины с «богиней со змеями», предположительно богиней дома и дворца минойского царя⁵. Еще более перспективным представляется соотнесение с микенским «божеством со щитом», в особенности после того как в том же святилище был найден рисунок, изображающий богиню в шлеме⁶; впоследствии на месте дворца в Микенах был построен храм Афины. Впрочем, в греческую эпоху Афина повсеместно стала восприниматься в первую очередь как богиня городов и крепостей, что часто отражается и в эпитетах — Polias, Poliouchos⁷. Поэтому ее храм весьма часто был центральным храмом города, находящимся на крепостном холме — так было, помимо Афин, в Аргосе, Спарте, Гортине, Линде, фессалийской Ларисе, в Илионе и потому даже и в гомеровской Трое, хотя Афина изображена в эпосе врагом троянцев. Как богиня городов и крепостей она является в обличье вооруженной девы, воинственной и чистой; вместо «захватить крепость» метафорически говорится «снять с нее покрывало»⁸.

Вооруженные богини были и на Востоке: Иштар во множестве местных вариантов, Анат в Угарите⁹. Иконографическое соответствие изображениям «маленькой Паллады», палладиям — сирийские статуэтки воинов в шлеме, со щитом и воздетым оружием¹⁰. Миф рассказывал, что судьба Трои зависела от ее «палладия» — город был взят лишь

после того, как Одиссей и Диомед проникли в Трою под покровом ночи и похитили этот палладий. Ряд городов — и прежде всего Афины и Аргос — утверждали потом, что этот палладий хранится у них¹¹. В Аргосе это изображение возили на одной повозке со щитом Диомеда для омовения, и подобная же процессия существовала в Афинах — Палладу возили к морю и назад в ее владения.

Афина носит свое оружие не напрасно. Гесиод говорит о том, что Зевс породил ее «неодолимую, страшную, в битву ведущую рати, чести достойную, — милы ей войны и грохот сражений»¹². Когда ахейцы отправляются на войну, Афина Паллада, сверкая оружием, несется сквозь их ряды и пробуждает в каждом воине неиссякающие силы для битвы¹³. Когда Ахилл возвращается в ряды ахейцев, Афина сама издает громкий боевой клич, слышный «то пред ископанным рвом за великой стеною ахейской, то по приморскому берегу шумному»¹⁴. Возбужденным воинам кажется, что в диких звуках боя они слышат само божество. Также у Архилоха можно прочесть, как в реальной битве Афина милостиво становилась на сторону победосного войска и укрепляла его дух¹⁵.

Характерным атрибутом и щитом Афины является «эгида»¹⁶; когда она поднимает эгиду, враги впадают в панику и быстро терпят поражение¹⁷. Само название «эгида» означает «козья шкура»; в афинский культ богини входит особое принесение в жертву козы¹⁸. Миф рассказывает, что эта коза была чудовищем, «горгоной», и Афина сама убила ее и сняла с нее шкуру¹⁹. Изобразительное искусство сделало из головы животного голову Горгоны и оторочивает эгиду змеями, тогда как автор «Илиады» говорит в более «цивилизованном» духе о золотой бахrome²⁰. Есть еще более жуткие мифы, согласно которым Афина убила на острове Кос человеческое существо — великана Палласа (Палланта), содрала с него кожу и оделась в нее, отчего и зовется Палладой; утверждали даже, что этот Паллас приходился ей родным отцом²¹.

С такой архаичной жестокостью соседствует забота о мирном ремесле, в особенности о женской работе за прялкой и ткацким станком. Афина Еггане — изобретательница и покровительница обработки шерсти и прекрасных изделий, составляющих столь значительную часть домашнего имущества и гордости; она сама прядет шерсть²². Афинские женщины сообщают ткнут богине пеплос, который подносят ей во время праздника Панафиной; впрочем, на ткани всегда изображаются сцены гигантомахии²³. Афина является также богиней плотников, она изобрела колесницу, а также и лошадиную упряжь, она построила первый корабль и помогла ахейцам соорудить деревянного коня²⁴.

Наконец, Афине посвящена нежная олива, и в первую очередь — то дерево на афинском Акрополе, которое было как бы залогом дальнейшего существования города. Какой это был замечательный знак надеж-

ды, когда после сожжения Акрополя персами оно дало новые побеги!²⁵ Вместе с Зевсом Афина оберегает вообще все оливы, масло которых дается в награду победителям на ее празднике, панафинейях. Когда в древние времена боги вели спор за Аттику, Афина произрастила вышеназванную оливу и благодаря этому выиграла Афины, в то время как Посейдон, выбивший из скалы соленый источник, потерпел поражение.

Эти различные области связываются не общностью стихий, а цивилизующей функцией, верным распределением и закреплением ролей между женщинами, ремесленниками и воинами, в организаторской мудрости, которая такое распределение осуществляет. Дар Афины — не дикая олива в Олимпии, а обгороженное культурное растение. Посейдон, совершая насилие, порождает коня, Афина одевает на него узду и сооружает колесницу. Посейдон вздымает волны, Афина строит корабль. Стада овец умножает Гермес, но использованию шерсти обучает Афина. Даже война у Афины — это не дикое безрассудство, воплощенное в фигуре Ареса, а нечто по-своему «возделанное»: танец, тактика, самоотречение. Когда Одиссей, умный и спокойный, как это ему свойственно, добивается того, что ахейское войско идет в бой несмотря на усталость от войны и тоску по родине, то это заслуга Афины²⁶.

Афина стоит ближе других богов к тем, кому она покровительствует — Вальтер Отто назвал ее «богиней близости»²⁷. Там, где устраняются трудности и что-либо становится осуществимым, присутствует Афина, но она при этом не отнимает заслуги у людей: «Будь в союзе с Афиной, но шевели и своею рукой», — гласит пословица²⁸. Одно из прекраснейших изображений того, как действует Афина, как она благосклонна, как помогает легко, почти играючи — метопа из Олимпии, на которой она без труда поддерживает небо²⁹, лежащее на плечах Геракла. Так помогает она Гераклу во всех его подвигах, так помогает она и Персею, как это часто можно видеть на изображениях, перехитрить и убить Горгону³⁰. Наиболее непосредственной помощницей выступает Афина в «Илиаде», где она сама становится возницей Диомеда и даже побуждает его ранить Ареса³¹. Правда, вмешательство Афины может быть и опасным — победа одного означает гибель другого. Так богиня губит Гектора, представ ему в обличье его брата, а потом в решающий момент вернув Ахиллу его копье и исчезнув³². Не задумываясь уничтожает она и Аякса, чтобы спасти греков.

Самое замечательное явление Афины — это ее явление Ахиллу: когда тот в споре с Агамемноном хватается за меч, богиня встает позади него и хватается за волосы. Другие не могут ее видеть, но Ахилл, «ужаснувшись», узнает Афины, очи которой горят страшным огнем. Она советует Ахиллу обуздать гнев, — если, как бы между прочим добавляет богиня, он желает покориться, и Ахилл, конечно, покоряется. Часто высказывалась мысль о том, что здесь под видом божественно-

го вмешательства изображен «акт самообладания»³³. Горящие глаза Афины отмечают момент разумного просветления среди сгущающихся туч раздора.

Одиссею Афина тоже является весьма характерным образом. Когда возвратившийся на Итаку Одиссей не узнает своей отчизны и выражается жалобными воплями, Афина подходит к нему в образе пастуха и рассказывает, как обстоит дело. Одиссей радуется, но все же проявляет недоверие и отвечает вымышленной историей. Афина усмехается и изменяет свое обличье, делаясь высокой, прекрасной женщиной, «во всех рукодельях искусной». Одиссей узнает ее и узнает Итаку. В том-то и состоит, говорит Афина, ее связь с Одиссеем, что он «меж смертными разумом первый, также и сладкою речью», а она «первая между бессмертных мудрым умом и искусством на хитрые замыслы»; поэтому она не может покинуть Одиссея³⁴, и поэтому она и ведет действие «Одиссеи» от начала к разумному концу.

По Гесиоду, мать Афины — Метида, «Премудрость». Правда, это премудрость особого рода, включающая в себя окольные пути, интриги и уловки³⁵. Лишь позднейшая этика трактует Афины как морально ответственную разумность, *phronesis*. На коварную уловку пошел сам Зевс, который просто взял и проглотил свою супругу Метиду³⁶, вследствие чего Афине пришлось появиться на свет из головы отца. По другой версии, Зевс произвел на свет Афины вообще один, без матери. Образ Афины, выходящей в полном вооружении из головы Зевса, часто появляется в искусстве начиная с VII в.³⁷ Часто тут же можно видеть Гефеста, который помогает при родах, разрубая топором череп Зевса. «Илиада» ясно указывает на особую связь Афины с Зевсом: Зевс сам «родил» эту свою дочь³⁸.

Миф о рождении Афины столь же популярен, сколь и загадочен. Его едва ли можно возвести к естественной метафоре — рождение из вершины горы³⁹; тем более не имеет он отношения к аллегории, по которой мудрость выходит из головы — для ранних греков мышление заключается скорее в дыхании, в «диафрагме» (*phren*). Отдельные мотивы имеют восточные параллели, в частности, проглатывание и рождение из несоответствующей части тела в мифе о Кумарби⁴⁰; египетский Тот, бог мудрости, рождается из головы Сета⁴¹. Греки, начиная с Гомера, подчеркивали уникальную связь богини с отцом: «дщерь я отчая»⁴². Но эта связь, сопряженная с насилием, содержит в себе намек на весьма амбивалентные отношения между Афиной и Зевсом: ведь разрубание черепа неизбежно влечет за собой смерть, и недаром на многих изображениях Гефест, нанеся удар топором, убегает прочь. Удар топором и бегство были культовой реальностью в жертвоприношении Зевсу коровы или быка, которое совершалось как раз на Акрополе перед восточным фронтоном Парфенона⁴³. Этот элемент отцеубийства, о

котором никогда не говорится ни слова, но который присутствует в мифе о рождении, восходит к апокрифическому мифу о Палладе. Одновременно отсутствие матери означает отказ девы от всего женского вообще: она даже никогда не входила в соприкосновение с женским лоном. Цивилизаторская мудрость отделена от жизненной почвы.

В местном афинском мифе о происхождении первого царя⁴⁴ странным образом заложена противоположная направленность: Гефест, насильственно способствовавший родам, возжелал лишиться девственности выведенную им на свет деву; он преследовал Афину и пролил свое семя ей на бедро; она стерла семя и бросила его на землю, а из земли родился мальчик Эрихтоний-Эрехфей, которого Афина воспитала в своем храме. Продолжение мифа о том, как тайное дитя было обнаружено дочерьми Кекропа и принесло им гибель, тесно связано с обрядом аррефории на Акрополе⁴⁵. Дева Афина становится, таким образом, почти что матерью первого царя, которому воздаются вечные почести в «Эрехфейоне». Однако миф избегает открыто заявлять о совпадении в образе Афины девы и матери.

В противовес таким древним двусмысленностям в V в. в честь возвышенной и чистой «Девы» воздвигли совершенно новый, великолепный храм. Фидий создал для него хрисоэлефантинное изображение победоносной богини, стоящей в роскошном шлеме и со щитом, с крылатой богиней победы Никой на правой руке. Интересно, что в этом изображении нет той религиозной патетики, какую излучала статуя Зевса в Олимпии. Зато в рассказах об изображении Афины добросовестно указывают, сколько весило золото, использованное для него Фидием⁴⁶. Пеплос передавался, как и прежде, древней деревянной статуе (хоанон); Парфенон воздвигнут на искусственном фундаменте.

2.5. АПОЛЛОН

Аполлона¹ часто называли «самым греческим из богов»², и не без оснований. Хотя давно устранено недоразумение, по которому все архаические скульптуры юношей именовали «аполлонами», все же остается верным то, что идеальное пластическое изображение прекрасного «расцвета» (акме) физического развития должно относиться к Аполлону скорее, чем к какому-либо другому богу, — во всяком случае начиная с кованых бронзовых фигур из храма Аполлона в Дрепосе³. То, что идеалом становится юноша, кuros, характеризует всю греческую культуру⁴; очищенным и возвышенным является этот идеал в божественном: бог этой культуры — Аполлон.

Почитание Аполлона распространено повсеместно⁵, оно охватывает и государственную и частную сферы. Значимые, действительно

древние храмы и культовые статуи посвящены этому богу; чрезвычайно часто встречаются такие теофорные имена как Аpellес, Аполлоний, Аполлодор⁶. Особенность культа Аполлона в том, что он имеет два общегреческих центра, распространяющихся, можно сказать, миссионерское влияние — Делос и Пифо-Дельфы⁷. Во многих местах встречаются святилища именно делосского и пифийского богов, часто они соседствуют друг с другом. Оттуда регулярно отправляли праздничные посольства в центральное святилище, что имело важное значение для общения между греками и их чувства связанности друг с другом⁸. Делос, маленький остров без источников воды, был главным рынком и общественным святилищем Киклад. Лежащие в стороне Дельфы обязаны своей славой оракулу. Его расцвет совпадает по времени с эпохой колонизации — в скором времени Аполлона «Предводителя» стали почитать от Сицилии до Фасиса у Черного моря, а целый ряд городов получил имя «Аполлонии»⁹.

К тому периоду, к которому относятся наши первые письменные источники, то есть примерно к началу VII в., культ Аполлона уже распространился в греческом мире. В эпосе Аполлон — один из важнейших богов. Тем не менее складывается такое впечатление, будто Аполлон не только молодой, но и новый бог. О нем нет надежных свидетельств в линейном письме В¹⁰. На Делосе настоящей хозяйкой святилища является Артемида; ей принадлежит старейший храм, построенный около 700 г., и знаменитый алтарь с рогами. В то же время храм Аполлона стоит с краю, хотя впоследствии в нем была поставлена монументальная статуя, покрытая золотом¹¹. В Дельфах центральный теменос всегда принадлежал Аполлону, но он не может быть старше середины VIII в.¹²; о том, что примыкающий участок «земли» старше, знает только миф. То, что большие праздники Аполлона — Карнеи, Гиакинфии, Дафнефории — сначала праздновались без «Аполлона», это гипотеза¹³, уводящая нас в темные века.

Некоторое время считалось доказанным, что Аполлон — малоазийский, а конкретно, ликийский бог. Один из самых частых его эпитетов — *Lykeios*; «Илиада» связывает его с Ликией и, кроме того, в эпосе он представлен врагом греков. Предполагали, что здесь есть точки соприкосновения с хеттской религией. Успехи в изучении позднехеттского и ликийского языков позволили установить, что по меньшей мере имя происходит не из этого ареала: надпись, опубликованная в 1974 г., окончательно доказала, что «Аполлон» не является именем ликийского божества¹⁴. Остаются любопытные, и, очевидно, древние связи Делоса с Ликией, а также целый ряд оракулов Аполлона на побережье Малой Азии — Дафна близ Антиохии, далее Маллос и Мопсуестия в Киликии, Патары в Ликии, Телмесс в Карии, затем Дидимы, Кларос, Гриней и Зелея. Позднее местных богов городов и областей

Малой Азии в процессе эллинизации часто называли «Аполлонами». Но недоказанным остается то, что сам бог — имя, культ и миф — является заимствованием.

В предыстории почитания Аполлона с известной отчетливостью вырисовываются три компонента: дорийско-северо-западный, крито-минойский и сирийско-хеттский. Древнейшую, догомеровскую форму имени «Апеллон» вряд ли можно отделить от института «апелл» (apellai), ежегодных собраний племенных и родовых союзов, которые засвидетельствованы в Дельфах и в Лаконике и должны были существовать во всем дорийско-северо-западном ареале, как это видно из названия месяца «апеллайос»¹⁵. Один из древнейших храмов Аполлона находился в Фермосе, где заседало ежегодное собрание этолийцев¹⁶. Важным актом, который совершался на таких собраниях, был прием новых членов, подростков, достигших определенного возраста; «апеллы», такими образом, неизбежно являются одновременно и праздником инициации. Итак, значит, «апеллон» — это юноша, эфеб на пороге взрослого состояния, но еще с детскими длинными волосами; начиная с «Илиады» Аполлона называют «akersekomas» — «не стригущим волос»¹⁷. Он является воплощением того «порога юности» (telos hebes), которого достиг эфеб и который он преодолевает во время праздника, открывающего ему доступ в мужское общество; изображение бога убирают и сохраняют. С собранием и союзом мужчин связывается также эпитет *Lykeios*, «Волчий», и, может быть, *Phoibos*¹⁸; определенно относится сюда и *Delphidios/Delphinios*¹⁹.

Культовая песнь Аполлона — пеан. В захваченном греками Кноссе «Пайавон» — самостоятельный бог, в «Илиаде» Пайеона еще можно отличить от Аполлона, но одновременно *paieon* — целительная песня, укрощающая гнев Аполлона²⁰. Тесная связь между богом и песней восходит, кажется, к минойской традиции. Согласно литературным свидетельствам, критский пеан в начале VII в. был перенесен как песня и танец с Крита в Спарту²¹. Пеан связан прежде всего с Гиакинфиями в Амиклах.

Все это не объясняет того, почему Аполлона изображают со стрелой и луком, хотя он и не является богом охотников, почему он особым образом связан с оленем или косулей, но при этом его сопровождает и лев. В первой песни «Илиады» стрелы Аполлона означают чуму; бог-целитель — одновременно бог чумы. Здесь видна связь с семитским богом Решепом, который, будучи богом чумы, устраивает пожары; «Решеп со стрелой» — зовется он в Угарите и на Кипре; здесь и там его сопровождают львы; этот бог регулярно отождествляется с Аполлоном. Нельзя исключить, что в имени святилища Аполлона — Амиклы — сохранилось имя семитского, почитавшегося на Кипре Решепа (А)мукала²². Особая роль числа семь в культе Аполлона, по всей веро-

ятности, восходит к семитской традиции²³. Бронзовые статуэтки, завезенные в Грецию в темные века в достаточно большом количестве, изображают Решепа, а кроме того, и хеттского «бога-хранителя», связанного с оленем, по контрасту с быком бога погоды; «олений бог» тоже изображается со стрелой и луком. Можно предположить, что после 1200 г. Кипр играл существенную роль как плавильный котел анатolianских, семитских и греческих элементов. В одном кипрском культе Аполлона — Аполлона Аласиота — сохранилось имя, которое носил Кипр в бронзовом веке²⁴. Многое пока остается неясным, в особенности то, как и когда возникла триада Лето-Аполлон-Артемиды²⁵.

Юность и чистота нового начала в обряде инициации на ежегодном собрании, изгнание несчастья при помощи песни, изображение мечащего стрелы бога — все это становится в один ряд; то, что в результате складывается в единый образ, происходит в еще большей степени, чем у других богов, благодаря поэзии. При этом поэты, или, скорее, «певцы» находились под особым покровительством Аполлона. В действии двоякого рода Аполлон предстает уже в первой песни «Илиады»: он является, подобный ночи, чтобы наслать чуму, стрелы звенят за его плечами, ужасно натягивает он тетиву. Животные и люди гибнут до тех пор, пока ахейцы не достигают примирения с богом. И тот же Аполлон, сидя на Олимпе среди богов, играет на «прекрасной форминге», струнном инструменте, под звуки которого поочередно поют «сладостным гласом» музы²⁶. Подобная же картина и в древнем гимне Аполлону: когда он, неся свое ужасное, «разящее вдаль» оружие, поднимается на Олимп, все боги вскакивают со своих мест; только Лето не встает, она забирает у сына колчан и лук, предлагает ему сесть на его место и радуется, что родила «луконосного мощного сына». Потом Аполлон вновь шагает по земле, играя на лире; он идет в Дельфы и дальше, прелестные хариты танцуют вместе с Артемидой и Афродитой; «сиянье блещет» вокруг Аполлона, который посреди них бряцает на струнах²⁷.

Бог чумы — одновременно хозяин целительной песни; заранее заданная связь лука с лирой формирует образ: лук тоже «поет», а лира «посылает вдаль» свои звуки. Гераклит²⁸ увидел в луке и лире «перевернутое соединение», *palintropos harmonia*, в котором «различное становится едино с самим собой». У огромной статуи Аполлона на Делосе были в правой руке три хариты, богини, олицетворяющие изящество, а в левой руке — лук. Согласно толкованию Каллимаха, это означает, что милость бога предшествует уничтожающей силе и превосходит ее²⁹.

Стрела поражает издали; эпитеты Аполлона *hekatebolos*, *hekebolos*, *hekatos* понимались как «дальновержец»³⁰. Песня начинает звучать и умолкает, к Аполлону не всегда можно подойти близко, несмотря на статую. Поэтому, когда речь идет об Аполлоне, миф о рождении намного важнее мифа о первом явлении в качестве бога, в отличие от

того, как обстоит дело с Зевсом или тем более с Посейдоном. По схеме рождения царского сына рассказывают о страданиях матери, которая скиталась по свету и не могла найти себе пристанища, пока ее не приютил маленький островок Делос. Здесь, возле финиковой пальмы Лето опустилась на землю, и весь Делос наполнился ароматом амброзии, вся мощная земля рассмеялась, возвеселилось даже глубокое море³¹. Навсегда от этого первого часа остался на Делосе какой-то блеск, сохраняющийся в красоте пальмы и круглого озера.

Аполлона призывают на праздник каждый раз заново, распевая пеан, так это было и на Делосе — говорили³², что бог жил в Ликий, либо на севере по ту сторону великих гор, у благочестивого народа гиперборейцев. Микенские могилы на Делосе называли могилами «гиперборейских дев», приплывших некогда на остров, и почитали как таковые³³. Дары, которые приходили на Делос через Аполлонию в Эпире и Додону и, возможно, попадавшие в Грецию с севера «янтарным путем», считались дарами гиперборейцев³⁴. Также и в Дельфах явление бога могло быть обставлено как прибытие его из страны гиперборейцев. В одном гимне Алкея изображалось, как Аполлон появляется на колеснице, запряженной лебедями; поют соловьи, стрекочут ласточки и сверчки, течет серебряной струей Кастальский ключ, раздастся звон треножника³⁵. Еще более ранняя вазопись изображает Аполлона на колеснице, запряженной крылатыми конями; сзади него находятся две спутницы, возможно, гиперборейские девы; Аполлона приветствует Артемида — не исключено, что она делает это по праву хозяйки Делоса³⁶. Явление бога в культе Аполлона представлено также перенесением лавровой ветви к святилищу — Дафнефориях³⁷.

Бог, носящий лук, опасен. Без сожаления он вместе с Артемидой убивает всех детей Ниобы, которая похвалялась тем, сколько их у нее, и нанесла оскорбление Лето³⁸. Ахилл также погибает от стрелы Аполлона. Здесь задействована таинственная игровая квази-идентичность бога и жертвы, так же как в случае с Артемидой и Ифигенией: юноша в цвете лет, еще неженатый, еще с длинными волосами, гибнет от руки именно этого бога. Сын Ахилла Неоптолем нашел ужасный конец в дельфийском святилище Аполлона и именно потому стал героем, имеющим власть надо всеми праздниками, где приносились жертвы³⁹. Более однозначной становится оценка в тех случаях, когда Аполлон убивает чудовищ вроде злодея Тития, домогавшегося Лето⁴⁰, или дельфийского дракона. Битва с драконом — бродячий сюжет; имя и пол дельфийского дракона в изложениях мифа варьируются, но возобладали точка зрения, согласно которой змея звали «Пифон» («Питон»), и он был сыном земли и хозяином этого места, пока стрелы Аполлона не погубили его⁴¹. Пифийский агон впоследствии являлся празднованием этой победы.

На всех праздниках в честь Аполлона присутствует аполлонова музыка, исполняемая хорами мальчиков и девочек. Конкретно с пифийским торжеством связан мусический агон, соревнование в пении в сопровождении лиры и флейты, а также в сольной игре на флейте, хотя спортивные состязания, особенно колесничный бег, впоследствии стали преобладать, так как больше интересовали публику. Победитель получал лавровый венок. Эту традицию переняла эпоха Возрождения, когда так же увенчивали поэтов (*poeta laureatus*). Правда, музы для греков — дочери Зевса и Памяти, но Аполлон — их предводитель, «Мусагет» (*Musagetes*).

Существенной чертой культа Аполлона остается то, что он является богом-целителем — от мифического основания Дидим, когда Бранх, предок жреческого рода Бранхидов, прекратил эпидемию⁴², до постройки хорошо сохранившегося храма в уединенном горном месте Бассы в Аркадии, который был возведен во исполнение обета в связи с чумой 430 г. в честь Аполлона Целителя («Эпикурия»)⁴³. Для исцеления отдельных болезней простых людей появился затем Асклепий, но он всегда остается сыном Аполлона, который сам именуется *Iatros*, «Врачеватель».

Бог исцеляющей песни вполне мог бы быть богом магии, но Аполлон, напротив, бог очищений и зашифрованных оракулов. В то время как эпидемии и несчастья, *posos* в широком смысле, трактуются как «осквернение», несчастье не персонифицируется, а объективируется; на передний план выступают знания и ответственность человека; нужно выяснить, какое действие повлекло за собой «осквернение», и человек должен новым действием устранить его, это «*miasma*»⁴⁴. Правда, для этого нужно сверхчеловеческое знание: бог очищений должен быть одновременно и богом-оракулом, при этом функция оракула, конечно, выходит далеко за пределы культовых предсказаний. Оракулы принесли в Аполлону архаическую эпоху большую славу, чем что-либо другое, хотя они не везде являются неременной принадлежностью культа — например, делосский оракул угас, — в то время как есть и оракулы Зевса, и оракулы мертвых⁴⁵. Уже в «Илиаде» провидец стоит под защитой Аполлона, в гимне Аполлона бог заявляет: «Пусть подадут мне изогнутый лук и любезную лиру. Людям начну прорицать я решения неложные Зевса!»⁴⁶. В этой функции Аполлон особенно близок своему отцу Зевсу: «Локсий — пророк отца-Зевса»⁴⁷. Однако именно с Аполлоном связано не прямое, скрытое откровение, почему его и называют Локсием, «извилистым»; трудные для понимания слова одержимого богом медиума облакаются в стихи, часто сознательно двусмысленные и неопределенные. Нередко правильное толкование приходило лишь со второго или третьего раза, так что успевали произойти неприятные события. Даже в этой области, где божественное казалось

античным людям наиболее доступно, Аполлон продолжал оставаться далеким и «недоступным».

Культовые указания, исходившие из Дельф, впервые делают различными очертания всеобщей морали, возвышающейся над традициями и групповыми интересами. Дельфы настойчиво заявляли и подтверждали, что, хотя убийство требует расплаты, все-таки путем искупления можно избежать катастрофы⁴⁸. По мифу, сам Аполлон подчиняется этому закону: после убийства киклопов он изгоняется с Олимпа, после убийства Пифона — покидает Дельфы, а затем в поисках очищения доходит до Темпейской долины в Фессалии⁴⁹. После Эсхила утвердилось представление, что бог сам совершил кровавое очищение Ореста в дельфийском храме⁵⁰. Поборником чистоты Аполлон выступает уже в последней книге «Илиады», где он выступает с обвинением против Ахилла, который не может забыть убийства Патрокла и продолжает бесчестить мертвое тело Гектора: «Землю, землю немую неистовый муж оскорбляет!» «Ибо душою выносливой Судьбы людей наделили»⁵¹. Человек имеет возможность подвести черту под одним и начать другое, сознавая ограниченность отведенного ему времени.

В VI в. на стене дельфийского храма были высечены сентенции, в форме которых выражалась тогда «мудрость»; эти слова приписывались впоследствии «Семи мудрецам»⁵². Две из этих сентенций особенно ярко выражают дух Аполлона, в котором соединяются «мудрость» и этика: *Meden agan*, «Ничего слишком», и *Gnothi sauton*, «Познай самого себя». Это последнее высказывание нужно, как уже давно установлено, понимать не психологически и не экзистенциально-философски в духе Сократа, а антропологически: познай, что ты не бог. Вырисовывается некая «этика человеколюбия», хотя она ближе соседствует с пессимизмом, нежели с какой-то прогрессивной программой.

Аполлон остается «далеким богом»⁵³; человек познает самого себя в дистанцированности от бога. Это опять-таки нашло выражение уже в «Илиаде». В поединке богов встречаются Посейдон и Аполлон, однако Аполлон не принимает вызова:

*«Энносигей! не почел бы и сам ты меня здравоумным,
Если б противу тебя ополчился я ради сих смертных,
Бедных созданий, которые, листьям древесным подобно,
То появляются пышные, пищею земною питаюсь,
То погибают, лишаясь дыханья...»⁵⁴*

Так бог, становясь в позу абсолютного превосходства, отворачивается от всех людей вообще — от благочестивых и от безбожных, от нечистых и от чистых. Но люди, которые мыслят этого бога именно в сознании собственной ничтожности, отваживаются тем самым создать образ высшего, абсолютного; осознание границы говорит о том, что

ограниченное — это не все. И вполне человеческое получает из этой дали свет и форму. Было вполне естественным и понятным, хотя и определенным сужением, когда в V в. Аполлона стали воспринимать как бога Солнца⁵⁵.

2.6. АРТЕМИДА

Артемиды¹ в греческом культе — это не только одно из наиболее почитаемых божеств, но и одно из самых своеобразных и явно очень древних. Этимология ее имени² неясна; в настоящее время остается спорным, засвидетельствовано ли оно линейным письмом В³. Обращают на себя внимание тесные связи богини с Малой Азией. Ее имя появляется среди лидийских и ликийских богов, и хотя заимствование из греческого в ликийский вероятно, а в лидийский не исключено, все же образование теофорных имен собственных, носящее негреческий характер, показывает полную ассимиляцию богини у этих народов⁴. В культе Артемиды в памфилийской Перге⁵ и тем более в знаменитом культе Артемиды Эфесской⁶ греческие полисы позаимствовали явно малоазийское — как в культовом изображении, так и в организации нищенствующих жрецов или даже жрецов-евнухов в рамках жреческого государства. Ничто не мешало впоследствии отождествлению ее с малоазийской Великой богиней, с Кибелой или с Анахит. Львы в качестве спутников Артемиды, как и Аполлона, также взяты из восточной традиции.

В «Илиаде» Артемиды именуется «повелительницей зверей», *Potnia theron*⁷. Это явно уже установившаяся к тому времени формула, и в ней по праву видят разгадку сущности богини. Часто встречающийся в архаическом искусстве иконографический мотив, идущий с Востока, — богиня (часто крылатая) между симметрично расположенным дикими зверями — по общему признанию относится к Артемиде. Эта *Potnia theron* — повелительница всей дикой природы — рыб в воде, птиц в небе, львов и оленей, зайцев и коз. Сама она дикая и грозная, часто ее изображают с головой Горгоны. Она оберегает и защищает звериное потомство, «сосунков-детенышей львицы грозной, всякой твари лесной молодое племя»⁸, но одновременно она и охотница, с ликованием убивающая свою добычу, вооруженная луком и стрелами. Артемиды — всегда и везде богиня охоты и охотников; к глубокой древности восходит такая традиция ее почитания: охотник подвешивал рога и шкуру убитого им зверя на дерево или же на особые столбы, имеющие форму булавы⁹. Такой обычай несомненно идет еще от эпохи палеолита, как и само представление о некоей повелительнице зверей.

Гомеровский эпос решительно вытесняет эту область, отраженную в титуле «повелительницы зверей» и сохранившуюся в культе; Арте-

мида здесь изображается молодой девушкой. В битве богов Артемида играет жалкую роль: одна дерзкая речь, и уже Гера хватает ее за руки, бьет по щекам ее же собственным колчаном, так что стрелы падают на землю; плача, Артемида уходит со сцены, чтобы утешиться у отца Зевса, а мать Лето в это время подбирает упавшие стрелы¹⁰. Таким образом, богине отводится положение девочки-подростка под надзором суровой мачехи, а среди воинов ей явно не место.

Образ, который рисует «Одиссея»¹¹, представляет собой позитивную противоположность: привлекательная девушка Навсикая изображается в сопоставлении с Артемидой:

*«Так стрелоносная, ловлей в горах веселясь, Артемида
Многовершинный Тайгет и крутой Эримант обегает,
Смерть нанося кабанам и лесным легконогим оленям;
С нею, прекрасные дочери Зевса эгидодержавца,
Бегают нимфы полей — и любитесь ими Латона;
Всех превышает она головой, и легко между ними,
Сколь ни прекрасны они, распознать в ней богиню Олимпа.
Так красотою девичьей подруг затмевала царевна».*

Эта картина и определяет в дальнейшем образ Артемиды: богиня, окруженная нимфами, на охоте, в танце и за игрой, на горах и в полях. Отсюда прозвище Артемиды — «шумная», *keladeine*. В гомеровском гимне говорится:

*«Любит она только луки, охоту в горах за зверями,
Звяканье лир, хороводы, далеко звучащие клики,
Рощи, богатые тенью, и город мужей справедливых»¹².*

Этому описанию соответствует классическое изображение Артемиды: юная фигура, обычно в движении, короткий хитон, девическая прическа, колчан и лук; часто ее сопровождает олень или косуля — это тоже общая черта Артемиды и ее брата Аполлона.

Богиня, окруженная своими нимфами, является в определенном смысле *hagne*, девой, которой никто не касался и не может коснуться. Здесь обретает черты ощущение «девственной природы» с полями, рощами и горами¹³, ощущение, едва ли выразимое в те времена по-другому. Артемида — богиня мира, лежащего за пределами городов и деревень, за пределами пашен, «дела человеческих рук». Но за этим стоит и некий ритуал, древнее охотничье табу — охотник тоже должен быть воздержанным, чистым и целомудренным, так он может снискать расположение Артемиды. Самое волнующее воплощение этого артемидийского идеала — Ипполит в трагедии Еврипида. Охотник Ипполит приносит Артемиде венок, сплетенный из цветов с нетронутого серпом луга, на который может ступать только «непорочный»; ему это дозволено, ему дано даже внимать в одиночестве голосу богини¹⁴. Од-

нако исключительное обращение только к одной Артемиде ставит Ипполита за рамки правил игры, существующих для людей; за это его и карает Афродита.

Девственность Артемиды — это не та бесполость, которая характеризует Афины, практичную, организаторскую мудрость, но своеобразный эротический, вызывающий идеал. В «Илиаде» только однажды упоминается «хор Артемиды»¹⁵; это упоминание связано с рассказом о том, как Гермес воспылал любовью к одной из участниц хора и вскоре сделал ее матерью. Вообще этот «хор Артемиды» всегда располагает к похищению девушек: так Диоскуры похищают Левкиппид, а Тесей — Елену¹⁶. Каллисто, «Прекраснейшая», охотилась в свите Артемиды; Зевс принял облик самой богини и совокупился с Каллисто, обратив образ «чистой девы» в крайнюю его противоположность — так он стал отцом Аркаса, родоначальника жителей Аркадии¹⁷.

Здесь, как и в других случаях, живописное изображение Артемиды и ее свиты связывается с отправлением культа. Ведь само слово *nymphe* обозначает как божественных существ, живущих в источниках и цветах, так и человеческих «невест» и «молодых женщин» во время первой любовной встречи. Танцовщицы из Карий, «кариатиды», в равной мере легендарны и реальны¹⁸. Повсюду девочки, почти достигшие зрелости, собираются в группы для плясок, особенно на праздниках в честь богини; это и на самом деле рассматривалось как серьезная возможность для молодого человека познакомиться с девушкой¹⁹. Иногда девушек в рамках обряда инициации отдавали на длительное время Артемиде, чтобы они служили исключительно ей; наиболее известный пример — Браврон близ Афин²⁰. В другом культе девушки во время игры привязывают к поясу фаллосы²¹, что находит отражение в своеобразной судьбе Каллисто, или надевают на себя гротескные маски вроде тех, какие были найдены в святилище Ортии²²; подобно своей богине, девушки могли являться в обличье Горгоны, что позволяло еще более резко обозначить их исключительный статус: нахождение «вовне» по отношению к остальному миру.

При этом веселая и не вполне невинная картина артемисийских девичьих стоек имеет мрачный подтекст. Девственная богиня страшна и жестока, ее стрела грозит каждой девушке, становящейся женщиной. Гера говорит Артемиде: «(Тебя) над смертными женами львицей Зевс поставил, над ними свирепствовать дал тебе волю»²³. Служение в бравронском храме, а также более простые жертвы-*proteleia*, приносимые Артемиде²⁴, были превентивной попыткой откупиться от власти девственной богини. Женщины, умиравшие при родах, были непосредственными ее жертвами; их одежды отдавали в Браврон²⁵. Но подобно тому, как бог чумы одновременно является и богом-целителем, дева является в то же время и богиней родов: громкий крик ужаса, издаваемый

женщиной, призывал ее на помощь — она приходила и избавляла страждущую²⁶; так происходило слияние образов Артемиды и Илифии. Без Артемиды не могло быть свадьбы: то, что предшествует этому решающему поворотному моменту в жизни девушки, и то, что следует за ним, подвластно этой богине — она и насылает опасности, и отводит их.

Будучи богиней того, что «вовне», Артемида управляет охотой и инициацией девушек. Этиологический миф указывает на более тесную связь этих двух сфер: посвящение девушек в Браврон является искуплением за одного из священных медведей Артемиды, которого убили аттические юноши²⁷ — потому и самих девушек называют «медведицами», *arktoi*. Девушка в роли заместительной жертвы, приносимой зверю, которого предстоит убить, представленная в мифе как невеста медведя или буйвола — широко распространенный в охотничьих культурах мотив. Этот мотив виден и в мифе об Ифигении, самом известном греческом мифе о человеческом жертвоприношении: Агамемнон убивает оленя в роще Артемиды, и богиня требует в качестве жертвы его дочь²⁸, додуманный в дальнейшем сюжет заменяет девушку на алтаре ланью. В контексте эпоса такое жертвоприношение выполняет функцию объявления войны. В реальности перед битвой приносили коз в жертву Артемиде Агротере²⁹. Охота и военный поход предстают эквивалентными. За инициацией девушек обнаруживается еще более глубокий слой — принесение девушек в жертву. И подобно тому, как Аполлон отражается в Ахилле, так Артемида отражается в Ифигении, которая сама становится богиней, второй Артемидой³⁰. Так именно образ «девы» вырастает из жертвы.

В действительности Артемида была и остается повелительницей жертвы, — причем именно жестокой, кровавой жертвы. Изображение богини, которое Орест увез из Тавриды вместе с Ифигенией, требует человеческой крови. Его привозят в аттические Галы Арафенидские, где на празднике Артемиды Таврополос одному человеку надрезают до крови шею³¹, а также и в Спарту, где на празднике Ортии льется кровь мальчиков. Бичевание в театре, которое демонстрируется туристической публике под видом соревнования в стойкости, в такой форме возникает, очевидно, лишь в императорскую эпоху. Древнейшие источники указывают на культовую игру, состоящую в том, что определенная — возможно, возрастная — группа должна похитить «сыр» с алтаря Артемиды³², а другие преграждают им дорогу бичами. Это тоже вовсе не является для греков образцом «непорочно-го» благочестия. В ритуальной жестокости в полисную культуру проникает нечто от древней суровости нецивилизованного бытия. Греки предпочитали видеть здесь связь с варварами-таврами с далекого севера, хотя и не оспаривали идентичности жестокой богини с престелной предводительницей нимф.

2.7. АФРОДИТА

Сфера действия Афродиты¹ очерчена со всей ясностью и определенностью: несущее радость осуществление сексуальных желаний. Aphrodisia и, как глагол, aphrodisiazein, означало непосредственно половое сношение; уже в «Одиссее»² его вытеснят имя богини. Древнее существительное с абстрактным значением, служившее для выражения любовного влечения, eros, грамматически относящееся к мужскому роду, превращается в бога Эроса, сына Афродиты; часто рядом с Эротом стоит «любовное томление», himeros; Оба изображались в виде крылатых юношей, впоследствии — мальчиков-ангелочков³. Каким бы нечестивым ни считалось со времен утверждения христианства обожествление отношений полов, все же и современный человек ощущает то, как в момент любовного переживания не только партнер, но и весь мир преображается, предстая исполненным радости и возвышенным.

Увидеть здесь богиню, дать ей имя и воздавать культовые почести, все же не было спонтанным изобретением греков. За Афродитой, это очевидно, стоит древнесемитская богиня любви Иштар-Астарт, божественная супруга царя, одновременно царица небес и гетера. На подобном, семитском, происхождении Афродиты настаивал уже Геродот⁴. В пользу подобной точки зрения свидетельствуют, прежде всего, совпадения в том, что в образе богини и ее культе выходит за пределы непосредственно сексуальности: древнесемитское божество — двуполое⁵, встречается Иштар с бородой, мужчина-Аштар наряду с Аштаром — и точно так же существует бородатая Афродита, Афродит рядом с Афродитой; Аштар называют «царицей небес»⁶ — так же, как Афродиту — «небесной», Уранией; принадлежностью культа Аштар являются алтарь благовоний и принесение в жертву голубей — полное совпадение с культом Афродиты, и только с ним одним⁶. Иштар одновременно воинственная богиня, и точно так же Афродита может носить оружие и даровать победу⁸. Наконец, если культу Афродиты была свойственна храмовая проституция⁹, то эта снискавшая дурную славу особенность была заимствована из культа Иштар-Аштар. Связь с садом тоже обнаруживается и там, и здесь — так же, как и связь с морем¹⁰. При заимствовании, по-видимому, сыграли свою роль фронтальные изображения обнаженной богини — как раз такие, как известные нам маленькие фигурки — элементы украшений, в частности, подвесок¹¹; возможно, поэтому Афродиту называли «золотой». В микенских текстах нет никаких следов Афродиты; часто помещаемые в изданиях изображения фигурок — частей украшения из третьей шахтовой гробницы, единичны и стоят особняком¹².

Промежуточным звеном традиция называет Кипр, а именно, Пафос. О нем уже в «Одиссее» говорится как о родине Афродиты¹³, в то

время как наиболее часто встречающееся поэтическое имя богини, начиная с «Илиады»-«Киприда». Положение, между тем, осложняет как раз то обстоятельство, что, благодаря археологическим раскопкам, в последнее время стал доступен изучению древний, самый знаменитый храм Афродиты в Пафосе¹⁴: речь идет о монументальном сооружении, относящемся к XII в. — времени, когда тут жили ахейцы, выходцы из Микен; не подлежит сомнению микенское происхождение трехчастного фасада храма, украшенного культовыми рогами, каким его позднее изображали на монетах. Финикийская колонизация, исходившая из Тира, достигла Кипра только в IX в; около 800 г. микенский храм в Китионе сменило святилище Астарты¹⁵. И все же само по себе монументальное строение храма в столь же малой степени микенское, как и Афродита. Второе знаменитое святилище Афродиты на Кипре — Амафус¹⁶, где местное, «этео-кипрское», письмо и язык были сохраняемы вплоть до начала эпохи эллинизма. Однако просто вот так, на Кипре, богиня тоже вряд ли была у себя дома; найденные на Кипре статуэтки обнаженной богини, восходящие к бронзовому веку, имеют птичьи лица и отталкивающе безобразны. Кипр всегда был подвержен самым разнообразным малоазийским влияниям; установить же что-либо окончательно до того, как будет расшифровано кипрское письмо, вряд ли представляется возможным. Примечательна одна бронзовая фигурка обнаженной богини, стоящей на слитке меди, — соответствие так называемому «Богу на слитке меди» из Энкоми¹⁷ — когда, как и в позднемикенском комплексе Китиона была очевидна связь храма с медеплавильными мастерскими. Здесь, по-видимому, раскрывается неожиданная глубина связи Афродиты и Гефеста. Впрочем, «исток» Афродиты продолжает оставаться таким же неясным, как и ее имя¹⁸. Как бы то ни было, приходится принимать в расчет еще и вторичное ее перерождение под финикийским влиянием; посвяtitельные дары Афродите, найденные во втором, относящемся к эпохе архаики, святилище Афродиты в Пафосе¹⁹, демонстрируют многочисленные связи с культурой Финикии.

Эпической поэзии «золотая Афродита» была с давних пор хорошо знакома как богиня любви, сама наделенная привлекательной внешностью. Рассказ о том, как на суде Париса Афродита нанесла поражение Афине и Гере, а также и о том, как она, устроив похищение Елены, развязала Троянскую войну, есть, несомненно, были характерной чертой, отличавшей древнее предание²⁰. Создатель «Илиады» бегло повторяет его, когда рисует, как уносит поверженного Париса с места поединка в Трою, в брачный покой, и приводит к нему Елену. Елена узнает богиню по прекрасной шее, изящной груди, сияющим очам; ее сопротивление воле Афродиты оказывается быстро сломлено²¹. Но и Афродита может быть богиней, внушающей страх. С меньшим триум-

фом заканчивается вмешательство Афродиты в битву, когда она хочет защитить от Диомеда своего сына Энея: Диомед ранит ее в руку, проливается божественная кровь, и Диомед насмешливо говорит, что Афродита пусть лучше обольщает слабых женщин, от войны же держится подальше — слова, которые ее отец Зевс — хотя и в гораздо более дружельюбных выражениях — по сути дела подтверждает²². Сам он, все же, впоследствии уступает чарам, которые исходят от вышитого пояса Афродиты: «в нем любовь, томление, шепот, уговор»²³. О том, как искусительница в конце концов становится жертвой своих собственных чар, повествует песня, исполненная певцом Демодокком перед феаками: будучи женой Гефеста, она затевает интрижку с быстрым Аресом; Гефест же изготавливает наитончайшую сеть, в которую ловит обоих на месте преступления, и повсюду слышен гомерический хохот богов, глядящих на это зрелище²⁴.

Более величественной Афродита предстает в древнем гимне, где рассказывается о том, как она посещает на горе Ида пастуха Анхиза, чтобы затем стать матерью Энея. Здесь на заднем плане присутствует фригийская богиня Кибела, мать горы — одно из воплощений азиатской Великой Богини — которая, в свою очередь, могла также отождествляться и с Афродитой²⁵. Афродита шествует по лесам Иды, за ней, виляя хвостами, следуют серые волки, львы со сверкающими глазами, медведи и быстрые леопарды; богиня радуется своей свите, и когда она навлекает на зверей любовное томление, все они, попарно, совокупляются на тенистых пастбищах²⁶. Эта Афродита, кроме того, еще и госпожа зверей — госпожа вшающих ужас хищников, забывающих, впрочем, под ее влиянием свою жестокую природу и послушно следующих высшему закону любви.

Глубины, еще более пугающие, раскрываются в мифе о рождении Афродиты, рассказанном Гесиодом²⁷. Уран — небо, супруг Геи — не давал своим детям появляться на свет; тогда его сын Кронос, в то время, как Уран заключил в объятия Гею, серпом отсек отцу детородный орган, бросив «назад его сильным размахом», в море. Его погнало прочь, поднялась белая пена, внутри которой выросла девушка, пену гнало дальше к берегам Киферы и Кипра: там девушка вышла на берег — исполненная достоинства и прекрасная богиня, пеннорожденная, «Афродита». В эпосе Афродита устойчиво именуется дочерью Зевса, в матери же ей определена некая Диона. Здесь она оказывается более древней, чем все олимпийские боги; с первым космическим разграничением — разделением неба и земли — возникла и сила любовного единения. Так Афродита становится частью космогонических построений — через «Орфея», затем Парменида и Эмпедокла получивших широкое распространение²⁸: зачатие и любовное «смешение» — вот что побуждает мир развиваться.

Миф о рождении Афродиты, хотя он и был проигнорирован героическим эпосом, вовсе не является случайным продуктом поэтического творчества. Устойчивый эпитет Афродиты у Гомера, *philommeides*, «любящая смех», есть переделанная с использованием той же словообразовательной модели словесная форма, использованная Гесиодом — *philommedes*²⁹: «ей присущи мужские гениталии». Необычная посвятельная фигурка из глины, VII в., изображает бородатую Афродиту, вырастающую из мошонки³⁰. Кастрация и выбрасывание в море, по видимому, восходят к ритуалу жертвоприношения; животным же Афродиты был козел³¹. Явившаяся из моря антропоморфная богиня, впрочем, оставила позади все эти грубые детали. Греческое искусство охотно изображало рождение Афродиты из моря³²; самое прекрасное из этих изображений — на «Троне Людовизи», относящееся к эпохе поздней архаики и происходящее, вероятно, из храма Афродиты в Локрах.

С наибольшей силой и искренностью почитание Афродиты запечатлелось в стихотворениях Сапфо. Круг девушек, ожидающих свадьбы, насквозь проникнут флюидами этой богини — наряду с царящими там венками цветов, дорогими уборами, ароматами, мягкими подушками. Афродиту приглашают на праздник — ее зовут прийти в священную рошу, где с дрожащих ветвей нисходит волшебный сон, просят принести в подарок вино — нектар, смешанный с праздничным весельем. Но вдобавок, просит Сапфо Киприду о возвращении брата и примирении с ним. Стихотворение, традиционно помещаемое в сборнике первым, рисует, как пестротронная Афродита спускается из золотого дома своего отца на землю, восседа в колеснице, запряженной птицами: она слышит просьбу своей верной прислужницы, она обратит к ней сердце ее возлюбленной, так что та сама станет искать любви; одна любовь препятствует тому, чтобы печаль и скука взяли верх над радостью жизни³³.

Впрочем, ничем не стесненные проявления сексуальности и в Греции не были чем-то само собой разумеющимся. В IV в. мы находим Афродиту «расколовшейся надвое» — на возвышенную, «небесную» любовь, Афродиту Уранию (*Urania*), и «общенародную», Афродиту *Pandemos*, ведающую «низменной» половой жизнью, особенно проституцией³⁴. Оба прозвища Афродиты суть древние и распространенные культовые эпитеты, в которых, однако, исходно заключался иной смысл. «Небесная» — это финикийская Царица Небес, «*Pandemos*» — буквально, та, которая охватывает «весь народ», являясь тем связующим началом и той силой взаимного притяжения, без которой не может существовать и никакое государство. Здесь, как и в других случаях, в основе лежит восточная традиция, наделившая Иштар всеобъемлющей, и прежде всего, политической властью. Наиболее отчетливо обнаруживает себя Великая Богиня в правительнице горо-

да Афродисиады в Карии³⁵. Во многих местах встречается повальное посвящение органов государственного управления Афродите — то ли как защитнице, то ли по контрасту с ее непосредственными обязанностями³⁶.

Что касается изображений, обнаженная гостя с Востока уже в первой половине VII в. оказывается вытеснена традиционным греческим изображением богини в длинных дорогих одеждах и высоком венце, polos, венчавшем статуи богинь³⁷. От других Афродиту отличало богатство украшений, особенно на шее, и иногда понимаемая как «восточная» общая пестрота одежд. Лишь около 340 г. Пракситель изваял для святилища в Книде статую обнаженной Афродиты, как будто бы собирающейся купаться; на протяжении столетий она оставалась самым знаменитым изображением богини любви, воплощением всех женских чар. Статуя помещалась в ротонде — так, что ею можно было любоваться со всех сторон; тому, что желание смотреть на нее брало верх над благоговением, есть свидетельства греческих авторов³⁸. Во времена Эллинизма было создано много знаменитых Афродит, полуобнаженных и обнаженных, Каллипиг и скромниц; они были увековечены в копиях императорского времени и сегодня являются украшениями музеев; их вряд ли можно рассматривать как предметы искусства, имеющие отношение к истории религии. Серьезные последствия имело подключение традиции, связанной с родословием Энея, вызванное возвышением Рима, особенно же Юлия Цезаря³⁹. Здесь фригийская Мать Богов опять в большей степени, чем греческая Афродита, сохранила подobaвшие ей почести.

2.8. ГЕРМЕС

Фигура Гермеса¹, лукавого и хитрого плута в кругу олимпийских богов, особенно неоднозначна; в то же время как раз его имя² относительно легко поддается истолкованию, подводя тем самым к первооснове; *herma* имело значение «нагромождение камней», искусственно сооруженный знак как первичная форма разметки территории. Всякий, кто проходил мимо, должен был положить в кучу еще один камень³, таким образом давая знать о своем присутствии. Это позволяло обозначать участки, определяя их границы. Другой формой установления границ участков, сложившейся еще в животном мире, было произведение впечатления демонстрацией фаллоса⁴, который впоследствии заменяется соответствующими символами — поставленными вертикально камнями или столбами. Итак, нагромождения камней и «апотропический» фаллос с древних времен были вместе. Сила, с которой имел дело человек, сталкиваясь с подобным нагромождением

камней, персонифицировалась, получая имя Негма-as или Негма-on, в микенском написании — e-та-a⁵, дорийское Негмап, ионийско-аттическое Негмес. Из дерева вырезали фаллические фигурки, которые затем устанавливались сверху каменных груд⁶. Около 520 г. сын Писистрата Гиппарх ввел в Афинах для подобного рода знаков, отмечавших половину пути между отдельными деревнями в Аттике и афинской Агорой, форму, впоследствии ставшую общепринятой⁷: каменный четырехгранный столб с мужским половым членом — первое время, как правило, эригированным — и бородатой головой мужчины. Непристойность оказывалась в плену геометрически правильных линий и тем самым словно бы нейтрализовалась. Такой монумент назывался просто «Гермес» — только через перевод этого слова на латынь утвердилась форма женского рода, «герма». Скоро почти возле каждого дома в Афинах стоял свой «Гермес». О том, что не были редкостью праздничные жертвоприношения, совершаемые частными лицами у герм, свидетельствуют изображения на вазах.

Вызывает удивление, как подобный знак мог превратиться в одного из олимпийских богов. Поэтический вымысел в рассказах о Гермесе использует два мотива: во-первых, широко распространенная, известная каждой мифологии фигура плута, «трикстера»⁸, который одновременно культурный герой; во-вторых, роль посланца богов в эпосе, с древнейших времен знакомая восточной эпической традиции. Неподвижный межевой знак обыгрывается историями о нарушении границ и преодолении табу, чем достигается некое новое положение вещей, новый особый порядок.

Самым живым и веселым образом, хотя, впрочем, не без подтекста, натура Гермеса проявляет себя в мифе о похищении быков Аполлона — прежде всего в том виде, как он рассказывается в «гомеровском» гимне, посвященном Гермесу: «Родившись утром, в полдень он играл на лире, вечером он украл быков долекоразящего Аполлона»⁹. Полон рано созревших в нем силы и проворства, Гермес под покровом ночи гонит стада Аполлона из Фессалии до самой Олимпии, забивает двух быков, прячет все следы и заползает обратно как младенец в свою корзинку; он до тех пор отрицает кражу перед лицом старшего брата, пока Зевс, их отец, смеясь, сам не устанавливает мир; в знак примирения Аполлон получает от Гермеса лиру. Однако, за шуткой стоит космогония. Гермес не только поет под аккомпанимент вновь изобретенной им лиры из панциря черепахи «о богах и темной земле, как они вначале появились и как каждый получил свою часть»¹⁰, он также изобретает огонь и приспособления для его получения, и кроме того — жертву, очевидно, ту самую «жертву двенадцати богам», как она впоследствии засвидетельствована в Олимпии¹¹. Это все делает Гермеса конкурентом хитрому Прометею, принесшему огонь

людям. Если должно было осуществляться жертвоприношение, необходимо было нарушить табу, охранявшее священное стадо Аполлона; а именно это и сделал плут.

Уже в «Илиаде» все тайное и воровское находится в ведении Гермеса.

Правда, в слове *kleptein*, «воровать», больше слышалась таинственность и лукавство, чем то, что совершаемое действие противоречит закону. Когда пойманный Арес сидел в бочке, Гермес его оттуда «выкрал»¹²; когда Ахилл лютовал, не желая отдавать труп Гектора, на совете богов решали, не будет ли проще, если Гермес «выкрадет» тело¹³. Вместо того боги взялись тогда руководить седым Приамом, когда он пойдет просить Ахилла отдать ему сына; в ночной темноте, поблизости от пограничного столба старику в образе царственного юноши, встретился Гермес, бог сам взял узду, усыпил стражу на входе в греческий лагерь, открыл ворота, ведущие во двор жилища Ахилла, затем, открылся Приаму и исчез. Так, вынырнув вдруг из темноты ночи, совершенно неожиданно, Приам стал перед Ахиллом¹⁴. Все это было работой Гермеса, который также устроил потом и счастливое возвращение.

Средь бела дна, но не менее таинственно-непонятно Гермес помогает Одиссею на острове Кирки; выйдя навстречу ему в образе юноши, на границе, где заканчивалась власть Кирки, Гермес раскрывает Одиссею замысел волшебницы и указывает противоядие против ее колдовства — растение моли¹⁵.

Как быстрого «вестника» посылает Зевс Гермеса к дальнему острову Калипсо. Описание того, как бог, подобно чайке, скользит над волнами: золотая дорожная обувь на ногах — позднее на изображениях она появляется в виде крылатых сандалий, — в руке — волшебный посох, при помощи которого он по своему желанию мог усыплять и пробуждать людей, исполнено художественной выразительности¹⁶.

Прибегнув к помощи все тех же средств, Гермес совершил поступок, память о котором сохранилась в его эпическом прозвище «Аргубийца» — умертвил многоглазого великана Аргуса, сторожившего в аргосском святилище Геры Ио; Гермесу удалось усыпить все глаза Аргуса, а затем убить его ударом камня¹⁷. Еще одно нарушение табу, приводящее к учреждению еще одного праздника в честь допущенного исключения из правил.

Самая ужасная граница, которую нарушает Гермес, проходит между живыми и мертвыми. Основное описание в литературе — «вторая Некюйя» «Одиссеи»¹⁸: Гермес «вызывает» души убитых женихов из дома Одиссея, у него в руке жезл, и души, с шумом, наподобие летучих мышей, следуют за ним — на луг, поросший асфоделью, к своему вечному пристанищу. Позднее к этому добавилась картина подземной реки с челном Харона; так, на аттических лекифах изображалось, как Гермес приводит души к Харону. Один Гермес знал также и путь назад: в мифе

о Деметре именно он выводит девушку из Аида; среди сюжетов вазовой живописи есть и это возвращение¹⁹; Гермес и тот юноша, на знаменитом рельефе с изображением Орфея легким касанием руки дающий понять Эвридике, что она должна окончательно вернуться в царство мертвых²⁰.

Итак, Гермес как бог границ и перехода, связанного с нарушением табу, покровитель пастухов, воров, могильщиков и герольдов.

Благочестивый пастух Эвмей во время жертвенной трапезы кладет поодаль одну порцию — для Гермеса и нимф²¹. В гористой местности Киллена в Аркадии он был рожден нимфой Майей; его главный праздник, во время которого устраивались агоны, проходил в Фенее²². В элейской Киллене Гермеса почитали в образе фаллоса²³. Изображалось, как Гермес в лесистых горах у нимф явил соответствующие способности²⁴, в то же время он увидел, как в зависимость от этой силы попадают стада коз и овец, их способность плодиться. Пастухи, в противоположность земледельческой культуре, сами вели «маргинальное» существование в пограничных, поросших лесом местностях, все время занимаясь выяснением отношений с соперниками-соседями. В этих условиях кража скота — само собой разумеющаяся добродетель, конечно, при условии, что совершенное остается нераскрытым. Потому настоящий сын Гермеса — Автолик, дед Одиссея, снискавший среди людей славу своим жульничеством «в воровстве и клятвах»²⁵. У Гермеса можно было открыто просить помощи в краже²⁶; в этом видели не что-то дурное, а неожиданную удачу. Гермес был «подателем благ». Всякая нечаянная находка называлась *hermaion*.

Любой сложенный из камня знак мог также быть надгробным знаком; возле кучи камней возлияния совершали точно так же, как на могиле. Здесь уже заложены основы почитания «хтонического» Гермеса, которое затем имеет продолжение в мифе о проводнике мертвых, *psychopompos*. Гермеса призывали во время возлияний мертвым, могилы ставились под его защиту²⁷.

Как посланец богов Гермес держит жезл вестника, *kerykeion* — собственно говоря, изображение спаривающихся змей, заимствованное из древней восточной традиции²⁸. Тот же знак был знаком земных герольдов, которые все без исключения находились под покровительством Гермеса. Гермес был также основателем рода элевсинских кериков, «вестников» и жрецов. Удача в переговорах, в том числе с врагами и чужеземцами, зависела от Гермеса; ему своим именем обязан переводчик, *hermeneus*, то же, что это имя продолжило свою жизнь в понятии «герменевтика», полностью согласуется с аллегорическим толкованием, увидевшем в Гермесе непосредственно речь, *logos*.

Что касается иконографии, еще в V в. Гермес предстает, за исключением мифа о рождении, как вполне взрослый, бородатый бог; бородатыми были также каменные гермы. Описание Гермеса как «юноши»,

имеющееся в «Илиаде» и «Одиссее», находит соответствие только в изображениях на фризе Парфенона и рельефе Орфея; позднее самым известным шедевром в этом ряду явился Гермес Праксителя в Олимпии²⁹. Такой Гермес — настоящий бог спортивных состязаний, палестры и гимнасиев, не хуже Эроса и Геракла³⁰; при этом фаллический, подчеркнуто гомосексуальный элемент продолжает неизменно присутствовать. Юность, стоящая на пороге возмужания, в каком-то смысле, тоже пограничная область. Все прочие не вполне приемлемые, не вполне удобные черты бога, существующего по обе стороны границ, отодвинулись на задний план. Богом торговли и товара — Меркурием — с туго набитым кошельком в руке, Гермеса сделали только римляне.

2.9. ДЕМЕТРА

Деметра¹ — на дорийском и эолийском диалекте «Даматра» (Damatē) — есть, как на то указывает ее имя, «Мать»; однако, более точное определение этой «Матери» остается загадочным. Распространенное в Античности толкование Деметры как «Матери-земли»², к которому не устают возвращаться снова и снова, не является убедительным ни с точки зрения языка, ни содержательно; при всех ее связях с подземным миром Деметра все же никак не просто «земля». Симпатичное толкование ее как «Матери-зерна» также не может считаться лингвистически безупречным³. Как бы то ни было, очевидно, что власть Деметры и ее милость сосредоточены именно вокруг произрастающих злаков, зерна. То, что служит пищей людей, на языке эпических формул называется «мука Деметры»; земледelec во время сева молился «хтоническому Зевсу» и Деметре, во время жатвы ей был посвящен праздник сбора урожая — поскольку это она наполнила его амбар⁴. Деметра предстает в венке из колосьев, с колосьями в руке. Когда в «Илиаде» инсказательно описывается процесс обмолота зерна на «священном» току, «когда светловолосая Деметра со скоростью ветра отделяет плод от мякни»⁵, сама богиня затем становится цвета спелого зерна. На Кипре сбор урожая злаков назывался словом «damatrizein»⁶. Отсюда несложно было перейти к тому, чтобы использовать Деметру и ее дочь в качестве метонимических обозначений соответственно для зерна и муки⁷. Если в мифе Плутос, богатство, — сын Деметры, зачатый на трижды вспаханном поле⁸, то получается, что «богатство» — это запас зерна, а «сокровищница», *thesauros* — амбар.

Тесно связана с Деметрой, так что часто говорится просто об «обеих богинях» или даже о «Деметрах» во множественном числе⁹, дочь Деметры — «Дева», *Kore*, собственное загадочное имя которой — Персефона, также *Phersephone*, аттический вариант — *Pherrephatta*. У Гомера Пер-

сефона — и отдельно, и вместе со своим мужем Аидом (Аидонеем), олицетворением подземного царства — именуется «достопавной» и «грозной», агае, ераине¹⁰. Связь между обоими аспектами — юной дочерью богини злавов и правительницей мертвых — устанавливает миф, в котором во всех подробностях отразилось существовавшее представление о Деметре, хотя его героический эпос и обходит молчанием; наиболее ранняя и обстоятельная версия этого мифа содержится в «гомеровском» гимне, посвященном Деметре; впрочем, о нем, как известном с давних времен, говорится и в «Теогонии» Гесиода, отдельные же черты, сохраненные более поздней традицией, по-видимому, тоже очень ранние¹¹.

Здесь Персефона, дочь Зевса и Деметра, предстаёт как юная девушка в кругу своих сверстниц — по типу известных девичьих хоров Артемиды; ее подругами в играх изображены Артемиды и Афина, обе тоже юные девы¹². Девушки оставили дом и собирали на лугу цветы — хотя этот цветочный луг потом показывали в разных местах, прежде других славу того самого места снискал ландшафт у озера Лаго ди Пергола, близ Энны в Сицилии¹³; гимн переносит действие на край земли, туда, где жили дочери Океана — Океаниды. Когда «Дева» склонилась, чтобы сорвать особенно красивый цветок, разверзлась земля, бог подземного царства с конями и колесницей устремился наружу, схватил Персефону и увлек ее прочь. Относительно того места, где он снова углубился под землю, снова не было согласия; достойно упоминания одно у источника Киана недалеко от Сиракуз, поскольку есть свидетельства, что здесь в древние времена совершались жертвоприношения, связанные с «погружением»¹⁴. Деметра, услышав крик похищенной, отправилась на поиски и так бродила по всему миру. Ее блуждания с целью отыскать Персефону изобилуют ритуальными деталями: Деметра шла вперед, постясь, распустив волосы, неся факелы, движимая болью и гневом. Кто встречался ей на пути, у кого она останавливалась на отдых, кто мог ей принести весть об исчезнувшей дочери — обо всем этом спорят местные варианты мифа в связи с определенными культами и претензиями на основание культа. Со времен написания «гомеровского» гимна самой важной среди этих версий была та, согласно которой Деметра по дороге зашла в Элевсин и положила здесь начало мистериям. На все то время, пока Кора пребывала в Аиде, а мать оплакивала ее, на земле водворилось чрезвычайное положение. Напрасно быки тянули плуг и в землю падали зерна — они не набухали, ничто не выросло; если не помириться с Деметрой, целому поколению людей грозила гибель, и боги лишились бы подобающих им почестей. Во второй раз должны были открыться врата подземного царства, Гермес — или Геката, или сама Деметра¹⁵ — выводит дочь обратно на свет. Однако это возвращение Яблы, anodos, было лишь частичным; вкусив под землей гранатового яблока, она связала себя с

миром мертвых своего рода таинством крови¹⁶. Каждый раз треть года ей полагалось проводить там, чтобы затем снова выйти на волю — «великое чудо для богов и смертных людей»¹⁷.

Со времен античности в этом мифе видели пример прозрачной аллегории, взятой из жизни природы: Кора — зерно, которое должно некоторое время находиться под землей, чтобы как следствие кажущейся смерти мог зародиться новый плод; всходы — «путь обратно», возвращение благословенного злака в смене времен года, «в то время, когда земля пестрит весенними цветами»¹⁸. И все же в том, что касается частностей, все это совершенно не соответствует процессу произрастания злаковых культур в Средиземноморье, поскольку уже спустя несколько недель после осенней жатвы зерно снова пускается в рост и его развитие затем происходит непрерывно. Подобные соображения заставили Корнфорда и Нильссона высказаться в пользу другого толкования: путь Кору в подземный мир согласно ему — укрывание зерна в подземном зернохранилище во время летних месяцев — времени, когда в условиях средиземноморского климата всякий рост находится под угрозой увядания. Когда же начинались первые осенние дожди, по прошествии примерно четырех месяцев после сбора урожая, предназначенное для посева зерно доставали из его подземной темницы, Кора возвращалась, возобновлялась вегетация — вечное движение по кругу¹⁹. Такое толкование подходило гораздо лучше, однако, греки так это не понимали; здесь заложен возврат в доисторическую эпоху, вероятно, ко временам неолита.

Мотив исчезновения и возвращения божества, а в промежутке между тем и другим — прекращения всякого роста растений одновременно с прекращением всех проявлений половой жизни, что влечет за собой угрозу всему живому, литературно засвидетельствован в двух основополагающих восточных мифах: шумерско-вавилонском мифе о нисхождении в царство мертвых Инанны-Иштар и хеттском о Телипину²⁰. Можно прямо сказать, что греческий миф — это комбинация обоих: с одной стороны, Кора исчезает в подземном царстве, с другой — Деметра в гневе замыкается в себе и скрывается от всех. Ситуация «мать-дочь» не находит параллели на Востоке. В европейском земледельческом обычае и связанных с ним народных преданиях встречается представление о «Матери-Зерне» или «Деве-Зерне», из чего делалось заключение о «северном», принесенном греками с собой мифе²¹; на самом деле в богатом материале, собранном Маннхардтом и Фрезером пара «мать-дочь» практически не встречается. Есть еще суггестивная связь большой и маленькой фигурок богинь уже в статуэтках из Чатал-Хююка²² и ритуальная связь великой богини с принесением в жертву молодых женщин. Специфически греческое, «гомеровское» дает о себе знать именно через соединение двух сюжетных линий: связь «мать-

дочь» выступает как захватывающий, основной мотив — боль матери, потерявшей ребенка, радость снова его увидеть; сохранились трогательные изображения, рисующие Кору, как она по возвращении сидит на коленях матери. Вместе с тем, это дает возникнуть замкнутому на самом себе божественному действию, в котором живущие на земле люди с их страхами отныне играют лишь весьма второстепенную роль.

Двойственной представляется роль противника: происшедшее с Корой, есть ли то свадьба, или смерть, или то и другое вместе? Мрачный аспект преобладает: «быть похищенным Аидом», «сыграть с Аидом свадьбу» — эти выражения сделались самыми употребительными метафорами для смерти, в особенности, когда речь шла о молодых девушках. По сути в мифе речь также не идет и ни о каком цикле; положение, бывшее до похищения, никогда не восстановится полностью. Миф обосновывает некое двойное существование между верхним и нижним миром, дополнительное «измерение смерти» для жизни и «измерение жизни» для смерти, так что и Деметра тоже — «хтоническая» богиня.

Праздники в честь Деметры были распространены чрезвычайно широко; восходя, без сомнения, к глубокой древности, они представляли собой нечто совершенно особое и были самым тесным образом связаны с жизнью женщины. Сказанное в особенности верно применительно к Фесмофориям²³, празднику женской части общины, частью которого было характерное жертвоприношение: свинью бросали в пропасть. Наряду с Фесмофориями существовали праздники «возвращения», *katagoge*²⁴, в которых участвовали мужчины, «приводившие Кору», *koragoi*, что могло символизировать одновременно разверзание ужасного Аида и приход благословения. Кроме того были тайные культы, для участия в которых требовалось индивидуальное посвящение, *mysteria*, среди них далеко превзошел остальные известностью культ в Элевсине²⁵; древние разновидности такого рода мистерий находились главным образом в Аркадии и Мессении. В этой связи рассказывалось о некоторых необычных любовных союзах «Матери», например, с Посейдоном, принявшим облик коня²⁶; многое осталось для нас «неизреченным», *agrheton*. Печать таинственного, в особом смысле «священно-чистого» (*hagnon*) несет образ этой богини, дарующей «жизнь», средства для жизни и одновременно покровительницы мертвых; «*demetreioi*» называли афиняне мертвых и высевали на могилах зерно²⁷.

2.10. ДИОНИС

Дионис¹, как кажется, достаточно легко поддается определению: бог вина и внушаемого вином экстаза, опьянения. В опьянении вином как происходящем изменении сознания человека, видели втор-

жение божества. Впрочем, дионисийский опыт представлял собой нечто, далеко выходящее за рамки действия алкоголя, и мог вовсе от него не зависеть; «безумие» выступало как самоцель². Греческое слово для «безумия», *mania*, в соответствии со своей этимологией и будучи родственным слову *menos*, означало «помешательство» не в смысле блужданий в потемках «бреда», но несло в себе значение нарастания «духовной силы», которая есть независимое самостоятельное переживание. В то же время, дионисийский экстаз не достигался поодиночке, каждым в отдельности, а был массовым явлением, охватывавшим людей наподобие заразной болезни. Миф говорит об этом по-своему: Дионис всегда окружен толпой безумствующих почитателей и почитательниц. Всякий, кто предавал себя богу, неизбежно подвергал себя риску потерять гражданское лицо и «быть безумным» — это было одновременно божественным и благотворным. Внешним атрибутом и инструментом совершаемого богом преобразования была маска. В греческой религии нет второго подобного примера, чтобы при подобном преобразении почитатель и бог сливались в одно; и тот, и другой назывались словом «*bacchos*»³.

Благодаря такой текучести личностной формы культ Диониса представляет собой противоположность тому, что справедливо считается типично греческим; то, каким образом и именно поэтому оба начала, «аполлоновское» и «дионисийское», оказываются связаны между собой отношениями полярности, стало одним из вопросов психологии культуры, который гениально и своеобразно утвердил Фридрих Ницше⁴. Историческое исследование сначала предприняло попытку разрешить это противостояние, увидев здесь некую временную последовательность: уже давно считалось решенным, что Дионис — «молодой» бог, которого его «странствия» привели из Фракии в Грецию; окончательное обоснование этого тезиса принадлежит Эрвину Роде⁵. Аргументация строилась на отдельных сведениях, сообщаемых Геродотом, скудости свидетельств Гомера и мифах о сопротивлении Дионису. Кое-что говорило против; Вальтер Отто обратил внимание на то, что «приходящий» — глубинная характеристика сущности Диониса, и следовательно, это перестает быть отражением случайных обстоятельств⁶. С тех пор два открытия заставили изменить взгляд на вещи: Дионис был засвидетельствован на пилосских табличках, возможно даже в связи с вином; кроме того, святилище Айя Ирины на Кеосе, где непрерывное существование культа начиная с XV в. и до времен, когда там жили греки, прослеживается особенно четко, после прочтения первой же посвяtitельной надписи предстало как святилище Диониса⁷. К этому добавился более ранний вывод о том, что праздник Антестерии, называемый Фукидидом «древними Дионисиями» — общий для ионийцев и афинян, а значит, неизбежно является более древним, чем стран-

ствия Диониса по Ионии⁸; согласуется с этим и то обстоятельство, что микенское и ионийско-аттическое оказываются также близки и с точки зрения языка. Нужно еще принять во внимание бесспорно минойско-микенское происхождение имени Диониса — так же, как и некоторых существенных особенностей его культа. К этим наиболее древним элементам можно причислить и отождествление бога с экстатической песней в «дифирамбе».

Имя Диониса — снова загадка. В первой части имени — *Dionysos*, а также *Deunysos*, *Zonnysos* — бесспорно, заключено имя «Зевс»; так это понималось и в Античности: *Dios Dionysos*⁹, сын Зевса Дионис. Однако, вторая часть имени остается непроницаемой, хотя уже неоднократно делались попытки читать ее как «сын»¹⁰. По всей вероятности, здесь мы имеем дело с чем-то не-греческим: действительно, Семела, мать Диониса, Вакх — имя почитателя бога и второе имя самого бога, тирс — его священный жезл, триямб и дифирамб — культовая песнь — все это далеко не греческие слова. Греческая традиция самым тесным образом связывает Диониса с Фригией и Лидией, малоазийскими царствами VIII–VII, VII–VI вв., а также с фригийской Матерью богов Кибелой. Предположение, что «Семелой» на языке фракийцев и фригийцев называлась «земля»¹¹, по-видимому, так же плохо подтверждается фактами, как и приоритет лидийского *baki-* по отношению к *Vacchos* как имени Диониса¹². *Thyrsos* можно сопоставить с засвидетельствованном в Угарите богом *tirsu*, «напившийся допьяна», но точно так же и с позднехеттским *tuwarsa*, «виноградная лоза»¹³; часто при этом указывают на бога произрастания с колосьями и гроздьями винограда, изображенного на позднехеттском скальном рельефе в Ивризе. «*Vacchos*» также вполне может быть семитской калькой со значением «плакать»¹⁴ — при условии, что гречанки, ищущие Диониса, были однажды соотнесены с женами Израилевыми, «оплакивающими Таммуза». Возможно также, что на более ранние киликийско-сирийские связи наложились более поздние фригийские, а затем — лидийские. Вдобавок, для времени после 660 г. необходимо принимать в расчет нарастающее влияние египетской религии Осириса¹⁵, жоторая, по всей видимости, проявляет себя уже в «корабельных» процессиях VI в.

Среди греческих праздников Диониса различаются по меньшей мере четыре типа: праздник антестерий в ионийско-аттическом ареале, связанный непосредственно с вкушением вина, вместе с предшествующим ему праздником лений; агрионии в дорийском и золийском ареале, праздник распушенности и извращений, отмеченный «бунтами женщин», «помешательством» и проявлениями каннибализма; крестьянские «дионисии», с характерным принесением в жертву козла и фаллической процессией; наконец, праздник выхода Диониса из моря,

katagogia, «великие дионисии», введенные в Афинах в VI в.¹⁶ Общим для всех был, по-видимому, пьяный беспредел, которым отмечалось либо начало, либо окончание праздника, когда на первый план выходил акт жертвоприношения — в одних случаях, козла, в других — быка. Наряду с официально установленными общегосударственными праздниками всегда существовали устраивавшиеся меньшими группами — коллегиями, культовыми объединениями — так называемые «оргии»; часто указывают на то обстоятельство, что они носили характер «*trieteteris*», то есть празднеств, справляемых раз в два года¹⁷; уже достаточно рано возникли тайные культы, «мистерии».

Миф обыгрывает эти данности; героический эпос, однако, мало говорит о Дионисе, а от гимна, первого в собрании «гомеровских» гимнов, посвященного Дионису, сохранился лишь небольшой отрывок. Тем более важен Дионис для похднеархаической хоровой лирики, для которой «дифирамб» был одним из самых важных жанров, а затем — для классической трагедии в рамках дионисийского празднества¹⁸. Величайшее и наиболее значимое для последующей традиции художественное воплощение дионисийского начала восходит уже к концу V в. — впервые представленные в 405 г. «Вакханки» Еврипида.

Дионис как бог вина считался «благодатью для смертных», о чем говорится уже в «Илиаде», подателем «многих радостей», *polygethes*¹⁹; он заставляет смолкнуть все заботы, приносит сон и забвение в страданиях повседневности²⁰; «душа возвеличивается, когда нас сражает стрела виноградной лозы»²¹. Между тем, мифы о том, как люди научились делать вино, звучат мрачно и зловеще: Икарий, первый в Аттике, кто сам перенял от бога науку возделывания лозы и получения вина через выдавливание сока из гроздьев винограда, был убит — крестьяне решили, что он их отравил; после долгих поисков дочь Икария Эригона нашла в одном источнике тело отца и повесилась. Смерть отца и добровольная жертва девушки бросили тень на вкушение вина; эта история рассказывалась во время праздника анфестерий²². По-видимому, во время тайных мистерий с гораздо большей прямоотой говорилось и о смерти самого бога; ассоциативная связь вина и крови, выражение «кровь виноградной лозы», использовавшееся для вина, было известно издавна и широко распространено²³.

Среди мифов, задействованных во время праздника антестерий, был также миф об Ариадне и Дионисе. Тесей увез Ариадну с Крита, но она не осталась его женой; одна из версий этой истории — та, что Ариадну, после того, как однажды Тесей и Ариадна возлегли в святилище Диониса, убила Артемида; обычно же миф повествует о том, как Тесей оставил ее на острове Наксос — или по собственному желанию, или потому, что так ему велел бог — после чего явился Дионис и сделал оставшуюся в одиночестве своей женой²⁴. Этот рассказ давал повод

снова и снова изображать Диониса и Ариадну в виде пары влюбленных. В ритуале аттических анфестерий жена «царя», *basilinna*, делалась женой Диониса — так же Тесей оставил богу Ариадну. Между тем, обрамление этого «священного бракосочетания» было довольно мрачным: оно имело место между «днем осквернения» и жертвоприношениями «хтоническому Гермесу»; на Наксосе существовало два праздника в честь Ариадны: один, когда господствовало безудержное веселье, другой — сопровождавшийся печалью и плачем; свадьба ее с Дионисом всегда осенена тенью смерти, питье вина имеет некий глубинный аспект, сопоставимо с вкушением даров Деметры.

Как еще более дикая и опасная, власть Диониса предстает в круге мифов, относящихся к празднику агрионий. Типичной, пожалуй, можно считать историю дочерей Миния из Орхомена: «Одни держались в стороне от дионисийских плясок дочери Миния, Левкиппа, Арсиппа и Алкафоя... Дионис же разгневался на них. И сидели они за своими ткацкими станками, и трудились, одна вперед другой служа Афине Эргане. Как вдруг поползли вверх по станкам усы плюща и винограда, в корзинах с шерстью закрубились змеи, с потолка закапали капли вина и молока». «Тогда бросили они жребии в сосуд, и все три достали жребий; и первым вынул жребий Левкиппы, похвалилась она вслух принести богу жертву, и растерзала она Гиппаса, своего сына, вместе с сестрами, в клочья, и помчалась затем прочь, к исконным менадам»²⁵. Женщины, предназначение которых было в том, чтобы сидеть взаперти в отведенных им покоях за работой, вырывались, «от станков и веретен в безумии гонимые прочь Дионисом»²⁶; роль матери превращается в свою ужасную противоположность. Принесение в жертву животного растерзыванием его на части, менада с растерзанной косулей — эти сюжеты встречаются очень часто. В Тенедосе у Диониса было даже прозвище «растерзыватель людей», *anthroporrastes*; на Лесбосе он назывался «сыроед», *omestes*²⁷; миф не останавливает и страх перед каннибализмом. Однако, извращение не в состоянии удержать своих позиций; менады изгоняются, миф о менадах заканчивается их превращением в сов и летучих мышей.

Преследование менад, «нянек безумствующего Диониса», рисует уже «Илиада»²⁸; мощный Ликург, «укротитель волков», «гонит их по священной равнине Нисы; они побросали, все разом, свою жертвенную утварь на землю, побиваемые ударами воловьих бичей, наносимыми убийцей мужей Ликургом; Дионис, охваченный ужасом, бросается в волны моря; Фетида приняла его на свое лоно». К гораздо более позднему времени относится свидетельство Плутарха²⁹ о том, что преследование «гибельных женщин», так же как и поиски исчезнувшего Диониса были частью ритуала на празднике аригоний в Беотии. Дионис вторгался и был вновь изгоняем вооруженным мужчиной; безумие

могло играть роль наказания; так, обезумевшие женщины Аргоса и Тиринфа были исцелены Мелампом³⁰. Причину безумия самого неистовствующего бога могли видеть в гневе Геры. Гера служила выражением нормального порядка жизни полиса; переход этого порядка в его противоположность означал ее гнев³¹. И все же Дионис проявляет здесь свое сокровеннейшее естество.

Той же заданной мифом ритуальной схеме следует и самый знаменитый из мифов о сопротивлении Дионису, рассказывающий о кончине царя Пенфея — в том виде, как эта история передана в «Вакханках» Еврипида³². Пенфей хотел силой подавить культ Диониса, хотя и не мог помешать тому, чтобы фиванские женщины, и среди них его мать Агава со своими двумя сестрами, не уходили блуждать по горам. Пенфей приказал схватить Диониса, однако бог без труда освободился от пут; захватив власть над Пенфеем, Дионис внушил ему пробраться в заросли с целью подсмотреть за менадами. Особенно жуткое впечатление оставляет описание того, как Пенфей, уже не принадлежа себе, наряжается в дионисийские одежды — длинное «женское» платье, образ самого «женоподобного» Диониса. В этом облачении его приводят на заклятие менадам; голыми руками менады разрывают Пенфея на части, собственная мать вырывает ему руку вместе с плечом. Правда потом и она тоже должна была оставить Фивы.

К тому же кругу принадлежит и миф о рождении Диониса, место действия которого — Фивы³³. Так же и здесь место нормы заступает ее противоположность: Зевс любит Семелу, дочь Кадма — и сжигает ее своей молнией; нерожденный младенец вынашивается в бедре Зевса как в некоем «мужском материнском чреве», а затем вторично рождается на свет из бедра. Гермес относит божественного ребенка нимфам или менадам на таинственно-далекую Нису, где Дионис вырастает, чтобы потом вернуться во всем блеске божественной мощи.

Рождение из бедра — соответствие рождению Афины из головы, само по себе не менее загадочное³⁴; на место «верхнего» пути, избранного для появления на свет вооруженной девы, выходит часть тела, с которой связаны эротические и гомосексуальные ассоциации. Оба случая предполагают ранение Зевса; рана бедра несет ассоциативные связи с кастрацией и смертью — несомненно, в связи с обрядом инициации³⁵. Всякий, кто считает, что загадку рождения из бедра можно решить, попросту увидев здесь лингвистический казус³⁶, упускает из виду, насколько сильное действие способно оказывать именно то, что противоречит обычной логике. Рождение Диониса, воспетое в дифирамбе³⁷, его первое явление, совпадает с «несказанной жертвой», в обрядовой реальности имеющей своим соответствием заклятие быка. После чего Дионис теряется вдали; однако снова и снова совершится его торжественный приход, когда он будет требовать поклонения.

Торжественное вступление Диониса, начиная с VI в. отмечалось «корабельной» процессией, корабль несли мужчины или он был поставлен на колеса³⁸. Имеющееся описание ритуала восходит лишь к императорскому времени; однако, действительную предысторию рассказывает уже седьмой «гомеровский» гимн: Дионис явился на морском берегу в образе юноши, финикийцы, морские разбойники, попытались силой увезти его на своем корабле; но путы сами упали с него, виноградные лозы выросли и обвили снасти и парус. Плющ пополз вверх по мачте; разбойники бросились в море и там превратились в дельфинов. Остался только кормчий, который не был заодно с остальными — его бог поставил служить себе, поэтому во время праздника в роли кормчего выступал жрец Диониса³⁹. То, как корабль плывет дальше — осененный виноградной лозой, в сопровождении дельфинов — с поразительной гармонией передает рисунок на килике работы Экзеккиа из собрания Мюнхенского музея⁴⁰. На других изображениях предстает примитивный корабль на колесах, передано также еще настроение безудержного веселья, царящее среди сопровождающих его людей.

В аттической керамике VI в. бог вина становится чрезвычайно популярен при росписи соответствующих сосудов; тогда приобретает окончательную форму иконография Диониса и его окружения, «фиа-са», не без оглядки на представления, устраивавшиеся во время дионисийских праздников, и прежде всего, на сатировскую драму. Знаком принадлежности Дионису, наряду с усиками винограда и плюща, был упругий жезл (*parthex*) с резьбой в виде листьев плюща по верхней части (что также может быть понято как орнамент из сосновых шишек)⁴¹. Свита делилась на женственных менад и сатиров, мужское начало которых подчеркивалось. Менады, всегда одетые, часто с наброшенной на плечи шкурой козули, танцуют, их головы или наклонены вперед или далеко запрокинуты в трансе. Внешний вид сатиров⁴², в котором животное смешивается с человеческим, понятен прежде всего как маскировка: курносая маска с бородой и звериными ушами препятствует узнаванию, вокруг бедер — фартук, на котором закреплен кожаный — часто эригированный — фаллос и конский хвост. Существуют свидетельства тому, что на праздниках подобным образом одетые в маски сатиры выступали не только в качестве стилизованного хора сатировской драмы — так же, как самые настоящие женщины, преобразившись в менад или «фиад», повинувшись власти Диониса, впадали в «безумие»⁴³. Фаллический момент в данном случае не означал продолжение рода: менады всегда умеют защитить себя, пусть и с помощью тирсов-жезлов, от настойчивых приставаний сатиров; он представляет собой элемент возбуждения как такового, одновременно являясь знаком того, что происходящее выходит за рамки обыденности: частью дионисийских праздников была также процессия с гигантским фаллосом.

Сам Дионис мог изображаться по-разному. Простейшей формой его воплощения была маска, которую вешали на столбе и к которой впридачу полагалось покрывало — почти что наподобие огородного пугала⁴⁴; есть основания думать, что маски могли также надевать люди — исполняя танец и «неистовствуя», они изображали Диониса⁴⁵. На Наксосе сосуществовали два вида масок Диониса⁴⁶: одни, изготовленные из древесины винограда, представляли «неистовствующего» бога, *baccheus*, другие, из фигового дерева — «кроткого» бога, *melichos*, что также могло указывать на подземное царство. Нельзя не упомянуть и о древнем Дионисе-«хоапа»: фиванском, грубо вырезанном, «упавшем с неба», еще об одном, распространявшем безумие в Патрах, о тех, которые были изготовлены из ели Пенфея в Коринфе⁴⁷. В идеализирующих изображениях VII и VI вв. Дионис предстает в виде старого, бородатого бога, закутанного в длинное покрывало, держащего в руке специфический сосуд для вина — канфар, *kantharos*⁴⁸. В середине V в., как и в случае с Гермесом, происходит омолаживание Диониса; теперь, в согласии с «гомеровским» гимном, его изображают юным и в большинстве случаев обнаженным.

Вместе с тем вокруг Диониса с большей силой, чем прежде, начинает ощущаться собственно эротическая аура — отражение происходившего в обществе процесса, когда индивидуализм начинает играть все более и более определяющую роль. Вино и чувственное наслаждение всегда связаны; приватные праздники в честь Диониса могли становиться «оргиями» в дурном смысле этого слова. Параллельно, питаясь от того же источника — тенденции к индивидуализму, удивительным образом начинает выдвигаться вперед темная сторона культа; как результат глубинной связи, существующей между идеями избытка жизненных сил и уничтожения, возникают и развиваются дионисийские мистерии, которые сулили путешествие в потустороннее бытие души⁴⁹. В то время, как к концу V в. литературное предание и иконография Диониса обрели свою в существенных чертах завершенную, классическую форму, под этой наружной оболочкой бог и его действие продолжали оставаться загадочными и непостижимыми.

2.11. ГЕФЕСТ

Гефест¹, очевидно — бог негреческого происхождения, о чем говорит уже само имя. Его город, Гефестиада², был главным городом острова Лемнос, где еще в V в. сохранялось самобытное, не-греческое население; греки называли их «тирсенцы», и, судя по этому имени, идентифицировали их с итальяскими этрусками. Из более поздних источников нам известно о великом празднике очищения, устраивавшемся

на Лемносе, который завершался зажжением нового огня и его распределением по мастерским³; в «Илиаде» говорится о том, что жившие на острове Лемнос «синтии» приняли на себя заботы о Гефесте, когда он упал с неба⁴. К лемносскому Гефесту имеют отношение кабиры, таинственные боги-кузнецы, приходящиеся ему то ли сыновьями, то ли внуками⁵.

Особое значение кузнечного дела в бронзовый и ранний железный век вело к тому, что оно оказалось связано множеством нитей с религиозными и политическими институтами. В общих чертах возникает нечто похожее на «кузнечное царство», какие известны нам по позднехеттской традиции⁶. Прямая связь плавильных мастерских и святилища со всей возможной очевидностью засвидетельствована в Китионе, XII в., на богатом залежами меди острове Кипр; еще здесь почитали бога и богиню «на медном слитке»⁷. И у фригийцев их Великая Богиня, по-видимому, была как-то связана с мастерскими, где плавил металл⁸. Насколько этот перечень можно было бы пополнить за счет обычаев и языка «тирсенцев», еще предстоит выяснить; найденные на Лемносе надписи до сих пор не получили надежного толкования⁹.

Греческие города, ставя превыше всего воинскую доблесть, отодвинули кузнечное дело на второй план. Только в Афинах Гефесту в мифе и культе была отведена единственная в своем роде, исключительно важная роль; в результате диковинной встречи его с Афиной, Гефест *de facto* становится отцом первого царя Афин Эрихтония и тем самым, прародителем афинян¹⁰; в этом качестве ему полагалась жертва в день родительского праздника апатурий¹¹. В календаре праздников был праздник кузнечного дела, *chalkeia*, какое-то отношение к которому имела также Афина¹². Все же свой большой храм Гефест, совместно с Афиной, получил лишь после 450 г.; этот храм, почти полностью сохранившийся, находится на холме над Агорой, напротив афинского Акрополя¹³.

В эпосе Гефест отличается от всех остальных богов Олимпа тесной связью со своим исконным элементом — огнем; его имя — и это единственный случай — могло означать просто «огонь»¹⁴. Когда бог реки Скамандра хотел утопить Ахилла в своих струях, Гера призвала Гефеста, который связал поток языками пламени¹⁵. Явлением Гефеста и одновременно центром его почитания был — существующий еще и сейчас — газовый факел близ горы Олимп на южном побережье Малой Азии; возможно, такой же факел горел и на острове Лемнос¹⁶. Связь Гефеста с вулканами, название Липарских островов «*Nephaestíades insulae*» и помещение его кузницы под Этной носит вторичный характер.

У бога Гефеста покалечены ноги, что делает его «аутсайдером» среди совершенных олимпийцев; этому есть два объяснения — рациональное и то, которое дает миф¹⁷; кто наделен особой силой, несет на себе особую мету. Божественное повествование предлагает в качестве обо-

снования бурлеск: Гера родила этого сына сама, не зачав его от мужа; результат разочаровал ее, она в гнев сбросила ребенка с небес вниз¹⁸. Продолжение, как Гефест, мстя матери, приковал ее к великолепному трону, и как один Дионис оказался в силах, напоив, в конце концов привести Гефеста на Олимп, чтобы он спас ее, стало излюбленным сюжетом изображений Диониса; в литературе эта история запечатлелась в одном из гимнов Алкея¹⁹, возможно, по образцу, взятому из лемноской традиции.

«Илиада» делает из Гефеста повод и центр «гомерического хохота», когда он вместо прекрасного мальчика Ганимеда, ковыляя и тяжело переводя дух, подносит вино; но именно эта веселость и есть для него желанный результат, он один обладает достаточным умом и совсем не похож на других, чтобы таким образом ослабить напряжение и разрешить неприятную ситуацию²⁰. Второй прецедент «гомерического хохота» богов в «Одиссее» — снова за счет Гермеса и опять свидетельствует о его победе: когда ему удалось в искусно сделанную сеть поймать прелюбодейку-Афродиту вместе с Аресом²¹.

В «Илиаде» женой Гефеста выступает Charis, Грация. Его кузница, устроенная в железном доме на Олимпе, изображена в сцене, когда Фетида просит его изготовить новые доспехи для Ахилла. Сам Гефест занят у кузнечных мехов и наковальни, весь в поту и саже, в то время как из-под его рук выходят великолепные произведения искусства: треножники на колесах, которые катятся сами собой, не говоря о златокованных «девушках-роботах», поддерживающих его за работой²². Еще большего изумления заслуживает сделанный им затем щит — подобие всей ойкумены, в обрамлении небесных звезд. Бог-ремесленник становится воплощением творца; возможно также, что создавая этот образ, певец «Илиады» имел в виду отчасти и себя²³.

2.12. АРЕС

Судя по всему, «Арес»¹ — древнее абстрактное существительное со значением «толчея на поле битвы», «война»². Характерно частое употребление производного от этого слова — прилагательного *areios*: известны словосочетания «Зевс Арейос», «Афина Арейя», «Афродита Арейя», также — по-видимому, микенское — «Hermaas Areias»³, кроме того еще знаменитый «Холм Ареса», «Areios pagos» в Афинах. У Гомера слово *ares* используется для обозначения битвы; встречаются формульные выражения: «воспротивиться жестокому *ares*», «разбудить жестокого *ares*», «померяться силами в *ares*», «убить в *ares*»⁴; это не противоречит тому, что одновременно Арес — одетый в доспехи, «железный» воин, чью колесницу запрягают «Страх и Ужас», *Phobos* и

Deimos; «неодолимый», «ненасытный в войне», «истребляющий», «коварный убийца»; впрочем, постольку, поскольку герой — обязательно воин, его тоже называют «ветвью Ареса»; так, данайцы — «спутники Ареса», а Менелай — по сравнению с другими особенно «любезен Аресу» и «равен Аресу» в битве.

В «Илиаде» Арес всякий раз противостоит Афине — и это, как правило, заканчивается не в его пользу; он также выступает на стороне в конечном счете терпящих поражение троянцев. Стоит донестись со стороны греков воинственному кличу Афины, в ответ грохочет Арес, подобен грозовой туче, от крепости Трои и потока Симоонта⁵. Арес на Олимпе, узнает, что один из его сыновей пал в битве, он испускает вопль, ударяет себя по бедрам и хочет ринуться в бой; тут Афина забирает у него шлем, щит и копье, и велит подчиниться Зевсу⁶. В битве богов они выходят друг против друга, копье Ареса не приносит Афине вреда, ударившись об эгиду, тогда как богиня, бросив камень, попадает Аресу в затылок; Арес падает в пыль, растянувшись в длину на семь плетров⁷. Еще более злую шутку сыграла с ним она в так называемом «подвиге Диомеда»: Афина сама направляет копье Диомеда против Ареса, которое ранит его в нижнюю часть живота, льется божественная кровь; Арес испускает вопль, равный крику девяти или десяти тысяч мужей, и спасается бегством на Олимп, где Зевс еще и кричит на него: «Опостылел ты мне среди всех богов, населяющих Олимп; всегда тебе любезны ссоры, война и кровопролитие»⁸. Арес — воплощение всего ненавистного, что только есть в войне, тогда как сияние победы, *nike*, остается Афине. Не удивительно, что именно варварская Фракия считалась родиной Ареса⁹.

Мифов, которые бы рассказывали специально об Аресе, немного. Малопонятный намек на такой миф содержится в «Илиаде»: Алоады От и Эфиальт заключили Ареса в «железную бочку», где он провел тринадцать месяцев, пока Гермес его не «выкрал»¹⁰; отсюда делают вывод о возможном праздновании этого исключительного события — «освобождения Ареса от оков» — каждый тринадцатый месяц. Один из сыновей Ареса, Кикн, еще более кровожадный, чем отец, задумал построить храм из человеческих черепов; Геракл убил чудовище, Арес попытался отомстить, но и на этот раз был ранен; конец битве положил Зевс¹¹. В высшей степени своеобразная роль отведена Аресу в мифе об основании Фив¹²: дракон, которого убил у источника Кадм, чтобы затем высеять его зубы — сын бога войны; таким образом, люди, рожденные из земли и поубивавшие друг друга во взаимном единоборстве, были потомками Ареса. Кадм потом помирился с ним и женился на дочери Ареса и Афродиты — Гармонии: кровопролитная война обрела завершение в «гармоничном» порядке; так был основан город.

В войске, ведущем войну, время от времени приносились жертвы Аресу, и это вполне понятно; однако, мест, где бы находился храм Ареса, с его культом, известно немного. Знаменитая статуя Ареса была создана скульптором Алкаменом¹³. Храм Ареса на афинской Агоре, о котором упоминает Павсаний¹⁴, был перенесен туда лишь при Августе; до того он, по-видимому, стоял в Ахарнах, возможно даже, что в то время храм был посвящен какому-то другому богу. Только римский Марс, Mars Ultor императора Августа, смог обеспечить Аресу столь почетное место в самом центре афинского полиса.

Примечания

¹ Двенадцать богов из Язилика: Акургал — Хирмер Т. 80; 87; «двенадцать богов агоры» в Ксанфосе (Ликия) — Кайбель 768 = ТМА I 44 с; поздние рельефы: О. Weinreich, Lykische Zwölfgötterreliefs (О. Вайнрайх, Ликийские рельефы с изображением двенадцати богов), SB Heidelberg 1913; ВЭ I 329; новые экземпляры: Н. Metzger, Catalogue des monuments votifs du musée d'Antalya (Х. Мецгер, Каталог votивных памятников музея в Анталье), 1952, 34–8; Bull. epigr. 1966 нг. 426/7; греческие культы: Гимн к Гермесу, 128 сл.; Гелланик ФГИ 4 F 6; Афины — см. III 2.8 прим. 20; О. Weinreich, «Zwölfgötter» (О. Вайнрайх, Изображения двенадцати богов) РМЛ VI 764–848, в особ. 838–41 («Обзор имен»).

2.1. Зевс

¹ ПГМ I 115–59; КГГ I 35–178; E. Fehrle, K. Ziegler, O. Waser РМЛ VI 564–759; Кук *passim*; ИГР 389–426; Н. Schwabl РЭ X A 253–376 (эпонимы); Н. Diels, Zeus, AP 22, 1923/4, 1–15; U. v. Willamowitz-Moellendorf, Zeus, Vortr. Bibl. Warburg 1923/4, 1–6, перепеч. 1964; Н. v. Hulsen, Zeus, Vater der Gotter und Menschen (Х. фон Хюльзен, Зевс — отец богов и людей), 1967; Кереньи (3). I. Chirassi Colombo, Morfologia di Zeus, СП 163, 1975, 249–77.

² Фрикс I 610 сл.; Шантрен 399; более точное значение — «вспышка»: Н. Zimmermann Glotta 13, 1924, 95; P. Kretschmer Glotta 13, 1924, 101–14; Кереньи (3) 7–13. См. I 2.

³ ИГР 391.

⁴ См. I 3.6 прим. 5. Относительно Зевса как бога погоды — E. Simon в книге: Acta 2nd internat. Colloquium on Aegaeon Prehistory (Документы 2-го международного симпозиума по проблемам Эгеиды в доисторическую эпоху), 1972, 157–62.

⁵ Марк Аврелий 5, 7. Впрочем, безличный оборот (hwei) является столь же древним: J. Wackernagel. Vorlesungen über Syntax (Й. Вакернагель, Лекции о синтаксисе) I, 1926, 116.

⁶ HN 97–133. Процессия к Зевсу Гэтию (Hyetios) на Косе — SIG 1107, ИГР 394 сл.

⁷ «Илиада» VIII, 48. Реальная Ида (ныне гора Каз, 1767 м) находится на расстоянии 60 км от Трои и вовсе не видна оттуда — бог погоды словно бы приносит с собой свою гору.

- ⁸ РЭ XVIII 1, 258–321 с 25 примерами. Святилище на фессалийском Олимпе (АС 47, 1922, 129) относится к эллинистическому времени, Deltion 22, 1967, 6–14.
- ⁹ Ugaritica 5, 1968, 580 нр. 9; Баал-Цапани (Ваал-Цефон), повелитель «севера» — ДТБВ 485, ВЗ: Исх. 14:2; помещение божественной горы Сиона на «севере» — Пс. 47:3.
- ¹⁰ ИГР 72 сл.; H. Usener, Keraunos (X. Узенер, Перун Зевса), Kleine Schriften IV, 1913, 471–97.
- ¹¹ P. Jacobsthal, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst (П. Якобсталь, Молния в восточном и греческом искусстве), 1906.
- ¹² «Илиада», VIII, 18–27; P. Leveque, Aurea catena Homeri (П. Левек, Гомеровская «золотая цепь»), 1959.
- ¹³ Гесиод, «Теогония», 453–506, 617–720, ср. Аполлодор 1, 4–7; относительно титанов см. III 3.2 прим. 19; относительно Кроноса см. V 2.2 прим. 29. Надежных изображений титаномехии не существует, R. Hampe GGA 215, 1963, 125–52, против точки зрения Дёрига — J. Dorig, Der Kampf der Gotter und Titanen, 1961.
- ¹⁴ Эпименид ФГИ 457 F 18 = ФД 3 В 24; Аполлодор 1, 5; Каллимах, Гимн I, 42–54, наряду с аркадским мифом о рождении — 4–41; по этому поводу см. S. Marinatos BA 1962, 903–16; N. Neustadt, De Iove Cretico (Н. Нойштадт, О критском Зевсе), дисс., Берлин, 1906.
- ¹⁵ Антонин Либера 19, см. I 4 прим. 18; VI 1.2 прим. 22–5.
- ¹⁶ См. II 7 прим. 37.
- ¹⁷ Энний, «Эвгемер» фр. 11 (Vahlen2); Юктас (см. I 3.2 прим. 22; I 3.3 прим. 21) не имеет отношения ни к пещере на Иде, ни к Дикте.
- ¹⁸ «Теогония», 886–900.
- ¹⁹ Аполлодор 3, 168; основа сюжета эсхиловского «Прометея».
- ²⁰ Гесиод, «Теогония», 820–69; аллюзия на загадочное указание места «в Аримах» (en Arimois) в «Илиаде» — II, 781–3. Более сложная версия с временной победой Тифона — Аполлодор 1, 39–44 — близко совпадает с хеттским мифом об Иллуянке (ДТБВ 125 сл.); по этому поводу см. F. Vian в книге: Elements orientaux dans la religion grecque ancienne (Восточные элементы в древнегреческой религии), 1960, 17–37; см. III 1 прим. 31. Изображения на перевязи щита (Тифон со змеиными ногами) — Шефольд Т. 50 — и на знаменитой халкидской гидрии — Шефольд, Т. 66, Зимон 29. — Этна: Пиндар, Пиф. 1, 20–29, ср. Гесиод, «Теогония», 860.
- ²¹ Аполлодор 1, 34–38; ПГМ I 66–78; РМЛ I 1639–50; F. Vian, La guerre des geants (Ф. Виан, Война с гигантами), 1952; Repertoire des gigantomachies figurees dans l'art grec et romain (Изображения гигантомахии в греческом и римском искусстве), 1951; ЭДИ III 888–94.
- ²² Еврипид, «Финикиянки», 1250, ср. Горгий ФД 82 В 6.
- ²³ Плутарх, «Аристид», 21; ГП 455 сл.; HN 68 сл.; R. Etienne — M. Pierart БГК 99, 1975, 51–75.
- ²⁴ См. II 2 прим. 28.
- ²⁵ Эсхил, «Агамемнон», 174 сл.
- ²⁶ «Илиада», XIV, 317–27, Аристарх признает это место подложным.
- ²⁷ ГМ 22, 1965, 167–9.
- ²⁸ Греки понимали это имя как «радующийся гениталиям»; возможно, здесь имеет место перетолкование иноязычного имени. Вероятна зависимость от

восточного изобразительного типа Этаны, ср. ЭДИ «Этана». Миф присутствует уже в «Илиаде» — V, 265 сл., XX, 232–5; глиняная пластика из Олимпии: Луллис — Хирмер Т. 105 сл.; Херман (2) 126 сл.

²⁹ В Угарите бог Эл имеет постоянный эпоним «Отец людей».

³⁰ «Илиада», I, 503; 533 сл.

³¹ См. III 1 прим. 43.

³² «Илиада», XVI, 688; XVII, 176; Гесиод, фр. 204, 97–120.

³³ «Одиссея», IV, 379; 468; R. Pettazzoni, L'onniscienza di Dio (Р. Петтацони, Всеведение Бога), 1955, нем. вариант: Der allwissende Gott, 1960.

³⁴ «Илиада», XXII, 209–13; также VIII, 69; XVI, 658; XIX, 223; также в поединке Мемнона и Ахилла, см. III 1 прим. 24; E. Wüst AP 36, 1939, 162–171; G. Björck Eranos 43, 1945, 58–66; Нильссон толковал соответствующим образом позднемикенское изображение на кипрской вазе. См. I 3.2 прим. 33; заманчиво сопоставить с этим и с египетской мифологией также и золотые весы из шахтовых могил, В. С. Dietrich PM 107, 1964, 121 сл.; J. G. Griffiths, The Divine Tribunal (Дж. Гриффитс, Божественный суд), Swansea 1975, 15 сл.

³⁵ W. Ch. Greene, Moira (У. Грин, Мойра), 1944; W. Krause Glotta 25, 1936, 146 сл.; ВИ 64, 1949, 10–52; U. Bianchi, Dios Aisa (У. Бьянки, Зевсова Айса), 1953; В. С. Dietrich, Death, Fate and the Gods (Б. Дитрих, Смерть, рок и боги), 1965; ИГР 362; множественное число «Moirai» и связанная с этим персонификация — «Илиада», XXIV, 49 (см. III 3. 2 прим. 22); имена Клото, Лахесис, Атропос — Гесиод, «Теогония», 905; Платон, «Государство», 617с.

³⁶ «Илиада», XVI, 443; XXII, 181.

³⁷ «Илиада», II, 101–8.

³⁸ Антиклид ФГИ 140 F 22 = Афиней 11, 473; стела в Феспиях со змеей и надписью — Кук II 1061; Харрисон (2) 297–300; Нильссон Ор. I 25–34.

³⁹ «Илиада», I, 237 сл.; ср. Минос и Зевс — «Одиссея», XIX, 172–9, см. I 3.3 прим. 10.

⁴⁰ Относительно этой, аморальной на первый взгляд справедливости — H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus (Г. Ллойд-Джонс, Справедливость Зевса), 1971.

⁴¹ Гесиод, «Теогония», 901; Пиндар, фр. 30.

⁴² О Буфониях см. V 2.2.

⁴³ Грубен 220–8; ср. также гигантский, так и не завершённый Олимпийеон в Акраганте, Грубен 297–301.

⁴⁴ Пиндар, пеан 6, 125; «Panhellenios» — Павсаний 2, 30, 3; Кук III 1164 сл.; РЭ X А 303.

⁴⁵ См. Мальвиц; Херман (2); см. II 7 прим. 76.

⁴⁶ Фукидид 1, 6, 5; A. W. Gomme, Commentary I, 1956 — к данному месту; эпиграмма Орсиппа — Кайбель 843.

⁴⁷ W. Kiefner, Der religiöse Allbegriff des Aischylos (В. Кифнер, Религиозное понятие «всеобщности» у Эсхила), 1965.

⁴⁸ Эсхил, «Просительницы», 524 сл. (пер. А. Пиотровского).

⁴⁹ Эсхил, фр. 70 N2 = 105 Mette (пер. М. Гаспарова).

⁵⁰ Павсаний 10, 12, 10.

⁵¹ Папирус Дервени, Deltion 19, 1964, 17–25; Antike und Abendland 14, 1968, 96; Платон, «Законы», 715e; OF 21a.

2.2. Гера

- ¹ Roscher РМЛ I 2070–2134; КГГ I 179–257; Eitrem РЭ VIII 369–402; ИГР 427–33; Зимон 35–65; Кереньи (3) 1972. Р. Е. Slater, *The Glory of Hera, Greek Mythology and the Greek Family* (П. Слейтер, Слава Геры; греческая мифология и греческая семья), 1968 — эта книга дает скорее психоанализ структуры греческой семьи.
- ² W. Pötscher, РМ 104, 1961, 302–55; 108, 1965, 317–20. Иначе: ВЭ I 237, ИГР 350 — «владычица», от Heros; «молодая королева» — А. J. van Windekens *Glotta* 36, 1958, 309–11. По-микенски — Е-га. См. I 3.6 прим. 6 и 10.
- ³ Ch. Waldstein, *The Argive Heraeum* (К. Вальдштейн, Аргосский Герайон), 1902/5; Р. Amandry *Hesperia* 21, 1952, 222–74; Бергквист 19–22; Грубен 99–102; Н. Lauter АС 88, 1973, 173–87; см. I 1 прим. 38; II 5 прим. 34.
- ⁴ V. K. Müller, *Der Polos, die griechische Gotterkrone* (Ф. Мюллер, Полос — венец греческих богов), 1915. Ср., прежде всего, деревянную статуэтку с Самоса — Зимон 55 Т. 49.
- ⁵ Форонид фр. 4 Kinkel = Климент Александрийский, «Строматы» I, 164, 2.
- ⁶ См. II 5 прим. 65.
- ⁷ См. II 1 после прим. 88; U. Pestalozzi *Athenaeum* 17, 1939, 105–37, то же в книге: *Religione Mediterranea* (Средиземноморская религия) 1951, 151 слл.
- ⁸ См. II 5 прим. 64.
- ⁹ Н. Раупе, *Perachora I*, 1940; J. Dunbabin, *Perachora II*, 1962; вопрос о связи между этими двумя храмами спорен, Dunbabin ЖГИ 68, 1948, 59–69; J. Salmon АБШ 67, 1972, 159–204.
- ¹⁰ См. II 5 прим. 78.
- ¹¹ Павсаний 5, 17, 1; Грубен 48–51.
- ¹² Тит Ливий 24, 3, 4 сл.; РЭ VIII 381; Зимон 45 сл.
- ¹³ Arch. Class. 4, 1952, 145–52; Arch. Rep. 1955, 54; P. Sestieri, *Iconographie et culte d'Héra a Paestum* (П. Сестьери, Иконография и культ Геры в Пестуме), *Revue des arts* 1955, 149–58; Грубен 233–44; 248–55; ЭДИ V 833; Кереньи (3) 133–42.
- ¹⁴ P. Zancani Montuoro, U. Zanotti Bianco, *Heraion alle foce del Sele* (П. Дзанкани Монтуоро, У. Дзанотти Бьянко, Герайон близ устья Селы), I/II 1951/4; ЭДИ VII 157.
- ¹⁵ «Илиада», IV, 59 сл.; «сестра и супруга» — «Илиада», XVI, 432; XVIII, 356; у Гесиода — «Теогония», 454 Гера — младшая дочь, так же как Зевс — младший сын.
- ¹⁶ «Илиада», XIV, 213.
- ¹⁷ Относительно «chrysothronos» см. E. Risch *Studii Classici* 14, 1972, 17–25.
- ¹⁸ «Илиада», XIV, 153–353, цитирован стих 294; см. II 7 прим. 90; III 2.1 прим. 8.
- ¹⁹ АС 58, 1933, 123 рис. 69; 68, 1953, 80 и прил. 41; Вальтер 158 рис. 140.
- ²⁰ АС 68, 1953, прил. 13–15; Шефольд Т. 39; Зимон 50.
- ²¹ Зимон 52 сл.
- ²² Гора Оха — Стефан Византийский, «Карист»; Элимний — Софокл, фр. 437 Р.; ср. Плутарх, фр. 157, 3.
- ²³ Диодор Сицилийский 5, 72, 4, см. II 7 прим. 95.
- ²⁴ Еврипид, «Ипполит», 748; Эратосфен, «Превращения», 3.
- ²⁵ «Одиссея», XXIII, 296.
- ²⁶ АП 177 сл.; молодожены должны были приносить свадебную жертву — gamelon [надпись Лабиадов (см. II 6 прим. 21) А 25]; не все свадьбы проис-

ходят в один и тот же месяц [как утверждает Кереньи (3) 87 сл.]; Зевс Герей СЗГГ I А 21; однако есть еще Зевс Афродисий на Паросе и Зевс Даматрий на Родосе, РЭ X А 284, 51; 296, 59.

²⁷ См. II 7 прим. 71.

²⁸ 17 Лоубл — Пейдж, ср. Палатинская антология 9, 189.

²⁹ Павсаний 5, 16; относительно элейской песни в честь Диониса, РМГ 871 см. II 1 прим. 89; IV 4 прим. 24.

³⁰ 129, 7 Лоубл — Пейдж; см. I 3.6 прим. 10.

³¹ «Илиада», V, 890.

³² См. I 3.3 прим. 13/4; III 3.1 прим. 10.

³³ Это можно видеть на многих изображениях, в основном этрусских, Кук III 89–94; M. Renard, *Hommages Bayet*, 1964, 611–8; по восточному образцу, W. Orthmann, *Ist. Mitt.* 19/20, 1969/70, 137–43.

³⁴ Павсаний 8, 22, 2.

³⁵ «Илиада», XIV, 296; Каллимах, фр. 75, 4; Феокрит 15, 64; связь с предсвадебными обрядами на Наксосе и Паросе — Каллимах, указ. место и схол. В к «Илиаде» (XIV, 296).

³⁶ Павсаний 2, 36, 1 сл.; 2, 17, 4; схолии к Феокриту (15, 64).

³⁷ Каллимах, фр. 599.

³⁸ Стефан Византийский, «Гермиона».

³⁹ Павсаний II, 38, 2.

⁴⁰ «Илиада», I, 536–69.

⁴¹ «Илиада», XV, 18–24; Геракл., «Аллегории», 40.

⁴² «Илиада», XVIII, 364–7.

⁴³ Эсхил, фр. 355–8, ср. Платон, «Государство», 281d. Кажется, Гера была матрешей еще в микенскую эпоху, см. I 3.6 прим. 10.

⁴⁴ HN 219–21; 189–94; 185–9.

⁴⁵ «Илиада», XIX, 96–133, ср. XIV, 249–61; XV, 25–30; Еврипид, «Геракл»; лев и гидра: Гесиод, «Теогония», 328; 314.

⁴⁶ Гимн к Аполлону Пикийскому, 127–74; по Евфориону (фр. 99 Powell), она также является матерью Прометея.

⁴⁷ Гесиод, «Теогония», 927 сл.; фр. 343; «Илиада», XVIII, 395–9; гимн к Аполлону Пикийскому, 138–140.

⁴⁸ Алкей 349 Лоубл — Пейдж; U. von Wilamowitz-Moellendorf *Kl. Schr.* V 2, 1937, 5–14; изображения на вазах: F. Brommer *ЕНАИ* 52, 1937, 198–219; A. Seeborg *ЖГИ* 85, 1965, 102–9.

⁴⁹ «Тайный миф» для объяснения гранатового яблока в руке Геры — Павсаний 2, 17, 4; «тайные жертвоприношения» — Павсаний 2, 17, 1.

⁵⁰ HN 185–9.

⁵¹ Менодот ФГИ 541 F 1 = Афиней 14, 672a–673b, с дополнительными сведениями 673bd, в т. ч. Анакреонт РМГ 352. ГП 46–9; ИГР 429 сл.; ср. II 5 прим. 90.

⁵² Бергквист 43–7; см. II 5 прим. 19; I 4 прим. 56.

⁵³ Ферле 139–48. Соответственно миртовые венки запрещены в самосском культе Геры — Никандр Колофонский, «Противоядия» 619 сл., схолии к Аристофану, «Лягушки», 330.

⁵⁴ О свадьбе Геры на Самосе говорил Варрон: Лактанций, «Божественные установления», 1, 17, 8; Августин, «О граде Божием», 6, 7. Заключение о

праздновании священного бракосочетания сделали Е. Buschor AC 55, 1930, 1–9 и (иначе) G. Kipp, Zum Hera-Kult auf Samos (Г. Кипп, О культе Геры на Самосе), Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 18, 1974, 157–209. Загадочно изображение фелляции Зевса Герой на одном вотивном изображении, о чем распространялся Хрисипп — SVF II N 1071–4.

⁵⁵ Павсаний 9, 3, 3–8; Плутарх, фр. 157/8; ГП 50–6; ИГР 431; Кереньи (3) 114 сл. См. II 7 прим. 93; II 1 к прим. 73.

⁵⁶ См. I 3.3 прим. 30; II 1 прим. 73.

⁵⁷ Павсаний 9, 2, 7.

⁵⁸ См. I 2 прим. 10. Ср. R. Renehan, Hera as Earth-Goddess (Р. Ренехэн, Гера как богиня земли), PM 117, 1974, 193–201.

2.3. Посейдон

¹ Е. Н. Meyer, H. Bulle PMЛ III 2788–2898; КГГ IV 1–97; Е. Wust РЭ XXIII 446–557; ИГР 444–52; F. Schachermeyr, Poseidon und die Entstehung des griechischen Gotterglaubens (Ф. Шахермайр, Посейдон и возникновение греческой веры в богов), 1950; Кереньи (3) 53–75.

² «Супруг земли» — Р. Kretschmer Glotta 1, 1909, 27 сл.; ВЭ I 212; Кереньи (3) 56; «Знающий путь (по морю)» — А. Heubeck ИИ 64, 1959, 225–40; «Повелитель вод» — C. Scott Littleton, Poseidon as a Reflex of the Indo-European «Source of Waters» God (К. Скотт Литтлтон, Посейдон как рефлекс индоевропейского бога «источника вод»), ЖИЕИ 1, 1973, 423–40; ср. F. Gschnitzer Serta philol. Aenipontana, 1962, 13–8; C. J. Ruigh ОГИ 80, 1967, 6–16; Е. Р. Hamp Minos 9, 1968, 198–204; Риш 57, 1; см. III 2.9 прим. 2 (о связи с именем «Деметра»).

³ См. I 3.6 прим. 12.

⁴ Геродот 1, 148; Диодор Сицилийский 15, 49; ср. «Илиада», XX, 404; G. Kleiner, P. Hommel, Panionion und Melie (Г. Кляйнер, П. Хоммель, Панионий и мелия), 1967; относительно ионийской традиции — R. Hampe, Nestor, в книге: Vermachtnis der antiken Kunst (Наследие античного искусства), 1950, 11–70; T. B. L. Webster, Von Mykene bis Homer (Т. Уэбстер, От Микен до Гомера), 1960, 185–212; M. B. Sakellariou, La migration grecque en Ionie (М. Сакеллариу, Греческая миграция в Ионию), 1958.

⁵ «Одиссея», XI, 235–57.

⁶ Страбон 8, 374; Павсаний 2, 33; G. Walter, Troizen und Kalaureia (Г. Вальтер, Трезен и Калаврия), 1941; Th. Kelly, The Calaurian Amphictyony (Т. Келли, Калаврийская амфикимония), ААЖ 70, 1966, 113–121; Бергквист 35; Снодграсс 402.

⁷ Гигин, «Мифы» 186 (по Еврипиду).

⁸ Павсаний 2, 30, 6; wanax в Коринфе, IG IV 210.

⁹ Павсаний 2, 33, 1; Н. Herter РЭ Suppl. XIII 1053.

¹⁰ HN 175–7.

¹¹ «Илиада», XV, 186–93.

¹² «Илиада», XV, 182 — Гесиод, «Теогония», 456 сл.

¹³ «Илиада», XIII, 17–31.

¹⁴ «Одиссея», V, 282–381.

¹⁵ Н. Herter РЭ VII A 245–304.

¹⁶ Относительно святилища см. Грубен 97 сл.; относительно ритуала — HN 219–21.

- ¹⁷ Bulle РМЛ III 2855, ИГР 446, Зимон 82, против Кука — Кук II 786–98, ср. Эсхил, «Семеро против Фив», 131, Рагем. Graeci I 255, II 459 «thynnizein».
- ¹⁸ Антигон из Кариста — Афиней 297е; HN 231.
- ¹⁹ Геродот 7, 192.
- ²⁰ Ch. Karusos Deltion 13, 1930/1, 41–104; Зимон 86–90.
- ²¹ Постоянный эпитет gaieochos связан (если можно опираться на gaiawochos IG V 1, 213) не с echein (держать), а также и не с «oscheuein» (оплодотворять), а с корнем «uegh» — «схать», ИГР 449; «сотрясать» — предположение Шантрена — Шантрен 219.
- ²² «Одиссея», IV, 505–10.
- ²³ Аполлодор 1, 38; Кук III 14–8.
- ²⁴ Геродот 7, 129, 4; схолии к Пиндару, Пиф. 4, 246а.
- ²⁵ Фукидид 1, 128, 1.
- ²⁶ Диодор Сицилийский 15, 49; Павсаний 7, 24 сл.; Гераклид фр. 46 Wehrli.
- ²⁷ Ксенофонт, «Греческая история», 4, 7, 4.
- ²⁸ Гесиод, «Щит», 104; «тавры» (tauroi) как слуги при жертвоприношениях Посейдону — Афнней 425с, Гесикий «tauros»; см. V 3.3 прим. 33.
- ²⁹ Гомеровские гимны XXII, 4 сл.; Павсаний 7, 21, 9.
- ³⁰ Павсаний 8, 14, 5, 7 сл. (в Фенее).
- ³¹ Гимн к Аполлону Пикийскому 53–60. — Посейдон и ипподром в Спарте: Ксенофонт, «Греческая история», 6, 5, 30; Павсаний 3, 20, 2.
- ³² Схолии к Пиндару, Пиф. 4, 246; схолии к Аполлонию Родосскому 3, 1244 — схолии к Ликофрону 766, ср. Софокл, «Эдип в Колоне», 1595; O. Gruppe AP 15, 1912, 373.
- ³³ На знаменитом фронто́не храма Артемиды на Керкире, Луллис — Хирмер Т. 17 сл. — Медуза в виде кентавриды на беотийской рельефной амфоре, Шефольд Т. 15 b.
- ³⁴ «Фиваида» — схолии к «Илиаде» XXIII, 346.
- ³⁵ Павсаний 8, 25, 4; 42, 2/3; W. Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens (В. Иммервар, Культы и мифы Аркадии), 1891, 113–20; Штиглиц 110–34 — поиски исторических наслоений.
- ³⁶ Шахермайр (см. прим. 1) 148–55.
- ³⁷ Решительно утверждают это ВЭ I 211–24, ср. РЭ XXII 451–4, Шахермайр 13–9 и passim. — L. Malten, Das Pferd im Totenglauben (Л. Мальтен, Конь и вера в загробный мир), ЕНАИ 29, 1914, 179–255. — Против этого ИГР 450: «бог вод».
- ³⁸ РЭ VIII 1853–6.
- ³⁹ Павсаний 8, 7, 2. Посейдон, принесение в жертву коня и утопление в реке также в мифе об Эвене, Аполлодор 1, 60.
- ⁴⁰ В. Stiernquist в книге: Н. Jahnkuhn, Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze (Х. Янкун, Доисторические святилища и места жертвоприношений), Abh. Göttingen 1970, 90 сл., ср. 168 сл. Утопление коней в реке — «Илиада», XXI, 131 сл.; ИГР 237.
- ⁴¹ Быки — Феофраст у Афиней 261d, Плутарх, «Пир семи мудрецов» 163b; в целом об этом — Евстафий 1293, 8.
- ⁴² ПГМ II 274 сл.
- ⁴³ Эсхил, «Семеро против Фив», 308.
- ⁴⁴ Psychopompeion у Тенарского мыса — Плутарх, «Ser. num. vind.», 560e; гиперкритический взгляд — F. Bolte РЭ IV A 2045 сл. — Дельфы: «Эвмол-

пия», Павсаний 10, 5, 6; комм. Евстахия к Дионису Перизгету, 498; Павсаний 10, 24, 4; ВЭ I 213; G. Daub BГК 92, 1968, 540–9; HN 151, 21.

⁴⁵ «Одиссея», XI, 119–34; см. II 8 прим. 53.

2.4. Афина

¹ F. Dümmler РЭ II 1941–2020; КГГ I 258–423; Отто (I) 44–61; ИГР 433–443; U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Athene (У. фон Виламовиц-Мёллендорф, Афина), SB Berlin 1921, 950–65 = Kleine Schriften (Малые произведения) V 2, 1937, 36–53; K. Kerényi, Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion (К. Кереньи, Дева и мать в греческой религии), 1953; F. Focke, Pallas Athene (Ф. Фокке, Афина Паллада), Saeculum 4, 1953, 398–413; C. J. Herington, Athena Parthenos and Athena Polias (К. Херингтон, Афина Парфенос и Афина Полиада), 1955; W. Potscher, Athene (В. Пётчер, Афина), Gymnasium 70, 1963, 394–418; 527–544; R. Luyster, Symbolic Elements in the Cult of Athena (Р. Лейстер, Символические элементы в культе Афины), ИР 5, 1965, 133–63.

² Кук III 224; R. Gansciniec Eranos 57, 1959, 56–8; иначе ИГР 434; Пётчер 529; O. Szemerényi ЖГИ 94, 1974, 154 сл.

³ См. I 3. 6 прим. 3; 17. Означает ли «atana» Афины, остается спорным.

⁴ «Девушка» — Страбон 17, 816, ср. Фриск II 468; Шантрен 853; «замахиваться» — Аполлодор, Оксирих. пап. 2260 II 2, Cron. Егс. 5, 1975, 20–4; возводится к древнеевр. ba'alat (Афина Паллада = Хозяйка Афин) — O. Carruba Atti e Memorie del I Congresso di Micenologia, 1968, II 939–42.

⁵ См. I 3.5 прим. 45; I 4 прим. 34.

⁶ См. I 3.3 прим. 76.

⁷ КГГ I 299; ИГР 433–7.

⁸ «Илиада», XVI, 100.

⁹ P. de Lasseur, Les deesses armees dans l'art classique grec et leurs origines orientales (П. де Лассёр, Вооруженные богини в классическом греческом искусстве и их восточное происхождение), 1919; M. T. Barrelet, Les deesses armees et ailees: Inanna-Istar (М. Барреле, Вооруженные и крылатые богини: Инанна-Иштар), Syria 32, 1955, 222–60; ДТБВ 473 (Анат); относительно Анат-Афины — R. Du Mesnil Du Buisson, Nouvelles etudes sur les dieux et les mythes du Sanaan (Р. Дю Мениль Дю Бюиссон, Новые исследования о богах и мифах Ханаана), 1973, 48–55.

¹⁰ Grazer Beitr. 4, 1975, 51–66; с этим пересекается минойская форма глиняной статуэтки из Гортины, Зимон 188 рис. 169/70.

¹¹ Ziehen РЭ XVIII 3, 171–89; Lippold там же 189–201; F. F. Chavannes, De Palladii gartu (Ф. Шаванн; О похищении паллада), дисс., Берлин, 1891; ЖРД 22, 1970, 356–68; см. II 4 прим. 43 сл.; II 5 прим. 84.

¹² «Теогония», 925 сл.

¹³ «Илиада», II, 446–54; ср. ксанфосскую надпись (см. III 2.1 прим. 1), стр. 7.

¹⁴ «Илиада», XX, 48–50.

¹⁵ Фр. 94 Уэст.

¹⁶ ИГР 436 сл.; Кук III 837–65; Кереньи (см. прим. 1) 57–64.

¹⁷ «Одиссея», XXII, 295–8.

¹⁸ Варрон, «О сельском хозяйстве», I, 2, 19 сл.; HN 172 сл., см. V 2.2.

¹⁹ Еврипид, «Ион», 987–97; относительно «горгониона» см. II 7 прим. 54.

²⁰ «Илиада», II, 446–9; с головой Горгоны: «Илиада», V, 738–42.

- ²¹ Великан Паллас: Эпихарм фр. 85a Austin, Аполлодор 1, 37; отец Паллас: схолии к Ликофрону 355, Цицерон, «О природе богов», 3, 59.
- ²² Зимон 188, рис. 168; ср. «Илиада», XIV, 178; «Одиссея», VII, 110; XX, 72.
- ²³ HN 175, 92.
- ²⁴ Афина Халинитиды — Пиндар, Ол. 13, 65; Павсаний 2, 4, 1; N. Yalouris, Athena ala Herrin der Pferde (Н. Ялурис, Афина как повелительница коней), ГМ, 1950, 19–101; Арго — Аполлодор 1, 110, Аполлоний Родосский 1, 19, ср. «Илиада», XV, 412; деревянный конь — «Одиссея», VIII, 493.
- ²⁵ См. II 5 прим. 18.
- ²⁶ «Илиада», II, 155–82; 278–82.
- ²⁷ Отто (1) 54.
- ²⁸ Зенобий 5, 93.
- ²⁹ Зимон 198 сл.
- ³⁰ Шефольд Т. 44 а.
- ³¹ «Илиада», V, 793–863.
- ³² «Илиада», XXII, 214–298.
- ³³ «Илиада», I, 188–222; Отто (1) 49; см. III 1 прим. 25.
- ³⁴ «Одиссея», XIII, 221–310.
- ³⁵ J. P. Vernant, M. Detienne, Les ruses de l'intelligence, La metis des Grecs (Ж. Вернан, М. Детьен, Хитрости ума. Метиды древних греков), 1974, 167–241.
- ³⁶ См. III 2.1 прим. 19.
- ³⁷ Гесиод, «Теогония», 886–900, 924–6, ср. West (к указ. месту). Альтернативная версия — Гесиод, фр. 343; Гомеровские гимны XXVIII; S. Kauer, Die Geburt der Athena im altgriechischen Epos (З. Кауэр, Рождение Афины в древнегреческом эпосе), 1959; древнейшее изображение — рельефный пифос с Теноса, Шефольд Т. 13, Зимон 186.
- ³⁸ «Илиада», V, 875.
- ³⁹ Wlammowitz, K. Schr. (Виламовиц, Малые произведения), V 2, 43.
- ⁴⁰ ДТБВ 121; G. S. Kirk, Myth (Дж. Кёрк, Миф), 1970, 215–7.
- ⁴¹ W. Helck MC I 402.
- ⁴² Эсхил, «Евмениды», 738.
- ⁴³ Кук III 656–739; Н. Jeanmaire АО 48, 1956, 12–39.
- ⁴⁴ «Данаида», фр. 2 = Гарпократион «autochthones», Аполлодор 3, 188, Павсаний 3, 18, 13; Кук III 181–237; HN 170 сл.
- ⁴⁵ См. V 2.2 прим. 14.
- ⁴⁶ См. II 5 прим. 83; античные свидетельства — у Овербека N 645–90; T. W. Hooker (изд.), Parthenos and Parthenon (Парфенос и Парфенон), 1963; C. J. Herington, Athena Parthenos und Athena Polias (К. Херингтон, Афина Парфенос и Афина Полиада), 1955; C. Zinserling, Zeustempel in Olympia und Parthenon zu Athen: Kulttempel? (К. Цинзерлинг, Храм Зевса в Олимпии и Парфенон в Афинах: культовые храмы?) AA 13, 1965, 41–80.

2.5. Аполлон

- ¹ Wernicke РЭ II 1–111; КГГ IV 98–355; Отто (1) 62–91; ИГР 529–64; K. Kerényi, Apollon. Studien über die antike Religion und Humanität (К. Кереньи, Аполлон. Исследования об античной религии и культуре), 1953; K. A. Pfeiff, Apollon. Wandlung seines Bildes in der griechischen Kunst (К. Пфайф, Аполлон. Эволюция его образа в греческом искусстве), 1943; F. Bomer, Gedanken

uber die Gestalt des Apollon und die Geschichte der griechischen Frömmigkeit (Ф. Бёмер, Размышления о фигуре Аполлона и истории греческой религиозности), *Athenaeum* 41, 275–303; W. Burkert, *Apellai und Apollon* (В. Буркерт, Аппеллы и Аполлон), *PM* 118, 1975, 1–21.

² Отто (1) 78; ИГР 529.

³ См. I 4 прим. 16.

⁴ По этому поводу — G. Devereux *Symb. Oslo* 42, 1967, 76 сл., 90 сл.

⁵ Обзор в РЭ II 72–84, устарел, но замены ему пока нет.

⁶ Зиттиг, 36–40; *PM* 1975, 7 сл.

⁷ Делос: Галле де Сантер 1958; Дельфы: см. II 8 прим. 63.

⁸ То, что гомеровский «каталог кораблей» следует дельфийскому (амфиктионийскому?) списку феародоков, показывает А. Джованнини — A. Giovannini, *Etude sur les origines du Catalogue des Vaisseaux* (Исследования о происхождении Каталога Кораблей), 1969.

⁹ РЭ II 111–7; *archegetes* — Фукидид 6, 3, 1; *hegemon* в Фазисе — Джеффери 368.

¹⁰ См. I 4 прим. 53.

¹¹ См. II 5 прим. 80.

¹² См. II 8 прим. 66.

¹³ Wilamowitz *Hermes* 38, 1903, 575–86; ВЭ I 89 сл.

¹⁴ Против утверждения Виламовица, Wilamowitz *Hermes* 38, 1903, 575–86; ВЭ I 324–8; ср. *PM* 1975, 1–4, 21; ксанфосская надпись — РАН 1974, 82–93; 115–25; 132–49; совершенно не выдерживает критики хеттское «*Apulunas*» ИГР 558 сл.; ср. *PM* 1975, 3.

¹⁵ *PM* 1975, 1–21, по Харрисон (2) 440 сл., ср. КГГ IV 98 сл.

¹⁶ Полибий 5, 8, 4; 11, 7, 2; 18, 48, 5; см. II 5 прим. 63.

¹⁷ «Илиада», XX, 39, см. II 2 прим. 29.

¹⁸ *PM* 1975, 14, 56.

¹⁹ F. Graf в книге: *Acts 15th int. Congr. Hist. Rel.* (1975).

²⁰ См. I 3.6 прим. 20; II 3 прим. 14. «Пайеон» самостоятельно — «Илиада», V, 401; 899; как песня Аполлона — «Илиада», I, 473.

²¹ Плутарх, «О музыке», 1134bd, 1146c; *PM* 1975, 20, 83.

²² M. K. Schretter, *Alter Orient und Hellas. Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Gottern Nergal, Rescheph, Apollon* (М. Шреттер, Древний Восток и Эллада. Вопросы влияния древневосточных источников на мир греческих идей, на примере богов Нергала, Решефа и Аполлона), 1974; Burkert *Grazer Beitr.* 4, 1975, 51–79, в особ. 55–7, 68–71, 78. Ср. также H. A. Cahn, *Die Lowen des Apollon* (Х. Кан, Львы Аполлона), *GM* 7, 1950, 185–99.

²³ Жертвоприношение спартанских царей на седьмой день месяца — Геродот 6, 57, 2; *hebdomagetes* — Эсхил, «Семеро против Фив», 800 сл.; ср. ВЭ I 328. См. V 2. 1 прим. 12.

²⁴ *Grazer Beitr.* 1975, 55; Гёрни 137 сл.; см. II 5 прим. 70; O. Masson в книге: *Acts* (см. I 4 прим. 2) 117–21.

²⁵ См. III 3.1 прим. 29.

²⁶ «Илиада», I, 44–52; 603 сл.

²⁷ Гимн к Аполлону Делосскому 2–13; 182–206.

²⁸ ФД 22 В 51 = 27 Marcovich.

- ²⁹ Каллимах, фр. 114, см. II 5 прим. 80.
- ³⁰ Загадка в том, что имена *hekatebolos* и *hekatos* неотделимы от имени богини Гекаты (см. III 3.1 прим. 18): Фриск I 473 сл.; Шантрен 328; C. de Simone ЖСЯ 84, 1970, 216–20.
- ³¹ Гимн к Аполлону Делосскому 25–126; Феогнид, 5–10; относительно финиковой пальмы см. II 5 прим. 20.
- ³² Симонид PMG 519, 55a; расшир. комм. Сервия к «Энеиде», IV, 143.
- ³³ См. I 4 прим. 25.
- ³⁴ Геродот 4, 32–5; Павсаний 1, 31, 2; J. Treheux, La realite historique des offrandes hyperboreennes (Ж. Треё, Историчность гиперборейских даров), *Studies D. M. Robinson II*, 1953, 758–74; W. Sale, The Hyperborean Maidens of Delos (В. Сейл, Гиперборейские девушки на Делосе), *HTHR* 54, 1961, 75–89; N. G. L. Hammond, *Epirus*, 1967, 331; H. Kothe, Apollons ethnokulturelle Herkunft (Х. Коте, Этнокультурное происхождение Аполлона), *Klio* 52, 1970, 205–30; G. B. Biancucci, La via Iperborea (Дж. Бьянкуччи, Гиперборейский путь), *ОКФО* 101, 1973, 207–20.
- ³⁵ 307 Лоубл — Пейдж = Гимерий, «Речи», 48, 10 сл. *Colonna*.
- ³⁶ Шефольд Т. 10; Зимон 127.
- ³⁷ См. II 7 прим. 12/13.
- ³⁸ ПГМ II 119–26.
- ³⁹ PM 1975, 19; HN 136 сл. В пеане поется: «Пощади мальчиков!», ЭН 205, 36–8.
- ⁴⁰ РЭ VI A 1593–1609.
- ⁴¹ J. Fontenrose, *Python. A study of Delphic Myth and its Origins* (Дж. Фонтенроуз, Пифон. Исследование дельфийского мифа и его корней), 1959.
- ⁴² Каллимах, фр. 194, 28–31; см. II 8 прим. 62.
- ⁴³ Павсаний 8, 41, 7–9; Грубен 115–24.
- ⁴⁴ См. II 4 прим. 16/17.
- ⁴⁵ См. II 8.
- ⁴⁶ Гимн к Аполлону Делосскому 131 сл.
- ⁴⁷ Эсхил, «Евмениды», 19.
- ⁴⁸ ИГР 647–52; W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee* (В. Шадевальдт, Дельфийский бог и идея гуманизма), *Hellas und Hesperien I*, 1970, 669–85.
- ⁴⁹ Еврипид, «Алкеста», 6 сл. — Аристоной 1, 17 с. 163 Powell; Павсаний 2, 7, 7; 30, 3.
- ⁵⁰ См. II 4 прим. 16.
- ⁵¹ «Илиада», XXIV, 33–54, в особ. 49, 54; F. Dirlmeier, *Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels* (Ф. Дирльмайер, Аполлон — бог и воспитатель эллинской знати), *AP* 36, 1939, 277–99 = *Kleine Schriften* (Малые произведения), 1970, 31–47.
- ⁵² Аристотель, фр. 3; SIG 1268; B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen* (Б. Снелль, Жизнь и мнения Семи Мудрецов), 19714; ср. L. Robert *PAH* 1968, 416–57; *Nouveau choix d'inscriptions grecques* (Новый сборник греческих надписей), 1971, 183 N 37.
- ⁵³ Отто (1) 77.
- ⁵⁴ «Илиада», XXI, 462–6.
- ⁵⁵ То, что Аполлон — бог Солнца, было еще для Рошера «одним из самых надежных фактов мифологии», РМЛ I 422; обстоятельное опровержение —

КГГ IV 136–44; ср. P. Boyance, *Apollon Solaire* (П. Буайансе, Аполлон Солнечный), *Melanges J. Carcopino*, 1966, 149–70. Древнейшие свидетельства: Эсхил, «Просительницы», 212–4 (текст не вполне надежен); фр. 83 Mette.

2.6. Артемида

- ¹ K. Wernicke РЭ II 1336–1440; КГГ II 425–98; Отто (I) 62–91; ИГР 481–500; G. Bruns, *Die Jägerin Artemis* (Г. Брунс, Охотница Артемида), дисс., Бонн, 1929; K. Hoenn, *Artemis, Gestaltwandel einer Göttin* (К. Хёэн, Артемида — метаморфоза одной богини), 1946; I. Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Grecia centrale* (И. Кирасси, Архаические мифы и культы Артемиды на Пелопоннесе и в Средней Греции), 1964.
- ² Имя возводится: к *artemes* «здоровый» — Аполлодор у Страбона 14, 635 = ФГИ 244 F 99b; к *artamos* «мясник» — схолии к Ликофрону 797, ПГМ I 296, 2; к *arktos*, кельтская богиня с медвежьими чертами — *Dea Artio*, M. S. RUIPEREZ Emerita 15, 1947, 1–60.
- ³ Док. 127; см. I 3.6 прим. 23.
- ⁴ По-лидийски «Артимус», A. Neubeck, *Lydiaka*, 1959, 23; R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch* (Р. Гусмани, Лидийский словарь), 1964, 64; имя собственное «Артиммас», Зиттиг 60; ВЭ I 324; по-ликийски «Эртемис», АО 1970, 311 рис. 6; имя собственное — «Эрттимели/Артимелис», РАН 1974, 35; 116.
- ⁵ B. Pace, *Anatolian Studies pres. to W. Ramsay*, 1923, 297–314; SIG 1015; Фляйшер 233–54, 414; см. II 7 прим. 22.
- ⁶ См. II 6 прим. 22.
- ⁷ «Илиада», XXI, 470; см. I 3.5 прим. 48.
- ⁸ Эсхил, «Агамемнон», 141–3.
- ⁹ K. Meuli АИ прил. 4, 1967, 159 сл.; Палатинская антология 6, 111; Зимон 167.
- ¹⁰ «Илиада», XXI, 470–514.
- ¹¹ «Одиссея», VI, 102–9.
- ¹² Гимн к Афродите (IV) 18–20.
- ¹³ Отто (I) 83 сл.
- ¹⁴ Еврипид, «Ипполит», 73–87; ЗВ III 191–200; HN 72 сл. Будучи богиней «внешнего мира», Артемида является также богиней эфебов, см., например, AAC 5, 1972, 252–4.
- ¹⁵ «Илиада», XVI, 183.
- ¹⁶ Ваза художника Мидия, АКВ 1313, Ариас — Хирмер Т. 214 сл.; Плутарх, «Тесей», 31.
- ¹⁷ Аполлодор 3, 101; Амфид, фр. 47, CAF II 249; РЭ X 1726–9; W. Sale PM 105, 1962, 122–41; 108, 1965, 11–35; G. Maggiulli, *Artemide — Callisto* (Дж. Малджулли, Артемида — Каллисто), в книге: *Nyctos, Scripta in hon. M. Untersteiner*, 1970, 179–86.
- ¹⁸ Виде 102 сл.; см. II 7 прим. 40.
- ¹⁹ Плутарх, «О доблести женской» 254a (Милет); Каллимах, фр. 75 (Аконтий и Кидиппа); излюбленный мотив новой (аттической) комедии.
- ²⁰ См. V 3.4 прим. 34.
- ²¹ Гесикий «*lombai*», см. II 7 прим. 59.
- ²² См. II 7 прим. 49; относительно Артемиды Алфеи см. II 7 прим. 51. *Potnia theon* в виде Горгоны: ИГР Т. 30, 2.
- ²³ «Илиада», XXI, 483 сл.

- ²⁴ HN 75, 20. Жертва Артемиде перед и после свадьбы в Кирене: СЗД 115 В.
- ²⁵ См. II 2 прим. 32.
- ²⁶ Еврипид, «Ипполит», 161; относительно Илифии см. I 3.3 прим. 13/4; III 3.1 прим. 10.
- ²⁷ Схолии к Аристофану, «Лисистрата», 645; Зенобий у Афиней 1, 8 р. 350 Miller; Павсаний «Аттика» е 35 Erbse. W. Sale PM 118, 1975, 265–84; вазовые изображения с медведем и медвежьей маской: L. Kahil РАН 1976, 126–30. См. V 3.4 прим. 34.
- ²⁸ ПГМ II 1095–1106. Раскопки святилища в Авлиде: Ergon 1958–61.
- ²⁹ См. II 1 прим. 97; HN 77 сл.
- ³⁰ Гесиод, фр. 23, 26.
- ³¹ См. II 1 прим. 34.
- ³² Ксенофонт, «Государственное устройство Спарты», 2, 9; Платон, «Законы», 633b; см. I 4 прим. 30; II 1 прим. 35; II 5 прим. 72; V 3.4 прим. 18.

2.7. Афродита

- ¹ Tumpel РЭ I 2729–76; КГГ II 618–730; ВЭ I 95–8; ИГР 519–26; Н. Herter, Die Ursprünge des Aphroditenkultes (Х. Хертер, Истоки культа Афродиты), в книге: Elements orientaux dans la religion grecque ancienne (Восточные элементы в древнегреческой религии), 1960, 61–76; D. D. Boedeker, Aphrodite's Entry into Greek Epic (Д. Букер, Приход Афродиты в греческий эпос), 1974; J. E. Dugand, Aphrodite-Astarte (Ж. Дюган, Афродита-Астарта), в книге: Hommages a P. Fargues, 1974, 73–98.
- ² «Одиссея», XXII, 444.
- ³ A. Greifenhagen, Griechische Erosen (А. Грайфенхаген, Греческие эроты), 1952.
- ⁴ Геродот I, 105; 131; эта связь оспаривалась в книге А. Enmann, Kypros und der Ursprung des Aphroditenkultes (А. Энман, Кипр и происхождение культа Афродиты), 1886; Tumpel — см. прим. 1; ср. прим. 18. Об Иштар-Астарте — Гезе 161–4; W. Hermann, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (В. Херман, Сообщения Института Востоковедения) 15, 1969, 6–52; W. Helck, Betrachtungen zur Grossen Göttin (В. Хельк, Исследования о Великой Богине), 1971, 230–42.
- ⁵ A. Saquot Syria 35, 1958, 45–60; Гезе 137–9; Афродит на Кипре, Пеон (ФГИ 757 F 1) в Афинах с обычаями перемены платьев — Филохор ФГИ 328 F 184.
- ⁶ ВЗ: Иер. 7:18; 44:17–19.
- ⁷ «Курение» — Иер. 44:17. См. II 1 прим. 66; Голуби: СЗГГ 39, 24; схолии к Аполлонию Родосскому, III, 549; танец вокруг своего рода голубятни на Кипре — Rep. Dep. of Antiquities Cyprus, 1971, 40, Т. 18; ср. P. Dikaios Syria 13, 1932, 350 сл.
- ⁸ ИГР 521, 5, см. III 2.4 прим. 9.
- ⁹ Коринф: Пиндар, фр. 122, ср. Н. Schmitz, Hypsos und Bios (Х. Шмиц, «Возвышенное» и «жизнь»), дисс., Цюрих, 1970, 30–2; оспаривается в работе Н. Conzelmann, Korinth und die Mädchen der Aphrodite (Х. Концельман, Коринф и девушки Афродиты), NGG 1967, 8. — Локры: Юстин. 21,3, Прюкнер 9–14; спорным является наименование в надписи: «вознаграждение (арендная плата?) священных женщин согласно решению». A. de Franciscis, Stato e società in Locri Epizefirii (А. де Францисис, Государство и общество в Локрах Эпизефирских), 1972, 152 сл., S. Pembroke Annales ESC 5, 1970, 1269 сл.,

- ср. в общем — E. M. Yamauchi, *Cultic Prostitution* (Э. Ямаучи, Культурная проституция), в книге: *Orient and Occident* (Восток и Запад), *Essays* С. Н. Gordon, 1973, 213–22.
- ¹⁰ W. Andrae, *Der kultische Garten* (В. Андрэ, Культурный сад), *Welt des Orients* 1, 1947/52, 485–94; в Пафосе — Страбон 14,683; E. Langlotz, *Aphrodite in den Garten* (Э. Ланглоц, Афродита в садах), *SB Heidelberg* 1953, 4. — Астарта и Ям («море»): R. Dussaud *РАН* 1947, 208–12.
- ¹¹ ЖИЕИ 21, 1962, 109; T. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours* (Т. Дэнбабин, Греки и их восточные соседи), 1957, 31.
- ¹² См. I 3.5 прим. 47.
- ¹³ «Одиссея», VIII, 363 = Гимн к Афродите, 59.
- ¹⁴ См. I 4 прим. 21.
- ¹⁵ См. I 4 прим. 5; уже в храме эпохи бронзы был сад.
- ¹⁶ РЭ I 2760.
- ¹⁷ H. W. Catling *Alasia* 1, 1971, 17; см. I 4 прим. 4.
- ¹⁸ У греков оно ассоциировалось со словом *aphros* («пена») — Гесиод, «Теогония», 197; *Aphr-hodite* («ходящая по пене») — P. Kretschmer *KZ* 33, 1895, 267; соотносится с Асторет — F. Hommel *Jb. f. cl. Philol.* 28, 1882, 176. Этнология и география Древнего Востока, 1926, 1040, H. Grimme *Glotta* 14, 1925, 17 сл., Хельк 233; Дюган (см. прим. 1); с *prd* («голубь») — E. Roeth, *Geschichte unserer abendlandischen Philosophie* (Э. Рёт, История нашей западной философии) I, 1846, 263; с *prt* («быть плодородным») — Шреттер (см. III 2.5 прим. 22) 165; с шумерским *habrud* («медный рудник») — G. Dossin *HK* 10/2, 1958/62, 270; с индоевр. «блестящее облако», ипостась Эос — Будекер (см. прим. 1), G. Nagy *ГИКФ* 77, 1973, 162.
- ¹⁹ V. Wilson *BA* 1975, 446–55. — О финикийско-кипрской особой форме: W. Fauth, *Aphrodite Parakryptusa* (В. Фаут, «Афродита Выглядывающая»), докл. в Майнце, 1966, 6.
- ²⁰ K. Reinhardt, *Das Parisurteil* (К. Райнхардт, Суд Париса), 1938 = *Tradition und Geist* (Традиция и дух), 1960, 16–36; Chr. Clairmont, *Das Parisurteil in der antiken Kunst* (К. Клермон, Суд Париса в античном искусстве), 1951; J. Raab, *Zu den Darstellungen des Parisurteils in der griechischen Kunst* (Й. Рааб, Об изображении суда Париса в греческом искусстве), 1972; древнейшие изображения: Зимон 243 рис. 229/30.
- ²¹ «Илиада», III, 380–420.
- ²² «Илиада», V, 311–430.
- ²³ «Илиада», XIV, 216, см. III 2.2 прим. 18.
- ²⁴ «Одиссея», VIII, 266–366; *PM* 103, 1960, 130–44.
- ²⁵ Харон *ФГИ* 262 F 5; см. III 3.4 прим. 25.
- ²⁶ Гимн к Афродите 68–74; из-за энеевой традиции оживленно дискутируется вопрос, как связан этот гимн с «Илиадой»: K. Reinhardt, *Die Ilias und ihr Dichter* (К. Райнхардт, Илиада и ее поэт), 1961, 507–21; E. Heitsch, *Aphroditehymnos. Aeneas und Homer* (Э. Хайч, Гимн к Афродите. Эней и Гомер), 1965; H. L. Lentz, *Der homerische Aphroditehymnos und die Aristie des Aeneas in der Ilias* (Х. Ленц, Гомеровский гимн к Афродите и ариэтия Энея в Илиаде), дисс., Бонн, 1975.
- ²⁷ Гесиод, «Теогония», 154–206; ср. Уэст, комм. к этому месту.
- ²⁸ W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde* (В. Штаудахер, Разделение земли и неба), 1942.

- ²⁹ A. Heubeck, Beitr. z. Namenforsch. 16, 1965, 204–6.
- ³⁰ H. Payne, Perachora, 1940, T. 102 N 183a.
- ³¹ HN 84, 56; 81, 46.
- ³² E. Simon, Die Geburt der Aphrodite (Э. Зимон, Рождение Афродиты), 1957; ср. Зимон 1969, 248 и Прюкнер 247 о Локрах.
- ³³ Сапфо 2; 5; 1 Лоубл — Пейдж; W. Schadewaldt, Sappho. Welt und Dichtung. Dasein in der Liebe (В. Шадевальдт, Сапфо. Мир и поэзия. Жизнь в любви), 1948.
- ³⁴ Платон, «Пир» 180е слл.; Ксенофонт, «Пир» 8,9; Афродита Пандемос, и с нею проституция, были введены Солоном: Филемон, фр. 4, CAF II 479.
- ³⁵ Ломонье 482–500; Фляйшер 146–184.
- ³⁶ F. Sokolowski, Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates (Ф. Соколовски, Афродита как покровительница греческих государственных учреждений), HThR 57, 1964, 1–8; F. Croissant — F. Salviat, Aphrodite gardienne des magistrats (Ф. Круассан — Ф. Сальвиа, Афродита — покровительница государственных учреждений), БГК 90, 1966, 460–71.
- ³⁷ Dummier РЭ I 2776–80; Furtwangler РМЛ I 406–19; Зимон 241 сл.
- ³⁸ Свидетельства см. Овербек N 1227–45, в особ., Лукиан, Amores 13 сл.
- ³⁹ О Венере Генетрикс — C. Koch РЭ VIII A 864–8; R. Schilling, La religion romaine de Venus (Р. Шиллинг, Римская религия Венеры), 1954.

2.8. Гермес

- ¹ КГГ V 1–61; Eitrem РЭ VIII 738–92; ИГР 501–9; произвольные построения в книге W. H. Roscher, Hermes der Windgott (В. Рошер, Гермес — бог ветра), 1878; РМЛ I 2342–90; P. Raingeard, Hermes Psychagogue (П. Ренжар, Гермес Душеводитель), 1935; K. Kerényi, Hermes der Seelenfuhrer (К. Кереньи, Гермес Душеводитель), 1944; N. O. Brown, Hermes the Thief (Н. Браун, Гермес Вор), 1947; J. Chittenden, Diaktoros Argeiphontes (Дж. Читтенден, Вестник-Аргоубийца), ААЖ 52, 1948, 24–33; P. Zanker, Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei (П. Цанкер, Эволюция образа Гермеса в аттической вазописи), 1965.
- ² K. O. Muller, Handbuch der Archäologie (К. Мюллер, Учебник археологии), 1848, п. 379,1; ПГМ I 385,5; ИГР 503 сл.
- ³ Антиклид ФГИ 140 F 19; Корнут, 16 р. 24 Lang; изображение: E. Zwierlein-Diehl, Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien (Э. Цвирляйн-Диль, Античные геммы Музея истории искусства в Вене), 1973, 126 Т. 23.
- ⁴ D. Fehling, Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde (Д. Фелинг, Этологические размышления на темы антиковедения), 1974, 7–27.
- ⁵ См. I 3.6 прим. 9.
- ⁶ Пример — ИГР Т. 33,1.
- ⁷ L. Curtius, Die antike Herme (Л. Курциус, Античная герма), дисс., Мюнхен, 1903; Stengel РЭ VIII 696–709; R. Lullies, Die Typen der griechischen Herme (Р. Луллис, Типы греческой гермы), 1931; H. Goldmann ААЖ 46, 1942, 58–69; Мейгер 77–91.
- ⁸ P. Radin, K. Kerényi, C. G. Jung, Der gottliche Schelm (П. Радин, К. Кереньи, К. Юнг, Бог-плут), 1954; M. L. Richetts, The North American Indian Trickster (М. Ричеттс, Трикстер у североамериканских индейцев), ИР 4, 1961, 327–50.

- ⁹ Гимн к Гермесу, 17 сл.; L. Radenmacher, *Der homerische Hermeshymne* (Л. Раденмахер, Гомеровский гимн к Гермесу), 1931 — автор несправедливо связывает гимн с аттической комедией. См. в связи с этим Гесиод, фр. 256, Алкей 308 Лоубл — Пейдж; Софокл, «Следопыты»; изображения: Зимон 296–9; R. Blatter АИ 14, 1971, 128 сл.
- ¹⁰ Гимн к Гермесу 427 сл.
- ¹¹ Гимн к Гермесу 126–9; Weinreich РМЛ IV 781–5, 828 сл.
- ¹² «Илиада», V, 385–91.
- ¹³ «Илиада», XXIV, 109.
- ¹⁴ «Илиада», XXIV, 334–470; с этим можно сопоставить то, как бог Хашамилиш по приказу бога погоды тайно ведет царя Мурсила через враждебную страну — A. Goetze, *Die Annalen des Mursilis* (А. Гёце, *Анналы Мурсила*), 1933, 126.
- ¹⁵ «Одиссея», X, 275–308.
- ¹⁶ «Одиссея», V, 43–54; о хеттском образце крылатых сандалий — L. Derooy *Athenaeum* 30, 1952, 59–84. Персей, Горгона и другие боги также иногда надевают крылатые сандалии; так изображен, к примеру, Аполлон на селинунтской метопах — Зимон 139. О волшебном посохе — F. J. M. de Waele, *The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity* (Ф. де Веле, *Волшебный посох, или жезл, в греко-римской древности*), 1927.
- ¹⁷ Аполлодор 2,6 сл.; Кук III 632–41; HN 185 сл.
- ¹⁸ «Одиссея», XXIV, 1–14; см. IV 2 прим. 19.
- ¹⁹ Гимн к Деметре 332–83; кратер в форме колокола в Нью-Йорке, Зимон 101.
- ²⁰ Зимон 315; L. Curtius, *Interpretationen von sechs griechischen Bildwerken* (Л. Курциус, *Интерпретация шести произведений греческого изобразительного искусства*), 1947, 83–105; об алтаре двенадцати богов на афинской агоре — H. A. Thompson, *The Altar of Pity in the Athenian Agora* (Г. Томпсон, *Алтарь сострадания на афинской агоре*), *Hesp.* 21, 1952, 47–82; *The Agora of Athens* (Афинская агора), 1972, 135 сл.
- ²¹ «Одиссея», XIV, 435, см. II 2 прим. 6. О пастухах см. H. G. Wackernagel, *Altes Volkstum in der Schweiz* (Х. Вакернагель, *Древние народные обычаи Швейцарии*), 19592, 30–50, 51–62.
- ²² Пиндар, Ол. 6, 77–80; Павсаний 8,14,10; 5, 27, 8. Бронзовая голова вепря с посвящением «Hermanos Pheneoi» находится в Винтертуре (Швейцария) — IG V 2, 360; *Das Tier in der Antike* (Животное в античности), 1974, Т. 26, N 163.
- ²³ Павсаний 6,26,5.
- ²⁴ Гимн к Афродите 262; Гесиод, фр. 150,31; «Теогония», 444–6; Гимн к Гермесу 567 сл.
- ²⁵ «Одиссея», XIX, 396.
- ²⁶ Гиппонакт, За; 32 Уэст. Ритуальные корни у кражи в исключительном празднике: Плутарх, «Греческие вопросы», 303d (Самос, Гермес Харидот), ср. Каристий у Афиней 14,639b.
- ²⁷ *Hermatymbochoston* — Софокл, «Антигона», 848; *Hermanos* на лаконской могиле — IG V 1, 371; могилы в Фессалии — ИГР 509.
- ²⁸ H. Frankfort *Iraq* 1, 1934; 10, E. D. van Buren, *Archiv für Orientforschung* 10, 1935/6, 53–65.
- ²⁹ Липпольд 241 сл.; ср. Цанкер — прим. 1; Scherer РМЛ I 2390–2432.

- ³⁰ Афиней 561d; H. Siska, *De Mercurio ceterisque deis ad artem gymnasticam pertinentibus* (Х.Зиска, О Меркурии и других богах, имеющих отношение к гимнастическому искусству), дисс., Галле, 1933; J. Delorme, *Gymnasion* (Ж.Делорм, Гимнасий), 1960.

2.9. Деметра

- ¹ ПГМ I 747-97; L. Bloch ПМЛ «Кора» II 1284-1379; КГГ III 29-278; Kern РЭ IV 2713-64; ИГР 456-81; о мифе подробнее всего R. Forster, *Der Raub und die Rückkehr der Persephone* (Р.Фёрстер, Похищение и возвращение Персефоны), 1874; D. White, *Hagne Thea, A Study of Sicilian Demeter* (Д. Уайт, Hagne Thea, Исследование о сицилийской Деметре), дисс., Принстон, 1963; Цунц 1971; Ричардсон 1974.
- ² Pap. Derveni col. 18, Deltion 19, 1964, 24; A. Henrichs ПЭ 3, 1968, 111 сл.; ПГМ I 747, 6; см. III 3.3 прим. 9; часто связывается с этимологией имени «Потейдаон», см. III 2.3 прим. 2.
- ³ Et. M. 264, 12 со ссылкой на критское *deai* («ячмень»), слово, которое, однако, имеет правильную общегреческую форму *ze(i)a*; W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen* (В. Маннхардт, Мифологические исследования), 1884, 287; Кереньи (1) 42 сл., ср. также (2) 28 сл. Интересно, но ненадежно прочтение одной надписи линейного письма А на votivном топоре из пещеры Аркалохори (см. I 3.3 прим. 8) у Дж. Пульезе Каррателли (G. Pugliese Carratelli *Minos* 5, 1957, 166, 171 сл.) как *I-da-ma-te*, «Мать с Иды», «Горная Мать». В линейном письме В нет никаких свидетельств, о *pere82*-Персефоне см. I 3.6 прим. 33.
- ⁴ Гесиод, «Труды и дни» 465 сл.; 308 сл.; о празднике урожая *thalysia* — Феокрит 7,3; 155; см. II 2 прим. 11.
- ⁵ «Илиада», V, 500 сл.
- ⁶ Гезихий.
- ⁷ ИГР 463; Кереньи (1) 124 сл., ср. также (2) 131 сл.
- ⁸ Гесиод, «Теогония» 969 сл.; ср. «Одиссея», V, 125.
- ⁹ ИГР 463.
- ¹⁰ Отдельно — «Одиссея», X, 434; XI, 213; 635 и др.; с Аидом — «Илиада», IX, 457; 595; «Одиссея», X, 534 и т. д.
- ¹¹ Относительно мифа о Коре — Фёрстер (см. прим. 1), Ричардсон *passim*; HN 283-292; Гесиод, «Теогония» 913 сл.
- ¹² Гимн к Деметре 424; Граф 154-7.
- ¹³ Цицерон, «Против Верреса» IV, 107.
- ¹⁴ Диодор Сицилийский 5,4; HN 287.
- ¹⁵ Каллимах, фр. 466; Орфические гимны 41, 5 сл.; Ричардсон 84; 156.
- ¹⁶ Ричардсон 276; Кук III 813-8; Кереньи (1) 127-35, ср. также (2) 134-41.
- ¹⁷ Гимн к Деметре 403. Ср. C. Berard, *Anodoi*, 1974.
- ¹⁸ Гимн к Деметре 401 сл.
- ¹⁹ F. M. Cornford *Studies* W. Ridgeway, 1913, 153-66; Nilsson AP 32, 1935, 106-14 = Собр. соч. II 577-88, ср. ИГР 472-4; HN 287 сл.
- ²⁰ ДТБВ 52; 126-8; HN 290 сл.; I 4 прим. 57.
- ²¹ ИГР 476, по Маннхардту (см. прим. 3) 202-350 и ЗВ VII 131-213; мать и дочь здесь только в одном неясном случае, 164-8.

- ²² J. Mellart, Catal-Huyuk. Stadt aus der Steinzeit (Дж. Мелларт, Чатал-Хююк — город каменного века), 1967, 236; 238; Т. IX. Статуэтка восседающей на троне и рождающей богини между леопардами из зернохранилища.
- ²³ См. V 2.5.
- ²⁴ Диодор Сицилийский 5,4; Gnomon 46, 1974, 322 сл.; к пониманию katagoge — ГП 356 сл.; koragoi — Мантинея, IG V 2, 265/6.
- ²⁵ См. VI 1.4.
- ²⁶ См. III 2.3 прим. 35; Деметра-Ясиона — см. VI 1.3 прим. 48; Деметра-Келеос — HN 315, 56.
- ²⁷ Плутарх, Фас. 943b; Деметрий Фалерский, фр. 135 Верли.

2.10. Дионис

- ¹ F. A. Voigt, E. Thraeme РМЛ I 1029–1153; Роде II 1–5; Керн РЭ V 1010–46; КГГ V 85–279; ВЭ II 60–81; АП 93–151; ИГР 564–601; P. Foucart, Le culte de Dionysos en Attique (П. Фукар, Культ Диониса в Аттике), 1904; Отто (2) 1933; Жанмер (2) 1951, об этом L. Gernet ОГИ 66, 1953, 377–95 = Anthropologie de la Grece ancienne (Антропология Древней Греции), 1968, 63–89; E. R. Dodds, Euripides Bacchae (Э. Доддс, «Вакханки» Еврипида), 1944, 1953²; K. Kerényi, Der fruhe Dionysos (К. Кереньи, Ранний Дионис), 1961; Кереньи (4).
- ² Со времен К. Мюллера (Kleine Schriften II, 848, 28 сл.) было принято считать вино в культе Диониса вторичным — ИГР 585; против этой точки зрения — Отто (2) 132, Зимон 289; древнейшее и впечатляющее свидетельство связи Диониса, дифирамба и вина: Архилох 120 Уэст. На медовые алкогольные напитки указывает Кереньи (4) 40–57.
- ³ Имя посвященного — OF 5, Еврипид, «Вакханки» 491; имя бога — Софокл, «Эдип-царь» 211; Еврипид, «Ипполит» 560; «Дионисом» называют только бога; bakcheia обозначает просто «безумие»; см. VI 2.1; Жанмер (2) 58; M. L. West ПЭ 18, 1975, 234.
- ⁴ См. V 1 прим. 78.
- ⁵ Роде II 1–55, по К. Мюллеру — K. O. Muller, Orchomenos und die Minyer (Орхомен и минийцы), 18442, 372–7, ср. уже Ch. A. Lobeck, Aglaophamus I, 1829, 289–98; Геродот 5,7; 7,111; Харрисон (1) 364–74; РЭ V 1012 сл.; ИГР 564–68; фригийско-лидийское происхождение — ВЭ II 61.
- ⁶ Отто (2) 71–80. Ср. I. M. Lewis, Ecstatic Religion (А. Льюис, Экстатическая религия), 1971, 101.
- ⁷ См. I 3.6 прим. 24/5; I 3.3 прим. 71; I 4 прим. 19. Среди посвяtitельных даров XV в. обращают на себя внимание бронзовый корабль (Hesperia 33, 1964, 327 сл.; Т. 56, ср. 31, 1962, Т. 99) и дельфин (Hesperia 31, 1962, Т. 101).
- ⁸ Deubner АП 122 сл.; см. V 2.4.
- ⁹ Еврипид, «Вакханки» 446.
- ¹⁰ -nysos — «сын»: P. Kretschmer, Semele und Dionysos (П. Кречмер, Семела и Дионис), 1890, ср. ИГР 567 сл.; Фриск 1, 396; Шантрен 285; метатеза из «Diwossunos» — O. Szemerényi Glotta 49, 1971, 665.
- ¹¹ Кречмер (см. прим. 10) — ср. рус. «земля»; против этого Астур 169.
- ¹² Лидийское bakiwālī = Dionysikles — E. Littmann, Sardis VI 1, 1916, 38 сл. = Фридрих N 116, ср. N 22, 9; R. Gusmani, Lydisches Wörterbuch (Р. Гусмани, Лидийский словарь), 1964, см. статью «bakilli-, bakiwālī».

- ¹³ Gese 111, Астур 187. — E. Laroche БЛО 51, 1955, XXXIV. Рельеф из Ивриз: Акургал — Хирмер 103; Т. 140; Т. XXIV.
- ¹⁴ Bakchon: klauthmon. Phoinikes — Гезихий; Астур 174 сл.; ВЗ: Ис. 8:14. М. Смит [M. Smith, On the Wine God in Palestine (Бог вина в Палестине), в книге: S. W. Barron Jubilee Volume, Иерусалим, 1975, 815–29] указывает на орейбасию девушек (ВЗ: Юдифь 11:40) и танцы в виноградниках (там же 21:21); ср. Кереньи (4) 206 сл. — Совершенно иная этимология bakchos у E. J. Furnee, Die wichtigsten konsonantischen Erscheinungen des Vorgriechischen (Э. Фюрне, Важнейшие явления догреческого консонантизма), 1972, 209.
- ¹⁵ Религия Осириса распространяется в это время и в Финикии — S. Ribichini, Saggi Fenici I, 1975, 13 сл.; ВЗ: Иез. 8:7–12.
- ¹⁶ Анфестерии — см. V 2.4; агрионии — HN 189–99; дионисии — АП 134–8; 138–42; процессии с кораблем — см. прим. 38; принесение в жертву козла — ГРВЭ 7, 1966, 97–102; изображение фаллической процессии — Пикард-Кембридж (1) Т. 4, ср. также ИГР Т. 35, 2/3.
- ¹⁷ «Триетерические» праздники: Гомеровские гимны 1, 1; Диодор Сицилийский 4, 3; ИГР 573; Кереньи (4) 158–68.
- ¹⁸ Здесь нет места для обсуждения историко-литературного вопроса о происхождении дифирамба, трагедии и сатировской драмы; сошлемся на следующие публикации: Ziegler РЭ VI A 1899–1935; Пикард-Кембридж (1) и (2); Лески 260–70, а также Die tragische Dichtung der Hellenen (Трагическая поэзия эллинов), 19723, 17–48; ГРВЭ 7, 1966, 87–121.
- ¹⁹ «Илиада», XIV, 325; Гесиод, «Труды и дни», 614.
- ²⁰ Еврипид, «Вакханки», 280–2.
- ²¹ Пиндар, фр. 124b.
- ²² Эпатосфен, Catast. p. 77–81 Robert; R. Merkelbach в книге: Miscellanea di Studi Alessandrini in mem. A. Rostagni, 1963, 469–526; HN 247; Кереньи (4) 132–8.
- ²³ HN 248, 38.
- ²⁴ «Одиссея», XI, 321–5. — Гесиод, фр. 298, Плутарх, «Тезей» 20; ПГМ II 680–98; о «базилине» см. E. Simon АИ 6, 1963, 11 сл.; см. II 7 прим. 99; V 2.4 прим. 18.
- ²⁵ Элиан, «Пестрые истории» 3, 42 и Антон Lib. 10, 3, по Коринне и Никандру; HN 195–7.
- ²⁶ Еврипид, «Вакханки», 118 сл.
- ²⁷ Элиан, «О природе животных» 12,34; Алкей 129 Лоубл-Пейдж.
- ²⁸ «Илиада», VI, 130–40; C. A. Privitera, Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica (К. Привитера, Дионис у Гомера в греческой архаической поэзии), 1970; HN 197–9. Безумствующая менада также в Гимне к Деметре 386.
- ²⁹ Плутарх, «Греческие вопросы» 299ef; «Застольные вопросы» 717a; HN 196 сл.
- ³⁰ HN 189–94.
- ³¹ Платон, «Законы» 672b; см. III 2.2; V 1 прим. 73–7.
- ³² Об этом — Доддс (см. прим. 1); R. P. Winnington-Ingram, Euripides and Dionysus, 1948; J. Roux, Euripide, Les Baccantes, 1970; H. Philippart, Iconographie des Bacchantes d'Euripide, 1930; A. Greifenhagen, Der Tod des Pentheus (А. Грайфенхаген, Смерть Пенфея), Berliner Museen N. F. 16, 1966, 2, 2–6.
- ³³ Еврипид, «Вакханки» 88–100, 519–36; Эсхил, «Семела», фр. 355–62 Mette; изображения — Кук III 79–89.

- ³⁴ См. III 2.4 прим. 37.
- ³⁵ *Phronesis* 14, 1969, 23–5; ср. также V.K. Lamprinoucharis, *Merotraphes. Melete peri tes gonimopoioiou troseos e desmeuseos tou podos en te archaia hellenike mythologia* (В. Ламбринудакис, *Merotraphes. Исследование о ранении детородных органов или связывании ноги в древнегреческой мифологии*), 1971.
- ³⁶ Истолкование этого как обряда усыновления — J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht* (Й.Бахофен, *Материнское право*), 1897, 259; КГГ V 110; Кук III 89; сравнение с древнееврейским выражением «вышедший из чресл моих» (вместо «мой сын») — Астур 195.
- ³⁷ Дифирамб и рождение Диониса: Платон, «Законы» 700b, Еврипид, «Вакханки» 526.
- ³⁸ Корабль несут: клазоменская ваза из Египта — ЖГИ 78, 1958, 2–12; корабль на колесах: три аттических скифоса — АП Т. 11, 1, ср. также Пикард-Кембридж (2) рис. 11, также ИГР Т. 36, 1, также Кереньи (4) рис. 56; АП Т. 14, 2, также Пикард-Кембридж (2) рис. 13, также Кереньи рис. 59; Пикард-Кембридж рис. 12, также Кереньи рис. 57; ср. Зимон 284, Кереньи рис. 49–52; АП 102–11; HN 223 сл.
- ³⁹ Гимн к Дионису 49; 53 сл.; Филострат, «Жизнеописания софистов» 1, 25, 1; HN 223. — Гимном к Дионису навеяны рельефы памятника Лисикрата в Афинах.
- ⁴⁰ Мюнхен 2044, АЧВ 146,21; Ариас — Хирмер Т. XVI; Зимон 287; Кереньи (4) рис. 51.
- ⁴¹ ЭДИ IV 1002–13.
- ⁴² *Furtwangler Kleine Schriften* (А. Фуртвенглер, *Малые сочинения*) I, 1912, 134–85; F. Brommer, *Satyroi* (Ф. Броммер, *Сатиры*), 1937; *Satyrspele* (Сатировские драмы), 1959; ЭДИ VII 67–73. Здесь нет места обсуждать сложный вопрос отношения сатиров к «силенам» (надпись на вазе Франсуа, Шефольд Т. 52, Зимон 219 рис. 203; гимн к Афродите 262). В литературе сатиры упоминаются впервые у Гесиода, фр. 123.
- ⁴³ Платон, «Законы» 815c; Ксенофонт, «Пир» 7, 5. О фиадах — ИГР 573; см. V 1 прим. 90.
- ⁴⁴ *Frickenhaus, Lenaenvasen* (А. Фрикенхауз, *Ленейские вазы*), 72. *Winckelmannsprogramm* 1912; HN 260–3; маска Диониса Мориха, Полемон, фр. 73 Muller = Зенобий 5,13, см. прим. 46; II 7 прим. 57; V 2.4 прим. 22.
- ⁴⁵ Ваза Франсуа изображает Диониса танцующим в маске перед «Горами», Шефольд Т. 48a; ср. схолии к Аристиду р. 22,20 Dindorf, также схолии к Демосфену 21, 180, р. 572, 27 (II 690 Muller = IX 646 Dindorf); у иобакхов — SIG 1109 = СЗГГ 51, 124.
- ⁴⁶ Афиней 78c.
- ⁴⁷ Павсаний 9,12,4; 7,18,4; 2,2,6; ср. 2,23,1; см. II 5 прим. 71.
- ⁴⁸ Древнейшее изображение: ЖГИ 22, 1902, Т. 5; D. Papastamos, *Melische Amphoren* (Д. Папастамос, *Мелосские амфоры*), 1970, 55–8, Т. 10 (до 600); на коринфской амфоре — Н. Payne, *Necrocorinthia*, 1931, 119 рис. 44 G; Пикард-Кембридж (1) 172 рис. 5; Зимон 219 рис. 204; на черепке из Перахоры — *Perachora* II, 1962, Т. 107.
- ⁴⁹ См. VI 2.2.

2.11. Гефест

- ¹ Rapp PML 1 2036–74; KГГ V 374–90; L. Malten ЕНАИ 27, 1912, 232–64 и РЭ VIII 311–66; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hephaistos GGN 1895, 217–45 = Kl. Schr. (Мал.соч.) V 2, 1937, 5–35; Кук III 190–237; M. Delcourt, Hephaistos ou la legende du magicien (М. Делькур, Гефест, или сказание о волшебнике), 1957. Дорийская и эолийская форма имени — (H)aphaistos. Имя a-ra-i-ti-jo (Кносс, КТ L 588) может быть прочтено как Naphaistos.
- ² Гекатей ФГИ I F 138, Геродот 6,140, РЭ VIII 315 сл.; о раскопках (прерванных Второй Мировой войной) — ЭДИ III 230 сл.; IV 542–5; о покорении Мильтиадом — K. Kinzl, Miltiades-Forschungen (К. Кинцль, Исследования о Мильтиаде), дисс., Вена, 1968, 56–80, 121–44. — О ликийско-карийском происхождении Гефеста думал Л. Мальтен — L. Malten ЕНАИ 27, 1912, 232–64, ср. F. Brommer Festschr. Mansel, 1974, 139–45.
- ³ См. II 1 прим. 57.
- ⁴ «Илиада», I, 594.
- ⁵ См. VI 1.3.
- ⁶ A. Alföldi, Die Struktur des voretruskischen Römerstaats (А. Альфельди, Структура доэтрасского римского государства), 1974, 181–219.
- ⁷ См. I 4 прим. 4/5; III 2.7 прим. 17; БГК 97, 1973, 654–6; в Пилосе тоже есть «кузнецы Потнии» — МЭАИ 5, 1968, 92–6.
- ⁸ A. Gabriel REA 64, 1962, 31–4; у Кивевы в Сардах: A. Ramage BASOR 199, 1970, 16–26.
- ⁹ Единственная относительно длинная надпись, известная с 1885 г. — IG XII 8, 1, W. Brandenstein РЭ VII A (1948) 1919–38.
- ¹⁰ См. III 2.4 прим. 44.
- ¹¹ Истр ФГИ 334 F 2, ср. Якоби (к этому месту); Зимон 215; Эсхил, «Евмениды» 13; Платон, «Тимей» 23е.
- ¹² АП 35 сл.
- ¹³ W. B. Dinsmoor, Observations on the Hephaisteion (У. Динсмур, Наблюдения о Гефестионе), Hesperia Suppl. 5, 1941; Грубен 199–204.
- ¹⁴ «Илиада», II, 426.
- ¹⁵ «Илиада», XXI, 328–82.
- ¹⁶ РЭ VIII 317–9; 316; КЕЖ 20, 1970, 5 сл.
- ¹⁷ РЭ VIII 333–7; медицинское толкование — E. Rosner Forsch. und Fortschr. 29, 1955, 362 сл.; о карликах вспоминает Вилламовиц (Kl. Schr. V 2, 31–4); архетипическое — у S. Sas, Der Hinkende als Symbol (З. Зас, Хромой как символ), 1964.
- ¹⁸ См. III 2.2 прим. 47/8.
- ¹⁹ Алкей 349 Лоубл-Пейдж; лемноские кабиры и вино — Эсхил, фр. 45 Mette; КЕЖ 20, 1970, 9.
- ²⁰ «Илиада», I, 571–600.
- ²¹ «Одиссея», VIII, 266–366, см. III 2.7 прим. 24.
- ²² «Илиада», XVIII, 369–420.
- ²³ W. Marg, Homer über die Dichtung (В. Марг, Гомер о поэзии), 1957; ср. H. Schrade de Gymnasium 57, 1950, 38–55; 94–112.

2.12. Арес

- ¹ Stoll и Furtwangler ПМЛ I 477–93; Tumpel и Sauer РЭ II 642–67; КГГ V 396–414; W. Pötscher, Ares (В. Пётчер, Арес), *Gymnasium* 66, 1959, 5–14.
A. Heubeck *Die Sprache* 17, 1971, 8–22: личное имя Ареймен (Areiemenes) см. I 3.6 прим. 9.
- ³ См. I 3.6 прим. 9. Арес и Афина Арейя — например, в аттической клятве эфэбов, Тод N 204,17; L. Robert *Hellenika* 10, 1955, 76 сл.
- ⁴ Ср. *Lexikon des frühgriechischen Epos* (Лексикон раннегреческого эпоса) I 1259–62.
- ⁵ «Илиада», XX, 48–53.
- ⁶ «Илиада», XV, 110–42.
- ⁷ «Илиада», XXI, 391–433.
- ⁸ «Илиада», V, 890 сл., ср. 590–909.
- ⁹ «Илиада», XIII, 301; «Одиссея», VIII, 361.
- ¹⁰ «Илиада», V, 385–91. Ср. оракул о выставлении связанной статуи Ареса из Сиендры — L. Robert, *Documents de l'Asie Mineure meridionale* (Л. Робер, Документы южной части Малой Азии), 1966, 91–100.
- ¹¹ Расхождение вариантов: Гесиод, «Щит», 57 слл. и Аполлодор 2,114; ПГМ II 508–12.
- ¹² ПГМ II 107–10; F. Vian, *Les origines de Thebes* (Ф. Виан, Исторические корни Фив), 1963.
- ¹³ Овербек N 818; Липпольд 186.
- ¹⁴ Павсаний I, 8, 4; *Hesperia* 28, 1959, 1–64; H. A. Thompson, *The Agora of Athens* (Г. Томпсон, Афинская агора), 1972, 162–5; дошедший в собрании «гомеровских гимнов» гимн к Аресу относится к поздеантичной эпохе и, возможно, принадлежит Проклу — M. L. West *KEJ* 20, 1970, 300–4.

3. ОСТАЛЬНОЙ ПАНТЕОН

3.1. «МЛАДШИЕ» БОГИ

Число богов не определено и непредставимо; нельзя составить их полный перечень. С микенских времен вошло в обычай в случае необходимости страховать себя, прибегая к формулировке «все боги»¹. Выбор «великих», общегреческих, богов был обусловлен, в основном, тем образовательным влиянием, которым обладал эпос в масштабах всей Греции. Остается еще значительное число божеств, которые не перешли границ локальной значимости — отчасти еще и потому, что по самой сути своей были заключены в тесные рамки, что ставило под сомнение возможность их дальнейшей эволюции.

«Гестия»², ионийский вариант — «Гистия», было общеупотребительным словом, означавшим «очаг» как центр дома и семьи; уничтожить «очаг» значило изгнать или истребить семью³. Центром общины полиса также являлся «общий очаг»⁴, находившийся в храме или в здании, где заседал совет. Никогда не потухавший очаг в дельфийском храме то и дело обретал смысл «общего очага» для всей Греции⁵. Очаг был местом жертвоприношений — здесь совершались возлияния и приносились небольшие съедобные дары; трапеза начинается с того, что ее бросают в огонь. Отсюда — выражение «начать от очага» для всякого верного, обстоятельного начала⁶. Эта так почитаемая сила сделала лишь первые шаги на пути персонификации; очаг неподвижен, и Гестия не могла участвовать в божественной процессии⁷, так же как и во всех других занятиях Олимпийских богов. В гимне к Афродите⁸ Гестия названа древнейшей и одновременно самой младшей из дочерей Кроноса; хотя боги все время сватаются к ней, она сохранила за собой право навсегда остаться девственницей. Такая особенность находит в соответствие в древних сексуальных табу, связанных с очагом⁹, где дочери дома сохраняли огонь — в огне же, вместе с тем, видели проявление фаллической силы. Вот Гестия и сидит посреди дома, «принимая тучные возлияния»; ей так никогда не удалось достичь того положения, которое занимала римская Веста.

Илифия¹⁰, богиня родов, которая уже в микенские времена имела местом поклонения пещеру близ Амниса, была необходима в каждой

семье — правда, лишь иногда и по вполне определенному поводу. Ее имя, скорее всего, представляло собой искаженную глагольную форму: «Eleuthyia», «Приходящая»; к ней обращен вопль боли и страха, пока она не «придет» — а вместе с ней и ребенок. Понятно, что почитательницами Илифии были в первую очередь женщины. Она тесно связана с Артемидой и Герой, но не развивает своего собственного характера.

Некоторые божества являются как бы двойниками «гомеровских» богов. Уже для микенской эпохи засвидетельствован Эниалий¹¹; грекам он был известен как бог войны. В его честь еще наемные солдаты у Ксенофонта поют перед началом битвы пеан¹². Пару с ним составляет богиня Энιο. В «Илиаде» Эниалий — прозвище Ареса¹³, нашедшее доступ также и в культ. Засвидетельствованы лишь поздние попытки как-то развести Ареса и Эниалия.

Более самостоятельной была Геката¹⁴, хотя и она начиная с V в. часто отождествлялась с Артемидой¹⁵. В иконографии ее принято было изображать такой же коротко подпоясанной, подвижной и юной, только вместо лука она держала в руках факелы — впрочем, факелы могла позаимствовать у нее и Артемиды. Геката — богиня дорог, Enodia, особенно — перекрестков и сложенных там жертвенных даров; от трех масок, которые вешали на распутьях, возник обычай изображать Гекату трехликой. Пути Гекаты пролегают в ночи; в сопровождении лающих собак следует она впереди своей призрачной свиты. Геката была еще богиней луны и обращавших к луне свои заклинания фессалийских колдуний — так же как и грозной волшебницы Медеи¹⁶. В этих представлениях — отзвук ритуалов, совершавшихся членами тайных союзов. Во время путешествия в Аид, в рассказах о похищении и возвращении Персефоны Геката тоже тут как тут¹⁷. Ее корни, по-видимому, следует искать в Кари, Малая Азия; наиболее значительное святилище Гекаты находилось в Лагине, храмовый комплекс восточного типа, где были и «священные евнухи»¹⁸. Карийским является также и теофорное имя негреческого образца Hekatomnos. Род Гесиода, происходивший из Кимы, как кажется, особо почитал Гекату; в «Теоогонию» вставлен гимн Гекате, согласно которому она имеет свою «часть» в почестях воздаваемых богам по всему миру¹⁹.

Герой одного из известнейших и наиболее часто толкуемых греческих мифов — Прометей²⁰, сын титана Иапета. Он создал людей, украл для них с неба огонь, устроил так, что при жертвоприношении им отходила лучшая доля; его противник, Зевс, наказал людей, послав им прародительницу женщин Пандору с бочонком, полным всяческих бед, он велел приковать Прометея к Кавказу и послал к нему орла, который клевал его печень, пока Геракл не принес ему избавление. Основной литературный источник — двойной рассказ у Гесиода, с одной

стороны²¹, и трагедия Эсхила, с другой, где упорство, проявленное другим человечеством в его единоборстве с Зевсом, неразрывно связано с проблемой культуры²²; кроме того, существовало и народное предание²³. За всем этим, очевидно, стоял некий миф о трикстере, где отразилось сильное восточное влияние²⁴. Прометей почитался прежде всего в Афинах, в его праздник, прометеи, устраивался бег с факелами²⁵. На одном посвятителном рельефе Прометей изображен стоящим рядом с Гефестом — старший рядом с младшим²⁶; в других случаях для их различения используются также атрибуты гончара и кузнеца.

Лето²⁷, дорийской Латоне, матери Аполлона и Артемиды, повезло: она во многих местах имела свой собственный культ, в особенности, на Крите; в Фесте ей отводилась роль в одном из мифов инициации²⁸. В Ликии Лето, как греческий аналог «Матери святилища»²⁹, заняла положение верховной богини в полном смысле этого слова; Летоон близ Ксанфа был главным святилищем почитателей Лето; ее покровительству посвящали, главным образом, могилы. Впрочем, значение Лето в сознании греков было раз и навсегда определено и ограничено ее ролью матери божественных близнецов.

Без сомнения, очень древние морские божества занимали, несмотря на это, периферийное положение среди греческих богов. У Фетиды³⁰ было свое большое святилище близ Фарсала в Фессалии, в этой части Греции ее почитали также и на Сепиаде, «Берегу каракатиц»; ее сын Ахилл, обитающий на «Белом острове» тем, что он почитался как «властитель Черного моря», *pontarches*, был в равной мере обязан своей матери и той популярности, начало которой положил эпос. Культ Фетиды имелся и в Спарте; в одном из стихотворений Алкмана она совершенно неожиданно выступает как действующее лицо космогонии³¹. Нереиды послушны Фетиде, точно так же, как нимфы слушаются Артемиду. Для поэзии и изобразительного искусства на первый план выходит миф о морской царевне, которая была покорена и поймана смертным мужчиной, а затем родивла ему сына Ахилла, которого она тщетно пытается сделать бессмертным; позднее она возвращается обратно на дно моря³².

Еще одно женское морское божество — Левкофея³³, Белая Богиня. Ее почитали по всему Средиземноморью. Согласно мифу, вначале это была смертная женщина, дочь Кадма, которая взяла на себя заботы о маленьком Дионисе; Гера лишила ее рассудка, Левкофея бросилась в море, захватив с собой своего сына Меликерта-Палемона. Этим мотив связывает Левкофею с сирийской богиней рыб Атаргатис; предполагают существование эгейских рыбацких культов и мифов, о которых известно, что они служили почитанию матери и госпожи обитателей моря, занимавших важное место в пищевом рационе греков³⁴. Аналогичная фигура, только с другим именем — Эвринома, чей культ находился

поблизости от Фигалии в Аркадии³⁵. В рассказах о повелителе морских существ имя его тоже меняется³⁶; он зовется Форкисом, Протеем, Нереем, Главком — «цвета морской волны», или просто «морским старцем» — «halios geron»; его, как и морскую царицу, также можно и нужно поймасть и одолеть. Представление о повелителе — или повелительнице — диких зверей, которого следовало силой заставить послужить охотнику, было широко распространено и, возможно, восходит к временам палеолита; с точки зрения официальной греческой религии оно может рассматриваться почти уже как фольклор, легший в ее основание.

На границе полисной культуры, как и всего человеческого, стоял козлиный бог Пан³⁷; его изображали с ногами как у козла и большими козлиными же рогами, очень часто — итифаллическим. Главным действием его праздника было принесение в жертву козла³⁸. Культ Пана был сосредоточен в Аркадии; в Аттике его начали почитать со времени битвы при Марафоне³⁹. Пан обитал в пещерах, где собирались для жертвенных трапез; его пещеру близ Марафона, возможно, следует считать одним из древнейших святилищ. Пан олицетворяет свободную от уз цивилизации оплодотворяющую силу, которая, тем не менее, сохраняла свою притягательную силу, оставаясь необходимой и для цивилизованных людей. Все основывавшиеся на его имени рассуждения относительно «Все-бога» носили вторичный характер.

3.2. ОБЪЕДИНЕНИЯ БОГОВ

Пан, так же как и Илифия, встречаются и во множественном числе: были известны паны¹, илифии². Это дает основание говорить о целом классе божественных существ, которые, как правило, появляются группой, и для обозначения которых используется множественное число. Генеалогический миф во главе с Гесиодом, присвоил и им собственные имена, однако, имена эти явно вторичны, искусственны и необязательны. Объединения богов строго разграничиваются по признаку пола — они или мужские, или женские; кроме того, члены такого объединения были все одного возраста: в большинстве случаев их представляли как юных, обязательно в движении, танцующих, поющих или охваченных экстатическим безумием; но известны также и группы пожилых женщин. В изображениях — равным образом, как и в именах — множественность находила выражение в троичности³. Вместо того, чтобы называться «боги», theoi, подобные объединения именовались daimones, или назывались «слугами» и «впереди идущими» (amphipoloi, propoloi) какого-нибудь божества⁴. Они и на самом деле бывали поставлены в зависимость от одного из великих олимпийских богов, или же от Матери Богов, как предводителя их хора.

Сказанное уже дает возможность вполне ясно увидеть в подобных группах отражение реальных объединений участников культа, *thiasoi*, — в особенности же еще и в том, какой акцент делался здесь на музыке и танце⁵. Не вызывают сомнения свидетельства существования в реальной жизни групп менад⁶, фиад и сатиров⁷, окружавших Диониса — также и вне театрального представления — равно как мужских союзов куретов в Эфесе¹⁸. Обозначение «нимфы» предательски двоится: оно одинаково используется применительно к божественным существам, населяющим деревья и источники, и к «невесте», а также молодой женщине вообще⁹. В случае с кентаврами древние изображения явно указывают на маскировку¹⁰. В то же время, есть основания предполагать, что за кабирами¹¹, идейскими дактилями¹², телхинами и киклопами стоят гильдии кузнецов. Самые обычные женщины, живущие по соседству, собирались вместе, чтобы оказать помощь при родах — вот соответствие илифиям. Возможно, что в рассказе о том, как женщины наряжаются эриниями, чтобы убить Елену¹³, также содержится указание на реальную практику. Горгоны, вне всякого сомнения, исходно были маски¹⁴; эриниеподобные *praxidikai* названы «головами»¹⁵, а значит были представлены через освященные маски-горшки. *Semnai*, «чтимыми», именуются отождествленные с эриниями и эвменидами богини с Ареопага¹⁶, *gerairai*, «почтенными старицами», называли объединение служительниц Диониса в Афинах¹⁷. Хариты и музы, нереиды и океаниды — все это хоры девушек. В источниках говорится о том, что человеческие *thiasoi* «подражают» своим образцам — божественным сатирам, нимфам или куретам¹⁸: «подражание», ведущее к идентификации. Институт таких союзов, использовавших маски, настолько древний и близкий природе, что без оглядки на эту реальность нельзя рассматривать представления о соответствующих божественных объединениях.

Поэтическое описание, тем не менее, относит подобные группы к миру богов: сатиры и менады танцуют вокруг Диониса, нимфы — вокруг Артемиды, куреты или корибанты — вокруг новорожденного Зевса или сидящего на троне младенца-Диониса. Музы окружают Аполлона, океаниды сопровождают Персефону на роковой луг, киклопы выковывают для Зевса перун. Титаны фигурировали только в мифе о происхождении богов — как выходцы из доисторических времен, над которыми одержан верх¹⁹; телхины с острова Родос также считались чем-то вроде древнейших обитателей, ушедших в небытие²⁰; и, несмотря на это, в праздничном безвременье ритуала представители прошлого, «древнейшие обитатели», возвращались — в виде масок.

Модель, легшая в основу представления и рассказа о божественных объединениях, перенесенная на абстрактные понятия, сделалась способом их персонификации: три времени года, «Горы», предстали в

виде девического объединения; Гесиод²¹ дает им, как несущим добрые времена, имена, полные особого значения: «благозаконие», «справедливость» и «мир», тем самым вкладывая в образ более глубокий смысл. Из мойры, тога — доля при разделе мира, возникает группа из трех древнейших могущественных богинь²², словно бы сплав из илифий и эриний: Клото, «прядущая», Лахесис, «тянущая жребий» и Атропос, «неотвратимая».

Существование некоторых подобных объединений ограничивается рассказом мифа, таковы, например, титаны и гиганты. Другим повезло иметь значительные культы; среди таких — геликонские музы²³, орхоменские хариты²⁴, кабиры. Не в каждом случае можно доказать наличие у людей соответствующих культовых общин. В зависимости от обстоятельств культ обычного типа вполне мог в какой-то момент замещать древний союз масок; в то же время, в источники, которыми мы располагаем, смогла проникнуть лишь самая незначительная часть реально существовавших обычаев.

3.3. БОЖЕСТВА ПРИРОДЫ

Вызванная к жизни античной натурфилософией, еще в XIX веке считалась неопровержимой аксиома, гласившая, что боги, о которых рассказывает миф, «изначально» были явлениями природы и в этом — разгадка всех связанных с ними тайн. От подобных убеждений теперь мало что осталось; ни представление об отдельных богах, ни тем более их культ вывести отсюда нельзя. И все же, многое из того, что мы, вслед за философами V в., называем «природным», имело для их предшественников силу «божественного». Лучший пример — Солнце и Луна, бесспорно, представленные как величайшие боги в древневосточном пантеоне. Соответствие этому в греческой религии — более чем скромное, в сравнении с вышедшими на первый план фигурами богов, закрепленных в поэтическом предании и культе; Зевс перестает быть только «отцом-небосводом». Можно предположить: «гомеровское» однажды утвердило себя как новый взгляд, натурфилософия же впоследствии пыталась вернуть все на круги своя¹.

Когда в «Илиаде» Зевс велит богам собраться на Олимпе, откликаются все, и рядом с прославленными олимпийцами являются, в числе других, нимфы и потоки; один Океан не покидает своего места². Представление о реках как о богах, об источниках — как о божественных «нимфах», было свойственно не только поэзии, оно пустило глубокие корни в религии и в культе³; почитание их было ограничено лишь неизбежностью узкой местной локализации. Каждый город почитал свой поток, свой источник. Реке выделяли теменос или в некоторых случа-

ях даже возводили храм — как, например, Памису в Мессении⁴, — ей жертвовали волосы по достижении зрелости⁵, приносили посвященные дары в дом над источником⁶, забивали животных, погружая их в воды рек и источников. Это и была, несомненно, ритуальная основа, доисторическая практика жертвоприношения через погружение жертвы в воду, усиленная и ставшая понятной благодаря особой ценности воды в южных странах — того, что человек не мог производить сам. Наиболее полноудный источник, Лернейский, действительно был весь загрязнен жертвоприношениями⁷ — почти пугающее свидетельство слепоты ритуала. На изображениях реки, и прежде всего, Ахелой, предстают как фигуры смешанной природы: полу-человек, полу-бык⁸.

Часто в почитании земли, Gaia, Ge, видели некую праформу благочестия вообще; так думали и говорили также греки, начиная со времен Солона, причем, наряду с аграрным, затрагивался и политический аспект: земля-кормилица, она же — налагающая определенные обязательства родная земля⁹. В традиционной религии роль Gaia весьма скромная; она вырастает из ритуала возлияний, особенно, обряда «несения воды» к трещине в земле¹⁰. Ни Деметру, ни малоазийскую Великую Богиню нельзя отождествить с «землей».

Гораздо жизнеспособнее оказался культ ветров. Уже в микенском Кноссе несла службу специальная «жрица ветров», и позднее такие жертвоприношения не были редкостью¹¹. От них, видимо, ожидали поистине магического действия. Часто цель конкретизировалась, ставились локальные ограничения: изгоняли или призывали определенный ветер, называя его по имени — тот, который в данное время года мог оказывать решающее влияние на погоду, или же имел исключительное значение для видов на урожай, а значит, и для восприятия жизни в целом. В Мефане южный ветер Либ удерживали, принося в жертву кур и обходя кругом пашни¹², Эмпедокл усмирил в Селинунте злой северный ветер, принеся в жертву осла¹³. Афиняне обращали молитвы к Борею, северному ветру, который уничтожил персидский флот¹⁴. Еще о Боре рассказывали, что он будто бы унес дочь афинского царя Орифию. Жертвы кеосцев на восходе Сириуса призывали этесий¹⁵. Спартанцы пели пеан, обращаясь к Эвру, восточному ветру, чтобы он пришел как «спаситель Спарты»¹⁶.

Гелиос, солнце, повсеместно считался «богом»; когда Анаксагор осмелился назвать его раскаленным сгустком, это вызвало всеобщее возмущение¹⁷. Однако, пожалуй, единственный сколько-нибудь значительный культ Гелиоса имелся на Родосе¹⁸; здесь он предстал в человеческом облике: самая большая греческая бронзовая статуя, «колосс Родосский», изображала Гелиоса. Жертвоприношение Гелиосу представляло собой интересное зрелище, когда четверку коней, запряженных в колесницу, вместе с ней бросали в море¹⁹. Миф о Фазтоне²⁰ и

падении солнечной колесницы, возможно, как-то связан с этим обычаем. Впрочем, представление о колеснице солнца настолько же индоевропейское, насколько и древневосточное²¹. В «Одиссее» Гелиос владеет островом, где пасутся его священные стада; при этом, чтобы наказать спутников Одиссея за дерзкий поступок, он нуждается в помощи Зевса²². И все же все радуются солнечному свету; «взойди, милое солнце», поют дети²³. Сократ благочестиво приветствовал восход солнца²⁴.

Селена, луна, появляется в некоторых мифах — например, о ее любви к спящему Эндимиону²⁵; подобные мифы существуют и об индоевропейской богине зари, Эос, похитившей Кефала²⁶. В этом так же мало от религиозного почитания, как в случае с Иридой, когда радуга, мост, связывающий небо с землей, персонифицируется, выступая в роли девы — посланницы богов²⁷. Встретившись в Малой Азии с местным богом луны, греки продолжали называть его древним индоевропейским именем «Меп»²⁸. Нух, ночь, в теоретизирующих космогонических мифах рассматривалась как исходная потенция²⁹, уподобляясь в этом качестве Океану, потоку, обтекающему все кругом, у которого земля встречается с небом³⁰. Подобные силы остаются далеки от человека, его забот и богочитания.

3.4. ЧУЖЕЗЕМНЫЕ БОГИ

Политеизм — открытая система. Однако, традиция, унаследованная от культа богов, действует только внутри закрытой группы, и любой контакт с чуждым восприятием ставит ее под сомнение. Выход — предположить, что повсюду властвуют одни и те же боги, как же иначе в эпосе греки и троянцы могут призывать Зевса, Аполлона, Афину; соответственно этому, имена богов считались, подобно прочим словам, переводимыми на другие языки; в то же время, параллельно, как результат осознания непохожести, возникла догадка, что некоторые боги обладают силой и почитаются исключительно в определенных землях, среди своих народов. Так что, находясь в чужой стране, человек оказывал почтение местным богам¹, не забывая при этом соотносить каждого из них со своим собственным; житель Аркадии и в Малой Азии праздновал ликеи². Но такое параллельное сосуществование при сколько-нибудь интенсивных контактах неизбежно вело к взаимному влиянию, когда могли вкрадываться разнообразные продуктивные случаи неправильного понимания. Осознанное принятие чужеземного бога могло стать следствием успеха, связанного с каким-нибудь обетом; тот же путь ассимиляции чужих культов был актуален и для городов — свою роль здесь играл Дельфийский оракул. Кроме того, существовали религиозные формы, приверженцы которых зани-

мались «миссионерством»; грекам такая практика казалась чуждой и подозрительной; и все же подобные движения были в состоянии легко преодолевать государственные и языковые границы.

Греческий пантеон не был неизменяемым. Микенские боги только на совсем небольшую часть были индоевропейскими, Аполлон же и Афродита, по-видимому, лишь позднее вошли в их число. То, что вообще возникло замкнутое сообщество собственно греческих богов, сделалось возможным благодаря эпосу; его расцвет в VIII в. отмечает определенную границу: все, что добавилось позднее, уже не ассимилировалось окончательно и сохраняло черту чужого. Правда, начиная с середины VII в. греческая культура так обогатилась содержанием и возымела такую силу влияния, что на какое-то время в нее почти перестали проникать чужеродные элементы; однако, полностью их поток не прерывался никогда.

Кульτ умирающего бога Адониса³ предстает в полной мере сложившимся уже в девичьем окружении Сапфо на Лесбосе около 600 г.⁴; пожалуй, даже можно было бы спросить, не пришел ли Адонис к грекам с самого начала вместе с Афродитой. Уже греки знали, что этот бог пришел к ним из семитского ареала; его родиной называли Библ и Кипр⁵. Имя Адониса, очень вероятно, восходит к семитскому *adon*, «господин». И в то же время нет никаких доказательств ни существования семитского культа, точно соответствующего греческому и связанного с этим словом, ни хотя бы мифа об Адонисе на семитской почве⁶; о культе в Библие имеются лишь поздние, греческие сообщения⁷. Достоверно известно о распространении месопотамского культа Думузи-Таммуз. Ветхозаветные пророки говорят об этом с возмущением: женщины сидят перед воротами и плачут по Таммузу, они воскурят «Ваалу» на кровлях, они сажают «веселые растения»⁸. Перечисленное как раз и было особенностями культа Адониса: чисто женский культа, действо которого проходило на плоских кровлях, где также выставлялись глиняные горшки с посеянными в них зелеными травами, дававшими быстрые всходы — так называемые «садики Адониса»; ароматы благовоний определяли атмосферу праздника, центром же его был плач в голос по умершему богу. Затем мертвого Адониса, в виде вылепленной из глины фигуры на смертном одре, выставляли на всеобщее обозрение и несли к могиле: изображение, а вместе с ним — и садики, бросали в море⁹. Лишь один источник, относящийся к императорскому времени, говорит о том, что сразу вслед за этим люди утешали себя заверениями, что бог будто бы жив¹⁰. Миф¹¹ рассказывает о рождении Адониса от благовонного дерева, *myrrha*, в результате кровосмесительной связи девушки Мирры с собственным отцом; Афродита поручила прекрасного мальчика заботам Персефоны, которая потом не пожелала отдать его обратно; как и в случае с самой Персефой, спор разре-

шается тем, что Адонис две трети года должен был принадлежать Афродите¹². Более популярной стала другая версия гибели любимца богини любви: на охоте дикий вепрь — или Арес в образе зверя — наносит ему рану в бедро, и Адонис умирает, истекая кровью. То, что смерть бога совпадает с умиранием природы в летний период — адонии, как и месяц «таммуз», приходились на июнь-июль — есть древнее, почувствовавшее широкое признание толкование, которое, однако, мало что проясняет. В Греции у культа Адониса была и особая роль — для женщин, обычно ввергнутых в тесные рамки, он означал возможность ничем не сдерживаемого излияния чувств, — в противоположность действовавшим в полисе и семье строгим порядкам, одновременно представляя собой антитезу и официальным женским празднествам в честь Деметры¹³.

Кульст Великой Матери, Meter¹⁴, сложен, поскольку здесь местная, минойско-микенская традиция пересекается с прямым заимствованием из фгигийского царства в Малой Азии. Жертвенные дары «божественной матери» фигурируют на табличках из Кносса, доказано существование святилища «Матери», принадлежавшего минойской традиции, в Кноссе, начиная с XI в.¹⁵ Напротив, анатолийское со всей очевидностью являет себя в именах «Кивева» и «Кибела», как и в обычном указании на нее как на «фригийскую» богиню. Сегодня известно, что «Кубаба» — относящееся к бронзовому веку имя богини — покровительницы города Karkemis на Ефрате, и есть возможность на основании письменных свидетельств и изображений проследить, каким образом происходило распространение культа в ранний железный век¹⁶; достигнув фригийцев, живших во внутренней части Анатолии, этот культ приобрел там особое значение. Хотя важнейшие фригийские памятники¹⁷ — огромные высеченные в скале фасады, с нишей для изображения богини, стоящей между двумя львами, а также статуя богини в высоком венце — знаке божественной власти, (polos), — стоящей между флейтистом и музыкантом, играющим на лире, из строения с воротами в фригийском Богазкёе — относятся лишь к VI в. и с точки зрения техники уже испытали на себе греческое влияние. Тем не менее, это не может служить поводом для сомнений в том, что сама традиция восходит ко временам наивысшего расцвета фригийского царства при царе Мидасе. Во фригийских надписях на памятниках несколько раз читается *matar*, один раз — *matar kubile*¹⁸. Малоазийские греки, по видимому, заимствовали Кибелу уже в VII в.

Обычно у греков богиня называлась просто Meter, Meter oreie «Горная Матерь», или по именам отдельных гор: Meter Dindymene, Meter Sipylene, Meter Idaia и т. п. Кульст исходил из северной Ионии и Кизика; о празднике в Кизике сообщает Геродот¹⁹. Характерны посвященные рельефы с фронтальным изображением богини, сидящей на троне в храме²⁰; ниши с такого рода изображениями приделывались и

к естественным поверхностям скал. Культ в значительной мере был частным; носителями и распространителями его были странствующие жрецы, просившие милостыню, *metragurtaí*, называвшие себя *kybeboí*²¹. Для культа Матери в Фивах творил Пиндар; по легенде он сам ввел этот культ²². В Афинах где-то в конце V в. была установлена статуя Матери работы Агоракрита, с тимпаном и львом — ее поместили в древнем булевтерии на Агоре; впредь в этом «Метрооне» находился государственный архив²³.

«Мать» не вполне вписывалась в генеалогическую систему греческой мифологии. Для Гомера и Гесиода существовала мать Зевса, Геры, Посейдона и некоторых других личностных богов; ее звали *Rheie* — имя, встречающееся только в мифе. Культовая «Мать», напротив, была «Матерью всех богов и всех людей»²⁴, а кроме того, возможно, еще матерью животных и вообще всякой жизни; поэтому в ее ведении находилось продолжение рода; Кибела отождествлялась с Афродитой²⁵. Собственного мифа не было. Греки перенесли на Кибелу миф о Деметре; когда Деметра как «Мать» сделалась также матерью Зевса, зачатие Персефоны неизбежно превратилось в инцест, что сообщило ее истории особую пикантность²⁶.

Мать чествовали при помощи дикой, возбуждающей музыки, которая могла возвышаться до экстаза; так служил богине мужской союз корибантов. Их приход сопровождался диким визгом флейт, глухим грохотом барабанов (*tympana*), дребезжанием бронзовых тарелок (*kymbala*); впечатлительных людей богиня «повергала» в состояние экстаза и «одержимости»²⁷. Согласно представлению об этом мифа, в процессии вместе с людьми шли дикие хищные звери — обычно, леопарды или львы; целью шествия было принесение в жертву быка; изображение тимпана, обтянутого бычьей шкурой, умиротворило гнев «Матери»²⁸. Самое позднее, со времен Пиндара (см. прим. 22) перестали видеть отличие между свитой *Meter Kybele* и толпой, сопровождающей Диониса: освобождение от уз порядка, шествие на гору, экстатический танец создали тождество.

Зловещая кульминация безумств во славу Великой Богини, самооскопление галлов, «*galloi*», в первую очередь привлекло к себе особое внимание, хотя это действо вовсе не всегда и не везде совершалось в рамках культа Матери. Его местом было жреческое государство Пессинунт, древний хеттско-фригийский регион, и сначала оно оставалось вне духовного поля зрения греков²⁹. Древнейшее свидетельство такого оскопления восходит к концу V в.³⁰; относящийся сюда миф об Аттисе известен только во времена эллинизма³¹. Благодаря переносу культа из Пессинунта в Рим в 205 г., *Magna Mater* обрела новый культовый центр, из которого она затем распространила свое влияние на всю Римскую Империю.

В V в. в Афинах появляется фригийский бог Сабазий, Sabazios³², в котором видели параллель Дионису. Одновременно он принадлежал кругу Матери. В честь него устраивались неофициальные мистерии. В одном из таких кружков в роли жрицы выступала мать оратора Эсхина. Мистерии фракийской богини Котито, Koityo, пародировались в одной комедии Евполида³³. Официальный культ в Афинах, в исполнение обета по окончании Пелопоннесской войны, получила фракийская Бендида, Bendis³⁴; она, как своего рода разновидность Артемиды, изображалась с соответствующими атрибутами: охотничьими сапожками, факелами и остроконечной фракийской шапочкой.

Бог-оракул Аммон из оазиса Сива стал известен рано, возможно, через Кирену; Пиндар посвятил ему гимн; в IV в. был организован его государственный культ в Афинах³⁵. О других египетских богах, особенно это касается Изиды и Осириса, стало известно разве что только благодаря Геродоту; за пределы Египта и египетского их культ распространился лишь в эллинистическую эпоху³⁶. Митра, бог персов, до конца эпохи эллинизма оставался за пределами поля зрения греков.

3.5. ДАЙМОН

«Боги», *theoi*, неисчислимы и многообразны; и все же обозначения *theos* недостаточно, чтобы охватить всех «могущественных». Рядом с этим словом со времен Гомера всегда стояло другое, которое сделало удивительную «карьеру» и поныне живо в европейских языках: *daimon*¹, демон, демоническое существо. С другой стороны, на сегодня ясно, что понятием «демон» как «бесплотное существо низшего порядка, преимущественно злобное и опасное», мы обязаны Платону и его ученику Ксенократу². Это понятие оказалось настолько полезным, что до настоящего времени при описании народных верований и примитивной религии без него невозможно обойтись; если же предполагать в религии эволюцию от низшего к высшему, вера в демонов должна быть древнее веры в богов. Греческая литература не дает возможности ни подтвердить это, ни опровергнуть; поэтому вступает в силу постулат о народных верованиях, вообще или лишь задним числом подающихся литературной фиксации.

Выйти за пределы платоновской системы понятий нелегко. Этимология выглядящего совсем по-гречески слова *daimon* опять же не находит однозначного толкования³. Тем не менее очевидно: в древних примерах употребления не заложено ни подчиненного положения по отношению к «богам» — как низших к высшим, — ни «демонического» характера «даймона», ни тем более смысла «дух». В «Илиаде» «*daimones*» могут называться собравшиеся на Олимпе боги; Афродита

предводительствует Елене в виде «даймона»⁴. Герой может устремиться «наподобие даймона» и одновременно именоваться «богоравным», *isotheos*. В то же время, демоны, вылетающие из бочонка Пандоры, персонифицируются как «болезни», *pousoi*, и к ним слово *daimones* не применяется; несущие смерть злые духи, *keres*, зовутся *theoi*⁵ — так же, как и зриний у Эсхила. Помешательство — тоже дело рук «бога». *Daimon* обозначает не какую-то разновидность божественных существ, а своеобразный способ действия.

Ведь «*daimon*» и «*theos*» никогда нельзя и просто поменять местами. Яснее всего это видно на примере часто встречающегося в эпосе обращения к человеку: *daimonie*⁶, — в нем заключен скорее упрек, чем похвала, так что оно никак не может означать «божественный»; к такому обращению прибегают, когда говорящий не понимает, что делает другой и почему. *Daimon* — это неведомая сила, то, что движет человеком, когда не получается назвать реальную причину его действий. Человек осознает, что его словно бы несет по течению — действия совершаются «с даймоном», *syn daimoni*; другой раз все обращается против него — он стоит «против даймона», *pros daimona*, особенно если противника любит какой-нибудь «бог»⁷. Так же может описываться и болезнь: на человека «накинулся» «ненавистный даймон»; «боги», *theoi*, в этом случае — те, кто его спасает⁸. Любой бог может действовать как *daimon*; не в каждом действии возможно распознать бога. *Daimon* — скрытое лицо божественного действия. Ни изображений даймона, ни культа не существует. Таким образом, *daimon* оказывается как раз необходимым дополнением пластического, личностного, персонифицирующего «гомеровского» восприятия богов; он «покрывает» неудобный остаток, который ускользает от того, чтобы принять определенный облик или быть названным.

Лишь в одном единственном случае *daimon* появляется в культе и изображениях: как «Добрый Даймон», *Agathos Daimon*⁹; во время обычного застолья, а особенно, когда вино пили в святилище Диониса, первое возлияние полагалось совершить ему; он предстал в образе змея. Возможно, что этот обитатель подземного мира, о котором не рассказывает ни один миф, был также остатком, оставшимся после того, как Дионис был приравнен к бессмертным олимпийцам; он не мог больше называться «богом», и «героем» — поскольку нигде нельзя было показать его могилу; так что приходилось, произнося одновременно эвфемизм и заклятие, говорить о «Добром Даймоне».

Впрочем, Гесиод¹⁰ указал точное место и для *daimones* вообще: люди Золотого века, когда время, отпущенное их поколению, прошло, по воле Зевса превратились в *daimones* — «стражей» над людьми, «добрых» существ, наделяющих богатствами. Они, между тем, оставались невидимыми, и давали знать о себе исключительно в своих действиях.

Особым знанием о *daimones* прославилась маргинальная группа пифагорейцев: им удавалось не только слышать их, но и видеть, они будто бы даже удивлялись, почему для других людей это не является чем-то само собой разумеющимся¹¹.

Обычный человек видит лишь то, что с ним происходит — непредсказуемо и не по его воле — и называет влекущую его силу *daimon*; в итоге, *daimon* — своеобразная разновидность «судьбы», но такая, когда тот, кто определяет и ниспосылает, остается невидимым. С этим необходимо справляться: «Даймона, в чьей власти я нахожусь, я буду всегда сознательно для себя готовить: я доступными мне средствами стану заранее о нем беспокоиться»¹². К нему зывали: «О *daimon*», но без молитвы. «Много обликов демонического; много неожиданно делают боги» — слова, звучащие в завершение всех трагедий Еврипида: стоит появиться субъекту действия, как оказывается, что это — «боги». «Великий дух Зевса направляет демона мужей, которых он любит»¹³.

Счастлив человек или несчастлив, это зависит не от него; счастлив тот, у кого «добрый *daimon*», *eudaimon*, в противоположность несчастному, *kakodaimon*, *dysdaimon*. О том, что каждый человек находится под присмотром особого существа, «даймона», которому в момент рождения человека «выпал жребий» опекать его, мы читаем у Платона¹⁴, хотя Платон заимствовал это, несомненно, из более древней традиции. Уже знаменитое парадоксальное утверждение Гераклита направлено против такой точки зрения: «Характер для человека — его даймон»¹⁵.

Рядовой человек видел достаточные основания бояться «даймона»; эвфемистическое выражение «другой *daimon*»¹⁶ вместо «злой» — свидетельство страха перед чем-то жутким. У трагедии не было недостатка в поводе, чтобы в красках изобразить ужасную судьбу, наступающую отдельных людей; при этом, прежде всего, у Эсхила *daimon* становится самостоятельным, личностным чудищем, которое «тяжко обрушивается на дом» и кормится убийством; правда, и это — «дело рук богов»¹⁷. В том же ряду, как подобные же ужасные силы, стоят эринии — воплощенное проклятие¹⁸ — и олицетворение мести за пролитую кровь — *Alastor*¹⁹: воистину целый «демонический» мир; однако *daimon* не было понятием, которое бы объединяло их все: он — один среди себе подобных, как бы власть судьбы наряду с властью мести или властью проклятия. Только в замечании врача, относящемся к V в., в том, что он называет «*daimon*», слышен голос веры в духов вообще: нервны женщины и девицы, считает он, могут быть доведены до самоубийства совершающимися в их воображении вселяющими ужас явлениями «злых *daimones*»²⁰. Трудно оценить, насколько сильно здесь влияние расхожего народного суеверия.

Мифом, изложенным у Гесиода, гораздо более оправдано почитание под видом «даймонов» блаженных, могущественных умерших. Так

в «Персах» Эсхила умершего царя Дария призывают как *daimon*²¹; хор утешает Адмета, оплакивающего смерть Алкестиды: «теперь она — блаженный *daimon*»²²; убитый Рес становится вещим «человеком-даймоном»²³. Платон хочет знать, что павшие в войне все почитаются как «*daimones*». В надписях на надгробных памятниках эллинистического времени сплошь и рядом встречается «*daimon*» в качестве обозначения умершего²⁴.

Когда Сократ пытается выразить в словах единственный в своем роде внутренний опыт, который велит ему в самых разнообразных ситуациях остановиться, сказать «нет» и повернуть назад, он говорит не о «божественном», а скорее о чем-то «демоническом», о *daimonion*, будто бы находящем на него²⁵. Такое можно было превратно толковать как общение с духами, тайный культ; это стоило Сократу жизни.

Примечания

3.1. «Младшие» боги

- ¹ См. I 3.6 прим. 4; F. Jacobi, *Pantes theoi* (Ф. Якоби, «Все боги»), 1930; K. Ziegler РЭ «*Pantheon*» XVIII 3, 697–747, в особ. 704–7.
- ² A. Preuner РМЛ I 2605–53; КГГ V 345–73; Suess РЭ VIII 1257–1304; H. Hommel в книге: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Пасцвет и упадок римского мира) I 2, 1972, 397–420. Соотношение *Hestia-Histie* — *Vesta* не находит объяснения в индоевропеистике; очевидно, имели место заимствования из третьего языка.
- ³ Геродот 5,72 сл.
- ⁴ Аристотель, «Политика» 1322b 26; РМЛ I 2630–43.
- ⁵ Плутарх, «Аристид» 20,4. См. II 1 прим. 50.
- ⁶ ИГР 337 сл.
- ⁷ Платон, «Федр» 247a.
- ⁸ Гимн к Афродите 21–32; ср. Гимн 24 (для Дельфов).
- ⁹ Гесиод, «Труды и дни» 733; G. Bachelard, *Psychoanalyse de feu* (Ж. Башеляр, Психоанализ огня), 1949.
- ¹⁰ См. I 3.3 прим. 13; I 3.6 прим. 4; Jessen РЭ V 2101–10; ИГР 312 сл.; R. F. Willetts, *Sretan Eileithyia* (Р. Уиллеттс, Критская Илифия), КЕЖ 52, 1958, 221–3.
- ¹¹ См. I 3.6 прим. 3. Жерар-Руссо 89 сл.; Jessen РЭ V 2651–3.
- ¹² Ксенофонт, «Анабасис» 1,8,18; 5,2,14.
- ¹³ «Илиада», XVII, 211 сл.; XX, 69, ср. XXI, 391 сл.
- ¹⁴ Steuding РМЛ I 1888–1910; КГГ II 501–19; Heckenbach РЭ VII 2769–82; ВЭ I 169–77; ИГР 722–5; Th. Kraus, *Hekate* (Т. Краус, Геката), 1960.
- ¹⁵ Эсхил, «Умоляющие» 676; Еврипид, «Финикиянки» 109; IG I2 310, 192–4; СЗГГ 18 В 11 «для Артемиды Гекаты на участке Гекаты».
- ¹⁶ Роде II 80–9; Еврипид, «Медея» 395–7; Еврипид, «Елена» 569 сл.
- ¹⁷ См. III 2.9 прим. 15.
- ¹⁸ Ломонье 406–25; ЭДИ IV 456 сл.; см. II 6 прим. 23. Сомнение в карийском происхождении высказывает В. Берг (W. Berg *Numen* 21, 1974, 128–40), который ссылается на то, что Лагина засвидетельствована лишь в эллинистическом

ческую эпоху, хотя это мало что доказывает. Связь имени «Геката» с именем хурритской Великой Богини «Гепат» — Краус (см. прим. 14) 55, 264. Ср. также III 2.5 прим. 30.

- ¹⁹ Гесиод, «Теогония», 411–52, относительно аутентичности — Уэст 276–80; очевидно, брат Гесиода Перс носит теофорное имя — Уэст 278, ср. HN 233.
- ²⁰ K. Kerényi, Prometheus, das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz (К. Кереньи, Прометей — греческая мифологема о человеческом бытии), 1946; L. Sechan, Le mythe de Promethee (Л. Сешан, Миф о Прометее), 1951; W. Kraus PЭ XXIII 653–702; L. Eckhart там же 702–30; U. Bianchi, Prometheus, der titanische Trickster (У. Бьянки, Прометей — титан-трикстер), Paideuma 7, 1961, 414–37; R. Trousson, Le theme de Promethee dans la litterature europeenne (Р. Труссон, Тема Прометея в европейской литературе), 1964; J. Duchemin, Promethee, Histoire du mythe, de ses origines orientales a ses incarnations modernes (Ж. Дюшемен, История мифа от его восточных корней до его современных воплощений), 1974. — Как показывает написание Promethia (IG I2 84, 37), имя выглядит по-настоящему как Promethos, ср. Promathos в древней надписи — Джеффри 225; он связан у греков с глаголом prometheomai, «быть предусмотрительным» (см. об этом V. Schmidt ПЭ 19, 1975, 183–90), отчего впоследствии и появился еще Эпиметей — «крепкий задним умом». Связь с древнеиндийским названием дерева для разведения огня pramanth- [A. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers (А. Кун, Происхождение огня), 1859], с лингвистической точки зрения, не может быть обосновано.
- ²¹ «Теогония», 510–616, «Труды и дни» 47–105; O. Lendle, Die Pandorasage bei Hesiod (О. Лендле, Сказание о Пандоре у Гесиода), 1957; G. Fink, Pandora und Epimetheus (Г. Финк, Пандора и Эпиметей), дисс., Эрланген, 1958.
- ²² Относительно продолжающегося спора, действительно ли Эсхил был автором «Прометея прикованного», см. Лески 292–4.
- ²³ Сотворение человека: Эзоп 228 Nausrath; Платон, «Протагор» 320d — 322a; Менаандр, фр. 718. Бурлеский мотив крушения человеческого творения [Федр 4, 14 сл.; O. Weinreich, Fabel Aretalogie Nouvelle (О. Вайнрайх, Басня — ареталогия — новелла), 1931, 43–50] имеет еще шумерскую параллель — S. N. Kramer, Sumerian Mythology (С. Кремер, Шумерская мифология), 1961², 68–72.
- ²⁴ Шумерские изображения связанного бога Солнца, которому угрожает хищная птица и которого спасает героем с луком и стрелой, см. H. Frankfort, Cylinder Seals (Г. Фрэнкфорт, Цилиндрические печати), 1939, 106, Т. 19a. Греческие изображения прикованного с VII в. — Шефольд Т. 11a, по восточному образцу — Ch. Kardara ААС 2, 1969, 216–9. АП 211 сл.
- ²⁵ Аполлодор ФГИ 244 F 147.
- ²⁷ Wehrli PЭ Suppl. V 555–76.
- ²⁸ См. V 3.4 прим. 6.
- ²⁹ Буквально «мать этого участка»: ксанфосская трилингва — РАН 1974, 117, 38; E. Laroche БЛО 55, 1960, 183 сл.
- ³⁰ М. Mayer PЭ VI A 206–42. Фетидейон — PЭ VI A 205 сл., Геродот 7, 191, Ферекид ФГИ 3 F 1a, культовый миф — Филарх ФГИ 81 F 81.
- ³¹ PMG 5; Павсаний 3, 14, 4; J. P. Vernant в книге: Hommages a M. Delcourt, 1970, 38–69.

- ³² ПГМ II 65–79.
³³ Eitrem РЭ XII 2293–2306.
³⁴ HN 227–30.
³⁵ Павсаний 8,41,4; «Илиада», XVIII, 398; ВЭ I 220 сл.; Уэст к «Теогонии», 358.
³⁶ ИГР 240–4.
³⁷ КГГ V 464–8; F. Brommer РЭ Suppl. VIII 949–1008; R. Herbig, Pan, der griechische Bocksgott (Р. Хербиг, Пан — греческий козлиный бог), 1949; ИГР 235 сл.; P. Merivale, Pan the Goat-God (П. Меривейл, Пан — козлиный бог), 1969.
³⁸ Лукиан, «Дважды обвиненный» 9 сл.
³⁹ Геродот 6,105; см. I 1 прим. 18.

3.2. Объединения богов

- ¹ Платон, «Законы» 815c; F. Brommer, Satyroi (Ф. Броммер, Сатиры), 1937.
² «Илиада», XI, 270; XIX, 119.
³ H. Usener, Dreiheit (Х. Узенер, Троица), RM 58, 1903, 1–48; 161–208; 321–62. — Например, три хариты = «грации», вакхи (см. прим. 6), корибанты (на рельефах императорской эпохи).
⁴ Страбон 10,466–74; важнейший текст к этой главе с материалом из Аполлодора, Деметрия Скепсийского, Посидония: K. Reinhardt, Poseidonios über Ursprung und Entartung (К. Райнхардт, Посидоний о возникновении и вырождении), 1928, 34–51; РЭ XXII 814.
⁵ «Но мифический фиаз есть отражение наличествующего в установленном культе» — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Euripides Herakles I, 1889, 85. Принципиально важен доклад О. Хёфлера O. Hofler, Kultische Geheimbunde der Germanen (Тайные культовые союзы германцев) I, 1934. Versandlungskulte, Volkssagen und Mythen, Sitz. — Ber., Вена 179, 2, 1973.
⁶ O. Kern, Die Inschriften von Magnesia am Maeander (О. Керн, Надписи из Магнезии на Меандре), 1900, N 215.
⁷ См. III 2.10 прим. 42/43.
⁸ Страбон 14,640; SEG 16,723; L. Robert АГ 1967, 129–36. Ср. вообще Лукиан, Salt. 79; Жанмер (1) 1939.
⁹ См. III 2.6 прим. 18.
¹⁰ G. Dumezil, Le probleme des Centaures (Ж. Дюмезиль, Проблема кентавров), 1929 и Т. 1; HN 103; 255,21; в противоположность восточным и минойско-микенским фантастическим изображениям, на геометрических и раннеархаических изображениях кентавров мы видим нормальных людей с человеческими ногами и приставленной сзади частью лошади, причем неподвижность этой добавочной части (см., например, Шефольд Т. 62) выдает некую искусственность; ср. этрусскую бронзу РМЛ II 1078, где «звериная» часть напоминает штаны, надетые на человека.
¹¹ См. VI 1.3.
¹² B. Hemberg, Die Idaiischen Daktylen (Б. Хемберг, Идейские дактили), Eranos 50, 1952, 41–59; о «царстве кузнецов» см. III 2.11 прим. 6.
¹³ Павсаний 3,19,10. См. IV 2 прим. 31.
¹⁴ См. II 7 прим. 52.
¹⁵ См. II 7 прим. 53.
¹⁶ Эсхил, «Евмениды» 383; Полемон, схолии к Софоклу, «Эдип в Колоне» 489; АП 214.

- ¹⁷ HN 257,8; см. V 2.4 прим. 18.
- ¹⁸ Платон, «Законы» 815b.
- ¹⁹ Миф о титанах, рассказанный Гесиодом, исторически интерпретировался в том смысле, что титаны были догреческими богами [G. Kaibel NGG 1901, 488–518; M. Pohlenz, *Kronos und die Titanen* (М. Поленц, Кронос и титаны), NJb 37, 1916, 549–94; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Kronos und die Titanen*, SB Berlin 1929, 51, перепеч. 1964, 23], пока не стал известен хеттский миф о наследовании, см. III 2.1 прим. 14. Античная этимология связывала титанов со словом *titanos*, «гипс», говоря о соответствующей «маркировке» титанов (белый цвет) — Гарпократион, «ароматтон», A. Henrichs, *Die Phoinikika des Lollianios* (А. Генрихс, «Финикийские события» Лоллиана), 1972, 63 сл.
- ²⁰ Herter РЭ V A 197–224, в особ., 214. Ср. HN 250–5 относительно «карийцев» в Аттике.
- ²¹ «Теогония», 902f
- ²² См. III 2.1 прим. 36.
- ²³ Павсаний 9.30,1; G. Roux БГК 78, 1954, 22–45. Ср. также W. F. Otto, *Die Musen und der gottliche Ursprung des Singens und Sagens* (В. Отто, Музы и божественное происхождение пения и речи), 1954; P. Boyance, *Le Culte de Muses chez les philosophes grecs* (П. Буайансе, Культ муз у греческих философов), 1937.
- ²⁴ Пиндар, Ол. 14; Гесиод, фр. 71; Эфор ФГИ 70 F 152; Павсаний 9,35,1; 38,1; РЭ III 2153 сл. Ср. также E. Schwarzenberg, *Die Grazien* (Э. Шварценберг, Грации), дисс., Мюнхен, 1966.

3.3. Божества природы

- ¹ См. VII 3.1.
- ² «Илиада», XX, 4–9.
- ³ Waser РЭ «Flussgotter» («Речные боги») VI 2774–2815; ИГР 236–40.
- ⁴ Павсаний 4,3,10; 31,4; N. M. Valmin, *The Swedish Messenia Expedition* (Н. Вальмин, Шведская экспедиция в Мессению), 1938, 417–65. — Теменос Сперхея: «Илиада», XXIII, 148.
- ⁵ См. II 2 прим. 29.
- ⁶ Дом над источником с вотивной фигурой на кратере в виде колокола в Париже, Bibl. Nat. 422, Фуртвенглер — Райххольд Т. 147.
- ⁷ Зенобий у Афиня р. 381 Muller.
- ⁸ H. P. Isler, *Acheloos*, 1969.
- ⁹ Солон 36, 4 сл. Уэст; Эсхил, «Семеро против Фив» 16–19; «Общая мать» — Эсхил, «Прометей прикованный» 90; ср. Платон, «Менексен» 238a; «Тимей» 40b; «Законы» 886d. A. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* (А. Дитерих, Мать-земля. Опыт о народной религии), 1905; ИГР 456–61; см. III 2.9 прим. 2.
- ¹⁰ См. II 2 прим. 66; II 5 прим. 14.
- ¹¹ См. I 3.6 прим. 26; СЗД I 16 A 1; Павсаний 2,12,1; 9,34,3; Гезихий «*anemotas*». КГГ V 416 сл.; ИГР 116 сл.; L. Robert *Hellenika* 9, 1950, 56–61.
- ¹² Павсаний 2,34,3; см. II 4.4 прим. 65.
- ¹³ См. V 3.5 прим. 29.
- ¹⁴ Геродот 7,189.
- ¹⁵ HN 125–7.

- ¹⁶ PMG 858.
- ¹⁷ См. VII 2 прим. 39.
- ¹⁸ КГГ V 417–20; Jessen РЭ VIII 66–9; ИГР 839 сл.; относительно иконографии — K. Schauenburg, *Helios*, 1955; см. III 2.5 прим. 55.
- ¹⁹ СЗД 94; Festus p. 181 M.
- ²⁰ G. Turk РЭ XIX 1508–15; J. Diggle, *Euripides Phaethon* (Й. Диггле, «Фаэтон» Еврипида), 1970.
- ²¹ Вавилон: Оппенгейм 193; ВЗ: 4 Цар. 23:11; хетты: Улликумми ДТБВ 123; P. Gelling, H. E. Davidson, *The Chariot of the Sun and Other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age* (П. Геллинг, Г. Дэвидсон, Колесница Солнца и другие ритуалы и символы северного бронзового века), 1969.
- ²² «Одиссея», XII, 261–402; овцы Гелиоса в Аполлонии — Геродот 9, 93.
- ²³ Аристофан, фр. 389.
- ²⁴ Платон, «Пир» 220d.
- ²⁵ Сафо, 199 Лоубл-Пейдж; Bethe РЭ V 2557–60; культ Эндимиона на Латмосе вблизи Милета — Павсаний 5, 1, 5.
- ²⁶ Escher РЭ V 2657–69, в особ. 2662–5.
- ²⁷ «Илиада», II, 786–90 и др.; грубые шутки об Ириде у Аристофана, «Птицы» 1202–61, F. Brommer, *Satyrspiele* (Ф. Броммер, Сатировские драмы), 1959², 26–9; РМЛ II 343–8.
- ²⁸ E. Lane, *Corpus monumentorum religionis dei Menis* (Э. Лан, Корпус памятников религии Мена) I/II, 1971/75.
- ²⁹ OF 24; 28; ср. Гесиод, «Теогония» 211–32.
- ³⁰ «Илиада», XIV, 201; 246.

3.4. Чужеземные боги

- ¹ Theoi ennaetai — Аполлоний Родосский II, 1273 и схолий к этому месту: «на чужбине приносят жертвы местным богам и героям».
- ² Ксенофонт, «Анабасис» I, 2, 10.
- ³ W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun* (В. Баудиссин, Адонис и Эзмун), 1911; ИГР 727 сл.; P. Lambrechts, *Meded. Vlaamse Akad. v. Wet., Lett. & Schone Kunsten*, Kl. d. Lett. 16, 1954, 1; W. Atallah, *Adonis dans la litterature et l'art grecs* (В. Аталла, Адонис в греческой литературе и греческом искусстве), 1966; M. Detienne, *Les jardins d'Adonis* (М. Детьен, Сады Адониса), 1972.
- ⁴ Сафо 140; 168 Лоубл-Пейдж; ср. Гесиод, фр. 139; Эпименид ГРВЭ 13, 1972, 92.
- ⁵ В качестве отца фигурируют «Феникс» — Гесиод, фр. 139 — и Кинир из кипрского Пафоса — Аполлодор 3, 182.
- ⁶ Поэтому и филологи-классики (P. Kretschmer *Glotta* 7, 1916, 39; G. Zuntz *GM* 8, 1951, 34), и востоковеды [H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions* (Г. Фрэнкфорт, Проблема сходства в древних религиях Ближнего Востока), 1951; C. Colpe в книге: *Lisan mithurti*, *Festschr. W. v. Soden*, 1969, 23] сомневались в наличии такой связи. Ср. O. Eissfeldt, *Adonis und Adonaj* (О. Айсфельдт, Адонис и Адонаи), *SB Leipzig* 115, 4, 1970.
- ⁷ Лукиан, «О сирийской богине» 6 сл.; Кирилл *MG* 70, 440 сл.; ср. Клитарх *ФГИ* 137 F 3; Гезе 185–8.
- ⁸ Иез. 8:14; Иер. 32:29; 44:15; Ис. 17:10.

- ⁹ Аристофан, «Лисистрата» 389–98; Плутарх, «Алкивиад» 18; Менандр, «Самиянка» 39–46; Евст. 1701, 45; Феокрит XV — Adoniazousai («Женщины на празднике Адониса»).
- ¹⁰ Лукиан, «Сирийская богиня». G. P. Lambrechts, La ressurection d'Adonis (Х. Ламбрехтс, Воскресение Адониса), Melanges I. Levy, 1955, 207–40. Ср. HN 290 сл.
- ¹¹ ПГМ I 359–63; о рождении — Аполлодор 3, 183 сл.; Антон. Либ. 34; Павсаний 9, 16, 4.
- ¹² Паниасида у Аполлодора 3, 185; римское зеркало — ЖГИ 69, 1949, 11.
- ¹³ Детьен (см. прим. 3) passim, в особ. 151–8.
- ¹⁴ Rapp РМЛ II 1638–72; Drexler там же 2848–2931; Schwenn РЭ XI 2250–98; КГГ III 289–393; ИГР 725–7; H. Graillot, Le culte de Cybele (А. Грайо, Культ Кибелы), 1912; E. Will, Aspects du culte et de la legende de la Grande Mere dans la monde grec (Э. Вилль, Аспекты культа и предания о Великой Матери в греческом мире), в книге: Elements orientaux dans la religion grecque (Восточные элементы в греческой религии), 1960, 95–111.
- ¹⁵ См. I 3.6 прим. 22; J. N. Coldstream, Knossos, the Sanctuary of Demeter (Дж. Колдстрим, Кносс, святилище Деметры), 1973.
- ¹⁶ E. Laroche, Koubaba, deesse anatolienne et le probleme des origines de Cybele (Э. Ларош, Анатолийская богиня Кубаба и проблема происхождения Кибелы), в книге: «Восточные элементы» (см. прим. 14) 113–28; K. Bittel, Phrygisches Kultbild aus Bogazkoy (К. Биттель, Фригийское культовое изображение из Богазкёя), Antike Plastik II, 1963, 7–21. Относительно лидийской формы имени Kuvav — R. Gusmani Kadmos 8, 1969, 158–61.
- ¹⁷ С. Н. Е. Haspels, The Highlands of Phrygia (К. Хаспелс, Фригийское нагорье), 1971; Биттель — см. прим. 16.
- ¹⁸ Хаспелс I 293 N 13, надпись Kybalas в итальянских Локрах (VII в.), M. Guarducci Klio 52, 1970, 133–8.
- ¹⁹ Геродот 4, 76.
- ²⁰ Вилль (см. прим. 14) 98 сл.
- ²¹ Семонид 36 Уэст, ср. Гиппонакт 156 Уэст; Кратин, фр. 62, CAF I 31.
- ²² Аристомах ФГИ 383 F 13; Пиндар, фр. 80; 95; диф. 2; Пиф. 3, 77 сл.
- ²³ Травлос 352–6; об изображении — A. von Salis, Die Gottermutter des Agorakritos (А. фон Залис, Матерь богов Агораkrita), ЕНАИ 28, 1913, 1–26, Липпольд 187.
- ²⁴ Гомеровские гимны 14.
- ²⁵ См. III 2.7 прим. 25.
- ²⁶ Меланиппид PMG 764; Еврипид, «Елена», 1301–68; орфическая теогония — Antike und Abendland 14, 1968, 101.
- ²⁷ См. II 8 прим. 12; Менандр, «Theophoroumene».
- ²⁸ Еврипид, «Елена» 1346–52; Еврипид, «Вакханки» 123–9; гимн к Матери богов Эпидавра — PMG 935 = IG IV 12131; HN 291.
- ²⁹ H. Heping, Attis, seine Mythen und sein Kult (Х. Хепдинг, Аттис, мифы о нем и его культ), 1903.
- ³⁰ Плутарх, «Никий» 13, 2.
- ³¹ Каллимах, фр. 761; Катулл 63; P. Lambrechts, Attis, van herdersknaap tot God (П. Ламбрехтс, Аттис — от подпаса до бора), Verh. Vlaamse Acad. v. Wet. 46, 1962; M. J. Vermaseren, The Legend of Attis in Greek and Roman Art (М. Вермасерен, Легенда об Аттисе в греческом и римском искусстве), 1966.

Аристофан, «Осы» 9 сл.; «Лисистрата» 387; Демосфен 18,259 сл.; «мистерии» — РАН 1975, 307–30; = Дионис: Амфитей ФГИ 431 F 1. Кук I 390–400; ИГР 836; Schaefer PЭ I A 1540–51; А. Вайан (А. Vaillant НК 7/9, 1955/7, 485 сл.) толкует имя как «освободитель» (ср. слав. «свобода»).

³³ Евполид САФ I 273; ИГР 835.

³⁴ СЗД 6; Платон, «Государство» 327ab, 354a; ИГР 833 сл.

³⁵ Пиндар, фр. 36; Павсаний 9,16,1; ИГР 832; Парк 194–241.

³⁶ L. Vidman, Isis und Sarapis bei den Griechen und Romern (Л. Видман, Изида и Сарapis у греков и римлян), 1970.

3.5. Даймон

¹ J. A. Hild, Etude sur les demons dans la litterature et la religion des Grecs (Ж. Хильд, Исследование о демонах в греческой литературе и религии), 1881; J. Tambornino, De antiquorum daemonismo (Й. Тамборнино, О демонизме в античности), 1909; Anders PЭ Suppl. III 267–322; ИГР 216–22; J. ter Vrugt-Lentz ЛАХ «Geister und Dämonen» (Духи и демоны) IX 598–615; G. Francois, Le polytheisme et l'emploi au singulier des mots theos, daimon dans la litterature grecque (Ж. Франсуа, Политеизм и употребление слов «theos» и «daimon» в греческой литературе), 1957; M. Detienne, La notion de Daimon dans le Pythagorisme ancien (М. Детьен, Значение слова «daimon» в древнем пифагореизме), 1963; F. A. Wilford, DAIMON in Homer (Ф. Уилфорд, DAIMON у Гомера), Numen 12, 1965, 217–32; H. Nowak, Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon. Eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr. (Х. Новак, К истории развития понятия «daimon». Исследование эпиграфических свидетельств начиная с V в. до Р. Х. до V в. по Р. Х.), дисс., Бонн, 1960.

² См. VII 3.4.

³ Корень dai- многозначен; наиболее распространенное толкование — «распределяющий» (например, ВЭ I 369; Кереньи (3) 18 сл.) наталкивается на ту сложность, что «daio» означает «разделять», но не «распределять»; но, кажется, это слово обыгрывает уже Алкман (PMG 65) «daimonas edassato», ср. Ричардсон о Гимне к Деметре 300 «разрыватель и пожиратель трупов» — W. Porzig ИИ 41, 1923, 169–73. Возможным представляется также «осветитель» (несущий факел в культовом шествии?).

⁴ «Илиада», I, 222; III, 420; W. Kullmann, Das Wirken der Gotter in der Ilias (В. Кульман, Деятельность богов в «Илиаде»), 1956, 49–57. У одного лирика (Симонида?) есть обращение к Пану как к «козлоногому даймону» — Suppl. Lyr. Gr. N 387.

⁵ Гесиод, «Теогония» 221.

⁶ E. Brunijs-Nilsson, DAIMONIE, Уппсала 1955.

⁷ «Илиада», XVII, 98 сл.

⁸ «Одиссея», V, 396.

⁹ Аристофан, «Всадники» 85; «Осы» 525; Диодор Сицилийский 4,3; Плутарх, «Застольные вопросы» 655e; Суда а 122; СЗД 68; СЗГГ 134; Павсаний 9,39,5; рельеф из Феспий — Харрисон (1) 357, ср. Харрисон (2) 277–80; ИГР II 213.

¹⁰ Гесиод, «Труды и дни» 122–6, где 124 сл. = 254 сл. (видимо, вставка). В «Теогонии» (991) Фазтон становится «даймоном».

¹¹ Аристотель, фр. 193; НП 73 сл.; 171,34; 185 сл.

- ¹² Пиндар, Пиф. 3,108 сл.
- ¹³ Пиндар, Пиф. 5,122 сл.
- ¹⁴ Платон, «Федон» 107d, ср. «Лисид» 233a, «Государство» 617de, 620d, «Законы» 877a; Лисий 2,78; Менандр, фр. 714 Koerte.
- ¹⁵ ФД 22 В 119 = 94 Marcovich, ср. Эпихарм, фр. 258 Кайбель.
- ¹⁶ Пиндар, Пиф. 3,34.
- ¹⁷ Эсхил, «Агамемнон» 1468; 1476 сл.; 1486–8.
- ¹⁸ См. IV 2 прим. 31.
- ¹⁹ Эсхил, «Агамемнон» 1500 сл.; «Персы» 353; Софокл, «Эдип в Колоне» 787 сл.; Еврипид, «Медея» 1333; ср. Сократ Аргосский ФГИ 310 F 5; Аполлодор ФГИ 244 F 150.
- ²⁰ Гиппократ, Parth. VIII 466 Littré.
- ²¹ Эсхил, «Персы» 641, причем царь — одновременно и theos (642).
- ²² Еврипид, «Алкеста» 1003.
- ²³ Еврипид, «Рес» 971.
- ²⁴ Платон, «Государство» 469b; 540c; см. VII 3.4 прим. 20; ср. «Кратил» 398c. Новак — см. прим. 1.
- ²⁵ Платон, «Апология Сократа» 31cd; Гэфри (2) III 402–5; см. VII 2 прим. 42.

4. К ВОПРОСУ О СВОЕОБРАЗИИ ГРЕЧЕСКОГО АНТРОПОМОРФИЗМА

В прежнее время религиоведение больше склонялось к тому, чтобы считать мир олимпийских богов чем-то единственным в своем роде, творением «Гомера», иначе говоря, греков и их поэтов в раннюю эпоху¹. Открытия в области древневосточной литературы показали неправильность этого взгляда. Особенно разительные параллели с «гомеровским» обнаружились в ближайших к Греции областях, в хеттском и угаритском ареале. Если не принимать в расчет Египет, как прежде занимающий исключительное положение, по-видимому, можно сказать, что пантеон антропоморфных богов, на манер людей разговаривающих между собой и вступающих в человеческие взаимоотношения, богов, которые любят, гневаются и страдают, которых связывают друг с другом браки и родственные связи, является принадлежностью переднеазиатско-эгейского «koine»; сюда же относится соборание богов, гора богов — на севере². И микенская Греция не стоит особняком: есть пара Зевс-Гера, есть «Божественная Мать», есть «Дри-мий, сын Зевса»³.

Только при более детальном рассмотрении становится ясно, в чем состоит своеобразие греческого, «гомеровского». Первая бросающаяся в глаза особенность — имена богов: в них должно быть заключено то или иное высказывание, и дело здесь не только в ожиданиях современного исследователя. У римлян среди божественных имен такие совсем прозрачные, как *Diespiter* и *Mercurius*, *Iuno* или же *Venus* также объяснимы; правда, тут же рядом имеются этрусские и греческие заимствования. Ясны в своем значении и имена шумерских богов: например, Энки, «владыка низа», Нинхурсаг, «владычица горы»; вавилонских — Мардук, «сын божественной горы»; «Исида» означает «престол», Гор — «находящийся наверху». Главнейшие боги Угарита — Эл и Ваал, «бог» и «владыка», у хеттов — «солнце Аринны» и «бог грозы», эпитетом которого, по-видимому, было «Тархунт», «могущественный»⁴. В то же время, имена греческих богов практически сплошь непрозрачны. Греки не были в состоянии правильно этимологизировать даже имя «Зевс». И этот парадокс возводится в систему⁵: допускается в крайнем случае полужанность, *De-meter*, *Dio-nysos*; в ос-

тальном, понятные словоформы вытесняются: Eileithyia вместо Eleuthyia, Apollon вместо Apellon, Hermes вместо Hermaas.

При этом обычные греки в подавляющем большинстве носили легко прочитывающиеся имена, были ли они образованы по типу «Фрасибул», «смелый в совете» или по типу «Симон», «плосконосый». Имена героев, напротив, большей частью подобным же образом затемнены — Agamemnon вместо Agamen-mon, «особо выносливого» — или не поддаются объяснению — как имена «Ахилл» и «Одиссей». Очевидно, это связано с тем, что индивидуальность лица, в особенности, такого, которое не существует непосредственно в реальной жизни, делается более запоминающейся через присвоение ему необычного имени — как многие немецкие имена, правописание которых намеренно усложнено. Таким образом, то, что вызывало недоумение, превращается в характернейшую черту: греческие боги — личности и никак не абстракции, не идеи и не понятия; «theos» может быть предикатом, имя бога в мифическом повествовании — субъект. Мы можем сказать: «переживание грозы есть Зевс», «переживание сексуальности — Афродита»; строй греческого языка позволяет выразить ту же мысль: «Зевс бросает перун», а Афродита дает свои дары. Потому-то божества природы и отходят на второй план. Современный ученый-религиовед, вероятно, сказал бы здесь о «первообразах действительности»⁶; у греков высказывание и представление были структурированы таким образом, что возникала личностная индивидуальность, обладавшая своим собственным, «осязаемым» бытием; она не подлежала определению, но ее можно было узнать, и это знакомство могло обернуться радостью, помощью и спасением.

Эти божественные индивидуальности, как их представляли поэты, почти во всех проявлениях подобны людям. О том, чтобы видеть в них чистый «дух», не может быть и речи; существенные элементы телесности составляют неотъемлемую часть их природы, ведь телесное и духовное в личности неотделимы друг от друга. Их знание намного превосходит человеческое, замыслы далеко опережают замыслы людей и по большей части претворяются в жизнь; но даже Зевс не всегда предстает всезнающим⁷. Боги способны преодолевать огромные пространства, но они не вездесущи; они иногда посещают свои храмы, но не прикованы к кумиру. Богов нельзя так просто увидеть, они, самое большее, показываются отдельным людям и принимают то один, то другой человеческий облик; в то же время бог может прийти в совершенно телесное соприкосновение с человеком; Аполлон бьет Патрокла по спине, Диомед ранит своим копьем Афродиту и Ареса⁸. Божественная кровь отличается от человеческой, пища богов и питье — тоже иные, божественные субстанции; но раны богов одинаково болезненны, боги вскрикивают от боли и жалуются. Они вообще могут испытывать стра-

дание; одно только чувство жалости заставляет сердце Зевса, верховного бога, «сжиматься» при известии о смерти кого-то из его любимцев⁹. Тем более легко боги могут приходить в ярость и бушевать, но также и сотрапсаться от «неугасимого смеха».

Разумеется, сексуальность богам тоже свойственна. Мужчину характеризует его сексуальная активность; для бога перестают действовать человеческие ограничения, осуществление желания и в этом случае выступает как естественное продолжение желания; и «не без плода ложе с бессмертными»¹⁰ — каждый акт означает зачатие. Это определяет связь богов и героев; еще в историческое время победителя с готовностью чествовали как рожденного от бога¹¹. Характер бога проявляется в его детях: сына Зевса отличает особая царственность, сын Гермеса выделяется ловкостью и лукавством, сын Геракла силен физически и напорист, но всех их как детей богов объединяет «превосходство».

Отношение богинь к сексуальности сложнее; поскольку женщине традиционно отводится пассивная роль, ее дело «быть покоряемой», *damenai*, это вступает в противоречие с царственным характером «владычицы». И как раз поэтому Артемиды и Афина, «неукротенные девы», особенно могущественны, тогда как ложе, разделенное Деметрой, дает повод к жестокому гневу¹². Гера и Афродита приносят свое «царственное» естество в любовный союз; когда миф сообщает подробности, видно, что они — активные партнеры своих мужчин, Гера — обманывая Зевса, Афродита — в истории с Анхизом¹³. Изображение родов, сопряженных с родовыми муками, также отнесено на второй план и максимально обобщено как плохо совместимое с образом величественной богини; повествование медлит, рисуя, как «второстепенное» божество Латона, прислонившись к пальмовому дереву на острове Делос, производит на свет Артемиду и Аполлона. Правда, круг олимпийских богов с некоторых пор перестал расширяться, и не приходится рассчитывать на рождение новых богов; богам недостает судьбы, которая наряду с прочими предполагает также и возможность смерти. Поэтому они и пребывают в своем непреходящем совершенстве — застывшие, навсегда заключенные в нем, «вечно сущие», *aien eontes*.

И в то же время эти изолированные фигуры «привязаны» к определенным сферам и функциям, где можно уловить и ощутить их влияние. Такая связь закреплена двояко: посредством эпитетов¹⁴ и через персонализированные абстрактные понятия в свите бога. Гимнографы, видимо, следуя древней традиции, охотно нагромождают божественные эпитеты; эпическая поэзия на их основе строит свои формулы; в культе задачей молящегося было как бы «окружить» бога эпитетами и одновременно найти единственно правильное, отвечающее ситуации имя. Установленный культ в каждом случае фиксирует одно имя, которое

оправдало себя, что, впрочем, никак не препятствует поиску новых эпитетов. Со своей стороны, эпитеты представляют определенную сложность. Значение некоторых из них непонятно и именно это придает им таинственную силу; какие-то возникли в результате слияния ве-едино ранее самостоятельных богов — Посейдон Эреxfей, Афина Адея, Артемиды Ортия; многие взяты от названий святилищ — Аполлон Пифий и Делий, Гера Аргейя, от названий праздников — Зевс Олимпийский, Аполлон Карнейский, или от ритуального действия, как если бы бог сам в нем участвовал: Аполлон Дафнефор, Дионис Омест. Многие божественные эпитеты образовывались спонтанно, с их помощью мыслилось указать область, где рассчитывали на божественное вмешательство; в результате каждый бог оказывался окружен целым хороводом эпитетов, из которых складывалась сложная картина сферы его действия. Зевс как бог дождя назывался *ombrios* или *hyetios*, как средоточие двора и имущества — *herkeios* и *ktesios*, как владыка города — *polieus*, как защитник чужеземцев — *hikesios* и *xenios*, как бог всех греков — *panhellenios*. Гера как покровительница брака звалась *zugia*, *gamelios*, *teleia*; чтобы Посейдон обезопасил от землетрясения его призывали под именем «*asphaleios*»; как «помощник» Аполлон был «*epikourios*», как «отвратитель» беды — «*apotropaios*»; Афина хранит город как «*polias*», ремесло — как «*ergane*», помогает в сражении как «*ргomahos*», дарует победу как «*nike*»; Артемиды как богиня «внешнего» — *agrotera*, она же является к ложу роженицы как «*lochias*»; Деметры — «земляная», *chtonia*, та же, которая «приносит плод» — *karphophoros*; Гермес *agoraios* приносит прибыль на торговой площади, он же как «*chtonios*» и как «*psychopompos*» сопровождает мертвых. В отдельных случаях фигурирует одно лишь подобное «прозвище», причем никакой определенный бог не только не назван, но даже не подразумевается; возможно, здесь мы имеем дело с объединением очень древнего обычая и зарождающегося скепсиса в отношении имен, даваемых поэтами. Особенно часто упоминание жертвоприношений «питающей юношей» силе, *Kourotrophos*¹⁵, которую, однако, можно также отождествить с Герой или Деметрой.

«Персонификация» абстрактных понятий — сложный и не бесспорный феномен¹⁶. Позднейшая риторика учила применять персонификацию как один из художественных приемов, который впоследствии еще во времена барокко охотно использовала аллегорическая поэзия; то, что такой процесс нельзя приписывать раннему времени, по-видимому, в доказательствах не нуждается; но и противоположная точка зрения, о том, что «изначально» вообще не было никаких абстрактных понятий¹⁷, а были лишь воспринятые в преломлении персонификации демонические силы, по меньшей мере не подтверждается фактами индоевропейских языков. Почитание богов, обозначавшихся абстракт-

ными понятиями, явление все же очень древнее; надежное свидетельство тому — индоиранский Митра, имя которого означает «договор»¹⁸; соответствующие примеры можно привести также на материале Египта и Передней Азии¹⁹. Пока имена богов несут в себе определенное значение, граница между именем и понятием размыта; только «гомеризация» привела здесь четкую грань.

И вот, специфика архаических греческих персонификаций достигается как раз благодаря тому, что они выступают посредниками между личностными богами и областями действительности²⁰; они получают от богов элемент мифической персонификации и дают тем возможность участвовать в понятийных цепочках. Эти персонификации встречаются в поэзии, переходят из нее в изобразительное искусство и наконец также попадают в область культа. Поэты, уже в согласии с установленными среди них правилами, обходятся с ними как с антропоморфными существами — как правило, юными девами — по согласованию с грамматическим родом абстрактных понятий; в качестве механизмов их включения сами собой напрашиваются обычные мифологические связи: генеалогия, свита и война. Фемида, «Порядок» и Метида, «Мудрость» становятся супругами Зевса²¹; его дочь — Дике, «Справедливость»; злые люди оказались способны на то, чтобы силой протащить эту юную деву по улицам, боги же чтут ее, и когда она садится подле своего отца и рассказывает ему о злом замысле людей, владыка заставлял поплатиться за это целые народы²². Дике могли приписывать и собственную силу; на ларце Кипсела было изображено, как благообразная Дике душит, схватив за горло, безобразную Адикю, «Несправедливость», и одновременно бьет ее палкой²³. Афина держит на ладони Нику, «Победу», в виде маленькой крылатой фигурки. Ареса, бога войны, сопровождают «Страх» и «Ужас», Phobos и Deimos, тогда как Афродиту — напротив, Eros, «Любовь», Himeros, «Любовное томление» и Peitho, «Искусство убеждения». Дионис приводит с собой «Гор», «Времена» обильного плодами года. Но кроме них в его свите могли выступать «Tragodia» как менада, «Komos», «Шествие» в виде мальчика-сатира, «Rompe», «Праздничная процессия» в виде несущей корзину девушки²⁴. Подобный изобразительный ряд никак не ограничен.

В отдельных случаях и в Греции также существовали древние культы мнимых персонификаций. Эрос имел свое святилище в Феспиях, где бога почитали в виде камня²⁵. Немесида, «Упрек», «Обида», почиталась в Рамнунте в Аттике, там для нее в V в. был возведен великолепный храм. Древний миф рассказывал о том, как Зевс преследовал ее и против воли сделал матерью Елены, после чего она и замкнулась в своей «обиде»: по всей видимости, здесь Немесида выступает как двойник «гневающейся» Деметры Эринии²⁶. Но поскольку на «обиду» естественным образом возлагали невероятно важную функцию поддержания

общественной нравственности, вот и мог культ Немесиды считаться оправданным с точки зрения морали; уже в VI в. ей был выделен храм — рядом со «Справедливым Порядком», Фемидой.

Когда к концу VI в. создание поэтов, «трехмерные» божественные индивидуальности начали вызывать все больше вопросов, для персонификаций это означало возможность обрести тем большее влияние. Бытие и действие гомеровских богов ускользало от попыток доказательства, тогда как важность явлений и ситуаций, стоящих за абстрактными понятиями, здравомыслящий человек вряд ли бы взялся оспорить. Наиболее крутой подъем испытала Тусхе, счастливый «Случай»²⁷. Если с человеком «случалось» такое, чего он не мог ожидать, что прежде не выпадало на долю никого другого, он имел полное право почувствовать себя баловнем «спасительного случая», Soteira Tysche. И вот Пиндар посвящает одну из своих самых волнующих од этому «счастью»²⁸. У Еврипида уже ставится вопрос: Тиха, которая возвышает и низводит — не является ли она более могущественной, чем все остальные боги?²⁹ Так Тиха приобретает черты «Великой Богини», имеющей власть надо всей жизнью, и во времена эллинизма составляет достойную конкуренцию Кибеле, становясь во многих местах богиней-покровительницей городов. Наибольшую славу среди них снискала Тиха Антиохийская.

Уже ранее, в IV в., последовал прорыв персонификаций в культ: все больше и больше воздвигалось статуй, алтарей, даже храмов для таких фигур, как Эйрене, «Мир», Гомонойя, «Согласие», не могло обойтись, понятное дело, и без Демократии³⁰. Все это, однако же, была скорее демонстрация, нежели религия. Нельзя не заметить произвольности культового строительства; изобилие женских фигур аллегорического характера, облаченных в длинные одеяния, может еще пробудить лишь эстетический интерес, тяготеющий к классицизму.

Для ранней эпохи антропоморфные боги были чем-то естественным — что, по правде говоря, понять довольно сложно. Бог является богом постольку, поскольку он открывается людям; но о явлении антропоморфных богов речь может идти лишь в весьма ограниченном смысле.

Существуют отдельные свидетельства, подтверждающие, что во время исполнения мистерияльных культов Деметры и Диониса люди носили маски, изображающие богов. В аркадском Фенее жрец надевал маску Деметры Кидарии и стучал жезлом, вызывая к обитателям «подземного царства»³¹; в пурпурные одежды Деметры одевался произносивший клятву во время мистерияльной церемонии принесения клятвы в Сиракузах, при этом он еще брал в руки горящий факел³². Рассказывалось также, как два юноши-мессенца выступали в виде Диоскуров, как девственная жрица являлась в виде Афины³³; Геродот прежде все-

го сообщает о том, как около середины VI в. в Афины вступал, намереваясь стать тиранном, Писистрат: посланные вперед вестники возвестили, будто сама Афина возвысила Писистрата, удостоив его высшей чести между людьми, и теперь сама ведет его в их город, и действительно, на колеснице рядом с правителем стояла величественная женская фигура, чей рост и красота превосходили человеческие, в доспехах богини. Люди вознесли ей молитву и приняли Писистрата. Но тут же пошли разговоры, что будто бы роль богини сыграла некая Фия из Пеании, и Геродот видит во всем этом не что иное, как в высшей степени безрассудный спектакль³⁴. Уже в мифе Салмонея, который ездил по земле, изображая Зевса, и пытался подражать его громам и молниям, предстает как безрассудный богохульник³⁵. Приверженцы Пифагора все же считали его Аполлоном Гиперборейским³⁶; Эмпедокл заявил о себе в Акраганте как о «бессмертном боге, не подлежащем смерти»³⁷; в то же время, случай некоего Менекрата, который в IV в. объявил себя Зевсом, можно назвать почти клиническим³⁸.

Образы богов — творение изобразительного искусства — ставили решительную преграду всякой фантазии; переодевание Фии тоже следовало установившемуся типу Фидиевой Афины-Паллады. Но в отношении изображений богов оставалась странная дилемма: древние, свято чтимые хоана были более чем невзрачного вида, в то время как художник, создавший великолепные произведения искусства, был известен всем; они были предметами роскоши, *agalmata*, а не откровением.

В эпосе встречи богов и людей относятся к хрестоматийным сценам; и все же «Гомер» на редкость сдержан в использовании их³⁹. Обыкновенно боги не присутствуют наравне с людьми; лишь с живущими на краю света эфиопами они делят трапезу, так же как Аполлон на противоположном его конце живет среди своего народа — гиперборейцев. В остальном, разве что поэт мог нарисовать, например, Посейдона, выступающего впереди шеренги воинов; в лучшем случае воины слышали голос бога⁴⁰. Обычно, чтобы говорить с человеком, бог принимал образ кого-то из числа его знакомых; лишь действие, поворот в ходе событий позволял почувствовать руку «могущественного». Иногда божество само разоблачало себя в намеке. Елена узнает Афродиту, приблизившуюся к ней в образе старухи, по прекрасному затылку, обольстительной груди, сверкающим глазам; Ахилл сразу же узнает Афины по тому, как грозно светятся ее глаза⁴¹. После того, как Афродита разделила ложе с Анхизом, она показывается ему во всей своей бессмертной красе, сияние которой исходит от ее щек; ее голова достигает потолка покоя, Анхиз пугается и заворачивается в покрывало. Подобным образом дает понять, кто она такая, Деметра, когда в образе старой служанки приходит в Элевсин; лишь перешагнув порог, она достигает головой кровли дворца, она наполняет двери божественным

сиянием; свое подлинное лицо покажет она лишь позднее, когда сбросит с себя личину старости: от нее будет веять прелестью, прекрасное благоухание распространится вокруг ее платья, от тела будет исходить сияние, весь дом наполнится блеском как при вспышке молнии⁴².

Естественнее всего звучит рассказ Сапфо⁴³ о встрече с богиней, о которой она говорит так, как будто все происходило на самом деле: Афродита сошла к ней с небес на колеснице, запряженной птицами, с улыбкой на бессмертном лице, говорила с ней, и поэтесса молит о повторении этой милости. Приход богини влечет за собой перемены, отказ уступает место страсти — небесный дом и божественную колесницу нужно отнестись на счет поэтической традиции. Афродиту призывают поднести всем в честь своего праздника смешанный с праздничным весельем нектар: так наступает момент высшей благодати во всем торжестве, когда богиня сама идет через ряды. Во время битвы можно было просить у бога «открытой» помощи; Архилох⁴⁴ утверждает, что в битве Афина всегда на стороне победителя: решительный «поворот» в ходе сражения свидетельствует о ее присутствии; оглядываться на богиню ни у кого времени не было. В рассказах о сражениях с персами при Марафоне и Платеях то одному, то другому участнику приписывали в качестве их помощников в битве уже только «героев»⁴⁵; в поэзии Пиндара непосредственное действие богов ограничивается мифом, ныне живущим людям остается лишь сияние, лучи которого освещают победу и праздник — сияние, ниспосланное богами. В аттическом театре боги выходили на сцену⁴⁶, но все понимали, что это — театр; Зевс оставался вне игры.

Нормальный культ жертвоприношения — это культ без откровения и без богоявления. То здесь, то там могли делаться намеки на «чудо вина» или «чудо молока» или производиться различные манипуляции⁴⁷. Но в остальном обычно было достаточно сияющего блеска, отсвет которого видели в жертвенном огне и свете факелов, или еще о нем должно было напоминать восходящее солнце, к которому был обращен храм и лица стоящих у алтаря.

Боги существуют, но они вне пределов досягаемости; благодаря человеческому в природе богов, люди чувствовали себя близкими им, даже могли выставлять их на посмешище⁴⁸; и все же боги оставались далеки. С какой-то точки зрения, они — диаметрально противоположны людям; чертой, разделяющей их, была смерть: по одну сторону этой черты — смертные на пути к своему концу, по другую — бессмертные боги. Они могут сколько угодно предаваться переживаниям, даже страдать, но тот не в состоянии делать это действительно всерьез, кто исходит из того, что человек всегда может обратиться в тлен. В минуты последней, отчаянной нужды боги покидают людей: Аполлон оставляет Гектора, когда опускается чаша весов, Артемида

говорит умирающему Ипполиту прощальные слова и уходит. «Это была бы мука, спасать все человеческое потомство»⁴⁹, и потому боги не спасают никого; отстраненно и отсутствующе звучит из их уст то всякий раз повторяемое «во имя смертных».

В греческой мифологии почти затерялся миф, который, тем не менее, — один из важнейших среди всех мифов вообще: сотворение людей при участии богов. В Ветхом Завете это — цель действий Творца «в начале», и так же — в вавилонском эпосе о сотворении мира; боги создают людей, чтобы они служили им⁵⁰. «Теогония» Гесиода «пересказывает» через сотворение людей, о деятельности Прометея рассказывают лишь окололитературные басни, и остается апокрифической антропогония, производящая людей из сажн сожженных молнией титанов⁵¹. Боги и люди стоят рядом, «разделенные» и в ритуале жертвоприношения, но связанные друг с другом как образ и подобие.

Боги не могут даровать жизнь; в то же время они вполне в состоянии ее отнять. В древних религиях нет дьявола; зато у каждого бога есть своя темная, опасная сторона. Афина и Гера, богини-покровительницы городов *par excellence*, больше чем все прочие боги стремятся уничтожить Трою; Аполлон, бог-целитель, насылает чуму, истребляет вместе с Артемидой детей Ниобы; Афина заманивает Гектора в смертельную ловушку, и жестоко расправляется Афродита с неуступчивым Ипполитом. Даже применительно к Зевсу может быть употреблена парадоксально звучащая формула: «Зло замыслил замышляющий Зевс»⁵². «Отец Зевс, нет бога губительнее тебя» вновь и вновь повторяет гомеровский эпос⁵³.

Гибель от руки бога, однако же, парадоксальным образом может означать избрание; жертва превращается в двойника. Так, Артемиды требует жизнь Ифигении, Аполлон несет гибель Лину и Гиацинту, Ахиллу и Неоптолему, Афина — Иодаме⁵⁴, Песейдон — Эреклею. Принявший такую смерть навечно остается в божественном мире как темный двойник бога — своего убийцы. Больше того, бог-олимпиец не был бы тем, кто он есть, не будь этой глубинной перспективы.

И все же люди испытывают в богах потребность совсем иного рода, нежели та, которую боги испытывают в отношении их; они живут надеждой на ответную дружественность, *charis*: «Хорошо даровать бессмертным положенные дары»⁵⁵, боги явят свою признательность. На это нельзя, впрочем, твердо рассчитывать. Пускай с ритуалом связаны ожидания, что он повлечет за собой некие действия — гомеровские боги могут, не объясняя причин, также сказать «нет». Когда ахейцы приносят искупительную жертву ради избавления от чумы, Аполлон «внимает» молитве жреца, «радуется» обрядовому пению, беда отступает⁵⁶. Но вот ахейцы, отправляясь на битву — для чего им откровенно понадобился ниспосланный богами сон — приносят жертву бессмертным,

и «Зевс принимает жертвенные дары, однако готовит им незавидную участь»⁵⁷. Илионские жены под предводительством царицы возлагают в храме Афины на колени богине пеплос и молят сломать копье Диомеда; «но Паллада Афина отклонила»⁵⁸, кратко и холодно. Человек не мог быть полностью уверен в своих богах. Тому, кто поднялся слишком высоко, тем более грозила гибель: такова «зависть богов»⁵⁹.

Боги не держали людей в материнских объятиях; они пребывали на расстоянии, «трехмерные», видимые с различных сторон. Это давало и человеку со своей стороны свободу сказать «нет» или даже воспротивиться. «Если бы ты хотел за мной последовать», говорит Афина Ахиллу, как если бы она думала получить отказ⁶⁰; тот же Ахилл отваживается произнести, обращаясь к Аполлону, водившему его за нос, самые что ни на есть дерзкие слова: «Я бы желал тебе отомстить, если бы только мог»⁶¹. Нельзя говорить ни о каком повиновении богу, так же как едва ли можно говорить о божественных приказах; не существует никакого божественного суда⁶². К богу также лишь изредка обращаются «господи», *despota*, как раб должен говорить с господином. Человек противостоит богам, «трехмерный» — в холодном пространстве, как и его божественные отображения. Это — своего рода свобода и одухотворенность, купленные ценой чувства безопасности и доверия. Впрочем, действительность диктует и освобожденному человеку свои границы. Боги есть и остаются «могущественными».

Примечания

¹ В особ. Харрисон (1), затем еще — с сознательной модернизацией — W. La Barre, *The Ghost Dance, Origins of Religion* (У. Ла Барр, Танец духов. Корни религии), 1970, 438–76; как уникальный определяет греческий пантеон также Нильссон — M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Микенские корни греческой мифологии), 1932, 221, затем еще Кереньи (3) 36.

² Собрание богов в мифе о Телипину — ДТБВ 128; в мифе о Ваале — ДТБВ 130 и т.д.; ХАН 4,4; о горе богов см. III 2.1 прим. 10.

³ См. I 3.6 прим. 10.

⁴ E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites* (Э. Ларош, Исследования об именах хеттских богов), 1948, 89.

⁵ Узенер (314–6) говорил о «законе», согласно которому наименование бога, теряя свою языковую ясность, становится именем собственным, но он видел в этом скорее отклонение в развитии языка.

⁶ Отто (1) 163 сл. Ср. W. Pötscher, *Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode* (В. Пётчер, Личностно-функциональное мышление в раннегреческую эпоху), *WSt* 72, 1959, 5–25.

⁷ См. III 2.1 прим. 34.

⁸ «Илиада», XVI, 788–92; см. II 2.7 прим. 22; III 2.12 прим. 8.

⁹ «Илиада», XVI, 450; XXII, 169.

- ¹⁰ «Одиссея», XI, 249 сл.
- ¹¹ ГМ 22, 1965, 167–70.
- ¹² См. III 2.3 прим. 35; III 2.9 прим. 26.
- ¹³ См. III 2.2 прим. 18; III 2.7 прим. 25/6.
- ¹⁴ С. F. H. N. Bruchmann, *Epitheta deorum* (К. Брухман, Эпитеты богов), РМЛ Suppl., 1893 — только литературные примеры; списки эпитетов содержатся в статьях РЭ, см. III 2. О поисках имени в молитве см. II 3 прим. 17.
- ¹⁵ Очень часто в сакральных надписях, например, СЗГГ I A 10, 18 A 25 и др.; ВЭ I 202; см. V 2.5 прим. 32.
- ¹⁶ Основные работы — Дойбнер РМЛ III 2068–2169; Узенер 364–75; ИГР 812–5; L. Petersen, *Zur Geschichte der Personifikation in griechischer Dichtung und bildender Kunst* (Л. Петерсен, К истории персонификации в греческой поэзии и изобразительном искусстве), дисс., Вюрцбург, 1939; F. W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit* (Ф. Хамдорф, Греческие культовые персонификации доэллинистической эпохи), 1964; Нильссон, Соч. III 233–42.
- ¹⁷ Узенер сомневается, «существуют ли вообще изначально в языке абстрактные понятия» — 371; 374 сл.
- ¹⁸ Засвидетельствовано уже договором Митании — ДТБВ 206.
- ¹⁹ В.С. Dietrich *Acta Classica* 8, 1965, 17, 22; Н. Guterbock, *Kumarbi* (Х.Гютербок, Кумарби), 1946, 114 сл.
- ²⁰ K. Reinhardt, *Personifikation und Allegorie, Vermachtnis der Antike* (К. Райнхардт, Персонификация и аллегория. Завещание античности), 1960, 7–40.
- ²¹ Гесиод, «Теогония» 886; 901; см. III 2.1 прим. 19.
- ²² Гесиод, «Труды и дни» 220–47.
- ²³ Павсаний 5,18,2.
- ²⁴ РМЛ III 2115; АП Т. 9,4.
- ²⁵ Павсаний 9,27,1; ИГР 525; РЭ VI A 44 сл.; см. II 5 прим. 15.
- ²⁶ Киприен, фр. 7 Allen, также Филодем, W. Luppe *Philologus* 118, 1974, 193–202; Аполлодор 3,127; РМЛ III 117–66; Herter РЭ XVI 2338–80.
- ²⁷ K. Ziegler РЭ VII A 1643–96; Н. Strohm, *Tyche. Zur Schicksalsauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern* (Х.Штрот, Тиха. О взглядах на судьбу Пиндара и ранних греческих поэтов), 1944. «Тиха и мойра» — Архилох 16 Уэст.
- ²⁸ Пиндар, Ол. 12.
- ²⁹ Еврипид, «Ион» 1512–4; ср. «Гекуба» 488–91; «Циклоп» 606 сл.
- ³⁰ Raubitschek, *Demokratia*, *Hesperia* 31, 1962, 238–43.
- ³¹ Павсаний 8,15,3; см. II 7 прим. 56; III 2.10 прим. 45.
- ³² Плутарх, «Дион» 56.
- ³³ Павсаний 4,27; Полиен 8,59; см. II 6 прим. 30.
- ³⁴ Геродот 1,60.
- ³⁵ РМЛ IV 290–4; см. прим. 38.
- ³⁶ НП 140–4.
- ³⁷ ФД 31 В 112.
- ³⁸ O. Weinreich, *Menekrates Zeus und Salmoneus* (О. Вайнрайх, Менекрат-Зевс и Салмонея), 1933.
- ³⁹ W. Kullmann, *Das Wirken der Gotter in der Ilias* (В. Кульман, Жизнь богов в «Илиаде»), 1956; В. Брёкер предпринимает радикальную попытку провести

- границу между поэзией и верой — W. Brocker, *Theologie der Ilias* (Теология «Илиады»), 1975.
- ⁴⁰ «Илиада», XIV, 385; II, 182.
- ⁴¹ См. III 2.4 прим. 33.
- ⁴² Гимн к Афродите, 172–5; 181–3; Гимн к Деметре 188–90; 275–80. В целом ср. F. Pfister РЭ «Eriphanie» (Теофания) Suppl. IV 277–323.
- ⁴³ I; 2 Лоубл-Пейдж; см. III 2.7 прим. 33.
- ⁴⁴ Эсхил, «Семеро против Фив» 136; Архилох, фр. 94 Уэст, см. III 2.4 прим. 15.
- ⁴⁵ См. IV 4 прим. 43–9.
- ⁴⁶ E. Mueller, *De Graecorum deorum partibus tragicis* (Э. Мюллер, О трагических ролях греческих богов), 1910.
- ⁴⁷ «Чудо вина» — Отто (2) 91 сл.; Стефан Византийский, «Наксос»; Павсаний 6, 26, 2; «чудо молока» — Пиндар, фр. 104b.
- ⁴⁸ P. Friedlander, *Lachende Gotter* (П. Фридлендер, Смеющиеся боги), *Antike* 10, 1934, 209–26 = *Studien zur antiken Literatur und Kunst* (Исследования по античной литературе и искусству), 1969, 3–18; A. Lesky, *Griechen lachen über ihre Gotter* (А. Лески, Греки смеются над своими богами), *Wien hum. Bl.* 4, 1961, 30–40; W. Horn, *Gebet und Gebetsparodie in den Komodien des Aristophanes* (В. Хорн, Молитва и пародия на молитву в комедиях Аристофана), 1970; ИГР 779–83.
- ⁴⁹ «Илиада», XV, 140 сл.; см. III 2.5 прим. 54; IV 3 прим. 34.
- ⁵⁰ ДТБВ 68; 99.
- ⁵¹ См. III 3.1 прим. 23; VI 2.3 прим. 15.
- ⁵² «Илиада», VII, 478.
- ⁵³ «Илиада», III, 365; «Одиссея», XX, 201.
- ⁵⁴ Симонид ФГИ 8 F 1; см. III 2.6 прим. 30; HN 176 сл.
- ⁵⁵ «Илиада», XXIV, 425; «Вакханки» I, 162.
- ⁵⁶ «Илиада», I, 457; 474.
- ⁵⁷ «Илиада», II, 420.
- ⁵⁸ «Илиада», VI, 311.
- ⁵⁹ Геродот 1, 32; 3, 40; 7, 46; Эсхил, «Персы» 362; протест против нее: Платон, «Тимей» 29е; «Федр» 247а; Аристотель, «Метафизика» 983a2; S. Ranulf, *The jealousy of the God and criminal Law at Athens* (С. Рэнулф, «Зависть бога» и уголовное право в Афинах), 1933/4; F. Wehrli, *Lathe biosas* (Ф. Верли, «Проживи незаметно»), 1933 passim; E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie* (Э. Милобенски, Зависть в греческой философии), 1964; G. J. D. Aalders, *Meded. Kon. Nederl. Ak. v. Wt., Afd. Letterk.* 38, 2, 1975.
- ⁶⁰ «Илиада», I, 207.
- ⁶¹ «Илиада», XXII, 20.
- ⁶² Goetze, *Kleinasien*, 1957², 147.

IV МЕРТВЫЕ, ГЕРОИ И ХТОНИЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА

1. ПОГРЕБЕНИЕ И КУЛЬТ МЕРТВЫХ

Различные способы погребения мертвых, за которыми стоят связанные с мертвыми ритуалы, относятся к древнейшим свидетельствам человеческой культуры. Одновременно они составляют один из важнейших комплексов археологических находок, как доисторического, так и классического времени; все то, что было намеренно скрыто под землей, имеет больше всего шансов пролежать там нетронутым на протяжении тысячелетий. В силу этих обстоятельств раскопка некрополей уже давно приобрела черты сложной и в высокой степени специализированной науки; при изложении греческой религии, мы, напротив, вынуждены ограничиться относительно грубыми ссылками на нее. Здесь результаты раскопок должны быть рассмотрены в сопоставлении с данными литературных источников — что говорили об этом поэты и бытописатели древности, и здесь снова особое значение для нас приобретает Гомер¹.

Связанные с мертвыми обычаи и верования изначально и повсеместно находятся в отношениях взаимовлияния, однако, как показывают частные исследования, здесь нельзя видеть строгой корреляции². Соответствующие представления часто расплывчаты и практически всегда многообразны и противоречивы. Понятный страх говорить или размышлять о смерти имеет следствием то, что люди тем скорее склонны повторять существующие в языке устойчивые обороты, не делая отсюда никаких выводов. В еще большей степени то же относится к обычаю, которому, смотря по тому, как он сложился в роду или местности, следуют не задумываясь, сохраняя единообразие общепринятых действий. Ритуал и верования почти исключительно имеют отношение к смерти других людей; собственная смерть остается тайной.

Наряду с вопросом об исторических влияниях и напластованиях, интерпретация их сложных представлений может быть осуществлена либо с опорой на психологическую мотивацию, либо с опорой на общественную функцию. В реакции человека на разрыв связи со своим — как правило, старшим — «партнером» психолог констатирует резкую противоречивость чувств: жестокую боль и облегчение, триумф и угрызения совести³. Действительное освобождение и обогащение наследника перекрывается демонстративной печалью, знаками почтения

по отношению к умершему и исполнением его последней воли; растерянность и угнетенное состояние преодолеваются с помощью праздничной трапезы и престижных для организатора военных игр. Одновременно в этом раскрывается социальная функция обычаев, связанных со смертью, которые служат главным образом утверждению традиции при переходе от поколения к поколению и в особенности, сплочению рода. Почтить требования умершего означает подтвердить существование этой конкретной группы, принять ее законы и таким образом обеспечить ей продолжение.

В греческих обычаях погребения мертвых, начиная с 1200 г. ясно обозначился разрыв с микенской культурной традицией, который выразился в выдвигании на передний план индивидуальных захоронений и кремации. В отдельных местах и дальше продолжали использовать купольные и камерные гробницы; камерная гробница продолжает быть нормальной формой захоронения на Крите и Кипре, она вводится также на Родосе. Правилom однако же становится индивидуальное захоронение, будь то выложенная каменными плитами «ящичная» могила, или простая яма; при кремации в такую могилу ставили урну. Трупосожжение предстает как самое впечатляющее изменение по сравнению с микенской эпохой⁴. В эпоху бронзы в греческом ареале оно было практически не известно, хотя к нему прибегали хеттские цари и люди, населявшие Трою VI/VII А. Кремация появляется в XII в. в Аттике (кладбище Перати). Гомеровский эпос знает только этот способ погребения мертвых. Реально оно так нигде окончательно и не возобладало. Лучше всего исследовано главное кладбище Афин у Дипилонских ворот, Керамик. Здесь среди захоронений, относящихся ко временам господства протогеометрического стиля, кремация заметно преобладает, IX в. — время ее единоличного господства, тогда как начиная с VIII в. число погребений, содержащих трупоположения снова постепенно увеличивается и составляет затем примерно 30%.

Толкование находок вызывает споры. Указывает ли появление «ящичных» захоронений на пришельцев, скажем, на «дорийское нашествие»?⁵ Это нововведение не соотносится однозначно ни с одной из областей, где, как доказано, жили дорийцы. Может быть, дело в социальном сдвиге, произошедшем вследствие крушения микенского царства? При индивидуальном захоронении покойник в большей степени рассматривается как отдельно взятый индивидуум, единство рода тем не менее продолжает находить свое выражение в организации места захоронений; знатные семьи имели каждая свой собственный участок для погребений, даже отделенный от других стеной⁶. Возможно также такое объяснение, что здесь имел место возврат к более древнему, среднеэлладскому, продолжавшему существовать параллельно с микенскими общепринятыми формами. Переход к кремации был также ис-

толкован — в частности, Эрвином Роде — как духовная революция, в результате которой пришел конец могуществу мертвых, и души были изгнаны из мира живых. Со временем этнологи и археологи начали относиться к этому объяснению все более скептически⁷. Трупоположение и трупосожжение близко соседствуют друг с другом в одном и том же месте — на Крите такое соседство встречается в одной могиле; невозможно установить каких-либо различий ни в погребальном обряде, ни в положенных в могилу дарах; об уничтожении тела также не идет речи, сожженные кости тем более бережно собирали в урну. Таким образом, в своих попытках объяснить произошедшую смену обычая, мы оказываемся перед необходимостью предположить влияние внешних факторов — к примеру, нехватки древесины — или же непредсказуемой «моды»; ни о каком различии в религиозных верованиях или в племенной принадлежности говорить не приходится.

С развитием городов происходит четкое разграничение жилища и участка с захоронениями: покойника следовало «вынести»; все больше могил располагаются вдоль главных улиц, ведущих из города. Типичный пример — «Керамик» в Афинах. Захоронение на агоре и тем более в пританее было единичным почетным исключением⁸. Особый случай — погребение маленьких детей⁹. Основными моментами обычного ритуала погребения¹⁰ являлись прощание, *prothesis*, вынос, *ekphora*, собственно погребение с жертвоприношением и трапезой, после чего начиналось постоянное служение могиле.

Prothesis изображен уже на позднемикенских саркофагах, а затем многократно воспроизводится на больших «дипилонских» надгробных амфорах геометрического стиля¹¹. Умерший, после того, как женщины обмыли его и обрядили, в венце или с повязкой вокруг головы, выставлялся для прощания в своем доме, в окружении плачущих близких. Плач по усопшему, вменявшийся в обязанность женщинам, составлял неотъемлемую часть ритуала; плакальщиц могли нанять за плату, могли и заставить силой. Еще во времена Платона их приглашали из Карики. Ахилл приказывает пленным троянкам оплакивать Патрокла, спартанцы принуждали покоренных жителей Мессении участвовать в плаче, если умирал спартанский царь¹². Вдобавок к пронзительным воплям женщины должны были рвать на себе волосы, бить себя в грудь, царапать ногтями щеки. Родным покойного полагалось «осквернять» себя: обрезать волосы, посыпать голову пеплом, носить запачканные, разорванные одежды¹³. Весь «дом» выпадал из обычной повседневной жизни. *Prothesis* длился целый день. Затем, на утро «третьего дня»¹⁴, происходил «вынос». В знатных семьях для этого использовали погребальную колесницу, как это можно видеть на изображениях, украшающих геометрические вазы. Также и здесь за телом следовала большая процессия, громкий плач сопровождал его на пути к могиле. Если

предполагалась кремация, погребальный костер складывали поблизости от места погребения. Тогда долгом ближайшего родственника, чаще всего, сына, было выбрать останки из пепла.

В обряд погребения входило и принесение жертв; среди такого рода жертвоприношений, в зависимости от мотивации и способа исполнения, можно выделить, самое меньшее, три вида: покойник получал дары сообразно свойственным ему при жизни привычкам и социальному положению; таким образом живые показывали, что они не без оглядки на него вступают во владение освободившимся имуществом. Число и ценность этих даров в I тысячелетии сравнительно невелики, в особенности по контрасту с сокровищами гробниц микенских царей¹⁵. Минимум в этом случае составляли глиняные сосуды, отчасти заполненные пищей и питьем; знаковая функция приношений позволяла также использовать уменьшенные формы, которые не могли иметь другого практического применения. Мужчины часто получали в дар оружие, ножи, другие рабочие инструменты, женщины — украшения, одежды, веретена. В камерных захоронениях стояли стул и кровать. После изобретения чеканки монет, покойнику давали вдобавок еще мелкую монетку, которая впоследствии обозначалась как плата перевозчику Харону¹⁶. Нередко, как это было уже в доисторическую эпоху, в могилу клали различного типа фигурки; в отношении того, что это за фигурки, нет устойчивого мнения, одни исследователи видят в них изображения богов, другие — демонических существ, слуг или вообще игрушки¹⁷. Часть приношений сжигалась вместе с телом на погребальном костре: так, дух супруги тиранна Перияндра прямо требует исполнения этого обычая для себя — в том, что касается ее одежд¹⁸, однако при этом в могилу каждый раз непременно опускали и несожженные дары.

Рядом с дарами, сопровождавшими покойника в царство мертвых, стоит жертва-уничтожение, мотивация которой — сопутствующий печали беспомощный гнев¹⁹: если любимый человек умер, пусть все остальное также перестанет существовать. И вот разбивают оружие и утварь, убивают собак, лошадей, даже слуг и жену. Ахилл у погребального костра Патрокла забивает овец и коров, четырех лошадей, девять собак, двенадцать пленных троянцев²⁰. На Кипре были обнаружены впечатляющие остатки принесенных в жертву лошади и колесницы в некрополе гомеровского времени²¹, кроме того доказано, что имели место и человеческие жертвоприношения²². Повсеместно был распространен обычай заклания жертвенных животных у могилы; законы Солона запрещали приносить в жертву корову²³. Всегда непременной принадлежностью погребального обряда были совершавшиеся на могиле возлияния; иногда там же разбивали сосуды, из которых оно совершалось²⁴.

Наконец, с погребением тела была связана и погребальная трапеза²⁵, которая опять же предполагала принесение в жертву животного.

Ахилл еще до сожжения тела Патрокла «учреждает» своим спутникам «блистательный пир похоронный», для чего забивает коров, овец, коз и свиней, так что «кровь как из чанов лилася вокруг Менетидова тела»²⁶. Жертва-уничтожение и тризна стоят рядом; археологам нелегко отличать следы одного от остатков другого. В геометрическую эпоху у могил готовили и принимали пищу²⁷. Иногда животных сжигали на погребальном костре вместе с телом, но следы костров обнаруживаются также и рядом с местом кремации, как и расщепленные кости, оставшиеся после трапезы. Позднее тризну, *perideipnon*, в противоположность значению слова, перестали устраивать «около» покойника или «вокруг» могилы, а перенесли ее на время возвращения с похорон, в дом умершего²⁸; при этом поминали его, воздавая необходимые почести — без того все же, чтобы сколько-нибудь четко обозначить его присутствие. Однако, и доказательство тому — большая группа рельефов с изображением погребальной трапезы — покойника, получившего положенные ему знаки внимания, запросто представляли себе пирующим на тризне вместе с живыми²⁹.

В древние времена за погребением влиятельного покойника следовали игры, как об этом свидетельствует «Илиада» и вообще поэтическая традиция, а также рисунки на геометрических надгробных вазах³⁰. Печаль и гнев успокаивались, между живыми заново распределялись роли. Боевая колесница эпохи бронзы продолжала использоваться практически исключительно для таких агоний. Гесиод декламировал свои стихи во время погребальных игр в честь Амфидаманта в Халкиде³¹. Начиная с VII в. состязания концентрируются вокруг культа героев, почитавшихся в отдельных святилищах, в конечном счете погребальные игры уступают место вполне устоявшимся панэллинским играм. Но еще в честь павших при Платеях, в честь героизированных покойников — основателей эллинистических городов, продолжали устраиваться агонии³².

Могилу помечали камнем — ставили «знак», *sema*³³. Это мог быть и необработанный камень; но уже в круге микенских шахтовых гробниц стояли рельефные стелы. Из едва обтесанных продолговатых камней, обычных для «темных веков», в VIII в. развивается тщательно обработанная надгробная стела, снабженная надписью и украшенная рельефом или рисунком. Надпись называет имя умершего, нередко используя форму стихотворной «эпиграммы»³⁴. Достигшее в VI в. высокого уровня искусство ваения создавало надгробия в виде статуй юношей и женщин во весь рост; в Аттике V–IV вв. надгробная стела с рельефом достигает наивысшего совершенства. Но и простая стела могла до известной степени исполнять роль представителя умершего: во время праздника, когда чтити мертвых, стелы мыли, умащали оливковым маслом и вешали на них повязки³⁵. Для возлияний масла служи-

ли продолговатой формы глиняные сосуды — лекифы, *lekythoi*, на которых часто изображались могила или сцена из потусторонней жизни. В то же время «знак» мог быть понят и как таинственный страж над умершим; поэтому в качестве надгробий фигурируют лев и сфинкс³⁶.

«Знак», *sema* остается и возвещает «на все времена»³⁷ об умершем. Потомкам вменялось в обязанность непрестанно заботиться о могилах. Первое время погребальные жертвоприношения и погребальная трапеза повторяются через все возрастающие промежутки времени: на третий и на девятый день на могилу снова принсят еду, в тридцатый день собираются за совместной трапезой, означающей окончание траура³⁸. Затем почитание умершего сливается со всеобщими праздниками, в которые город ежегодно чтит своих мертвых — «дни мертвых», *pekusia*, или «родительские дни», *genesia*³⁹. Тогда жители украшают могилы, приносят жертвенные дары, сами вкушают особую пищу и говорят о том, что мертвые «выходят наружу» и бродят по городу⁴⁰. Дары мертвым — «струи», *choai*⁴¹: ячменная каша, молоко, мед, нередко вино и в первую очередь — оливковое масло и кровь жертвенных животных⁴², также просто вода, откуда представление об «омовении» мертвых⁴³. Могильные вазы без дна и кольцевидные надгробия поэтому могут выступать в качестве памятников на могилах⁴⁴. Когда возлияния впитывались в землю, считалось, что контакт с мертвыми установлен и к ним можно обращаться с молитвой. Практика прокладывания труб, служивших для того, чтобы на самом деле кормить находящееся на значительной глубине мертвое тело⁴⁵, составляет редкое побочное отвлечение ритуала. Кроме того, имело место *enagizein*⁴⁶, «освящение» и сожжение пищи и жертвенных животных; но и живые тоже собирались за трапезой. Мертвого чтили «установленными обычаями трапезами смертных», «сытными, источающими жирные испарения огненными жертвами земли»⁴⁷.

Законодатели греческих городов, во всяком случае, со времен Солона видели свою задачу в том, чтобы ограничивать расходы на похороны; устанавливалось максимальное число людей, «оскверняющих себя», так же как и участников траурной процессии, оговаривался тип жертвоприношений и надгробных памятников⁴⁸. В этом находил выражение здравый смысл, протестовавший против избыточного проявления чувств и бессмысленного расточительства, и одновременно — требование города обуздать влиятельные кланы, использовавшие роскошь похорон для демонстрации собственного могущества. Культ мертвых оставался основой и главным способом выражения самосознания рода; люди почитали предков и ждали того же от своих потомков: от обращения назад, к мертвым, возрастало стремление к продолжению рода⁴⁹.

Примечания

- ¹ Роде I; ВЭ I 302–16; Визнер 1938; ИГР 174–99; 374–8; Андроникос 1968; Курц — Бордмен 1971: К. Schefold, Die Verantwortung vor den Toten als Deutung des Lebens (К. Шефольд, Ответственность перед мертвыми как толкование жизни), в книге: *Wandlungen. Studien zur antiken und neueren Kunst* (Перемены. Исследования по античному и новому искусству), 1975, 255–77.
- ² Например, R. Moss, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago* (Р. Мосс, Жизнь после смерти в Океании и на Малайском архипелаге), 1925; H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (Х. Кеес, Вераования, касающиеся мертвых, и представления о загробном мире у древних египтян), 19562.
- ³ K. Meuli, *Entstehung und Sinn der Trauersitten* (К. Мейли, Возникновение и смысл траурных обычаев), *Schweiz. Arch. f. Volksk.* 43, 1946, 91–109; HN 60–69. — Орест устраивает погребальный пир в честь убитого Эгисфа — «Одиссея», III, 309.
- ⁴ J. Pini, *Beitrage zur minoischen Graberkunde* (Й. Пини, К проблеме исследования минойских захоронений), 1969; Андроникос 51–69; 129–31; Снодграсс 140–212. См. I 3. 3 прим. 77.
- ⁵ Так у Деборо (1) 37–40, против этой точки зрения — Снодграсс 177–84, Курц — Бордмен 24.
- ⁶ Роде I 229; Демосфен 43, 79.
- ⁷ Деборо (2) 268, Снодграсс 143–7, C. Sourvinou-Inwood ЖГИ 92, 1972, 220–2 против: Роде I 27–32, Отто (1) 141, Нильссон (с колебаниями), ИГР 176 сл., U. Schlenther, *Brandbestattung und Seelenglauben* (У. Шлентер, Трупосожжение и вера в существование душ), 1960, A. Schnauffer, *Fruh griechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit* (А. Шнауффер, Раннегреческие верования, касающиеся умерших. Исследования верований микенского и гомеровского времени), 1970. Верно уже ВЭ I 305 сл.
- ⁸ R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque* (Р. Мартен, Исследования о греческой агоре), 1951, 194–201; например, Фукидид 5, 11; Ксенофон, «Греческая история» 7, 3, 12; Плутарх, «Тимолеонт» 39. — В пританее: Павсаний 1, 42, 4; 43, 2 сл. (Мегары).
- ⁹ ИГР 175; Плутарх, *Cons. ad ux.* 11, 612a.
- ¹⁰ Роде I 216–45; ГКД 144–9; Курц — Бордмен 142–61; относительно находок в Трахонес (Аттика) — J. M. Geroulanos AC 88, 1973, 1–54.
- ¹¹ G. Ahlberg, *Prothesis and Ekphora in Greek geometric art* (Prothesis и ekphora в греческом геометрическом искусстве), 1971; *Sarkophage von Tanagra* (Саркофаги Танагры) БГК 95, 1971, 929; Вермёле (1) Т. 34; 35a; Курц — Бордмен 27. «Один день»: Солон у Демосфена 43, 62.
- ¹² E. Reiner, *Die rituelle Totenklage bei den Griechen* (Э. Райнер, Ритуальный надгробный плач у греков), 1938; E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (Э. де Мартино, Смерть и ритуальный плач в античном мире), 1958; M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (М. Алексии, Ритуальный плач в греческой традиции), 1973. Поэтические описания: Эсхил, «Хозфоры» 23–31, 423–8. Плакальщицы: Эсхил, «Хозфоры» 424; Платон, «Законы» 800e. Принуждение: «Илиада», XVIII, 339 сл.; XIX, 302; Тиртей 7 Уэст.

- ¹³ «Илиада», XXIV, 162–5; см. II 4 прим. 46.
- ¹⁴ Антифонт 6, 34; Платон, «Законы» 960a; Солон у Демосфена 43, 62; Деметрий Фалерский, фр. 135 Верли; Геракл. Алл. Гом. 68.
- ¹⁵ Курц — Бордмен 203–17.
- ¹⁶ Аристофан, «Лягушки» 140; 270; РЭ III 2177; см. IV 2 прим. 21.
- ¹⁷ Визнер 150 сл.; Андроникос 89 сл.; Курц — Бордмен 64, 214 сл.; см. I 1 прим. 9; 33.
- ¹⁸ Геродот 5, 92.
- ¹⁹ См. II 1 прим. 43.
- ²⁰ «Илиада», XXIII, 166–76.
- ²¹ БГК 87, 1963, 282–6; 378–80; Excavations in the Necropolis of Salamis (Раскопки некрополя в Саламине) I, 1967, 117–9; Андроникос 85–7.
- ²² The Swedish Cyprus Expedition (Шведская экспедиция на Кипр) I, 1934, 243–5 (Лапифос); БГК 87, 1963, 373–90 (Саламин); Визнер 161; ММР 608; ИГР 178; Андроникос 82–4.
- ²³ Плутарх, «Солон» 21.
- ²⁴ Запрещено в Юлиде — СЗГГ 97; Визнер 160 сл.
- ²⁵ M. Murko, Das Grab als Tisch (М. Мурко, Могила как стол), *Wörter und Sachen* 2, 1910, 79–160.
- ²⁶ «Илиада», XXIII, 29; 34.
- ²⁷ J. Boardman ЖГИ 86, 1966, 2–4. Ср. E. Pfuhl AC 28, 1903, 275–83; R. S. Young *Hesperia* Suppl. 2, 1939, 19 сл., ср. Андроникос 87–91; Курц — Бордмен 40; 66; 75 сл.
- ²⁸ ВЭ I 312. «Сразу после погребения» — Гегесипп, фр. 1, 12 сл., САФ III 312; ср. «Илиада», XXIV, 801–3; Плутарх, «Греческие вопросы» 296 сл.; Аристотель, фр. 611, 60; Валерий Максим 2, 6 ext. 7.
- ²⁹ R. N. Thonges-Stingaris, Das griechische Totenmahl (Р. Тёнгес-Стингарис, Греческий надгробный памятник), AC 80, 1965, 1–99.
- ³⁰ «Илиада», XXIII; Стесихор, «Погребальные игры в честь Пелия»; см. II 7 прим. 74.
- ³¹ Гесиод, «Труды и дни», 654–9.
- ³² Диодор Сицилийский 11, 33, 3; Плутарх, «Аристид» 21. — Культ Критолая на Аморгосе, IG XII 7, 515.
- ³³ Андроникос 114–21; Курц — Бордмен 218–46; K. F. Johansen, The Attic Grave-Relief of the Classical Period (К. Йохансен, Аттический надгробный рельеф классической эпохи), 1951.
- ³⁴ W. Peek, Griechische Vers-Inschriften I: Grab-Epigramme (У. Пик, Греческие стихотворные надписи I: Эпитафии), 1955; G. Pfohl, Untersuchungen über die attischen Grabinschriften (Г. Пфоль, Исследования об аттических надгробных надписях), дисс., Эрланген, 1953.
- ³⁵ Плутарх, «Аристид» 21; Лукиан, «Merc. cond.» 28; IG II/III 2 1006, 26 сл.
- ³⁶ Например, керкирский лев — Луллис — Хирмер 8 сл.; сфинкс на могиле Мидаса — Диоген Лаэртский, «Клеобул» 1, 89; Симонид PMG 581.
- ³⁷ Эпиграмма Клеобула — см. прим. 36.
- ³⁸ Trita, ennata, triakas, eniausia — Исей 2, 37; 8, 39; Гиперид, фр. 110; Поллукс 8, 146; то, что «третий день» был днем погребения (Курц — Бордмен 145 сл.; ср. Платон, «Законы» 959a), плохо согласуется с местом у Исея (2, 37); «второй день, десятый день, годовщина» — закон Лабиадов, СЗГГ 77 С 28–30,

- ср. СЗГГ 97; о «сидячей» трапезе на тридцатый день — Фотий «*kathedra*», Ап. Bekk. 268, 19, Гарпократион «*triakas*»; Роде I 233.
- ³⁹ Гегесандр у Афиня 334 сл.; Геродот 4, 26; Платон, «Законы» 717e; Роде I 235 сл.; АП 229 сл.; F. Jacoby, *Genesia*, КЕЖ 38, 1944, 65–75 = *Abh. z. griech. Geschichtsschr.*, 1956, 243–59; ИГР 181 сл.
- ⁴⁰ О празднике Анфестерий HN 250 сл.; см. V 2. 4.
- ⁴¹ Поэтическое изображение: Эсхил, «Персы» 611–8 (молоко, мед, вода, вино, масло), Еврипид, «Ифигения в Тавриде» 159–66 (вода, молоко, вино, мед), Эсхил, «Хоэфоры» 84–164 (*pelanos* 92; *chernips* 129); возлияния вина на кипрской надписи — *Excavations in the Necropolis of Salamis* (Раскопки некрополя в Саламине) I, 1967, 133–42.
- ⁴² *Naïmakougia* («насыщение кровью») — Пиндар, Ол. 1, 90; Плутарх, «Аристид» 21; Еврипид, «Гекуба» 536.
- ⁴³ P. Wolters ЕНАИ 14, 1899, 125–35; Жинуве 244–64; Курц — Бордмен 149–61; см. II 2 прим. 63.
- ⁴⁴ G. Oeconomus, *De profusionum receptaculis sepulcralibus* (Г. Экономус, О сосудах для приема возлияний на могилах), 1921; Андроникос 93–7; Херман (1) 53–57; ИГР 177, Т. 52.
- ⁴⁵ ИГР 177, 1.
- ⁴⁶ *Chein* и *enagizein*: Аристофан, фр. 488; Исей 6, 51; 65; Лукиан, *Katapl.* 2; см. IV 3 прим. 8.
- ⁴⁷ Эсхил, «Хоэфоры» 483 сл., ср. Софокл, «Электра» 284; описание *enagismata* — Лукиан, *Merc. cond.* 28: «Они льют масло на стелу, надевают на нее венок, и едят и пьют сами то, что приготовлено». Ср. HN 264 к *Chytroi*.
- ⁴⁸ E. Ruschenbusch, *Solonos Nomoi* (Э. Рушенбуш, Законы Солона), 1966, F 72 = Цицерон, «О законах» 2, 63 = Деметрий Фалерский, фр. 135 Верли; Цицерон, «О законах» 2, 59; Плутарх, «Солон» 21, 5; F 109 = Демосфен 43, 62. — Законы Юлиды на Кеосе, IG XII 5, 593 = SIG 1218 = СЗГГ 97; закон Лабиадов, СЗГГ 77 С; СЗМА 16; Платон, «Законы» 958d–960a; ИГР 714 сл. Реверден 107–24; см. прим. 23/4; II 4 прим. 47.
- ⁴⁹ Исей 2, 46; 6, 51; 65; 7, 30.

2. МИФОЛОГИЯ ЗАГРОБНОГО МИРА

Условием существования культа мертвых, по-видимому, надо считать представление о том, что на месте захоронения, в могиле под землей, покойник продолжает присутствовать и способен совершать действия. Мертвые пьют «струи», особенно кровь, их приглашают к трапезе, «насытиться кровью»; как земля впитывает пролитую жидкость, точно так же умершие посылают наверх «благо»¹. Заклятьями можно заставить «выйти наружу» их самих; в «Персах» Эсхила у своей могилы является Дарий. Как и у других народов, у греков бытовали рассказы о явлениях призраков; и здесь верили, что некоторые умершие не обретают покоя, бродят вокруг своих могил, представляют опасность для путников². Боялись вообще гнева мертвых, полагая, что живые должны путем повторяющихся возлияний «смягчать» их, «поддерживать их в хорошем расположении духа»: *meilissein, hilaskesthai*.

Животное, традиционно вызывающее у человека ужас — змея, внешний вид и повадки которой всегда пугали людей: то, как неожиданно она появляется — вероятно, привлеченная остатками возлияний — и в мгновение ока исчезает в какой-нибудь дыре. Обычным для греков было поверье, что покойник может являться в образе змеи³; существовали псевдо-рациональные, фантастические представления о том, что спинной мозг мертвого тела превращается в змею⁴. Могильную змею легко было изобразить, и потому усопший в виде змеи почти всегда фигурирует на изображениях. Характерные сосуды — принадлежность культа змеи, распространенного во времена бронзы, бывшего, очевидно, домашним культам — продолжали использоваться теперь исключительно в культе мертвых⁵.

В дошедших до нас литературных текстах об этих областях почти никогда не заходит речь. Даже обряд погребения сколько-нибудь подробно предстает практически исключительно на театральных подмостках; обычно же говорится «делать, что велит обычай», не допуская вопроса, в чем смысл подлежащих исполнению действий. Создается впечатление, что ритуал приводил исполнявших его в едва ли меньшее замешательство, чем феномен смерти сам по себе. Люди довольствовались неопределенностью и как раз молчание считали уместным.

Тем более смело вторглась в загробный мир эпическая поэзия⁶. Значимыми для образованного грека были две сцены из Гомера, явление тени Патрокла в «Илиаде» и спуск в Аид Одиссея; но и в других произведениях древнего эпоса содержались рассказы о путешествии в Аид, в первую очередь, в связи с мифами о Геракле и Тезее⁷, а затем, в VI или в V в., неожиданно возникают поэмы «Орфея», затмившие все бывшее до них. Ни один из этих текстов не был непреложным откровением; в то же время для выражения невыразимого требовался известный консенсус в области языка.

Согласно гомеровскому словоупотреблению, в момент смерти нечто, *psyche*⁸, оставляет человека и отправляется в «дом Аида» (*Ais*, *Aides*, *Aidoneus*, на аттическом диалекте — *Hades*). *Psyche* означает «дыхание, дуновение», *psychein*, соответственно — «дышать, дуть»; прекращение дыхания — простейший внешний признак смерти. Мертвый человек, как и мертвое животное, теряет нечто, в то время как о наличии и роли этого «нечто» при жизни первое время вопрос не ставится; только когда речь идет о жизни и смерти, говорят о *psyche*. *Psyche* не является ни душой, понятой как вместилище чувств и мыслей, ни личностью, ни двойником человека. Однако с того момента, как она покидает тело, она, душа начинает обозначаться еще и как *eidolon*⁹, «видимый образ», аналогичный зеркальному отражению, который можно — хотя и не всегда отчетлива — видеть и в то же время нельзя осязать: образ-видение, образ-призрак, в котором мертвый все еще может появляться, отождествлен с «дыханием», оставившим тело. Так что *psyche* умершего иногда оказывается видимым или во всяком случае, представимым; но когда Ахилл хочет обнять Патрокла, а Одиссей — свою мать, *psyche*, как тень или дым, проскальзывает у них сквозь пальцы¹⁰. От душ, *psychai*, не исходит никакой силы, никакой жизненной энергии, они — «головы, лишённые жизненной силы», *amēpēna karaēna*, им не свойственно даже сознание; в «Некуюе» «Одиссеи», чтобы прийти в себя и начать говорить, души должны сначала испить жертвенной крови. Как правило же «порхают они как тени», подобно «визжащим» летучим мышам¹¹ в их пещере. Как образы-воспоминания, *psychai* могут навсегда застыть в той деятельности, которой они занимались при жизни, или в той ситуации, в которой их настигла смерть: охотник Орион охотится, царь Минос вершит суд, Агамемнон окружен теми, кто был убит вместе с ним. Изобразительное искусство начиная с VI в. представляет *psychai* в виде маленьких крылатых человечков¹²; такими, к примеру, мыслились они, когда порхают вокруг отверстий труб — места совершения возлияний в культе мертвых. Греки оставались далеки от мыслей о мертвом теле и скелете, хотя в поэзии вместо «*psyche*» или «*eidolon*» могло быть сказано просто «*nekys*», труп.

Вопрос о том, было ли название «дом Аида» говорящим именем («дом незримого»), или нет, остается спорным¹³. Для поэтов Aides/Hades — персонифицированный бог, брат Зевса (поэтому он также называется «вторым Зевсом», «подземным Зевсом»¹⁴), супруг Персефоны; ее таинственное имя может указывать, собственно говоря, на вполне самостоятельную, внушающую ужас Великую Богиню¹⁵; в мифе она отождествлена с Корой, «Девой», похищенной Аидом дочерью Деметры. Чета властителей подземного царства восседает на троне во дворце; главная примета — просторные «врата Аида», в которые нужно войти, чтобы никогда уже больше не возвратиться. Все это напоминает микенскую купольную гробницу, снабженную коридором (dromos) и ведущими внутрь воротами¹⁶. И однако то, что под землей, продолжает вызывать отвращение. Когда во время битвы богов сотрясается земля, Аид спрыгивает с трона и воет от ужаса, боясь, что она разверзнется, и его царство явится на свет — омерзительное, затхлое, ненавистное богам¹⁷, — как если перевернуть камень, становится видна кишашая личинками гниль.

Обрядовая традиция и фантазия переплелись, чтобы в подробностях изобразить пребывание в загробном мире и путь туда. Противоречия в этом случае допустимы; царство мертвых то находится далеко на краю света, по ту сторону Океана — так в «Одиссее», то оно расположено непосредственно под землей — так это изображено в «Илиаде». В XXIV песни «Одиссеи» Гермес выступает в роли проводника мертвых, он «вызывает» души убитых женихов и со своим волшебным жезлом в руке предводительствует им на пути мимо Океана и Левкадской скалы, мимо ворот Гелиоса и народа сновидений, до луга, поросшего асфоделем¹⁸. Бледные цветы луковичного растения асфоделя могли вызывать необходимые ассоциации; тем не менее еще в Античности спорили, не следует ли здесь скорее читать и понимать «ужасный луг» или «посыпанный пеплом луг»¹⁹. В X и XI песнях «Одиссеи» вход в подземный мир, лежащий по ту сторону Океана, отмечен рекой Ахеронтом, в который впадают «Огненный поток», Pyriphlegethon, и «Поток плача», Kokytos, вытекающий из Стикса, Styx; в имени «Стикс» слышали «ненависть», в названии «Acheron» — «печаль»²⁰. Вместо реки Ахеронта иногда появляется «Ахерусийское озеро». Река или озеро образует границу, которую пересекает перевозчик мертвых на своем челноке; значение его имени, «Харон», остается непроясненным²¹. В мифе о подвигах Геракла говорится о трехголовом псе Кербере²², охраняющем вход в Аид.

Имена «Огненное пламя» и «Плач» восходят к погребальному обряду: после того, как он исполнен, душа, *psyche* находится уже по ту сторону рек, она миновала врата Аида и воссоединилась с остальными умершими. В этом состоит последнее желание *psyche*; вот причина,

ради которой Патрокл просит Ахилла, а Эльпенор — Одиссея о надлежащем погребении²³. Хитрый Сизиф, правда, велел своей жене не исполнять над ним положенных действий, и потому был отправлен обратно на землю, чтобы напомнить живым об их долге; впрочем, это позволило ему лишь на короткое время избежать Аида²⁴.

Понятие «psyche» и география загробного царства сообщаются направлены на то, чтобы раз и навсегда отделить мертвых от мира живых. Живому нет угрозы со стороны мертвых; «тени» лишены силы и сознания. Нет ужаса перед привидениями, картин разложения, стука мертвых костей; но нет и утешения, нет надежды. «О Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся», — говорит мертвый Ахилл, когда отклоняет лестные речи, с которыми Одиссей обращается к нему:

*«Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый»²⁵.*

В мрачном царстве однообразия ко всему становишься равнодушным.

Гомеровскую картину загробного мира нередко представляли как типично «греческий» шаг вперед на пути к освобождению от издавна существовавших зависимостей²⁶. При этом все же вполне правомерна параллель с вавилонскими представлениями о подземном царстве, с которыми сходны угаритские и ветхозаветные представления²⁷; там, как и здесь — мрачная «страна, откуда нет возврата»; мертвый Энкиду, словно дуновение ветра, появляется перед своим другом Гильгамешем и рассказывает ему о царстве мертвых, эта сцена, завершающая эпос о Гильгамеше²⁸, разительно напоминает разговор Патрокла с Ахиллом в предпоследней песни «Илиады». Правда, потом тем яснее проступают различия в частности: изображению пыли и земли (Вавилон) на греческой почве противостоит картинное оцепенение. Улыбающейся, одетой в красивое платье и украшения, стоящей в изящной позе, предстает перед смотрящим архаическая статуя девушки из Меренды в Аттике; надпись гласит: «Могила Фрасиклеи. Во все времена буду я зваться девой, ведь вместо свадьбы получила я от богов это имя»²⁹. Никакого живого движения впредь, никакого плача; остается имя и прекрасный образ.

Гомеровский образ загробного мира одновременно утончен и притягателен; он не был общепринятым, тем более что и ритуал вызывал к жизни совсем иные представления. Даже у самого Гомера налицо иные мотивы, несущие зачатки радикальной перемены в верованиях, касавшихся загробного мира. В «Илиаде» говорится об ужасной пропасти, расположенной «настолько глубоко под землей, насколько высоко над ней находится небо», о Тартаре³⁰; в него были низвержены

враги богов, титаны, и теперь он ожидает новых жертв. Непосредственно в клятвенной формуле «Илиады» призываются силы, «те, что в жилищах подземных грозно карают смертных, которые ложно клялись»; с большей конкретностью они именуются «эриниями»³¹. Это не предполагая обязательного суда над мертвыми; эринии выступают как воплощение содержащегося в клятве «самопроклятия». Однако к бессознательным теням они, по-видимому, не имели никакого отношения. Пожалуй, самым известным в «Первой некоей» «Одиссее» стало изображение «наказуемых грешников»: Сизифа, который вкатывает на гору непрестанно срывающийся вниз камень, Тантала, который тянется к плодам и воде и не может дотянуться до них³². Правда, обе фигуры именно потому обладают глубиной и неисчерпаемостью, что отсутствует комментарий и «указующий перст», об их вине даже не заходит речь, а третий «грешник», сластолюбец Титий, которому два коршуна терзают печень, даже не удостоился чести войти в пословицу. При этом мысль, что за дурные поступки в загробном мире может налагаться неслыханная и вечная кара, была таким образом высказана и понята. Обобщение следует позднее, в гомеровском гимне, посвященном Деметре³³: царице мертвых Персефоне полагается наказывать злодеев «во все дни», целую вечность, из-за чего люди должны приносить жертвы, дабы снискать ее милость. Самое позднее, в V в. в кругу орфиков получили дальнейшее развитие представления о загробном суде и наказании, по-видимому, не без влияния со стороны египтян³⁴.

Другая крайность — упоминание «Елисейских полей» в IV песни «Одиссеи»: Менелай не умрет, он будет препровожден богами на те поля у края земли, где пребывает Радаманф; там ожидает его «беспечальная жизнь» в благоприятном климате, «ибо супруг ты Елены и зять громовержца Зевеса»³⁵. Войти в Элизий означает избежать смерти; это — исключительный удел избранных. В названии «Элизий» опять таки происходит переход от места или человека, пораженного молнией³⁶, к темному, таинственному имени; смерть от удара молнии одновременно уничтожение и избрание. С этим пересекается мифический мотив перенесения на некий отдаленный, чистый остров — представление, по-видимому, пришедшее из шумерского сказания о потопе³⁷. Ахилл удаляется на «Белый остров», где он становится «правителем Черного моря»; Диомед превращается в божественного правителя одного из островов Адриатики³⁸. Свое обобщение эти разрозненные рассказы находят в контексте мифа о пяти веках у Гесиода: герои, павшие у стен Трои и Фив, обрели «жизнь» на краю земли, на «Островах Блаженных» в Океане, где земля трижды в год приносит плоды. Ранний вставной стих называет их царем Кроноса, бога глубокой древности, бога исключительного времени, возможно также — бога последних времен³⁹.

Исключение иного рода — Геракл. В то время как в «Илиаде» прямо сказано о его смерти, в «Одиссее» и в «Каталогах» Гесиода говорится, что он живет на Олимпе среди богов, а супруга его — Геба, «цвет юности»⁴⁰. Ему удалось, тем самым, подняться на недостижимую высоту. И хотя в мифе Геракл — единственный, кому выпала такая участь, его пример все же стал образцом для самых дерзких чаяний⁴¹.

Ибо представления о смерти и загробном мире — уже потому, что им, в сравнении с представлениями о богах, недоставало эксплицитности и единства — претерпели более резкие и коренные изменения. Здесь мы можем указать лишь на отдельные мотивы и поворотные пункты в этом развитии: на первый план выходят тайные культы, «мистерии», с обещаниями неперемногого «блаженства», ожидающего на том свете посвященных в противоположность непосвященным; этическая рефлексия ведет к утверждению постулата о том, что благочестивые и праведные люди могут претендовать на «блаженство», тогда как злодеи обязательно обретут положенное наказание; в учении о переселении душ, «душа», *psyche*, обретает совершенно новое значение как не зависящий от тела носитель индивидуальных особенностей личности⁴²; в рамках делающей первые шаги натурфилософии получает развитие мысль о родстве души с небом и небесными светилами, одновременно космос и понятие «божественного» оказываются непосредственно связаны⁴³; в русле софистической мысли душа, *psyche* — как нечто, что ощущает, думает и принимает решения, — наполняется эмпирическим содержанием⁴⁴. Все это сделало возможным для нового понятия души, в результате великого синтеза, предпринятого Платоном, стать в одно время основой и религии, и философии⁴⁵. Таким же образом, восприняв и переиначив самые разнообразные традиции, Платон создал свои продуктивные мифы о загробном мире, возымевшие большое влияние⁴⁶; хотя, в отличие от откровения, они не претендуют на серьезность, ими был указан путь для многих апокалипсисов. Древнейшие поэтические образы потеряли былую яркость — настолько, что превратились почти что в лишённые всякого значения сказки.

Примечания

¹ Аристофан, фр. 488; ср. Роде I 243–5; Визнер 209 сл.

² Платон, «Федон» 81cd; Роде II 362–4.

³ E. Kuster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion* (Э. Кюстер, Змея в греческом искусстве и религии), 1913; Харрисон (1) 325–31; ИГР 198 сл.

⁴ Плутарх, «Клеомен» 39; Элиан, «О природе животных» I, 51.

⁵ См. I 3. 3 прим. 59–64.

⁶ Роде I 301–19; O. Gruppe — F. Pfister ПМЛ «Unterwelt» (Подземный мир) VI 35–95; L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* (Л. Радермахер, Загробный мир в мифологии эллинов), 1903; C. Pascal, *Le credenze dell'*

- Oliretomba (К. Паскаль, Вераования, касающиеся загробного мира), 1921; W. Felten, Attische Unterweltdarstellungen des 6. und 5. Jhs. (В. Фельтен, Аттические изображения подземного мира, относящиеся к VI-V вв.), 1975; Шнауфер — см. IV 1 прим. 7.
- «Миниада», фр. 1–4 Kinkel = Павсаний 10, 28, 2; 7; 9, 5, 8; 4, 33, 7; Гесиод, фр. 280 сл.
- ⁸ Разрешил вопрос В. Отто, выступивший против точки зрения Роде I 6–8 (psyche как «двойник», «второе я») — W. F. Otto, Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens (Маны, или О праформах верований, касающихся умерших), 1923, 19582; ср. E. Bickel, Homerischer Seelenglaube (Э. Бикель, Вера в души у Гомера), 1925; B. Snell, Die Entdeckung des Geistes (Б. Снелль, Открытие духа), 19754, 18–21; ИГР 192–7; O. Regenbogen Kl. Schr. (О. Регенбоген, Мал. соч.), 1961, 1–28. — Psyche у животного: «Одиссея», XIV, 426.
- ⁹ «Илиада», XXIII, 72; «Одиссея», XI, 83.
- ¹⁰ «Илиада», XXIII, 99 сл.; «Одиссея», XI, 204–8.
- ¹¹ «Одиссея», X, 495; XI, 207; XXIV, 6–9. Как известно, представление о том, что мертвые находятся в бессознательном состоянии, не удержалось уже в XI песни «Одиссеи» и отсутствует в XXIV песни; в «Илиаде» (XIII, 416) речь идет о том, что мертвый может испытывать радость.
- ¹² ИГР 195, Т. 52, 2; Херман (1) 39; K. P. Stahler, Grab und Psyche des Patroklos (К. Штелер, Могила и душа Патрокла), дисс., Мюнстер, 1967.
- ¹³ Происхождение от «невидимый»: W. Schulze, Quaestiones epicae (В. Шулце, Вопросы эпоса), 1892, 468; шапка-невидимка называется «шапкой Аида» («Илиада», V, 845); от «свидания»: H. Thieme у Шмитт 133–53, от aia — «земля»: J. Wackernagel, Kl. Schr. (Й. Вакернагель, Мал. соч.) I 1953, 765–9.
- ¹⁴ «Илиада», IX, 457; Гесиод, «Труды и дни» 465; Эсхил, «Просительницы» 231 ср. 155.
- ¹⁵ ВЭ I 108–10; F. Brauninger РЭ XIX 944–72; Цунц 75–83.
- ¹⁶ Килик Сотата — Британский Музей D 5, АКВ 763, 2 — изображает «Аид» в виде купольного сооружения с входом наподобие колодца.
- ¹⁷ «Илиада», XX, 61–5, ср. VIII, 14; XXII, 482.
- ¹⁸ «Одиссея», XXIV, 1–14; см. III 2.8 прим. 18.
- ¹⁹ Схолии к «Одиссее», XI, 539; XXIV, 13; Визнер 209.
- ²⁰ См. II 8 прим. 53 относительно локализации в Теспротии.
- ²¹ Фриск II 1076; F. de Ruys, Charun, demon Etrusque de la Mort (Ф. де Рёйт, Харун — этрусский демон смерти), 1954; ВЭ I 311; впервые в «Миниаде», фр. 1 Kinkel = Павсаний 10, 28, 2; об изображениях K. Schauenburg ЕНАИ 73, 1958, 53 сл.; см. IV 1 прим. 16. — Перевозчик мертвых есть также у шумеров (Кремер 46 сл.) и у египтян (J. G. Griffichs CR 22, 1972, 237).
- ²² Уже в «Илиаде», VIII, 368; Гесиод, «Теогония», 311.
- ²³ «Илиада», XXIII, 71–4; «Одиссея», XI, 72–80; ср. «Илиада», VII, 410.
- ²⁴ Алкей 38 Лоубл — Пейдж; Ферекид ФГИ 3 F 119.
- ²⁵ «Одиссея», XI, 489–91.
- ²⁶ В особ. Отто (1) 136–49.
- ²⁷ G. S. Kirk, The nature of Greek Myths (Дж. Кёрк, Природа греческих мифов), 1974, 260 сл.
- ²⁸ ДТБВ 98 сл.; шумерская праформа: S. N. Kramer, History begins at Sumer (С. Кремер, История начинается в Шумере), 1956, 195–9.

- ²⁹ Статуя в Национальном Музее в Афинах, найдена в 1972 г.; ЭДИ Suppl. 1970, напротив с. VIII; давно известная эпиграмма: 6 Кайбель = 68 Пик. По поводу интерпретации: G. Daux ПАН 1973, 382–93, против E. I. Mastrokostas ААС 5, 1972, 298–324; K. Schefold АИ 16, 1973, 155; N. M. Kontoleon АГ 1974, 1–12, которые предполагают уподобление усопших богине Коре («Деве»).
- ³⁰ «Илиада», VIII, 13; 481; Гесиод, «Теогония» 720–819.
- ³¹ «Илиада», III, 278 сл.; XIX, 260; эринии и проклятье: «Илиада», IX, 454; XV, 204; XXI, 412; Эсхил, «Евмениды», 417; см. III 3.2 прим. 13.
- ³² «Одиссея», XI, 576–600. Стихи 565–627 были признаны Аристархом подложными (схолии 568), а Виламовиц назвал их «орфической интерполяцией» (Homerische Untersuchungen, 1885, 199–226), ср. по этому поводу Роде, Мал. соч. II, 1901, 208–7, P. Von der Muhll РЭ Suppl. VII 727 сл.
- ³³ 367–9, ср. Ричардсон, комм. к этому месту.
- ³⁴ L. Ruhl, De mortuorum iudicio (Л. Руль, О суде над мертвыми), 1903; Граф 79–150; см. VI 2. 3 прим. 14.
- ³⁵ «Одиссея», IV, 563–9. D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergottlichung und Erhebung zu seligem Leben (Д. Ролофф, Богоподобность, обожествление и восхождение к вечной жизни), 1970, 94–101, 124–6.
- ³⁶ W. Burkert Glotta 39, 1960/1, 208–13; хеттскую этимологию wellu- — «лут (мертвых)» предпочитает J. Puhvel, ЖСЯ 83, 1969, 64–9.
- ³⁷ ДТБВ 44.
- ³⁸ Роде I 84–90.
- ³⁹ Гесиод, «Труды и дни», 167–73 с добавочными строками 173а-е (изд. Solmsen), которые, очевидно, знал уже Пиндар (Ол. 2, 70 сл.). (Рус. перевод — стр. 169.)
- ⁴⁰ «Илиада», XVIII, 117–9. — «Одиссея», XI, 601–3; Гесиод, фр. 25, 28 сл.; 229; см. IV 5.1 прим. 14.
- ⁴¹ См. IV 5.1 прим. 40.
- ⁴² См. VI 2.3 прим. 38.
- ⁴³ См. VI 2.3 прим. 42; VII 3.1 прим. 18–22.
- ⁴⁴ J. Burnet, The Socratic Doctrine of the Soul (Дж. Барнет, Сократическое учение о душе), Proc. Brit. Acad. 7, 1916; Доддс 138–40; H. G. Ingenkamp, Inneres Selbst und Lebensträger (Х. Ингенкамп, Внутреннее «я» и носитель жизни), РМ 118, 1975, 48–61.
- ⁴⁵ См. VII 3.2.
- ⁴⁶ P. Frutiger, Les mythes de Platon (П. Фрютиже, Мифы Платона), 1930; H. W. Thomas, Epekeina (Г. Томас, По ту сторону), 1938.

3. ОЛИМПИЙСКОЕ И ХТЕНИЧЕСКОЕ

Кульг мертвых и культ богов имеют много общего как в характере отправления, так и в своих психологических и социальных функциях: здесь, как и там, установленные, отделенные от сферы обычной жизни места почитания, освященные трапезы, в ходе которых общество созидает себя, жертвоприношения животных, огонь, съедобные дары, возлияния, молитвы; счастье и несчастье, гнев и милость исходят как от одного, так и от другого, исцеление больных, мантическое откровение, явление (теофания). И тем не менее общие или похожие обряды разведены таким образом, что сразу очевидна их принадлежность одному или другому, и не может быть сомнений относительно главного противопоставления: с одной стороны — «принадлежащие земле», chthonioi, с другой — «небесные» боги; вошло в обиход противопоставление «олимпийского» «хтоническому»¹. К богам приходят «чистыми», в праздничном наряде, в венке, к могиле — «осквернив» себя, без венка², распустив волосы. Здесь — приподнятость, там — подавленность; погребению, а также постоянному культу мертвых и героев³, приличествуют рыдания и плач — во время принесения жертвы богам, euphemia не должна нарушаться звуком рыданий. Для богов складывали из камней высокий алтарь, мертвым же подобал очаг вровень с землей, eschara, или яма, bothros⁴, указывающая «вглубь», под землю. Во время жертвоприношения богам жертвенному животному запрокидывали голову назад, так что, когда перерезали горло, оно было обращено вверх⁵ — при заклинании животного для подземных богов, кровь текла сразу в bothros. Для такой жертвы лучше всего подходили вечер и ночь, тогда как праздник в честь бога начинался с восходом солнца. Храм богов, naos, возвышался на тройном цоколе, семейные же святилища, напротив, сосредотачивались в «священном доме», oikos, мистерии также устраивались в «доме»⁶; жертвенная яма, кроме того, могла принимать вид круглого в плане здания, tholos⁷. Для жертвы, приносимой богам, использовался глагол «освящать», hieruein, и особенно — «воскурять», thuein: ведь дым от сжигаемого жира поднимается к небесам; при жертвоприношении в честь мертвых — «посвящать», «табуировать», enagizein, или «зарезать и бросить» в огонь, entemnein⁸. Небесным богам жертвова-

ли белых, подземным — черных коров и овец⁹. Возлияния для подземных богов назывались «choai», в то время как небесным богам совершали *spondai*¹⁰.

«Принадлежащие земле» — не обязательно мертвые; были также хтонические боги. Говорят о них, впрочем, неохотно и в большинстве случаев — только намеками. Благодаря гомеровскому эпосу, известными и общепризнанными стали правители царства мертвых, Аид и Персефона¹¹; но они не одни. Кроме них есть силы, которые несут людям лишь опасности и зло, их имена по возможности вовсе не называют, особыми жертвоприношениями их следует «отвратить», и таким образом от них избавиться¹². В «Илиаде» один раз упоминаются живущие под землей титаны, другой раз — эринии¹³. Их призывают, произнося клятву, чтобы воспользоваться присущей им жуткой силой в проклятиях и наведении порчи, когда этим «*defixio*» недруга предадут зловещим богам¹⁴.

Впрочем, внушаемый ими страх ужасной гибели — лишь одна из сторон «хтонического». Со времен возникновения земледелия людям было известно, что пропитание, а с ним — «жизнь», произрастают из глубины земли: «злак исходит от мертвых»¹⁵. Вот почему Аид одновременно — «Плутон», хранитель и податель щедрого дара, зерна; Деметра, мать злаков, в особом смысле — «*Chthonia*», укрывающая в себе также и мертвых. В Гермione праздник Деметры назывался просто «*chthonia*»; Павсаний¹⁶ описывает шествие и зловещее жертвоприношение коровы в запертом храме, он особо обращает внимание на траурный характер венков из цветов на головах детей, идущих в процессии, намекая на тайные обряды, совершавшиеся в древнем каменном круге. В мистериях богиня-подательница зерна помогала людям освободиться от страха перед смертью. Тайнство мистерий окружало также «хтонического Диониса», сына Персефоны¹⁷. Затем, «хтонической» звалась Геката, богиня полуночного колдовства, которая кроме того имела доступ в подземное царство¹⁸, и конечно, Гермес¹⁹, проводник душ, который тоже пересекал границу, отделяющую мир живых от мира мертвых. Однако, чаще всего встречается имя «хтонического Зевса» — отцу и повелителю небес, таким образом, противостоял его подземный двойник. «Другой Зевс», «Зевс мертвых»²⁰, могло быть просто вторым, знаковым именем Аида; однако, именно с ним связывали рост растений: сеятель молился «подземному Зевсу и чистой Деметре»²¹, «для плодов» приносилась жертва «хтоническому Зевсу и хтонической Земле»²². Бог, оракул которого находился в Левадии, позволявший «спускавшимся» к нему приобщиться к страшному знанию, назывался «Кормильцем», Зевсом Трефонием или Трофонием²³. Наконец, распространено было почитание подземного Зевса, которого призывали как «Милостивого», *Meilichios*, *Milichios*²⁴. В Афинах в его честь устраивался «вели-

чайший» праздник из посвященных Зевсу, Диасии, а в Селинунте семьи учреждали «своих» Милихиев и чтили их. В Аргосе его статуя была поставлена в знак искупления после кровопролитной гражданской войны. Зевса Милихия изображали или в виде патриархальной фигуры, сидящей на троне, или просто в виде змеи; патриархальный образ выражал примирение с мертвыми, так же как его имя передает «смягчающее» действие возлияний.

В почитании «хтонических» сил, безусловно, очень много древнего. Однако с некоторых пор уже нельзя отождествлять противопоставление «олимпийского» и «хтонического» с противопоставлением «греческого» и «догреческого», или «индоевропейского» и «средиземноморского». Небесные боги были и в шумеро-вавилонской, и в хеттской и в западносемитской традициях, подземные, как, например, Осирис — прежде всего в египетской; «небесный отец» — индоевропейского происхождения, но и культ предков — тоже, из-за чего именно в хтоническом ритуале всплывают индоевропейские культовые слова — к примеру, *chein* и *enagizein* — обращающие на себя внимание в сопоставлении со *spendein* и *hieroeuein*²⁵. В кельтской и докельтской Западной Европе святилища, относящиеся к культу мертвых, явно первичны по сравнению с храмами богов²⁶. В то же время, однако, уже вавилоняне проводили границу между двумя группами богов, небесными и подземными, еще более отчетливо говорили о «верхних» и «нижних» богах хетты²⁷; также в Угарите засвидетельствованы «боги земли», связанные с путешествием в царство мертвых²⁸. Противопоставление верха и низа, неба и земли, настолько естественно и лежит на поверхности, что оно возникло также и как организующий элемент религиозной структуры, независимо от развития собственно греческой культуры. В частности, оно было обнаружено и у минойцев: в архитектуре «храмовой гробницы» и во фризе на саркофаге из Айа-Триады²⁹.

Особенность греческой культуры заключается в окончательности и последовательности, с которой здесь проведена черта между областью божественного и миром мертвых. Боги «бессмертны», *athanatoi*; постоянный эпитет становится дефиницией. Такой праздник, как «день погребения божества», известный у финикийцев³⁰, у греков немыслим; такой бог, которого оплакивают как мертвого — например, Адонис³¹ — неизменно воспринимается как чужой; если критяне показывают «могилу Зевса», это доказывает лишь то, что критяне — непременно лжецы³². Мифы могли повествовать о рождении богов; затем боги «застывали», воплотившись в идеальном образе — будь то возраст «цветущей юности», как Аполлон и Артемида, или «в расцвете лет», по достижении полной зрелости, как Зевс и Гера; само понятие возраста не применимо к ним; очень стар только «морской старец» на периферии народных верований³³.

Люди, напротив, ориентированы на смерть, как «смертные», *brotoi*, *thnetoi*. Пока они живы, они зависят от богов, которые наделяют их благами дарами, могут сохранить и спасти; установленная в смерти граница продолжает существовать. У нее останавливается сам Зевс, который поражает перуном Асклепия, когда тот захотел оживлять мертвых; Аполлон покидает Гектора, когда его чаша весов опускается вниз, он же оставляет дом Адмета в виду приближающейся смерти Алкесты. Артемида кратко и решительно прощается с умирающим Ипполитом, хотя он был ей близок, как ни один другой, и именно это стало причиной его смерти³⁴. Тот кто, как Антигона, сознательно идет на смерть, тем самым порывает с богами³⁵. Олимпийские боги и мертвые не имеют друг с другом ничего общего; богам ненавистен дом Аида, и они сторонятся его.

В историческое время этот контраст явно только усилился и укрепился; здесь начинает действовать сознательная теология. При Писистрате было решено «очистить» от захоронений Делос — на все видимое расстояние вокруг святилища, а затем, уже окончательно, «очищение» было произведено в 426/5 г.³⁶; в предшествующие века, когда святилище переживало время подъема, захоронения никому не мешали. В конце VI в. Ксенофан³⁷ критиковал праздник Левкофеи в Элее за то, что на нем жертвоприношение Белой Богине сопровождалось плачем: если речь идет о божестве, плач неуместен, если же нет — не подобает приносить жертву. Такая критика имела успех; нет ни одного позднейшего свидетельства, которое бы говорило в пользу существования подобной двойственности в греческом ритуале. Что касается литературных памятников, противопоставление «верхних» и «нижних» богов четко прослеживается в драмах Эсхила³⁸; его затем со всей последовательностью стремится провести через свои «Законы» Платон³⁹. Реальная обрядовая практика продолжала представлять собой конгломерат множества промежуточных состояний.

При этом олимпийское и хтоническое — два полюса, в противопоставлении которых одно не может существовать без другого и только от своей противоположности получает полный смысл. Верх и низ, небо и земля образуют вселенную. В Коринфе рядом стояли статуи просто «Зевса», «Зевса Хтония» и «Зевса Вышнего», *Hypsistos*⁴⁰. Не может быть восхода солнца, которому бы не предшествовала ночь. Так же точно хтонический и олимпийский ритуал вновь и вновь связываются между собой. Сакральный отсчет времени начинается с вечера, день следует за ночью; и олимпийские жертвоприношения так же точно следуют за предваряющими их хтоническими жертвоприношениями. Во многих святилищах рядом с алтарем и храмом находилось место, где совершались хтонические жертвоприношения, и которое впоследствии в мифе было переосмыслено как могила какого-нибудь героя. Так, свя-

тилище в Олимпии — это не только алтарь Зевса, но и святилище Пеллопа, Эреxfей и Афина делят «дом» на Афинском Акрополе. Пирр из своей могилы блюдет святость жертвы Аполлону в Дельфах; рядом с храмом Афины в Сикионе похоронен Эпопей, в Делосском святилище находились могилы «Гиперборейских Дев»⁴¹. Необычная статуя Аполлона из Амикл имела основание в форме жертвенника, в котором был по преданию похоронен Гиакинф; ему, перед тем, как совершить жертвоприношение Аполлону, через бронзовую дверь приносили подобающие мертвому жертвы⁴². В мифах довольно часто у богов есть смертный двойник, который как две капли воды похож на бога или богиню — с той лишь разницей, что на нем лежит печать смерти; подчас он даже умирает от руки самого бога: как Гиакинф рядом с Аполлоном, рядом с Артемидой стоит Ифигения, с Посейдоном — Эреxfей, с Афиной — Иодама. В культе затем Ифигения почитается и как «Артемиде»⁴³, Эреxfей становится Посейдоном Эреxfеем, Иодама «живет» как алтарь Афины, хранящий вечный огонь⁴⁴. Миф расколол на две части, на две фигуры, то, что в ритуале жертвоприношения было задано как напряжение взаимного отталкивания между двумя полюсами.

Мир гомеровских богов своим ослепительным блеском был обязан именно этой удаленности от смерти; образованным грекам христианство явилось как своего рода «религия могил»⁴⁵. Модель олимпийских «вечно сухих» образов могла задать необходимые параметры и ориентиры; при этом в реальной культовой практике противоположный полюс присутствовал таким образом, что исключалась возможность перехода всей системы в одну плоскость. Гомеровские боги были не в состоянии охватить действительность в ее полноте; поэтому греческая религия и не исчерпывается одним культом богов, а включает еще узы, соединяющие людей с мертвыми и героями; в то время, как мистерии, следуя в русле периферийных или негреческих традиций, шли с умозрительными построениями навстречу чаяниям людей и пытались преодолеть холод одиночества, ожидающий человека в смерти, эта их роль долгое время оставалась лишь дополнением, не в силах составить конкуренцию исходной модели и тем самым как-то изменить сложившуюся систему.

Примечания

¹ Роде (I) 148–50, 204–15; Харрисон (I) 1–31; Рудхардт 250 сл.; Гатри (I) 205–53; S. Wide, Chthonische und himmlische Gotter (3. Виде, Хтонические и небесные боги), AP 10, 1907, 257–268. О значении слова chthonios — Гатри (I) 218 сл. против ВЭ I 210 сл.

Анекдот о Ксенофонте — Диоген Лаэртский 2, 54; см. II 1 прим. 5.

ИГР 187; несовместимость «Аполлона» с плачем: Эсхил, «Агамемнон» 1074 сл.; Александр приказал убить одного македонца, который плакал у

- могилы «обожевленного» Гефестиона — Лукиан, «О том, что не следует относиться с излишней доверчивостью к клевете» 18.
- ⁴ Порфирий, «О пещере нимф» 6 и Сервий к «Буколикам» V, 66; схолии к Еврипиду, «Финикиянки» 274; Явис 91–95, но ср. 141; Херман (1) 81 сл.; E. Puhl AC 1903, 1–288. Реальные находки редко можно толковать однозначно, ср. B. Bergquist, *Herakles on Thasos* (Б. Бергквист, Геракл на Фасосе), 1974.
- ⁵ Схолии к Аполлонию Родосскому I, 587; Евстафий 134, 17; Штенгель 113–25.
- ⁶ Закон Клитидов на Хиосе — SIG 987 = CЗГГ 118; «священный дом» в Приене. Th. Wiegand — H. Schrader, *Priene*, 1904, 172–82; «мистический oikos» — Дион Хрисостом, «Речи» 12, 33; пиршество в «ойкосе» — IG II/III2 2350, об этом L. Robert AG 1969, 7–14; см. V 2.3 прим. 27.
- ⁷ В особенности круглые строения в Эпидавре и на участке Пронаи в Дельфах — F. Robert, *Thymele, Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grece* (Ф. Робер. *Thymele, Исследования о значении и предназначении круглых монументов в религиозной архитектуре Греции*), 1939. — Аммоний 329, р. 97 Valckenaer сопоставляет sekos героев с paos богов.
- ⁸ Примеры — обстоятельнее всего у Pfister 466–80; Казабона 18–26, 69–85, 204–8, 225–7; Рудхардт 238 сл., 285 сл.; см. II 1 прим. 64; IV 1 прим. 46. Различие «холокоста» и жертвенной трапезы не совпадает с различием хтонических и олимпийских жертв, см. II 1 прим. 82; IV 1 прим. 47; IV 4 прим. 30; Нок 575–602.
- ⁹ «Илиада», III, 103; «Одиссея» X, 524–7; схолии ВТ к «Илиаде» XXIII, 30; оракулы у Евсевия, «Евангелическое предуготовление» 4, 9, 2; Штенгель 187–90.
- ¹⁰ См. II 2 прим. 35/6.
- ¹¹ См. IV 2 прим. 14/5.
- ¹² Исократ 5, 117; Аполлодор ФГИ 244 F 93. См. III 3.5 прим. 16–20.
- ¹³ «Илиада», XIV, 274–9; XIX, 259 сл.
- ¹⁴ См. II 3 прим. 25.
- ¹⁵ Гиппократ, «О диете» 4, 92; VI 658 L.
- ¹⁶ Павсаний 2, 35; ГП 329 сл.
- ¹⁷ См. VI 2.3 прим. 15; 18.
- ¹⁸ Аристофан, фр. 500 сл.; Феокрит II, 212 и схолии = Каллимах, фр. 466; Софрон с. 161 Кайбель; см. III 2.9 прим. 15; III 3.1 прим. 16/7.
- ¹⁹ См. III 2.8 прим. 18–20.
- ²⁰ См. IV 2 прим. 14.
- ²¹ Гесиод, «Труды и дни» 465.
- ²² Миконос SIG 1024 = CЗГГ 96, 25.
- ²³ См. II 8 прим. 56.
- ²⁴ Кук II 1091–1160; РЭ X A 335–7; F. Graf ПЭ 14, 1974, 139–44; в Афинах AP 155–8; в Селинунте S. Gabrici, *Il Santuario della Malophoros a Selinunte*, 1927, 381–3; G. Charles-Picard ОИР 126, 1943, 97–127; Джеффри 270 слл.; Цунц 98 сл.; Аргос: Павсаний 2, 20, 1 сл.
- ²⁵ См. I 2 прим. 21–6; II 2 прим. 34–6; IV 1 прим. 24, 41–6.
- ²⁶ S. J. De Laet, *Van grafmonument tot heiligendom* (С. Де Лат, *От надгробного памятника до святилища*), Meded. Nederl. Ak. van Wet. 28, 2, 1966.

- D. O. Edzard MC I 42, 80 «Ануннаки» и «Игиги»; E. v. Schuler там же 161 «sarrazes» и «katteres siunes».
- ⁷⁸ Corpus de Tablettes en cuneiformes alphabetiques (Корпус табличек клинописных алфавитов), 1963, 5 = Baal I* v 6, G. R. Driver, Canaanite Myths and Legends (Дж. Драйвер, Мифы и легенды Ханаана), 1956, 106 сл.
- ²⁹ См. I 3.2 прим. 11; I 3.3 прим. 80; Мац 18–27.
- ³⁰ Надпись из Пирги — M. Pallotino ArchClass 16, 1964, 49–117; «бог» — это Мелькарт, S. Ribichini Saggi Fenici (С. Рибикини, Финикийские легенды) I, 1975, 41–7.
- ³¹ См. III 3.4 прим. 3–13.
- ³² Каллимах, Гимны I, 8 сл., см. I 3.3 прим. 21, III 2. 1 прим. 18.
- ³³ См. III 3.1 прим. 36.
- ³⁴ «Илиада», XVI, 431–61; XXII, 213; Еврипид, «Алкеста» 22; «Ипполит» 1437–41; см. III 4 прим. 49.
- ³⁵ Софокл, «Антигона» 938; ср. «Аякс» 824–31.
- ³⁶ См. II 5 прим. 40.
- ³⁷ ФД 21 А 13 = Аристотель, «Риторика» 1400b5; в позднейших версиях Левкофею заменяет «Осирис». См. III 3. 1 прим. 33.
- ³⁸ «Персы» 229; 404 сл.; 522 сл.; 622; «Просительницы» 24 сл.; 154 слл.; «Агамемнон» 89; ср. Еврипид, «Гекуба» 146 сл.
- ³⁹ Платон, «Законы» 717a; 828c.
- ⁴⁰ Павсаний 2, 2, 8.
- ⁴¹ HN 111–9; 176 сл.; 134–9; 211; см. I 4 прим. 25. Ср. Eitrem РЭ VIII 1127.
- ⁴² Павсаний 3, 19, 3.
- ⁴³ Гесиод, фр. 23a 26; ср. также PM 118, 1975, 19 относительно Ахилла-Аполлона.
- ⁴⁴ Павсаний 9, 34, 1; Симонид ФГИ 8 F 1.
- ⁴⁵ Либаний, «Речи» 62, 10.

4. ГЕРОИ

То, что между богами и людьми есть еще категория «героев», которых также называют «полубогами»¹, составляет особенность греческой мифологии и религии, присущую только ей одной. Этимология слова «heros» не ясна²; в греческом языке оно употребляется двояко: в древнем эпосе — для обозначения героев в прямом смысле, о которых повествуют певцы, воздавая им хвалу; оно занимает прочное место в системе формульных выражений; практически все гомеровские персонажи — «герои», особенно если речь идет обо всех ахейцах. В более позднем употреблении, напротив, «герой» обозначает покойника, который из могилы распространяет на живых свое благотворное или губительное влияние и требует соответствующего почитания.

Археологические раскопки дают ясное представление о внешнем, культовом аспекте: культ героя означает выделение и возвышение какой-нибудь одной могилы — которая начинает именоваться «he-goon» — среди прочих захоронений через ограничение участка, жертвоприношение и возлияния, иногда также через возведение над ней особой постройки; величественные сооружения такого рода возникают сначала на периферии, к примеру, «Монумент Нереид» в Ксанфе, Ликия, или «Мавзолей» в Галикарнассе, Кария; обычным явлением они становятся лишь во времена эллинизма³. Могилы героев как объект культового почитания засвидетельствованы начиная с последней четверти VIII в.⁴: к этому времени существовал культ Агамемнона в Микенах, и еще один — в Спарте, культ Менелая и Елены в Спарте, «Семерых против Фив» близ Элевсина. Древние захоронения, видимо, были тогда как бы заново открыты и приписаны знаменитым «героям» эпоса. В действительности, могилы «Семерых» представляют собой элладские захоронения, могила Амфиона близ Фив — раннеэлладское царское захоронение⁵; могилы «Гиперборейских Дев» на Делосе — остатки микенских гробниц⁶. В Мениди в Аттике⁷ микенская купольная гробница начиная с геометрической эпохи и до классического времени была местом, где совершались животные жертвоприношения и куда приносили посвященные дары, среди которых выделяются, с одной стороны — маленькие глиняные щиты, с другой — сосуды для омовения; имя этого героя для нас потеряно.

Тезис, который особенно горячо отстаивал Нильссон, о том, что культ героев есть непосредственное продолжение микенского культа мертвых, после находок археологов не имеет больше права на существование⁸: нет никаких доказательств наличия непрерывного культа могил в микенскую эпоху и тем более — в темные века. Почитание героев с VIII в. в таком случае неизбежно следует отнести на счет прямого влияния эпической поэзии, достигшей тогда своего расцвета. В греческом эпосе раз и навсегда застыл самобытный мир, который был намеренно представлен в нем как более прекрасное, более величественное по сравнению с настоящим прошлое: герои были сильнее «ныне живущих людей»⁹. В то же время, этот мир стал духовным миром, общим для всех греков; он исполнял роль отправной точки в истолковании реальности. Семьи и города гордились тем, что могли связывать возникновение своих традиций с эпическими героями. Так, жители Керкиры, которые отождествляли свою страну с островом феаков, почитали известного из «Одиссеи» царя феаков Алкиноя; в Таренте приносили жертвы сразу всем вместе Атридам, Тидидам, Эакидам и Лаэртидам; на Крите возник культ Идомея и Мериона¹⁰. Обозначение «полубоги» применительно к героям один раз встречается уже в «Илиаде»¹¹. Более развернуто и определенно высказывается Гесиод в мифе о пяти веках, когда говорит, что «герои, которых люди называют полубогами», образуют отдельное поколение, которое было лучшим по сравнению с предшествующими и стоит гораздо выше нынешнего, «железного поколения»; они встретили смерть в битвах за Фивы и Трою, в полном соответствии с двумя основными темами эпической поэзии¹². Сходна с этим концепция Гесиодовых «Каталогов»: когда боги и люди еще продолжали жить вместе, от их смешения явился на свет целый ряд божественных детей, которые дали начало родословиям племен и родов; конец такому порядку вещей положила Троянская война¹³.

Возникновение культа героев под влиянием эпоса имело свой смысл и играло важную роль в развитии греческого полиса; выделение и возвышение отдельных могил шло параллельно с отходом на второй план собственно культа мертвых. Размах, о котором свидетельствуют позднегеометрические вазы, постепенно перестает быть столь внушительным и впоследствии ограничивается законом¹⁴; на место похоронных игр в честь знатных господ приходят учрежденные при святилищах агоны, предназначенные для того, чтобы «почтить» избранного для этой цели героя. Это влечет за собой снижение значимости отдельных знатных семейств в пользу мероприятий, в равной степени касавшихся всех, кто присутствовал при них. По сути дела, культ героев не был культом предков в собственном смысле слова; речь идет о действенном присутствии, а не о цепочке поколений, связанных узами крови, — даже при том, что отцы-прародители, безусловно, могли получать почести, по-

добающие героям. Подобно тому, как примерно с начала VII в. полисное войско, фаланга гоплитов, приходит на смену всадникам из знатного сословия, так общий культ всех «героев земли» становится выражением групповой солидарности.

Рука об руку с этим происходит духовная структуризация, опять-таки под влиянием «Гомера»: то самое радикальное разграничение мира богов и мира мертвых, олимпийского и хтонического¹⁵. Всякий, кто умер, — не бог; кто, обитая в земле, в могиле, является объектом поклонения, при жизни непременно был человеком, хотя, вероятнее всего, человеком из того, более «великого» прошлого. Боги как исключительная группа возведены на некий идеальный Олимп; те, кто не вошли в их число, подпали под категорию «полубогов».

Таким образом, спор между религиоведами о том, следует ли считать героев «богами, утратившими свой блеск», «faded gods»¹⁶, или действительными, хотя и почитаемыми в культе покойниками, можно, пожалуй, разрешить, сказав: верно и то, и другое. Хотя понятие и форма почитания героев установились относительно поздно, ближе к концу VIII в., под влиянием различных сил, как то: посмертный культ в знатных семьях, требования полиса, «гомеровский» эпос — это не исключает вхождения в сложившийся комплекс и очень древних традиций. За некоторыми эпическими героями, без сомнения, стоят персонажи мифов. Почитание Ахилла как «повелителя Черного моря» восходит не только к «Илиаде», но проистекает из существующей связи между ним и морской богиней Фетидой¹⁷; отождествление «Александры», которая имела в Амиклах собственный культ¹⁸, с известной из эпоса троянкой Кассандрой, носит, несомненно, вторичный характер; «Елена» было имя спартанской богини¹⁹. Благодаря раскопкам мы знаем, что ряд предполагаемых могил героев не были настоящими могилами, не содержали останков; так обстоит дело с Пелопионом в Олимпии²⁰, «могилей» Пирра в Дельфах²¹, надгробием Эрефея на Афинском Акрополе. Все это — места древних хтонических культов; передать их какому-нибудь «богу» уже не позволяла исключительность Олимпийцев. В местном культе мог еще быть «Зевс Трофоний»²² и даже «Зевс Агамемнон»²³; в «гомеризирующем» мифе Трофоний — хитрый, но вполне смертный мастер-строитель. В «гомеровском» словоупотреблении герои и боги — две обособленные группы, даже при том, что те и другие вместе как «сильнейшие» противопоставлены людям. Стена, разделяющая их, непроницаема: ни один бог не является героем, ни один герой не становится богом; впрочем, Дионису и Гераклу²⁴ удалось нарушить этот принцип.

«Боги и герои» сообща образуют сферу сакрального. Уже Драконы «Законы» в ясных выражениях требовали их почитания²⁵. «Богами и героями»²⁶ клялись, к ним возносили молитвы. Первое возлияние

на пиру полагалось совершить богам, второе — героям²⁷. Фемистокл после победы при Саламине сказал: «Этот подвиг совершили не мы, а боги и герои»²⁸.

Кульτ героев, будучи продолжением культа мертвых, занимает, как «хтонический» культ, положение противоположного полюса по отношению к почитанию богов, со всеми положенными жертвами, съедобными приношениями, возлияниями; нередко совершались приготовления к «омовению»; есть свидетельства, что в обряд почитания героя входили также горестные вопли и плач²⁹. Центральное место, впрочем, отводилось культовой трапезе, устраивавшейся живыми в честь героя на отведенном для его почитания участке³⁰; по этой причине героя любили изображать возлежащим на пиру³¹, а например, в Тетрапольских Фастах каждому из них была назначена своя «героиня»³². Как правило, раз в год, в установленный по календарю день, герой получал положенные *enagismata*.

Существенное отличие, по сравнению с культом богов, состояло в том, что герой был связан с определенным местом: его власть распространялась на живших в непосредственной близости от его могилы «его» семью, группу или город. Удаление на некоторое расстояние нарушало связь с героем; напротив, когда в 370 г. была заново основана Мессена, древние герои были «призваны» вновь³³. Если выяснялось, что одного и того же героя почитают в разных местах, или что одновременно показывают несколько его могил, на этой почве мог возникнуть спор, чьи притязания более обоснованы, самым изящным исходом которого было признание омонимии³⁴. Лучшим выходом было не оглядываться на соседей и твердо держаться своего: культ героя представлял собой центр самосознания группы, которое было связано с конкретным местом.

При этом число героев, опять-таки в противоположность богам, так никогда и не было окончательно определено. Великие боги больше не рождались, но из полчищ мертвых могли являться все новые герои, когда род, группа или город принимали соответствующее решение об их культовом почитании. В эллинистическую эпоху «героизация» (*apheroizein*) умершего стала почти обычным делом³⁵; в древние времена это было редким исключением. Во вновь основанных городах, колониях основатель как правило становился «героем-ктистом», которого часто хоронили на центральной площади³⁶. Так именно в поселениях, возникших на новом месте, имелся центр — средоточие если не доисторической древности, то счастливого и обязывающего начала. Когда Клисфен в 510 г. путем вполне рациональной и радикальной реформы разрушил древние родственные связи и искусственно создал десять новых «родов», «фил», каждая фила все же была названа в честь одного из героев, и десять «негоа», героонов, были заложены на аго-

ре³⁷. Подобное не было просто административным решением; к Дельфийскому богу обратились с вопросом, «не будет ли так лучше и полезнее?». Такая же санкция требовалась, когда с переносом останков могилу героя перемещали на новое место. Спарта, во время войн с Тегеей, послушавшись оракула, около середины VI в. перенесла к себе кости Ореста — будто бы из земли вырыли гроб в семь локтей длинной³⁸, воистину свидетельство «величайшего» прошлого, — а Кимон Афинский, в связи с покорением Скироса, искал и нашел на этом острове могилу Тезея: «нашли гроб с исполинским остовом, возле которого лежали копье и щит»³⁹; в 475 г. кости торжественно перевезли в Афины, где поместили их в Тезейоне неподалеку от Агоры, во славу Афин и самого Кимона.

За проявлениями организованного почитания героев стояли имевшие место наряду с культом спонтанные явления героев отдельным людям, о которых те рассказывали другим; культ был ответом на то, что герой выказал свою силу. Герой мог в телесном обличье «выйти навстречу» человеку⁴⁰, и это одновременно пугало и грозило бедой — здесь культ героев соприкасался с самой настоящей верой в призраков; в вызывавшей ужас змее могли усматривать явление героя⁴¹; часто влияние героя угадывалось лишь косвенно: когда земля не приносила плодов, на человека и скот обрушивались эпидемии, переставали рождаться здоровые дети, царили раздор и междоусобицы, все это подчас расценивали как следствие гнева (μενίμα) могущественного покойника, которого нужно было настроить на «милостивый» лад. В таких случаях был необходим совет провидца или оракула; нередко довольствовались тем, что приносили жертвы безымянному герою, heros⁴².

Напротив, от «умилостивленного» культом героя ожидали всяческих благ, плодородия полей, исцеления, мантических указаний. Герои прежде всего были помощниками в битве, выступая на стороне своего рода, города, земли⁴³. Особенно прочно в верования, касавшиеся героев — могучих помощников на ратном поле, вошел образ «Большого Аякса» и его брата. В гомеровской поэии «Аяксы» выступают как два героя с одинаковыми именами, различающиеся происхождением и характером: Аякс Теламонид почти отождествляется со своим большим, дающим укрытие щитом-башней; Аякс Оилид, которого эпос представляет дерзким богохульцем, не стал от этого менее надежным помощником своим локрийцам в военных делах: для него оставляли место в фаланге, и горе врагу, вознамерившемуся здесь прорвать строй⁴⁴. Перед сражением при Саламине афиняне призвали на помощь Аякса и Теламона Саламинского, а также послали корабль к острову Эгина за Эаком и Эакидами; на корабле соорудили ложе, kline, предназначив его для невидимых героев⁴⁵. Картина Полигнота, изображавшая битву при Марафоне⁴⁶, представляла самого героя Марафона и первого царя

Аттики Тезея, как он поднимался из земли, чтобы помочь своим. Один несчастный, потерявший зрение в бою, рассказывал всем, кто хотел его слушать, как во время сражения он увидел вооруженного воина, борода которого покрывала весь щит, и который внезапно поверг стоявшего рядом с ним воина — это было последнее, что он видел⁴⁷. Когда отряд персов почти перед самыми Дельфами повернул вспять, и благодаря этому святилище самым невероятным образом избежало разорения, рассказывали, что будто бы два героя, Филак и Автоной («страж» и «который себе на уме»), изгнали врагов, при этом показывали обломки скал, которые они низвергли со склона Парнаса, навстречу надвигающимся персам⁴⁸. Герой трагедии Софокла, Эдип, возвещает в Колоне, что его тайная могила будет ценнее многих щитов и наемных солдат, она защитит Афины от опустошения, тогда как фиванцам грозит его неугасимый гнев⁴⁹.

Боги — далеко, герои — близко. Часто культ героев сравнивали с культом христианских святых; то, что здесь имеет место не просто структурная близость, но и прямая преемственность, не может вызывать сомнений. В то же время, герои не были обязаны вести «святую» жизнь. Сами по себе заслуги еще не делали человека героем; не существовало правила, по которому павшие в войне почитались как герои⁵⁰. Божественное происхождение вовсе не рассматривалось как неременное условие героизации, хотя сыновья богов в подавляющем большинстве были героями. Даже преступник, кончина которого последовала при чудесных обстоятельствах, мог сделаться героем⁵¹, враг полиса мог после смерти превратиться в помощника и защитника⁵². Но существовали и такие герои, которые не переставали в своей злобе творить беды, пока не удавалось положить этому конец — как тот Темесский герой, требовавший ежегодно приводить к нему для дефлорации самую красивую девушку, до тех пор, пока атлет Евфим в единоборстве не доказал свое превосходство⁵³.

Героя создает исключительное; при этом всегда присутствует элемент неожиданности и страха. Мимо героона проходили молча⁵⁴. В одной из своих комедий Аристофан вывел на сцену хор героев, давший ей свое название; они выходят на свет, чтобы проследить, не совершается ли несправедливость: «Берегитесь, люди, и почитайте героев — ведь в нашей власти зло и добро, мы взираем на неправедных, на воров и разбойников», — после чего следует гротескный перечень всех болезней вплоть до чесотки и безумия, которые насылают на злодеев герои⁵⁵.

Героев, как правило, представляли не седыми и безобразными стариками, а полными сил, в расцвете юности; среди героев встречаются герои-дети: например, Палемон на Истме, Архемор в Немее⁵⁶ (начиная с эллинистического времени, обычной практикой становится героизация именно детей, умерших в раннем возрасте). Взрослеющих юно-

шей, эфебов, приучали к почитанию героев. Каждый гимнасий имел своего героя; к примеру, в Афинах это были Гекадем в «Академии»⁵⁷, Лик в «Ликее», Геракл в гимнасии Киносарга. Особенно великолепным было участие эфебов в празднике в честь Аякса на Саламине⁵⁸. Все это позволяло наладить связь между подрастающим поколением и миром мертвых, а также проистекающей отсюда традицией, налагавшей на людей определенные обязательства. Предположения вроде того, что в качестве основы такого сопряжения юности и смерти продолжали свою жизнь обряды инициации⁵⁹, или что герои присутствовали здесь также и в виде масок, не находят прямого подтверждения.

Примечания

- ¹ Роде I 146–99; II 348–62; Пфистер 1909/12; P. Foucart, *Le culte des heros chez les grecs* (П. Фукар, Культ героев у греков), *Mem. Ac. Inscr.* 42, 1918; Фарнелл 1921; Eitrem РЭ VIII 1111–45; M. Delcourt, *Legendes et cultes de heros en Grece* (М. Делькур, Легенды и культы героя в Греции), 1942; Нок 575–602 = *The Cult of Heroes* (Культ героев), *HTHR* 37, 1944, 141–74; ИГР 184–91; A. Brelich, *Gli eroi greci* (А. Брелих, Греческие герои), 1958. Ср. также Н. Hubert, *Le culte de heros et ses conditions sociales*, ОИР 70, 1914, 1–20; 71, 1915, 195–247.
- ² Фриск I 644 сл.; Шантрен 417. О «Гере» в смысле (половой) «зрелости» — W. Pötscher РМ 104, 1961, 302–55; 108, 1965, 317–20. Микенское *ti-ri-se-ro-e* понимают как «трижды герой», *Trisheros*, ср. Жерар-Руссо 222–4, В. Hemberg *Eranos* 52, 1954, 172–90.
- ³ Диодор Сицилийский (13, 35, 2) говорит о «героических почестях» и «храме» (*neos*) законодателю Диоклу в Сиракузах в 412 г.
- ⁴ J. M. Cook в книге: *Geras Keramopoulou*, 1953, 112–8; АБШ 48, 1953, 30–68; R. Hampe *Gymnasium* 63, 1956, 19 сл.; Снодграсс 193 слл. «13-е гамелиона», по Динию (ФГИ 306 F 2) — день поминального праздника в честь Агамемнона в Микенах и Аргосе, U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Aischylos Orestie: Das Opfer am Grabe* (У. фон Вилламовиц-Мёллендорф, «Орестея» Эсхила: жертва у могилы), 1896, 204. О «могиле Клитемestры» — ММР 604 сл.
- ⁵ «Семеро»: Павсаний 1, 39, 2; Плутарх, «Тесей» 29; ср. Еврипид, «Просительницы»; Милонас 62 сл. и *Praktika* 1953, 81–7. — «Амфион»: Th. Spyropoulos ААС 5, 1972, 16–22.
- ⁶ См. I 4 прим. 25.
- ⁷ P. Wolters ЕНАИ 146 18996 103–35; ММР 600–3.
- ⁸ См. I 3. 3 прим. 77 и 82 против ММР 584–615, ИГР 378–83.
- ⁹ «Илиада», V, 304; XII, 383; 449; XX, 287; I, 272.
- ¹⁰ Фукидид 3, 70; Псевдо-Аристотель, «О чудесах», 840ab; Диодор Сицилийский 5, 79; в целом — Фарнелл 380–342.
- ¹¹ «Илиада», XII, 23; Гесиод, «Труды и дни» 160; фр. 204, 100. К вопросу, насколько был знаком культ героев автору «Илиады» — Пфистер 541–4; Th. Hadzisteliou Price *Historia* 22, 1973, 129–44.
- ¹² Гесиод, «Труды и дни» 156–73.
- ¹³ Гесиод, фр. 1; 204, 95–119.
- ¹⁴ См. IV 1 прим. 48.

- ¹⁵ См. IV 3.
- ¹⁶ Узенер 252–73, 255: «все герои, историчность которых нельзя доказать и предположить, первоначально были богами»; сходная точка зрения — Пфистер 377–97; доолимпийских «даймонов» видит в героях Харрисон (2) 260–363. Возражения: Фукар (см. прим. 1) 1–15; Фарнелл 28–5; ср. Роде I 157, 170 («культ предков»); ИГР 185 сл.
- ¹⁷ См. III 3. 1 прим. 30.
- ¹⁸ Павсаний 3, 19, 6; Bull. Epigr. 1968 N 264; R. Stiglitz EAA 40, 1959, 72–83.
- ¹⁹ Bethe РЭ VII 2824–6; M. L. West, *Immortal Helen* (М. Уэст, Бессмертная Елена), 1975.
- ²⁰ Находка у Пелопиона и ее датировка остаются пока спорными — H. V. Herrmann AC 77, 1962, 18–26 и Херман (2) 53–7, против этой точки зрения — Мальвиц 134–7.
- ²¹ HN 136.
- ²² IG VII 3077; 3090; 3098; миф — «Телегония» р. 109, 11 Allen; Каллимах, фр. 294; Харакс ФГИ 103 F 5. См. II 8 прим. 56; IV 3 прим. 23.
- ²³ Афинагор 1; схолии к Ликофрону, 1369. Амфиарай считался богом в Оропе — Павсаний 1, 34, 2; «богом» именуется Академ — Евполид, фр. 32, CAF I 265.
- ²⁴ В культовой песне элидянки призывали «прийти» «Диониса-героя» — Плутарх, «Греческие вопросы» 299ab = PMG 871, см. V I прим. 77. О Геракле см. IV 5. 1. — Theoi heroes в беотийской надписи IG VII 45, 3 — это мертвые.
- ²⁵ Порфирий, «О воздержании» 4, 22.
- ²⁶ Фукидид 2, 74, 2; 4, 87, 2; 5, 30; SIG 360; 527; 581.
- ²⁷ Кирхер 17 сл., 34–7; см. II 2 прим. 38.
- ²⁸ Геродот 8, 109, 3.
- ²⁹ ИГР 187. — Уникальный характер носят «героические почести», воздававшиеся Диону Сиракузскому при жизни — Диодор Сицилийский 16, 20, 6, ср. Реверден 159, 5.
- ³⁰ Их смысл выяснил Нок (см. прим. 1).
- ³¹ Проблема толкования вотивных терракот в том, что бывает неясно, изображен ли за трапезой почитатель или герой; ср. H. Herdejürgen, *Die tarentinischen Terrakotten des 6. bis 4. Jhs. v. Chr. im Antikenmuseum Basel* (Х. Хердеюрген, Тарентские терракоты VI–IV вв. до Р. Х. в Античном музее Базеля), 1971.
- ³² IG II/III2 1358 = СЗГГ 20. — Герой Астрабак становится отцом одного спартанского царя — Геродот 6, 69, ГМ 22, 1965, 166–77.
- ³³ Павсаний 4, 27, 6.
- ³⁴ Пфистер 218–38.
- ³⁵ Например, на Фере — IG XII 3, 864; в Афинах IG II/III2 1326 = SIG 1101 = СЗГГ 49, 46, 176/5 гг. до Р. Х.; Роде II 358–62; Фарнелл 366 сл.; РЭ VIII 1137 сл.
- ³⁶ Батт Киренский — Пиндар, Пиф. 5, 95; Брасид в Амфиполе — Фукидид 5, 11; Геродот 6, 38; Роде I 175 сл.; Пфистер 445 сл.; Фарнелл 413–8; R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque* (Р. Мартен, Исследования о греческой агоре), 1951, 194–200. Ср. C. Berard Eretria III: L'Heroon a la porte de l'ouest (К. Берар, Эретрия III: Героон у Западных ворот), 1970.
- ³⁷ R. E. Wycherley, *The Athenian Agora* (Р. Уайчерли, Афинская агора) III, 1957, 85–90; Парк — Уормелл II N 80; U. Kron, *Die zehn attischen Phylenheroen* (У. Крон, Десять героев аттических фил), 1976 (AC 91 прил. 5).

- ³⁸ Геродот 1, 68.
- ³⁹ Аристотель, фр. 611; Плутарх, «Тесей» 36; «Кимон» 8; Хертер РЭ Suppl. XIII 1224.
- ⁴⁰ Erphodoi — Гиппократ, «О священной болезни» VI 362 Littré, ср. Еврипид, «Ион» 1049.
- ⁴¹ Суеверный человек сооружает героон там, где ему явится «священная» змея — Феофраст, «Характеры» 16, 4; изображения — см. Харрисон (1) 325–31; см. IV 2 прим. 3.
- ⁴² Роде I 173 сл.; ИГР 188; Херман (1) 61 сл. (Олимпия); ЭН 349.
- ⁴³ Роде I 195 сл.; Пфистер 512 сл. и РЭ Suppl. IV 293 сл.; ИГР 715 сл.; P. von der Mühl, *Der Grosse Aias* (П. фон дер Мюль, Большой Аякс), 1930.
- ⁴⁴ Легенды о битве при Сагре — Конон ФГИ 26 F 1, 18; Павсаний 3, 19, 13.
- ⁴⁵ Геродот 8, 64; Плутарх, «Фемистокл» 15; ср. Геродот 5, 80 сл.; Диодор Сицилийский 8, 32, также Юстин 20, 2.
- ⁴⁶ Павсаний 1, 15, 3.
- ⁴⁷ Геродот 6, 117.
- ⁴⁸ Геродот 8, 37 сл.
- ⁴⁹ Софокл, «Эдип в Колоне» 1524–33.
- ⁵⁰ Герои Марафона — Павсаний 1, 32, 4; герои Платей — Плутарх, «Аристид» 21; последнее обновление одной эпитафии «героев» Персидских войн близ Мегары — IG VII 53 = Симонид, фр. 96 Диль. Платон принципиально возвышает павших в битве до статуса *daimones*, см. III 3.5 прим. 24; VII 3.4 прим. 20.
- ⁵¹ Клеомед из Астипалеи — Павсаний 6, 9, 6 сл., Роде I 178 сл.
- ⁵² Кимон в Китионе — Плутарх, «Кимон» 19, 5; Еврисфей в Афинах — Еврипид, «Гераклиды» 1024–43.
- ⁵³ Павсаний 6, 6, 4–11. Ср. скрывание изображения Актеона — Павсаний 9, 38, 5.
- ⁵⁴ Эпихарм, фр. 165 Кайбель = Гезихий, Фотий «*kreissonas*»; об опасных героях — Хамелеон, фр. 9 Верли; схолии к Аристофану, «Птицы» 1490; Роде I 190 сл.
- ⁵⁵ Аристофан, фр. 58 Austin; R. Merkelbach, *Die Heroen als Geber des Guten und Bösen* (Р. Меркельбах, Герои как податели добра и зла), ПЭ 1, 1967, 97–9. РЭ VIII 1118 сл.
- ⁵⁶ Старая надпись о Горе — БГК 92, 1968, 733; ср. AAC 1, 1968, 107; J. Fontenrose, *The Hero as athlete* (Дж. Фонтенроуз, Герой как атлет), *Calif. Stud. Cl. Antiq.* 1, 1968, 73–104.
- ⁵⁷ АП 228.
- ⁵⁸ Тема разработана Брелихом (см. прим. 1).

5. СУЩЕСТВА СМЕШАННОЙ (ХТЕНИЧЕСКО-ОЛИМПИЙСКОЙ) ПРИРОДЫ

5.1. ГЕРАКЛ

Некоторые персонажи культа и мифа, которых особенно часто призывают в качестве могущественных помощников, принадлежат к хтеническо-героическому и в то же время к божественному миру; в этом — секрет их динамичности: им доступно низшее и высшее, они проникают в близкое и далекое, не уступая дорогу даже смерти. Самый популярный среди них — Геракл¹.

Геракл, сильнейший из сыновей Зевса, которому всегда удавалось привлечь на свою сторону «прекрасную победу», является величайшим греческим героем и при этом — совершенно нетипичен: не существовало могилы Геракла, и как рассказы о нем были известны каждому, так же и его культ был распространен не только по всему греческому миру, но и далеко за его пределами. Геракл — одновременно герой и бог, *heros theos*, как говорит Пиндар²; во время одного и того же праздника ему приносились жертвы сначала как герою, потом — как богу³.

Образ Геракла обрел свои характерные черты сначала благодаря мифу, целому конгломерату народных сказаний, где вмешательство «высокой» поэзии было не более чем вторичным: ни одного значительного поэтического произведения, в котором бы рассказывалось специально о Геракле, создано не было. Но впоследствии поэты освоили феномен Геракла, причем для рассказа о нем они избрали героико-трагическую, «гуманистическую» ноту⁴, в противоречие изначально свойственной мифу тенденции, уводящей за пределы человеческого.

Геракл изначально и в первую очередь связан с животными: он убивает опаснейших зверей, льва и змею, и ловит других, съедобных животных, чтобы затем принести их людям: его охотничьим трофеем становится быстроногая лань, он добывает дикого вепря, похищает у фракийца Диомеда коней-людоедов, а с «Красного» острова, Эрифий, находящегося по ту сторону-океана, пригоняет целое стадо коров — собственность трехголового великана Гериона; он очищает стойла «солнечных коров», чтобы в награду за это получить от сына

Гелиоса Авгия десятую часть его стада; он также захватывает Стиμφалийских птиц.

В этот комплекс вошли восточные мотивы. Была ли у ранних греков возможность видеть живого льва, достоверно не известно, тогда как распространение изображения льва — в особенности, битвы со львом — надежно подтверждается археологическими данными⁵. «Змея с семью головами», которую убивает бог, в равной степени хорошо известна угаритской и ветхозаветной мифологиям⁶, она появляется уже на шумерских печатях. На цилиндрических печатях III тысячелетия можно вообще видеть изображение героя с львиной шкурой, луком и палицей, одерживающего верх над чудовищами — львами, драконами, хищными птицами; его идентифицируют как Нинурту или Нингирсу, сына бога бурь Энлиля⁷. В то же время, ядро повествований о Геракле, видимо, еще существенно древнее: привод животных, мясо которых могло быть употреблено в пищу, заставляет вспомнить об охотничьей культуре, а связь с загробным миром — коровы Гелиоса, красный остров, людоеды — по-видимому, восходит к колдовству шаманов перед охотой, с которым, вероятно, связаны и рисунки на стенах пещер эпохи позднего палеолита⁸. Способность достигать земли, населенной мертвыми или богами, тоже считалась прерогативой шаманов: Геракл уводит из подземного царства, пусть ненадолго, адского пса Кербера и достает из расположенных на дальнем Западе божественных садов золотые яблоки, которые могут быть истолкованы как плоды, дающие бессмертие.

Сюда же примыкают битвы Геракла со сказочными существами на границе ойкумены: с одной стороны, с кентаврами, с другой — с амазонками; здесь, как и при укрощении быка, Геракл выступает конкурентом Тезея. По мере того, как потом он оказывается вовлечен в сферу героического эпоса, с ним начинают связывать более «героические» дела: Геракл уже однажды покорил Трою, покорил и другие народы и города, в первую очередь — Эхалию. К началу VII в., когда появляются известные нам письменные свидетельства, все это уже стало широко известно и популярно: в «Илиаде» упоминаются история с Кербером и поход на Трою⁹, вообще, эпизоды со львами, гидрой, ланью, птицами, кентаврами и амазонками — одни из самых ранних сюжетов греческих сказаний¹⁰. Установление постоянного цикла из двенадцати подвигов (*athla*) традиция приписывает эпической поэме некоего Писандра Родосского, создание которой, по-видимому, нужно относить к концу VII — началу VI в.¹¹ Примерно в это же время возобладал также и иконографический тип Геракла в львиной шкуре, натянутой на голову наподобие капюшона¹².

Особенно необычной выглядит смерть Геракла: его супруга Деянира, «сражающаяся с мужами», из ревности посылает ему отравлен-

ное платье; пропитанная ядом одежда сжигает его, или, как об этом подробно повествует миф, вынуждает, причиняя ужасные муки, к самосожжению. Эта история в подробностях известна Гесиодовым «Каталогам»¹³; причем стихи, в которых здесь, а также в «Одиссее», говорится про обожествление Геракла, исключались античными критиками как интерполяция VI в.¹⁴, на том основании, что в «Илиаде» он, по всей видимости, просто умирает¹⁵. Миф, согласно которому кончина Геракла произошла в горах Эты недалеко от Трахина, во всяком случае, называет, реальное место культа, теперь раскопанное археологами; каждые четыре года там устраивался огненный праздник с жертвоприношениями коров и состязаниями¹⁶. Через пламя Геракл входит в обитель богов; на изображениях можно видеть, как он, поднявшись над костром, устремляется к небу¹⁷. Совмещение смерти от огня и обожествления несет в себе восточные черты, даже если не удастся объяснить, каким образом это связано с огнем на вершине Эты. В Тарсе в Киликии ежегодно складывали костер в честь одного бога, которого греки называли Гераклом, местное же имя его было Санд (Sandes), или Сандон (Sandon); это имя принадлежит анатолийской традиции¹⁸; хеттские цари через пышные похороны-кремацию также «становились богами»¹⁹. Впрочем, со времен Геродота бесспорным считалось отождествление Геракла с финикийским Мелькартом, Melqart²⁰, что сделало возможным превращение колонн Мелькарта в храм в Гадирах (Кадис) в «колонны Геракла».

Образ неизменно могучего, непобедимого героя, которому никогда не изменяет и его мужская сила, возник, как и некоторые сказочные мотивы, под влиянием фантазий об исполнении желаний. При этом, кроме ужасного или, по меньшей мере, неоднозначного конца, частью образа является также антитеза: блистательный герой одновременно — слуга, женщина и безумец. Сын Зевса — не «почитаемый наравне с Зевсом царь», но с самого начала находится в подчинении у царя Микен Эврисфея; над Эврисфеем стоит еще и Гера, богиня Арголиды. На первый взгляд, Геракл в своем имени несет ее имя — так, словно бы «Гера — его слава»²¹, и однако, все время рассказывается лишь о том, как ревнивая супруга Зевса, непреклонная в своей ненависти, преследует пасынка от его рождения и до смерти. Нельзя исключить, что созвучие имен возникло вследствие случайного совпадения; но поскольку греки не могли не слышать его, для них это всегда оставалось парадоксом. На Косе жертву Гераклу приносил жрец, одетый в женское платье — в память того, как некогда сам Геракл прятался, переодевшись женщиной²². Известна также его служба у лидийской царицы Омфалы — причиной которой, согласно мифу, было искупление пролитой крови — когда герой и царица менялись ролями: Омфала размахивала двойным топориком, а Геракл сидел за прялкой²³. Ис-

тория о том, как Геракл, охваченный безумием, убил и сжег в Фивах свою жену и детей, связывалась с ночным огненным праздником, который, собственно говоря, был посвящен «сыновьям сильного», Алкидам; однако все обстоятельства прямо указывают на Геракла²⁴. Исключительное, чтобы вновь утвердить себя, должно на какой-то момент обратиться в свою противоположность — бессилие и саморазрушение.

Культы Геракла были распространены почти по всему греческому миру — его не почитали только на Крите²⁵. Древнее и значительное святилище находилось на острове Фасос²⁶. Праздники в честь Геракла устраивались скорее отдельными культовыми товариществами, нежели носили характер общегородских празднеств; в Аттике, например, имелся целый ряд больших и малых святилищ Геракла²⁷. Особенно хорошо подходил Геракл гимнасиям и эфебам²⁸ — ведь тому, кто путешествует, сражается, нигде не имеет прочного пристанища, всегда присуще что-то юношеское. Главной чертой связанных с Гераклом торжеств были внушительные мясные трапезы. В гимнасии Киносарга во время таких трапез, когда для Геракла накрывали стол, сотрапезниками героя, *parasitōi*, бывали знатные афиняне²⁹. Отсюда происходит обычай изображать Геракла приносящим жертву³⁰, называть его основателем алтарей, представлять его как выдающегося едока³¹; поэтому в первую очередь его вывела на сцену греческая комедия. Геракл был близок и понятен. Даже и вне культа он воспринимался как безотказный помощник, к которому обращались по всякому поводу. На домах писали: «сын Зевса, славный победами Геракл, живет здесь. Да не войдет сюда никакое зло»³². Он отвращал зло, был «*Alexikakos*». Изготавливались амулеты в виде изображений Геракла — еще одно свидетельство слияния греческого и восточного³³. Рисунки на вазах, одним из излюбленных сюжетов которых был не одну сотню раз повторенный сюжет борьбы героя со львом, также дают представление о невероятной популярности Геракла³⁴; он также рано вошел в мифологию и культ этрусков и римлян³⁵; возглас «*mehercle*» звучал на устах римлянина так же часто, как «*herakleis*» — на устах грека.

Между тем, наивысшего социального статуса Геракл достиг благодаря тому, что дорийские цари сделали его основателем своего рода. Вероятно, при этом речь шла о попытке представить законным вторжение дорийцев на Пелопоннес: герой-эпоним одной из дорийских фил, Гилл, был признан сыном Геракла, родиной которого называлась Арголида³⁶. В то время как правление дорийских царей в Аргосе оказалось недолговечным, правители Спарты с тем большей последовательностью сохраняли эту генеалогическую традицию; считая себя правителями не меньшего достоинства, Гераклидами стали называть себя также династии, правившие в Лидии и затем в Македонии³⁷. На прародителя царских домов уже в архаическое время перенесли египетское

предание о начале царского рода, когда верховный бог в сопровождении своего слуги, посланца богов, принимает образ царя, чтобы сойтись с царицей и зачать будущего правителя — история, которая вошла в мировую литературу с комедией Плавта «Амфитрион»³⁸.

Как духовная фигура Геракл мог потом оказывать влияние двоякого рода: во-первых, как образец правителя³⁹, который благодаря признанию его богом, с неодолимой силой действует во благо человеческого рода и в этом находит свое божественное призвание; в таком качестве изображал Геракла на своих монетах Александр; во-вторых, как образец также и для простого человека, который мог надеяться, после жизни, полной страданий, и даже непосредственно за них, занять место среди богов. Геракл сломил ужас, внушаемый смертью; уже в V в. рассказывали, что ему против опасностей загробного мира помогло посвящение в Элевсине; однако динамичность Геракла оставляет позади даже Элевсин. Здесь божественное в образе человека было близким — не прекрасный «аполлоновский» образ, противостоящий человеку, а увлекающий за собой пример⁴⁰. В Геракле была заключена потенция взорвать границы греческой религии.

5.2. ДИОСКУРЫ

К самым запоминающимся персонажам греческой мифологии относятся божественные близнецы Кастор и Полидевк (латинский Поллукс) — братья Елены, «юноши Зевса», *Dios kouroi*¹. Их почитание, судя по всему, восходит еще к индоевропейскому наследию, как об этом прежде всего свидетельствуют светлые братья, «владеющие конями», *Asvin*, из ведийской мифологии². В то же время, их спартанское прозвище — «*Tindaridai*» в надписях, «*Tyndaridai*» в литературных текстах — остается загадкой³; для его объяснения миф придумал Тиндарей — отца, воспитавшего божественных близнецов. В том, как нередко было принято изображать Диоскуров — «Диоскуры на службе богини»⁴ — имеет место отождествление их с представителями мужского союза, составлявшего окружение азиатской Великой Богини. Античные толкователи также не раз высказывают сомнение, кого следует видеть в местных «Владыках-охранителях», *Апак(t)es*, или «Великих Богах» — куретов, кабиров или же Диоскуров; связи с самофракийскими богами тоже были достаточно тесны⁵.

Реально Диоскуры в значительной степени являлись отражением всех в совокупности молодых мужчин, способных носить оружие: они считались изобретателями танцев с оружием⁶, они слыли воинственными всадниками, устремлявшимися на поиски приключений — похищение стад и увоз невест, они же были спасителями своей сестры. Осо-

бого рода связь существовала между Диоскурами и институтом правления двух царей в Спарте: отправляясь на битву здесь призывали Тиндаридов; если один из царей оставался дома, то считалось, что дома остается и один из них⁷; так фактический порядок находил опору в божественном.

Почти двойниками Диоскуров были фиванские близнецы Зеф и Амфион, так же, как и те двое бывшие сыновьями Зевса и всадниками, которых называли «белыми конями Зевса»⁸. По мифу, они спасли не сестру, а мать; они отомстили за нее, привязав к быку злую царицу Дирку и пустив его в поле. Могила Дирки была известна только гиппарху, предводителю фиванской конницы; когда наставало время передать власть другому, он приводил своего преемника ночью на это место, где, не разводя огня, оба приносили жертву и еще до рассвета снова засыпали свои следы⁹. Так два предводителя всадников обеспечивали приемственность правления, связав себя по примеру белых всадников-близнецов, основателей Фив, тайным союзом.

Родным городом Диоскуров Кастора и Полидевка, согласно мифу, была Спарта. Они вместе с Еленой выросли в доме царя Тиндарея; когда Тезей похитил их сестру, они вернули ее из Афидны в Аттике обратно в Спарту¹⁰; как всадники «на белых лошадях», *leukoroi*¹¹, Диоскуры в свою очередь похитили двух сестер себе под стать — «Левкиппид» Фебу и Гилаейру. Сюда или к истории похищения коров относится битва Диоскуров с другими братьями, их противоположностью — Идом и Линкеем, имена которых, по-видимому, происходили от слов «лес» и «рысь», а местом жительства называлась враждебная Мессения. В этой битве погиб Кастор, который, в отличие от своего бессмертного брата, был смертен; но это не разлучило близнецов. Парадокс «жизни», когда бессмертие и смерть перестают противопоставляться, описывали различно. «Оба землю они жизнедарною взяты живые», — говорится в Одиссее; «вседневно братом сменяется брат; и в повседнев, когда умирает тот, воскресает другой»¹². Алкман, насколько можно судить, имел в виду, что они оба спят таинственным сном, кома, в святилище Ферапны близ Спарты¹³. Пиндар дает им пребывать через день попеременно то в Ферапнах, то на Олимпе у их отца Зевса¹⁴.

Спартанский культ Диоскуров был связан с военным союзом и инициациями, которые также предполагали встречу со смертью. Феба и Гилаейра тоже имели свое святилище; жрицы их так прямо и назывались — «левкиппидами»; в ночь перед своей ритуальной битвой на «Платановой аллее» эфебы приносили в жертву Фебе собаку¹⁵. Странный символ, представлявший в Спарте Диоскуров — «брусы», *dokana*, два вертикальных столба, соединенные двумя поперечинами¹⁶ — может быть истолкован и как ворота в ритуале прохождения, «rite de passage»¹⁷.

Основной формой почитания Диоскуров, впрочем, была повсеместно теоксения — «гостеприимство по отношению к богам»¹⁸. В закрытом помещении накрывали стол, устраивали ложе с двумя подушками; выставляли две амфоры, наполненные, предположительно, специально приготовленной смесью зерен различных злаков, *rapsermia*. На изображениях можно видеть, как божественные всадники — словно вихрь, по воздуху — являются к своей трапезе¹⁹. Иногда изображали двух змей, оплетающих вокруг амфор. Продолжением божественной служила торжественная трапеза участвующих в почитании Диоскуров²⁰.

По-видимому, так же, как на торжественном пиру, белые всадники могли вдруг появляться и когда их товарищам по застолью грозила беда. Диоскуры — прежде всего «спасители», *soteres*²¹. Они делом подтвердили это в битве: нижеиталийские Локры видели в их вмешательстве основную причину своей победы в давшем повод множеству легенд сражении при Сагре²²; эта вера, так же как и культ, находивший в ней опору, быстро распространились, так что уже в 484 г. даже в Риме на Форуме был возведен храм «Кастора» — благодарность за аналогичную помощь в битве²³. Еще древнее — посвятельная надпись для «Кастора и Подлоуквеса», «курсов» из Лавиния²⁴.

Наибольшую славу Диоскуры снискали как спасители и помощники в беде отдельным людям, прежде всего, на море. В огнях Святого Эльма, электрических разрядах, возникающих на мачте корабля во время грозы, видели воплощенное явление Диоскуров²⁵; эти огоньки прямо так и называли — «диоскурами», сравнивая их, с другой стороны, со звездами, из-за чего сами Диоскуры обозначались как «Звезды» и изображались со звездами в качестве атрибута²⁶. Двойственность их существования между смертной сенью и Олимпом, о которой говорили поэты, конкретизировалась в таинственном свете, появляющемся в минуты опасности. Впрочем, Диоскуры, так же как Геракл, слыли прошедшими посвящение в Элевсине²⁷, и поэтому могли служить примером, внушающим надежду на прорыв смертного в сферы божественного.

5.3. АСКЛЕПИЙ

Так же и Асклепий¹, хотя исходно принадлежит к сфере хтонического, в то же время выходит за его рамки. Постольку, поскольку он был рожден как сын Аполлона и смертной женщины, сам имел детей и умер, его следует относить к героям; героем, «*heros*» называет Асклепия и Пиндар²; но его могила не играла особой роли, его почитали по всей Греции как бога, в тесной связи с его светоносным отцом; ему возводились храмы с изображениями, украшенными золотом и сло-

новой костью; его можно было лицезреть в виде статуи, восседающим на троне или стоящим, напоминающим приветливо смотрящего Зевса, хотя спутать его ни с кем нельзя из-за его жезла, вокруг которого обвилась змея. Асклепия не представляли среди других богов на Олимпе, но уж совсем невозможно было представить его пребывающим в царстве мертвых; он остается среди людей и появляется непосредственно в образе змеи, которую действительно держали в его святилище. О возведении святилища Асклепия в Сикионе в V в. рассказывали, «что бог был привезен к ним из Эпидавра на паре мулов и что он был подобен дракону»³; более сдержанно о подобном же событии повествует хроника афинского асклепейона: бог велел «чтобы змея на колеснице прибыла из дому» — то есть, из Эпидавра⁴; Софокл давал богу, пока строился храм, временное пристанище в своем доме, за что он сам как «принимающий», Dexion был удостоен подобающих герою почестей⁵. Значение божественного имени, Asklapios, Aisklapios — откуда происходит латинское Aesculapius — прояснить не удается.

В противоположность сложным фигурам других богов, Асклепий обязан своим положением и популярностью одной единственной, но имеющей для людей особое значение функции — исцелению больных. Уже в «Илиаде» его сыновья Подалирий и Махаон заняты тем, что лечат ахейских воинов, а отец их назван «врачом превосходным»; оба они родом из Трикки в Фессалии⁶. В Лакерию на озере Бебеида приводит нас миф, непосредственно рассказывающий о рождении и смерти Асклепия; подробно он был изложен в «Каталогах» Гесиода⁷. Аполлон сделал Корониду своей возлюбленной, она же, зачав от бога, вступила в связь со смертным; в наказание ее сразила смертоносная стрела Артемиды. Но когда тело лежало на погребальном костре, Аполлон спас нерожденного ребенка, который вырос под присмотром кентавра Хирона и стал лучшим врачом. Однако, стоило Асклепию, достигнув совершенства в его искусстве, вернуть к жизни мертвого, как вмешался Зевс и убил его своим перуном. Дело чуть было не дошло до войны между богами: Аполлон убил киклопов, выковавших перун, Зевс уже готовился уничтожить самого Аполлона; между отцом и сыном встала Лето, которой удалось достичь примирения: в течение года Аполлон должен был жить отдельно от богов, находясь в услужении при смертном — царе Адмете, супруге Алкесты; так миф снова возвращает нас в Фессалию. Интересно сопоставить начало и конец: Аполлон спасает жизнь из погребального костра, но жизни, которая хочет проложить себе путь к бессмертию, небесный огонь ставит непреодолимую преграду.

Независимо от фессалийской традиции свои претензии на Асклепия заявляла Мессения⁸. В V в. достигла вершины слава косских врачей, среди которых самым знаменитым был Гиппократ; эти врачи называли себя «Асклепиадами» — потомками Асклепия — и были

объединены по образцу родового союза, в котором всякий вновь приходящий ученик занимал положение приемного сына⁹. Когда в 366/5 г. была заново основана столица Коса, было также заложено и новое святилище Асклепия, которое затем отстраивалось со все большей пышностью¹⁰. В начале V в. было, по-видимому, основано святилище в Эпидавре, впоследствии оттеснившее на второй план все другие асклепийоны и сумевшее заявить о себе как центре и истоке почитания Асклепия; Эпидавр перенес на себя также и миф о рождении бога. Известия о чудесных исцелениях влекли в Эпидавр толпы посетителей, что привело к возникновению настоящего «курорта»; для того, чтобы привлекать гостей и поддерживать в них веру в благополучный исход, деяния бога во всех подробностях запечатлевались на камне и были выставлены на всеобщее обозрение. Так в IV в. маленький город смог себе позволить строительство одного из великолепнейших святилищ Греции и вдобавок — прекраснейший театр¹¹. Еще до того бог из Эпидавра пришел в Афины, его приход был связан со страшной эпидемией чумы; позднее асклепийон был возведен и в Пергаме; своей значимостью это святилище в императорскую эпоху превосходило все остальные¹².

Собственно лечение представляло собой сон в святилище, «инкубацию»¹³; ожидалось, что бог сам даст в сновидении необходимые указания или даже непосредственно дарует исцеление. Этот процесс был поставлен в зависимость от ритуала жертвоприношения, все происходило между пердварительным принесением в жертву поросенка ранним вечером и благодарственным обетом, который следовало принести, проснувшись¹⁴. С Асклепием всегда оставался связан Аполлон; в Эпидавре это был Аполлон Малеат, святилище которого примыкает к микенской традиции¹⁵; в Коринфе культ Асклепия был включен как часть в более древний культ Аполлона¹⁶. Однако дочь Асклепия — просто Нугея, «Здоровье»: этот бог нес каждому отдельному человеку только его, «земное» счастье. Общегородские празднества в честь Асклепия¹⁷ отступают перед частным культом. Для тех, кто нуждался в помощи, святилище должно было быть доступно всегда. Это привело к установлению в асклепийонах, в отличие от обычного чередования праздника и будней, ежедневного богослужения¹⁸.

Примечания

5.1. Геракл

¹ ПГМ II 422–675; A. Furtwangler *PMJ* I 2135–2252; U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Euripides Herakles* (У. ф. Вилламовиц-Мёллендорф, «Геракл» Еврипида) I2, 1895 (= II, 1959) 1–107; O. Gruppe *PZ Suppl.* III, 1918, 910–1121; Фарнелл 95–174; B. Schweitzer, *Herakles* (Б. Швейцер, Геракл), 1922; F. Brommer, *Herakles, Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*

- (Ф. Броммер, Геракл — двенадцать подвигов героя в античном искусстве и литературе), 19722; F. Prinz РЭ Suppl. XIV 1974, 137–96.
- ² Пиндар, Нем. 3, 22.
 - ³ Геродот 2, 44; СЗГГ 151 С 8–15; Павсаний 2, 10, 1; Пфистер 466 сл.
 - ⁴ Можно назвать эпическую поэму «Взятие Эхалии» (Oichalia Halosis), ср. ГМ 29, 1972, 74–85; Стесихор, «ГерIONEИДА», SLG 7–87; Софокл, «Трахинянки»; Еврипид, «Геракл».
 - ⁵ Древнейшее изображение борьбы со львом: Шефольд Т. 5а, Броммер (см. прим. 1) Т. 4а, ср. J. Carter АБШ 67, 1972, 43.
 - ⁶ Baal 1*1 = 27 сл., ДТБВ 138, и почти дословное совпадение — ВЗ: Иез. 27, 1; печати: ЖГИ 54, 1934, 40; Т. 2, 1.
 - ⁷ Frankfort, Cylinder Seals (Фрэнкфорт, Цилиндрические печати), 1939, 121 сл.; G. R. Levy ЖГИ 54, 1934, 40–53.
 - ⁸ C. Gallini, *Animali e al di là* (К. Галлини, Животные и загробный мир), ИМИР 20, 1959, 65–81.
 - ⁹ «Илиада», VIII, 365–9; XX, 144–8; V, 638–42.
 - ¹⁰ Лев — см. прим. 5; гидра: Швейцер (см. прим. 1) рис. 32, 34; Шефольд Т. 6а; Броммер (см. прим. 1) 13, Т. 8; косуля: R. Hampe, *Fruhgrichische Sagenbilder aus Boootien* (Р. Хампе, Ранние греческие мифологические изображения из Беотии), 1936, 42–4; Н. V. Hettmann БЕ 173, 1973, 528 сл.; ср. K. Meuli Schweiz. Arch. fur Volkskunde 56, 1960, 125–39; птицы: Шефольд Т. 5б, Броммер Т. 18, Т. 3.; кентавр: Шефольд Т. 6с; амазонка: Шефольд Т. 6б, Броммер Т. 23а.
 - ¹¹ G. L. Huxley, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis* (Г. Хаксли, Греческая эпическая поэзия от Эвмела до Паниассида), 1969, 100–5. Вслед за ПГМ II 435–9, Броммер (53–63, 82) защищает тезис, что сказание о «двенадцати подвигах» возникло лишь в V в. Связь с зодиаком (РЭ Suppl. III 1104) вторична.
 - ¹² Писандр у Страбона 15, р. 688; ср. Стесихор ПМГ 229; Фуртвенглер РМЛ I 2143–8; древнейшее изображение: коринфский алебастровый сосуд — ААЖ 60, 1956, Т. 69, 9/10.
 - ¹³ Гесиод, фр. 25, 20–33 — текст, который лишь частично был известен Ф. Штёслю — F. Stoessl, *Der Tod des Herakles* (Смерть Геракла), 1945; затем «Вакханки» 16, Софокл, «Трахинянки».
 - ¹⁴ Схолии к «Одиссее», XI, 601; обелы у Гесиод, фр. 25, 26–33 и фр. 129, 47–50.
 - ¹⁵ «Илиада», XVIII, 117–9.
 - ¹⁶ См. II 1 прим. 71.
 - ¹⁷ Пелика в Мюнхене 2360, АКВ 1186, 30; Кук III 514, ср. 513 и 516.
 - ¹⁸ Дион Хрисостом, «Речи» 33, 47; монеты: ЖГИ 54, 1934, 52; P. R. Franke, *Kleinasien zur Romerzeit*, 1968, N 376; Бероз ФГИ 680 F 12; P. Friedlaender, *Herakles* (П. Фридлиндер, Геракл), 1907, 123; H. Th. Bossert, *Sandas und Kurapa* (Х. Боссерт, Сандас и Купапа), 1932; H. Goldman *Hesperia Suppl.* 8, 1949, 164–74; T. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern neighbours* (Т. Дунбабин, Греки и их восточные соседи), 1957, 52 сл.
 - ¹⁹ H. Otten, *Nethitische Totenrituale* (Х. Оттен, Хеттские погребальные ритуалы), 1958; см. IV 1 прим. 4/5.
 - ²⁰ Геродот 2, 44.
 - ²¹ Обращает на себя внимание краткое «а» в имени. О мифолого-историческом перетолковании думает В. Пётчер — W. Pötscher *Emerita* 39, 1971, 169–84; бездоказательно РЭ Suppl. XIV 159–62; связь с Герой оспаривал Х. Узенер —

- Н. Usener, *Sintflutsagen* (Сказания о потопе), 1899, 58; об Эрагале (= Нергал) вспоминает Н. Schreter, *Alter Orient und Hellas* (Х. Шреттер, Древний Восток и Эллада), 1974, 170 сл.; впрочем, Нергал в Тарсе (со львом, луком и дубинкой — МС I 110; АИ прил. 9, 1972, 78–80), кажется, не идентичен с Сандоном.
- ²² Плутарх, «Греческие вопросы» 304 с; ГП 451 сл.
- ²³ Связь с Лабрандами — Плутарх, «Греческие вопросы» 301е; ср. Н. Herter, *Kleine Schriften* (Х. Хертер, Малые сочинения), 1975, 544 сл.
- ²⁴ См. II 1 прим. 72.
- ²⁵ Поэтому после аргументов Фарнелла (95–145) Виламовиц взял назад свой тезис о Геракле-дорийце (ВЭ II 20).
- ²⁶ В. Bergquist, *Herakles on Thasos* (Б. Бергквист, Геракл на Фасосе), 1973.
- ²⁷ АП 226 сл., ср. ГП 445–52; S. Woodford, *Cults of Herakles in Attica* (С. Вудфорд, Культы Геракла в Аттике), *Studies pres. to G. M. A. Hanfmann*, 1971, 211–25.
- ²⁸ J. Delorme, *Gymnasion*, 1960, 339 сл.; принесение в жертву волос: Афиней 494 сл., Фотий, Гезихий «*oinisteria*».
- ²⁹ Священный закон у Полемона — Афиней 234е.
- ³⁰ Например, килик в Берлине 3232, АКВ 117, 2, ср. 225, 3; 472, 210.
- ³¹ О мифе и жертве в Линде — ЖСЯ 22, 1970, 364 сл.
- ³² Кайбель 1138.
- ³³ Диодор Сицилийский 5, 64, 7; 3, 74; C. Grottanelli *Oriens antiquus* 11, 1972, 201–8, о Безе и «Геракле-Дактиле» ср. Фуртвенглер РМЛ I 2143–5.
- ³⁴ F. Brommer ПВ 1–209; *Denkmalerlisten zur griechischen Heldensage I: Herakles* (Списки памятников, связанных со сказаниями о героях I: Геракл), 1971.
- ³⁵ J. Bayet, *Hercle* (Ж. Бейе, Геркле), 1926; *Les origines de l'Hercule romain* (Происхождение римского Геркулеса), 1926.
- ³⁶ Ср. также Деборо (1) 246 сл.; правда, проблема «дорийского переселения» в настоящее время вызывает серьезные споры; см. I 4 прим. 8.
- ³⁷ О лидийцах см. прим. 23; о македонцах: Геродот 8, 137 сл.
- ³⁸ Амфитрион появляется уже в «Илиаде», V, 392 и «Одиссее», XI, 266–8; затем Гесиод, «Щит Геракла»; ср. ГМ 22, 1965, 168 сл.
- ³⁹ W. Derichs, *Herakles, Vorbild des Herrschers* (В. Дерихс, Геракл — образец правителя), дисс., Кёльн, 1950.
- ⁴⁰ F. Pfister, *Herakles und Christus* (Ф. Пфистер, Геракл и Христос), АР 34, 1937, 42–60; J. Fink, *Herakles, Held und Heiland* (Й. Финк, Геракл — герой и мессия), АВ 9, 1960, 73–87; C. Schneider, *Herakles der Todüberwinder* (К. Шнайдер, Геракл — победитель смерти), *Wiss. Zeitschr. d. Universität Leipzig* 7, 1957/8, 661–6.

5.2. Диоскуры

- ¹ ПГМ II 306–30; S. Eitrem, *Die gottlichen Zwillinge bei den Griechen* (С. Эйтрем, Божественные близнецы у греков), 1902; Bethe РЭ V 1087–1123; Фарнелл 175–228; ИГР 406–11.
- ² L. Myriantheus, *Acvins oder arische Dioskuren* (Л. Мюриантеус, Ашвины, или арийские Диоскуры), 1876; R. Harris, *The cult of the Heavenly Twins* (Р. Гаррис, Культ Небесных Близнецов), 1906; Н. Guntert, *Der arische Weltkonig und Heiland* (Х. Гюнтерт, Арийский царь мира и мессия), 1923, 260–76; D. J. Ward, *The Divine Twins* (Д. Уорд, Божественные близнецы), 1968; M. L. West, *Immortal Helen* (М. Уэст, Бессмертная Елена), 1975. См. I 2 прим. 11.

- ³ Tindaridai — IG V 1, 305; 919; 937; Фриск II 945; относительно имени «Поллидевк» — Шантрен 633.
- ⁴ F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une deesse* (Ф. Шапутье, Диоскуры на службе богини), 1935.
- ⁵ Павсаний 10, 38, 7; четко идентифицируются с Диоскурами Anakes в Афинах; В. Hemberg, *Anax, anassa и anakes как имена богов*, 1955. О Самофракии см. VI 1. 3.
- ⁶ Эпихарм, фр. 75 Кайбель; Платон, «Законы» 796b; мессенцы, переодетые в Диоскуров: Павсаний 4, 27, 1 сл.; ср. N. Wagner, *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 79, 1960, 1–17; 225–47.
- ⁷ Геродот 5, 75, 2; E. Meyer PM 41, 1886, 578; A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaats* (А. Альфельди, Структура доэтрасского римского государства), 1974, 151–80.
- ⁸ Еврипид, «Антиопа», *Suppl. Eurip.* p. 22 Arnim; ПГМ II 114–27; HN 207–10; см. IV 4 прим. 5.
- ⁹ Плутарх, «О божестве Сократа» 578b.
- ¹⁰ ПГМ II 699–703; L. Ghali-Kahil, *Les enlèvements et le retour d'Helene* (Л. Гали-Каиль, Похищения и возвращение Елены), 1955.
- ¹¹ Пиндар, Пиф. 1, 66; см. прим. 8.
- ¹² «Одиссея», XI, 301; 302 сл.; «Киприи», фр. 6 Allen = 11 Bethe; просто об их смерти, как кажется, говорит «Илиада», III, 243 сл.
- ¹³ PMG 7.
- ¹⁴ Пиндар, Пиф. 11, 61–4; ср. Нем. 10, 49–91.
- ¹⁵ Павсаний 3, 16, 1; 3, 14, 8 сл.; Виде 326–32.
- ¹⁶ Плутарх, «О братской любви» 478a; *Etymologicum Magnum* 282, 5 («открытая могила»); ИГР Т. 29, 4; Кук I 1063; M. G. Waites, *The meaning of the Dokana* (М. Уэйтс, Смысл доканы), ААЖ 23, 1919, 1–18 (воротный столб); W. Kraus ЛАХ III 1126; W. Steinhauser *Sprache* 2, 1950/2, 10 сл. (коновязь кочевников); ИГР 408 сл. (каркас дома); A. Alföldi ААЖ 64, 1960, 142.
- ¹⁷ Как «*Tigillum sororium*» в Риме [об этом Латте (2) 133].
- ¹⁸ Пиндар, Ол. 3 и схолии; Нем. 10, 49 сл.
- ¹⁹ См. II 7 прим. 84.
- ²⁰ Посвящение «вкушающих пищу» Диоскурам — Виде 311; ИГР 408; Т. 29, 1.
- ²¹ Гомеровские гимны XXXIII; PMG 1027c.
- ²² Диодор Сицилийский 8, 32; Юстин 20, 3.
- ²³ Латте (2) 173 сл.
- ²⁴ A. Degrassi, *Inscriptiones Latinae liberae reipublicae* II, 1963, N 1271a.
- ²⁵ Аэтий 2, 18 = Ксенофан ФД 21 А 39; Метродор ФД 70 А 10.
- ²⁶ Еврипид, «Елена» 140; Плутарх, «Лисандр» 12; Полемон, схолии к Еврипиду, «Орест» 1637; Кук I 760–75.
- ²⁷ Ксенофонт, «Греческая история» 6, 3, 6; кратер «Пуртале» в Британском Музее F. 68, АКВ 1446, 1, Кереньи (1) Т. 2.

5.3. Асклепий

- ¹ U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Isyllos von Epidauros* (У. ф. Виламовиц-Мёллендорф, Исилл из Эпидавра), 1996, 44–103; ВЭ II 223–32; E. J. and L. Edelstein, *Asclepius, a collection and interpretation of the Testimonies* (Э. и Л. Эдельштейн, Асклепий, собрание и интерпретация свидетельств), 1945; U. Haus-

- mann, Kunst und Heilum (У. Хаусман, Искусство и целительство), 1948; ИГР 805–8; К. Kerenyi, Der gottliche Arzt (К. Кереньи, Божественный врач), 1948, 19753. Относительно статуи — G. Heiderich, Asklepios, дисс., Фрайбург, 1966. Относительно имени — Шантрей 124; О. Szemerényi ЖГИ 94, 1974, 155.
- ² Пиндар, Пиф. 3, 7.
- ³ Павсаний 2, 10, 3; по Тертуллиану («К язычникам» 2, 14) Асклепий и Коронида почитались в Афинах как усопшие.
- ⁴ IG II/III 2 4960 = SIG 88.
- ⁵ РЭ III А 1044 сл.; ВЭ II 224.
- ⁶ «Илиада», XI, 833; IV, 194; II, 729; XI, 518.
- ⁷ Гесиод, фр. 50–4; 59/60; Аполлодор 3, 122; Пиндар, Пиф. 3; ПГМ I 423–31.
- ⁸ Гесиод, фр. 50; Павсаний 3, 26, 9; Страбон 8, 360; ср. Гимн к Аполлону Пифийскому 31; ПГМ I 427.
- ⁹ Платон, «Федр» 270с; Арриан, «Анабасис» 6, 11, 1; Клятва Аполлоном, Асклепием, Гигиеей и Панакеей в «Клятве Гиппократата», IV 628 Littré = CMG I 1, 4.
- ¹⁰ Об этом — СЗГГ 158; 159; 162.
- ¹¹ A. Burford, The Greek Temple Builders at Epidauros (А. Бэрфорд, Строители греческого храма в Эпидавре), 1969; о круглом сооружении (tholos, thymela — IG IV 12 103, 12; 162) см. IV 3 прим. 7; R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (Р. Херцог, Чудесные исцеления в Эпидавре), 1931; O. Weinreich, Antike Heilungswunder (О. Вайнрайх, Античные чудеса исцеления), 1909. Миф о рождении: Исилл 39–51, р. 133 сл. Пауэлл, иначе — Павсаний 2, 26, 3 сл.
- ¹² Altertumer von Pergamon (Пергамские древности) XI: O. Ziegenhaus, D. de Luca, Das Asklepieion 1/2, 1968/75; VIII 3: Chr. Habicht, Die Inschriften des Asklepieions (Хр. Хабихт, Надписи Асклепиеона), 1969.
- ¹³ См. II 8 прим. 58.
- ¹⁴ См. V 3.5 прим. 52.
- ¹⁵ См. I 4 прим. 29.
- ¹⁶ C. Roebuck, Corinth XIV: The Asklepieion and Lerna, 1951.
- ¹⁷ Афины — СЗД 11; Эрифры — ЭН 205, 25 слл.
- ¹⁸ IG IV 12, 742 = СЗД 25.

V

ПОЛИС И ПОЛИТЕИЗМ

1. МЕНТАЛЬНЫЕ ФОРМЫ ГРЕЧЕСКОГО ПОЛИТЕИЗМА

Основной принцип

Чтобы дать представление о греческой религии, нужно одного за другим назвать множество богов; создается впечатление, что история греческой религии как объект исследования распадается на истории отдельных богов. Тот факт, что греческие боги выступают как личности, делает такой подход еще более естественным, и получающаяся в результате наглядная картина лишней раз убеждает в его правильности. Однако при этом может возникнуть иллюзия, что политеистическая религия представляет собой сумму многих самостоятельных религий; на самом деле, иногда приходится слышать о религии Зевса, религии Аполлона, религии Диониса. Тогда их присутствие одновременно в одном городе или у одного народа выглядит как случайное совпадение; наука не выходит за пределы анализа отдельных фрагментов реальности. Но ведь и здесь целое есть нечто большее, чем просто сумма составных частей.

Политеизм¹ предполагает, что не только в одном и том же месте и в одно и то же время², но и одним и тем же обществом, одним человеком, почитаются одновременно многие боги; лишь их совокупность составляет божественный мир. Как бы сильно каждый бог не был заинтересован в том, чтобы его «почитали», он не ставит под сомнение существование других, но все боги являются «вечно сущими». Нет ни одного бога, который были бы «ревнив», как в верованиях иудеев и христиан. Плохие последствия могут иметь место, лишь когда какого-то бога обошли вниманием. Иней «забыл» во время праздника урожая в своем винограднике почитать Артемиду, богиню «лесов и полей», и она отомстила, наслав на культурные растения дикого вепря³. Ипполит сознает свою исключительную близость к девственной охотнице Артемиде; это Афродита позволила бы ему, но раз из-за того он пренебрегает ею самой и предает ее поруганию, следует ее жестокая месть, и Артемиде не вступается, чтобы защитить его; «А у нас, богов, такой закон: друг другу не перечим мы, предоставляем каждому свое вершить»⁴. Обойти вниманием или недостаточно почитать кого-то из бо-

гов означает нанести ущерб полноте мира, а тем самым — целостности человеческого. «Принеси жертву Харитам!» — такой совет давал Платон своему слишком суровому ученику Ксенократу⁵.

В этом высказывании заключено нечто большее, чем просто шутка на мифологическую тему. Данные реальной культовой практики говорят сами за себя: во время божественных празднеств как правило приносились жертвы не одному, но целому ряду богов. О том, что так это было уже для отдельных деревень, и уж конечно, для целого полиса, особенно явно свидетельствуют аттические календари жертвоприношений⁶. Так, например, во время праздника Элевсиний среди богов, которым полагалось принести жертвы, назывались⁷: Фемида, Зевс Геркей, Деметра, Ферефатта, семь героев, Гестия, Афина, Хариты, Гермес, Гера и Зевс, в том же ряду еще Посейдон и Артемида. «Обе богини» с их героями стоят в центре, окруженные с двух сторон богом-покровителем огады и «очагом»; Фемида как олицетворение сакрального права открывает ряд, Афина обязательно должна присутствовать; без Харит и Гермеса немыслимы состязания, затем следует чета верховных богов, наконец, Посейдон и Артемида имели в элевсинском святилище свой храм. Когда литературное предание говорит о том, что, к примеру, во время празднества Алой жертвенные дары получали Деметра и Дионис, а наряду с этим упоминается о праздничном шествии в честь Посейдона⁸, или когда в последний день дионисийского празднества Анфестерий⁹ приносились жертвы Гермесу Хтонию, предположение, что имела место вторичная комбинация, не может быть признано единственно законным и обоснованным, как если бы вопрос состоял только в том, какой бог «добавился» позднее.

Теменос, как правило, принадлежал конкретному богу, однако здесь могли также ставиться и статуи других богов, например, Гермес Праксителя стоял в храме Геры в Олимпии; можно было не только помещать дары, посвященные другим богам, но и молиться им тут же на месте. Так, статуя Аполлона посвящалась «Зевсу», и наоборот, посвятельный дар Зевсу в благодарность за ниспосланную победу выставлялся в храме Аполлона¹⁰; в аргосском святилище Аполлона находились древние культовые изображения Афродиты и Гермеса¹¹. Иногда боги делили один и тот же теменос, иногда даже это был храм — как, например, Афина жила в «доме Эрефея»¹². Очень часто отведенные нескольким богам участки и храмы непосредственно примыкали друг к другу, между ними существовали связи, установленные культом; впрочем, культ мог связывать и святилища, находившиеся на расстоянии, как и праздники, происходившие в разное время.

В современной культурологии определяющим понятием сделался «структурализм», что не могло не сказаться и в исследованиях, посвященных греческой религии. После того, как Жорж Дюмезиль высту-

пил с попыткой понять индоевропейских богов, исходя из системы «трех функций»¹³, например, Жан-Пьер Вернан¹⁴ сформулировал принципиальное положение о том, что пантеон необходимо рассматривать как организованную систему, предполагающую наличие между богами строго определенных отношений — своего рода «язык», где отдельные боги так же мало самостоятельны, как отдельные слова в языке существуют независимо друг от друга. Знак в системе имеет смысл постольку, поскольку он противопоставлен другим знакам, благодаря существующим между ними отношениям связанности и несовместимости, параллелям и антитезам.

Такой подход, однако же, заключает в себе ту опасность, что во имя системы и ее логической стройности приходится жертвовать исторически засвидетельствованной реальностью. «Отношения» удобны для того, чтобы о них мыслить, чего не скажешь о реальных взаимоотношениях; всегда приходится преодолевать известное сопротивление со стороны фактов. Так же, как не существует «греческого духа» как целостной структуры, поддающейся определению, греческий пантеон не может быть замкнутой и лишенной противоречий системой; даже если бы эту «систему» оказалось возможным со всей тщательностью восстановить для каждого конкретного места и временного промежутка, даже для каждого индивидуума, она все равно осталась бы нестабильной и полной незаполненных ячеек, как опыт всякого отдельного человека при всем стремлении к целостности остается распадающимся и неоднородным. В частности, нельзя сконструировать бога, чтобы заполнить пустующую ячейку; о нем нужно узнать, он сам должен проявиться, а при этом возможны всякого рода случайности. По этой причине «язык» политеизма можно, так сказать, лишь пассивно изучить, а не владеть им активно; данность позволяет себя интерпретировать, но правила «грамматики» вывести вряд ли возможно. Конгломерат традиции, составляющий религию, обязан своим окончательным видом, вероятно, скорее хитросплетениям биологии, чем разума; при этом именно благодаря такому своему происхождению в ней заключена потенция постоянного духовного преобразования, реализуемая, правда, в большей степени поэтами, чем мыслителями.

Семья богов

Олимпийские боги предстают как своего рода семейное сообщество. При этом ни антропоморфный пантеон сам по себе, ни «божественная семья» не являются особенностью греческой религии¹⁵. В то же время есть нечто, характерное именно для греческо-гомеровской божественной семьи — это ее закрытость и прозрачность. Лишь один-единственный раз находит «Илиада»¹⁶ удовольствие в том, чтобы

изобразить, как бесконечно большое число богов собираются вместе, все потоки, все нимфы; обычно и в поэзии, и в сознании греков реально присутствовали только великие боги. Также отсутствуют списки для жертвоприношений с необозримыми перечнями божественных имен, как, например, в Вавилоне или у хеттов, нет и «тысячи богов земли»; Олимпийских богов можно было охватить традиционным числом двенадцать, однако при этом не было так, как в Анатолии, где одна и та же фигура предстала в двенадцати лицах¹⁷ — напротив, возникала в высокой степени дифференцированная группа, внутри которой существовало напряжение. Исследованиями человеческих взаимоотношений было установлено, что число футболистов на поле, десять плюс вратарь, является идеальным числом для человеческой кооперации, не слишком большим и не слишком маленьким; число олимпийцев, колеблющееся от одиннадцати до тринадцати, в соответствии с этим составляет согласованную «команду».

Оппозиции при этом берутся из обычной семейной жизни: «родители — дети», «мужское — женское», «внутри — вне». В старшем поколении вокруг центральной пары — Зевса и Геры¹⁸ — группируются оказывающиеся в роли соответственно дяди и тети, Посейдон и Деметра. Посейдон настаивает на своих равных правах с Зевсом, он озабочен своим реноме и легко обижается; несмотря на это, важные решения принимаются за его спиной¹⁹; Деметра, также склонная вызывать дурное расположение духа, живет, как кажется, только для своей дочери, наводя на мысль о вдовстве. Другие дочери расходятся прежде всего в их отношении к сексуальности: Афродита, воплощение соблазна и любовного влечения, в действительности, плохо гармонирует с семейным очагом, отсюда ее принципиально иная, древняя генеалогия; тем более непримиримую позицию занимают последовательные девственницы Афина и Артемида, у которых отказ от сексуальности ведет к агрессивности. Афина, всегда при оружии, предстает символом самого центра, средоточия дома, со светом лампы и работой за прялкой; Артемида рвется вовне, в поля и леса, достигая крайних пределов девственности, выражая себя в охоте и танце. Каждой из этих богинь близок один из божественных сыновей, только у мужчин в том, что касается оппозиции «внутри — вне», оценочный акцент меняется на противоположный: партнер Афины, Гефест, как ремесленник теряет в значении, в то время как Аполлон, брат-близнец Артемиды, становится прямо-таки образцом могучей энергии, идеалом красоты и духовности. Арес, бог войны, выступает в роли непредсказуемого аутсайдера, имеющего с Афродитой интимную связь. Аутсайдерами в другом смысле предстают боги, преступающие границу между царством богов и царством мертвых, Гермес и Геката, наконец, Дионис есть нечто совсем иное, он олицетворяет как

бы противоположность олимпийской чистоте и порядку, и именно поэтому его связывают с другими богами разнообразные, напряженные отношения.

Божественные пары

Среди божественных пар самая главная — Зевс и Гера, образ супружеской пары вообще. В священной роще Зевса Олимпийского Гере принадлежал самый древний храм, в котором рядом с культовой статуей богини опять же стояла статуя Зевса²⁰. Зевс, как о том свидетельствует предание, почитался также во время праздников в честь Геры в Аргосе и на Самосе. Аргос связывал в исторические времена праздник Герей с праздником Зевса Немейского; Зевс Немейский и Гера являлись рука об руку как верховные боги²¹. Проблемы, омрачающие брачный союз Зевса и Геры, о которых говорят поэты, отражают внутреннее напряжение, характерное для патриархального порядка, каждый раз утверждающего себя через свою противоположность²².

Как брат и сестра, между которыми заведомо не может возникнуть сексуального напряжения, хотя на это и намекает апокрифический миф²³, Аполлон и Артемиды в сознании греков были связаны особенно тесно. Уже «Илиада» упоминает о них обоих вместе с Лето, а кованные культовые фигурки из Дрероса изображают этот тройственный союз²⁴. Его можно было видеть также и на восточном фронте над входом в храм Аполлона в Дельфах, VI в.; амфиктионы клялись Аполлоном, Лето и Артемидой²⁵. На Делосе рядом с Артемисионом стоял храм Аполлона, заключавший в себе монументальную позолоченную статую бога²⁶. Начиная с VII века рисунки на вазах изображают встречу брата и сестры²⁷. В них могли видеть образы взрослеющей юности: во время праздников этих богов люди чтили каждый свое воплощение. Девушки танцевали для Артемиды в Кариях, юноши справляли в честь Аполлона Гимнопедии в Спарте²⁸; юноши и девушки вместе танцевали «танец журавлей» на Делосе²⁹. Эти отношения могли и перекрещиваться: именно юноши давали у алтаря Артемиды Ортии кровавое представление, девушки исполняли для Аполлона на Делосе песнь, переходившую в экстаз³⁰. Историк может и должен разделять Аполлона и Артемиду; центральное святилище на Делосе однозначно было святилищем Артемиды, храм Аполлона построили здесь лишь ближе к концу VII в., на краю участка, тогда как в Дельфах Артемиды вообще не имела собственного культа, а женщины и девушки, напротив, были представлены «перед храмом» Афиной Пронаей; ничто не напоминает об Аполлоне в девическом культе Браврона, так же как об Артемиде — в Амиклах. И все же факты истории почитания Аполлона и Артемиды пронизаны ментальной формой, образом юных брата и сестры.

Гефест и Афина названы Гомером вместе как боги-покровители ремесленников³¹; эта связь закреплена и углублена местным афинским преданием, которое фактически делает Эрехфея-Эрихтония их сыном³². Статуя Афины стояла в храме Гефеста, возвышавшемся над агорой, в то время как негасимая лампада в храме Афины Полиады на Акрополе могла истолковываться как присутствие бога огня³³. Процессия кузнецов на «празднике кузнецов», Халкеях, обращается к «богине», Афине³⁴. Еще сегодня можно наглядно убедиться, насколько Афина рангом превосходила бога кузнецов: стоит только мысленно провести линию над агорой, соединив храмы Акрополя с Гефестионом.

Арес и Афродита предстают в знаменитом фарсе «Одиссеи» как пара любовников — осквернителей супружеского ложа, которые, пойманные на месте преступления, выставлены богам на посмешище и становятся жертвой их неугасимого смеха. В то же время связь их друг с другом многократно засвидетельствована изображениями и культом, поэты также вполне естественно называют Ареса супругом Афродиты³⁵. Между Аргосом и Мантинеей у них был общий храм, в Кноссе — общий жрец³⁶. Как следствие восточного происхождения Афродиты, ей также оказываются присущи воинственные черты, однако «вооруженная Афродита» воспринималась греками не иначе как редкость³⁷; связь ее с Аресом раскрывается, напротив, в сторону полярности, в соответствии с заложенным в психологии человека биологическим ритмом, одним и тем же для битвы и сексуальных взаимоотношений. Полемархи в Фивах по истечении своих полномочий приносили жертвы Афродите; дочь Ареса и Афродиты была Гармония, «складность», чье имя одновременно означает музыкальное благозвучие, — она явилась на свет в результате противоборства войны и любви³⁸.

Любовные союзы Деметры загадочны и от них веет холодом, выступает ли в качестве ее партнера Зевс, Посейдон или смертный Иасион³⁹. Иасиона поражает молния, Посейдон превращается в коня, сам Зевс является в этом союзе в виде хтонического «Зевса Эвбулея»⁴⁰; возникают домыслы: не инцест ли это, не является ли Деметра также и «матерью» Зевса? Таинство становления, рождение зверей, начальный рост злаков ведет в области, предшествующие появлению индивидуальности, в которых растворяются образы, остается лишь материнское начало, требующее жертв и дарующее жизнь.

Когда Гермес и Афродита вступают в союз, это выглядит скорее естественным взаимодополнением, нежели чем-то, вызывающим напряжение: фигура — олицетворение фаллоса и обнаженная богиня. Общие культы Гермеса и Афродиты засвидетельствованы неоднократно, например, они почитались так близости от святилища самосской Геры⁴¹; одно святилище на Крите находится непосредственно в русле минойской традиции⁴². За этим стоит двуполость восточной Афродиты-

Астарты⁴³. Гермес и Афродита могут даже прямо сливаться в едином образе двуполого «Гермафродита»⁴⁴; плодом фантазии древних мифографов является на свет эксперимент эллинистического искусства ваяния. В греческой мифологии это практически никак не отразилось.

О том, что девственницы Афина и Артемида находятся в оппозиции к Афродите, говорится неоднократно. Противостояние, нашедшее свое самое яркое выражение в трагедии «Ипполит», становится также разменной монетой. «О, не гневись, Артемида!», взывает девушка в пастушеской сценке; «Эросу телку зарежу, корову я дам Афродите»⁴⁵, отвечает партнер. Перед свадьбой девушки приносили предварительную жертву, *proteleia*, Артемиде, чтобы таким образом словно бы откупиться от ее притязаний, и тем не менее во время родов они все же зависели от милости этой богини⁴⁶, тогда как Афродита являла свою власть в акте любви. Афина тоже могла требовать от девственниц служения в храме в течение определенного срока; в качестве жрицы здесь богиня желала видеть зрелую женщину, для которой «труды Афродиты» были уже в прошлом⁴⁷. Тем самым, однако, брак и сексуальность не исключались — они напротив выступали непременным условием. Аррефоры Афины направлялись с Акрополя прямо к участку Эрота и Афродиты; вместе с Ипполитом в культе почиталась не Артемида, как можно было бы подумать, а Афродита.

Старость и юность

Конфликт поколений изгнан из круга правящих богов; поколение титанов навечно заключено в Тартаре, а сын Зевса, который был бы сильнее своего отца, остается нерожденным⁴⁸. Боги сообща разбили родившихся позже мятежных гигантов; это упрочило их солидарность. Аполлон и Афина, важнейшие боги — покровители городов, особенно тесно связаны со своим отцом Зевсом. Афина как помощница на поле битвы исполняет решения отца. Аполлон как бог оракулов дает указания относительно будущего, которые пребывают в соответствии с зависящей от воли Зевса «долей», *Dios Aisa*⁴⁹.

Более напряженные взаимоотношения между старостью и юностью существуют вне связи «родители — дети». Афина и Посейдон связаны друг с другом постольку, поскольку оба имеют непосредственное отношение к лошади: рядом с Посейдоном Гиппием стоит Афина Гиппия. Посейдон породил лошадь, Афина изобрела узду и удила, так что только благодаря ей дикое животное стало служить человеку; Белле-рофонт, первый наездник, приносит в жертву Посейдону быка и сорушает алтарь Афине Гиппии⁵⁰. В Афинах Посейдон и Афина — главные боги, о чем прежде всего говорит миф, изображенный на фронте Парфенона, о споре бывшем между обоими за землю Аттики⁵¹. С исто-

рической точки зрения Посейдон как «гомеровский» бог, очевидно, занял место Эреффея, по имени которого храм продолжал называться «Эреффейоном»; однако, возникшая благодаря этому пара «Посейдон — Афина» явила собой действенное сочетание стихийной силы и технической смекалки.

Удивительно, насколько часто культ объединяет Аполлона и Посейдона. В Дельфах у Посейдона был алтарь и теменос, примыкающий к храму Аполлона, считалось даже, что он был исконным хозяином этого места и затем обменял Дельфы на Калаврию⁵². Афиняне приносили на Делосе жертвы Аполлону и Посейдону⁵³. На празднике дорийского союза в Книде совершались жертвоприношения Посейдону и Аполлону. На празднике ионийского союза в Микале, который устраивался в честь Посейдона Геликония, Аполлон как отец Иона не мог остаться обойденным⁵⁴. Возле беотийского источника Тильфусы, где Посейдон зачал первого коня, Арейона, у Аполлона был свой храм⁵⁵, — как и в Аркадии, где Посейдон в образе коня покрыл Деметру⁵⁶; он почитался и в священной роще Посейдона в Онхесте⁵⁷. Эпос повествует о том, как Посейдон и Аполлон вместе возвели стены Трои; в «Илиаде» оба они выказывают уважение друг к другу и избегают столкновений⁵⁸. Очевидно, пару «Посейдон — Аполлон» воспринимали как своего рода противопоставление старости и молодости, морских глубин и образа прекрасного юноши, — что, впрочем, никак не раскрывается имеющимися у нас текстами; заключенная в этой оппозиции идея покровительства — старшего, патрона и дяди, над младшим — могла в своей основе быть связана с обрядами инициации.

Похожее место по отношению к Деметре занимают Афина и Артемида-Геката. Согласно распространенному мифу, они как подружки Кору присутствовали при ее похищении⁵⁹; во время поисков Геката сопровождает Деметру, неся факел, она приветствует возвращающуюся Кору и становится ее постоянной спутницей⁶⁰. Перед пропиеями Элевсинского святилища стоял храм Артемиды, который одновременно был посвящен «отцу Посейдону»⁶¹, недалеко от «источника дев», Парфения, где по мифу царские дочери приняли Деметру. Танцы девственников таким образом становятся прелюдией к посвящению в мистерии, и поэтому божественные девственницы тоже подпадают под власть «матери», хотя, разумеется, к ним не относятся превращения, которые приносит с собой эта инициация.

Дионис

Дионис ускользает от какой бы то ни было четкой оформленности; по этой причине его отношения с другими олимпийцами также носят двойственный, даже парадоксальный характер: близость пре-

вращается в таинство мистерий, противопоставление оборачивается идентичностью. Так, Дионис может связываться с Деметрой как плод древесный с плодом нивы⁶², вино с хлебом; но за естественными природными данностями стоит мрачный миф о растерзанном сыне Персефоны⁶³. С Гермесом, богом, для которого не существует границ, у Диониса дружеские отношения; среди прочего, Гермес доставил новорожденного ребенка в Нису, на попечение нимф; все знают знаменитую статую из Олимпии работы Праксителя, изображающую Гермеса с младенцем Дионисом на руках⁶⁴. На празднике Анфестерий, в третий день, приносились жертвы «Хтоническому Гермесу» — ведь с вкушением молодого вина в жизнь вторгалось потустороннее⁶⁵. Судя по всему, впрочем, Дионис сам мог быть установлен в виде гермы⁶⁶; при этом, видимо, уже в античности однозначного объяснения не существовало, некоторые вопросы продолжают вызывать споры и теперь; казавшиеся четкими границы «плывут».

Артемиды и Дионис, кажется, противостоят друг другу как утренняя прохлада и полуденный зной; и все же их культы имеют много параллелей⁶⁷: тот и другой, и никто кроме них, имеют каждый свой «фиас», свиту, составленную из подвижных танцовщиц, хотя при этом «менады» — женщины, а «нимфы» — девственницы; в танцах в честь Артемиды, так же, как и в честь Диониса, могли использоваться маски и даже фаллические переодевания⁶⁸. В то же время, гимн Тимофея, в котором он назвал саму Артемиду «безумной фиადой», вызвал у слушателей протест⁶⁹. И все же то, что имело отношение к Артемиде, легко могло переходить в дионисийское. Со святилищем Артемиды в Карирах связана история о приходе туда Диониса, который соблазнил одну из девушек⁷⁰. Праздник Артемиды и праздник Диониса в Патрах переходили один в другой⁷¹: центральный храм «трех областей» был посвящен Артемиде Трикларии. Юноши с венками из колосьев шли к святилищу у реки Милиха; они складывали венки «у богини», совершали омовение в водах реки и надевали венки из плюща, чтобы так выйти навстречу Дионису Эсимнету. «Эсимнетом» назывался древний деревянный идол, хранившийся в ларце; этот ларец всего один раз в году, в праздничную ночь, жрец с девятью избранными мужчинами и девятью избранными женщинами выносили из храма и открывали; всякий, кто бросал взгляд на это изображение, становился «безумен». Миф рассказывает, как Артемиды, после того как ее святилище было осквернено парой юных любовников, избравших его приютом любви, требовала принести ей человеческую жертву, юношу и девственницу, пока приход Асимнета не положил этому конец. «Девственная» жестокость растворилась в ночном экстазе. Неистовое же безумие дочерей Прета, наоборот, прекратилось благодаря вмешательству жреца Диониса Мелампа в храме Артемиды в Лусах, месте «омовений»⁷².

То, что мачеха-Гера преследует Диониса своей ненавистью, миф изображает со всей возможной изобретательностью: Гера вероломно заманивает Семелу в ловушку, и та гибнет; она насыляет губительное безумие на его кормилицу Ино, ее детей и супруга; она делает безумным самого Диониса⁷³. И все же в этой враждебности скрыта странная близость: повергать в безумие — привилегия прежде всего именно «неистовствующего бога». Так, версии мифа о дочерях Прета расходились в том, кто, Гера или Дионис, наслал на девушек безумие⁷⁴. В ритуале противостояние обоих божеств подчеркивалось тем, что их жрицы не здоровались при встрече, а еще в святилище Геры нельзя было приносить плющ⁷⁵; именно это взаимное отрицание на самом деле является тем, что их связывает. Действительно, Дионис и Гера вместе с Зевсом были объединены общим культом в одном святилище на Лесбосе⁷⁶; прозвище Диониса «Сыроед», *Omestas*, указывает на ритуал Агрионий, который стоял за мифом о Претидах в Тиринфе и Аргосе. Шестнадцать женщин-элидянок, устраивавших для Геры ее праздник, собирали один хор девушек для Гипподамии, другой — для Фиской, возлюбленной Диониса и учредительницы его культа; очевидно, они же призывают «героя Диониса» прийти «бычьей ногой»⁷⁷. Вместо того, чтобы взаимно исключать, Гера и Дионис взаимно обуславливают друг друга.

Самым знаменитым стало противопоставление Диониса и Аполлона, дионисийского и аполлоновского⁷⁸. С того времени, как Фридрих Ницше думал, что нашел в этой оппозиции словно бы ключ к духовной истории греков и одновременно к существу искусства — мечта в противоположность опьянению, оформленность и граница в противоположность слиянию и уничтожению — созданные таким образом знаки обрели свой собственный смысл и свою собственную жизнь, тем самым сделавшись почти не зависимыми от истока — греческой религии. В ней Аполлон и Дионис не просто братья, рядом с ними всегда присутствуют еще и другие боги. При этом все же они двое часто связаны непосредственно. На некоторых чернофигурных вазах с одной стороны нарисован Аполлон, с другой — Дионис⁷⁹. Наксос на Сицилии чеканил монеты с изображением головы Аполлона и Диониса⁸⁰. Фиванцы приносили жертвы Дионису и Аполлону Исмению как своим верховным богам⁸¹. Не совсем понятным остается «Аполлон Дионисодот», известный по мистериям в аттических Флиях, его имя, казалось бы, говорит о том, что Аполлон предстает как «дар» Диониса⁸².

Контраст Аполлона и Диониса был сначала осознан применительно к музыке: их культовые песни, пеан и дифирамб, считаются несовместимыми ни в гармонии, ни в ритме, ни в том, что называется словом «этос» (*ethos*)⁸³; чистота противопоставляется опьянению; вдобавок, контраст струнной музыки и флейты⁸⁴. Это противостояние наиболее ярко выразилось в мифе о сатире Марсии, бывшем мастером в игре на

флейте; бог своим пением под аккомпанимент струн победил его, после чего содрал с него кожу. За этим мифом стоит жертвоприношение барана для фригийской Матери⁸⁵; однако, значение этого комплекса оказалось возможным умозрительно конкретизировать и заострить, так что в результате аполлоновское как чистое и подлинно греческое стало в оппозицию по отношению к варварскому, фригийскому. При этом Дельфийский бог ничего не имел против флейты; на первых Пифийских играх победил аргосец Сакад, воспевший в своем соло на флейте победу Аполлона над драконом⁸⁶.

Важнейшее место, где встречаются и достигают соглашения Аполлон и Дионис, это Дельфы. Трагики, начиная с Эсхила, любили придавать Аполлоновым Дельфам одновременно и дионисийские черты⁸⁷. Рисунок на вазе IV в. изображает, как Дионис и Аполлон протягивают друг другу руку в Дельфийском святилище⁸⁸. По Плутарху⁸⁹, четыре зимних месяца Дельфы принадлежали Дионису, летние же месяцы были временем Аполлона; святилище переходило под его власть в весеннем месяце бисии; поначалу лишь тогда он давал оракулы. Пользовавшаяся большим влиянием женская коллегия фиад устраивала на склонах Парнаса каждые два года, зимой, свой праздник в честь Диониса; они «пробуждали Ликнита», младенца-Диониса, раскачивая веялку, плетеную корзину с зерном (liknon); одновременно в храме приносили жертвы *hosioi*, мужская коллегия служителей Аполлона⁹⁰. На восточном фронте храма в IV в. был изображен Аполлон в окружении Муз, на западном — Дионис в окружении фиад⁹¹; восходу солнца соответствовал закат. Тогда же утверждалось, что Дионис будто бы похоронен в храме Аполлона в Дельфах, рядом со священным треножником и Омфалосом⁹². Так Дионис, кажется, окончательно превратился в темную, «хтоническую» противоположность Аполлона. С точки зрения истории религии это взаимопроникновение обычно возводится к решению Дельфийских жрецов, которые в древние времена приняли дионисийское движение, легализировали его и тут же заключили в устойчивые рамки⁹³. Никаких письменных свидетельств, где говорилось бы о том, как именно это происходило, нет. Во всяком случае, источником влияния выступает все та же, неизменно возникающая полярная структура.

Древнейшее и основополагающее изображение конфликта Аполлона и Диониса в литературе, очевидно, принадлежит Эсхилу. Его трагедия «Бассариды», в которой рассказывалось об Орфее, представляла, насколько можно судить о ее содержании⁹⁴, как Орфей пренебрег Дионисом, почитая одного лишь солнечного бога, которого он называет Аполлоном и которому молится, стоя на горе и встречая его утренний восход. Тогда Дионис посылает толпу менад, бассарид, которые разрывают Орфея на куски; Музы Аполлона собирают останки и хо-

ронят их. Тот же поэт, который изобразил в «Евменидах» вражду и примирение древних дочерей Ночи и молодых олимпийцев, в этой трагедии дал, судя по всему, вместо битвы богов разразиться битве религий. И все же, и это общепризнано, Орфей является пророком дионисийских мистерий; миф о его гибели от рук менад делает его жертвой собственного бога, как Ипполит связан с культом Афродиты.

Сюжет трагедии Эсхила был приведен здесь еще и потому, что поэт в другой своей драме отважился прямо противопоставить Аполлона и Диониса; Еврипид в этом последовал за ним⁹⁵. В IV в. Филодам в гимне, сочиненном для праздника Диониса в Дельфах, придал ему форму пеана — с рефреном, где перекликались ритуальные возгласы «euhoi» и «ie paian»; Дионис сам, как в других случаях Аполлон, становится «Пеаном»⁹⁶. Поздние аллегористы отождествляли с солнцем и Аполлона, и Диониса⁹⁷.

Примечания

¹ Ср. также A. Brelich, *Der Polytheismus*, Numen 7, 1960, 123–36; J. Rudhardt, *Considerations sur le polytheisme* (Ж. Рудхардт, Соображения относительно политеизма), OTФ 99, 1966, 353–64.

² «Илиада», II, 400: «Жертвовал каждый из них своему от богов вечносуших».

³ «Илиада», IX, 534–49; затем Стесихор PMG 223; Тиндарей позабыл Афродиту.

⁴ Еврипид, «Ипполит», 1328–30; ср. 20.

⁵ Диоген Лаэртский 4, 6.

⁶ Помимо Никомахова календаря (см. V 2 прим. 5), еще календари Эрхии (СЗГГ 18), Элевсина (СЗГГ 7), Тетраполя (СЗГГ 20), Тифрады (СЗД 132), Форики — E. Vanderpool в книге: H. Mussche (изд.), *Thorikos and the Laugion*, 1975.

⁷ СЗД 10, 60–86; СЗГГ 4.

⁸ Павсаний Att. а 76, АП 60–7.

⁹ См. V 2.4 прим. 25.

¹⁰ См. II 5 прим. 102; II 2 прим. 28.

¹¹ Павсаний 2, 19, 6.

¹² «Одиссея», VII, 81; см. III 2.4 прим. 45; V 2.2.

¹³ См. I 2 прим. 19.

¹⁴ Вернан 106.

¹⁵ См. III 4 прим. 1–3.

¹⁶ «Илиада», XX, 4–9.

¹⁷ См. III 2 прим. 1.

¹⁸ См. III 2, 1/2.

¹⁹ «Илиада», XV, 185–99; «Одиссея», I, 22–79; V, 282–379; VIII, 344–58; см. III 2.3.

²⁰ Павсаний 5, 17, 1.

²¹ Павсаний 2, 24, 2; 4, 27, 6; HN 183, 7.

²² См. III 2.2

- 25 OF 153.
- 24 «Илиада», V, 447; см. I 4 прим. 16; II 5 прим. 62.
- 25 SIG 145, 1.
- 26 См. II 5 прим. 80.
- 27 Амфора с Мелоса — Шефольд Т. 10.
- 28 Павсаний 3, 10, 7; 4, 16, 9; Виде 102 сл.; ГП 140–2. См. II 7 прим. 40.
- 29 См. II 7 прим. 35.
- 30 См. II 8 прим. 8.
- 31 «Одиссея», VI, 233; XXIII, 160; затем Солон 13, 49 Уэст; Платон, «Протагор» 321d; «Критий» 109c; «Законы» 920d.
- 32 См. III 2.4 прим. 44.
- 33 Павсаний 1, 14, 6; см. II 1 прим. 55; V 2.2 прим. 14.
- 34 Софокл, фр. 844 Pearson; АП 35 сл.
- 35 Гесиод, «Теогония», 933–7; Пиндар, Пиф. 4, 87 сл.; Эсхил, «Семеро против Фив», 105; 135 слл.; «Просительницы» 664–6; амфора с Наксоса: Chr. Karusos ЕНАИ 52, 1937, 166–97; ларец Кипсела: Павсаний 5, 18, 5; K. Tumpel Jb. f. class. Philol. Suppl. 11, 1880, 639–754.
- 36 Павсаний 2, 25, 1; SIG 56 = IC I VII 4, 35.
- 37 См. III 2.7 прим. 8.
- 38 Плутарх, «Пелопид» 19, 2; см. III 2.7 прим. 36.
- 39 См. III 2.3 прим. 35; III 2.9 прим. 26.
- 40 Граф 172, 72.
- 41 АС 72, 1957, 77–9; Грубен 325; Бергквист 45; Аргос — см. прим. 11; Афины: Павсаний Att. ps 2, Зопир ФГИ 336 F 2; Галикарнасс: Витрувий 2, 8, 11; рельеф, возможно, из Локр — Кук II 1043.
- 42 См. I 4 прим. 17.
- 43 См. III 2.7 прим. 5.
- 44 Феофраст, «Характеры» 16; Посидипп, фр. 11, САФ III 338; Диодор Сицилийский 4, 6; P. Hermann РМЛ I 2314–42; Jessen РЭ VIII 714–21; M. Delcourt, Hermaphrodite, 1958; Hermaphroditea, 1966.
- 45 Феокрит 27, 63 сл.
- 46 См. II 2 прим. 30.
- 47 Афины: Плутарх, «Нума» 9, 11; Еврипид, «Эрехфей»; HN 167 сл.; Милет: W. D. Lebek — Th. Drew-Bear ГРВЭ 14, 1973, 65–73.
- 48 См. III 2.1 прим. 19/20.
- 49 Эсхил, «Евмениды» 616–8.
- 50 Пиндар, Ол. 13, 63–82; см. III 2.3 прим. 30/6; III 2.4 прим. 24. В Пилосе, где культ Посейдона был основным, существовала также «владычица коней» — см. I 3.6 прим. 18.
- 51 HN 176 сл.
- 52 Павсаний 10, 5, 6; 10, 24, 4; G. Daux БГК 92, 1968, 540–9.
- 53 СЗД 10 В.
- 54 ФГИ 444 F 2; Аполлон Панионий IG III/III2 4995; ЕАА 45, 1960, прил. 75 N 2.
- 55 Гимн к Аполлону Пифийскому 66–98, 197–209; ср. «Фиваида» (схол. к «Илиаде», XXIII, 346).
- 56 Павсаний 8, 25, 4/11.
- 57 Гимн к Аполлону Пифийскому 51–60; A. Schachter БИКИ 23, 1976, 102–14.
- 58 «Илиада», VII, 452; XXI, 441–57.

- ⁵⁹ Ричардсон к Гимну к Деметре 424; Граф 154–7.
- ⁶⁰ Гимн к Деметре 51–61; 438–40.
- ⁶¹ Павсаний 1, 38, 6; Милонас 167–70.
- ⁶² Ср., например, соседство Деметры Филаки и Диониса Карпия в Ларисе — IG IX 2, 573, Bull. Epigr. 1959 N 224.
- ⁶³ См. VI 2.3 прим. 15–22.
- ⁶⁴ Липпольд 241 сл., Т. 84.2.
- ⁶⁵ HN 264 сл.; см. V 2. 4 прим. 25.
- ⁶⁶ H. Goldman ААЖ 46, 1942, 58–68; F. Matz Abh. Mainz, 1963, 15, 1428–43 и Dionysischen Sarkophage (Дионисийские саркофаги) III, 1969, N 202, Т. 211, 218; J. Frel BA 1967, 28–34.
- ⁶⁷ ГП 179 сл., 188, 259; Жанмер (2) 209–13; Зимон 165.
- ⁶⁸ См. III 2.6 прим. 21.
- ⁶⁹ PMG 778.
- ⁷⁰ Расшир. комм. Сервия к «Буколикам» VIII, 29.
- ⁷¹ Павсаний 7, 19 сл.; D. Hegyi, Der Kult des Dionysos Aisymenes in Patrae (Д. Хедьи, Культ Диониса Эсимена в Патрах), AA 16, 1968, 99–103; M. Mas-senzia, La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai (М. Мас-сенция, Праздник Артемиды Трикларии и Диониса Эсимнета в Патрах), ИМИР 39, 1968, 101–32.
- ⁷² HN 192, 16.
- ⁷³ Эсхил, «Семела», фр. 355 Mette; HN 199 сл.; Платон, «Законы» 672b; Эратосфен, «Превращения» р. 90 Robert.
- ⁷⁴ HN 190–2.
- ⁷⁵ Плутарх, фр. 157, 2 Sandbach.
- ⁷⁶ См. I 3.6 прим. 10.
- ⁷⁷ См. III 2.2 прим. 29; IV 4 прим. 24; Жанмер (2) 216; ИГР 573 сл.
- ⁷⁸ M. Vogel, Apollinisch und Dionysisch, Geschichte eines genialen Irrtums (М. Фогель, Аполлоновское и дионисийское: история одного гениального заблуждения), 1966; K. Grunder, J. Mohr в книге: Historisches Worterbuch der Philosophie (Исторический словарь философии), I, 1971, 441–6. До Ницше следует назвать имена Крейцера — Symbolik III 2, 1821, 148–72 — и Бахофена — J. J. Bachofen, Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie (Учение о бессмертии в орфической теологии), Werke (Соч.) VII, 1958; ср. там K. Meuli 509–15. F. Nietzsche, Die Geburt der Tragodie aus dem Geist der Musik (Ф. Ницше, Рождение трагедии из духа музыки), 1872, Krit. Gesamtausgabe (Полное критическое собр. соч.), III 1, 1972. Применение этой понятийной пары в этнологии: R. Benedict, Patterns of Culture (Р. Бенедикт, Культурные модели), 1934, нов. изд. 1959, 78–81.
- ⁷⁹ Например, Британский Музей В 259, АЧВ 331, 12; В 257, АЧВ 401, 3; амфора с вытянутым горлом — Гота (Германия), Corpus Vasorum (Собрание ваз) 24 [1159].
- ⁸⁰ Франк — Хирмер Т. 4.
- ⁸¹ Павсаний 4, 27, 6.
- ⁸² Павсаний 1, 31, 4.
- ⁸³ Пиндар, фр. 128 с; Филохор ФГИ 328 F 172; речь анонимного софиста — папирус из Гибе 13, Sofisti, изд. M. Untersteiner III, 1954, 210.
- ⁸⁴ M. Vogel PM 107, 1964, 34–56.

- ⁸⁵ Марсий и Матерь – Диодор Сицилийский 3, 59 сл.; жертвоприношение барана: статуя в Лувре 542, Липпольд 321, 17; изображение саркофага в книге F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains* (Ф. Кюмон, Исследования о символизме в римском погребальном культе), 1942, 303 рис. 67.
- ⁸⁶ РЭ I А 1768 сл.; W. Kolk, *Der pythische Apollonhymnos als aitiologische Dichtung* (В. Кольк, Гимн к Аполлону Пифийскому как этиологическая поэма), 1963, 41–7.
- ⁸⁷ HN 141, 43.
- ⁸⁸ Кратер в Санкт-Петербурге St. 1807, АКВ 1185, 7; Харрисон (1) 390, (2) 443; H. Metzger, *Les representations dans la ceramique attique du IVe siecle* (А. Метгер, Изображения на аттической керамике IV века), 1951, Т. 25, 3; ИГР Т. 38, 2.
- ⁸⁹ Плутарх, «Об Е в Дельфах» 389 с.
- ⁹⁰ Плутарх, «Об Осирисе и Исиде» 365а; «О падении оракулов» 438b; «Греческие вопросы» 292b; *Prim. frig.* 953d; «О доблести женской» 249е; Павсаний 10, 4, 2 сл. См. III 2. 10 прим. 43.
- ⁹¹ Павсаний 10, 19, 4.
- ⁹² Филохор ФГИ 328 F 7; Каллимах, фр. 643; 517; HN 140–3.
- ⁹³ Роде II 54 сл.; Жанмер (2) 187–91; ИГР 614.
- ⁹⁴ Эсхил, фр. 82 Mette = Эратосфен, «Превращения» р. 29 Olivieri.
- ⁹⁵ Эсхил, фр. 86 Mette; Еврипид, фр. 477.
- ⁹⁶ Пауэлл р. 165.
- ⁹⁷ Клеанф SVF I фр. 540; 541; 546; Макробий, «Сатурналии» I, 17/18 по Аполлодору.

2. РИТМ ПРАЗДНИКОВ

2.1. ПРАЗДНИЧНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

Живая, действующая религия греков была сосредоточена вокруг праздников, *heortai*, прерывавших череду будней и позволявших выделить в ней отдельные промежутки¹. Календарный порядок² в значительной мере идентичен последовательности праздников. Именно по этой причине в календарях царила такая ни с чем не сравнимая разногласица; календарей существовало практически столько же, сколько городов и племен — даже в эллинистическую эпоху македонский календарь завоевал позиции лишь в Малой Азии, Сирии и Египте, и только во времена императоров единообразие установилось вместе с юлианским календарем; при этом древние календари были устроены одинаково: «месяц» представлял собой действительно «луну», которая длилась от своего «рождения» через фазу полнолуния и до исчезновения с небосвода; компромисс с солнечным годом и временами года достигался через добавление дополнительных месяцев, с которыми, правда, обращались достаточно произвольно. Двенадцать лунных месяцев года, однако, имели в каждом случае свои местные названия; эти имена были почти сплошь взяты от имен богов и праздников³. «Гражданский» год и год «церковный» совпадали; жили не только от одного лунного месяца к другому, но и от одного праздника к другому. Календарь какого-то одного города или племени всегда одновременно являлся основным документом принятой в этом месте религии.

Все великие боги дали месяцам свои имена: засвидетельствованы Дий, Герей, Афаней, Посидоний, Аполлоний, Артамитий, Афродисий, Даматрий, Дионисий, Гермей, Арей, Гефестий, а также Гераклея, Гестией, Латой, Панфей. Наряду с этими существовали имена, взятые от праздников, такие как Апеллей, Агрианий, Карней, Феоксений, некоторые из которых одновременно являлись прозвищами богов: Ликей и Аполлон Ликей, Лафрий и Артемида Лафрия. К названиям праздников, также и в словообразовательной модели, восходят все имена ионийско-аттических месяцев, оканчивающиеся на -оп.

Наиболее точно известен аттический календарь⁴. Он был зафиксирован в этой форме законодательством Солона; обобщающая редакция и опубликование действующего календаря жертвоприношений были затем около 410 г. решением народного собрания поручены некоему Никомеху; результатом явилась самая длинная известная надпись в Афинах, помещенная в «Царском портике» на Агоре; от нее сохранились лишь незначительные разрозненные фрагменты⁵. Аттический календарь открывался месяцем Гекатомбеом, названном по празднику «Гекатомб» в честь Аполлона. За ним следовал Метагитнион с «праздником соседей», Метагитниями; за ним — Боедромион с праздником Аполлона-«помощника»; за ним — Пианопсион с «варкой каши», *ruanopsia*; Мемактерион и Посидеон были названы в соответствии с праздниками, о которых нам практически ничего не известно; затем шел Гамелион с праздником свадеб, *gamelia*; Анфестерион с праздником Анфестерий, о котором мы знаем довольно много⁶; Элафеболион назывался по празднику «охотящейся на оленей» Артемиды, Мунихион — Артемиды Мунихии. Праздник Фаргелий в месяце Фаргелионе предвещал сбор урожая, праздник Скир в месяце Скирофорионе был связан с окончанием года⁷.

Обращает на себя внимание, насколько мало календарь учитывает естественный ритм сельского года: нет «месяца сева» или «месяца жатвы», или, например, «месяца сбора винограда»; названия взяты от «искусственных» праздников полиса. Так же обстоит дело и со всеми другими греческими календарями. Сельское хозяйство, зависящее от погоды, должно было бы, понятным образом, находиться в постоянном конфликте с подвижными лунными месяцами. И вот календарь выделяет автономный ритм общественной жизни; природные данности попадают в календарь лишь от случая к случаю, и то постольку, поскольку во взаимоотношениях между богами и людьми для всего есть раз и навсегда установленный порядок.

Праздники, давшие имена месяцам, сильно различались по своей значимости. Достаточно большое значение имели, насколько можно судить по источникам, Пианопсии, Анфестерии, Фаргелии и Скиры. В другие месяцы гораздо важнее были иные праздники; главные праздники Афинского полиса — как, например, Панафиней в месяце Гекатомбеоне⁸, Мистерии в месяце Боедромионе⁹, Великий Дионисий в месяце Элафеболионе — не нашли отражения в названиях, так же, как Фесмофории в месяце Пианопсионе¹⁰, Сельские Дионисии в Посидеоне, Ленеи в Гамелионе. Другие ионийские календари, в то же время, включали такие месяцы, как Фесмофорион и Ленеон, Плинтерион или Буфонион; одновременно праздники Плинтерий и Буфоний были и в Афинах¹¹. Вообще, в году имелось гораздо большее число праздников, чем двенадцать. Празднование «Великих Дионисий» было введено лишь в VI в., когда календарь уже долгое время не претерпевал никаких изменений.

История возникновения календаря греческих праздников представляется сегодня более сложной, чем казалась прежде. Мартин Нильсон¹² в серии ученых исследований защищал тезис, что названия месяцев возникли позднее, чем поэмы Гомера и Гесиода — в этом случае упоминание Гесиодом месяца Ленеона¹³ следовало бы считать интерполяцией, — и что греческие календари в VIII в. были упорядочены единым центром — Дельфами — в ответ на импульсы, исходившие из Вавилона. Теперь расшифровка линейного письма В дала всему новую основу: в Кноссе и Пилосе однозначно засвидетельствованы названия месяцев¹⁴; при этом «Dios» (di-wi-jo), месяц Зевса, соответствует более поздним обозначениям, а кроме того — «Lapatos» (ra-pa-to), загадочное и одновременно отличающееся от прочих с точки зрения словообразования название одного из месяцев в Аркадии. Бросается в глаза, что ионийско-аттические обозначения месяцев стоят обособленно от названий месяцев у остальных греков; в своей форме на -оп они восходят к тому же типу обозначений праздников, какой подтверждается и микенскими данными¹⁵; очевидно, предшествовал некий период послемикенского развития, который, однако, должен был быть более ранним, чем переселение ионян в Малую Азию в начале тысячелетия, поскольку только так можно объяснить тождество ядра этих обозначений с тем, что засвидетельствовано в Аттике; этот же вывод годится и для объяснения факта существования таких важных общих праздников, как Апатурии, Анфестерии, Фаргелии. Общность дорийского и характерного для северо-западной части Греции также становится очевидной в названии месяца Апеллея, тогда как праздник Карней и соответствующий месяц являются специфически дорийскими¹⁶. Таким образом, принципиальное формирование отразившегося в названиях месяцев устройства календаря должно восходить самое позднее к протогеометрической эпохе. В любом случае нужно принимать в расчет позднейшие изменения, в том числе проведенные задним числом подгонки и компромиссы. Названия во все времена легко могли подвергаться изменению по решению народного собрания. С конца IV в. возник обычай вместо того, чтобы называть месяц по имени кого-то из олимпийских богов, брать для этой цели имя единовластного правителя, что в конце концов привело, в частности, к тому, что в нашем календаре присутствуют Юлий Цезарь и Октавиан Август.

2.2. КОНЕЦ ГОДА И НАЧАЛО НОВОГО ГОДА

Смысл и протекание праздника могли найти выражение как в словах его участников, так и для них самих тремя различными способами, словно бы с применением троичного кода: описание, дан-

ное при взгляде со стороны — того, что «делается» в последовательности очищений, процессий, жертвоприношений, танцев и состязаний, — его можно расценить как наиболее рассудочный и таким образом, наиболее поздний способ. Более простой вариант — перечисление героев и богов, которые один за другим принимают почести; на первый взгляд, скупой список, который, однако, открывает целое множество контекстных связей тому, кто знаком с языком политеизма. Кроме того, могли рассказываться истории, этиологические мифы, имеющие отношение к этому празднику; нередко их действие кажется надуманным, почти «притянутым за уши», и все же они часто в полной мере отражали важные взаимосвязи, тем более что являлись плодом непосредственного переживания праздника его участниками. Современный интерпретатор, со своей стороны, предпримет попытки обозначить в своем рассказе кривые нарастания и спада психологического напряжения и социологическую динамику праздничного действа. При этом нельзя забывать, что над всеми организованными, поддающимися описанию представлениями, из которых складывается праздник, одновременно господствует некое общее настроение, словно бы определенный аромат, который навсегда остается в памяти непосредственных участников и в то же время практически не поддается передаче; все же можно было бы попытаться как бы «поймать» его, ограничив при помощи различных способов рассказа о происходящем.

Из всего многообразия греческих праздников здесь возможно представить лишь несколько примеров. В следовании древневосточной традиции, самым значительным праздником полиса был праздник наступления нового года. Поскольку основные праздники должны были приходиться на время прекращения земледельческих работ¹, для нового года оказываются подходящими два срока, или ранней весной или же после окончания жатвы. Так это было в Афинах: год начинался с праздником Панафиной в месяце Гекатомбеоне, то есть примерно в августе; все должностные лица избирались на срок от одних Панафиной до других².

Когда новый архонт вступал в должность, объявлялось, «что всем предоставляется владеть имуществом, какое каждый имел до вступления его в должность, и сохранять его до конца его управления»³. Иначе говоря, провозглашалась неприкосновенность его имущества, которая одновременно и ограничивалась рамками этого года. Процессы над убийцами также не могли переноситься из одного года в другой⁴. Между старым и новым зияла пропасть, которую ритуал маркировал и всячески обыгрывал. В Вавилоне царя с наступлением нового года по всем правилам отстраняли от власти, осыпали бранью и в конце концов заново возводили на престол.

В Афинах цикл праздников, отмечавших конец года перед новым началом, начинался уже за два месяца до Панафиней. Это было время очищения центрального святилища Афины Полиады, «украшения» и «мытья»: Каллинтерии и Плинтерии⁵ Устройство праздника поручалось женщинам из знатного рода Праксигергидов: они снимали убор с древней культовой статуи Афины в Эрехфейоне — очевидно, снимались также и ее одежды, — и укутывали статую в платок⁶. Затем устраивалось шествие, по-видимому с целью отнести одежды туда, где их будут мыть, удалят с них грязь; впереди процессии несли выпечку из смокв, «поскольку это была первая культурная еда, которую вкусили люди»⁷; по этому поводу рассказывалось, что после смерти дочери Кекропа Аглавры, первой жрицы Афины, в течение года вообще не стирали одежд⁸. Так вспоминали о смерти и древнейших временах, при этом тут же устремляли взгляд вперед, на начало с «культурной» едой, хотя смокве при всей ее сладости всегда было присуще и нечто первобытное, темное, даже обшечное. Тогда нарушался обычный уклад жизни; на этот день город как бы лишался своей покровительницы. Он считался поэтому несчастливым днем, ἀροῦρας⁹; на свое несчастье, Алкивиад вернулся в Афины именно в этот день.

В начале следующего месяца шел таинственный ночной праздник Аррефорий; во время него завершалось жреческое служение двух девочек, аррефор, которые почти год жили на Акрополе. «Они ставят себе на голову то, что даст им нести жрица Афины, причем ни дающая не ведает, что она делает, ни несущие не знают, что они несут, а в городе есть огороженное место недалеко от Афродиты «В Садах», и на этом участке подземный естественный ход; сюда-то и идут девушки. Спустившись в это подземелье, они оставляют то, что принесли, и берут другое, тоже закрытое. И после этого отпускают этих двух девушек...»¹⁰.

Как бы то ни было, остается лишь догадываться, что несли вниз в закрытых ящиках (kistai) и что поднимали обратно скрытым от посторонних глаз; имя «аррефора», видимо, означало «носительница росы», где «роса» одновременно служит указанием на оплодотворение и потомство. Раскопки на северном склоне Акрополя¹¹ подтвердили существование в этом месте крутой лестницы — исходно, в позднемикенской крепости, она вела к источнику — затем, к востоку, в скалах — существование маленького святилища Эрота; в общем и целом удалось проследить путь аррефор. Этот ритуал нашел отражение в мифе о дочерях Кекропа¹², первого легендарного царя Афинского града — полу-человека, полу-змея: Афина передала Аглавре, Герсе и Пандросе ларец, «kiste», запретив открывать его; ночью, в отсутствие богини победило любопытство: Аглавра и Герса увидели в ящике таинственного сына Гефеста — Эрихтония, тут же, однако, увидели они и одну или двух змей, устремившихся наружу; охваченные ужасом, девушки

устремились с северного склона Акрополя и разбились насмерть. Там, ниже скалистого обрыва, находилось святилище Аглавры; Пандроса, в имени которой также заключено слово «роса», согласно мифу не стала соучастницей сестер, ее огороженный участок находился перед Эрехфейоном, где росла священная олива; увлажненное росой, это дерево воплощало непрерывность полисного уклада¹³. К Пандросе также относилось длившееся почти год служение девочек, которое начиналось с того, что они участвовали в изготовлении пеплоса для Панафиной. В ларцах, *kistai*, вероятно, были просто собраны остатки после очищения лампы Афины, горевшей в течение целого года, шерсть и масло; миф из простых вещей делает символы неслыханного: Афина шерстью стерла с бедра семя Гефеста и бросила ее на землю, из чего появился на свет Эрехтоний¹⁴. Каким образом в девственном окружении возник спрятанный младенец, об этом не должны были знать ни жрица Афины, ни девочки — и все же и ночной путь ведет их прямо к Афродите и Эроту. Змея связана с Афиной, она внушает ужас и одновременно «зачаровывает» — также и в смысле фаллического оплодотворения; о том, что змея есть явление Эрехтония-Эрехфея, говорили и в это верили¹⁵.

На Акрополь нельзя было пригонять коз, ведь коза — враг оливы; исключением был один день в году, когда это делалось для принесения «необходимой» жертвы¹⁶. Кажется естественным связать это исключение с праздником неслыханного, с Аррефориями. Смерть девушки, о которой рассказывает миф, и принесение в жертву козы соотносятся также и в других случаях. После жертвоприношения оставалась шкура, после принесения в жертву козы (*aix*) — Эгида (*aigis*), накидка Афины, бывшая источником панического страха¹⁷; по мифу, Афина возвращается именно после того, как Кекропиды открыли *kiste* и разбились насмерть.

Девятью днями позже, в двенадцатый день месяца Скирофорiona, шествием странной процессии праздновался праздник Скир: под балдахином «направлялись с Акрополя к одному месту, называвшемуся Скирон, жрица Афины, жрец Посейдона и (жрец) Гелиоса; балдахин несли Этеобутады»¹⁸. Этеобутады был знатный аттический род, который также выставял жрицу Афины и жреца Эрехфея; их прародитель Бут считался братом Эрехфея¹⁹. Место Скирон, посвященный герою огороженный участок, находился за пределами города по дороге в Элевсин; недалеко оттуда было святилище Деметры и Коры, где кроме них почитались также Афина и Посейдон²⁰: очевидно, оно и было целью тех процессий; там Афина и Посейдон пребывали в гостях у элевсинских божеств. Жрец Эрехфея и жрица Афины направлялись в этот день не к «своему» храму на Акрополе, а в противоположную сторону, за пределы города; это было не обычной процессией, *rompe*, а «уводом прочь», *aropompe*: богиня-покровительница города и древнейший царь,

представленные своими жрецами, покидали крепость и город. Их сопровождали сородичи; они несли «Зевсово руно», использовавшееся для очищения виновных в убийстве²¹. Выход из города в направлении Элевсина предстает в мифе как путь Эрехфея на битву с элевсинцами под предводительством Евмолпа, в которой царь нашел свой загадочный конец. «Скир» в мифе — прорицатель у элевсинцев, который пал в сражении, и его могила дала название этому месту; супруге Эрехфея отводится роль первой жрицы Афины — так об этом рассказывает Еврипид в своей драме «Эрехфей»²². Тем самым миф дает вышеупомянутой ааротре самое радикальное толкование: торжества в середине месяца, завершавшего год, были связаны с воспоминанием о смерти царя.

Для афинских женщин Скиры были особым праздником: это был один из немногих дней в году, когда они оставляли уединенность женской половины и по древнему обычаю могли собраться вместе; у них была собственная организация; вести собрание означало высокую честь. Мужчинам от всего этого было не по себе; Аристофан рисует, как женщины, воспользовались этой возможностью, чтобы подготовить заговор с целью захватить власть в государстве путем учреждения «женского народного собрания»²³. Непререкаемый авторитет крепости мало-помалу исчезал, и вместе с ним расшатывался царивший в доме патриархальный порядок.

О прочих очищениях и жертвоприношениях, происходивших в этот день, ничего не говорится. Слово «*skiros*», по-видимому, означает что-то вроде «белая земля»; в одном случае мы имеем такое указание: Тесей, перед тем, как покинуть Афины, изготовил из «гипса» изображение Афины и унес его с собой²⁴. Другие упоминания указывают на игру в кости и веселье «у Скирона».

Затем через день на опустевшем Акрополе происходило самое основательное за весь год и самое причудливое принесение в жертву быка, «Бычье убийство», *Buphonia*, которое совершалось в честь Зевса — «Хранителя города», *Dii Poliei*; «Диполии» уже у Аристофана могло употребляться нарицательно как древний, лишенный всякого смысла пережиток²⁵. Странности начинались с того, что животное само должно было назначать себя в жертву: какое-то количество волов водили вокруг алтаря, на котором были положены колосья, дар богу; быка, первым начинавшего есть «священное», на месте забивали топором. По легенде это был внезапный гнев благочестивого крестьянина, который, при виде такого осквернения алтаря, совершил первое «бычье убийство». Между тем, удар, принесший смерть, предполагает вину: «убийца быка» бросал топор в сторону и убегал; прочие разделяли жертвенное животное и устраивали трапезу. После происходило гротескное судебное разбирательство в пританее, где искали виновного в смерти вола. Местонахождение «нанесшего удар» было неизвестно,

прочие участники сваливали каждый раз вину на другого, водоносицы — на тех, кто точили топор и нож, эти — на того, кто подал топор, тот — на мясника, мясник — на нож, который, не будучи способен ничего произнести в свое оправдание, выбрасывался в море. Шкуру вола набивали наподобие чучела, вола выставляли впряженным в плуг: «воскресение» его из мертвых отменяло убийство.

Карл Мейли показал, что подобные «комедии невинности», отмеченные чувством вины, способом выражения которого они являлись, представляют собой нечто очень древнее, восходящее ко временам охотников²⁶. Дополнительные религиозно-этические гипотезы, согласно которым этот бык — в действительности или изначально — сам бог или тотем, вегетативный дух или царь, скорее вносят элемент лишней мифологизации, чем что-то объясняют. Умерщвление жертвы, естественная часть всякого животного жертвоприношения, здесь обыгрывается таким образом, что возникает атмосфера совершения чего-то ужасного, после чего должно оставаться чувство вины, — эмоции, вполне уместные именно в последний месяц года. Существует множество связей между этим жертвоприношением и Скирами: «бычье убийство» осуществлялось представителями элевсинского рода Кериков два дня спустя после того, как Эрехфей и Афина покидали город в направлении Элевсина; при этом Керики возводили свой род к Гермесу и одной из дочерей Кекропа, Герсе, одновременно гиерофант из рода Евмолпа был постоянным гостем в афинском пританее. Афины и Элевсин сообща участвовали в ритуале выворачивания наизнанку//переименования//привычных связей и разрушения.

Разрушение, пишет Платон²⁷, не менее необходимо и во благо, чем становление нового; по этой причине в своем государстве он считает нужным посвятить последний месяц года богу подземного мира, Плутону. Ритуал наглядно показывает ужас уничтожения жизни; пускай люди пытаются отстраниться бегством и отрицанием своей вины, тем не менее, и это парадоксально и впечатляюще показывает этиологический миф, единственный способ преодоления — повторение при участии всех; поэтому «убийство» является одновременно утверждением «полиса», совершаемым в честь Зевса Градохранителя.

Новая луна приносит новое начало; первой, в седьмой день, идет дающая название месяцу «Hekatombe» для Аполлона; восьмого Гекатомбеона, как считалось, Тесей возвратился в Афины²⁸. А двенадцатого следовал еще один праздник переименования привычного и смены ролей: праздник в честь Кроноса, Кронии²⁹. Во время этого праздника раз навсегда установленный порядок, в согласии с которым жили люди, тоже переставал действовать, но происходило это иначе, чем во время Скир: рабы, в остальном бесправные, угнетенные и занятые работой на хозяев, приглашались своими господами к столу, принять участие в

обильной трапезе; они также могли с криками и шумом шататься по городу. Кроме того, должна была приноситься официальная жертва, ведь Кронос вместе с Реей имел свой храм и алтарь. Кронос олицетворяет период времени до того, как Зевс установил свой порядок; в сочетании с мифом о пяти веках он делается правителем «золотого века»³⁰. Власть и работа, насилие, характерные для сегодняшних будней, тогда «еще» не имели силы; и вот на своем празднике рабы возвращались к истокам, в некое идеальное доисторическое прошлое, которое, конечно, не могло быть прочным. В некоторых ионийских городах на месте аттического Скирофориона стоял месяц Кронион; в Афинах получалось удвоение мотивации, в результате чего контраст разрушения и нового начала подчеркивался переменной угла зрения.

Следом, шестнадцатого числа месяца Гекатомбеона, шел праздник Синэкий, *Synoikia*³¹, учрежденный в воспоминание о введенном Тесеем «синойкизме», объединении всех аттических деревень в одну полисную общину. Жертвы в этот день приносили Эйрене, Миру, и происходило это на Акрополе; четкие границы полиса снова можно было охватить взглядом, женщинам и рабам снова было указано их место.

После этого, наконец, следовали Панафинеи — день рождения города³². Все то удивительное, ночное, ужасное или гротескное, что было свойственно предыдущим праздникам, здесь полностью отсутствовало; оставался лишь ослепительный блеск мраморного фриза Парфенона. Приблизительно с 570 г. каждые четыре года устраивались как всегреческие состязания «Великие Панафинеи»; однако основные элементы этого праздника были присущи также и «малым», ежегодным Панафинеям, речь идет о шествии и агоне. Вступлением ко всему было ночное празднество, *rapnuchis*; с восходом солнца приносили новый огонь, который доставляли к алтарю Афины, пробежав с факелом от соседней роши Академа³³, где совершались жертвоприношения одновременно Эроту и Афине, и дальше, через Агору, на Акрополь. У Дипилонских ворот, где дорога, ведущая из Элевсина, входила в город, формировалась многочисленная процессия, которую фриз Парфенона доносит до нас в неподвластной времени красе. Члены общины имели каждый свое место: юные всадники и знатные старцы, девушки с утварью для жертвоприношения, корзинами и кувшинами, даже жертвенные животные. Уже на Малых Панафинеях приносилась жертва Афине Гигиее, *Nugieia*, и другие жертвы, во время которых были задействованы все должностные лица — пританы, архонты, стратеги; потом на «большом алтаре» забивали одновременно более ста овец и коров, мясо же раздавали гражданам на Агоре³⁴. Перед этим, кульминацией собственно праздничного действия, была передача нового одеяния древнему хоапон Афины Полиады; афинянки трудились сообщая над ним в течение нескольких месяцев; традиционной темой рисунков

на изготовленном ими покрывале была гигантомахия, которая также была изображена на фронте более древнего, времен тирана Писистрата, храма Афины. Если передача пеплоса представляла взору в центральной части внутреннего фриза Парфенона, восточный фронтон над ним изображал рождение Афины в окружении богов; сцены кентавромахии на внешних метопах были вариацией на тему победы над грубой силой, стоящей вне цивилизации: низвержение низших, триумф высших, так создавалось ощущение, что все на своих местах.

В Панафинейских состязаниях была одна необычная, древняя форма соревнований колесниц, которая вообще являлась продолжением битв колесниц эпохи бронзы: «апобат», *apobates*, прыжок вооруженного воина на ходу с колесницы, после чего ему предстояло еще бегом преодолеть некоторое расстояние. Изобретателем управления колесницей в полном вооружении, согласно преданию, был Эрихтоний, учредитель Панафиней. То, каким образом младенец в *kiste* превратился во взрослого мужчину, это миф запросто может обойти молчанием; достаточно, что на празднике Панафиней царь предстает в расцвете сил; могучим прыжком воина овладевает он своей землей. Из ночного таинства аррефор возникает торжество этого дня. Таков новогодний праздник афинского полиса и его богини.

Все это имеет вид растянутой во времени кривой, колебания которой, однако же, имеют определенный значимый ритм. Очевидно, можно выделить случайные скопления праздников: Скиры и Кронии с одной стороны, Гекатомбеи, Синэкии, Панафиней — с другой, как кажется, почти дублируют друг друга; Буфоний могло не быть или они одни могли выступать в качестве новогоднего праздника, — повод так думать дает существование в других городах месяца Буфониона. Тем не менее, никакие два из них нельзя поменять местами. Афины были городом богини Афины; но праздничный цикл определяется не только этим. Почти весь Олимп вместе с героями приводится в движение: в начале Афина, Аглавра, Пандроса, Куротрофос, Эрехфей, Афродита и Эрот; Афина, Посейдон-Эрехфей, Аполлон-Гелиос, Деметра и Кора, герой Скир на Скирах; Зевс Полиевс; затем Аполлон, Кронос, Тесей, Эйрена, наконец, наряду с Академом и Пандросой, Эрехфей и прежде всего — Афина, стоящая в этом перечне как в начале, так и в конце. Кривая напряжения также прослеживается и в жертвенных животных: коза, баран, бык, лишь напоследок — обычная жертва из овец и коров. В действе по очереди заняты различные знатные роды: Праксиергиды, Етеобуталы, Керики, наконец, все демократически избранные должностные лица. Налицо измерение, определяемое понятиями центра и границы, «внутреннего» и «внешнего»: от Акрополя к Скирону, от роши Академа к Акрополю; затрагиваются как границы, проходящие внутри общества (женщины, рабы), так и границы жизни вообще

(смерть царя, зачатие, девственница, младенец и Эрот). Если что и отсутствует — например, по сравнению с вавилонской культурой, — то это проекция на комос, сотворение мира и битва с драконом; даже рожденные из земли гиганты здесь — гоплиты. Развертывается картина словно бы антропоморфного организма, ориентированного на человеческую мерку и человеческое существование.

От Аррефорий через Скиры к Панафинейм отчетливо прослеживается главная взаимосвязь, в основе которой — фигура первого царя Афин Эрехфея; ритуал города, ставшего образцом демократии, вновь и вновь воспроизводит царство, в реальной жизни едва ли намного пережившее микенскую эпоху. Это не означает, что праздничный цикл как таковой восходит к эпохе бронзы. Восстановление лестницы аррефор, произошедшее, по археологическим данным, в XI в.³⁵, по-видимому, можно считать временем, когда был введен ритуал. На месте настоящего колодца возник ночной спуск в глубину. Может быть, реальная религиозная сила исходила именно от ставшей символом, а не реальной царской власти.

Для других греческих городов можно также предположить подобные праздничные периоды; нечто сопоставимое просматривается в круге аргосской Геры³⁶. В остальном у нас не достаточно документальных данных.

2.3. КАРНЕИ

Карнеи были главным ежегодным праздником дорян, по которому, как правило, назывался и один из последних месяцев лета¹. То обстоятельство, что во время этого праздника нельзя было вести войну, несколько раз наносило серьезный урон военным действиям, которые вели Агрос и Спарта; наиболее известны примеры времен Персидских войн: это из-за праздника Карней спартанцы опоздали к битве при Марафоне, та же причина была, когда Леонида послали к Фермопилам во главе явно недостаточного отряда².

Дату праздника мы теперь не можем точно установить; в Кирене называли седьмой день, в Фере — двадцатый, в Спарте — полнолуние³, здесь праздник длился девять дней; если теперь объединить даты Кирены и Спарты, получается с седьмого по пятнадцатое Карнея, так что праздник заканчивался в полнолуние.

Известно, что в Спарте это празднество представляло собой «слепок солдатской жизни»⁴: сооружалось девять «отбрасывавших тень навесов», *skiades*, что-то наподобие шалашей или палаток; в такой палатке собирались для жертвенной трапезы по девять мужчин в каждой, делавших все по команде; везде было представлено по три брат-

рии. Репрезентативная выборка «мужей», которые оказывались за общим столом под временной крышей, вне обычной жизни, отделенные от прочих и в то же время объединенные искусственно воссозданной обстановкой военного лагеря.

Кроме того, жеребьевкой выбирались пять неженатых от каждой филы, «καρνεαται»⁵, которые на «службе для Карнея», в частности, должны были нести расходы по устройству праздника, на жертвоприношения и хоры. Ведь танцы юношей и девушек были неотъемлемой частью праздничной атмосферы. Рисунок на вазе изображает рядом со столбом, на котором написано «Карней», мальчиков и девочку с раскидистыми кронами листьев, «kalathiskoi», которые украшают себя или уже кружатся в танце⁶. Сам Аполлон радуется, когда еще до основания Кирены видит дорийских воинов, взлетающих в хороводе со светловолосыми «ливийками», «когда приспели впервые сроки Карнейских торжеств»⁷. С 676 г. в Спарте Карнеи были преобразованы в большие мусические состязания, которые сыграли важнейшую роль в развитии греческой музыки и поэзии⁸. Юноши и девушки пели и танцевали «не один только день» — у Аполлона много песен⁹.

Некоторые карнеаты участвовали в одном необычном соревновании бегунов; они назывались «виноградные бегуны», *staphylodromoi*. Им противостоял человек, который бежал не обнаженным, как обычно бегали греческие атлеты, а был увешан шерстяными повязками; бежать ему, конечно, было сложнее, и это имело свой смысл: он начинал бег, вызывая к богам с молитвой о процветании города; остальные преследовали его, «и если они его догоняли, то, в согласии с местным преданием, ожидали блага для города, иначе — противоположного»¹⁰. Известна надпись из Книда в честь «бегуна, победившего на Карнеях»¹¹, другой атлет из Феры хвалится тем, что первым ввел после состязаний богатое праздничное угощение¹².

Очевидно, была предусмотрена ограниченная дистанция, из-за чего не могло быть полной уверенности, что того, кому мешали бежать повязки, удастся поймать. В Кирене, говорит Пиндар, царь-основатель Аристомен первым делом проложил мощеную дорогу для шествия в честь Аполлона¹³. В Спарте, согласно Павсанию¹⁴, была беговая дорожка, *dromos*, где спартанское юношество упражнялось в беге; в конце нее находился храм Илифии, Аполлона Карнея и Артемиды Гегемоны, «Предводительницы»; *agetas*, «предводителем», назывался тот, кого на празднике посвящали в жреческое служение¹⁵; Илифия указывала на новую жизнь, являющуюся на свет.

Бег — самый простой вид соревнований, без которого не обходились ни одни игры; напротив, особенность состязаний в беге на Карнеях, делавшая их единственными в своем роде, была в том, что здесь один бежал впереди, и его должны были ловить; своеобразная охота,

когда от предполагаемой добычи ожидали не вопля отчаяния, а пожелания блага городу: добровольное согласие жертвы¹⁶. О жертвоприношении напоминали и шерстяные повязки. Геродот описывает якобы имевшую место человеческую жертву Зевсу Лафистию в Фессалии; осужденного на это из потомков Фрикса подводили к алтарю, «покрытого с ног до головы жертвенными повязками (*stemma*)». Сам Фрикс, по мифу, должен был быть принесен в жертву, если бы его не спас в последний момент золотой баран¹⁷. Что касается праздника Карней, то и здесь полагалось принести в жертву барана¹⁸; на древнем посвятельном даре «Карнею» из Лаконии можно видеть над надписью изображение пары бараньих рогов¹⁹, есть даже свидетельство, что «*karpos*» означало просто «баран»²⁰. Обвитый повязками бегун на Карнеях и баран замещали друг друга, намек на что ясно виден и в мифе о Фриксе.

Сэм Виде убедительно сопоставил карнейский бег с европейскими обычаями, связанными с уборкой урожая, когда преследовали и убивали животное²¹; наименование «виноградные бегуны» указывает на сбор винограда; однако, месяц Карней был для нормального сбора слишком ранним²². Еще более родственными кажутся поимка и убийство «дикого человека», или еще «медведя», в сезонной культовой игре²³, никак не связанной с уборкой урожая. Виде вслед за Маннхардтом объяснял эту жертву как убийство «демона вегетации». Доряне придавали своему празднику другой, особый смысл: этиологические мифы связывают его то со взятием Трои, то с «возвращением Гераклидов» — иначе говоря, с дорийским нашествием — то с основанием Кирены; все названное объединяет идея отправления в завоевательный поход.

«Есть и другое сказание: для постройки деревянного коня эллины срубили росшие на горе Иде, около Трои, в священной роще Аполлона, кизилевые деревья (кранеи); узнав, что бог гневается за это на них, они жертвами умиляют Аполлона и дают ему наименование Карней»²⁴. Произвольное соединение двух похожих слов «кранеи — Карней» говорит о том, что дорийскому празднику, вероятно, до известной степени насильственно пытались найти место в круге мифов о героях, о Троянской войне; ведь Агамемнон и Менелай были царями будущих дорийских центров Аргоса и Спарты. Орудие для взятия Трои, сознательно идя при этом на преступление и искупая вину, добывают именно со священного участка Аполлона.

Более обычна история о том, что «Карном» звали прорицателя, повстречавшегося Гераклидам на Пелопоннесе; он не был врагом, но «всадник» Гиппот убил его; чтобы искупить нечестивый поступок, который навлек на войско моровую язву и всякие напасти, был учрежден праздник Карней²⁵. Снова от этого ставится в зависимость собственно военный успех. Павсаний приводит также иную, спартанскую версию²⁶: «Карней Домашний», *Oiketas*, был божеством, которое еще до прихода

Гераклидов в Спарту почиталось в доме прорицателя Крия; он будто бы сообщил дорянам, как они смогут захватить Спарту. «Krios» по-гречески «баран»; «прорицатель Крий» (Krios), очевидно, лишь перевод выражения «прорицатель Карн» (Karnos); «Карнею Домашнему», по-видимому, полагалось приносить в жертву барана. В надписях встречаются жрец и жрица «Карнея Домашнего и Карнея Дромей»²⁷, что подтверждает связь жертвоприношения барана и бега на дромосе. Во время шествия несли предмет, в котором видели «плот» — воспоминание о плотах, при помощи которых Гераклиды у Риона вторглись на Пелопоннес²⁸.

В гимне Каллимаха говорится о том, как дорийские переселенцы в Ливии еще до основания Кирены, в Азиле, когда настало время, праздновали свои Карнеи и кружились в танце с ливийками; оттуда их затем, после ночного пути, привели к источнику Аполлона в Кирене²⁹. Карнеи праздновались за пределами города, во временном жилище — подобно тому, как избранные мужи в Спарте, числом восемьдесят один, стояли лагерем вне городских стен. Древнее преступление связывалось с праздником, актуализировалось в состязаниях бегунов и жертвоприношении барана — но в ритуале и заключалось искупление; с тем большей свободой воины могли пускаться в захватнические походы; кровь и насилие, которыми сопровождалось завоевания, во много раз превышавшие ритуальные, не могли им больше повредить. Поэтому во время Карней и нельзя было вести войну; но этот праздник создавал предпосылку для безоглядной военной агрессии.

«Карней», без сомнения, было прозвищем Аполлона, хотя упоминается также и «Зевс Карней»³⁰, а «Карней Домашний» в Спарте, видимо, был хтоническим соответствием Аполлону; на него могли переносить миф о Гиакинфе³¹. «Карн» — в мифе прорицатель, но кроме того и некое «призрачное явление» самого Аполлона и одновременно «баран». Высказывались гипотезы существования «додорийского бога-барана»³², которые не дают, впрочем, объяснения всему комплексу: деление общины на юношей, девушек, неженатых и «мужей», лагерь за городскими стенами и захват, побежденный и победители, прорицатель и воины, «живущий» и приходящий, Карн и Аполлон. Вряд ли имеет смысл ставить здесь вопрос о времени переселения. Согласно преданию, сохранившимся в Сикионе, карнейские жрецы заняли место царей в 1161 г.³³

2.4. АНФЕСТЕРИИ

Название праздника Анфестерий¹ у греков ассоциировалось с весенним «цветением»; он праздновался весной, в середине месяца Анфестериона. Название месяца, как и сами Анфестерии, было общим для афинян и всех ионян, а значит, то и другое восходило ко времени

до переселения². Применительно к Афинам могло также говориться о «древнейших Дионисиях»³, по контрасту с введенными только в VI в. «Великими Дионисиями». Маленькое святилище Диониса «На болотах», *en limnais*⁴, было открыто лишь в праздничный день двенадцатого Анфестериона — при этом «день» согласно сакральному времяисчислению начинался и заканчивался с заходом солнца; никаких болот или озер поблизости от Афин, конечно, не было, так что имя, вероятно, пришло вместе с культом этого Диониса⁵.

Праздник продолжался три дня, называвшиеся соответственно «открывание бочек», «кружки» и «горшки», *Pothoigia*, *Choes* и *Chytroi*, по конкретным реалиям винопития и особого блюда-«горшков». Вино, выдавленное осенью из винограда, по обычаю, которого строго придерживались, разрешалось пробовать лишь весной; так возник праздник, праздновавшийся в определенный день по календарю, независимо от особенностей сельскохозяйственного года. «В святилище Диониса *en limnais* афиняне имели обыкновение новое вино, которое они привозили сюда, смешивать из бочек для бога, а потом и самим вкушать от него... Возрадовавшись этому смешению, воспевали они в песнях Диониса, танцевали и зывали к нему как к Прекрасноцветущему, Дифирамбу, Неистовому, Буйному» — так один историк-аттидограф описывает первый день праздника — одиннадцатое Анфестериона⁶. «Начало» нового пропитания, жертвоприношение начатков было перенесено в пределы священного участка, который открывался лишь с заходом солнца; день перед этим заполняли приготовления, глиняные бочки привозились с разбросанных по всей Аттике виноделен, мелкие хозяева, поденщики, рабы приходили в город, знакомые и незнакомые ждали у ворот святилища наступления ночи; потом, откупоривая бочки, первыми возлияниями воздавали почести богу.

В день «кружек» питье молодого вина переходило в соревнование: каждый получал свою меру разбавленного вина в особую — хорошо известную по находкам археологов — кружку вместимостью больше чем в два литра; тот, кто первым опустошал ее, становился победителем. Рабы и дети также принимали участие в этом питии: когда детям исполнялось три года, их на празднике Апатурий представляли сородичам, а во время «опустошения кружек» тоже давали маленькую кружечку, намного меньше, чем у взрослых; «рождение, кружки, отрочество и свадьба» — так можно было перечислить основные этапы жизни⁷. Детям, умершим во младенчестве, такую кружечку клали в могилу, как бы для того, чтобы возместить им утраченное; рисунки на этих вазах дают яркое представление о детском празднике со столом, уставленным подарками, кружечкой, всякими игрушками и забавами.

Этот день домашнего веселья был, однако, и «нечистым днем», *miara hemera*⁸. Двери заново смолили, проснувшись утром, жевали боярыш-

ник «чтобы отогнать привидения». Все святилища в этот день, двенадцатого Анфестериона, были закрыты, вход перегораживали веревки: доступ к богам был временно прекращен; приостанавливалась также и деловая жизнь, требовавшая принесения клятв. Вместо этого город наводняли зловещие гости, относительно имени которых, впрочем, как и их природы, уже в древности были расхождения: «карийцы» или «керь», чужеземцы или злые духи, о которых еще говорили, что они — «души умерших». При этом, если «карийцы» являются в этиологическом мифе «прежними жителями» Аттики, то оба толкования легко объединяются в одно⁹: «исконное население» или «духи предков» — чередующиеся обозначения для этих все время возвращающихся гостей, которые в определенные дни приглашались к трапезе; в Угарите в гости приходят рефаимы, *gerhaim*, кажущиеся то доисторическими великанами, то духами из царства мертвых¹⁰. На самом деле речь шла о масках; Дионис, бог вина, одновременно и бог масок. Обычай надевать маски, по-видимому, был свойственен празднику Анфестерий в его народных, стоявших в стороне от официального праздника, формах, так что нам об этом, если не считать отдельных намеков в вазописи, ничего не известно; по крайней мере, шествия с повозками, во время которых «с повозок в толпу» выкрикивались оскорбления, определенно имели место¹¹.

При таких предзнаменованиях даже соревнование в винопитии приобретало некое зловещее измерение. Все получали равную меру вина, все пили одновременно, начав по сигналу трубы, по приказанию «царя»; у всех также были отдельные столы, при этом нельзя было произносить ни слова. Максимум общности в сочетании с наибольшей мыслимой изоляцией каждого участника: этиологический миф рассказывает, что так в Афинах некогда принимали матереубийцу Ореста, и те, кто вынужден был делить с ним трапезу и кров, тут же «аннулировали» это запретом на общение с ним за едой, питьем, беседой¹². Сказанное определяло атмосферу этого ритуала: опустошая кружки, празднующие вели себя как запятанные убийством; поэтому им был воспрещен также и вход в святилища.

В кровавых мифах, группировавшихся вокруг пробы молодого вина, не было недостатка. В литературу прежде всего вошел сюжет, связанный с деревней в Аттике, славившейся своим вином — Икарией: Дионис гостил у Икария и научил его выращивать виноград и делать вино; когда же Икарий принес свое первое вино односельчанам, они подумали, что он отравил их, и убили его. Наряду с этим рассказывали о принесших вино в Афины жителях Этолии, убитых афинянами¹³. Сопоставление красного вина с кровью — столь же древняя, сколь и широко распространенная ассоциация.

Самым последовательным был бы миф о том, что Диониса, бога вина, самого убивают и растерзывают на части, чтобы потом «при-

частиться» его, вкусив вина. Открыто об этом стали говорить разве что позднеэллинистические аллегористы¹⁴; для них «Дионис» означало «вино», его «страдания» описывали процесс приготовления вина. Для раннего времени, отмеченного печатью «гомеровского», считалось неприложным, что бог — бессмертен, уже потому что он бог, и потому его нельзя убить. И древние предания делали жертвами историй об убийстве людей, в крайнем случае, героев, которых потом полагалось умиловить. В тайных мифах мистерий, по-видимому, рассказывалось иначе¹⁵; возможно, миф о разорванном на куски Дионисе столь же древний, как и праздник Анфестерий. Правда, само таинство виноделов, о котором нам остается догадываться, могло еще и не быть самостоятельным, а являться со своей стороны лишь переносом, своеобразной трансформацией животного жертвоприношения, основа которого — связка из вины, вызванной пролитием крови, с общей трапезой.

Обряд, характерный для охотничьего ритуала и ритуала жертвоприношения — последующее собирание костей; чем-то подобным завершался день «кружек»: существовало правило, «после окончания питья венки из листьев плюща, которые все это время были на головах, не оставлять в святилищах — поскольку они побывали под одной кровлей с Орестом; напротив, каждый должен был надеть венок на свою кружку и отнести жрице в святилище «на болотах», и там в святилище совершить оставшиеся жертвоприношения¹⁶. «Пьяной толпой», как описано у Аристофана¹⁷, направлялись бражники к святилищу *en limpais*; изображения на соответствующих сосудах вновь и вновь рисуют шатающиеся фигуры с пустыми кружками. Вечером этого дня в святилище отовсюду несли то, что изошло из него накануне, в день «открывания бочек».

Жрицами святилища «на болотах» были четырнадцать женщин, именовавшихся просто «почтенные», *getaigai*; их назначал «царь», старшей над ними становилась «царица», жена *archon basileus*¹⁸. Она приводила «почтенных» к присяге, потом ей выпадала и куда более зрелищная роль: ее саму отдавали в жены богу; их бракосочетание происходило в «Буколионе», «Пастушьем доме» на Агоре.

Нигде, кроме этого праздника, у греков не говорится с такой определенностью о «священной свадьбе» как части ритуала¹⁹; высказывания писателей дополняются данными вазописи: вот «царица» идет в процессии, предводительствуемая сатирами, вот изображена свадьба Диониса и Ариадны, а рядом — гуляки в день «кружек»²⁰. Вопрос о конкретных обстоятельствах «свадьбы» остается, правда, без ответа: то ли женщине полагалось возлечь с гермой, то ли здесь выступал «царь» в маске бога. Обвинения оратора, направленные против недостойной «царицы», содержат только косвенные указания: «эта женщина принесла для города неизреченные жертвы; она видела то, чего была не

вправе видеть, не будучи уроженкой Афин. Подобная женщина вступила в помещение, в которое не входит никто из всего множества жителей Афин — только жена «царя». Она привела к присяге «почтенных», которые помогают ей во время священнодействия, она была отдана в супруги Дионису, она исполнила для города отеческие обряды по отношению к богам, многочисленные, священные, тайные обряды»²¹.

Свадьба происходила ночью — ведь брачное ложе Диониса и Ариадны обступили кутилы с факелами. То, насколько мы можем составить себе представление о совершавшемся в кругу «почтенных», зависит от того, действительно ли на так называемых «ленейских вазах»²² изображены сцены праздника Анфестерий. На рисунках этих ваз видно, как женщины зачерпывают вино, пьют, танцуют перед самым примитивным изображением Диониса: бородатая маска — или также две маски, тыльными сторонами друг к другу, — повешены на колонне; чтобы создать видимость тела, на колонну накинута покрывало, вероятно, закрепленное на поперечной перекладине, как для отпугивания птиц; руки и ноги даже не обозначены. Бог украшен ветками с нанизанными на них пирогами, перед ним стоит стол с кушаньями и двумя большими сосудами с вином, стамносами. Движения женщин сдержанны и полны достоинства, иногда, впрочем, фантазия мастера выводит на сцену обычную компанию из танцующих сатиров и менад.

Кумир в центре, вне всякого сомнения, Дионис; очевидно, этот бог недолго пребывал в культовом изображении: его «делали» специально для праздника, даже в ходе праздника. На одной кружке видна могущественная маска бога, положенная в веялку, подле — две женщины с кружкой и подносом с фруктами²³; архаический тип «ленейских» ваз представляет маску Диониса выставленной в пещере, перед ней — танцующая женщина²⁴. Может быть, «царица» должна была доставать маску из заповедной подземной комнаты в святилище Диониса? В любом случае, очевидно, что непрменный атрибут — маска — укреплялась в кругу женщин на колонне, покрывало создавало видимость тела, потом следовали украшения, бога угощали; затем пили вино и танцевали: можно представить себе, как во время ночного ритуала созданный таким образом бог, в конце концов, оживал и требовал себе жену. Где устанавливали бога-маску, как выглядело шествие к Буколиону, мы не знаем; однако, и здесь в очередной раз ясно видна аналогия с ритуалом животного жертвоприношения, заканчивавшегося установкой в святилище черепа животного.

Тринадцатого Анфестериона, в день «горшков», в одном горшке варили зерна различных злаков вместе с медом. Это была самая примитивная еда из зерен, которую готовили древнейшие земледельцы — до того, как научились размалывать зерна в муку и печь хлеб; в ритуалах, связанных с мертвыми, она сохранилась и по сей день. Понятие

«пища мертвых» в сочетании с ошибочным толкованием одного древнего источника, который часто не приводится полностью, привело к искаженному пониманию, как будто живым было запрещено есть из горшков: из полного текста ясно, что только жрецам не разрешалось есть это блюдо — соответствие тому, что в день «кружек» все святылища закрывались²⁵. С приготовлением «горшков» связан миф о потопе: когда вода спала, оставшиеся в живых собрали все, что могли найти, и сварили вместе, как первый обед после катастрофы — возможность обрести новые силы — при этом все же с мыслями о мертвых. Для них приносили жертвы «Хтоническому Гермесу» и ели из «горшков», радуясь вновь обретенной жизни. «День скверны» остается позади, маски и мертвые утрачивают свои права: слова «прочь, карийцы, Анфестерии кончились» вошли в поговорку²⁶.

Частью нового начала были состязания. Для детей, прежде всего, для девочек, особым в этот день было качание на качелях. Рисунки на вазах не раз изображают подобные сцены, причем в ритуальном обрамлении, о котором письменные источники ничего не говорят: устанавливался трон с одеянием и диадемой, рядом в земле — открытый пифос; значение имели также очищение огнем и курение благовоний²⁷.

В связи с этим рассказывался мрачный миф, продолжение истории Икария, принесшего людям вино: его дочь Эригона повсюду искала отца, и наконец нашла его тело в колоде, тогда она повесилась. И вот теперь, чтобы искупить вину, это ужасное событие воспроизводилось в безобидной форме — в раскачивании афинских девочек²⁸. Были и другие версии мифа о повесившейся девочке Эригоне, «рано рожденной», «скиталице», *aletis*, о которой, очевидно, также пелось в сложенных в ее честь песнях. В смерти девочки проявлялся мрачный аспект «священной свадьбы», — ведь рассказывалось, что пришедший в эти края Дионис взял Эригону в жены²⁹. Одновременно образ мертвого отца воскрешал в памяти атмосферу дня «кружек». Но в раскачивании детей прокладывала себе путь бьющая ключом жизнь, оставляя позади скверну и ужас и устремляясь в будущее, которое предвещала весна.

Ритм трехдневного праздника проследить несложно; очевидно известное сходство с переходом от Страстной Пятницы к Пасхе. Толкование, которое дает миф, впрочем, усложняет картину, нагромождая одно на другое совершенно разнородные повествования: приход Диониса и смерть Икария и Эригоны, угощение Ореста, потоп; лишь их глубинная структура, от катастрофы через вину к искуплению, позволяет свести их воедино. Праздник крестьян-виноделов в пору весеннего цветения, с оглядкой назад, на сбор винограда, приводил в движение весь город; покидая замкнутое пространство семьи // выходя из замкнутого пространства // нарушая границы семьи, «дома», высшие,

«царь» и «царица», были вовлечены в происходящее наравне с низшими — маленькими детьми, девочками, рабами. Среди блестящих свежей смолой дверей, масок, потусторонних существ, безудержных оскорблений и всеобщего пьянства нормальный уклад переставал существовать; городские боги были отстранены от происходящего, наступало время Диониса и Гермеса. Как раз этой причастностью к исключительному состоянию, впрочем, и достигалось единение; детям, в особенности, их участие в празднике давало новый статус; афиняне осознавали свою общность именно благодаря тому, что вместе праздновали Анфестерии³⁰.

Роли «царя» и «царицы», без сомнения, восходят к глубокой древности, хотя и не коренятся непосредственно в микенском царстве: *basileus* в текстах линейного письма В — вовсе не царь, а цеховой мастер, преимущественно — глава кузнецов³¹. Анфестерии также никак не связаны ни с Акрополем, ни с Эрехфеем; скорее можно поверить в то, что с самого начала это был праздник крестьян и ремесленников. Бога вина невозможно отделить от Анфестерий, и его имя, «Дионис», теперь считается засвидетельствованным начиная с глубокой древности³². Возникает соблазн рассматривать как иллюстрацию к празднику Анфестерий находки в храме на Кеосе³³: там в качестве культового изображения в XII в. была установлена большая глиняная голова, которая должна была восприниматься сходным образом, что и маска в пещере; еще древнее удивительные глиняные статуэтки танцующих: «почтенные» женщины, танцующие вокруг Диониса, уже в XV в.? Об этом остается только гадать.

2.5. ФЕСМОФОРИИ

Фесмофории¹ были самым распространенным греческим праздником, главной формой культа Деметры. Воздать должное богине земледелия, этот праздник женщины общины праздновали в своем кругу; характерной чертой праздника было жертвоприношение свиньи: кости свиней, вотивные статуэтки свиньи, терракоты, изображающие дарительницу или саму богиню с маленькой свинкой на руках, повсеместно служат теми признаками, по которым археологи определяют святилища Деметры². Святилища, где справляли Фесмофории, нередко находились за пределами города, иногда также на склоне акрополя³; в Афинах Фесмофорийон располагался поблизости от Пникса, места народного собрания⁴.

Для женщин Фесмофории представляли уникальную возможность не только днем, но и ночью быть вне семьи и дома; они собирались в святилище, куда всем мужчинам вход был строго воспрещен. Возво-

дились временные жилища, *skēnai*; женщины создавали свою собственную организацию, в Афинах ее возглавляли две «предводительницы», *archousai*⁵. Дети, кроме грудных младенцев, оставались дома, незамужние девушки были здесь, в том числе и гетеры⁶ при условии определенного срока воздержания; рабыни не допускались⁷. Все были знакомы друг с другом и знали, кому полагалось здесь находиться. Каждый глава семьи был обязан отослать свою жену к богиням и взять на себя расходы⁸.

Отсутствие мужчин придавало женскому празднику таинственные и зловещие черты. Не без основания часто говорится о «мистериях»⁹. Известны ритуалы инициации, *teletai*; на Миконесе местные жительницы могли запросто являться к Деметре, чужеземкам же требовалось сначала пройти посвящение¹⁰. Были храмы Деметры со статуями, которых никогда не касался мужской взгляд¹¹. Аристофан хотя и выводит в комедии на сцену «женщин на празднике Фесмофорий», не может сообщить об этом празднике каких-то особенных подробностей.

В Афинах, как в Спарте и Абдерах, праздник длился три дня, с одиннадцатого по тринадцатое Пианопсиона; два других женских праздника предваряли его: Фесмофории в Галимунте и Стении¹²; в Сиракузах праздник продолжался десять дней¹³. «Восхождение», *anodos* — так в Афинах назывался первый день — очевидно, потому, что тогда процессия женщин поднималась вверх, к расположенному выше Фесмофориону; с собой нужно было нести много разных вещей: культовую утварь, еду, то, что было необходимо для пребывания там, и прежде всего, конечно, поросят для жертвоприношения. Оно, по-видимому, совершалось вечером того же дня или ночью: «Поросят бросают в ущелья Деметры и Кору. Сгнившие останки брошенного туда поросенка поднимают наверх женщины, именующиеся «черпальщицами»; они в течение трех дней блюдают чистоту и так спускаются в запретное пространство, выносят оттуда на поверхность останки и кладут их на алтари. Есть поверье, что тот, кто возьмет от них часть и рассыплет ее с семенами на землю, получит хороший урожай. Рассказывают, что там, внизу обоих ущелий, водятся змеи, которые поедают почти все, что бросают вниз; поэтому, когда женщины «черпают» и когда, опять же, возлагают упомянутые изображения, устраивается шум, чтобы прогнать змей... Из теста изготавливают и несут наверх неизреченные священные предметы, фигурки змей и мужских членов; они также берут еловые ветки... Все это бросают в так называемые «мегага», так же, как и поросенка, о чем уже говорилось». Вот все, что нам известно из основного источника¹⁴; о «мегарах» Деметры, о «*megarizein*» как синониме к «*thesmophoriazein*» применительно к женщинам, в других случаях мы имеем лишь краткие указания¹⁵. «Мегага» или «*ta ga ga*»¹⁶, по-видимому, находились именно в Афинах, но археологически они

не засвидетельствованы. В книдском святилище Деметры¹⁷, напротив, была обнаружена круглая яма с костями свиней и мраморными вотивными фигурками этих животных; в святилище Деметры в Приене¹⁸ камнем была выложена прямоугольная яма, поднимавшаяся над землей наподобие плоского фронтона и прикрытая тяжелыми плитами. В одной, специально отгороженной стеной части большого святилища Деметры в Агригенте находился круглый алтарь, напоминавший колодец, центральное отверстие которого вело вглубь примерно на 1,2 м, где его продолжала естественная расщелина в скале¹⁹. Устройство всего этого, очевидно, не было везде одинаковым; тогда как основной источник, с одной стороны, говорит о «бросании» и «черпании», а с другой — о «спуске вниз» и «возложении», создается впечатление, что имеются в виду две различных возможности. Общим является основное действие опускания жертв вглубь земли. В Геле, Сирисе, Локрах найдены остатки жертв и жертвенных трапез, которые каждый раз захоранивались в разных местах²⁰.

Таким образом женщины вступали в контакт с загробным миром, со смертью и разложением, но при этом одновременно присутствовала идея сексуальности и плодородия: фаллосы, змеи, ель. Миф объясняет принесение в жертву свиньи похищением Кору: когда дочь Деметры исчезла под землей, вместе с ней разверзшаяся бездна поглотила и свиней пастуха Эвбулея²¹. Деметра во время поисков дочери учредила Фесмофории²²; свадьба со смертью воспроизводилась в жертвоприношении. Деметра, Кора, Зевс Эвбулей почитались вместе в круге празднования Фесмофорий²³.

То, что «возлагают», по-гречески может быть названо словом *thesmos*; останки, о которых говорилось, женщины «несли» из ям на алтари, но и новые дары они опять же «несли» к ямам. Фесмофории изображались в виде женщины, несущей на голове закрытую корзину²⁴. Отталкиваясь от этого, очевидно, и следует толковать название праздника²⁵, по которому затем и сами богини (одна Деметра или вдвоем с Корой) именовались «*Thesmophoros*».

Второй день, середина праздника, назывался «*nesteia*», «пост». Женщины проводили его уединенно, подле богини; без столов и стульев, они готовили себе на голой земле ложе, беря для этого ветки ивы или другие растения, которым приписывалось свойство подавлять любовное желание²⁶. Настроение было мрачное²⁷, соответствующее печали Деметры после похищения Кору; венков не надевали²⁸. Считалось также, что женщины «подражают древней жизни»²⁹, первобытному состоянию, предшествовавшему изобретению культуры. На третий день или в ночь перед тем пост, наконец, завершался жертвоприношениями и обильной мясной трапезой³⁰. В Афинах при этом было принято призывать Каллигению, *Kalligeneia*, богиню «прекрасного рождения»³¹; ви-

димо она, так же как и «Вскармливающая юношей», *Kurotrophos*³², существовала лишь в ритуале и не отождествлялась ни с каким из мифологических, олимпийских божеств.

Женский праздник имел еще два аспекта, хотя их статус не вполне ясен: общенный и кровавый. Женщины упражнялись в непристойных речах, *aischrologia*³³; видимо, они разделялись на группы и выступали друг против друга, однако, должно быть существовали случаи, когда взаимными оскорблениями обменивались мужчины и женщины. Здесь — исток ямба, *iambos*, в смысле «насмешливого стихотворения»³⁴; Баубо, рассмешившая богиню наготой, связывалась с Фесмофориями³⁵. Как свидетельствует один поздний источник, женщины поклонялись изображению лона³⁶. В Сицилии выпекали пироги такой формы и, судя по всему, ели их также и вне праздничного ритуала³⁷. Фаллосы из теста, сопровождавшие жертвоприношение поросенка, служили хорошим дополнением. И все же, хотя это и находится в кажущемся противоречии с названными реалиями, еще до начала праздника выставлялось требование сексуального воздержания, которое подкреплялось затем особой подстилкой³⁸; Деметра и ее дочь подчеркнуто именовались «священно-чистыми», *hagne thea*³⁹; жрицы Деметры не должны были вступать в брак⁴⁰. При этом воздержание со своей стороны является подготовкой к противоположному, приближающей момент зачатия и рождения, как пост предвещает жертвенную трапезу. Возбужденному состоянию, в которое приводит пост, вполне подходит общенность; реальная удаленность от мужчин компенсировалась воображением, находя выход в словах и образах, пока наконец праздник не заканчивался под знаком Каллигении.

Враждебность по отношению к мужчинам также приобретала в фантазиях преувеличенные, жуткие формы. Рассказывалось, что на празднике в Кирене женщины-«мясники» с украшенными цветами лицами, с мечами в руках, кастрировали мужчину, который хотел подглядеть за ними — самого царя Батта⁴¹; предводитель мессенцев Аристомен, когда он подошел слишком близко к женщинам, справлявшим Фесмофории, был обращен в бегство жертвенными ножами, вертелами для жарки мяса и факелами, и схвачен⁴²; в комедии Аристофана такому шпиону приходится не лучше. Геродот⁴³ рассказывает, Фесмофории будто бы были принесены в Грецию из Египта Данаидами, то есть известными убийцами мужчин, которые, впрочем, в то же время открыли источники Арголиды. Доподлинно известно, что женщины на Фесмофориях ели зерна граната, темно-красный сок которых всегда ассоциировался с кровью; если такое зерно падало на землю, оно принадлежало мертвым⁴⁴. Это связывало женщин с кровью и смертью; Деметре тоже была присуща не одна только пассивная печаль, но еще и активный гнев, требующий жертв.

Различные действия со сгнившими останками поросят, предпринимавшиеся в видах хорошего урожая — самый очевидный пример сельскохозяйственной магии в греческой религии: «носители плодородия», «напитанные силами земли», «применялись для нового сева в качестве колдовского средства, дающего плодородие» — так это было сформулировано Людвигом Дойбнером⁴⁵. Безусловно, в основе здесь лежит нечто очень древнее; находки, относящиеся к раннему неолиту, уже указывают на существование связи между зерном и свиньей⁴⁶. Бросается в глаза, что обряды, о которых идет речь, никак не отражены в мифе, что на месте «гомеровских», антропоморфных богов появляются функциональные имена, как, например, «Kalligeneia». Аттический месяц Пианопсион был месяцем сева. В то же время, праздник мог справляться и на два месяца раньше (так это было, к примеру, в Фивах и на Делосе⁴⁷): в этом случае, впрочем, увязка с севом предстает чем-то, не имеющим решающего значения. Не удались также попытки вывести особое отношение женщин к Деметре из восстанавливаемой ранней формы земледелия⁴⁸. Фесмофории выполняли сельскохозяйственные функции, но праздник со всеми его особенностями нельзя объяснить, исходя лишь из этого.

Подойти к проблеме совсем иначе попытался Карл Кереньи⁴⁹, когда сравнил уединение женщин в зловещей, кровавой, сексуальной атмосфере с имевшими место в некоторых примитивных культурах менструальными табу. Это неожиданное сопоставление, впрочем, не следует понимать в том смысле, что в «доисторическую» эпоху будто бы существовал биологический феномен коллективной менструации; однако, чувства и поведение, сопутствующие месячным, вполне могли послужить моделью для ритуала ежегодного праздника, благодаря которому женщины утверждали себя в своей собственной, закрытой для мужчин, особости.

Таким образом, ядром остается разрыв семейных уз, разделение полов, конституирование женского союза; по меньшей мере раз в году женщины демонстрировали свою самостоятельность, свою ответственность и значимость для плодovitости общины и плодородия возделываемой земли. Именно то, что под сомнение ставились вещи, считавшиеся сами собой разумеющимися, укрепляло преемственность. При этом Фесмофории с их серьезным, мрачным, «чистым» характером находились в известной оппозиции к празднику Адониса⁵⁰, во время которого женщины по-другому вырывались из жестких рамок своего обычного существования, когда все определяла атмосфера соблазна и страсти, физической привлекательности и диких криков; частный культ, несший отпечаток восточного влияния, давал гораздо больше простора проявлениям индивидуальности, чем полисный праздник, делавший акцент скорее на сплоченности женщин, выполняющих одну и ту же роль.

Женскому союзу, по крайней мере в некоторых местах, соответствует мужской союз. На Паросе «кабарны» (*kabarnoi*), собиравшиеся вместе за жертвенными трапезами, служили Деметре Фесмофорос⁵¹. На картине Полигнота в Пестром Портике⁵² было изображено, как Теллис и Клеобей принесли с Пароса на Фасос «священное» культа Деметры — брат, в чьем имени заключен смысл «посвящения», со своей сестрой-девственницей. Святилище Деметры в Коринфе включало целый ряд помещений для культовых трапез, найденные там терракотовые votive статуэтки представляют юношу с посвятителем даром в руке⁵³. Здесь можно также увидеть связь с мужскими союзами малоазийской Матери; есть вероятность, что произошло наложение культов, ориентированных на мужчин, и культов, ориентированных на женщин; очевидно только, что они хорошо друг друга дополняли.

Ведь уединение под знаком опечаленной, гневающейся Деметры было не самоцелью, а промежуточным этапом. Темные ямы, которые открывались, закрывались вновь, «прекрасное рождение» было исполнено надежды и обращено в будущее; виды на хороший урожай — часть этих ожиданий, возникавших как естественное продолжение праздника. Греки видели в Деметре *thesmophoros* в конечном итоге подательницу «закона» — порядка брака, цивилизации, вообще жизни⁵⁴, и не были в этом так уж неправы.

Примечания

2.1. Праздничный календарь

¹ См. II 7 прим. 1.

² E. Bickermann, *Ancient Chronology* (Э. Бикерман, Древняя хронология), 1968; Сэмюэл 1972; см. прим. 3, 4, 12.

³ H. Bischoff, *De Fastis Graecorum antiquioribus* (Х. Бишофф, О древнейших календарях греков), *Leipz. Studien* 7, 1884, 315–416 и РЭХ 1568–1602; Сэмюэл 1972, также Lewis CR 25, 1975, 69–72.

⁴ W. K. Pritchett, O. Neugebauer, *The Calendar of Athens* (У. Притчетт, О. Нойгебауэр, Афинский календарь), 1947; B. D. Meritt, *The Athenian Year* (Б. Меритт, Афинский год), 1961; A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen in Altertum, geordnet nach attischem Kalender* (А. Моммсен, Праздники города Афины в древности, расположенные в порядке аттического календаря), 1898; АП, приложение; J. D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year* (Дж. Микалсон, Священный и гражданский календарь афинского года), 1975. О «календарном фризе» на церкви «Малая Митрополия» в Афинах — АП 248–54, Т. 34–40; ЭДИ IV 1039–47.

⁵ S. Dow, *The Law Codes of Athens* (С. Доу, Кодексы законов в Афинах), *Proc. of Massachusetts Hist. Soc.* 71, 1953/7, 3–36; *Hesperia* 30, 1961, 58–73. Фрагменты: *Hesperia* 3, 1934, 46 и 46 19356–13–32 = СЗД 10; *Hesperia* 10, 1941, 32–6; IG II/III2 1357 ab = СЗГГ 17; IG I2 844/5 = СЗГГ 16.

⁶ См. V 2.4.

- ⁷ См. V 2.2 прим. 18–22.
⁸ См. V 2.2 прим. 32.
⁹ См. VI 1.4.
¹⁰ См. V 2.5.
¹¹ См. V 2.2 прим. 5; 25.
¹² M. P. Nilsson, *Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollon und Orient* (М. Нильссон, Древнейшее греческое счисление времени, Аполлон и Восток), AP 14, 1941, 423–48 = Избр. соч. I 36–61; *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders* (Возникновение и религиозное значение греческого календаря), 1918, 19622; *Primitive Time-Reckoning* (Первобытное счисление времени), 1920.
¹³ «Труды и дни», 504.
¹⁴ См. I 3.6 прим. 1; Док. 304 сл.
¹⁵ См. I 3.6 прим. 31/2; имена месяцев возникли в результате изменения ударения у родительного падежа множественного числа в названиях праздников на -ia, Швицер 488.
¹⁶ J. Sarcady, *Die Ionischen Feste und die ionische Urgeschichte* (Й. Саркади, Ионийские праздники и древнейшая история ионийцев), *Acta Classica Univ. Scient. Debrec.* 1, 1965, 11–20; *Heortologische Bemerkungen zur Dorischen Urgeschichte* (Замечания о праздниках в древнейшей истории дорийцев), там же 5, 1969, 7–19; о возникновении греческого календаря: *Festsetzung der Monatsnamen* (Установление имен месяцев), там же 8, 1972, 3–9. Об Апеллее — РМ 118, 1975, 8 сл.

2.2. Конец года и начало нового года

- ¹ Аристотель, «Никомахова этика» 1160a 25–8.
² Аристотель, «Афинская полития» 43, 1.
³ Аристотель, «Афинская полития» 56, 2.
⁴ Антифон 6, 42; 44.
⁵ АП 17–22 (неправильно смешивать это с процессией Паллады, см. II 4 прим. 43); открытым остается вопрос точной даты: казалось бы, эту дату точно определяло то, что, согласно календарю Никомаха, «платок» посвящался Афине 29-го числа (СЗД 10 А 5), но этому противоречит тот факт, что в указанный день неоднократно происходили народные собрания — Микалсон (см. V 2.1 прим. 4) 160–4. — Ср. также L. Koenen, *Eine Hypothese zur Auge des Euripides und tegeatische Plynterien* (Л. Кунен, Гипотеза о глазе Еврипида и тегейских Плинтериях), ПЭ 4, 1969, 7–18.
⁶ Плутарх, «Алкивиад» 34, 1.
⁷ Павсаний Att. e 1; о смоквах — Афиней 78 bc; Роде II 406 сл.
⁸ Фотий: Kallynteria; An. Bekk. 270, 1.
⁹ Плутарх, «Алкивиад» 34, 1.
¹⁰ Павсаний I, 27, 3; АП 9–17 (неправильно связывать это с Фесмофориями); *Hermes* 94, 1966, 1–25; HN 169–73. Дата выясняется, вероятно, из того, что, согласно календарю Никомаха (СЗД 10 А 20; дополнение С. Доу), 2-го числа приносили жертвы Афине, Куротрофос и Аглавре, а согласно календарю Эрхии (СЗГГ 18), 3-его числа — Куротрофос, Афине Полиаде, Аглавре, Зевсу Полиевсу и Посейдону (= Эрехфею?).
¹¹ O. Broneer *Hesperia* 1, 1932, 31–55; 2, 1933, 329–417; 4, 1935, 109–88.

- ¹² ПГМ I 199 сл.; II 137–40; B. Powell, Erichtonius and the three daughters of Cecrops (Б. Пауэлл, Эрихтоний и три дочери Кекропа), 1906; об изображении на вазах — M. Schmidt AC 83, 1968, 200–6. На любопытную угаритскую параллель указывает M. C. Astour Ugaritica 6, 1969, 9–23.
- ¹³ См. II 5 прим. 18; святилище Аглавры было местом клятвы эфебов, об этом — R. Merkelbach ПЭ 9, 1972, 277–83.
- ¹⁴ HN 171; см. III 2. 4 прим. 44/5.
- ¹⁵ Павсаний I, 24, 7. Об отношении друг к другу Эрихтония и Эрехфея — HN 168; 176.
- ¹⁶ Варрон, «О сельском хозяйстве» 1, 2, 20.
- ¹⁷ См. III 2. 4 прим. 19.
- ¹⁸ Лисимахид ФГИ 366 А 3; АП 40–50 (неправильно смешивать с Фесмофориями); HN 161–8.
- ¹⁹ Тёпффер 113–33.
- ²⁰ Павсаний I, 36, 4; 37, 2.
- ²¹ Павсаний Att. d 18.
- ²² Еврипид, «Эрехфей», фр. 65, 90–7 Austin; ПГМ II 140–3; HN 166–8.
- ²³ СЗГГ 36, 10–12; Аристофан, «Женщины в народном собрании» 18; HN 164 сл.
- ²⁴ Схолии к Павсанию I, 1, 4.
- ²⁵ Аристофан, «Облака» 984 сл. — АП 158–74; Кук III 570–873; РТ 153–61; главный текст — Феофраст у Порфирия, «О воздержании» 2, 28–30.
- ²⁶ Мейли *rassim*; о Буфониях — 275–7.
- ²⁷ «Законы» 828cd.
- ²⁸ АП 201; Плутарх, «Тесей» 12, 2, ср. прим. 24.
- ²⁹ ГП 35–40; АП 152–5; в Кидонии (Крит) рабы даже могли бичевать свободных — Эфор ФГИ 70 F 29. На празднике Пелорий в Фессалии снимали оковы с пленников — Батон ФГИ 268 F 5. — M. Pohlenz, Kronos und die Titanen (M. Поленц, Кронос и Титаны), NJb 37, 1916, 549–94; U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Kronos und die Titanen, доклад, Берлин, 1929, 35–53 = K1. Schr. (Мал. соч.) V 2, 1971, 157–83; оба автора пытались найти в Кроносе догреческого бога (см. III 3. 2 прим. 19); Нильссон (ИГР 510–6) понимает Кроноса как бога урожая (ввиду серпа), против этого Уэст 217 сл. — Алтарь и храм: Филохор ФГИ 328 F 97; Павсаний I, 18, 7.
- ³⁰ Ср. Платон, «Законы» 713b; на Острове Блаженных — Гесиод, «Труды и дни» 173а, Пиндра, Ол. 2, 70, см. IV 2 прим. 39.
- ³¹ АП 36–8.
- ³² АП 22–35; HN 173–7.
- ³³ О Гекадеме/Академе см. IV 4 прим. 57; Афиней 561e; схолии к Софоклу, «Эдип в Колоне» 701.
- ³⁴ IG II/III 2 334 = СЗГГ 33 В 10 слл.; ср. АП 25 сл.
- ³⁵ *Hesperia* 8, 1939, 423, ср. *Antiquity* 30, 1956, 9–18.
- ³⁶ HN 181–9.

2.3. Карнеи

- ¹ Виде 63–87; ГП 118–29; КГГ IV 259–63; Prehn РЭ X 1986–8. Карнеи как праздник дорян: Фукидид 5, 54; Павсаний 3, 13, 4; схолии к Феокриту 5, 83; Книд — см. прим. 11; Фера — см. прим. 12; Кирена — см. прим. 29.
- ² Геродот 6, 106; 7, 206; ГП 118 сл.; Попп 75–106.

- ³ Плутарх, «Застольные беседы» 717d; IG XII 3 Suppl. 1324; Еврипид, «Алкеста» 448 сл.
- ⁴ Деметрий Скепсийский у Афиней 141e; ничто не говорит в пользу точки зрения Виде, называвшего это «второй частью» праздника — Виде 81, ГП 122.
- ⁵ Гезихий *Karneatai*; слово «фила» дополнено.
- ⁶ Тарентский кратер — P. Wullemier AO 30, 1929, 197–202; VI 2, 1933, 3–30; A. D. Trendall, *The red figured vases of Lucania, Campania and Sicily* (А. Трендэлл, *Краснофигурные вазы Лукании, Кампании и Сицилии*), 1961, 55 N 280; Ариас — Хирмер 234–5.
- ⁷ Каллимах, Гимны 2, 85–7.
- ⁸ Сосибий ФГИ 595 F 3; «*Karneonikai*» — Гелланик ФГИ 4 F 85/6.
- ⁹ Каллимах, Гимны 2, 30 сл.
- ¹⁰ An. Bekk. 305, 25; также Гезихий *staphylodromoi*; освящение *staphylodromas* — IG V 1, 650; 651.
- ¹¹ ААЖ 77, 1973, 413–24; Bull. epigr. 1974, N 549; датировка надписи: 180/70 гг., а победы на Карнеях: конец III в.
- ¹² IG XII 3 Suppl. 1324; ГП 125 сл.; то, что читать нужно *Karneia theon* (а не *theon*), доказывает теперь книдская параллель.
- ¹³ Пиндар, Пиф. 5, 93.
- ¹⁴ Павсаний 3, 14, 6.
- ¹⁵ Гезихий *agetes*; ГП 123.
- ¹⁶ См. II 1 прим. 6.
- ¹⁷ Геродот 7, 197; HN 130 сл.
- ¹⁸ Феокрит 5, 83.
- ¹⁹ АБШ 15, 1908/9, 81–85; IG V 1, 222; ср. БГК 89, 1965, 370–76; Павсаний 4, 33, 4: Аполлон Карней и Гермес с бараном. F. Imhoof-Blumer *Revue Suisse de Numismatique* 21, 1917, 5–11 — здесь изображения на монетах молодого бога с бараньими рогами толкуются как изображения Аполлона Карнея.
- ²⁰ Гезихий *karpos*.
- ²¹ Виде 76–81.
- ²² Карней = Метагитний: Плутарх, «Никий» 28, 2; двумя месяцами позже — аттический праздник Осхофорий (АП 142–7), сравнимый с Карнеями: процессия с виноградом и состязание в беге, миф о прибытии Тесея и смерть его отца Эгея.
- ²³ R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages* (Р. Бернхаймер, *Дикари в средние века*), 1952, 52–9.
- ²⁴ Павсаний 3, 13, 5, ср. схолии к Феокриту 5, 83d; троянец Карней у Алкмана — PMG 52.
- ²⁵ Феопомп ФГИ 115 F 357; Павсаний 3, 13, 4; схолии к гимнам Каллимаха 2, 71; схолии к Пиндару, Пиф. 5, 106; Конон ФГИ 26 F 1, 26.
- ²⁶ Павсаний 3, 13, 3 сл.; ср. запретное *oiketa* Аполлона Карнея в Сикионе — Павсаний 2, 10, 2.
- ²⁷ IG V 1, 497; 589; 608. «Аполлон Дромей» на Крите и в Спарте: Плутарх, «Застольные беседы» 724c.
- ²⁸ An. Bekk. 305, 31; Гезихий *stemmatiaion*; F. Bolte PM 78, 1929, 141–3; связь с Карнеями ненадежна.
- ²⁹ Каллимах, Гимны 2, 85–9; Геродот 4, 158.
- ³⁰ В Аргосе — схолии к Феокриту 5, 83bd.

- ³¹ Праксилла PMG 753 = Павсаний 3. 13, 5; здесь Карней — «возлюбленным Аполлона».
- ³² S. Eitrem, *Der vordorische Widdergott* (С. Эйтрем, Додорийский бог-баран), 1910.
- ³³ Кастор ФГИ 250 F 2; убийца Карна (или его сын) изгнал додорийских царей и установил дорийское владычество в Коринфе — Конон ФГИ 26 F 1, 26.

2.4. Анфестерии

- ¹ КГГ М 214–24; АП 93–123; ИГР 594–8; Пикард-Кембридж (2) 1–25; G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria* (Г. ван Хоорн, Праздник Горшков и Анфестерии), 1951; HN 236–69; относительно имени — 237, 4.
- ² АП 122 сл.; см. V 2.1 прим. 16.
- ³ Фукидид 2, 15, 3.
- ⁴ Пикард-Кембридж (2) 19–5; HN 238, 9; Травлос 274, 332; ср. рис. 219, 379, 435.
- ⁵ См. II 5 прим. 6.
- ⁶ Фанодем ФГИ 325 F 12.
- ⁷ IG II/III2 1368, 130.
- ⁸ Фотий, Гезихий — данные слова.
- ⁹ Зенобий у Афиней 1, 30, р. 352 Miller; HN 250–5.
- ¹⁰ Гезе 90–2.
- ¹¹ HN 253, 18.
- ¹² Еврипид, «Ифигения в Тавриде» 847–60; Фанодем ФГИ 325 F 11; HN 246.
- ¹³ R. Merkelbach, *Miscellanea A. Rostagni*, 1963, 469–526; HN 247.
- ¹⁴ Диодор Сицилийский 3, 62, 7; Корнут 30; HN 249.
- ¹⁵ См. VI 2.3 прим. 15–22.
- ¹⁶ Фанодем ФГИ 325 F 11; HN 255 сл.
- ¹⁷ Аристофан, «Лягушки» 211–9.
- ¹⁸ HN 257.
- ¹⁹ Аристотель, «Афинская полития» 3, 5; Псевдо-Демосфен 59, 73, 76; Гезихий *Dionysou gamos*; см. II 7 прим. 99.
- ²⁰ HN 258, 12.
- ²¹ Псевдо-Демосфен 59, 73.
- ²² A. Frickenhaus, *Lenaenvasen* (А. Фрикенхауз, Ленейские вазы), 72. *Winckelmannsprogramm* 1912; АП 127–32; ИГР 587 сл.; Пикард-Кембридж (2) 30, 2; B. Philippaki, *The Attic Stamnos*, 1967, XIX сл.; HN 260–2.
- ²³ АКВ 1249, 13, ИГР Т. 38, 1.
- ²⁴ Фрикенхауз (см. прим. 22) N 1.
- ²⁵ Феопомп ФГИ 119 F 347a и b; HN 263–5 против Харрисон (1) 37, АП 112 сл., ИГР 595.
- ²⁶ Зенобий у Афиней 1, 30; HN 250.
- ²⁷ HN 266, 11; В. С. Dietrich *Hermes* 89, 1961, 36–50.
- ²⁸ Эратосфен, «Превращения» р. 79 Robert; HN 267 сл.
- ²⁹ Овидий, «Метаморфозы» VI, 125.
- ³⁰ Каллимах, фр. 178; Алкифрон 4, 18; 10 сл.; изгнанный Фемистокл ввел празднование Горшков в Магнесии — Поссид ФГИ 480 F 1.
- ³¹ См. I 4 прим. 40.
- ³² См. I 3.6 прим. 24.
- ³³ См. I 3.3 прим. 71.

2.5. Фесмофории

- ¹ ГП 313–25; КГГ III 75–112; АП 50–60; P. Arbesmann РЭ VI А 15–28; S. Eitrem Symb. Oslo 23, 1944, 32–45; ИГР 463–6; обзор распространения этого праздника — ГП 313–6; РЭ VI А 24–6, также СЗД 32 (Аркадия); Гела — см. прим. 20; название месяца «Фесмофорий» — Сэмюэл 108, 132, 134 сл.
- ² HN 284.
- ³ Вне города — Парос, Фасос, Смирна, Милет, Трезен, Гела (Биталеми); под крепостью — Фивы (Павсаний 9, 16, 5) и Мегары (Павсаний 1, 39, 5); ср. Ричардсон 250.
- ⁴ Н. А. Thompson Hesperia 5, 1936, 151–200; O. Broneer Hesperia 11, 1942, 250–74; Травлос 198; рис. 5.
- ⁵ Исей 8, 19; IG II/III2 1184.
- ⁶ Лукиан, «Разговоры гетер» 2, 1.
- ⁷ Аристофан, «Женщины на празднике Фесмофорий» 294; Исей 6, 50.
- ⁸ Менандр, «Третейский суд» 522 сл.; Исей 3, 80.
- ⁹ «Ta mystika», происходившие в «tagara» — Эл. Дион. m 2 Erbse (см. прим. 16); Геродот (2, 171) утверждает, что настоящая мистерияльная форма сохранилась только в Аркадии, а в других местах прекратила свое существование в результате дорийского нашествия; это связано с теориями Геродота относительно пеласгов (ср. Деметра Пеласгийская у Павсания 2, 22, 1) и египтян. — «Мистерии» Деметры Фесмофорос в Эфесе: SIG 820.
- ¹⁰ SIG 1024 = СЗГГ 96, 20 слл.
- ¹¹ Катана — Цицерон, «Против Верреса» 4, 99.
- ¹² АП 52.
- ¹³ Диодор Сицилийский 5, 4, 7.
- ¹⁴ Схолии к Лукиану, р. 275, 23 — 276, 28; E. Rohde, Kleine Schriften (Э. Роде, Мал. соч.) II, 1901, 355–65; АП 40 сл.; схолиаст объясняет встретившееся у Лукиана слово «Фесмофории»; его утверждение, что Скирофории и Арпетофории (sic!) будто бы «одно и то же», относится только к их истолкованию, но не к описанию ритуала — см. Hermes 94, 1966, 7 сл.; HN 284, 5. Климент Александрийский («Увещевание эллинов», 2, 17, 1) вполне однозначно говорит о том, что megarizein связано с Фесмофориями; исправление на zontas choirois (Лобек 83, Роде указ. место 360, 1) произвольно: votивных свинок с распоротыми животами находят на Фасосе и Наксосе — F. Salviat BГК 89, 1965, 468–71.
- ¹⁵ Климент Александрийский — см. прим. 14; Епифаний, «О вере» 10, III 1 р. 510, 10 Hohl.
- ¹⁶ Эл. Дион. m 2 Erbse; Менандр, фр. 870 Koerte; A. Henrichs ПЭ 4, 1969, 31–37; B. C. Dietrich Riv. stor. Ant. 3, 1973, 1–12.
- ¹⁷ C. T. Newton, Halicarnassus, Cnidus and Branchidae II, 1863, 283; ГП 319 сл.
- ¹⁸ M. Schede, Die Ruinen von Priene (М. Шеде, Руины Приены), 19642, 93 сл.
- ¹⁹ D. White, Hagne Thea, дисс., Принстон, 1964, 69. Ср. Ph. Bruneau, Recherches sur les cultes de Delos (Ф. Брюно, Исследование делосских культов), 1970, 269–93.
- ²⁰ Гела: P. Orlandini Kokalos 14/5, 1968/9, 338 — надпись на сосуде «Посвящено Фесмофорос из skene Дике»; Сирус, Локры: ВА 1968, 770–84; Кlio 52, 1970, 138.
- ²¹ Климент Александрийский, «Увещевание эллинов» 2, 17; схолии к Лукиану, р. 275, 24 слл.; HN 283–92.
- ²² Паросская культовая легенда — Аполлодор ФГИ 244 F 89.

- Парос: IG XII 5, 227; Делос: IG XI 287 A 69; Граф 172, 72; Ф. Брюно 269–90.
- ²⁴ Календарный фриз — АП 250, Т. 35 N 4.
- ²⁵ ГП 323 по Фрэзеру; ГП 44; дополнительным доказательством стала находка на Косе надписи, где были слова *thesmos e osteon* («остатки жертв или кости» (СЗГГ 154 В 17); ср. *thesis ton thesmophorion* — схолии к Аристофану, «Женщины на празднике Фесмофорий» 585.
- ²⁶ Плутарх, «Об Исиде и Осирисе» 378е; Элиан, «О природе животных» 9, 26; Плиний Старший, «Естественная история» 24, 59; Гален XI 907 Kuhn; Диоскорид 1, 103; Ферле 139–54.
- ²⁷ Плутарх, «Демосфен» 30, 5.
- ²⁸ Схолии к Софоклу, «Эдип в Колоне» 681.
- ²⁹ Диодор Сицилийский 5, 4, 7; эретрийские женщины не используют огня — Плутарх, «Греческие вопросы» 298bc.
- ³⁰ Схолии к Аристофану, «Женщины на празднике Фесмофорий» 372.
- ³¹ Аристофан, «Женщины на празднике Фесмофорий» 298 и схолии; Гезихий — к данному слову: «не земля, но Деметра; ...одни говорят, будто Каллигения — ее кормилица, другие — будто жрица, а иные — будто служанка»; Алкифрон 2, 37; Нонн 6, 140.
- ³² См. I 3. 5 прим. 40; III 4 прим. 15.
- ³³ Аполлодор 1, 30; Клеомед 2, 1; Диодор Сицилийский 5, 4, 7; ср. Аристофан, «Женщины на празднике Фесмофорий» 539; см. II 7 прим. 61–4.
- ³⁴ M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus* (М. Уэст, *Исследования греческих элегии и ямба*), 1974, 22–39.
- ³⁵ Граф 168–71.
- ³⁶ Феодорет, «Врачевание языческих недугов» 3, 84.
- ³⁷ Гераклид Сиракузский у Афиня 14, 647a.
- ³⁸ Ферле 138–42, см. прим. 26.
- ³⁹ См. V 4 прим. 29; ср. Уайт (см. прим. 19).
- ⁴⁰ Лукиан, «Разговоры гетер» 7, 4; Тимон 17; схолии к Лукиану, р. 279, 21; Ферле 103 сл. Служанки Деметры — «пчелы»: Аполлодор ФГИ 244 F 89 (Парос); Расшир. комм. Сервия к «Энеиде» I, 430 (Коринф); M. Detienne ТКК 12, 1971, 11–7.
- ⁴¹ Элиан, фр. 44 = Суда а 1329, th 272, s 1590, 1714.
- ⁴² Павсаний 4, 17, 1.
- ⁴³ Геродот 2, 171, ср. Гесиод, фр. 128.
- ⁴⁴ Климент Александрийский, «Утешение эллинов» 2, 19.
- ⁴⁵ АП 51, ср. ИГР 119 сл.
- ⁴⁶ См. I 1 прим. 22/3.
- ⁴⁷ IG XI 287 A 68; ГП 316 сл.
- ⁴⁸ КГГ III 106–9, ИГР 465 против Харрисон (1) 272, ГП 323.
- ⁴⁹ Кереньи (3) 126 сл.
- ⁵⁰ См. III 3.4 прим. 13.
- ⁵¹ Антимах, фр. 67 Wyss; Стефан Византийский, «Парос»; IG XII 5, 292.
- ⁵² Павсаний 10, 28, 3.
- ⁵³ *Hesperia* 34, 1965, 1–24; 37, 1968, 299–330; 38, 1969, 297–310; 41, 1972, 283–331; *Altetum* 11, 1965, 8–24; кроме того, статуи юношей — *Hesperia* 41, 1972, 317.
- ⁵⁴ Диодор Сицилийский 5, 5, 2; Каллимах, Гимны 6, 19; Сервий к «Энеиде» IV, 58; также ПГМ I 777; КГГ III 75–7; ВЭ II 45.

3. ОБЩЕСТВЕННЫЕ ФУНКЦИИ КУЛЬТА

3.1. БОГИ МЕЖДУ БЕЗНАВРСТВЕННОСТЬЮ И ПРАВОМ

Одним из самых неопровержимых аргументов в битве христианства с миром языческих богов были упреки в отсутствии морали; все дело в том, что защитники старины сами не могли не признавать его правоты; больше всего нападок вызывали не знающие границ любовные похождения богов, больше всего беспокойства — низвержение Зевсом собственного отца. На протяжении многих столетий сами греки создали эту критику гомеровских богов и не придумали ничего для их защиты, кроме малоубедительного искусства аллегорического толкования¹. С позиций нашего времени можно согласиться с судом истории и признать в нравственной слабости древней религии основную причину ее упадка и исчезновения²; впрочем, отсутствие у олимпийцев морали может также быть для нас источником особой эстетической привлекательности. И все же проблема гораздо сложнее и глубже.

Критика «Гомера» восходит к глубокой древности. «Многое лгут поэты» звучит поговоркой уже у Солона³; у Гесиода признание Муз, что в их рассказах «много лжи»⁴, судя по всему, направлено против гомеровского повествования о богах. Ксенофан уже в конце VI в. высказывал резкое и окончательное суждение:

*«Что среди смертных позорным слывет и клеймится хулою, —
То на богов возвести ваш Гомер с Гесиодом дерзнули:
Красть, и прелюбы творить, и друг друга обманывать хитро»⁵.*

Пиндар отрекается от мифов, делающих из богов каннибалов⁶. У Еврипида сами боги предстают в двойном свете: «Если боги делают дурное, они не боги»⁷; когда же Гера из мелочной ревности самым жестоким образом губит Геракла: «Кто бы стал молиться такой богине?»⁸. Платону оставалась только собрать все это вместе и систематизировать, чтобы запретить подобное и вообще Гомера в своем идеальном государстве⁹.

И все же самые значительные греческие храмы, самые величественные статуи богов были созданы спустя поколения после Ксенофана. Люди продолжали молиться этим богам; практика греческой религии сохранялась на протяжении 800 лет с тех пор, как он жил, и сошла на нет лишь одновременно с общим упадком древнего общества под сильным давлением государства¹⁰. Очевидно, критика, о которой идет речь, тем не менее скользила лишь по поверхности, не затрагивая корней.

Удобным выходом была своего рода «двойная бухгалтерия»: существовала как бы «теология поэтов», в которую, никто не обязан был верить, а наряду с ней — «теология полиса», которая в любом случае рассматривалась как гражданский долг¹¹; к двум названным добавлялась «естественная теология» философов предъявлявшая повышенные требования к истинности, в отношении которой была возможна как искренняя страстная приверженность так и скептическая отстраненность.

Удивительно, но, при всем сказанном, в качестве естественной предпосылки полисной религии тем не менее выдвигалось и открыто декларировалось нечто такое, чего, казалось бы, мир богов как раз и не мог дать, а именно, что она лежит в основе нравственного порядка. Аристотель насмешливо замечает, правитель должен вести себя благочестиво, поскольку от такого человека люди «менее будут опасаться потерпеть что-либо незаконное»¹²; еще более невероятно звучит мысль, высказанная в одной драме конца V в., что боги — изобретение хитроумного политика с целью связать людей заповедями там, где их невозможно контролировать иначе¹³. Но именно это означает, что греческую религию можно рассматривать как производную от ее же моральной функции. Для Аристотеля то, что боги существуют, с философской точки зрения очевидно; «прочее — то есть, видимо, совокупность мифа и ритуала, — вводится затем, чтобы убеждать массы и для практического употребления, для законов и пользы»¹⁴; иными словами, мы имеем противоположность аморальному эстетизму. У ораторов та же мысль могла выражаться куда более позитивно: «Те, кто насадили в нас этот страх перед богами, тем самым побудили нас не обращаться друг с другом совсем как дикие звери»¹⁵. Еще раньше подобный аргумент использовали в полемике: магия по сути — безбожие; «и такой человек в своих действиях не побоялся бы пойти на крайность — во всяком случае, насколько это касается богов, потому что он их не боится»¹⁶, так вместе со страхом перед богами рушатся все нравственные барьеры. В сущности этот мотив содержится уже в том, какими словами «Одиссея» говорит о Киклопах: Полифем, хотя он и сын Посейдона, не признает власти богов¹⁷, и вот он выставлен людоедом. Этому соответствует вопрос, который Одиссей обычно задает, оказавшись на незнакомом берегу: область ли это «диких, не знающих правды людей», или же «смертных приветливых, богобоязненных, гостеприимных?»¹⁸. В страхе перед богом — начало морали.

Можно попытаться разрешить эту диалектику «аморальных» богов и религиозной морали, подойдя к этому вопросу с точки зрения исторического развития: тогда получается, что в мифе зафиксировалась примитивная стадия, которая находится во все возрастающем противоречии с развитием культуры и нравственности. В первобытной стае престиж может опираться на силу и сексуальную активность, грабеж и воровство у других может быть весьма почетным; низшие, слабые должны привыкнуть к тому, что высокие господа в любом отношении могут позволить себе намного больше и по своей прихоти оставить без внимания законы владения имуществом и устав семьи, соблюдения которых они требуют от всех остальных. В таком случае олимпийским беспорядкам находится соответствие в лишенном стабильности правлении знати на исходе темных веков.

И все же Зевс, Аполлон, Афина, без сомнения, являются не просто князьками, нарушающими границы дозволенного — представителями правового состояния, устаревшего в результате исторического прогресса. В фигуре Зевса, в особенности, с древнейших времен не только воплотилось суверенное могущество, но она явилась средоточием мудрости, принимаемой безоговорочно. Можно даже вести речь о своего рода аморальной «справедливости Зевса»¹⁹ — действиях, которые никак не связаны с уже имеющимися законами, непредсказуемы и не поддаются верификации, и тем не менее всегда в конечном итоге оказываются в рамках права, даже если несут с собой уничтожение. «Славить Зевса песнею победной — это значит мудрым быть»²⁰.

Однако даже таким путем устраняются далеко не все противоречия. В вопросе о сомнительных с точки зрения морали поступках богов речь идет и не только о мифе как об отражении будь то реальных взаимоотношений или подавленных желаний; та же диалектика проявляется и в ритуале. Если Гермес ворует, то существуют и праздники Гермеса, на которых дозволено воровство²¹; если боги посягают на земных женщин, имеются и торжественные случаи, когда самая красивая девушка или даже «царица» должна быть отдана «сильнейшему»²². Рядом с восхвалением, *euphemia*, стоит *aischrologia*, поругание, культовое осквернение соседствует с чистотой, есть вообще акт насилия в ритуале жертвоприношения, «бычье убийство», кровопролитие и разъятие на части, сопровождаемое уничтожением в огне, есть «безумие», является ли оно под видом судьбы или как откровение «безумного бога». Боги за каннибальской трапезой — соответствие оборотнической атмосфере тайных праздников жертвоприношений²³.

На человеческом жертвоприношении религия и мораль расходятся²⁴. То, что в действительности человеческие жертвы уже долгое время не приносились, было победой гуманной этики, победой, которая, все же оставалась ограниченной. Этические постулаты не могли ока-

заться сильнее всей реальности природы и общества; все оставалось на уровне частичных просветов среди непроглядного хаоса; кроме того, мораль всегда подвержена опасности подрезать собственные жизненные корни. Религия сложнее, она питается от неподцензурного конгломерата традиции; последний, как бы он ни был непроницаем, способен заключать в себе множество бессознательных контуров регулирования жизни. Очевидно, в ритуале и мифе каждому «да» соответствует «нет», каждому тезису — противоположный тезис: порядок и разрушение, внутри и вне, жизнь и смерть. Индивидуальное формирование нравственной личности, отраженное в стройной системе морали, отступает перед надличностным принуждением. Премущественность, связанная с идеей сплоченности, важнее, чем личностная мораль.

В политеизме заложена принципиальная трудность обосновать нравственный миропорядок, отталкиваясь от богов. Множественность богов всегда предполагает и противостояние: Гера против Зевса, Афродита против Артемиды, Дионис против Аполлона. Порядок в этом случае возможен лишь как «выделение доли», *moïga*, как разделение всего на отдельные участки. Каждый бог ответственен за свою сферу; он вмешивается тогда и только тогда, когда именно эта область оказывается задета. Сказанное верно в первую очередь для самого Зевса: он блюдет закон гостеприимства, следя за тем, чтобы это право не нарушалось в рамках дома и двора, а также опекает чужеземцев и просящих убежища, которые достигли этого безопасного места (*Ζεύς herkeios, hikesios, xenios*); то, что происходит по ту сторону границы, его не беспокоит. Убежище привязано к святилищу, к алтарю; в любом другом месте убивать не запрещено. Человек должен лавировать между множеством требований и необходимостей; благочестие есть ум и «осторожность». Как раз в этом, однако же, и состоит шанс политеизма охватить многообразие действительности, не закрывая глаза на противоречия и не будучи поставленным перед необходимостью усиленного отрицания какой-либо из ее частей. Человеку даже остается свободное пространство по ту сторону удовлетворенных требований²⁵; поэтому у греков закон и этика могли развиваться как человеческая «мудрость», независимо и одновременно в согласии с богом; высказывания мудрецов и закон высекались на стенах храмов и тем не менее всегда считались человеческим дерзанием, а не божественным откровением.

Греческие боги не давали людям законов²⁶; греческая религия, тем не менее, представляла собой также и некий долг, выражавшийся в заповедях и в угрозе самых жестких санкций, часто совсем не соответствовавших масштабам проступка: переступивший определенную границу или положивший ветвь на конкретный алтарь должен был

лишиться жизни²⁷. В этом отношении религия предстает как модель искусственного поведения, вынуждаемого неким «ты должен»; есть опасность оступиться²⁸. И если формирование своего рода «над-Я» через воспитание представляет собой основополагающий процесс в развитии отдельного человека, то религия в этом процессе выступает как определяющий фактор: существование вообще каких бы то ни было непреложных, не ставящихся под сомнение обязанностей задано здесь со всей окончательностью; нет морали без авторитета. В расхожей этике греков это присутствует как основной кодекс: почитать богов и почитать родителей²⁹. Одно подкрепляет другое; вместе они выступают гарантией преемственности в группе, живущей по этим правилам.

Попытка поймать богов на отсутствии морали в узком смысле этого слова не становится от этого менее древней. Уже в «Илиаде»³⁰, в одном из сравнений, как о чем-то естественном говорится о том, что Зевс гневается на людей, когда они насильственно выносят на торговой площади несправедливые приговоры, притесняя право и не заботясь, как на это посмотрят боги: тогда Зевс посылает проливной дождь, который вредит посевам. «Зевсово око все видит и всякую вещь примечает», сказано у Гесиода;

*«Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады
Стражей бессмертных. Людей земнородных они охраняют,
Правых и злых человеческих дел соглядатаи, бродят
По миру всюду они, облеченные мглой туманной»³¹.*

Дике, персонифицированное в образе богини право, когда ее обижают, приходит к отцу, Зевсу, садится подле него и сообщает о людской неправде, чтобы виновные понесли положенное наказание³². «Кто же в надменности злой и в делах нечестивых поспеет», «Беды великие сводит им с неба владыка Кронион, голод совместно с чумой», войско гибнет, городские стены рушатся, корабли идут на дно: так карает бог³³; при этом «равное преступление», если кто нарушает святость брака, обижает сирот или оскорбляет родителей³⁴.

Уже в «Одиссее» слышна тема теодицеи: несправедливо люди обвиняют богов в несчастье, за которое они сами в ответе; но то, что женихи терпят наказание за свою дерзость, служит доказательством универсальной справедливости: «Слава Зевесу отцу! Существуют еще на Олимпе мстящие боги, когда беззаконники вправду погибли»³⁵. «Дел беззаконных, однако, блаженные боги не любят: правда одна, и благие поступки людей им угодны»³⁶.

Если так, по-видимому, и удастся соединить края пропасти, разделявшей богов и мораль, то тем более угрожающе выглядит разрыв между идеалом и действительностью. В то время как Солон следом за Гесиодом верит в то, что справедливость Зевса торжествует — пускай

для этого иногда нужно время, возможно, жизнь не одного поколения — и в согласии с этим отдает на суд времени также и свою собственную политическую деятельность³⁷, другой поэт примерно в то же время высказывает разочарование, в своей критике принимая почти покровительственный тон: «Зевс, милый, дивлюся тебе: надо всеми ты властен, почитаем, великую силу имеешь; точно ведаешь мысли людские и душу каждого, и держава твоя всех выше, о царь. Но как же, Кронид, дерзает твоя мысль, чтобы шалый в той же был доли, что и праведный...?»³⁸ Создается впечатление, что одновременно потерпели крушение и мораль, и благочестие.

Пожалуй, еще большую тревогу могло вызывать то, что мораль неизбежно вступала в конфликт с реально практиковавшейся религией. С известной наивностью в «Илиаде» высказывается мысль, что человек, совершающий преступление или опрометчивый поступок, жертвами и дружественными молитвами, возлиянием и тучным дымом все же может «обратить» богов и снова сделать их к себе благосклонными³⁹; нечто подобное говорится во славу Персефоны в гимне к Деметре, а именно, что в ее власти подвергнуть злодеев вечному наказанию, если они не умилоstitвят богиню жертвоприношениями, приличествующими подарками⁴⁰. В основе своей сами очистительные ритуалы, которых требует Аполлон, являются, пожалуй, чересчур легким средством, чтобы избавить себя от последствий убийства; их смысл заключается в повторном принятии в члены общества, но они не означают искупления. Уже у Эсхила произведенные самим Аполлоном обряды очищения не могут отогнать Эриний от Ореста⁴¹; только официальное решение суда в состоянии достичь этого результата; впрочем, и этот суд назначается богами. Платону учение о возможности повлиять на богов подарками и жертвоприношениями будет казаться худшим безбожием⁴². Правда, таким образом, в сопоставлении с превозносимым могуществом «блага», ритуал сам теряет смысл. Возникающую здесь проблему отношения культа и морали, однако же, в полной мере не разрешила ни одна религия.

3.2. КЛЯТВА

Религия, мораль и вообще социальное устройство в институте клятвы неразделимы как звенья одной цепи¹. Функция клятвы — подтвердить абсолютную обязательность высказывания, касается ли оно прошлого, или является изъявлением воли и направлено в будущее. Исключительное значение это имеет в бесписьменных культурах, когда в качестве доказательства нельзя прибегнуть ни к подписи, ни к каким-либо документам. Но и в высокоразвитых культурах

древности письменность лишь постепенно вытесняет клятву, и это вытеснение никогда не бывает окончательным. «Клятва — вот чем держится демократия»².

В греческом языке этимология слов «клятва» (*horkos*) и «приносить клятву» (*omnuai*) не прослеживается³, они возникли в доисторическую эпоху и не изменялись. Клятва состоит в призывании свидетелями сверхчеловеческих существ, как правило, богов, и в ритуале, характер которого определяла невозможность вернуть назад происходящее, а во многих случаях — довлеющий ужас. Это могло быть, например, схватывание и выбрасывание прочь палки или камня⁴; еще более выразительным в знак окончательной безвозвратности совершаемого было утопление в море куска железа, что проделали фокейцы, отправляясь на Кирн, а также в 478 г. ионяне, заключая союз против персов⁵. В большинстве случаев клятва сопровождалась животным жертвоприношением и возлиянием; возлиянию отдавали безусловное предпочтение при заключении перемирия и мирного договора, тем самым как бы полагался конец кровопролитию; такое событие поэтому именовалось просто *spondai*⁶.

Показательный пример клятвы, скрепленной жертвоприношением, мы находим уже в «Илиаде»⁷: троянцы приносят в жертву одного черного и одного белого ягненка, для земли и для неба; ахейцы жертвуют ягненка Зевсу. Ахейские «цари» встречаются в окружении своих воинов, моют руки, «вестники» смешивают вино и дают каждому кубок; Агамемнон как глава жертвоприношения отрезает по клочку шерсти со лба агнцев, в молитве он призывает свидетелей: Зевса, Гелиоса, реки, землю и карающие силы подземного царства; потом он перерезает агнцам горло, другие, со своей стороны, молясь, выливают на землю содержимое кубков. «Зевс» здесь назван как специально греческий бог; кроме того, призыв обращен к солнцу-небу, земле с ее потоками и подземному миру, иначе говоря, ко всему космосу. Эта трехчастная формула встречается и в других местах, она происходит, очевидно, из восточной традиции⁸. Сама Гера клянется землей, небом и «величайшей клятвой»⁹ — водами подземной реки Стикс; то, что боги клянутся Стиксом, есть неправильно истолкованное обособление заключительной части этой космической формулы. Во времена после Гомера на первое место становятся, также и в клятве, боги-покровители полиса, в каждом случае — свои. Зевс как верховный и сильнейший бог сохраняет привилегированное положение, он — Зевс *horkios*¹⁰. Афиняне¹¹ клялись Зевсом, Аполлоном и Деметрой — здесь к Зевсу добавляется бог фратрий, патриархальной организации семей, и богиня Фесмофорий, светлый бог и темная богиня — а также еще Зевсом, Посейдоном, Деметрой или Зевсом, Афиной, Посейдоном и Деметрой; вместе с богами в клятве, таким образом, могли быть упомянуты оба важнейших

сакральных центра Аттики, Акрополь и Элевсин. Клятва аттических эфэбов¹² призывала длинный список свидетелей: Аглавру, в святилище которой приносилась присяга; Гестию, сердце полиса; богов войны, поскольку речь шла о вступлении на военную службу — Энио и Эниалия, Ареса и Афины Арейю; Зевса; Фалло и Ауксо, «прорастание» и «рост» как силы, покровительствующие подросткам; Гегемону, «Предводительницу», и Геракла — великий пример того, кто своими силами проложил себе путь в жизни; наконец «границы отечества, пшеницу, ячмень, побеги винограда, оливы, смоквы», иными словами, воплощение плодородной «отеческой земли». С древних времен честь быть призванными в свидетели клятвы могла оказываться предметом; Ахилл клянется своим жезлом, который никогда не зазеленеет, Гера — головой Зевса и своим супружеским ложем¹³.

Жертвоприношение при заключении клятвы имело те же основные составляющие, что и всякое другое животное жертвоприношение, особо выделялись, впрочем, два аспекта: страх и уничтожение. Кровь собирали в сосуд, куда опускали руки¹⁴. Важным моментом было расчленение животного: участники «разрезали клятву»; клянувшийся наступал ногой на «отрезанные части», конкретно, на детородные органы принесенной в жертву мужской особи; так к кровопролитию добавлялся ужас кастрации¹⁵. Сюда же относилось и проклятие, обращенное на самих себя. «Первых, которые смеют священную клятву нарушить, мозг, как из чаши вино, да по черной земле разольется», говорится в «Илиаде»¹⁶; позднее обычной формулой стало пожелание, чтобы погибель (ехолеја) настигла нарушителя клятвы вместе со всем его потомством; прекращение рода¹⁷ соответствует кастрации. «Когда молоссяне заключают клятву, они держат наготове корову и кубок, наполненный вином; потом они разрубают корову на малые куски и молятся, чтобы преступившие клятву были так же расчленены; они выливают вино из кубка и молятся, чтобы так же пролилась кровь преступивших клятву»¹⁸.

Можно ли было употреблять в пищу части такой жертвы, до конца не ясно¹⁹. В «Илиаде» Приам забирает зарезанных агнцев домой, не исключено, что для целей, не связанных с культом, в то время как Агамемнон, принеся очистительную клятву, бросает убитого вепря в море²⁰. Нередко клятвы, пользуясь случаем, совершали при обычном жертвоприношении, произнося их над «дымящимися жертвами», «у исполненной жертвы»²¹; тому, кто должен был произнести клятву, давали в руку внутренности (splanchna) жертвенного животного, сердце и печень, чтобы сделать его контакт со священным вполне очевидным²². Поедание splanchna могло служить для скрепления заговора, считалось, что в тайных кружках с этим были связаны даже канибальские обряды²³.

Ритуалы принесения клятвы представляются гораздо более древними, чем боги; они не предполагают никаких четких представлений о богах²⁴. Отдельные предметы или вся совокупность космоса словно бы приводятся в движение обращениями к ним словами, подкрепленными демонстрацией уничтожения и безвозвратности, в атмосфере вины и единения в кровавом жертвоприношении. И все же греком казалось обязательным, чтобы все это совершалось на глазах некоего высшего существа, которое могло вмешаться и покарать. Обычный человек верил, что Зевс поражает клятвопреступников своим перуном²⁵, даже и в том случае, если этого не подтверждал опыт. Поэтому фантазия преступала рубеж человеческой жизни и держала наготове палачей подземного царства, чтобы они казнили нарушителей клятвы после смерти, в загробном мире²⁶; Эринии обступают клятву уже тогда, когда она заключается, предупреждает Гесиод²⁷. Как бы то ни было, существовало убеждение, что гарантией верности клятвам может служить лишь страх перед богами; только тот, кто чтит богов, может тем самым стать партнером в договоре. При этом, в согласии с открытостью политеизма, в свидетели клятвы могут быть признаны самые разные боги, лишь бы они имели силу для партнера; для межгосударственных соглашений поэтому было установлено, что каждая сторона должна принести «величайшую клятву по обычаю предков»²⁸.

Клятва при этом господствовала как в области государственного права, так и в области уголовного и гражданского права, а потому играла решающую роль и в жизни каждого отдельного человека. Боги в качестве свидетелей были участниками всех правовых сделок, будь то в суде или в обращении товаров, денег или недвижимости. Всякая ссуда или договор купли-продажи, который не сразу вступал в силу, должны были скрепляться клятвой. Чтобы сделать происходящее более весомым, обычно заходили в святилище. Иногда законом определялось, в каком святилище следовало «принести жертвы по случаю клятвы»²⁹. Таким образом возникала теснейшая связь рынка и храма; опальным одновременно закрывался доступ и на агору, и в святилища. Основание торговых поселений происходило в форме основания святилищ; так был основан Навкратис в Египте: царь Амасис «тем, кто не желал сидеть там, а приезжал только временно... отвел места, где они могли бы воздвигнуть алтарь и храмы богов»; «Самое большое, знаменитое и наиболее часто посещаемое из этих святилищ называется Эллений. Его основали сообща следующие города: из ионийских — Хиос, Теос, Фокея и Клазомены; из дорийских — Родос, Книд, Галикарнасс и Фаселида; из эолийских — одна Митилена. Эти-то города сообща владеют святилищем, они же назначают начальников для надзора за торговлей в порту»³⁰. Организация культа совпадает с организацией торговли. Точно так же поступали и чужеземцы на греческой

земле: финикийцы возвели в Пирее святилище Астарты-Афродиты, египтяне — Исиды³¹. Святилище было залогом постоянства; его «использовали» для договоров, которые надлежало скрепить клятвой. Платон не без иронии рисует, как сомневающийся в существовании богов Протагор не может обойтись без храмов: «кто у меня обучается, — объясняет у него софист — тот, если хочет, платит, сколько я назначу; если же он не согласен, пусть пойдет в храм, заверит там клятвенно, сколько, по его мнению, стоят мои уроки, и столько мне и внесет»³².

Совсем архаичным здесь является то, что клятвенно подтверждается субъективная оценка положенной платы: должник скрепляет клятвой размер суммы, которую по его мнению следует возместить. Уставом Лабиадов в Дельфах тому, кто был не согласен с решением о наказании, предписывалось «принести обычную клятву и считаться свободным»³³. Даже во время уголовного процесса обвиняемый мог положить конец преследованию, совершив обряд очистительной клятвы; это предводительница хора Эриний и ставит в упрек Оресту: «Такой, как я, присяги он не даст тебе»³⁴; если бы Орест мог поклясться, что не убивал мать — все, он был бы свободен. Платон однако же считает, что подобное если и было возможно, то лишь во времена Радаманфа³⁵. О форме очистительной клятвы перед лицом божественного суда³⁶ у греков мы можем получить разве что самое общее представление.

В ходе нормального судебного разбирательства клятве противостояла клятва: истец скреплял клятвой свое обвинение, обвиняемый ответной клятвой — свою невиновность; судьи, приведенные к присяге, должны были решать между этими «обоюдными клятвами» (*diomosia*)³⁷. Особенно торжественно был обставлен ритуал перед судом на Ареопаге: обвинителю полагалось, после того как жрец приносил в жертву кабана, барана и быка, встать на «отрезанные части» и произнести клятву, в которой он призывал на себя, свою семью и свое потомство «полное уничтожение», если то, что он говорит, неправда³⁸. Оправданный, победитель на этом процессе, должен был повторно представить свою справедливую победу взорам богов, принеся жертву и «разрезав ее на части»³⁹.

Любое высказывание может быть истинным или ложным; в клятве непременно заложено, как возможность, лжесвидетельство. В греческом языке слово *epi-orkos*, «сопутствующая чему-то клятва», стало означать «лжесвидетельство»⁴⁰: это само по себе бросает яркий свет на злоупотребление клятвами уже в древнейшие времена. «Обманывать через клятвы» было искусством не одного только Автоликона, «славного хитрым притворством и клятв нарушением», — этот дар получил он от Гермеса⁴¹ — но обычной практикой в торговле⁴²; правда, настоящее умение состояло в том, чтобы избегать прямой лжи и тем не менее обманывать другого, прибегнув в клятве к двусмысленным и допуска-

ющим неправильное толкование формулировок; образцом может служить уже Гера в «Илиаде»⁴³; а в любовных делах и сам Зевс в мифе проявляет полную готовность к лжесвидетельству⁴⁴.

И все же, в конечном счете, добросовестное применение клятв, должно быть, перевешивало злоупотребления; в противном случае никакой договор купли-продажи, никакой союз, никакая военная присяга не могли бы иметь длительного действия. Чтобы поведение людей перестало быть произвольным и ничем не контролируемым, чтобы сделать его предсказуемым, клятва была пусть иногда и отчаянным, но в любом случае совершенно незаменимым средством. Возможность «прибегнуть» к богам и святилищам, одним словом, к религии, была здесь в самом прямом смысле основой всякой государственной, правовой и хозяйственной организации. Однако при этом клятва не являлась собственно нравственной силой. Могли произноситься преступные клятвы, заключаться заговоры людьми с дурными намерениями; известны примеры клятв, полученных обманом, бессмысленных или идущих вразрез с моралью. «Клялся язык мой! А душа не связана», — восклицает Ипполит в трагедии Еврипида⁴⁵, сам же остается верен клятве, стоившей ему жизни. Клятва, пришедшая, как и религия, из глубин древнейших времен — слепая, косная, стихийная сила. «Сын Эриды», «наиболее горя несущий мужам земнородным, Орк, наказующий тех, кто солжет добровольно при клятве»⁴⁶ и все же — фундамент всех людских начинаний.

3.3. ЕДИНЕНИЕ В ИГРЕ И РАЗЫГРЫВАНИЕ РОЛЕЙ

При всей своей значимости, клятва — лишь частный случай более общей закономерности, а именно, что в обряде и обращении к богам создается база взаимного понимания и доверия. Платон в «Законах» считает необходимым уже при основании города определить для каждой его части собственного бога, даймона или героя вместе с их священными участками и всем, что к этому относится, где «в установленные сроки должна собираться каждая часть граждан, дабы облегчать общие нужды, выражать друг другу доброжелательство при жертвоприношениях, привыкать к соседям и знакомиться. Для государства нет более великого блага, чем близкое знакомство граждан друг с другом. Где во взаимоотношениях нет света, но царит тьма, там никто не может правильно достичь заслуженного почета, власти и добавляющих прав»¹. Праздники были прямой возможностью такой встречи, где и «мирское» ни в коем случае не исключалось² — такое же взаимодействие уже в христианской среде демонстрирует двойной смысл немецкого слова «Messe».

В то же время совершение ритуальных действий есть нечто большее, чем просто повод собраться вместе — это «участие», *hieron metechein*. В центре внимания здесь — жертвоприношение с заключенными в нем полюсами: пролитие крови и еда, смерть и жизнь. Вокруг участников как бы очерчивается круг, отделяя их от прочих — убийц, проклятых, опальных³, в исключительных случаях сюда же относили женщин⁴, чужеземцев⁵ и рабов⁶; все были заняты в происходящем, брали каждый горсть ячменных зерен и вместе их бросали, вместе ели жертвенное мясо⁷. Задачи при этом были строго дифференцированы, действовала своего рода иерархия: многие исполняли обязанности слуг, будучи приставлены к животному, корзине, сосуду с водой, курильнице, музыкальным инструментам, огню и вертлам; один стоял во главе, он «начинал», молился и совершал возлияния, это мог быть царь или должностное лицо, жрец или глава семьи. Первая часть отходила богам, потом в узком кругу вкушали *splanchna*, за ним следовал раздел мяса в строго установленном порядке: жрецу, должностным лицам, почетным гостям, после них шли все прочие, которые, таким образом, все же оказывались на одну ступень выше безликой толпы тех, кто «не имели части». Коллектив участников жертвоприношения как бы служил моделью греческого общества: не обмен дарами с храмом и жрецом, как на Востоке⁸, не оброк богам, а «разделение богов и смертных»⁹, благодаря чему между смертью и жизнью, перед лицом бессмертных консолидировалась группа «равных». Эта группа, «участники», могла толковаться шире или уже, более аристократично или более демократично; однако и греческая демократия представляла собой эксклюзивную группу, в которую входили лишь полноправные граждане. Напряжение, вызванное столкновением интересов, ослаблялось в обстановке ужаса кровопролития, отказа от ответственности, выражавшегося в предварительных жертвах и возлияниях, а из сосуществования и противостояния возникало единение, ориентированное на божественное.

Так религия служила не только «украшением» всех важнейших общественных форм, но эти формы несли печать культа: определением принадлежности к той или иной форме повсеместно было участие в соответствующем культе. Это начиналось уже на уровне семьи¹⁰, для которой в греческом языке вообще не было специального обозначения; существовало понятие «дома» и «очага», тем самым, говоря о семье, намеренно называли место для жертвоприношений в пределах дома¹¹. В обязанности главы дома входило приносить жертвы у очага, лить в огонь возлияния и перед трапезой бросать туда начатки приготовленной пищи. Когда умирал кто-то из членов семьи, очаг гасили, и это было знаком кризисной ситуации¹²; а потом его, разумеется, зажигали вновь, и тут же совершали жертвоприношение. Новорожденного ребенка отец на пятый день бегом обносил вокруг очага — праздник

Амфидромий¹³, когда полагалось принести жертву очагу. Новобрачную проводили от очага в отеческом доме к новому очагу¹⁴, который она отныне должна была блюсти как хозяйка дома. Другим центром домашнего культа были могилы, на которые в положенные дни родственники приносили дары¹⁵.

Семья в широком смысле, *genos*, имела кроме того и других богов, для почитания которых собирались ее члены¹⁶. В Афинах сюда относился в первую очередь алтарь Зевса Геркея, под покровительством которого находился «двор», и Аполлона Отчего (*Patroos*) в организации фратрий. Ведь ответственной за соблюдение гражданского права была фратрия, союз семей¹⁷ — только в названии этого института в греческом языке сохранился индоевропейский корень со значением «брат». Отец должен был «ввести» в этот союз ребенка по достижении им трех лет, а затем — юношу, эфеба, муж — молодую жену; вновь входящего в сообщество подводили к алтарям, в каждом случае полагалось принести особую жертву, соответственно *meion*, *kouneion*, *gamelion*. У всех ионян был трехдневный ежегодный праздник Апатурий¹⁸, когда *phrateres* встречались за жертвенной трапезой, основу которой составляли жертвы, принесенные новыми членами объединения; у жителей северо-западной части Греции — так, по крайней мере, это было в Дельфах, — ту же функцию выполняли Апеллы¹⁹, во время которых также совершались жертвоприношения трех видов — за ребенка, за юношу и за свадьбу, *raideia*, *apellaia*, *gamela*. Когда же в Афинах проверяли будущих архонтов на их право быть избранными, те должны были доказывать свое гражданство не только назвав имена родителей и дедов, но и предоставив сведения о том, «есть ли у него Аполлон Отчий и Зевс Оградный, и где находятся эти святыни». Эти культы не подлежали переносу с одного места на другое; так сохранялась нерасторжимая связь с полисом²⁰.

Помимо того существовало бесчисленное количество культовых сообществ, накладывавшихся на родовые структуры. О них известно прежде всего из надписей, большинство которых, правда, относится уже к эллинистической эпохе. Один сакральное уложение IV в. знакомит нас с «саламиниями», *salaminioi*, в Аттике²¹. Насколько при этом шла речь о семействах, живших прежде на Саламине, не ясно; как бы то ни было, на тот момент эти «саламинцы» проживали частично в Сунионе, частично на земле «семи фил»; общим для них было право и обязанность поддерживать конкретные культы, порядок финансирования которых и определялся сохранившимся документом. В общей сложности они должны были организовывать в течение года по меньшей мере восемь праздников; в частности, под их опекой находилось жречество и культ Афины Скирады в Фалере. Во время праздника Осхофорий они имели право разделить между собой хлебы, которые город отдавал для Афины Скирады.

Единение городской общины, со своей стороны, поддерживалось благодаря совместным жертвоприношениям. Город находился под покровительством божества-«градохранителя», которое выступало гарантом его благополучного существования и тем самым обеспечивало одновременно и продолжение собственного культа²²; город и боги зависели друг от друга. Самая длинная надпись, выставленная в Афинах на всеобщее обозрение в «Царском Портике» на Агоре, представляла собой календарь жертвоприношений. Целая череда праздников обрамляла конец и начало года²³; другими весьма значительными событиями года были «Мистерии» осенью, «Великие Дионисии» весной; промежутки между ними заполнялись множеством иных праздничных дней, так что про Афины говорили, что здесь только один единственный день в году обходится без праздника, и люди с большей тщательностью готовятся к праздничным мероприятиям, чем к военным²⁴. Для жителей Спарты, впрочем, их Карнеи были не менее важны²⁵. Когда встречались выходцы из различных городов, каждая группа сохраняла сознание собственной идентичности благодаря своим всякий раз особым праздникам. Являясь одним из десяти тысяч наемников Кира, аркадянин Ксений празднует свои Ликеи; выходцы из Амикл покидают спартанское войско, чтобы справить Гиакинфии; афинянин и в Египте празднует Анфестерии²⁶.

Усиление полиса проявлялось в том, что он мог монополизировать культы. Не только Платон²⁷ считал за лучшее запретить в идеальном государстве все частные культы; еще до него в Афинах существовал запрет вводить «новых богов»²⁸. Традицию продолжали уважать, но могло, к примеру, быть установлено правило, что во время праздника в честь какого-либо бога ни одна семья, ни один частный человек не имел права совершить жертвоприношение прежде города²⁹.

Объединения, охватывавшие одновременно целый ряд городов, подобно родовым организациям, также сплачивались вокруг того или иного святилища с его ежегодным праздником. Между жителями городов, расположенных вокруг сколько-нибудь значительного святилища, *amphiktionēs*³⁰, устанавливались определенные, более или менее обязывающие отношения. Этолийцы собирались в святилище Аполлона в Фермосе³¹, ахейцы — у Зевса Гамария поблизости от Эгия³², двенадцать ионийских городов Малой Азии — у Посейдона в Микале³³, семь дорийских городов — в святилище Аполлона в Книде³⁴. Жители Беотии праздновали свой праздник «Памбеотий» у Афины Итонии в Коронее³⁵, но Беотийский союз, следом за древней амфикифонией, был впоследствии организован с центром в святилище Посейдона в Онхесте³⁶. Очень рано, еще в I тысячелетии, существовала амфикифония вокруг священного участка Посейдона на Калаврии в Сароническом заливе, к которой относились, такие города, как Эпидавр, Эгина и

Афины³⁷. Для ионийских Киклад таким священным центром стал менее других пригодный для жизни, самый неприметный из них остров Делос; там сходились вместе «длиннохитонные ионийцы», как это изображено в гомеровском гимне, посвященном Аполлону³⁸. Когда же потом ионяне под предводительством Афин объединились в морской союз против Персии, святилище на Делосе сначала какое-то время было местом собраний и здесь же хранилась союзная казна; когда Афины сосредоточили всю власть в своих руках и их город стал общепризнанным центром союза, союзники как следствие этого также были привлечены к участию в аттических праздниках: каждый город должен был присылать к каждому Панафинеям корову и полное вооружение, к каждому Дионисиям — фаллос³⁹; как в прежние времена город, так теперь в торжественной процессии представляла империя. Когда в IV в. греческие города Южной Италии, Кротон, Сибарис, Кавлония, достигли мирного соглашения при посредстве ахейцев, они определили «в первую очередь общее святилище Зевса Гомария и место, где должны были проходить их собрания и советы»⁴⁰.

Самой значительной организацией этого типа была «пилейская амфикимония»⁴¹, возникшая вокруг святилища Деметры у Фермопил, которая, однако, после первой «священной войны» около 590 г. сумела взять под свой контроль Дельфийский оракул и с тех пор собиралась в Дельфах; ее прочность и влияние основывались в первую очередь на том, что она воздерживалась от прямого вмешательства в политику. Ее члены могли вести друг с другом войну; при этом, однако, было решено, что ни один город из городов-участников амфикимонии не может быть отрезан от источников воды или разрушен⁴² — по меньшей мере, попытка сделать ведение войны более гуманным. Для Филиппа Македонского эта амфикимония послужила трамплином, способствовавшим его утверждению на земле Греции. Когда он потом преодолел сопротивление Афин и Фив и вынудил греков создать единый союз государств, его центром, как нечто само собой разумеющееся, стала Олимпия — первостепенное по значимости греческое святилище; Филипп и Александр возвели здесь строение круглой формы, в котором семейство македонских царей предстало изображенным наподобие богов⁴³. С давних времен участие человека в жертвоприношении и состязаниях в Олимпии было равнозначно признанию его греческого происхождения; в святилище фиксировались сведения о принадлежности к определенным группам и о правителях.

О том, что религия — способ поддержания власти, древние авторы, начиная с V в., часто говорили как о чем-то вполне естественном⁴⁴. Положение правителя всегда одновременно и положение жреца; ритуал обыгрывал и упрочивал этот статус. Раз навсегда установленный, освященный порядок действий внушал всем чувство уверенности, как

правителям так и тем, кто призваны им подчиняться. Каждый отец семейства, когда он совершал у очага возлияния, был уверен в своем положении. В обязанности спартанских царей входило приносить все важнейшие жертвы; выводя войско в поле, они начинали поход жертвоприношением Зевсу Агетору, «Вожатому», на границе своей земли они приносили жертву Зевсу и Афине; затем, в походе, впереди шел «носитель огня» с огнем, взятым от домашнего алтаря, замыкал шествие обоз, в котором шли жертвенные животные. Каждый день перед рассветом царь совершал жертвоприношение; когда «священное» завершалось, происходило собрание войска, на котором отдавались приказы на этот день⁴⁵. В Афинах соответствующие функции были разделены; «царь» или цеховой мастер «заведует, можно сказать, всеми отчими жертвоприношениями»; обязанностью стоявшего над ним, избранного народом «президента», архонта, была организация самого большого, вновь учрежденного праздника — Дионисий⁴⁶; культы, помещавшиеся на Акрополе, оставались в ведении семьи Этеобутадов, возводивших свой род к брату первого царя Афин Эрехфея⁴⁷. Тираны, со своей стороны, заботились об упрочении собственной власти через культ. Сицилийские правители Гелон и Гиерон поддерживали веру в то, что в их семье из поколения в поколение передавалось жречество в культе «хтонических богов»⁴⁸; так, Гиерон повелел, в честь своей победы при Гимере (480 г.) возвести в Сиракузах храм Деметры и Персефоны; ибо «на его попечении находится Деметра и праздник ее дочери на белой упряжке»⁴⁹; одновременно он перестроил здание храма богини-покровительницы города Афины, которое сейчас сохранилось как часть собора в Сиракузах. Но и Фемистокл после «своей» победы выстроил близ своего дома святилище Артемиды Аристобулы и в нем выставил также и собственное изображение в качестве посвяtitельного дара⁵⁰.

И все же было бы односторонним рассматривать ритуал только под углом зрения власти, видя в нем лишь средство ее демонстрации и способ ее реализации. Роли, предоставляемые ритуалом, многообразны и сложны, и не направлены на достижение какой-либо явной цели. Они прежде всего выделяют в обществе, так же как в семье олимпийских богов, мужское и женское начала, юность и старость; «хоры», как правило, разделяли мальчиков, девушек и мужчин, сюда же добавлялись еще объединения «почтенных» женщин. При обычном жертвоприношении девушки несли корзину и сосуд с водой, мальчики и юноши пригоняли жертвенных животных, жарили мясо, достойный муж «начинал» и совершал возлияние, женщины отмечали кульминацию происходящего пронзительным *ololyge*. В центре композиции на фризе Парфенона бородатый жрец Эрехфея передает пеплос мальчику, а жрица Афины одновременно отсылает двух «несущих сидения» девушек.

Старшее поколение дает указания, более молодые спешат их исполнять; их роль также предоставляет возможность отличиться и повод для гордости: Гармодий решился на убийство тирана после того, как его сестре отказали в праве выступить в роли «несущей корзину» на празднике Панафиней⁵¹. Празднество было обязано своим блеском даже в большей степени юной прелести детей и девушек, бьющей в глаза силе эфэбов, чем достоинству стариков. Неотделимой частью всего происходящего была песнь, которую поэты каждый раз сочиняли заново, каждый раз заставлявшая миф засиять новыми красками, в которой древний язык божественной мифологии звучал живо и непосредственно.

Роли обоих полов были строго распределены; к некоторым культам женщины не допускались, зато у них были собственные праздники, участие в которых было запрещено уже для мужчин, Скиры, Фесмофории, Адонии⁵²; мужчины взирали на это не без недоверия, но не могли препятствовать «священному». Но существовала также и антитеза — смена закрепленных за полами ролей во время маскарада и исключительных праздников, а также в связи со свадьбой⁵³, — это означало не что иное как намеренное порывание со своим статусом; в такое время изменяли одежду и прическу, юноши выступали одетыми как девушки, можно было увидеть даже девушек с бородами, фаллосами, в костюмах сатиров. Путь к «да», к приятию собственной роли, вел через гротескное «нет».

Подобная же двойственность была характерна и для отношения к рабам; в некоторых случаях они исключались, но в день «кружек» их подчеркнуто приглашали к столу, на Крониях им отводилась ведущая роль; на Крите они могли даже сечь своих господ⁵⁴. Другой раз им злонамеренно навязывалась негативная роль, связанная с реальными истязаниями⁵⁵. Впрочем, то обстоятельство, что нередко в ритуале свободным приходилось исполнять черную работу⁵⁶ — подметать храм, чистить статую, стирать одежды, наконец, забивать животное и жарить мясо, — заставляет вспомнить о временах, когда рабство, основанное на работорговле, еще не было распространено. Религия так и не дала забыть о том, что «рабы тоже люди»; храм или алтарь служил рабу таким же убежищем, как и свободному, вина за кровавое злодеяние оставалась той же самой; у рабов были те же боги, что и у их господ⁵⁷; если же рабы происходили из других мест, то и они, понятно, могли придерживаться своего домашнего обычая.

Вечноживущие боги служили порукой постоянства; ритуал означал установление. Даже праздники разрушения и ниспровержения заканчивались утверждением существующего порядка. Обыгрывались релевантные с точки зрения истории человечества оппозиции, жизнь охотников и пастухов противопоставлялась жизни в городе, гора, болото, пруд — плодородной равнине, необмолоченные зерна — каше и

хлебу: будничный уклад подчинения и труда являл себя единственным выдержавшим проверку на прочность; и все же у людей вызывалось желанное представление о «золотом веке», делались намеки о шансах и степени риска, ритуал таким образом не давал угаснуть потенциям, препятствовавшим полному и однозначному слиянию человека с его ролью. Истории заговора и ниспровержения находились в полной гармонии с обстановкой праздника.

Но и в рамках существующего порядка ритуал предоставлял отдельному человеку все возможности раскрыть свою индивидуальность. Вот два примера: Ксенофонт в своем имении близ Скиллунта, данном ему во владение Спартой, построил святилище Артемиды, употребив на это свою часть военной добычи; это означало, и его собственное описание позволяет нам живо это представить, ежегодный праздник встречи со всей округой, которая собиралась для охоты, еды и питья; «богиня» щедро одаривала этим, не умаляя роли Ксенофонта как радушного хозяина; обязанности жреца, которые он сам себе избрал, придавали всему достойный вид и делали происходящее не похожим на бахвальство нувориша⁵⁸. — В «Брюзге» Менандра есть персонаж — мать юного любовника, богатая афинская дама, которая, сказано в комедии, что ни день обходит всю Аттику, совершая жертвоприношения⁵⁹; на этот раз, говорит она, ей явился во сне козлийный бог Пан, и вот теперь поэтому в гроте Пана близ Филы, за городской чертой, следует принести ему жертву, что одновременно означает прогулку на природу и пикник. Так у этой женщины появляется возможность вырваться из тесноты женской половины и вдобавок на средства мужа выказать свое уважение козлийному богу; подавленные желания проявляются в форме благочестивого долга. Все дело в том, что несущее в себе близость к реальной жизни многообразие политеизма предоставляет человеку известную свободу самовыражения, но так, что он в то же время не порывает уз, налагаемых общечеловеческими законами.

Напротив, вне этих законов ставит себя каждый, кто сам потребовал божественных почестей, как сделал македонец Александр, которому вскружили голову его подвиги в далеких странах, и следом за ним цари-диадокхи. И тем не менее, культ правителя⁶⁰ практически без особых сложностей вписывался в традиционную систему, и с этим хорошо согласуется тот факт, что отдельные подобные случаи известны еще во времена до Александра⁶¹. Объектом такого почитания становился не гражданин полиса, а пришедший извне победитель и спаситель. Дистанция отделяла также и олимпийских богов; их побледневшие очертания лишь выигрывали, наполняясь новым блеском от соприкосновения с реальным могуществом и роскошью правителя. Происходило то же самое сплочение общины в культе того, кто к ней не принадлежал.

3.4. ИНИЦИАЦИЯ

Не вызывает сомнения, что религия обладает воспитательной силой, и что с другой стороны, этой своей силой она обязана воспитанию, понятому в широком смысле — прежде всего, как пример родителей. «Почитать богов» и «почитать родителей» — это всегда были смежные понятия. Платон наглядно описывает¹, как дети, находясь еще почти в младенческом возрасте, слышат от своих кормилиц и матерей мифы, которые, подобно «зачаровывающим» песням, рассказываются и для забавы, и всерьез; они слышат молитвы при жертвоприношении, они видят соответствующие этим молитвам зрелища, пышные представления, какие любят смотреть и слушать дети; приносятся жертвы, и дети видят и слышат, как их родители в это время со всей серьезностью проявляют беспокойство о них и о себе, как они говорят с богами и молят их; кто же перед лицом этого мог бы с легкостью заявить, что богов не существует?

Формирование подрастающего поколения является практически главной функцией религии, когда ритуал сосредоточивается на введении подростков в мир взрослых: это происходит в «инициациях»² — посвящениях мальчиков и девочек — характерных для примитивных цивилизаций. Показательно временное отделение проходящих обряд инициации от обычной жизни, существование «на краю» (*en marge*); ритуал таким образом осуществлялся в три этапа, и состоял из обособления, промежуточного периода и включения обратно в нормальную жизнь. Сюда относилось обучение видам деятельности, свойственным взрослым людям — в первобытном обществе это охота (для мальчиков), прядение и размалывание зерен злаков (для девочек), — а кроме того — приобщение к племенным традициям через выучивание местных танцев и песен, а кроме того, знакомство с сексуальной сферой. При этом групповая агрессия находила выход в различных издевательствах и угрозах, как если бы молодых людей убивали или их поедало чудовище; таким образом задавалось некое измерение, включающее смерть и новую жизнь.

В высоких культурах древности, которые уже являлись городскими культурами с известным плюрализмом традиций, племенная инициация сохранялась лишь в форме реликтов. Частично она ослаблялась до церемоний, сопровождавших нормальное течение жизни, частично трансформировалась в храмовое служение избранных мальчиков или девочек; имело место и дальнейшее развитие инициации в сторону тайных культов, имевших особое значение, мистерий. Однако мифы со свойственными им характерными мотивами инициации, такими как бросание детей на произвол судьбы, или же принесение их в жертву, «пребывание вне» и битва с чудовищем, указывают на древние институты; в ритуале ситуация «пребывания вне» также всегда имеет особый смысл.

О настоящих ритуалах инициации известно, что они имели место на дорийском Крите и в Спарте. Для Крита главным источником является сообщение Эфора, относящееся к IV в., в котором он, впрочем, говорит уже об упадке этого обычая³. Мужчины были там объединены в союз, они регулярно собирались за совместными трапезами (*syssitia*) в «мужском зале» (*andreion*), расходы возлагались на общину. Мальчиков-подростков, вышедших из детского возраста, сначала брали с собой в мужской дом, чтобы они выполняли там роль слуг; одетым в простую одежду, им полагалось сидеть на полу. Остальным грекам казался возмутительным «обязательный» гомосексуализм: любой мужчина из сидевших в этом зале мог увести красивого мальчика⁴; для избранника это даже было почетно. Мужчина заранее заявлял о своем намерении; родственники изображали преследование до самого входа в *andreion*; после этого происходила раздача подарков, и муж со своим мальчиком, сопровождаемый получившими подарки преследователями, отправлялся на два месяца куда-нибудь в сельскую местность, где дни заполняли охота и угощение. В конце любовник дарил мальчику воинское облачение, корову и кубок для вина; отныне мальчик считался «знаменитым», *kleinos*. Юноши, ставшие самостоятельными, объединялись в «стадо» (*agela*) под предводительством и по инициативе одного из своих сверстников, отличившегося каким-то образом. Агела существовала на средства общины, юноши делили время между охотой, спортом и ритуальными боями, которые проводились в определенные дни и сопровождалась музыкой. Выход из агелы совпал с женитьбой.

О религии речь, в общем, даже и не идет; это связано, впрочем, с нашим источником, свободным от предрассудков; «определенные дни» — это, конечно же, праздники в честь богов. Из надписей нам известны «агелы раздевающихся» (*ekdyomenoi*)⁵, спортивная нагота которых контрастировала с «девчоночьей» одеждой младших; в мифе этому соответствует история о девушке, удивительным образом превращающейся в сильного эфеба. В Фесте в честь Лето справляли праздник «Раздевания», Экдисии⁶. Параллельно существовали рассказы об Ахилле, который, одетый в женское платье, прятался среди дочерей Ликомеда, пока при виде оружия не выдал своей мужской природы⁷, и о Тесее, над которым, когда он прибыл в Афины, стали смеяться у храма Аполлона Дельфиния, называя его девушкой, он же снял хитон и бросил жертвенного быка выше потолка храма⁸. Примечательно, что изображать Аполлона в виде обнаженного юноши стали так рано именно на Крите⁹.

На Крите миф помещал также и «куретов», которые, судя по названию, были просто юными воинами¹⁰. За этим стояло культовое сообщество юных воинов, объединявшихся вокруг пещеры на Иде, с их

воинственными танцами, размахиванием щитами, о чем уже в очень раннюю эпоху свидетельствуют votивные щиты из бронзы¹¹. Каждый год в пещере разжигали большой костер и праздновали рождение Зевса¹², однако говорилось и о погребении Зевса куретами и даже, вполголоса — о принесении в жертву младенца¹³. Рождение, пещера, смерть ребенка, танец с оружием — все это, без сомнения, мотивы, присущие обрядам инициации; однако, как представляется, из них развились «мистерии» в собственном смысле слова¹⁴. С другой стороны, к Диктейскому Зевсу в гимне из Палекастро¹⁵ обращались как к «величайшему куросу», и конечно пели этот гимн реальные юноши, *kouroi*, они же исполняли в танце «мощные прыжки», к которым приглашали бога. Здесь есть ясно выраженная цель — призвать «на этот год» бога и его всеохватывающее благословение; то, что юноши на этом празднике как-то обыгрывают или изменяют собственный статус, никак прямо не выражено. И все же, быть принятым в круг таким образом поющих и танцующих, определенно имело особое значение и не могло через много лет повториться вновь.

В Спарте¹⁶ «воспитание», *agoge*, изобретение которого приписывали Ликургу, приобрело всепоглощающий характер и сделалось самоцелью; ведь закаленная таким образом немногочисленная каста должна была утверждать свое господство над поработенными илотами. Уже в семь лет мальчиков забирали из семей и делили на «стада», и лишь по достижении тридцатилетнего возраста они становились полноправными участниками общих трапез (*phiditia*). Эти два момента разделяла сложная система возрастных групп, о которой нам известно далеко не все. Характерным для «маргинального» существования было то, что подростки какое-то время вели жизнь разбойников и должны были кормиться воровством; избранным полагалось на год словно бы исчезнуть — для того чтобы, тайком ото всех, убивать илотов; это и были пресловутые «прятки», *krypteia*¹⁷. В сравнении с этим обычаем более невинным было привлекавшее внимание бичевание мальчиков у алтаря Артемиды Ортии¹⁸. Этому предшествовало какое-то время вне города, именовавшееся «письим»¹⁹; то, что происходило потом, насколько можно судить со слов Ксенофонта и Платона²⁰, была культовая игра: нужно было «украсть у Ортии побольше сыра», остальные нападали на похитителей, по-видимому, обступив защищаемый от них алтарь; возможно, друг против друга выходили две возрастные группы. Продолжением было шествие в длинных, «лидийских», одеждах²¹. В императорские времена бичевание, очевидно, было жестоким зрелищем, которое устраивалось для увеселения «туристов», это одновременно было и соревнование в умении переносить боль, не шевельнув рукой; жрица Артемиды держала изображение богини, становившееся тяжелым, если удары наносились слишком легко; не исключался и смер-

тельный исход²². В то же время бичевание являлось лишь одним из действий в гораздо более сложном культе Ортии. В его рамках устраивались также мусические состязания, главной наградой на которых был серп²³, прелестные хоры девушек²⁴ и гротескные процессии в масках²⁵. В почитании дикой богини сходились крайние противоположности; все же характер инициации совершенно четко прослеживается в последовательности приготовления, «испытания» и облачения.

Различение возрастных групп было важным и в круге почитания Аполлона. На праздник «обнаженных мальчиков», Гимнопедии, неженатые не допускались; те же, со своей стороны, как «карнеаты» должны были устраивать Карнеи и предоставлять для этого необходимые средства²⁶. Ритуальную битву эфэбов, носившую название борьбы «Под платанами», описывает Павсаний²⁷: две команды приносили в ночное время в святилище Фебы, находившемся неподалеку от Ферапны, двух молодых собак в жертву Эниалию; затем устраивалась схватка двух кабанов, исход ее считался предзнаменованием для грядущей битвы. Сама битва происходила в «Платановой роще», со всех сторон окруженной стоячей водой; с каждой стороны было по мосту, на одном стояла статуя Геракла в полный рост, на другом — статуя Ликурга. Незадолго до полудня противоборствующие группы сходились там, в драке шли в ход кулаки, ноги, зубы, хотя оружие, судя по всему, не применялось; победителем был тот, кто сталкивал противника в воду.

Суровость спартанского агосе сделалась достоянием фольклора; в других местах принуждение коллективного ритуала уступило свои позиции личной свободе. Но и в афинском институте эфебии²⁸ все еще явно просматриваются мотивы инициации. Всему предшествовало обрезание волос с посвящением их богу, сопровождавшее принятие в члены фратрии на празднике Апатурий²⁹. Собственно служение эфэбов состояло, с одной стороны, в военной подготовке в казармах Пирея, с другой — в охране границ, тем самым происходила постоянная смена заключения и пребывания «вне», молодой человек был оторван от отеческой семьи и лишен возможности образовать свою собственную; одновременно это служение предполагало вхождение в полисные культы: эфебы составляли главный контингент всех больших праздников. Когда же при этом особо подчеркивалось, что они во время жертвоприношения «поднимали коров»³⁰, то это была такая же юношеская проба сил, в какой, согласно мифу, юный Тесей принял участие у храма Аполлона Дельфиния.

Разлучение с родителями было свойственно и статусу «девы». Повсеместно во время праздников в честь богов девушки собирались в свои «хоры». На Кеосе девушки, достигшие брачного возраста, проводили целые дни святилищах, где их посещали молодые люди, тогда как по вечерам им полагалось выполнять дома работу служанок³¹. На

Лесбосе во время ежегодного праздника в святилище Геры устраивались соревнования в красоте³². В Афинах все девушки перед свадьбой должны были пройти посвящение Артемиде Бравронской или Мунихийской³³. В Бравроне³⁴ девочки довольно долго, возможно, на протяжении четырех лет, жили «медведицами», удалившись от остального мира в святилище Артемиды, проводя время за танцами, бегом, вазпуски, жертвоприношениями; мотив уединения и культовая нагота так же присущи инициации, как и угроза принести в жертву в мифе: Артемиде требует жертвоприношения юной девушки, которую в последний момент заменяет коза³⁵. В Коринфе семь мальчиков и семь девочек должны были провести год при храме Геры Акрайи, все это время они носили черные одежды; по прошествии года в жертву приносили черную козу, которая, якобы, сама выкапывала жертвенный нож. В связи с этим обычаем рассказывался миф о смерти детей Медеи именно в этом святилище и показывались их могилы³⁶. Встречаясь со смертью, с древней виной, которую вновь и вновь полагалось искупить, дети приобщались к традициям полиса. Еще яснее символика инициации видна в служении афинских аррефор, которое в конце концов завершалось у Эрота и Афродиты; также и здесь происходило жертвоприношение козы³⁷. В такой перспективе становятся более понятными другие упоминания о временном храмовом служении девочек и мальчиков³⁸. Имена богов могут при этом разниться: идет ли речь об Артемиде, Афине, Афродите или Посейдоне — в любом случае, дева, любовное единение и образ отца стоят веками на чреватом опасностями пути, ведущем во взрослое состояние.

3.5. ПРЕОДОЛЕНИЕ КРИЗИСНЫХ СИТУАЦИЙ

«Нужда учит молитве». Церемонии, которые в других случаях переносятся с трудом и скорее вызывают скуку, в критическом положении могут становиться возможно даже единственным прибежищем. Если способность человека преодолевать такие ситуации сильно превосходит все, что в этом отношении доступно животным, религия при этом всегда играет свою роль. Правда, здесь «чистая» религия, суеверия и магия до такой степени сливаются друг с другом, что их невозможно разделить; важна цель — спасение и помощь — а не средство¹. В этом случае нет необходимости вводить специальное понятие «магического менталитета», свойственного будто бы «первобытному человеку»; в сфере практического, предсказуемого и «первобытные» люди выказывают вполне достаточную техническую смекалку². Но блестящие достижения, как и катастрофы, явно зависят от иных сил: «успех» есть дело богов, *tycha theon*, как сказано у Пиндара³.

Все серьезные кризисы, против которых люди беспомощны, даже объединившись, могли истолковываться как проявления гнева «сильнейших», богов и героев: неурожай и неплодородие земли, эпидемии среди людей и скота, бесплодие и неудачные роды, а также гражданские войны и поражения от внешнего врага. Напротив, если эти силы были настроены милостиво, ожидалось всяческое благо, богатые урожаи, здоровые дети, гражданский мир. Традиционными средствами, к которым прибегали, чтобы обеспечить себе одно и отвлечь другое, были жертвоприношение и молитва, в частности в форме обета. Каждый раз, смотря по обстоятельствам, стремились привлечь внимание бога, в ведении которого находилась конкретная область: для плодородия земли призывали на помощь Деметру, против вредителей и болезней — Аполлона, против распри — «сводящего вместе»⁴ Зевса; существующие культы могли активизироваться, могли также вводиться и новые; частности ритуала могли быть направлены на достижение определенной цели. К магическим действиям в собственном смысле слова греки прибегали редко. Ритм жертвоприношения — от встречи со смертью к утверждению жизни, — намеренное связывание в обете отказа и исполнения⁵, внушали и усиливали веру, а также содействовали единению в беде, шла ли речь о сельском хозяйстве или морском путешествии, войне или болезни. Ритуал воссоздавал кризисные ситуации, чтобы с ними справляться, и тем самым предоставлял модель преодоления кризиса вообще; это повторялось снова и снова, одинаковым образом, давая повод для субъективной уверенности в том, что и в случае внезапно возникшей опасности все будет развиваться в правильном направлении. Поэтому можно было утверждать: «Если чтит богов достойно и в несчастье человек, пусть надежды не теряет»⁶.

Праздники жертвоприношений сопровождали у греков весь земледельческий год; известные нам подробности опять же касаются Аттики. Все начиналось с «предпахотного» праздника, Прозросий⁷, о котором в пятый день месяца Пианопсиона в Элевсине объявляли иерофант и глашатай. Эфебы «поднимали вверх коров» для большого жертвоприношения⁸; в Пирее собирались женщины. Существовал особый «предпахотный ячмень»⁹ — возможно, часть семенного зерна — но каково было его назначение, неизвестно. Проводили первую, символическую, «священную пахоту»¹⁰. Через несколько дней наступало время женского праздника Фесмофорий, когда добывали те сгнившие останки, о которых говорилось выше, и примешивали их к посевному зерну¹¹. В ходе сева, как об этом говорится у Гесиода, полагалось молиться хтоническому Зевсу и чистой Деметре — одновременно раб должен был мотыгой засыпать зерно, чтобы его не склевали птицы¹²; предписание «сеять, пахать, жать обнаженным» могло иметь сакральный смысл, который, впрочем, никак не разъяснялся¹³. На время зимнего перерыва в сель-

скохозяйственных работах затем приходился праздник «Гумен», *haloa*¹⁴; на токах между полями, за пределами города приносились жертвы, устраивались трапезы и различные забавы; «земле, на пашне» приносили в жертву стельную корову¹⁵; растущие всходы и жизнь зародыша, очевидно, связывались друг с другом, и в соответствии с парадоксальной логикой жертвоприношения одного нужно было убить, чтобы поддержать других. Устраивалось шествие с жертвоприношением быка для Посейдона¹⁶. Женщины собирались в Элевсине на тайный, скорее всего, ночной праздник; они волочили за собой искусственные фаллосы и свободно говорили непристойности, столы же были уставлены всевозможной едой, среди которой особенное место уделялось выпечке в форме гениталий; между тем, обычные яблоки, гранаты, кур, яйца, некоторые виды рыбы есть было запрещено¹⁷. Это наводит на мысль, что праздник, о котором идет речь, находился в оппозиции ко всему остальному культу Деметры-Персефоны¹⁸, так же как его разнузданное жизнелюбие резко контрастировало с зимним бездействием. Весенний рост злаков сопровождался затем праздниками «Всходов», *chloaia*¹⁹, «Стеблей», *kalamaia*²⁰, и «Цветения», *antheia*²¹; на праздник «Стеблей» опять собирались женщины. «Отвратителем» грозящих опасностей был Аполлон; в разных местах его призывали как Сминфея²², чтобы он защитил от мышей, как Парнопия — от саранчи²³, как Эрисибия²⁴ — от ржавчины на посевах; в Афинах и Ионии в честь него устраивался праздник, предшествовавший сбору урожая, Фаргелии²⁵, когда в процессии проносили самые первые зерна нового урожая, сваренные в горшке или испеченные в виде хлеба; надо сказать, что этот праздник с жутким очистительным ритуалом изгнания *pharmakos* выходит за рамки просто аграрного праздника. Собственно праздник сбора урожая, *thalysia*²⁶, носил частный характер, во время него за обильной едой и питьем вспоминали Деметру и Диониса.

Настоящая магическая практика была связана с дождем и ветром. И здесь все же на первом месте стояли обычные формы жертвоприношения и молитвы; устраивались процессии просителей, сопровождавшиеся жертвами «дождевому Зевсу», Зевсу Гиетию или Омбрию²⁷; если возникала угроза смерча, сразу приносили в жертву черного ягненка²⁸. Но в дополнение к тому, скажем, в Мефоне два бегуна с половинками принесенного в жертву петуха обегали кругом виноградники, чтобы связать ветер, несущий ущерб; Эмпедокл будто бы даже поймал нежелательный северный ветер в растянутую шкуру принесенного в жертву осла²⁹. В культе Зевса Ликейя в Аркадии существовала настоящая магия дождя: во время большой засухи жрец Зевса направлялся к источнику Гагно, совершал жертвоприношение, давал крови стечь в источник, молился и затем опускал в воду дубовую ветку; после этого поднимался туман, из которого проливался долгожданный дождь³⁰. Праздник

Зевса на Кеосе в середине лета во время восхода Сириуса, согласно поверью, призывал несущие прохладу северные ветры. Здесь, как и в Аркадии, за этим также стоит практика некоего тайного праздника жертвоприношения, приводящего в движение силы космоса³¹.

Как и исследование европейских крестьянских обычаев Вильгельмом Маннхардтом, основополагающий труд Фрэзера «Золотая ветвь» оставляет такое впечатление, что магия плодородия представляет собой средоточие и исток вообще всей доисторической религии³². Для греческой же высокой культуры определяющую роль сыграла воинственная аристократия, жизнь которой не зависела напрямую от урожайности полей, а обеспечивалась властью над подчиненными. Но и та земледельческая культура эпохи неолита, которая предположительно являлась ее предшественницей, не может считаться самой ранней. Ни формы культа, ни представления о богах не выводятся из аграрной сферы. Древнее и фундаментальнее охота. Охотник также нуждался в своего рода «магии плодородия», ведь он зависел от репродуктивной силы дикой природы; однако важнее, чем средства симпатической магии, был при этом тот парадоксальный факт, что через убийство происходит продолжение жизни; здесь коренится ритм жертвоприношения³³. Вот почему земледelec, когда сеет и надеется на урожай, ищет опоры в жертве.

Непредсказуемому риску подвергались в древности мореплаватели; если не считать войны, то ничто не приводило одновременно к смерти такого большого числа людей как кораблекрушение. И древние моряки также были суеверными и пытались уберечь себя при помощи различных магических действий. Однако на первый план здесь снова выходила последовательность обета и жертвоприношения³⁴. Жертвы приносили, поднимаясь на корабль и сходя с корабля, *embateria* и *arobateria*; у благочестивого торговца и на борту имелся алтарь. Ни одно отплытие не обходилось без *euche*, самое малое — совершалось возлияние и произносилась молитва; таково уже у Гомера описание отплытия Телемаха³⁵. Когда гордый победами афинский флот в 415 г. отправлялся к Сицилии, тогда сигнал трубы возвестил благочестивое молчание, и все вместе около 30 000 человек, повторяя за глашатаями, произнесли обычные молитвы и обеты; на каждом корабле, а также и на земле, были поставлены кратеры с вином, те моряки, которые в этот момент не должны были держать весла, и должностные лица, стоявшие на берегу, совершили возлияние; вся толпа провожавших одновременно произносила слова молитв и обетов. Потом выпили вино, запели пеан, последний раз вылили остатки вина в море и с тем отплыли³⁶. Нередко говорится о том, что в море выбрасывали венки³⁷, которыми, по-видимому, перед тем были украшены кратеры. По случаю счастливого исхода — в котором участникам сицилийского похода судьба отказала — следо-

вало исполнить обеты, что означало повторные жертвоприношения и посвященные дары. Проверенными «спасителями» в опасности на море были Диоскуры³⁸ и самофракийские боги; посвящение в мистерии на Самофракии, как считалось, вообще способно уберечь от превратностей в морском путешествии, как Одиссей благодаря покрову Левкофеи сделался непотопляемым: «говорят, он прежде был посвящен на Самофракии и поэтому носил это покрывало как повязку; ведь посвященные там обвязывают тело пурпурными повязками»³⁹. О могуществе этих богов должно было свидетельствовать невероятное множество выставленных на всеобщее обозрение посвященных даров.

Еще больше опасностей гибели заключала в себе война. Поэтому ее как никакое другое событие сопровождали обеты и жертвоприношения, так что она представляла почти как одно большое жертвенное действие⁴⁰. Предварительная жертва, которую полагалось принести перед началом похода, была адресована героизированным «девам» — Гиакинфидам в Афинах⁴¹, Левктридам в Беотии⁴², — чья смерть, о которой рассказывалось в мифе, отмечала поворот от любви к войне. На поле битвы, уже в виду врага, в знак начала кровопролития закалывали «sphagia»; спартанцы для этой цели выводили с собой в поле коз⁴³. Одновременно жертвоприношения совершали прорицатели, чтобы предсказать исход битвы; даже в наемном войске «десяти тысяч» ни один набег не предпринимался без предварительной жертвы⁴⁴. После сражения победитель сооружал «tropaion»⁴⁵ там, где произошел «перелом» в ходе битвы: на дубовом столбе вывешивалось захваченное у противника оружие — панцирь, шлем, щит и копье; в своей основе это соответствовало обычаю охотников подвешивать на дереве шкуру, череп и рога убитого зверя. Такой «tropaion» был «изображением Зевса»⁴⁶, которому подвластна победа. Жертвы напитка, spondai, отмечали окончание боевых действий⁴⁷. Обеты перед и во время сражения влекли за собой дальнейшие жертвоприношения, посвященные дары, основание новых храмов. Как правило, десятую часть добычи «забирали для бога»⁴⁸, посвящая оружие — шлемы, щиты, поножи — в домашние храмы или в общегреческие святилища, Олимпию или Дельфы. Эти боги вряд ли могли способствовать идее мира; ритуал в очередной раз диктовал разметку основных вех «начала», а также и окончания, не могло быть необъявленной или незаконченной войны.

Наиболее тяжелым испытанием для индивидуума является болезнь. Многие боги и герои могли в гневе насылать болезни; однако, с древних времен особая власть насылать и прекращать эпидемии приписывалась Аполлону, богу чумы и богу-целителю, и связывалась она прежде всего с его целительной песнью — пеаном⁴⁹. Хорошо сохранившийся храм в Бассах доносит до нас известие о «помощи», оказанной Аполлоном во время эпидемии «чумы» около 430 г.⁵⁰ Ответственным за по-

мощь отдельным людям в их недомоганиях вызвался затем быть сын Аполлона Асклепий, потеснив в этом других богов-целителей и героев-целителей⁵¹. Надо сказать, что даже оваянный множеством легенд целительный сон в его святилище подчинен ритму жертвоприношения⁵². Сну предшествовало трехдневное очищение, когда полагалось воздерживаться от половых связей, козьего мяса, сыра и еще ряда вещей; в это время приносились «предварительные» жертвы: в венке из ветвей лавра больной приносил животную жертву Аполлону, в венке из ветвей оливы — пироги различным другим богам; затем следовало принести поросенка в жертву Асклепию на его алтаре, одновременно сопроводив это пожертвованием определенной суммы денег. Перед тем, как вечером наступал сон, нужно было отдать три пирога: Тихе и Мнемосине, «Удаче» и «Памяти», не входя в помещение, и Фемиде, «Справедливому порядку», уже в комнате. Венок больной до тех пор не снимал и оставлял его потом на своем ложе. Тот, кто выздоравливал, воздавал богу свою благодарность — соответствие благодарственной жертве победителя или спасенного от опасностей на море; в Пергаме во времена императоров плата была установлена в денежном выражении, тогда как в Эрифрах в IV в. совершалось самое настоящее жертвоприношение, когда, возложив на алтарь священную часть, обходили его кругом, одновременно исполняя пеан⁵³. Между ритуалом, имевшим место в святилище Асклепия, и Элевсинскими мистериями существовала определенная связь, выражавшаяся не только в жертвоприношении поросенка; здесь также шла речь о том, что «Здоровье», Гигиейю, выпивали в виде напитка из пшеницы, меда и масла — параллель известному куклеон в Элевсине⁵⁴.

Благоприятное воздействие подобных процедур в случае болезни трудно переоценить. Но и в других тяжелых ситуациях, во время голода, шторма на море, войны, пробуждение надежды играет для выживания не меньшую роль. Только отрицающий существование богов потребует для подтверждения успеха свидетельств статистики⁵⁵; никакие эксперименты были недопустимы. Поэтому преодоление кризиса без обращения к религии считали невозможным и охотно воспринимали успешное разрешение как «благие дары богов», как подтверждение важности благочестия.

Примечания

3. 1. Боги между безнравственностью и правом

¹ См. VII 3. 1 прим. 23.

² М. Р. Nilsson, *Die Griechengötter und die Gerechtigkeit* (М. Нильссон, *Греческие боги и справедливость*), HThR 50, 1957, 193–210 = Избр. соч. III 303–21.

³ Солон, фр. 29 Уэст.

- ⁴ «Теогония» 27.
- ⁵ Ксенофан В 11.
- ⁶ Пиндар, Ол. 1, 52.
- ⁷ Еврипид, фр. 292, 7; ср. «Ион» 436–51.
- ⁸ Еврипид, «Геракл» 1307 сл.
- ⁹ См. VII 3.2 прим. 19.
- ¹⁰ Фактически многое все же сохранялось подспудно в народных обычаях, к примеру, животные жертвоприношения — HN 16; ср. J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Дж. Лоусон, Современный греческий фольклор и древняя греческая религия), 1910.
- ¹¹ Азий 1, 6, 9; понтифик Муций Сцевола — Августин, «О Граде Божием» 4, 27; Варрон, «О гражданском праве» 6, 5; возводится к Панэтию М. Поленцем — M. Pohlenz, *Die Stoa I* 1948, 198; ср. G. Lieberg в книге: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Подъем и упадок римского мира) I 4, 1973, 63–115.
- ¹² Аристотель, «Политика» 1314 b 38.
- ¹³ Сатирическая драма «Сизиф», приписываемая Еврипиду или Критию — ФД 88 В 25. См. VII 2 прим. 22.
- ¹⁴ Аристотель, «Метафизика» 1074 b 1–8.
- ¹⁵ Исократ, «Бусири» 25.
- ¹⁶ Гиппократ, «О священной болезни» 1, VI 360 Littré; текст по F. Grensemann.
- ¹⁷ «Одиссея», IX, 274–8.
- ¹⁸ «Одиссея», VI, 120 сл.; IX, 175 сл.; XIII, 201 сл.
- ¹⁹ H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Г. Ллойд-Джонс, Справедливость Зевса), 1971.
- ²⁰ Эсхил, «Агамемнон» 174.
- ²¹ См. III 2.8 прим. 26.
- ²² См. V 2.4 прим. 19; IV 4 прим. 53.
- ²³ HN 98–119.
- ²⁴ S. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, Ges. Werke (С. Кьеркегор, Страх и трепет, Собр. соч.), III, 1922.
- ²⁵ См. V 4 прим. 8 и 55 к *hosion* и *eulabein*.
- ²⁶ Только у Платона впервые появляется такая интерпретация отношения Миноса к Зевсу и Ликурга к Дельфам, согласно которой Зевс и Аполлон были законодателями соответственно Крита и Спарты — «Законы» 624a, 632d, 634a.
- ²⁷ О недоступном участке Ликеона — Феопомп ФГИ 115 F 343, Архитим — ФГИ 315 F 1, HN 99; о ветви в Элевсине — Андокид 1, 113–6; HN 312 сл.
- ²⁸ В гомеровском языке есть специальный термин, означающий провинность, совершенную по отношению к богу — *alitesthai*.
- ²⁹ A. Dihle, *Der Kanon der zwei Tugenden* (А. Диле, Канон двух добродетелей), 1968.
- ³⁰ «Илиада», XVI, 385–92; часто рассматривается как интерполяция.
- ³¹ «Труды и дни» 267; 252–5.
- ³² «Труды и дни» 256–60.
- ³³ «Труды и дни» 241–7.
- ³⁴ «Труды и дни» 327–31.
- ³⁵ «Одиссея», I, 32–43; XXIV, 351 сл.
- ³⁶ «Одиссея», XIV, 83 сл.

- ³⁷ Солон, фр. 36, 3 Уэст; ср. F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus* (Ф. Сольмсен, Гесиод и Эсхил). 1949, 112 сл.; W. Jaeger, *Scripta Minora* (В. Йегер, Мал. соч.) I, 1960, 320–32.
- ³⁸ Феогнид 373–8.
- ³⁹ «Илиада», IX, 497–501.
- ⁴⁰ Гимн к Деметре 367–9; см. IV 2 прим. 33.
- ⁴¹ Эсхил, «Евмениды» 276–83; см. II 4 прим. 60.
- ⁴² «Государство» 364b–365a; «Законы» 885b, 905d–907b; см. VII 4 прим. 9.

3.2. Клятва

- ¹ R. Hirzel, *Der Eid* (Р. Хирцель, Клятва), 1902 Ziebarth PЭ V 2076–83; ГКД 136–8; K. Marot, *Der Eid als Tat* (К. Марот, Клятва как действие), 1924; ИГР 139–42.
- ² Ликург, «Против Леократа» 79.
- ³ Фриск II 388; 418 сл.; E. Benveniste, *L'expression du serment dans la Grece ancienne* (Э. Бенвенист, Выражение клятвы в Древней Греции), ОИР 134, 1948, 82–94; R. Hiersche ОГИ 71, 1958, 35–41.
- ⁴ «Илиада», I, 233–46; ср. клятву «Юпитером-камнем» (*per Iovem lapidem*), Латте (2) 122 сл.
- ⁵ Геродот I, 165, 3; Аристотель, «Афинская полития» 23, 5.
- ⁶ См. II 2 прим. 45.
- ⁷ «Илиада», III, 103–7; 268–313; ср. XIX, 249–65.
- ⁸ В конце списка хеттских богов клятвы в договоре между Муваталлис и Вилуса фигурируют «горы, реки и ручьи страны Хатти, великое море, небо, земля, ветер, облака» — J. Friedrich, *Staatsverträge des Hatti-Reiches* (Й. Фридрих, Государственные договоры страны Хатти) II, 1930, 81. — Угарит: Гезе 168; арамейский ареал: Рингтрен 130. — «Небо, земля, источники, реки» также в дрепосской клятве — см. прим. 12.
- ⁹ «Илиада», XV, 36–8.
- ¹⁰ PЭ X A 345.
- ¹¹ Кук II 718 сл.; Зевс, Посейдон, Афина в законе Дракона — схолии В к «Илиаде», XV, 36.
- ¹² L. Robert, *Etudes epigraphiques et philologiques* (Л. Робер, Эпиграфические и филологические этюды), 1938, 296–307; Тод II N 204; R. Merkelbach ПЭ 9, 1972, 277–83; относительно «Гегемоны» ср. жертвы-hegemosyna Гераклу — Ксенофонт, «Анабасис» 4, 8, 25, также Артемиды Гегемона — см. V 2.3 прим. 14. — Ср. клятвенные боги в Дрепосе — SIG 527 = IC I ix 1.
- ¹³ См. прим. 4; «Илиада», XV, 39 сл.
- ¹⁴ Эсхил, «Семеро против Фив» 43 сл.; Ксенофонт, «Анабасис» 2, 2, 9.
- ¹⁵ Демосфен 23, 67 сл.; Павсаний 5, 24, 9; Штенгель 78–85; HN 47, 8.
- ¹⁶ «Илиада», III, 299 сл.; XIX, 264 сл.
- ¹⁷ Закон у Андокида I, 98; анекдот и оракул у Геродота 6, 86.
- ¹⁸ *Prov. Coisl., Pargoemiographi Graeci* I 225 сл. прим.
- ¹⁹ Павсаний 5, 24, 10.
- ²⁰ «Илиада», III, 310; XIX, 267 сл.
- ²¹ IG I2 10 = SIG 41 = ЭН 4, 18; SIG 685; СЗГГ 65, 2; закон у Андокида I, 97 сл.; SIG 229 = ЭН 9, 22. Штенгель (P. Stengel *Hermes* 49, 1914, 95–98) неверно толкует *hierá teleia* в этом контексте как «полностью сгоревшие жертвы»; это

- принесение окончательно достигших взрослого состояния животных после предварительных жертв, ср. Эсхил, «Агамемнон» 1504; Павсаний 7, 18, 12.
- ²² Геродот 6, 67, 3; Эсхин 1, 114; «держаться за алтарь» при клятве: SIG 921 = IG II/III2 1237, 76.
- ²³ A. Henrichs, *Die Phoinikia des Lollianos* (А. Хенрихс, «Финикийские события» Лоллиана), 1972, 29–33, 37 сл.; HN 47.
- ²⁴ R. Lesch, *Der Eid* (Р. Леш, Клятва) 1908; ИГР 139 сл.
- ²⁵ Аристофан, «Облака» 397.
- ²⁶ См. IV 2 прим. 31.
- ²⁷ «Труды и дни», 803.
- ²⁸ Фукидид 5, 18, 9; 5, 47, 8; 5, 105, 4. Гистией, намереваясь совершить измену, клянется «царскими богами», чтобы тотчас же нарушить клятву — Геродот 5, 106, 6.
- ²⁹ Продажа участка земли в Эносе — Теофраст у Стобея 4, 2, 20, IV 129, 10 Hense.
- ³⁰ Геродот 2, 178 сл.
- ³¹ IG II/III2 337 = SIG 280.
- ³² Платон, «Протагор» 328bc.
- ³³ СЗГГ 77 D 24 сл. Ср. процедуру у элфантинских иудеев — ДТБВ 491.
- ³⁴ Эсхил, «Евмениды» 429.
- ³⁵ Платон, «Законы» 948bc.
- ³⁶ «Пройти через огонь» и «держать раскаленное железо» — Софокл, «Антигона» 264 сл.; за принятием у богов питьем воды из Стикса — Гесиод, «Теогония» 775–806 — стоит прием ядовитого напитка. G. Glotz, *L'ordalie dans la Grece primitive* (Г. Глоц, Ордалия в первобытной Греции), 1904.
- ³⁷ J. N. Lipsius, *Attisches Recht und Rechtsverfahren* (Й. Липсиус, Аттическое право и правосудие), 1905–15, 830–4.
- ³⁸ Демосфен 23, 67 сл.
- ³⁹ Эсхин 2, 87; Павсаний 1, 28, 6.
- ⁴⁰ M. Leumann, *Homerische Worter* (М. Лейман, Гомеровские слова), 1950, 79–92.
- ⁴¹ «Одиссея», XIX, 395 сл.
- ⁴² Заявление Кира — Геродот 1, 153.
- ⁴³ «Илиада», XV, 41 и схолии.
- ⁴⁴ Гесиод, фр. 124 = Аполлодор 2, 5 как обоснование разумной максимы, согласно которой не следует требовать клятвы в любовных делах.
- ⁴⁵ Еврипид, «Ипполит» 612; Аристофан, «Лягушки» 1471.
- ⁴⁶ Гесиод, «Теогония» 231 сл.

3.3. Единение в игре и разыгрывание ролей

- ¹ Платон, «Законы» 738d.
- ² Беспешинный рынок в святилище на Артемисиях в Эретрии — СЗГГ 92.
- ³ Отстранение от «омовения рук, возлияний, смешения напитков, жертвоприношений, торговли» в законах Дракона — Демосфен 20, 158; ср. Андокид 1, 8; 71; Аристотель, «Афинская полития» 57, 2; Платон, «Законы» 868c-e, 871a.
- ⁴ СЗГГ 82, 96; СЗД 56, 63, 66, 88, 89; СЗМА 42; Вехтер 125–9; L. R. Farnell AP 7, 1904, 70–94.
- ⁵ СЗГГ 96, 26; СЗД 49; Вехтер 119–22; F. Bomer, *Untersuchungen uber die Religion der Sklaven* (Ф. Бёмер, Исследования по религии славян) 4, доклад, Майнц, 1963, 10, 99, 2.

- ⁶ Плутарх, «Аристид» 21; «Греческие вопросы» 301 сл.; Филон Александрийский, «О том, что каждый добродетельный свободен» 140; Эйтрем 465 сл. и *Beitrage zur Religionsgeschichte* (Исследования по истории религии) III, 1920, 39–43; Бёмер (см. прим. 5) 81–100.
- ⁷ См. II 1.
- ⁸ См. I 4.
- ⁹ Гесиод, «Теогония» 535.
- ¹⁰ «Участие в богах одного происхождения» — Платон, «Законы» 729с; Н. J. Rose, *The religion of a Greek household* (Х. Роуз, Религия греческой семьи), *Euphrosyne* 1, 1957, 95–116.
- ¹¹ См. III 3.1 прим. 2–6.
- ¹² См. II 1 прим. 56.
- ¹³ ИГР 95; L. Deubner *PM* 95, 1952, 374–77.
- ¹⁴ Фотий *zeugos hemionikon*; Ямвлих, «О пифагорейской жизни» 84.
- ¹⁵ См. IV 1 прим. 38.
- ¹⁶ Например, Геродот, 5, 66, 2.
- ¹⁷ Филохор *ФГИ* 328 F 35; схолии к Платону, «Филеб» 30d; Жанмер (1) 133–44; M. Guarducci, *L'istituzione della fratria nella Grecia antica* (М. Гвардуччи, Институт фратрии в Древней Греции), *Mem. Acc. Linc.* VI 6/8, 1937/8; *Latte РЭ XX* 745–56; надписи на Фасосе — C. Rolley *БГК* 89, 1965, 441–83; неясно и спорно, существовала ли эта свойственная ионянам и афинянам организация прежде «темных веков»; против этого A. Andrewes *Hermes* 89, 1961, 129–40; *ЖГИ* 81, 1961, 1–15; ср. Дитрих 248–72; J. Sarcady *Acta Classica Univ. Scient. Debrec.* 2, 1966, 22–4.
- ¹⁸ *ГП* 463 сл.; *АП* 232–4; основной документ устава Демитионидов — *IG II/III2* 1237 = *SIG* 921 = *СЗГГ* 19; относительно *koureion* — J. Labarbe *Bull. Acad. R. de Belgique* 39, 1953, 358–94.
- ¹⁹ Надпись Лабиадов — *БГК* 19, 1895, 5–69; *ГП* 464 сл.; *PM* 118, 1975, 10 сл.; древнейший рисунок VI в. — C. Rougemont *БГК* 98, 1974, 147–58.
- ²⁰ Аристотель, «Афинская полития» 55, 3; Гарпократион *Herkeios Zeus* с цитатами из Динарха, Гиперида, Деметрия, фр. 139 Wehrli; Демосфен 57, 67. — Недопустимость переноса: Ликург, «Против Леократа» 25.
- ²¹ W. S. Ferguson *Hesperia* 7, 1938, 1–68; Нильссон, *Избр. соч.* II 731–41; *СЗД* 19. — В целом на эту тему: P. Foucart, *Des associations religieuses chez les grecs* (П. Фукар, Религиозные сообщества у греков), 1873.
- ²² Солон, фр. 4, 1–6 Уэст; Феогнид 757–60; Эсхил, «Семеро против Фив» 69; 76 сл.; 109; 253; Аристофан, «Всадники» 581.
- ²³ См. V 2.1 прим. 5; V 2.2.
- ²⁴ Демосфен 4, 35 сл.
- ²⁵ См. V 2.3.
- ²⁶ Ксенофонт, «Анабасис» 1, 2, 10; «Греческая история» 4, 5, 11; Каллимах, фр. 178.
- ²⁷ Платон, «Законы» 910b–e.
- ²⁸ Реверден 228–31.
- ²⁹ *СЗМА* 48, 1–4; *ЭН* 205, 27 сл.; ср. объединение домашних святилищ Клити-дов на Хиосе — *СЗГГ* 118.
- ³⁰ Относительно орфографии этого слова (через i или через y) см. Шантрэн 592; Фриск II 35.
- ³¹ См. II 5 прим. 63; III 2.5 прим. 16.

- ³² Страбон 8, 387; РЭ X А 270 сл.
- ³³ См. III 2.3 прим. 4; V 1 прим. 54.
- ³⁴ РМ 118, 1975, 20.
- ³⁵ Страбон 9, 411; Ziehen РЭ XVIII 3, 208 сл.
- ³⁶ Страбон 9, 412; Bull. epigr. 1973 N 212.
- ³⁷ Страбон 8, 374; R. M. C. Cook Proc. Cambr. Philol. Soc. 188, 1962, 21; Дитрих 243. См. V 1 прим. 57.
- ³⁸ Гимн к Аполлону Делосскому 147–64; Галле де Сантер *passim*.
- ³⁹ IG I2 63; II/III2 673; HN 46, 7.
- ⁴⁰ Полибий 2, 39; ср. прим. 32.
- ⁴¹ Парк — Уормелл I 100–12.
- ⁴² Эсхин 2, 115; 3, 109 сл.
- ⁴³ Мальвиц 128–33.
- ⁴⁴ См. V 3. 1 прим. 10–2.
- ⁴⁵ Ксенофонт, «Общественное устройство Спарты» 13, 2–5.
- ⁴⁶ Аристотель, «Афинская полития» 57, 1; 56, 3–5.
- ⁴⁷ См. V 2.2 прим. 19.
- ⁴⁸ Геродот 7, 153; Цунц 135–9.
- ⁴⁹ Диодор Сицилийский 11, 26, 7; Пиндар, Ол. 6, 95.
- ⁵⁰ Плутарх, «Фемистокл» 22.
- ⁵¹ Фукидид 6, 56.
- ⁵² См. прим. 4; V 2. 2 прим. 23; V 2. 5.
- ⁵³ Жрец Геракла на Косе в женском платье — Плутарх, «Греческие вопросы» 304cd, см. IV 5. 1 прим. 22; женихи в женском платье — Плутарх, там же, см. V 3.4 прим. 6–8; невеста с бородой — Плутарх, «О доблести женской» 245ef; аргосский праздник *Hybristika* с переодеванием — там же; фаллосы — см. II 7 прим. 59. Остается спорным, изображены ли на аттических вазах, где показан «праздник зонтиков», бородатые женщины или же мужчины в женском платье — АП 49 и J. D. Beazley — J. Caskey, *Attic Vase Paintings in the Museum of Fine Arts* (Дж. Бизли — Дж. Кэски, Рисунки на аттических вазах в Музее изящных искусств), 1954, II 55–61, против точки зрения E. Buschor ЕНАИ 38/9, 1923/4, 128–32. Ср. M. Delcourt, *Hermaphrodite*, 1958, 21 сл.
- ⁵⁴ См. прим. 6; V 2.2 прим. 29; V 2. 4.
- ⁵⁵ Плутарх, «Застольные беседы» 693 сл. См. II 4 прим. 74; Плутарх, «Римские вопросы» 267d (святилище Левкофеи в Херонее); «купленный» в роли *pharmakos* в Абдерах — см. II 4 прим. 69.
- ⁵⁶ Ср. также Ямвлих, «О пифагорейской жизни» 54.
- ⁵⁷ F. Bomer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* (Ф. Бёмер, Исследования по религии рабов в Греции и Риме), доклад, Майнц, 1963, 10.
- ⁵⁸ Ксенофонт, «Анабасис» 5, 3, 7–13, см. II 2 прим. 12.
- ⁵⁹ Менаандр, «Брюзга» 261–3, 407–18. Против излишней религиозной активности женщин выступал Платон — «Законы» 909e.
- ⁶⁰ Ch. Habicht, *Gottmenschen und griechischen Städte* (Х. Хабихт, Люди-боги и греческие полисы), 1956, 19702; F. Taeger, *Charisma* (Ф. Тэгер, Харизма), 1957; L. Cerfaux, J. Tondriaux, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Л. Серфо, Ж. Тондрио, Культ повелителей в греко-римской цивилизации), 1957.
- ⁶¹ Впервые Лисандр на Самосе в 403 г. до Р. X. — Дурис ФГИ 76 F 71.

3.4. Инициация

- ¹ Платон, «Законы» 887de.
- ² Общие работы: A. van Gennep, *Les rites de passage* (А. ван Хеннеп, Ритуалы прохождения), 1909; М. Eliade, *Birth and Rebirth* (М. Элиаде, Рождение и повторное рождение), 1958; *Rites and Symbols of Initiation* (Его же, Ритуалы и символы инициации), 1965; *Das Mysterium der Wiedergeburt* (Его же, Мистерия повторного рождения), 1961; С. J. Bleeker (изд.), *Initiation, Numen Suppl. 10*, 1965; V. Popp (изд.), *Initiation. Zeremonien der Statusanderung und des Rollenwechsels* (Инициация. Церемонии изменения статуса и обмена ролями), 1969. Данные античной эпохи: Жанмер (1); А. Brelich 1969 и: *Le iniziazioni* (Инициации) II, 1961; *Hermes* 94, 1966, 1–25.
- ³ Эфор ФГИ 70 F 149 = Страбон 10, 483; ср. также Платон, «Законы» 636cd; Аристотель, фр. 611, 15; Досиад ФГИ 458 F 2; Николай ФГИ 90 F 103; Жанмер (1) 421–60; R. F. Willetts, *Ancient Crete: A social history* (Р. Уиллеттс, Древний Крит: социальная история), 1966, 115 сл.
- ⁴ См. миф о Ганимеде — Досиад ФГИ 458 F 5, см. III 2. 1 прим. 29, но также и миф о Кенее, который, вступив, будучи девушкой Кенидой, в связь с Посейдоном, стал неуязвимым мужем — Акусилаи ФГИ 2 F 22.
- ⁵ IC I ix 1 (Дрерос); I xix 1, 18 (Маллия).
- ⁶ Никандр у Антонина Либерала 17, ср. Овидий, «Метаморфозы» IX, 666–797.
- ⁷ ПГМ II 1106–10.
- ⁸ Павсаний 1, 19, 1; см. прим. 30.
- ⁹ См. II 5 прим. 62; PM 118, 1975, 18 сл.
- ¹⁰ См. III 3.2 прим. 8; III 2.1 прим. 17.
- ¹¹ См. I 4 прим. 18.
- ¹² Антонин Либерал 19; ИГР 321.
- ¹³ Истр ФГИ 334 F 48.
- ¹⁴ См. VI 1.2 прим. 22–5.
- ¹⁵ См. II 7 прим. 37.
- ¹⁶ Жанмер (1) 499–558; Нильссон, Избр. соч. II 826–69; W. G. Forrest, *A History of Sparta* (У. Форрест, История Спарты), 1968, 51 слл.
- ¹⁷ Аристотель, фр. 611, 10; Плутарх, «Ликург» 28; Клеомен 28.
- ¹⁸ Виде 112–6; ГП 190–6; ИГР 487–9; Жанмер (1) 515–23; ГМ 22, 1965, 171–3; см. III 2.6 прим. 32.
- ¹⁹ Гезихий rhoaх19.
- ²⁰ Ксенофонт, «Общественное устройство Спарты» 2, 9; Платон, «Законы» 633b.
- ²¹ Плутарх, «Аристид» 17.
- ²² Плутарх, «Древние обычаи спартанцев» 239cd; Павсаний 3, 16, 10; схолии к Платону, «Законы» 633b; Цицерон, «Тускуланские беседы» 2, 34. О ритуальной краже см. III 2.8 прим. 26.
- ²³ IG V 1, 276; 269; 280; 292 и T. V; ИГР 488.
- ²⁴ Плутарх, «Тезей» 31.
- ²⁵ См. II 7 прим. 49.
- ²⁶ Плутарх, «Ликург» 15, 1; см. V 2.3 прим. 5.
- ²⁷ Павсаний 3, 14, 8–10; 11, 2.
- ²⁸ Эфебия в ее богато документированной форме была учреждена после поражения при Херонее, однако существовали и более ранние формы: С. Pelekidis, *Histoire de l'ephebie attique des origines a 31 av. J. Chr.* (К. Пелекидис, История

аттической эфебии от истоков до 31 г. до Р. Х.), 1962; O. W. Reinmuth, *The erhebic inscriptions of the fourth century B. C.* (О. Рейнмут, Надписи, касающиеся эфевов, IV в. до Р. Х.), 1971; R. Merkelbach ПЭ 9, 1972, 277–83.

²⁹ См. II 2 прим. 29; V 3.3 прим. 18.

³⁰ Регулярно в эллинистических надписях об эфебах — IG II/III2 1006; 1008; 1011; 1028/9; SEG 15, 104; 24, 189; в декрете Гепестиейона IG 12 84 = СЗГГ 13, 30 сл. с ненадежным текстом; L. Ziehen *Hermes* 66, 1931, 227–32; РЭ XVIII 610 сл.; Кук I 504 сл.

³¹ Плутарх, «О доблести женской» 249de.

³² См. II 7 прим. 71; III 2.2 прим. 27.

³³ Кратер ФГИ 342 F 9; о предварительных жертвах на свадьбе см. III 2.6 прим. 24; HN 75, 20.

³⁴ АП 207 сл.; Жанмер (I) 259–61; устарело ввиду новых находок L. G. Kahil АИ прил. 1, 1963, 5–29; АИ 8, 1965, 20–33; I. D. Kontis *Deltion* 22, 1967, 156–206; Брелих 241–90; см. III 2.6 прил. 27.

³⁵ Легенда об Эмбаре в Мунихии — Зенобий у Афиня 1, 8 р. 350 Miller; Павсаний Att. е 35 Erbse.

³⁶ Фотий (изд. Reitzenstein) *aigos tropon*, Зенобий у Афиня 2, 30 р. 361 Miller; ГРВЭ 7, 1966, 118.

³⁷ См. V 2.2 прим. 16.

³⁸ См. II 6 прим. 35–41.

3.5. Преодоление кризисных ситуаций

¹ См. II предв. замеч.

² основополагающая работа B. Malinowski, *Magic, Science, and Religion* (Б. Малиновский, Магия, наука и религия), 1948.

³ Пиндар, Пиф. 8, 53; Нем. 6, 24; Ол. 8, 67; H. Strohm, *Tyche* (X. Штром, Богиня Тиха), 1944.

⁴ См. V 3.3 прим. 40.

⁵ См. II 1/2.

⁶ Еврипид, «Ион» 1619 сл.

⁷ АП 68 сл.; элевсинский жертвенный календарь — IG II/III2 1363 = SIG 1038 = СЗГГ 7, S. Dow, R. F. Nealy *HTHR* 21, 1966, 15 сл.; лишь в 1941 г. был опубликован документ СЗД 18 из Пеании с написанием *Prerosia*; судя по этому, также и *Plerosia* (IG II/III2 1183) есть только орфографический вариант (против АП 68).

⁸ См. V 3.4 прим. 30.

⁹ СЗД 18 В 21.

¹⁰ Плутарх, *praes. con.* 144a, комбинация с Проеросиями — АП 69.

¹¹ См. V 2.5 прим. 14.

¹² Гесиод, «Труды и дни» 465–72.

¹³ «Труды и дни» 391 сл.; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Hesiods Erga* (У. фон Виламовиц-Мёллендорф, «Труды и дни» Гесиода), 1928, 87 сл.

¹⁴ АП 60–7; Филохор ФГИ 328 F 83 и комм. Якоби к этому месту; *halos* может означать только «ток», но не «засеянное хлебами поле», как считают Нильссон — M. P. Nilsson, *De Dionysiis Atticis* (Об аттических Дионисиях), 1900, 99 и АП 65; люди, очевидно, остерегались топтать засеянное поле и собирались на токах, располагавшихся между полями. Уникально изображение фалло-

- сов, вертикально стоящих на пашне, где появляются первые ростки — пелика в Британском Музее, Е 819, АКВ 1137, 25; Кук I 685; АП 65 сл., Т. 3.
- ¹⁵ Марафонский жертвенный календарь — IG II/III2 1358 = СЗГГ 20 В 9.
- ¹⁶ An. Bekk. 385, 2.
- ¹⁷ Схолии к Лукиану, р. 279, 24–281, 3; АП 61; обозначению «telete» соответствует СЗГГ 20 В 10; «endon», т. е. в закрытом помещении — р. 280, 25.
- ¹⁸ Гранатовое яблоко на Фесмофориях см. V 2.5 прим. 41; Деметра Малофрос («носительница яблок») в Селинунте; жертва петуха Персефоне — см. II 1 прим. 2; относительно яйца — Нильссон, Избр. соч. II 3–20.
- ¹⁹ СЗД 18; М. Jameson Athenaeum 54, 1976, 444, 5; «Деметра Хлоя» СЗГГ 96, 11; Евполид, фр. 183, САФ I 309; Филохор ФГИ 328 F 61; ЭН 201 b 5, с 9; Корнут 28: ср. СЗГГ 20 В 49.
- ²⁰ АП 67 сл.
- ²¹ СЗД 18 В 7; 29, оба раза параллельно «Преросиям» (см. прим. 7), в жертву приносят супоросую свинью; это не имеет ничего общего с Анфестериями (против Соколовского), см. V 2.4.
- ²² «Илиада», I, 39 и схолии; Страбон 13, 613; Элиан, «О природе животных» 12, 5; культ Сминфея был широко распространен — РЭ II 68 сл., КГГ IV 164 сл.; имена месяцев «сминфий» и «смисион» — РЭ III А 726 сл.; возможно также толкование «бог чумы» — М. К. Schretter, Alter Orient und Hellas (М. Шпеттер, Древний Восток и Эллада), 1974, 174–82.
- ²³ Страбон 13, 613; РЭ II 63.
- ²⁴ Страбон 13, 613; не исключено переименование в духе «народной этимологии», поскольку в надписях зафиксирована форма «Эрифимий» — ИГР 535; ср. Graz. Beitr. 4, 1975, 71.
- ²⁵ АП 179–98, в особ. 188 сл.; см. II 4 прим. 70.
- ²⁶ См. II 2 прим. 11.
- ²⁷ Кук III 525–70; РЭ X А 344; 368.
- ²⁸ Аристофан, «Лягушки» 847 и схолии.
- ²⁹ Павсаний 2, 34, 2; Тимей ФГИ 566 F 30; ср. мех Эола — «Одиссея», X, 19–47, R. Stromberg Acta Univ. Gotoburgensis 56, 1950, 71–84; НП 154; см. III 3.3 прим. 11–16.
- ³⁰ Павсаний 8, 38, 4; Кук III 315 сл.
- ³¹ HN 125–7; 98–108.
- ³² См. Введение 1.
- ³³ См. II 1; HN passim.
- ³⁴ D. Wachsmuth, Pompimos ho Daimon, дисс., Берлин, 1965 и Der Kleine Pauly V 67–71, статья «Seewesen» («Мореходство»).
- ³⁵ «Одиссея», XV, 222 сл.
- ³⁶ Фукидид 6, 32.
- ³⁷ Например, Харрисон (1) 182.
- ³⁸ См. IV 5.2 прим. 25 сл.
- ³⁹ Схолии к Аполлонию Родосскому 1, 917b; см. VI 1.3 прим. 35.
- ⁴⁰ HN 58–60; 77–9.
- ⁴¹ HN 78.
- ⁴² Ксенофонт, «Греческая история» 6, 4, 7; Плутарх, «Пелопид» 20; Диодор Сицилийский 15, 54; Павсаний 9, 13, 5.
- ⁴³ См. II 1 прим. 36/7.

- ⁴⁴ См. II 8 прим. 32.
- ⁴⁵ K. Woelcke БЕ 120, 1911, 127–235; F. Lammert РЭ VII А 663–73; A. J. Janssen, *Het antieke trophaion* (А. Янссен, Античный трофей), 1957.
- ⁴⁶ Еврипид, «Финикиянки» 1250; Горгий ФД 82 В 6.
- ⁴⁷ См. II 2 прим. 45/6; V 3. 2 прим. 6.
- ⁴⁸ См. II 2 прим. 27/8.
- ⁴⁹ См. III 2.5 прим. 20.
- ⁵⁰ Аполлон Эпикурий — Павсаний 8, 41, 7–9. Сооружение статуи Геракла в Мелите по тому же поводу — схолии к Аристофану, «Лягушки» 501.
- ⁵¹ См. IV 5.3.
- ⁵² Самый подробный документ — Священный закон из Пергама, M. Worrle, *Altertumer von Pergamon* (М. Вёррле, Пергамские древности) VIII 3, 1969, 167–90, по древнему образцу, ср. 185–7; также ЭН 205; СЗД 22 из Эпидавра, ср. СЗГГ 60; СЗГГ 21 из Пирея; «предварительные жертвы» засвидетельствованы в Пергаме, Эрифрах, Эпидавре, Пирее, принесение в жертву поросенка — только в Пергаме, «Мнемосина» — в Пергаме и Пирее.
- ⁵³ ЭН 205, 31.
- ⁵⁴ Гезихий *hugieia*, An. Bekk. 313, 13, Афинея 3, 115a; R. Wunsch AP 7, 1904, 115 сл. Относительно «Эпидаврй» и мистерий см. AP 72 сл.; Кереньи (1) 73.
- ⁵⁵ Анекдот о Диагоре — см. VII 2 прим. 36.

4. БЛАГОЧЕСТИЕ В ЗЕРКАЛЕ ГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА

Человеческое знание передается преимущественно посредством языка, и поэтому анализ религиозного языка греков¹ должен был бы, собственно говоря, идти в начале — как основа всего последующего изложения; способ выражения тех или иных понятий в языке тем более важен, что само религиозное переживание греков, как и всякое человеческое переживание, всегда бывает уже задано и оформлено в языке, когда ребенок знакомится с ним. В том, как люди говорят о религии, в семантической структуре соответствующего круга слов и правилах их употребления зафиксированы в высшей степени характерные особенности, сильно осложняющие перевод. Таким образом, понимание этой языковой стороны упирается в знание языка вообще, которое не может и не должно рассматриваться здесь как обязательное условие. Поэтому представляется целесообразным сначала описать то, что поддается описанию, рассказать о внешних поведенческих проявлениях и о функциях греческой религиозности, и уже потом отметить особенности греческого словоупотребления; поэтому отправные точки и были даны заранее.

4.1. «СВЯЩЕННОЕ»

Понятие «священного», которое было определено через опыт «*mysterium tremendum*», «*fascinans*» и «*augustum*»¹, оправдало себя в качестве центрального понятия в религиоведении. Между тем, сложности перевода заявляют о себе уже в том, что греческий язык располагает для обозначения «священного» тремя или четырьмя словами — *hieros*, *hosios*, *hagios/hagnos* — из которых кроме того два, *hieros* и *hosios*, могут находиться в оппозиции, как если бы *hosios* одновременно означало «священный» и «не-священный».

Для греков начиная с микенской эпохи понятием, позволяющим ограничить религиозную сферу, было, без сомнения, *hieros*². Действительно, это слово выполняло определяющую функцию, отделяя священное от всего остального, и при этом использовалось почти исклю-

чительно как предикат: «священное» по преимуществу — это была жертва, прежде всего, жертвенное животное, а также святилище с храмом и алтарем. «Священными» были и посвятельные дары в святилище; деньги, которые отдавали богу; земля, которая не подлежала возделыванию; далее все, что было как-то связано со святилищем, от «священной дороги» в Элевсин до «священной войны» за Дельфы. «Священным» был кроме того венок на празднике, волосы, которые человек решал посвятить богу³; «священным» был день, в который действовали боги, но и болезнь, считавшаяся проявлением богов. Человек был «hieros», если он был посвящен богу, как мисты в мистериальном культе или же как люди, связанные со святилищем особыми узами, в том числе и принадлежавшие храму рабы⁴.

Сообразно с этим, hieros следовало бы определить как то, что обязательно должно относиться к богу или к святилищу, так что эти вещи требуют к себе особого отношения; противоположное выражено словом «bebelos», «мирское»; человек «освящает» предмет или имущество, изымая его из собственного употребления и отдавая богу. Впрочем, язык эпоса, а за ним и вся греческая поэзия, выходят далеко за рамки этого: «священным», hieros, называется город, например, Троя, природные данности, например, день, горы, реки, злаки вместе с гумнами как дар Деметры; властитель описательно именуется «священной властью». Основное этимологическое значение этого слова, по-видимому, «сильный»⁵; возможности его употребления можно понять как производные от смысла «превосходящий», «выделенный», «недоступный». Соблазнительно привлечь сюда понятие «табу» в его расхожем значении; но если и можно говорить о «табу на то, что вызывает отвращение», то эта составляющая в слове «hieros» отсутствует; для греков связанность с богами была уже обязательной.

При этом hieron определялось, в первую очередь, негативно, и было окружено запретами⁶: непринужденное обращение, неосмысленное использование исключалось; вход в «святилище» нередко был запрещен — по меньшей мере, частично (adyton, abaton), а «священные слова» (hieros logos) были «неизреченными» (arrheton). Чувства не требовалось, нет ни «mysterium tremendum», ни «fascinans»; также было невозможно назвать самого бога hieros — здесь иудеям и христианам пришлось воспользоваться словом hagioi; hieros есть некая тень, отбрасываемая божеством.

Значение hosios⁷ можно прежде всего понять по контрасту с hieros: если деньги, которые принадлежат богам, считались hieros, то все остальные — hosion⁸, и ими было можно пользоваться по своему усмотрению; если праздничные дни были связаны с обязанностями и запретами, то обычные дни относились к категории hosiai⁹; роды в святилище были запрещены, поэтому женщина, которой предстояло родить, долж-

на была найти место, которое было бы *hosios*¹⁰. Гермес ввел жертвоприношение, выделил богам их части: теперь он хочет «мясной *hosie*», чтобы поест¹¹; *hosios* означает десакрализацию после сакрализации. Точно так же тот, кто прошел через посвящение в мистерии или жреческое служение¹², был *hosios*: *hosion* означает, что «священное» осталось позади и теперь тем самым достигнуто состояние благочестия и одновременно свободы. Это слово есть, таким образом, точное дополнение к *hieros*: если *hieros* проводит границы, то *hosios* означает признание этих границ. Поэтому отрицания того и другого практически совпадают: *anieros* значит почти то же самое, что и *anosios*.

Все это предполагает, что «священное» не распространяется на весь мир и не выдвигает непомерных требований; существуют границы, которые люди знают и уважают. Это уважение могло выражаться в скромных, символических церемониях; «делать себя *hosios*», *aphosiousthai*, могло снижаться до значения «сделать нечто для очистки совести». Но если граница нарушена, картина резко меняется: *anosios* навлекает на себя божественный гнев; поэтому никто, если он не желал пострадать, не должен был иметь с ним дела. *Anosios* был в первую очередь убийца; тот, кто убивал на законном основании — на войне или по приговору суда — продолжал оставаться *hosios*¹³. Поэтому *hosion* принимает общее этическое значение «дозволенного» в оппозиции к *adikon*, «нечестивому»; слова *hosion* и *dikaion* означают обязанности по отношению к богам и людям или еще одни и те же обязанности в их божественном и в их гражданском аспекте¹⁴. Такое словоупотребление могло казаться запутанным и самим грекам; не случайно Платон делает *hosion* отправной точкой одного особенно ироничного «сократического» диалога¹⁵.

Индоевропейский корень со значением религиозного почитания, *hag-*, в греческом языке вытеснен на второй план¹⁶: вместо глагола *hazesthai* все чаще используются *aideisthai* «испытывать страх» и *sebesthai*, «почитать», прилагательное *hagios* употребляется гораздо реже, чем *hieros*. При этом различие состоит в том, что *hag-* указывает не на разграничение двух сфер, а на отношение человека и движение его души — восхищение, страх и поклонение одновременно; *hagion*, параллельно с *sempnon*, «достойный почитания», и *timion*, «чтимый», выделяет и прославляет определенные храмы, праздники, обряды, используется также и превосходная степень *hagiotaton*; применительно к людям это слово употреблялось в древности крайне редко¹⁷.

Усложняет ситуацию и в то же время является показательным наложение с *agos*. *Agos* имеет значение негативного табу, опасного, внушающего ужас «нечто», которое человек навлекает на себя, нарушив запрет, особенно если он совершил клятвопреступление, убийство или нарушил право убежища; тогда он бывает поражен этим, он становится

ся enages вместе со всеми, кто вступает с ним в контакт; не остается ничего другого, как изгнать agos, agos elaunein¹⁸, а с ним — и его носителя; устранить agos, однако, можно также прибегнув к аполлоновским обрядам очищения. Eu-ages тот, кто находится в «хороших отношениях» с agos и ему нечего бояться; это слово близко по значению к hosios¹⁹. В основе все же по-видимому лежит отличный от hag- корень ag-²⁰; тем не менее совпадение в звучании имело семасиологические следствия. Обозначение для жертвоприношения мертвым, enagizein, enagismata, видимо, происходит от enages, тогда это должно означать «налагать табу»²¹ в противоположность к «посвящать», hieretein, применительно к культу небесных богов; однако это может быть понято и как «посвящение» «в» пламя зажженного у могилы огня, по аналогии с тем, как говорится об «очищении», hagnizein, в костре сжигаемого мертвого тела или сжигаемой жертвы²²; kat-hagizein, «посвятить до конца», до полного уничтожения, означает сожжение жертвы.

Более употребительным и в то же время особенно сложным для понимания остается hagnos, обозначение священно-чистого; это слово используется как в отношении предметов, так и в отношении лиц, как применительно к богам, так и применительно к людям, в связи с культом и святилищем, а также независимо от них²³. Hagnos распространяется на обряды и праздники, храм и священный участок, на рошу, огонь, свет, состояние нетронутости, которое является непременным условием для общения с богами — когда человек отстранен от сексуальной сферы, крови и смерти; этому состоянию отвечало понятие hagneia²⁴. Диаметральная противоположность обозначается словом miaros, «оскверненный», «вызывающий отвращение», такой, которого люди с ненавистью от себя отталкивают; однако между крайностями находится обширная промежуточная область. Hagna thymata означает «бескровную жертву»²⁵, но священна также и кровавая жертва. Из богов hagnos может быть сказано о Зевсе и Аполлоне²⁶, с особым ударением — об Артемиде²⁷, но в первую очередь hagnai theai относится к Деметре и Персефоне²⁸; это выглядит почти как заклинание e contratio²⁹, поскольку, хотя Деметра, безусловно, пребывающая в скорби, постыющаяся и проводящая время в одиночестве, и является образом культовой hagneia, тем не менее, миф и ритуал, связанные с «двумя богинями», вполне определенно несли в себе контакт с сексуальной сферой и со смертью. Но в этом как раз и заключено существо hagnotes: она словно бы окутывает защитным покровом, препятствующим вторжению всего, что может вызывать опасения. Hieros проводит границы; hagnos создает силовое поле, требует уважения и дистанции. Поэтому человек в состоянии hagnotes, не задумываясь, может перешагнуть грань hieron.

4.2. THEOS

Понятие «религия» по-гречески едва ли можно было выразить иначе, как сказать просто «почитание богов», *theon timai*, тем самым одновременно указав на культ тех существ, о которых поэты рассказывали со времен древнего эпоса. Обращает на себя внимание то, что греческий язык отказался от индоевропейского слова для «бога», *deivos*, по-латыни *deus*¹, невзирая на индоевропейское происхождение эпических поэм о богах; прилагательное *dios* стало в нем означать всего лишь «героически-лучезарный». Новое слово *theos*², со своей стороны, кажется в культе почти что избыточным, ведь в молитве каждый раз призывали конкретного бога, называя все его имена; и то, что *theos* в единственном числе не образует нормальной формы вокатива, есть нечто большее, чем просто грамматический казус.

К пониманию необходимой и типичной функции этого слова нас подводит формула, случайно сохранившаяся от дионисийского праздника Леней: глашатай восклицает: «призовите бога», и собравшиеся зовут: «Сын Семелы, Иакх, Податель богатства»³ — происхождение, прозвище, характер действия того, кто был объявлен как *theos*. *Theos* есть объявление, ввергающее в трепет обозначение присутствия. Когда в комнате неизвестно откуда возникает таинственное сияние, Телемах знает: «Видно, здесь кто из богов олимпийских присутствует тайно», — как у него прежде было предчувствие, что он «беседовал с богом»⁴. Если человек в состоянии экстаза вел себя необычно, выносились то же суждение: «в нем бог», он *en-theos*⁵. В соответствии с этим, как часто отмечалось, *theos* употребляется преимущественно в значении предиката; уже у Гесиода могло быть сказано, что и *Pheme*, Молва, «есть *theos*», позднее богами называли, например, Счастье, Зависть, Встречу⁶. Также и расхожий возглас *theo!*, «боги!», — не молитва, а своеобразный комментарий, слово, вырвавшееся от удивления или недоумения. Повтор *theos! theos!*, восходит, возможно, к ритуальному крику; это означает теофанию⁷. Сюда можно добавить особую связь слова *theos* с явлением божества в мантике⁸. Таким образом, слово *theos* не устанавливает личной связи с божеством как с неким «ты», это сообщение о чем-то «третьем», объективном, часто вырастающее, правда, из состояния смущения и потрясения.

Theos использовалось также для сообщения в описательной, уклончивой форме, целью которого было сохранить имя бога для непосредственного общения с ним. Афинянин говорил «*he theos*», «богиня», имея в виду Афину, в молитве же он обращался к ней «госпожа Афина»; он говорил «*to theo*», «две богини», имея в виду Деметру и Кору. Имена богов, чьи культы носили характер мистерий, произносили особенно неохотно; некоторые мистерии вообще держали имена бо-

гов в тайне; непосвященному лишь давали понять, что речь здесь идет о «великих богах»⁹. Если рельеф с изображением змеи был посвящен «богу», *toi theoi*¹⁰, то тем самым думали избежать всякого точного определения того, какое отношение змея имела к богу. Наконец, в молитвах прибегали к обобщающей формуле «все боги»¹¹, когда хотели быть уверены в том, что случайно не забыли назвать какого-нибудь важного имени.

Затем, по образцу Гомера, о «богах», *theoi*, часто говорилось в общих сентенциях: «у бессмертных богов на коленях»¹² лежит будущее; человек должен брать, что «дают боги»¹³. Уже в архаическое время для этого могло использоваться и единственное число¹⁴: «бог» так распорядился, «бог» посылает дурному человеку *hybris*, которая его губит, «бог» может спасти; в союзе «с богом» старались говорить и действовать. Как противоположный полюс всегда имплицитно присутствуют люди; для них считается недоступным все то, что приписывают богам. Словами *theos* и *theoi* обозначается как бы абсолютная, недостижимая отправная точка для всего, что имеет силу, значение и прочность; в то же время, часто невидимая сила, касающаяся самого человека, может именоваться *daimon*¹⁵. Переживание теофании никогда не выходило за рамки узкого круга, тогда как в литературе *theos* закрепилось как незаменимое теоретическое понятие.

4.3. EUSEBEIA

Религия немыслима без страха; в самых разных языках и культурах для обращения с божественной сферой берутся выражения, производные от слова, означающего «страх». В «Одиссее» *theudes*, «богобоязненный» — похвальная характеристика, служащая гарантией других добродетелей¹. Однако впоследствии в языке это слово не сохранилось; образованное от того же корня слово *deisidaimon*, «даймоно-боязненный», употребляется почти исключительно в негативном смысле в связи с вызывающими насмешки суевериями². Что же, греки «разучились бояться богов»? Для обозначения «страха» перед богами с какого-то времени начинает использоваться корень *seb-*; этимологически он восходит к значению «опасность» и «бегство»⁴, но в греческом на первый план выходит благоговейный страх и изумление: «*sebas* охватывает меня, когда я смотрю»⁵; смягченное «*mysterium tremendum*» растворяется в «*augustum*». *Sebesthai* стоит рядом с *aideisthai* и почти совпадает в значении с *gazesthai*. Боги и все, что к ним относится, как то праздники, храмы, жертвоприношения, суть *semna*, «заслуживают почитания», а также одежда, манера говорить, манера держать себя на празднике в честь богов; просто *Semnai* зовутся бо-

гини с Ареопага, которых Эсхил объединяет с Эриниями и Эвменидами⁶. В то же время люди, изображающие из себя *sempoi*, производят в демократическом обществе впечатление надменных и смешных.

Но поведение, подпадающее под определение *sebesthai*, само по себе не равнозначно такой добродетели, как «набожность» — это так лишь в случае, когда оно вписывается в рамки «блага»: *eusebeia*⁷. Единственное мерило, которым можно здесь воспользоваться — это обычай предков и полиса, *nomos*: «не менять ничего из того, что оставили предки», в этом состоит *eusebeia*⁸. То, что установлено, относится к категории *themis*; запрещено все, что *ou themis*⁹. Здесь проходит граница с *deisidaimonia*; и во внешних проявлениях религиозности человек не должен выходить за установленные рамки. *Eusebeia* тесно связана с *eulabeia*, «осторожностью»¹⁰; отвергаются как недостаточность, так и избыточность. Человек не должен «излишне суетиться»¹¹, следует остерегаться любопытства — «молчи, ни о чем не расспрашивай, бойся и мыслить», если думаешь, что столкнулся с чудесным¹²; упражнением в *euphemia* считалось молчание в присутствии священного¹³. *Eusebeia* есть сдержанность, но именно это делает ее чем-то совершенно не похожим на равнодушие. Правильное поведение в отношении собственных родителей — тоже *eusebeia*. Для культа богов в греческом языке вне аттического диалекта было специальное слово, этимология которого неясна — *threskeia*¹⁴; обычно же использовалось слово *therapeia*. *Theraps*, *therapon* в эпосе означает «спутник», например Патрокл рядом с Ахиллом. Этим выражается отношение, основанное на обоюдности и взаимной заинтересованности, пусть и с разницей в положении. *Therapeuein* означает «заботиться»: о родителях, о детях, о домашних животных и растениях, о больном, о благе народа, и точно так же — о богах; параллелью к этому слову было *epimeleia*¹⁵, «заботливость», которому противопоставлялось *ameleia*, «небрежение». О «служении» богу, *latreia*, сначала говорится лишь применительно к исключительным ситуациям — например, если речь идет о жрице или слуге в храме¹⁶; бога также не называют словом «господин», *despotes*. Конечно, бог требует «почитания»; о «почитании богов» говорится, пожалуй, даже чаще всего; они словно бы материализуются в «почтительных дарах», *gega*, благодаря чему жертвоприношения снова оказываются в центре. Покорность не выступает при этом обязательным условием; *tapeinos*, «смиранный» в связи с религией всплывает лишь у позднего Платона¹⁷. Пытались снискать «милость» богов, *aresasthai*¹⁸, настроить их «на добродушный лад», *hilaskesthai*, ведь гнев богов опасен; лучше всего было озаренное улыбкой снисхождение, *charis*¹⁹: бога приветствовали как знакомого, говоря ему «*chaire*», «радуйся»; перевод «милость» передает лишь одну сторону *charis*.

Если *eusebeia* проявляется в культе, возникает проблема, что богатый и могущественный и здесь может обойти бедняка. Для того, чтобы этого не случилось уже со времен Гесиода обращалось особое внимание на то, что от отвлеченной стоимости дара ничего не зависит: каждый должен приносить жертвы богам «сообразно достатку»²⁰. Видимо, примерно в VI в. вопрос, кто «самый благочестивый», получил ответ, стилем напоминающий изречения «Семи мудрецов» и данный в форме анекдота: дельфийский бог называет самым набожным не богача, который приносит ему в жертву гекатомбы, а простого крестьянина, бросающего в огонь горсть ячменных зерен²¹. И так тоже *eu-sebeia* стремится оградить себя от чрезмерных проявлений.

Из повторяемости обычая вырастала доверительность; грек мог обратиться к кому-либо из богов как к своему «возлюбленному» богу, *philos*. «Милейший Аполлон» восклицает хозяин дома в волнении пред лицом статуи, стоящей у его дверей²². Когда Гиппонакт молится «милому Гермесу»²³, очевидно, намереваясь совершить кражу, это доверительное обращение, правда, несет уже какой-то сомнительный оттенок, еще же ироничнее звучит «милый Зевс»²⁴. Для Ипполита Артемиды — «царица милая», даже «та, что всех милей»²⁵, и все же она позволяет ему погибнуть. «Было бы лишен всякого смысла, если бы кто-то вздумал сказать, что он любит Зевса», впоследствии говорится в «Этике» Аристотеля²⁶. У поэтов, начиная с Гомера, часто можно встретить, что тот или иной бог «любит» город или отдельного человека²⁷; однако прямо «человеколюбивыми», *philanthropos*, именуются разве что Прометей или Гермес²⁸; Зевс стоит выше этого. Тот же самый бог, который «любит», может также ненавидеть и губить²⁹. Никогда привязанность человека к богу не бывает достаточно интимной, чтобы она проявилась в использовании притяжательного местоимения: грек не мог, как, например, иудей или хетт, молиться «мой боже!». Вместо полного отчаяния вопроса: «Боже мой, для чего ты Меня оставил?» — упрямое утверждение: «Отче Зевс, нет бога губительнее тебя»³⁰. Человеку не остается ничего, как «терпеть» — столько, сколько он может³¹.

Как бы то ни было, внешняя, ориентированная на *nomos eusebeia* тем не менее являлась долгом гражданина; *asebeia* навлекала гнев богов на всю общину и поэтому считалась государственным преступлением. Между *eusebeia* и *asebeia*, впрочем, располагалась довольно обширная область, относительно которой предоставлялось выносить суждения свободно. Брань в адрес богов, конечно, нельзя назвать «благочестивым» поступком, и в то же время ее оправдывал пример самых что ни на есть возвышенных гомеровских героев; опасность возникала лишь тогда, когда человек намеревался поставить себя над богами, пусть даже только на словах³². Небрежность в исполнении обязанностей, связанных с культом, боги могли стерпеть; однозначная, подде-

жащая наказанию *asebeia* начиналась там, где речь шла о намеренных действиях, направленных против культа и святилища, жреца или посвященных, а именно при ограблении храма, нарушении клятвы, права убежища или покоя божества³³. В этих случаях грозила «ниспосланная богами» катастрофа, о чем любят рассказывать назидательные легенды: следствием одного такого преступления стало то, что Гелику поглотило море³⁴. Чтобы подобного не произошло, община должна была вовремя изгнать из себя *agos*³⁵.

Специальное слово, означавшее посягательство на богов, *alitaine-sthai*, прилагательное *alitros*, после Гомера выходит из употребления; в V в. возникает новообразование *atheos*³⁶, позволяющее более конкретно и недвусмысленно, чем это позволяло прилагательное *asebes*, выразить разрыв связи с богами. После того как Протагор принципиально поставил под сомнение существование богов, в теоретическом «атеизме» предстала новая, в высшей степени опасная форма «асебейи»³⁷. Особо выделялась обязанность, противостоявшая этому — *theous nomizein*, формула, которая тем не менее продолжала иметь характерный двойственный смысл: «верить в богов» или же «вести себя по отношению к богам согласно обычаю»³⁸; Платон опровергает выдвинутое против Сократа обвинение лишь в первом из двух возможных смыслов, Ксенофонт — прежде всего, во втором³⁹, и благодаря этому он, пожалуй, скорее находится в соответствии с общепринятыми взглядами. «Исповедание веры» было грекам так же чуждо, как инквизиция.

С позиций христианства может возникнуть искушение отвергнуть «благочестие», за которым не стоит вера, любовь и надежда как лишнюю содержания «оболочку». Но во всяком случае сделать вывод, что «внешнее» не есть подлинное, было бы ошибкой; греческая религия основывалась не на слове, а на обрядовой традиции, и в ней немислимо даже малейшее проявление личности, что подтверждает и языковой план. Платон произвел революцию одновременно в религиозном языке и в благочестии; отныне существовала вера, под которую был подведен философский фундамент, любовь, не ограниченная рамками посюстороннего, надежда на нечто потустороннее, существовало смирение, служение и одновременно — «уподобление» себя богу⁴⁰. В древнем полисном мире единение было важнее устремленности ввысь; религия мыслилась не как врата и путь, а как порядок⁴¹, рассудительное включение себя в «разделенный на части» и ограниченный мир.

Примечания

¹ К. F. Nagelsbach, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens* (К. Негельсбах, *Послегомеровская теология греческой народной веры*), 1857 — эта книга до сих пор представляет ценность как собрание

материалов; важная книга — Рудхардт 1958; краткий обзор у E. Des Places, *La religion grecque* (Э. Де Плэс, Греческая религия), 1969, 363–81; ср. E. Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede* (Э. Норден, Неведомый бог: исследования по истории форм религиозного языка), 1913.

4.1. «Священное»

- ¹ R. Otto, *Das Heilige* (Р. Отто, Священное), 1917; G. Mensching, *Die Religion* (Г. Меншинг, Религия), 1959, 18 сл., 129 сл.; ср. заголовки у Хайлера (1961), часть А.
- ² P. Wulfling von Marlitz *Glotta* 38, 1959/60, 272–307; 39, 1960/1, 24–43; J. P. Locher, *Untersuchungen zu hieros hauptsächlich bei Homer* (Й. Лохер, Исследования относительно hieros, преимущественно у Гомера), дисс., Берн, 1963; C. Gallavotti, *Il valore di hieros in Omero e in micenico* (К. Галлавоцци, Значение hieros у Гомера и в микенскую эпоху), КД 32, 1963, 409–28.
- ³ Еврипид, «Вакханки» 494.
- ⁴ Андания — см. VI 1.2 прим. 11; к этому, очевидно, относится название *hierosthiara* в мессенских надгробных надписях (древнейшая — V в.: IG V 1, 1356 = Джеффри 203; IG V 1, 1356 сл.; 1367), которое при этом может выполнять в других местах другие функции, IG V 1 1127; 1129; 1214; 1221; 1223; 1283; 1338; C. Le Roy БГК 85, 1961, 228–31; РЭ VIII 1471–6; ср. героизированных царей Кирены — Пиндар, Пиф. 5, 97; Еврипид, «Ион» 1285; особый статус Эдипа — Софокл, «Эдип в Колоне» 287; в пародийном духе — Аристофан, «Лягушки» 652; ненадежно — Гесиод, фр. 17 а 4.
- ⁵ Фриск I 713; Шантрен 457.
- ⁶ См. II 5 прим. 39.
- ⁷ Существенное увидела Харрисон (1) 504 сл.; ср. Рудхардт 30–7; М. Н. А. L. N. van der Valk *Mnemosyne* III 10, 1942, 113–40; ОГИ 64, 1951, 418; Н. Jeanmaire ОГИ 58, 1945, 66–89; ошибки у Н. Bolkenstein, *Hosios en Eusebes* (Х. Болкенштейн, Понятия *hosios* и *eusebes*), 1936.
- ⁸ IG I2 186; Демосфен 24, 9.
- ⁹ Ксенофонт, «Греческая история» 3, 3, 1.
- ¹⁰ Аристофан, «Лисистрата» 742 сл.
- ¹¹ Гимн к Гермесу 130.
- ¹² *Hosiotheis* — Еврипид, фр. 472, 15; *hosioi* в Дельфах — см. V 1 прим. 90; HN 142.
- ¹³ Андокид 1, 97.
- ¹⁴ Антифон 1, 25, ср. Платон, «Политик» 301d; Еврипид, «Геракл» 773.
- ¹⁵ Платон, «Евтифрон».
- ¹⁶ См. I 2 прим. 14; Фриск I 13; Шантрен 25 сл.
- ¹⁷ В пародийном духе — Аристофан, «Птицы» 522; E. Williger, *Hagios*, 1922.
- ¹⁸ Фукидид 1, 126–8; 2, 13.
- ¹⁹ Цунц 317 сл.
- ²⁰ В пользу идентичности этих двух корней высказываются P. Chantraine, O. Masson, *Sprachgeschichte und Wortbedeutung* (П. Шантрен, О. Массон, История языка и значение слов), *Festschrift A. Debrunner*, 1954, 85–107; ср. Рудхардт 41–3; Фриск I 14; Шантрен 13; *hagios* в смысле *enages* — Кратин, фр. 373, CAF I 118.

- ²¹ Пфистер 476 сл.; см. IV 3 прим. 8.
- ²² Софокл, «Антигона» 545; фр. 116; Еврипид, «Просительницы» 1211; «Ифигения в Тавриде» 705.
- ²³ Ферле 42–54; Рудхардт 39–41.
- ²⁴ См. II 4 прим. 29–33; *hagnos* и *katharos* уже в Гимне к Аполлону 121; Гесиод, «Труды и дни» 337. «Целомудренно» в клятве «стариц» (*gerairai*) — Демосфен 59, 78 (см. V 2.4 прим. 18); «постясь» — Еврипид, «Ипполит» 138.
- ²⁵ Фукидид 1, 126, 6.
- ²⁶ Пиндар, Пиф. 9, 64; Эсхил, «Просительницы» 653.
- ²⁷ «Одиссея», V, 123; XVIII, 202; XX, 71.
- ²⁸ Деметра: Гимн к Деметре 203; Архилох 322 Уэст; IG XII 1, 780; SEG 16, 1959, 573 (Селинунт); Персефона: «Одиссея», XI, 386; Гимн к Деметре 337; ср. Нагна в Андании — СЗГГ 65, 34; Павсаний 4, 33, 4; *hagnai theai* IG XIV 204 (Акры); 431 (Тавромений); см. V 2. 5 при прим. 39; 19.
- ²⁹ «Эвфемизм» — Роде I 206, 2.

4.2. Theos

- ¹ См. I 2.
- ² W. Potscher, *Theos*, дисс., Вена, 1953; относительно C. Gallavotti ИМИР 33, 1962, 25–43 ср. A. Brelich, там же 44–50; Фриск I 662 сл.; см. II 8 прим. 18.
- ³ Схолии к Аристофану, «Лягушки» 479; АП 125.
- ⁴ «Одиссея», XIX, 40, I, 323.
- ⁵ См. II 8 прим. 1.
- ⁶ Гесиод, «Труды и дни» 764; Эсхил, «Хозфоры» 60; Гиппофой, фр. 2, TGF p. 827; Еврипид, «Елена» 560; ВЭ I 17; Кереньи (3) 14; ограничивает понятие W. Potscher, *Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode* (В. Пётчер, Персональное мышление в раннегреческий период), WSt 72, 1959, 5–25.
- ⁷ *Deus! ecce deus!* — Вергилий, «Энеида», VI, 46, ср. E. Norden к этому месту; Еврипид, «Вакханки» 3, 21; «Геракл» 772 сл.
- ⁸ См. II 8 прим. 18.
- ⁹ О Самофракии см. VI 1.3.
- ¹⁰ Вотивный рельеф из святилища Мейлихия в Пирее — Харрисон (1) 20.
- ¹¹ F. Jacobi, *Pantes theoi*, 1930; относительно микенской эпохи см. I 3.6 прим. 4.
- ¹² «Илиада», XVII, 514; «Одиссея», I, 267 и др.
- ¹³ Архилох 13, 5 Уэст; Феогнид 134.
- ¹⁴ Архилох 24, 15 Уэст; Семонид 7; Феогнид 151; G. Francois, *Le polytheisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, DAIMON* (Ж. Франсуа, Политеизм и использование в единственном числе слов *theos* и *daimon*), 1957.
- ¹⁵ См. III 3.5.

4.3. Eusebeia

- ¹ «Одиссея», VI, 121; VIII, 576; XIII, 202; XIX, 109; см. V 3. 1 прим. 16.
- ² P. Koets, *Deisidaimonia, a contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek* (П. Кутс, Дейзидаймонию. К вопросу о греческой религиозной терминологии), 1929; H. Bolkestein, *Teophrastos' Charakter der Deisidaimonia* (Х. Болкестейн, «Суеверный» у Теофраста), 1929; S. Eitrem, *Symb. Oslo* 31, 1955, 155–69; в позитивном смысле — Ксенофонт, «Агесилай» 11, 8,

- «Киропедия» 3, 3, 58. Фукидид говорит, в отличие от этого, о theiasmos Никия — 7, 50, 4.
- ³ В. Snell, Die Entdeckung des Geistes (Б. Снелль, Открытие духа), 19754, 30 сл.
- ⁴ Фриск II 686 сл.; ср. Эсхил, «Персы» 694.
- ⁵ Одиссей перед Навсикаей — «Одиссея», VI, 161; sebas наряду с aidos и deos при откровении богини — Гимн к Деметре 190, ср. 281–193.
- ⁶ См. III 3.2 прим. 13/17; Эсхил, «Эвмениды» 383; Павсаний 1, 28, 6.
- ⁷ D. Kaufmann-Buhler, LAX «Eusebeia» VI 985–1052 (1966); первый раз — Феогнид 145, ср. 1141 сл.
- ⁸ Исократ 7, 30.
- ⁹ Н. Vos, Themis, 1957. О-у-te-mi есть в микенском, но не ясно, Жерар-Руссо 158 сл.; к этимологии — Фриск I 660 сл.; Шантрэн 427 сл.
- ¹⁰ J. van Herten, Threskeia, Eulabeia, Hiketes, дисс., Утрехт, 1934.
- ¹¹ Платон, «Законы» 821a.
- ¹² «Одиссея», XIX, 33–43.
- ¹³ См. II 3 прим. 2.
- ¹⁴ См. прим. 55.
- ¹⁵ Исократ 15, 282; thegareueien впервые у Гесиода — «Труды и дни», 135.
- ¹⁶ Кассандра и Ион у Еврипида — «Троянки» 450, «Иона» 129; ср. «Ифигения в Тавриде» 1275; затем сократова «служба богу» — Платон, «Апология Сократа» 23с.
- ¹⁷ Платон, «Законы» 715e. А. Dihle, LAX «Demut» («Смирение») III 735–78.
- ¹⁸ Ксенофонт, «Домострой» 5, 3.
- ¹⁹ Пиндар, Нем. 10, 30; Парфении 2, 4; фр. 75, 2; парадоксальное употребление — Эсхил, «Агамемнон» 182 сл.
- ²⁰ Гесиод, «Труды и дни» 336, цитировано у Ксенофонта, «Воспоминания о Сократе» 1, 3, 3.
- ²¹ Порфирий, «О воздержании» 2, 15 = Парк-Уормелл N 241 (по случаю праздника победы сицилийских тиранов в 480 г.); варианты — там же, N 239/40, 242/3, по Феофрасту, ср. J. Bernays, Theophrastos' Schrift uber Frommigkeit (Й. Бернайс, Сочинение Феофраста о благочестии), 1966, 68 сл.; W. Potscher, Theophrastos PERI EUSEBEIAS, 1964, фр. 7, 47 слл.; там же N 238 = Феопомп ФГИ 115 F 344.
- ²² Менандр, «Самиянка» 444.
- ²³ Гиппонакт 32 Уэст.
- ²⁴ См. V 3.1 прим. 36.
- ²⁵ Еврипид, «Ипполит» 82; 1394/8.
- ²⁶ Аристотель, «Великая этика» 1208b 30.
- ²⁷ «Илиада», I, 381; Тиртей 5, 1 и т. д.; F. Dirlmeier, Theophilia-Philotheia, Philologus 90, 1935, 57–77, 176–193 = Ausgewählte Schriften (Ф. Дирльмайер, Избр. соч.), 1970, 85–109.
- ²⁸ Эсхил, «Прометей прикованный» 11; 28; Аристофан, «Мир» 392.
- ²⁹ О «зависти богов» см. III 4 прим. 59.
- ³⁰ Менелай в «Илиаде» III, 365, ср. Ахилл — «Илиада», XXII, 15; Кассандра призывает: «Мой Аполлон!» и подразумевает «мой погубитель» — Эсхил, «Агамемнон» 1081/6.
- ³¹ Гимн к Деметре 216 сл.; Пиндар, Пиф. 3, 82.
- ³² Софокл, «Аякс» 127 сл., ср. «Электра» 569.

J. Rudhardt, La définition du delit d'impiété d'après la législation attique (Ж. Рудхардт, Определение нечестия в аттическом законодательстве), ГМ 17, 1960, 87–105.

³⁴ Гераклид «Peri eusebeias», фр. 46 Wehrli.

³⁵ См. прим. 19.

³⁶ Первый раз встречается у Эсхила, «Персы» 808.

³⁷ См. VII 2.

³⁸ Ср. *diken nomizein* — Геродот 4, 106; Снелль (см. прим. 48) 32 сл.; W. Fahr, *Theous nomizein*, 1969.

³⁹ Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе» 1, 1, 2; Платон, «Апология Сократа» 26b–28a.

⁴⁰ См. VII 3.2 прим. 26.

⁴¹ Так говорит Оппенгейм (182) о вавилонской религии.

VI МИСТЕРИИ И АСКЕЗА

1. МИСТЕРИАЛЬНЫЕ СВАТИЛИЩА

1.1. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Греческая религия как религия полиса была в высшей степени общественной религией: процессия при жертвоприношении и общая трапеза, произносимые вслух молитвы и обеты, видные издали храмы с великолепными посвятельными дарами — все это определяет образ *eusebeia* и служит включению отдельного человека в общину. Тот, кто обособлялся, попадал под подозрение в асении. И все же с древнейших времен параллельно существовали тайные культы, доступ к которым был возможен лишь через особое, индивидуальное посвящение, «мистерии»¹. Для обозначения такого «посвящения в мистерии» служили слова *myein* или же *telein*, посвященный назывался словом *mýstes*, всё вместе — *mystéria*. *Telestérion* называлось особое здание, где происходило посвящение. Празднество могло также именоваться *teleté*, но это слово, кроме того, использовалось и для религиозного праздника вообще. *Otgia* также было обозначением для «ритуала» в самом общем смысле слова, но его, как правило, употребляли именно в связи с мистериями: бурное действо, в котором принимали участие те, кто преобразился, приняв посвящение, называлось словом *orgiázein*². Самыми знаменитыми были мистерии в Элевсине, для афинян — просто *tà mystéria*. Но они, судя по всему, были лишь наиболее выдающимся примером в ряду гораздо более многочисленных мероприятий подобного рода.

Решительно всё держалось в тайне, известно было лишь то, является ли в данном конкретном случае «священное» «запретным», *apórrheton*, или прямо «неизреченным», *árrheton*³. Воплощением мистерий была закрытая корзина с крышкой, *cista mystica*⁴. Только посвященный знал, что скрывает эта *kíste*. Змея, обвившаяся вокруг *kíste* или выползающая из нее, символизирует «несказанный» ужас. Языческие авторы никогда не шли дальше намеков, а христиане, желавшие лишить мистерии ореола таинственности, редко могли предъявить что-то большее, чем смутные подозрения. Можно считать счастливой случайностью то, что один из гностиков все же сообщил некоторые существенные подробности об Элевсинских мистериях.

Исходя из сохранившихся намеков, исследователь попытается как бы обозначить скрытый центр, где находится аспект самой инициации⁵. *Initia* — латинское соответствие греческому *mystéria*. Тайное общество порождает тем большее единение, чем труднее найти в него доступ. Возможно, что мистерии возникли из посвящения в период полового созревания. В Элевсине посвящение проходили, за исключением «детей очага», лишь взрослые, поначалу, видимо, только граждане Аттики⁶, однако собственно мистерии начинаются лишь тогда, когда посвящение становится открытым как для мужчин, так и для женщин, и не только для афинян. Здесь присутствовал и аграрный аспект: богами-устроителями мистерий были Деметра и Дионис, питье напитка из ячменных зерен или вина играло главную роль. При этом возведение мистерий к аграрной магии остается в любом случае предположением, имеющим силу лишь применительно к доисторической эпохе⁷. В исторические времена для афинян мистерии и зlaki вместе воспринимались как «два дара» Деметры. Праздник вина, Анфестерии, магия сева, отличающая Фесмофории, Прозросии и Каламеи, не являлись мистериями⁸. Не рассчитывая на точный ответ, можно задаться вопросом, не продолжают ли тут жить доисторические ритуалы, связанные с питьем опьяняющего напитка, некий «праздник бессмертия», служащий для сознания посвященных залогом реальности потустороннего мира?⁹ Мистериям, безусловно, был присущ и сексуальный аспект. Есть свидетельства, говорящие о соответствующей символике¹⁰, обнажении, в отдельных случаях о настоящих «orgiaх», в этом могли объединяться посвящение юношей и девушек, аграрная магия, вообще берущая верх над смертью жизненная сила. Наконец, был и мифологический аспект: мистерии сопровождалась рассказами, которые, в свою очередь, иногда держалась в тайне, *hieroi λόγοι* — о «страдающих» богах. Сами мисты претерпевали во время посвящения какие-то «страдания»¹¹, хотя и не было общепринятого мнения, что мист непосредственно испытывает судьбу бога¹², который сам таким образом являлся бы первым мистом. «Страдания» как нельзя лучше сочетались с аспектом инициации, преодоление страха смерти¹³ могло переживаться и истолковываться как предвосхищение победы над смертью. Понятие «второе рождение» появляется, правда, лишь в эпоху позднего эллинизма. За всем этим стоит встреча со смертью во время жертвоприношения, центрального «священнодействия». Именно поэтому мистерии не являлись особой «религией», которая существовала бы наряду с общественной и которую следовало бы как-то от нее отделять, они представляли собой лишь особую, иную возможность «священнодействия» в рамках многообразия полисного политеизма. Есть сведения, что на Крите вполне открыто праздновались такие же посвящения, как те, что на Самофракии и в Элевсине были окружены великой тайной¹⁴.

В связи со всеми мистериями, во многих случаях явно выходит на первый план, но не высказывается прямо то, что смерть перестает внушать мисту ужас, что он получает гарантию жизни души после смерти. При этом различные перечисленные аспекты могут сливаться воедино: жизнеутверждение, достигнутое в опьянении и проявлениях сексуальности, связывалось с пониманием движения природы по кругу, однако, прежде всего, абсолютным считается особый статус, достигнутый путем инициации, он сохраняет силу и после смерти. «Оргиастический» праздник мистов продолжался и за этой чертой. Но тот, кто упустил возможность пройти посвящение, уже не мог больше наверстать упущенное. Об этом наглядно свидетельствовали мифологические образы: Охн («Медлительность») плетет в Аиде веревку, которую одновременно с другого конца жует его осел, «непосвященные» носят в ситах воду в дырявую бочку, бесцельно и бесконечно¹⁵.

Тайный союз и инициация, без сомнения, очень древние институты. Можно предположить, что основа мистерий была заложена еще в эпоху неолита¹⁶, в частности, для мистерий Деметры и Диониса установлены их связи с древнеанатолийской Матерью богов. И все же то, что было древнее развитого полиса, сумело и выйти за его пределы. По праву говорят об «открытии личности» в Греции в VII–VI вв.: так, в литературе первыми примерами «я», осознавшего свою особость, стали фигуры Архилоха, Алкея, Сапфо. Способность к индивидуальному выбору и стремление воплотить в жизнь свои личные чаяния находит свое выражение также и в религии: наряду с участием в приходившихся на определенные календарные дни полисных праздниках пробуждается интерес к чему-то особому, избранному по собственной воле, а это значит — к дополнительным посвящениям и мистериям. В большей степени, чем раньше, смерть стала восприниматься отдельным человеком как проблема, в то время как для общины она всегда являлась чем-то, раз и навсегда предусмотренным, «запланированным», поэтому обещания помочь в преодолении собственной смерти находили в людях живой отклик. Статичная система религии пришла в движение: приблизительно с начала VI в. заметен подъем различных мистериальных культов. Влияние некоторых святилищ, например, Самофракии и Элевсина, в обществе, все более подверженном изменениям, неуклонно возрастало, оставляя позади архаичные родовые и племенные инициации. За установленные рамки выходили движения, которые становились независимыми от святилищ и связанных с ними дедовских обычаев, именно это, по-видимому, было характерной особенностью *Bakchiká* и *Orphiká*. Если индивидуум преодолевает ритуал, устанавливает на свой страх и риск правила своей жизни, то личность становится более автономной.

1.2. РОДОВЫЕ И ПЛЕМЕННЫЕ МИСТЕРИИ

Во Флии (ныне Халандри), поблизости от Афин, Фемистокл восстановил после своей победы святилище, которое принадлежало прежде его роду, Ликомидам. Более подробно мы узнаем об этом только от поздних авторов — Плутарха и Павсания: речь будто бы шла о «мистериях», даже более древних, чем Элевсинские¹. Там было сооружение для тайного посвящения, названное у Павсания *klisíon*, «хижина». На стене зала с колоннами была изображена итифаллическая фигура с крыльями и седыми волосами, преследующая женщину в темных одеждах. Имена, написанные рядом, искажены преданием и поэтому ни о чем не говорят². Мистерии были посвящены «Великой Богине», которую Павсаний отождествляет с землей³. Здесь были алтари Аполлона Дионисодота, «Данного Дионисом», Артемиды Селасфоры, «Несущей факел», Диониса Анфия, бога «цветения» и именованных нимф, кроме того, храм с алтарями Деметры Анаксидоры, «посылающей наверх дары», Зевса Ктесия, защищающего «имущество», Афины Тифроны, Коры Протогоны, «Первородной» и «почтенных богов»⁴. Все говорит о параллельном присутствии здесь группы Деметры и группы Аполлона, но трудно сказать, есть ли здесь смешение культов, которое носило бы вторичный характер. Павсаний упоминает древнейшие гимны, сочиненные Орфеем, Мусеем, Памфом, которые пели Ликомиды во время своих «оргий» (*órgia*). В них говорилось о пребывании Деметры в гостях у Фила, сына земли, об Эросе как о древнейшем боге⁵. В этом сложном комплексе космогонии, зачатия и плодородия нам приходится оставаться на уровне ассоциаций.

После окончания спартанского господства над Мессенией в 370 г., близ Андании, в роще Карнейасион с источником «священно-чистого», Гагна, были учреждены мистерии, претендовавшие на то, чтобы считаться древнейшим центром Мессении и ее традиции: будто бы первая царица, сама звавшаяся Мессеной, была посвящена в эти мистерии Кавконом⁶. Легендарный герой Мессенских войн Аристомен будто бы зарыл в качестве своего завешания оловянную полоску с уставом мистерий, который был теперь обретен вновь и вступил в силу⁷. Просматривается желание связать происходящее с додорийским временем. Возможно, к тому же периоду относится деятельность одного из Ликомидов из Флии, который «очистил» мистериальный центр в Андании и с удивлением обнаружил, что эти мистерии точно соответствуют мистериям, совершавшимся во Флии⁸. В надписи, датируемой 92 г. до н. э., некий иерофант Мнасистрат впоследствии «навечно» запечатлел введенные им и подтвержденные оракулам новые правила⁹. О тайных обрядах, понятным образом, в тексте ничего не говорится. Все же мы узнаем, что мистериям предшествовала очи-

шение с принесением в жертву барана, что те, кому предстояло принять посвящение, *protomystai*, должны были внести плату за жертвоприношение ягненка, что они сначала носили на головах своего рода тиару, а потом — лавровый венок¹⁰. Устраивалось шествие в честь Деметры, Гермеса, «Великих Богов», Аполлона и Гакны. В нем проходили «святые» мужи и девственницы, некоторые из них изображали богов, причем «святые» были в то же время мистагогами, как бы крестными родителями неофитов¹¹. «Жертвоприношения и мистерии» происходили в сопровождении музыки, возможно, в «театре», который очищали, трижды принеся в жертву поросенка¹². За шествием следовала «священная трапеза» «святых»; были и состязания, очевидно, конные скачки на ипподроме¹³. Под «Великими Богами», видимо, имелись в виду любящие коней Диоскуры, а на головах у «святых» мужей были войлочные шапочки, *piloi*, как у Диоскуров¹⁴. Таким образом, в центре стоял мужской союз «святых», соответствовавший «Великим Богам», ориентированный на богиню-Мать и некую таинственную Дочь, которую почитали у источника. Гермес и Аполлон приносили в ритуал жертвоприношения темный и светлый аспект. Организация праздника мистерий была возложена на «мессенцев» вообще¹⁵. Как тайная организация, за мистериями стоял союз воинов племени.

Недалеко находилась Аркадия, где, как утверждает Геродот, в единственном месте сохранились додорийские мистерии Деметры¹⁶. Происхождение аркадцев миф связывал с Ликосурой, «древнейшим городом мира»¹⁷, поэтому она продолжила свое существование после того, как с 360 г. все прочие аркадские города были объединены в Мегалополь. Продолжали существовать и мистерии, о которых свидетельствует надпись, относящаяся к III в. до н. э., а кроме того, еще здания императорской эпохи, которые видел Павсаний¹⁸. Главной богиней там была таинственная, не называемая по имени «Владычица», *Désproina*, отождествляемая Павсанием с Корой. На культовом изображении она держала на коленях *kíste*, рядом с ней стояли Деметра и Артемида. «Мегарон» за храмом, где происходило посвящение, представлял собой большой алтарь под открытым небом. Здесь было обычаем расчленение жертвы: «каждый отрезает у жертвенного животного ту часть тела, которая ему попадается»¹⁹. Еще выше Мегарона располагалась роща, а на самом верху — святилище Пана. Обращают на себя внимание вотивные статуэтки людей с бараньими головами, одетых в длинные одежды. На кайме, шедшей по краю покрывала культовой статуи, также были изображены люди с головами зверей²⁰, на пьедестале — куреты и корибанты²¹. В этом случае можно также говорить о воинском союзе, сплотившемся вокруг жертвоприношения, члены которого носили маски.

Древнейший засвидетельствованный воинский союз, устраивавший мистерии, был связан с пещерой на критской горе Ида. Ориентализирующие бронзовые тимпаны соответствовали щитам легендарных куретов, танцующих вокруг младенца Зевса²². Нужно признать, что стихи из «Критян» Еврипида²³, в которых предстают «мисты Идейского Зевса», являются скорее плодом поэтической фантазии, чем свидетельством настоящего знания культа: в роли храма — помещение для мистерий, наглухо закрытое, запечатанное жертвенной кровью быка, сложенное из кипарисовых балоков; во время посвящения — раскаты грома, производимые «ночным Загреем», поедание сырого мяса, размахивание факелами в честь Матери горы и куретов. Посвященный впоследствии получал звание *bákchos*, носил белые одежды, питался вегетарианской пищей, избегал соприкосновения с родами и смертью. Принесение в жертву быка, факелы, тимпаны и в других случаях были принадлежностью оргий в честь Матери. Один эллинистический источник²⁴ рассказывает о большом огне и разлитии крови, когда каждый год в пещере рождался Зевс. По-видимому, иной характер носило посвящение «идейских дактилей», которое будто бы принял Пифагор²⁵: он был подвергнут «очищению» при помощи «камня-молнии» — двойного топора? — а также должен был в течение дня лежать, простершись, на берегу моря, ночью же — у реки на шкуре черного барана. После этого он был допущен в пещеру, одетый в одежды из черной шерсти, принес на огне жертвы и видел трон, который каждый год готовят для Зевса.

Невозможно достоверно установить факты, если они скрыты за подобными фантастическими описаниями. Ровным счетом ничего не известно о посвящении на Паросе, где существовал мужской союз «*оргеонов*» Деметры, носивших странное имя *kábagnoi*²⁶. Но если на картине Полигнота, запечатлевшей подземное царство, было изображено, как «Теллис» и «Клеобея» приносят на Фасос *kiste* Деметры²⁷, это означает, что основание данной колонии на Паросе рассматривалось как перенос туда таинств, а в имени «Теллис» слышали слово *teleté*, недаром Полигнот был родом с Фасоса. «Непосвященные» водоносы на картине также могли относиться к фасосским мистериям²⁸.

Все эти указания и намеки, как бы отрывочны они ни были, тем не менее объединяются в некую картину, дающую представление об определенном типе мистерий, тесно связанном с родом, племенем или городом, в мифе, идущем рука об руку с возникновением народа или города вообще, существующем в реальной жизни в форме мужского, особенно воинского, союза. О каких-либо загробных чаяниях открыто не говорится²⁹, но это могло быть частью «таинства».

1.3. КАБИРЫ И САМОФРАКИЯ

С кабирами и самофракийскими богами к тайне мистерий добавляется загадочность негреческого, догреческого, которое, впрочем, уже дало о себе знать в анданийской традиции¹, связанной с Кавконом. Культ кабиров² известен, прежде всего, на Лемносе и в окрестностях Фив. Жителей Лемноса греки называли «тирренцами» и отождествляли их с этрусками, но в то же время и с «пеласгами». Лишь в VI в. они покорились Афинам³. В святилище кабиров, точно идентифицируемом благодаря найденным там посвящениям кабирам, *kábrioi*⁴, культ, по-видимому, продолжал существовать и после завоевания. Лемнос был центром почитания Гефеста⁵, главный город назывался Гефестия, а в генеалогии кабирам отводилось место сыновей или внуков Гефеста⁶. Эсхил⁷ выводит хор кабиров в одной из своих трагедий, они принимают на Лемносе аргонатов, причем предстают они как знатные выпивохи. Сосуды для вина оказались единственным характерным комплексом находок, обнаруженном в святилище кабиров. В греческой мифологии Гефест и Дионис тоже тесно связаны эпизодом бурлескного возвращения Гефеста на Олимп⁸. Возможно, за этим стоят праздники ремесленных цехов, а конкретно — объединений кузнецов. Если «тирренцы» приносили начатки в жертву Зевсу, Аполлону и кабирам⁹, то это означает, что наряду с тайным союзом имела место «родственная вертикаль» (отец — сын), являющаяся одним из характерных мотивов инициации. На Лемносе одно из посвящений «играющему рядом», «делающему *allotria*» богу¹⁰ говорит о том, что и здесь культу кабиров был присущ элемент бурлеска.

Гораздо богаче и разнообразнее находки, сделанные в кабирионе близ Фив¹¹. Самые ранние из них относятся к VI в., самые поздние — уже к императорскому времени. Согласно Павсанию¹², Деметра Кабирия учредила посвящение в честь Прометея, одного из «кабиров», и его сына Этнея. Это наводит на мысль о союзах кузнецов, по аналогии с лемносским Гефестом. Посвятительные надписи из святилища адресованы не только «кабиру» в единственном числе, которого изображают в виде бородатого Диониса с чашей вина, но и его «мальчику», *Paîs*¹³. Этому *Paîs* посвящали разнообразные игрушки, среди них особенно много волчков. Это указывает на переход от детского состояния к взрослому, на посвящение по достижении половой зрелости. Особенно часто встречающийся тип вотивных изображений — фигурка мальчика в остроконечной шапочке Диоскуров, *pîlos*, которая и в Андании была отличительным признаком «святых»¹⁴. Жертвоприношение быка и винопитие, должно быть, определяли колорит праздника. Маленькие быки из бронзы во множестве встречаются среди посвященных даров. Центром святилища был большой алтарь, вокруг которого по-

зднее построили театр, очевидно, не для обычных сценических постановок, а для «демонстрации» священного. За алтарем находилось прямоугольное здание, совсем не соответствовавшее типу греческого храма. К наиболее древним постройкам относятся круглые сооружения с очагом, по-видимому, для сакральных трапез в узком кругу. О винопитии свидетельствуют характерные «чаши кабиров», фрагменты которых, часто с посвянительной надписью, археологи находят очень часто. Судя по всему, такую чашу использовали лишь один раз, а потом разбивали¹⁵. Заметно некоторое сходство с аттическим праздником Анфестерий¹⁶.

Рисунки на вазах из святилища, датируемые, в основном, второй половиной V в., в большинстве своем представляют исполненные в совершенно особом стиле гротескные карикатуры на мифологические или бытовые темы, фигурки, напоминающие пигмеев или негров, гримасничающие, со вступенными животами и болтающимися гениталиями. Здесь налицо определенная аналогия с отдельными сосудами, использовавшимися во время Анфестерий. По меньшей мере один этап таинства мистерий, судя по всему, проходил в резком контрасте с обычным укладом и общественными нормами и переживался как возврат к примитивному состоянию. *Aischrología*, отличавшую празднества в честь Деметры, «высмеивание с повозок» на празднике Анфестерий¹⁷ можно сравнить с этим этапом мистериального таинства. На одной из чаш кабиров нарисован Кабир и его мальчик, маленькая гротескная фигурка, подписанная *Pratôlaos*, «первый человек», рядом с «Митосом» и «Кратией». Тут явно содержится намек на неизвестный антропологический миф¹⁸ — на Лемносе о Кабуре, *kabeiros*, также говорится как о первом человеке¹⁹.

Антропология и инициация объединяются идеей нового начала. О самих ритуалах почти ничего не известно. Существовали главные жрецы, *kabiríarchoi*, и мистагоги — *paragogeís*, «вводящие»²⁰. Частью посвящения было купание²¹, посвященный носил ветви и повязки, имел право входить в священную рощу Деметры Кабирии²². Ничто не говорит о каких-либо потусторонних чаяниях. Имя «кабиры», возможно, семитского происхождения («великие боги»), но может быть, что и хеттского²³, так что нельзя однозначно сказать, к какому языку оно восходит.

Жителей Самофракии²⁴ греки называли «пеласгами», кроме того, связывали с троянцами, но, возможно, лишь для того, чтобы противопоставить их грекам как «негреков» или «антигреков». В культе негреческий язык продолжал использоваться еще в эллинистическую эпоху²⁵. В то же время, святилище, где совершались мистерии, строилось начиная с VII в. греческим населением. В отличие от святилищ кабиров его значение было не только местное. Об этих мистериях в V в. было известно в Афинах. Геродот принял там посвящение²⁶, поэты и исто-

рики включали в свои генеалогии самофракийские предания. Между тем, своего расцвета святилище достигло лишь во времена эллинизма, когда остров стал опорным пунктом Птолемеев. «Ника Самофракийская»²⁷ была принесена в дар во II в. Слава «богов Самофракии» распространилась по всему Средиземноморью. Культ существовал до времени правления Константина.

Раскопки дают возможность во всех подробностях восстановить, как было устроено святилище. Самым древним был вырубленный в скале алтарь с кучами пепла и ямами для жертвоприношений. Около 500 г. был возведен «Anáktoron», весьма оригинальное сооружение²⁸: вход в него был с длинной западной стороны, слева от входа, с узкой северной стороны находилась «святая святых», куда был закрыт доступ всем, кроме мистов²⁹. Посреди главного помещения располагалось круглое возвышение 3,5 м в диаметре³⁰, у длинной восточной стены стояли скамьи для сидения. Здесь проходили «посвящения». Кроме того, в святилище был еще окруженный стеной участок с очагом, выполнявшим роль алтаря, «tégaon»³¹, функции которого впоследствии, возможно, перешли к «новому храму», названному в одной надписи просто hierón³². У северного входа это здание имело пронаос с колоннами, как обычный храм, однако внутри помещался очаг-алтарь, а в южном конце, закругленном наподобие абсиды, была яма для жертвоприношений. Рядом находился еще один большой участок, окруженный стеной. Построенный поблизости во II в. театр едва ли использовался в культовых целях.

Ежегодно устраивался праздник, на который отовсюду приезжали праздничные посольства, theoi³³, но индивидуальное посвящение, *mýesis*, по-видимому, можно было получить и в другое время, просто оказавшись там. Как и в Элевсине, наряду с мистами были еще эпопты, *eróptai* — те, кто по крайней мере во второй раз присутствовали на церемонии с открытыми глазами. О том, как происходило посвящение, известны три любопытных подробности. Во-первых, жрец спрашивал проходящего инициацию, «какой из своих поступков он считает самым ужасным»³⁴. Скорее всего, это была не «исповедь», а способ создать основу нерушимого объединения получив знания друг о друге. Во-вторых посвященные обвязывались вокруг бедер пурпурной повязкой³⁵, а это предполагает вначале раздевание и, возможно, купание. Считалось, что соответствие этому — рассказ о том, как Одиссей бросил свою одежду в бушующие волны и с покрывалом Левкофеи, которое больше уже не могло причинить ему вреда, прыгнул в море. Наконец, с этого момента посвященные должны были носить железные кольца³⁶. Должно быть, важную роль в культе играло принесение в жертву барана³⁷. Посвящение происходило ночью³⁸. Особая таинственность «самофракийских богов» проявлялась в том, что у них или

вообще не было имени, или оно держалось в строжайшей тайне. Посвятительные надписи в святилище адресованы просто «богам», *theoi*. То, что эти боги были «кабиры», часто утверждали со времен Геродота, но хорошо осведомленные люди возражали³⁹. Один автор⁴⁰ называет имена *Axiērós*, *Axiókersos*, *Axiókersa* и «переводит» их как «Деметра, Аид, Персефона». Когда же Варрон⁴¹ обнаруживает на Самофракии капитолийскую триаду — Юпитера, Юнону, Минерву — он, по-видимому, дает «перевод» тех же трех имен. Великую богиню из Самофракии можно также отождествить с Матерью. Характерные для Кибелы изображения можно видеть на самофракийских монетах. Кроме того, засвидетельствованы культы Афродиты и Гекаты⁴². Далее, хорошо известен юный бог, выполняющий различные поручения, Касмил или Кадмил, чье имя переводили как «Гермес»⁴³. У ворот анакторона стояли бронзовые фигуры двух итифаллических «Гермесов»⁴⁴. То, что по своему происхождению восходило к фаллическому обозначению границ, миф объяснял таким образом: Гермес «увидел Персефону», и это привело его в состояние возбуждения⁴⁵. Здесь можно усматривать намек на происшествие в анактороне, служащем параллелью Элевсину. Впрочем, главной и наиболее важной ролью Гермеса было жертвоприношение барана.

Если с самофракийскими богами в мифах не связаны никакие конкретные образы, то мифы о местных героях, напротив, были широко известны⁴⁶: владычицей Самофракии была дочь титана Атланта Электра или Электриона — имя, которое всегда толковалось как «Сияющая». Она родила Зевсу Дардана, Этиона и Гармонию. На Самофракии состоялось бракосочетание Гармонии с фиванцем Кадмом — его имя удивительным образом созвучно имени «Кадмил». На самофракийском празднике Гармонию «искали»⁴⁷, так что можно предположить наличие некоего мифа, аналогичного истории о похищении Коры. Судьба братьев еще более необычна: Этиона отождествляли с Иасионом, который сошелся с Деметрой и был убит молнией Зевса⁴⁸. «Священная свадьба» со смертельным исходом, аналогично тому, что рассказывалось в мифах об Иштар и Матери, видимо, должна свидетельствовать о тайных обрядах жертвоприношения. Был и другой вариант мифа, по которому Дардан будто бы убил своего брата⁴⁹. Так или иначе, Дардан покинул священный остров на плоту — согласно большинству источников, из-за потопа, — причалил у Иды, стал прародителем троянцев и сразу же учредил культ Идейской Матери (*Méter Idaíe*)⁵⁰. Вместо преступника — спасенный после потопа. Здесь вспоминается не только вопрос, задававшийся при посвящении, но и спасение Одиссея благодаря плоту и покрывалу. На самой Самофракии, однако, рассказывали не о «Дардане», а о Полиарке, «Сильном», хранимом и хранителе⁵¹.

Самофракийские мистерии и были прежде всего направлены на спасение при кораблекрушении и успех на море. Об этом можно судить по многочисленным уже в V в. посвячительным дарам⁵², Ника Самофракийская знаменовала победу в морском сражении. Согласно мифу, уже аргонавты приняли здесь посвящение⁵³. О загробных чаяниях ничего не известно. Переживание ужаса смерти и встреча с соответствующими богами в первую очередь должны были служить защитой от настоящей смерти.

Сказать что-то определенное о происхождении негреческого элемента в Самофракийских мистериях не представляется возможным. Имя «Кадмил», «Касмил» уже в античности отождествлялось с *camillus* — древнелатинским словом, означавшим мальчика, помогающего при жертвоприношении⁵⁴. Это сходство очевидно, несложно представить себе этрусков в качестве посредников, однако никаких «тирренских» следов на Самофракии не обнаружено. Списки мистов позволяют предположить существование тесных связей с Карией, но они относятся уже к эллинистическому времени⁵⁵. Была попытка также сопоставить Касмила с одним из имен собственных хеттского или протохаттского происхождения⁵⁶. Миф о Дардане заявляет о сходстве с малоазийскими мистериями Матери, сюда вполне удачно вписалась бы параллель с мифом о Диоскурах — исчезновение сестры, умирающий брат⁵⁷. Однако на Самофракии также идет речь о «корибантах» и «дактилях»⁵⁸. По-видимому, их местное название было *sáoi*⁵⁹, что одновременно могло понимать греками и как просто «спасенные». Очевидно, существовал скрепленный таинством мистерий мужской союз, основанный на противостоянии старости и юности, мужского и женского, сексуальности и смерти, на что указывают тайные имена богов и мифы о героях, и этим союзом руководила божественная «предводительница войска», *Stratēgís*⁶⁰. Можно лишь предположить, что союз, объединявший защищенных от моря *Sáoi*, восходит к эпохе занимавшихся разбоем «морских народов».

1.4. ЭЛЕВСИН

Из всех греческих культов Элевсинские мистерии¹ документированы лучше всего. Это касается истории строительства святилища, просопографии жрецов, сакральных законов, иконографии и отражения в литературе. От древнейшего свидетельства — центральной части гомеровского гимна к Деметре, посвященной Элевсину, — и до запрещения культа Феодосием и разрушения святилища готами около 400 г. н. э., на протяжении тысячи лет, Элевсин притягивал к себе людей со всей Греции, а впоследствии также и со всех краев Рим-

ской Империи, даруя им, в чем постоянно уверяют источники, счастье и утешение. Славу Элевсина создали, согласно Диодору Сицилийскому², исключительная древность и нетронутая чистота культа, а уникальное место Афин в греческой литературе и философии позволило прославить это святилище на всю Грецию.

Тайна, к которой каждый год допускались тысячи людей, довольно часто разглашалась, однако авторы дошедших до нас свидетельств, изобразительных и литературных, соблюдали определенные правила игры, позволявшие говорить только намеками. Происходившее во время мистерий представало облаченным в одежды мифа — о том, как Деметра вновь обрела в Элевсине потерянную дочь. Правила были нарушены только христианами. Климент Александрийский сообщает «пароль» (*sýnthema*) элевсинских мистов, один из гностиков записывает возглас иерофанта и называет то, что «показывали» как кульминацию праздника: срезанный колос. Нет оснований сомневаться в том, что он говорит правду³.

Устройство мистерий находилось в руках двух семейств — Евмолпидов, назначавших иерофанта, и Кериков, поставлявших «держателя факела», *dadûchos*, и «глашатая жертвоприношения», *hierokéryx*. Кроме того, была еще жрица Деметры, постоянно жившая в святилище. Первое помещение, специально предназначенное для посвящений, *telestérion*, было построено в правление Писистрата на месте сооружения, напоминавшего храм, и относившегося ко временам Солона. Культ существовал на этом месте еще в геометрическую и даже в миценскую эпоху.

Посвящение, *mýesis*⁴, было индивидуальным. В мистерии были посвящены большинство афинян, хотя и не все, но допускались также женщины, рабы и чужеземцы. Первая часть посвящения, по-видимому, могла состояться в любое время непосредственно в Элевсине или в его представительстве в Афинах — «Элевсинионе» над Агорой. Все начиналось с жертвоприношения поросенка. Каждый мист должен был приносить своих поросят с собой. Согласно одному описанию, посвященный в таинства совершал с поросенком омовение в море⁵. Животное он предавал смерти «вместо себя». Миф связывал смерть свиньи с исчезновением под землей Керы, как то было и на Фесмофориях⁶.

За этим следовала церемония очищения, которую в гомеровском гимне к Деметре впервые совершает, подавая пример другим, сама богиня: не произнося ни слова, она садится на лежанку, покрытую руном, и закутывает голову покрывалом. Принимающий посвящение Геракл изображался на рельефах в той же позе — сидящим на шкуре барана и с лицом, скрытым под покрывалом, причем в одном случае над ним держат веялку, а в другом — очень близко подносят снизу факел⁷. В античности подобное толковалось как «очищение воздухом и

огнем», которое должно было переживаться ничем не видевшим в тот момент мистом как угроза. На рельефах представляла также встреча с Деметрой, Корой и «kíste». Это, по-видимому, указывало уже на само торжество: «пока ты не достиг анакторона, ты не посвящен»⁸.

О пройденных ступенях посвящения говорили «*synthema*»⁹ — слова, которыми только посвященный мог дать понять посвященному, что тот исполнил все предписанное. «Я постился, я пил кикеон, я брал из *kíste*, делал, клал обратно в корзину (*kálathos*) и из корзины — в *kíste*». Климент Александрийский сам не был в состоянии дать здесь какие-либо разъяснения, хотя полагал, что смысл должен был получаться общенный. Так, и в *kálathos* и в *kíste* обыкновенно видели символы гениталий. В то же время одно упоминание у Феофраста¹⁰, согласно которому древние люди «прятали инструменты» для помола зерна и «обращались с ними как с чем-то священным», заставляет предположить, что к «священным предметам» относились ступы и песты — приспособления для приготовления кикеона, *kykeón*: так назывался напиток из молотых зерен, что-то вроде перлового супа, приправленный специальной травой.

Параллельно существовало словесное «предание» о разных ступенях посвящения — пояснения, даваемые, скорее всего, в форме мифа, о которых нам ничего не известно. Однако важным, по мнению Аристотеля¹¹, было не «заучивание», а «переживание», особый настрой, возникавший под воздействием происходящего.

Собственно праздник мистерий устраивался всегда в одно и то же время по календарю — осенью, в месяце Боздромионе. Внешне главным его событием было большое шествие из Афин в Элевсин по «Священной дороге», больше чем за 30 км, в девятнадцатый день месяца¹². До этого, первого числа, эфебы переносили «святые» из Элевсина в афинский Элевсиний, иерофант объявлял начало празднеств, произнося «вступительное слово»¹³, в котором строго-настрого запрещалось принимать в празднестве участие тем, «у кого нечистые руки и кто говорит на непонятном языке». Обычно это понимается так, что запрет относился к убийцам и инородцам (варварам). Характерной архаической чертой здесь было то, что о чистоте сердца речь не шла. Шестнадцатого все мисты отправлялись «к морю», в бухту Фалера, чтобы очистить себя омовением. Восемнадцатого числа они оставались дома, очевидно, постясь.

Движение процессии по направлению к Элевсину, сопровождавшей «священное», которое несли в закрытых *kístai* жрицы, напоминало танец, было почти экстатическим. *Íakch'ô íakche*, — этот возглас повторялся снова и снова, определяя ритм. В этом призыве слышалось имя божественного существа, Иакха¹⁴ — даймона Деметры, как потом говорили, или же, скорее, прозвище Диониса, как думали многие. Воз-

глас сопровождался взмахами связанных в пучки веток, называвшихся *bákchoi*. Когда в 480 г. персы заняли Аттику, один грек стал свидетелем чуда: ему предстало облако пыли, как будто от ног тридцати тысяч людей, из которого раздавался призыв Иакха. Это облако поднялось со стороны Элевсина и исчезло в стороне острова Саламин, где находился греческий флот¹⁵: празднество, потесненное войной, словно само праздновало себя и давало Афинам силу и победу.

На границе Афин и Элевсина были маленькие речушки, и там на одном из мостов разыгрывалась гротескная сцена: закутанные с ног до головы фигуры мифу, Ямба или Баубо развеселила Деметру¹⁶. Мисты переставали поститься, как только на небе появлялись звезды¹⁷, и начиналась ночь, относящаяся уже к двадцатому Боэдромиона. Между тем, процессия достигала святилища. Если храм Артемиды и Посейдона¹⁸, жертвенные алтари и «колодец прекрасных танцев» были еще доступны для всех, то за ними находились ворота, которые вели на участок, куда под страхом смерти запрещалось входить непосвященным.

Для мистов ворота были открыты. Мы знаем, что сразу за входом находился естественный грот, ничего особенного собой не представлявший, он вряд ли послужил отправной точкой для всего культа. Грот был посвящен Плутону, так что, входя, посвященные оказывались в непосредственной близости к подземному царству. Самим таинствам мистерий служил «телестерий», совершенно особое сооружение: в то время как обычный храм строился с расчетом на созерцание его снаружи, а внутри него находилась лишь культовая статуя, телестерий собирал под своей крышей несколько тысяч человек, которые «смотрели» там, как иерофант «показывал священное». Среди участников действия выделялись две категории — «мисты», впервые присутствовавшие при совершении таинств, и «*eróptai*», «зрители», уже бывшие здесь по крайней мере один раз¹⁹. Они видели то, чего не видели мисты. Вероятно, последние должны были в определенные моменты скрывать свои лица под покрывалами. У каждого миста был свой «мистагог», вводивший его в святилище²⁰. В центре находился «анакторон», продолговатая постройка прямоугольной формы, с дверью в конце одной из длинных сторон. Рядом стоял престол иерофанта, он один имел право заходить внутрь через эту дверь. В то время как телестерий неоднократно перестраивался, анакторон оставался нетронутым. Внутри него был естественный выход скальных пород²¹. Собственно входа в подземный мир, изображения путешествия туда здесь не было. На анактороне, очевидно, разжигали большой огонь, «под которым» иерофант исполнял свое служение. Соответственно в кровле телестерия был предусмотрен своего рода дымоход, *ора́он*. Таким образом, «анакторон» можно, собственно говоря, отнести к типу «алтарей с шахтовыми камерами»²², а

также сопоставить его с очагом в ликосурском «мегароне»²³. До строительства, предпринятого Салоном и Писистратом, Элевсинские мистерии, видимо, также праздновались под открытым небом.

В помещении для мистерий толпу окружала тьма, в то время как жрецы действовали при свете факелов. Совершалось представление чего-то ужасного, внушающего страх, после чего, когда «открывали анакторон», вспыхивал «великий свет», и иерофант «являлся из анакторона в сияющие ночи мистерий»²⁴. Мы не знаем, что и в каком порядке на самом деле там происходило, и нам сложно свести воедино разрозненные свидетельства. Содержался ли в действиях иерофанта и жрецов намек на «священную свадьбу»?²⁵ Согласно мифу, Деметра кладет сына элевсинского царя в огонь очага, и мать приходит в ужас, думая, что ребенок сгорит, а на самом деле богиня хочет лишь сделать его бессмертным²⁶. В ритуале каждый раз посвящали «от очага» одно «дитя», и это считалось особой честью²⁷. На одном плохо сохранившемся рельефе²⁸ видно, как рядом с сидящей на престоле Деметрой две фигуры с факелами протягивают их в направлении присевшего на корточки ребенка. Обоожествление посредством смерти в огне подразумевалось, а уничтожение было реальным. Можно предположить, что при этом совершали ритуальное убийство жертвенных животных и определенные манипуляции с их останками.

Решающее слово должно было оставаться не за ужасом, а за обетованиями. Радостное начало проявлялось в трех формах: мист «видел Кору», которую под удары гонга «вызывал из-под земли» иерофант²⁹. Подземное царство разверзлось, ужас уступал место радости встречи. Иерофант возвещал рождение божества: «владычица произвела на свет священного мальчика, Бримо — Бримоса», и молча показывал всем срезанный колос³⁰. Кто был этот младенец, и кто — его мать? На этот счет, видимо, существовали различные мнения: Иакх-Дионис, сын Персефоны, или сын Деметры Плутос? Плутос, «Богатство», означал, собственно говоря, урожай злаков, преграждавший путь нищете и голоду. Рисунки на вазах IV в. представляют мальчика-Плутоса среди Элевсинских божеств держащим рог изобилия, в одном случае еще и в окружении растущих колосьев³¹. Это позволяет увидеть ребенка и колоса, изображенными вместе. «Срезанный», «сжатый» колос одновременно должен был вызывать еще и другие ассоциации, как если бы «отрезание» означало кастрацию. Рост, цветение и процветание, когда колос срезают, внезапно обрываются, и тем не менее в срезанном колосе заложена сила для новой жизни.

Прочие праздничные мероприятия служили обрамлением мистерий — танцы, большое жертвоприношение быка, совершавшееся эфебами во «дворе» святилища, за которым, конечно, шло обильное угощение — как то было и в Андании³². Наконец, выливание двух сосудов:

одного по направлению на запад, другого — на восток, при этом, обращаясь к небу, возглашали: «Пролейся дождем!», а обращаясь к земле — «Зачни!», что по-гречески выражалось в магическом созвучии: *hûe-kûe*³³. Может быть, танцевали на «Рарийском поле», где по мифу выросли первые колосья?

То, что в племенных мистериях и в таинствах самофракийских Великих богов, по меньшей мере, не находила внешнего выражения, приобретает в Элевсине черты основного требования, предъявляемого к мистериям вообще: устраняя обычный страх перед смертью, они одновременно сулят человеку лучшую участь в загробном мире. «Счастливы те из людей земнородных, кто таинства видел. Тот же, то им непричастен, до смерти не будет вовеки доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном», говорится в гимне к Деметре³⁴; «Блажен, кто видел это и так уходит под землю: он постиг конец жизни, он постиг данное Зевсом начало», звучит у Пиндара³⁵, а у Софокла³⁶ — «Трижды блаженны те из смертных, кто видел это посвящение и так приходят в Аид, лишь для них там есть жизнь, для всех прочих он полон всякого зла. Исократ³⁷ дал прозаическую формулировку, сказав, что у миста есть «радостные ожидания, связанные с концом жизни и с вечностью». Непритязательно, но впечатляюще выражена та же мысль в надгробной надписи императорской эпохи³⁸: посвященный в таинства благодарит иерофанта, который показал людям, «что смерть — не зло, а нечто благое». «Трижды блаженны», — это, видимо, звучало на элевсинской литургии³⁹, на чем основывалась убеждающая сила этих слов, остается тайной. Если имелось какое-то учение или миф, укреплявшие эту веру, то они безвозвратно утрачены. Картины счастливого пребывания в потустороннем мире, появляющиеся в литературе — «пир *hósioi*», солнце, льющее мягкий свет на подземное царство — едва ли можно считать выражением именно элевсинского предания⁴⁰, скорее, это просто не имевшие особого влияния описания в прозаических и поэтических произведениях самого разного уровня. Параллельно существовало намеренно распространяемое Афинами предание, согласно которому основы возделывания зерновых, а с этим — и культуры вообще, были заложены Деметрой в Элевсине⁴¹. Изображения Триптолема, рассеивающего со своей крылатой колесницы дар Деметры надо всей землей, начинают встречаться с середины VI в.⁴² Из этого даже делали такой вывод, что «начатки» со всего света должны приноситься в Элевсин⁴³. Таким образом, значение Элевсина проецировалось на посюстороннюю жизнь, хотя этим вовсе не исчерпывалось. Можно было бы предположить, что за таинством стояли неслыханные обряды, действия, оргии, дурманящие средства, но как раз аналогия с индоиранским праздником Сомы-Хаомы⁴⁴ свидетельствует о том, что ритуал мог существовать и после того, как первоначальные снадобья,

вызывающие помутнение рассудка, которые, вероятно, употребляли, уже давно были заменены на безвредные вещества. Есть основания думать, что ночь мистерий не так уж сильно отличалась от восточной Пасхи или западного Рождества. Примечательно, что в связи с Элевсином речь никогда не идет о «бессмертии». Смерть остается реальностью, однако она воспринимается не как абсолютный конец, а одновременно и как новое «начало», другая форма «жизни», все равно «благая». Здесь вспоминаются слова из Евангелия от Иоанна о том, что пшеничное зерно должно умереть, чтобы принести многие плоды⁴⁵. «Ибо от мертвых приходит питание, и рост, и семена»⁴⁶. Срезанный и показываемый иерофантом колос может быть истолкован в этом смысле. В несохранившейся трагедии Еврипида по случаю смерти ребенка произносятся такие слова⁴⁷: «люди хоронят детей, люди рожают новых, люди умирают сами: людям тяжело, когда они предают землю земле. Необходимо, чтобы жизнь сжинали как плодоносный колос, и чтобы один был, а другой не был». Здесь мы, пожалуй, имеем дело с более глубоким слоем человеческой религиозности, чем во вполне понятной, ограниченной обетами и жертвоприношениями *eusébeia*.

Примечания

1.1. Общие замечания

- ¹ R. Pettazzoni, *I misteri* (Р. Петтаццони, Мистерии), 1924; O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit* (О. Керн, Греческие мистерии классической эпохи), 1927 и РЭ XVI 1209–1314; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (А. Луази, Языческие мистерии и христианская мистерия), 1930²; O. E. Briem, *Les sociétés secrètes de mystères* (О. Брим, Тайные общества мистерий), 1941; *Eranos-Jahrbuch* 11, 1944: *Die Mysterien* (Мистерии); англ. вариант: *The Mysteries*, 1955; Nock II 791–820: *Hellenistic Mysteries* (Эллинистические мистерии); D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Д. Саббатуччи, Опыт о мистицизме), 1965; HN 274 сл.; U. Bianchi, *Iconography of Religions* (У. Бьянки, Иконография религий) XVII 3; *The Greek Mysteries* (Греческие мистерии), 1976. Об определении понятия: C. Colpe в книге *Mithraic Studies* (Исследования по митраизму), изд. J. R. Hinnells, 1975, 379–84.
- ² C. Zijdeveld, *Teleté*, 1934. Микенское *tu-jo-me-ne* в спорном контексте, Жерар-Руссо 146 сл.
- ³ N. M. H. van den Burg, *Apórrheta, drómena, órgia*, дисс., Утрехт, 1939. *Árrhetos teleté* в эпиграмме V в. из афинского Элевсиниона — R. E. Wycherley, *Athenian Agora* (Р. Уайчерли, Афинская Агора), 1957, № 226.
- ⁴ A. Henrichs ПЭ 4, 1969, 230 сл.; HN 297 сл.; см. V 2.2 прим. 10; VI 1.4 прим. 9/10.
- ⁵ О мистериях и инициациях F. Speiser, *Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation* (Ф. Шпайзер, Элевсинские мистерии как примитивная инициация), *Zeitschr. f. kath. Theol.* 57, 1933, 89–102; 254–272; Элиаде — см. V 3.4 прим. 2; W. D. Berner, *Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum* (В. Бернер, Обряды инициации в мистерияльных религиях, гностицизме и античном иудаизме), дисс., Гёттинген, 1972.

СЗД 3 С 20; HN 280.

ИГР 662: 674 сл.; ср. Варрон у Августина, «О Граде Божиим» 7, 20.

⁸ См. V 2.5; V 3.5 прим. 7–10; 20.

⁹ Гипотезы относительно psychophragma в Элевсине высказывали К. Кереньи в: *Initiation. Numen Suppl.* 10, 1965, 63 сл.; Э. Юнгер в: *Studies in honor of M. Eliade*, 1969, 327–42; почти необозримые объемы имеет дискуссия об индоиранском Соме/Хаома; свидетельства о празднике Хаомы в Персеполе: R. A. Bowman, *Aramaic ritual texts from Persepolis* (Р. Боумен, Арамейские ритуальные тексты из Персеполя), 1970, ср. W. Hinz, *Acta Iranica* 4, 1975, 371–85. Ср. также G. Dumézil, *Le festin d'immortalité* (Ж. Дюмезиль, Пир бессмертия), 1924. Об употреблении опиума — Кереньи (4) 35–9; РАН 1976, 234 сл.; 238 сл.

¹⁰ Фаллос «почти во всех teletai» — Диодор Сицилийский 4, 6, 4; HN 299.

¹¹ Аристотель, фр. 15; золотые листочки OF 32 f = A 4, 3 Цунц; Афинагро 32, 1.

¹² Colpe (см. прим. 1) делает определяющим моментом.

¹³ Плутарх, prof. virt. 81 e; фр. 178; Прокл, *In reimp.* II 108, 21–4 Kroll; ср. Ричардсон 306 сл.

¹⁴ Диодор Сицилийский 5, 77, 3.

¹⁵ Оки и водоносицы на полигнотовой картине подземного мира в Дельфах — Павсаний 10, 29, 1; 31, 9; 11, около 450 г.; лекиф из Палермо, около 500 г., Кук III Т. 36; водоносицы на мюнхенской амфоре, около 540/30 гг., АЧВ 316, 7, Кук III 399; Платон, «Георгий» 493m; Граф 107–20, 188–94; E. Keuls, *The water carriers in Hades* (Э. Кейлс, Водоносицы в Аиде), 1973 — автор предполагает, что водоносицы изображают как раз посвященных, а не наоборот.

¹⁶ См. I 1 прим. 14; 23/4.

1.2. Родовые и племенные мистерии

¹ Плутарх, «Фемистокл» 1 по Симониду PMG 627 и фр. 24 = Ипполит, «Философумены» 5, 20, 5; Павсаний 4, 1, 7; 1, 31, 4. Тёпффер 208–23; АП 69 сл.; ИГР 669.

² Плутарх, фр. 24; изображения, видимо, относятся к эпохе поздней архаики, S. Marinatos, *Platon* 3, 1951, 228–42.

³ Плутарх, фр. 24; Павсаний 1, 31, 4.

⁴ Павсаний 1, 31, 4. Нильссон (ИГР 669) считает это многообразие «поздним».

⁵ Павсаний 1, 22, 7; 9, 27, 2; 9, 30, 12.

⁶ Павсаний 4, 1, 4, ср. 4, 14, 1; 7; 4, 15, 7; 4, 16, 6. «Кавконы» были догреческим племенем — Геродот 4, 148; F. Kiechle, *Historia* 9, 1960, 26–38.

⁷ Павсаний 4, 20, 4; 26, 6 сл.; 27, 5; 33, 5; ср. СЗГГ 65, 12.

⁸ Павсаний 4, 1, 7 сл.

⁹ IG V 1, 1390 = SIG 736 = СЗГГ 65; ВЭ II 536–44; ИГР 478; M. Guarducci, *I culti di Andania* (М. Гвардуччи, Культы Андании), ИМИР 10, 1934, 174–204. СЗГГ 65, 67 сл.; 14 сл.

¹⁰ СЗГГ 65, 67 сл.; 14 сл.

¹¹ СЗГГ 65, 33; 68; 24: см. V 4 прим. 5.

¹² СЗГГ 65, 73, ср. 39; 75; 85; 67.

¹³ СЗГГ 65, 95; 31.

¹⁴ СЗГГ 65, 13; см. IV 5. 2; мессенцы из Андании «играли в Диоскуров» — Павсаний 4, 27, 1 сл., см. II 6 прим. 30; III 4 прим. 33. Ср. Тёпффер 220 сл.; Хемберг 33–6. Павсаний говорит о «Великих богинях», подразумевая под ними Деметру и ее дочь — 4, 33, 4.

- ¹⁵ SIG 735.
- ¹⁶ Геродот 2, 171.
- ¹⁷ Павсаний 8, 38, 1; 8, 2, 1; находки в святилище восходят к VI в.
- ¹⁸ IG V 2, 514 = SIG 999 = СЗГГ 68, III в. до Р. Х.; Павсаний 8, 37; E. Meyer РЭ XIII 2417–32; ИГР 479 сл.; Штиглиц 30–46; E. Levy, J. Marcade БГК 96, 1972, 967–1004. Сохранилась фрагменты группового культового изображения работы Дамофонта (Павсаний 8, 37, 3) — ЭДИ II 999 сл.; они всегда датировались II в. до Р. Х., пока находка одной монеты не доказала, что верная датировка — II в. по Р. Х. — E. Levy БГК 91, 1967, 518–45.
- ¹⁹ Павсаний 8, 37, 8; АГ 1912, 142–8.
- ²⁰ АГ 1912, 155; 159; ИГР Т. 31, 2; см. II 7 прим. 46.
- ²¹ Павсаний 8, 37, 6.
- ²² См. I 4 прим. 18; III 2.1 прим. 16; III 3.2 прим. 12; V 3.4 прим. 12.
- ²³ Еврипид, фр. 472; U. V. Wilamowitz-Moellendorff, *Berliner Klassikertexte* V 2, 1907, 77; R. Cantarella, Euripide, I Cretesi (Р. Кантарелла, «Критяне» Еврипида), 1964; Fauth РЭ IX А 2226–30.
- ²⁴ Бой у Антонина Либерала 19.
- ²⁵ Порфирий, «Жизнь Пифагора» 17.
- ²⁶ Антимах, фр. 67 Wyss; Стефан Византийский, «Парос».
- ²⁷ Павсаний 10, 28, 3.
- ²⁸ Граф 110–2; см. VI 1.1 прим. 16.
- ²⁹ На это могут указывать слова *hierós* (*hierá*) на лаконских или мессенских надгробиях, см. V 4 прим. 5.

1.3. Кабиры и Самофракия

- ¹ См. VI 1.2 прим. 6.
- ² Весь материал у Хемберга (1950); устарела работа Kern РЭ X 1399–1450.
- ³ Геродот 6, 136; K. Kinzl, *Miltiades-Forschungen* (К. Киндль, Исследования о Мильтиаде), дисс., Вена, 1968, 56–80, 121–44.
- ⁴ Хемберг 160–70; ЕАШ 30/2, 1952/4, 337–40; D. Levi, *Il Cabirio di Lemno* (Д. Леви, Лемносский кабирион), *Charisterion A. K. Orlandos* III, Афины, 1966, 110–32; K. Kerényi *Symb. Oslo* 41, 1966, 26–8; КЕЖ 20, 1970, 9 сл.
- ⁵ См. III 2.11.
- ⁶ Акусилаи ФГИ 2 F 20; Ферекид ФГИ 3 F 48; ср. Геродот 3, 37.
- ⁷ Эсхил, фр. 45 Mette.
- ⁸ См. III 2.11 прим. 19.
- ⁹ Мирсил ФГИ 477 F 8.
- ¹⁰ S. Follet ФО 48, 1974, 32–4.
- ¹¹ P. Wolters, G. Bruns, *Das Kabirenheiligtum bei Theben* (П. Вольтерс, Г. Брунс, Святилище кабиров близ Фив) I, 1940; G. Bruns в книге: *Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im vorderen Orient* (Новые немецкие раскопки в Средиземноморье и на Ближнем Востоке), 1959, 237–48; BA 1964, 231–65; BA 1967, 228–73; B. Schmaltz, *Terrakotten aus dem Kabirenheiligtum bei Theben* (Б. Шмальц, Терракоты из святилища кабиров близ Фив), 1964; Хемберг 184–205.
- ¹² Павсаний 9, 25, 5–9; «Пеларга» как восстановительница празднеств напоминает лемносских «перларгов» — Мирсил ФГИ 477 F 9.
- ¹³ ИГР Т. 48, 1.

- ¹⁴ См. VI 1.2 прим. 14.
- ¹⁵ BA 1967, 271. Возможно (судя по одной надписи BA 1964, 242), *thamákes* было обозначением «товарища».
- ¹⁶ Ван Хоорн (см. V 2.4 прим. 1) 52.
- ¹⁷ См. II 7 прим. 61–67; V 2.4 прим. 11; V 2.5 прим. 33/4.
- ¹⁸ ИГР Т. 48, 1; O. Kern *Hermes* 25, 1890, 7; HN 272.
- ¹⁹ PMG 985.
- ²⁰ IG VII 2428.
- ²¹ BA 1967, 245 сл.
- ²² Павсаний 9, 25, 5.
- ²³ Семитское *kabir* («большой, великий») привлекалось для сравнения еще Скалигером, однако о других связях с семитской культурой нет никаких данных; ПГМ I 848; Хемберг 318–20. — Еще А. Н. Саусе (ЖГИ 45, 1925, 163) привлекал для сравнения хеттское *habiri* («пираты», в т. ч. и о богах), но угаритская форма имеет начальный призыв ^е, который вряд ли мог превратиться в *k* — Хемберг 320 сл. Сравнение с шумерским *kabar* («медь») — G. Dossin *HK* 5, 1953, 199–202. Ср. *kabarnoi* — V 2.5 прим. 51.
- ²⁴ K. Lehmann (изд.), *Samothrace I–IV* 2, 1958–62; O. Rubensohn, *Die Mysterienheiligtümer von Eleusis und Samothrake* (О. Рубензон, Мистериальные святилища Элевсина и Самофракии), 1892; Хемберг 49–131, 303–17; ИГР 670; K. Kerényi в книге: *Geist und Werk* (Дух и дело), 1958, 125–38; важнейшие свидетельства — в схолиях к Аполлону Родосскому I, 916, ср. Jacoby к ФГИ 546, 1. Списки мистов — IG XII 8, 173–223, ср. p. 38–40; SIG 1052–4; *Samothrace II* 1, 74–116; *Bull. epigr.* 1966, N 342.
- ²⁵ Диодор Сицилийский 5, 47, 3; негреческие граффити: *Samothrace II* 2, 8–19, 45–64.
- ²⁶ Геродот 2, 51; ср. Аристофан, «Мир» 277 сл.; Диагор — см. VII 2 прим. 36.
- ²⁷ Липпольд 360.
- ²⁸ Хемберг 112–5; сравнение с месопотамскими храмами — 128, 3.
- ²⁹ *Samothrace II* 1, 118–20 N 63 = СЗД 75 а; Хемберг 112.
- ³⁰ A. D. Nock *ФФЖ* 45, 1941, 577–81; Хемберг 113.
- ³¹ Производившие раскопки называли его «теменос»; ср. Ликосура — VI 1.2 прим. 19.
- ³² *Samothrace II* 1, 117 сл. N 62 = СЗД 75; *Samothrace III: The Hieron.* 1969.
- ³³ Хемберг 126–8.
- ³⁴ Плутарх, «Изречения спартанцев» 217d; 229d; 236d; ср. историю о Рампсините — Геродот 2, 121 е 2.
- ³⁵ Схолии к Аполлонию Родосскому I, 916 b, см. V 3.5 прим. 39.
- ³⁶ Лукреций 6, 1044; Плиний Старший, «Естественная история» 33, 23; Иисдор 19, 32, 5; *Etymologicum Magnum* «*Magnêtis*». Ср. давших обет воинов у хаттов — Тацит, «Германия» 31.
- ³⁷ Баран и жезл Гермеса на монетах — Хед 263; Хемберг 102.
- ³⁸ Валерий Флакк, «Аргонавтика» 2, 440 сл.
- ³⁹ Геродот 2, 51; Стесимброт ФГИ 107 F 20; Мнасей, схолии к Аполлонию Родосскому I, 916 b; возражение: Деметрий Скепсийский у Страбона 10, 472; Хемберг 73–81.
- ⁴⁰ Мнасей, схолии к Аполлонию Родосскому I, 916 b; с этим сопоставляются Гезихий *kérses*: *gámos* и *kérsai*: *gameîn*; о «Деметре и Коре» говорит Артеми-

дор у Страбона 4, 198. По схеме «Dioscures au service d'une déesse» («Диоскуры на службе у богини», см. IV 5.2 прим. 4) Хемберг (88) произвольно утверждает, что Аксиерос должен быть мужского пола; боги находятся по ту сторону союза мистов, выраженного в виде Диоскуров, корибантов и др. (см. прим. 58). Вероятно, три самофракийских божества представлены вместе с жезлом Гермеса (Kadmīlos) в бюстах на могиле Гатериев (Рим, Латеранский музей); копии самофракийских фронтонных фигур: U. Bianchi, *The Greek Mysteries* (У. Бьянки, Греческие мистерии), 1976, 30 сл.; рис. 58.

- ⁴¹ Варрон у Макробия, «Сатурналии» 3, 4, 8; Августин, «О Граде Божием» 7, 23, 28; ср. комм. Сервия к «Энеиде» III, 12; 264; VIII, 679; *Prob. Ecl.* 6, 31; но «Caelum et Terra» (Небо и Земля) как самофракийские боги — Варрон, «О латинском языке» 5, 58; Хемберг 91; K. Kerényi в: *Studi Funaioli*, 1955, 157–62.

⁴² Хемберг 82, 69, 84 сл.; Ликофрон 77; схолии к Никандру, «Фериака» 462.

- ⁴³ Акусилаи ФГИ 2 F 20; Каллимах, фр. 199; 723; Мнасей — см. прим. 39; надпись с Имброса — IG XII 8, 74.

⁴⁴ Варрон, «О латинском языке» 5, 58; Наасенец у Ипполита, «Философумены» 5, 8, 9 сл.; аллюзия у Геродота 2, 51, 4.

- ⁴⁵ Цицерон, «О природе богов» 3, 56, аллюзия у Геродота 2, 51 и Каллимах, фр. 199; ср. расш. комм. Сервия к «Энеиде», IV, 577; I, 297. Хемберг (93) ошибочно видит в итифаллическом Гермесе супруга из «священной свадьбы»; фигуры остаются снаружи — ср. сатиров в свите Диониса и Ариадны или гермы на ножках кровати (Аполлодор ФГИ 244 F 129). — Итифаллические вотивные фигуры: Хемберг 56.

- ⁴⁶ Теперь доказано, что об этом знал еще Гесиод, фр. 177, ср. «Арктин», «Разрушение Илиона», фр. 1 Allen = Домитий ФГИ 433 F 10 = Дионисий Галикарнасский, «Римские древности» 1, 68; Гелланик ФГИ 4 F 23; ПГМ I 854–6; Хемберг 312–5.

⁴⁷ Эфор ФГИ 70 F 120; Хемберг 91.

- ⁴⁸ Иасион — Гесиод, «Теогония» 969–71; «Одиссея», V, 125; переносится в Самофракию Гесиодом (фр. 177); рационализируется Геллаником (ФГИ 4 F 23; ср. Скимн 684 сл.; Диодор Сицилийский 5, 47–9; Дионисий Галикарнасский, «Римские древности» 1, 61; ср. Афродита — Анхиз; Хемберг 89. Аэтион среди фронтонных скульптур святилища: P. W. Lehmann, *The pedimental sculptures of the Hieron in Samothrace* (П. Леман, Фронтонные скульптуры Самофракийского святилища), 1962.

- ⁴⁹ Комм. Сервия к «Энеиде», III, 167, ср. Климент Александрийский, «Утешение эллинов» 2, 19 о корибантах и кабирах и история о Рампсините (см. прим. 34); N. Strosetzki, *Kain und Romulus als Standtgründer* (Н. Штрозецки, Каин и Ромул как основатели городов), F ä F 29, 1955, 184–88. Согласно источникам императорской эпохи, в самофракийских мистериях почитался Адамна, толковавшийся как первый человек и отождествлявшийся с Аттисом, Наасенец у Ипполита, «Философумены», 5, 8, 9 и гимн к Аттису, там же 5, 9, 8; Th. Wolberg, *Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte* (Т. Вольбергс, Греческие религиозные стихотворения после христианских столетий), 1971, 8, 70 сл.; имя толкуется как «возлюбленный» на фригийском языке, Гезихий *adamneîn*. Не становится ли здесь видна местная, негреческая основа мифа об Ээтионе/Иасионе?

- ⁵⁰ Потоп: Ликофрон 69–85; Платон, «Законы» 682b; 702a; схолии Т к «Илиаде» 20, 219; Мать: Диодор Сицилийский 5, 49, ср. Эфор ФГИ 70 F 104.
- ⁵¹ Гелланик ФГИ 4 F 23 (передает Polyárche как винуительный падеж, verb. Wilamowitz).
См. VII 2 прим. 36.
- ⁵² Аполлоний Родосский I, 915–21; Валерий Флакк, «Аргонавтика» 2, 432–42.
- ⁵³ Хемберг 316 сл.; Латте (2) 407 сл.
- ⁵⁴ Хемберг 127.
- ⁵⁵ Кадмилос — Хасамиль — Хемберг 129; 316 сл.
- ⁵⁶ См. IV 5.2 прим. 4 «Диоскуры» на Самофракии: Нигидий, фр. 91 Swoboda.
- ⁵⁷ Хемберг 303–5; «kyrbantes» — Ферекид ФГИ 3 F 48; «daktyloi» — Эфор ФГИ 70 F 104.
- ⁵⁸ Отождествление с «салиями» — Критолай ФГИ 823 F 1; расш. комм. Сервия к «Энеиде», VIII, 285; «Саос» как сын Гермеса и Рены (в имени которой заложено слово «баран»): схолии к Аполлонию Родосскому I, 916b; Аристотель, фр. 579 Rose.
- ⁵⁹ Это «туземное» имя Электры — Гелланик ФГИ 4 F 23.

1.4. Элевсин

- ¹ КГГ III 127–98; P. Foucart, Les mystères d'Eleusis (П. Фукар, Элевсинские мистерии), 1914; Kern РЭ XVI 1211–63; АП 69–91; ИГР 653–67; Кереньи (1) и (2); HN 274–327; о гимне к Деметре — Ричардсон; о просопографии — К. Clinton, The sacred officials for the Eleusinian Mysteries (К. Клинтон, Священные обязанности в Элевсинских мистериях), 1974; об иконографии — Н. G. Pringsheim, Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kultes (Х. Прингсхайм, Археологические данные по истории элевсинского культа), 1905; о раскопках — К. Noack, Eleusis, die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums (Ф. Ноак, Элевсин: архитектурная эволюция святилища), 1927 и Милонас 1961. По-русски: Д. Лауэнштайн. Элевсинские мистерии. М., 1996 (нем. изд.: 1988).
- ² Диодор Сицилийский 5, 4, 4.
- ³ Климент Александрийский, «Утешение эллинов» 2, 21, 2; Ипполит, «Философумы» 5, 8, 39 сл.; HN 275–83.
- ⁴ HN 283–94.
- ⁵ Плутарх, «Фокион» 28, 6.
- ⁶ См. V 2.5 прим. 14/21.
- ⁷ Гимн к Деметре 192–211; остотека Торреновы — АП Т. 7, 1; Кереньи (1) Т. 7; Милонас, рис. 84; урна Лователли — АП Т. 7, 2; ИГР Т. 43, 2; Кереньи (1) Т. 8–11; HN 295–7.
- ⁸ Максим Тирский 39, 3к.
- ⁹ Климент Александрийский, «Утешение эллинов» 2, 21, 2; HN 297–302.
- ¹⁰ Феофраст у Порфирия, «О воздержании» 2, 6; A. Delatte, Le Cyséon (А. Делатт, Кикеон), Bull. Ac. de Belgique Cl. d. Lettr. V 40, 1954, 690–751; HN 301. — Имело успех предположение А. Кёрте (A. Körte), что kiste содержала женское лоно, при помощи которого мист совершал «повторное рождение» — АР 18, 1915, 116–26; Kern РЭ XVI 1239; но служащее источником свидетельство (Феодорет, «Лечение язв язычников» 3, 84) относится к Фесмофориям, ср. 7, 11; HN 299, 21.

- ¹¹ Аристотель, фр. 15; см. VI 1.1 прим. 12.
- ¹² IG II/III² 1078 = SIG 885 = СЗГГ 8; АП 72 сл.
- ¹³ Схолии к Аристофану, «Лягушки» 369; Исократ 4, 157; Ориген, «Против Цельса» 3, 59; Theon Smugn. p. 14, 23 Hiller; Либаний, «Речи» 13, 19; 52.
- ¹⁴ Граф 48–69; HN 307 сл.
- ¹⁵ Геродот 8, 65.
- ¹⁶ HN 307.
- ¹⁷ Овидий, «Фасты» IV, 536.
- ¹⁸ Милонас 167 сл.
- ¹⁹ HN 292, 1; 303 сл.
- ²⁰ СЗД 15.
- ²¹ Милонас 83–8; 120 сл.; HN 304 сл.; G. Bruns, Umbaute Götterfelsen (Г. Брунс, Перестроенные скалы богов), ЕНАИ 75, 1960, 100–11.
- ²² F. Studniczka, Altäre mit Grubenkammern (Ф. Студничка, Алтари с шахтовыми камерами), ЕАА 6, 1903, 123–86; 7, 1904, 239–44.
- ²³ См. VI 1.2 прим. 19; 1.3 прим. 31.
- ²⁴ Плутарх, prof. virt. 81e; IG II/III² 3811.
- ²⁵ АП 84 сл.; HN 313.
- ²⁶ Гимн к Деметре 239–91; комм. Ричардсона к этому месту; HN 309–11.
- ²⁷ HN 309 сл.
- ²⁸ ИГР Т. 44, 2; Нильссон, Избр. соч. II 624–7.
- ²⁹ Аполлодор ФГИ 244 F 110; W. F. Otto Eranos-Jahrbuch 7, 1939, 83–112 = Die Gestalt und das Sein (Образ и бытие), 1955, 313–37; HN 315.
- ³⁰ Ипполит, «Философумены» 5, 8, 40; 39; HN 318; 320 сл.
- ³¹ Метцгер Т. 16, 2; HN 319, 73; ср. АП 86.
- ³² HN 322; см. VI 1.2 прим. 13.
- ³³ Ипполит, «Философумены» 5, 7, 34; Прокл, «Комментарий к “Тимею”» III 176, 28; HN 323.
- ³⁴ Гимн к Деметре 480–2.
- ³⁵ Пиндар, фр. 137a.
- ³⁶ Софокл, фр. 837 P., из «Триптолема».
- ³⁷ Исократ 4, 28.
- ³⁸ IG II/III² 3661 = Пик 879.
- ³⁹ E. Norden, Agnostos Theos (Э. Норден, Неведомый бог), 1913, 100, 1; G. L. Dirichlet, De veterum macarismis (Ж. Диришле, О прославлениях у древних), 1914, 62–64; ср. Цунц 342 сл. о золотых пластинках.
- ⁴⁰ Граф 94–125.
- ⁴¹ Граф 158–81.
- ⁴² Сопоставлено в: Recueil Ch. Dugas, 1960, 132–9.
- ⁴³ См. II 2 прим. 14.
- ⁴⁴ См. VI 1.1 прим. 10.
- ⁴⁵ Ин. 12:24; ИГР 675.
- ⁴⁶ Гиппократ, «О диете» 4, 92, VI 658 Littré.
- ⁴⁷ Еврипид, «Гипсипила», фр. 757; ср. Эпиктет 2, 6, 13.

2. ВАКСНИКА И ОРНИКА

2.1. ВАХИЧЕСКИЕ МИСТЕРИИ

Кульτ Диониса у греков очень древний¹, тем не менее, мы видим его в постоянном изменении. Недаром взрыв и переворот считались свойственными природе Диониса. Революционные нововведения отмечаются с середины VII в. Легенда связывала Архилоха, хвалившегося тем, как он умеет сочинить дифирамб, с введением фаллагии в честь Диониса². Со взрывом можно сравнить появление в коринфской вазописи около 600 г. бурлескных сцен в дионисийском духе, «толстозадых танцоров», под костюмами которых угадывалась гротескная нагота, которые на рисунках танцевали, пили вино и всячески безобразничали³. Согласно преданию, тогда в Коринфе Арион «изобрел» дифирамб⁴. Так или иначе, примерно тогда же тиран Кипсел, которому наследовал его сын Периандр, отстранил от власти семейство Бакхиадов, возводивших свой род к Дионису⁵. Одновременно новая, народная, вышедшая из среды ремесленников форма заступила место древнего, родового культа Диониса. Почти тогда же тиран Клисфен расширил в Сикионе культа Диониса за счет принесенного некогда из Арголиты культа Адраста⁶. Потом настала очередь нововведений в Афинах времен тиранов — учреждение Великих Дионисий и дифирамба, затем последовали *tragodoi* Фесписа и *sáturoi* Пратина из Флиунта, «трагедия» и «сатировская драма»⁷. Таким образом, около 530/520 г. окончательную, каноническую форму приобретает и иконография дионисийского фиасас сатирами и менадами⁸, дифирамб и трагедия становятся частью высокой литературы. У истока этих новшеств явно стоит импульс, направленный против господства знати, идущий от низших слоев ремесленников и земледельцев, на поддержку которых обычно опирались и тираны.

Без сомнения древними являются также союзы «исступленных» женщин — менад и фиад, хотя непосредственные свидетельства относятся лишь к сравнительно позднему времени⁹. Они вырывались из тесноты женских покоев и устремлялись «к горе». Характерна фиксация определенного социального статуса и календарного срока: «женщины» го-

рода «впадали в исступление» в установленные праздничные дни, во время Агрионий или Леней¹⁰ — в некоторых календарях был также месяц «Фийос» (Thyios)¹¹ — или же раз в два года на «триетерийском» празднике. Настоящий экстаз, правда, оставался непредсказуем: «много тирносоцев, да мало вакхантов»¹².

Дионис — бог исключительности: в процессе становления индивидуального самосознания его культ становится выражением обособления частных групп, их отхода от полиса. Параллельно с полисными праздниками в честь Диониса получили развитие частные дионисийские мистерии¹³. Они носили эзотерический характер и устраивались ночью. Доступ туда становился возможен через индивидуальное посвящение, *teletê*. Знаком таинственного, закрытого, потустороннее служил вакхический грот или пещера. Пол в этом случае не был важен, среди мистов были как женщины, так и мужчины. По контрасту с мистериями Деметры и Великих богов эти таинства не были привязаны к какому-то раз и навсегда установленному святилищу, которое находилось бы на попечении жрецов из какого-либо определенного рода. Они могли возникать в любом месте и сразу же находить приверженцев. «Социологической предпосылкой» было существование странствующих жрецов, которые могли бы ссылаться на некую традицию «оргий», находящуюся в их частном ведении.

Самое раннее упоминание «вакхантов» и «мистов» мы находим у Гераклита. К середине V в. относится рассказ Геродота об эллинизированном скифском царе Скиле¹⁴: в греческой колонии Ольвии он по собственному желанию принял «посвящение Дионису Вакху» (*teleîn*), хотя, «когда предстояло приступить к таинствам (*teletê*)» ему в предостережение было послано знамение. Он все же «совершил обряд посвящения» и как «охваченный богом» проследовал в фиасе бога. Скифы тайком подсмотрели за ним, и это стоило ему трона и жизни. Здесь вакхическое посвящение не предстает ни как внезапная одержимость божеством, ни как общественный праздник. Допуск основывается на личном желании, есть подготовительный срок, происходит «передача», а затем интеграция в группу посвященных. Посвящение может пройти мужчина, в том числе даже инородец.

Геродот, который, рассказывая эту историю, практически не критично критикует известный ему культ, явно указывает на Милет как на метрополию Ольвии. В Милете надпись, относящаяся к III в.¹⁵, свидетельствует о том же самом культе Диониса Вакха. Посвящение принимали как мужчины, так и женщины, но само таинство посвящения совершалось раздельно; в одном случае, им руководили жрецы, в другом — жрицы. В надписи упоминается омофагия, «употребление в пищу сырого мяса», она же фигурирует в мифах как проявление жестокости, наивысшая точка дионисийского исступления. В Милете также засви-

детельствована oreibasía, шествие к горе¹⁶. Полис закрепляет за собой преимущественное право принесения первой жертвы.

«Вакханки» Еврипида ориентированы на древний миф, по которому все «женщины» полиса вдруг оказываются одержимы божеством. Мужчины, впрочем, также могут устремляться к горе, больше того, предводитель фиаса — мужчина, а «в действительности», как известно зрителю, бог Дионис собственной персоной. Он заявляет, что получил órgia непосредственно от самого бога, теперь его дело «показывать» их, передавать их дальше. Все происходящее должно оставаться тайной. Тем, кто не предается bakcheía, рассказывать что-либо запрещено. Даже «польза» от таинств, на которую может рассчитывать посвященный, не разглашается¹⁷. Действо совершается ночью. Таким образом, здесь происходит наложение мифа о восстании женщин с практикой тайных, основывающихся на инициации празднеств, для которых были не важны половые различия. Так же, как и в Элевсине, частью этих вакхических таинств было прославление блаженных: «О, как ты счастлив, смертный, если, в мире с богами, таинства их познаешь ты»¹⁸.

Наконец, для Платона¹⁹ Дионис — господин «телестического» неистовства, выделяемого Платаном как особый вид наряду с пророческим, мусическим и эротико-философским «неистовствами». Бог действует через «очищения и посвящения», katharmoi kai teletai, избавляя от «болезней, от крайних бедствий», которые, по-видимому, угрожали вследствие древней родовой вины. Нужно было предаться «неистовству», чтобы обрести здоровье и свободу в настоящем и на будущее.

Дионисийское посвящение находило выражение в буйстве, bakheía, принимающий его делался bákchos. Это буйство означало блаженство, его захватывающая картина предстает в первую очередь в пароде «Вакханок» Еврипида. Земля превращается в рай, молоко, вино и мед истекают из нее, менады дают грудь детенышам лани. Но с элементами рая соседствует кровавая дикость, охваченные неистовством становятся безудержными охотницами на зверя и человека, поймав, они раздирают жертву на части, наслаждаясь вкусом свежей крови²⁰. Через оболочку утонченной полисной культуры прорывается бьющая ключом жизненная энергия — первооснова всего. Человек, в обыденной жизни запуганный и стесненный, мог раскрыться и почувствовать себя свободным от всего, что его угнетает²¹. Неистовство становится божественным откровением, смысловым центром — по контрасту со все более и более рациональным и безбожным миром.

Уже у Еврипида ясно видно, что подлинный экстаз имеет свои собственные законы, хотя больше всего ему соответствуют танец и ритмичная музыка. В то же время с Дионисом связаны два очевидных средства возбуждения, которые, конечно, присутствовали также и в тайных празднествах в честь бога: алкоголь и сексуальное возбуждение, вино

и фаллос. Подробности нам известны, прежде всего, из двух комплексов, относящихся к эллинистической фазе развития дионисийских мистерий — карикатурное изображение вакханалий, с особой жестокостью подавленных Римским государством в 136 г.²², и великолепные картины из «виллы мистерий»²³ близ Помпеи, относящиеся уже к императорской эпохе. На картинах рядом с богом виден большой эрегированный фаллос в веялке, рядом изображена женщина, снимающая с фаллоса покров, а в связи с вакханалиями говорится, что посвящение, наряду с прочим, состояло в «претерпевании» гомосексуального акта, «претерпеть» предстояло также и побои.

Формы вакхической инициации, по-видимому, разнились от группы к группе, от эпохи к эпохе, причем диапазон возможных вариаций простирался от сельских праздников с вином и до каких-то экзистенциальных перемен в образе жизни, от возвышенной символики до грубых «оргий». Древние формы посвящения на пороге зрелости могли находить продолжение именно в сексуальных ритуалах. Вакханками могли быть только женщины, а не девушки²⁴, существовала возможность совместного принятия посвящения супружескими парами²⁵. Более «чистые» формы религии, как правило, имеют при этом больше шансов просуществовать долго, чем оргии в современном смысле слова. Посвящение несло с собой освобождение от старых бед и от повседневности, обещало встречу с божественным, приток жизненных сил, придавало жизни смысл. Одновременно частью обещанной, державшейся в тайне «выгоды» были надежды, связанные с будущим, со смертью и загробным миром. Это засвидетельствовано, прежде всего, золотой пластинкой из Гиппония, найденной в 1969 г.

2.2. ВАКХИЧЕСКИЕ ОЖИДАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОТУСТОРОННИМ МИРОМ

Золотые пластинки из захоронений в южной Италии, Фесалии и на Крите с гексаметрическими текстами, в которых мертвому давались указания, касающиеся предстоящего пути в царство теней, известны уже давно и служат поводом для многих дискуссий¹. Самый древний и подробный текст был обнаружен в Гиппонии (Вибо-Валентия в Калабрии) и благодаря другим находкам в этом захоронении точно датируется временем около 400 г. до н. э. Здесь говорится: «В доме Аида ты увидишь справа источник, возле него растет белый кипарис, здесь охлаждаются, сходя вниз, души умерших. Не подходи к этому источнику! Дальше ты увидишь холодные воды, текущие из озера воспоминания; над ними — стражи, которые спросят у тебя пронизательно, зачем ты идешь сквозь мрак губительного Аида. Скажи: “Я — сын

Земли и усеянного звездами Неба, но я томлюсь и погибаю от жажды: дайте мне скорее холодных вод, текущих из озера воспоминания». И тогда подданные хтонического царя пожаляют тебя, и они дадут тебе напиток из озера воспоминания». — «И вот, ты пойдешь широкой дорогой, священной, по которой со славой идут и другие, мисты и вакханты». Это заключение имеется только на пластинке из Гиппония, в то время как основная часть, сцена со «стражами», засвидетельствована с незначительными изменениями на нескольких других образцах.

«Мисты и вакханты» идут «священной дорогой», ведущей к вечно-му блаженству², «острову блаженных». Пиндар говорит о «дороге Зевса»³. «Ты будешь царствовать вместе с прочими героями», говорится в другом тексте⁴. Посвящение дает человеку необходимое знание и уверенность. «Блаженны все они, ибо стали причастны избавляющим от трудов таинствам», сказано также у Пиндара в одном из френов, где изображается счастливый жребий благочестивых⁵. «Священной дороге», по которой идут мисты, соответствует в этой жизни путь к горе, орейбасия, потустороннее существование предстает повторением таинств. Так, в «Лягушках» Аристофана хор мистов, славя Иакха, и в загробном мире продолжает шествовать в праздничной процессии, по «священной дороге» на Элевсин⁶. В итоге, здесь мы имеем дело с вакхическими мистериями как религией потустороннего.

Ландшафт подземного мира нарисован пластично и одновременно загадочно: «белый кипарис» у опасного источника, вопрос стражей у холодных вод, пароль, которым «знающий» заявляет претензию на космический статус: «сын Неба и Земли». Стражи у воды, вопрос и ответ имеют впечатляющие параллели в египетской Книге Мертвых⁷. Где есть «воспоминание», есть и «забвение»: в мифе у Платона⁸ является Летейская равнина, где души перед очередным воплощением пьют из реки Амелет, «Равнодушие». Пока остается открытым вопрос, предусмотрено ли также и текстами на золотых пластинках новое воплощение, или, как у Гомера, непосвященному грозит глухой Аид беспмятства. «Воспоминание» во всяком случае сулит лучший жребий. «Ныне, блаженная, память у мистов буди об обряде благосвященном», говорится в позднем орфическом гимне к Мнемосине (Воспоминанию). «Забвение» увиденного во время «посвящения», согласно Платону, становится причиной того, что души «обращаются к неправде»⁹. «Воспоминание», «память» ценились превыше всего у пифагорейцев¹⁰.

Геродот сообщает, что египтяне не погребают мертвых в шерстяных одеждах, а только в льняных, и добавляет: «В этом у египтян сходство с учениками так называемых орфиков (orphiká), с вакхическими таинствами (bakchiká), происходящими из Египта, и с учениями пифагорейцев»¹¹. «Вакхическое» культовое предписание, где говорится о смерти и погребении, одновременно связывается здесь с именем Ор-

фея. Кроме того, Геродот пишет в Южной Италии около 430 г. и таким образом весьма близок — и по времени, и по месту — к тексту из Гиппония, в котором, как и у него, речь также идет о «вакхическом». Ссылки на Египет и пифагорейство удивительно хорошо согласуются с представлениями текстов на золотых пластинках.

Давно известна надпись из захоронения в итальянских Кумах: «Здесь не разрешается лежать никому, кто не участвовал в празднествах как *bacchos*»¹². Особое место для захоронения *bebaccheuménoi* указывало на исключительный жребий в загробном мире. Посвящение не зависело от пола: и в этой надписи, и в тексте из Гиппония используется форма мужского рода как более общая, но в гиппонийской могиле была похоронена женщина.

В литературе сохранилась одна подробность вакхического ритуала, связанная с загробным миром¹³: те, кого посвящали в *bakchiká*, увенчивались венками из ветвей белого тополя, ибо это дерево — хтоническое, хтоническим является и Дионис, сын Персефоны. Считалось, что белый тополь рос на берегах Ахеронта, Геракл увенчал себя его ветками после победы над Цербером. Связь с подземным миром и одновременно преодоление смерти, таким образом, получает выражение и в ритуале, и в мифе, при этом прямо назван «хтонический» Дионис, сын Персефоны.

Золотые пластинки, надписи, литературные тексты складываются в единую картину: самое позднее с V в. существовали «вакхические» мистерии, обещавшие блаженство после смерти. Подразумевающееся в них слово *baccheia* означает экстаз на дионисийском празднестве. В нем, очевидно, растворялась действительность, а вместе с ней — и реальность смерти. Что же касается относившихся сюда обрядов, мифов, догматов, то обо всем этом у нас имеются лишь весьма разрозненные сведения.

По-своему, в зашифрованной форме, о вакхических надеждах, связанных с потусторонним миром, свидетельствуют предметы, которые клали в могилу вместе с покойником. В Дервени неподалеку от Салоник около 330 г. останки одного македонца были захоронены в позолоченном бронзовом кратере, богато украшенном изображениями дионисийских сцен. В другом захоронении в том же самом месте одновременно с телом предали огню орфическую книгу¹⁴. Скромнее, зато многообразнее и охватывают более продолжительный отрезок времени свидетельства южноиталийских погребальных ваз: усопший и его могила постоянно помещаются на них в дионисийскую атмосферу, один раз как податель потустороннего блаженства явно изображен Орфей¹⁵. На греко-пунийских надгробных памятниках из Лилибея героизированные покойники предстают в окружении эмблем дионисийских оргий — тимпанов, *kymbala*, *krótala*, листьев плюща, а также *kíste* и *kálathos*, которые являются собственно символами «тайнств»¹⁶. Еще Плутарх был посвящен

в дионисийские мистерии и мог черпать оттуда утешение в такой горе, как смерть ребенка¹⁷. Здесь отчасти становится осязаемым необозримое религиозное течение, которое нельзя недооценивать, хотя утверждение, что все «вакхические *teletai*» были исключительно или хотя бы преимущественно ориентированы на загробный мир, стало бы недопустимым обобщением. Речь никак не идет о единой организации, посвящения остаются столь же многообразными, как и их божество.

Есть и вторая группа золотых пластинок, найденных только в двух необычных надгробных холмах IV в. в Фуриях на юге Италии¹⁸. В одном были, по-видимому, погребены убитые молнией: смерть от небесного огня, наверное, предвещала особое положение в загробном мире¹⁹. В текстах мертвый говорит от первого лица: «Я прихожу чистым от чистых, о Царица преисподних, Эвкл, Эвбулей и вы, прочие бессмертные боги, ибо я горжусь тем, что и сам происхожу из вашего блаженного рода». Два текста добавляют к этому: «Я понес наказание за несправедливые дела»²⁰, а третий включает будящие фантазию дополнительные стихи: «Я вырвался из круга тягостных печали и боли. Я достиг на быстрых ногах заветного венца. Я погрузился в лоно Владычицы, подземной Царицы». За этим следует такое неслыханное обещание блаженства: «Счастливый, блаженный: из смертного ты станешь богом» и загадочные слова: «Козленком упал я в молоко»²¹. То же написано на золотой пластинке из большого по размеру холма, где был похоронен всего один умерший, которому воздавались культовые почести: «Радуйся, что ты испытал страдания, которых до сих пор никогда не испытывал, богом стал ты из человека. Козленком упал ты в молоко»²². Обещания блаженства, «страдание», пароль «козленок», очевидно, должны быть связаны с ритуалом инициации. В этих таинствах особая роль принадлежала Персефоне, царице мертвых. Остальное продолжает оставаться неясным: может быть, «козленок в молоко» указывает на жертву, приносимую во время инициации²³, а «лоно богини» — на ритуал повторного рождения²⁴? В обещании обожествления эти тексты далеко превосходят все, что еще известно о греческих мистериях классической эпохи²⁵. Кажется, здесь больше уже не действует порядок «установления» и «распределения» — *themis* и *moira*. Фактически мистерии разрушили изнутри всю систему традиционной греческой религии. Но это пока, видимо, единичный случай.

2.3. ОРФЕЙ И ПИФАГОР

Стихотворные строки на золотых пластинках по форме вполне традиционны, однако они претендуют на большее, чем просто поэзия — это эзотерическое знание, скорее откровение, нежели лите-

ратура. Ключевые слова «орфический» и «пифагорейский», Орфей и Пифагор, у Геродота указывают на фигуры, которые впервые противопоставили себя расплывчатой, но всегда остающейся в русле традиции греческой религии, приняв на себя роль основателей сект, если не новых религий. Характерно, что один, по-видимому, выдавал себя при этом за певца и поэта, а другой маскировался под «философа». К этим именам восходят основополагающие изменения в греческой религии. Именно поэтому проблема «орфического учения» стала одной из наиболее дискутируемых областей греческого религиоведения¹. Недостаток хороших древних источников, отсутствие точности в понятиях, скрытые христианские или антихристианские побуждения толкователей сплелись, образовав клубок противоречий. Последние находки создали, однако, новую базу для исследования — наряду с золотыми пластинками из Гиппония, это прежде всего папирус из Дервени с «досократическим» комментарием на одну из теогоний, приписываемых Орфею².

В мифе Орфей — певец, очаровывающий песней животных и деревьев, нашедший путь в Аид, чтобы вывести оттуда Эвридику, и разрываемый в конце концов на части фракийскими менадами. Греки причисляли его как участника похода аргонавтов к поколению, жившему до Троянской войны, так что он старше, чем Гомер. Мы, однако, не располагаем ни одним свидетельством, которое бы восходило к более раннему времени, чем вторая половина VI в.³ По-видимому, тогда же в обиход входят поэмы, приписываемые Орфею. Папирус из Дервени служит доказательством тому, что по крайней мере в V в. существовала теогония и космогония Орфея. Платон и Аристотель, вероятно, цитируют ту же поэму⁴. Целью, очевидно, было превзойти «Теогонию» Гесиода. В поэме давался расширенный вариант божественной генеалогии от Урана и Кроноса к Зевсу, но в начале теперь стояла «Ночь». Проявилось стремление к неслыханному, «гибридному»: изображаются существа смешанной природы, введен мотив инцеста. Гомеровская форма теряется в космических фантазиях, несомненно, здесь сказывалось восточное влияние. Кроме того, существовала поэма, в которой рассказывалось о приходе Деметры в Элевсин и основании культуры, она была известна Аристофану и его зрителям⁵. Возможно, известную конкуренцию «Некюйе» из «Одиссеи» составляла также поэма о «сошествии» в Аид, в данном случае, речь шла, видимо, о Геракле⁶. Аутентичность этих сочинений была рано поставлена под сомнение, высказывались предположения относительно других, «подлинных» авторов. Особенно часто называли Ономакрита⁷, который около 520 г. в Афинах редактировал оракулы «Мусея» и был уличен в подлоге. Эти произведения не были чисто поэтическими, позднейшая теория литературы их игнорирует. Они явно связаны с мистериями

ми культами, возможно, имелось в виду реформирование последних, особенные претензии заявлялись на культ в Элевсине, будто бы учрежденный Орфеем⁸. Устанавливаются также связи с Флией и Самофракией⁹, однако их влияние распространялось и за пределы существовавших культов. Напротив, странствующие жрецы — устроители мистерий опирались на книги Орфея. Главный свидетель тому — Платон, обличающий аморальность их ритуалов, этих «очищений и посвящений»: «Нищенствующие прорицатели околачиваются у дверей богачей, уверяя, будто обладают полученной от богов способностью жертвоприношениями и заклинаниями загладить тяготеющий на ком-либо или на его предках проступок, причем это будет сделано приятным образом, посреди празднеств... У жрецов под рукой куча книг Мусея и Орфея... и по этим книгам они совершают свои обряды, уверяя не только отдельных лиц, но даже целые народы, будто и для тех, кто еще жив, и для тех, кто уже скончался, есть избавление и очищение от зла: оно состоит в жертвоприношениях и приятных забавах, которые они называют посвящением в таинства (*teletai*), это будто бы избавляет нас от загробных мучений, а кто не совершал жертвоприношений, тех ожидают беды»¹⁰.

Итак, «посвящения», а значит — таинства, позволяют избавиться от древней вины (эту власть Платон в «Федре»¹¹ приписывает Дионису) и надеяться на лучший жребий после смерти. Они совершались по книгам Орфея и Мусея. «Орфеотелесты» (орфические жрецы), рисовавшие картины бытия в загробном мире, упоминаются и в других местах¹². Еврипид в одном месте говорит о людях, для которых господин — Орфей, которые «чтут» множество книг, справляют вакхические обряды и едят только растительную пищу¹³. По-видимому, к подобным «книгам» следует возводить встречающиеся в литературе, особенно у Платона, образы блаженства и осуждения в Аиде: симпози́й *hósioi* и пиршество с богами, с одной стороны, лежание в грязи, ношение воды и *óknos* — с другой¹.

Ссылка на книги столь же показательна, сколь и революционна: с орфическим учением письменность вторгается в область, где до сих пор безраздельно царствовал принцип непосредственного воспроизведения (в обрядовой традиции) или устная форма (в мифе). Новый тип предания создает прецедент нового авторитетного источника, к которому человек, при условии, что он умеет читать, имеет прямой доступ, без участия коллектива. Обособление личности идет рука об руку с появлением книг и в сфере религии.

Споры ведутся в первую очередь о том, в какой мере «орфическое» должно рассматриваться как единое духовное движение, независимо от того, считать ли его спиритуальным центром антропологический миф о Дионисе или же учение о бессмертии души и переселении душ.

«Священные речи» Орфея, позднеэллинистическая компиляция, завершается возникновением человека в результате смерти бога¹⁵. Зевс овладел своей матерью Деметрой и зачал Персефону, затем, приняв образ змея, он овладел Персефой и зачал Диониса. Младенцу Дионису он передал власть, посадил сына на престол и приставил корибантов его охранять. Тогда Гера послала титанов, они соблазнили ребенка игрушкой, и когда тот смотрелся в зеркало, столкнули его с престола, разорвали на части, сварили, изжирили и съели. За это Зевс сжег титанов молнией, а из поднявшейся копоты возникли люди — мятежники, одновременно несшие в себе частицу божества. Из спасенных и собранных вместе останков Дионис воскрес вновь.

Этот миф о Дионисе, который здесь носит прозвище Загрей, обрабатывали эллинистические поэты Каллимах и Евфорион¹⁶. Что касается более ранних свидетельств, то среди них нет ни одного бесспорного, хотя имеется множество косвенных указаний¹⁷. На аттической вазе IV в. изображено рождение хтонического Диониса¹⁸. Ученик Платона Ксенократ, толкуя одно место у Платона, ссылается на рассказ о Дионисе и титанах¹⁹. Со слов самого Платона, «те, кто вокруг Орфея», учат, что душа будто бы заключена в тела в наказание за некие неназываемые прегрешения. Платон также говорит о «древней титанической природе» человека, которая может в любой момент вырваться наружу²⁰. То, почему Геродот подчеркнуто умалчивает о «страданиях» Осириса, которого он отождествляет с Дионисом, хотя у самих египтян с этим не было связано никаких тайн, можно понять лишь исходя из того, что соответствующий миф о расчленении Диониса был «неизреченным» мистериальным учением. Объяснение дионисийской фаллаггии, на которое Геродот ссылается, содержится в мифе о разъятом на части Осирисе²¹. Наконец, Пиндар, когда говорит о том, что Персефона должна получить от умерших «воздаяние за древнюю печаль», прежде чем допустит их к возвышенному бытию²², может, пожалуй, иметь в виду лишь скорбь богини об ее сыне Дионисе, в которой повинны люди. Итак, по-видимому, следует признать, что миф о титанах, растерзавших Диониса, у греков был сравнительно древним и широко известным, но как мистериальное учение сознательно держался в тайне. В то же время чувство долга, обязывавшее хранить тайну, должно было дополнительно подкрепляться еще и чувством неловкости говорить о смерти бога при свете дня. Миф, о котором идет речь, находился в непреодолимом противоречии с официальным, гомеровским представлением греков о «бессмертных» богах. Вопрос о том, насколько этот миф, а с ним и вообще культ «хтонического» Диониса и верования, связанные с пребыванием в подземном царстве, изначально зависел от египетского культа Осириса, по меньшей мере заслуживает серьезного рассмотрения²³. Это, однако, не означает, что на такой основе зиждет-

ся вся совокупность вакхических таинств. Когда на золотой пластинке умерший говорит о себе как о «сыне Земли и Неба», здесь не обязательно видеть отражение мифа о титанах²⁴, скорее, «наказание за не-праведные дела» с пластинок из Фурий²⁵ можно сопоставить со сказанным у Платона и Пиндара.

В упомянутой позднеэллинистической компиляции с антропогонией было связано также учение о переселении душ²⁶ — умозрительная теория, бывшая инородным телом в греческой религии²⁷. В различных формах оно встречается нам в V в. у Пиндара, Эмпедокла и Геродота, потом в мифах Платона. Наиболее выразителен самый древний текст, вторая Олимпийская ода Пиндара, сочиненная на победу Ферона Акрагантского в 476 г. К ней примыкают фрагменты из двух плачей по мертвым, «френов»²⁸. Пиндар говорит, что в загробном мире есть три «пути», три попытки: того, кто прожил жизнь, чтя богов и не нарушая законов, после смерти ждет приятная праздность вдали от забот, где в ночи светит солнце, дурные люди терпят ужасные мучения. Впоследствии душа возвращается обратно на землю, где ее участь определяет ее прежними делами. Лишь тот, кто трижды выдержал испытание, отправляется на Остров Блаженных. С этим можно сопоставить то, что на двух пластинках из Фурий предрекается прямое обожествление, дважды, напротив, мы видим скромную просьбу о препровождении к «местам пребывания чистых». Как и у Пиндара, окончательное решение принадлежит Персефоне²⁹. Текст на остальных пластинках не предполагает, хотя и не исключает представления о переселении душ³⁰. Геродот позволяет восстановить другую, в большей степени естественнo-научную концепцию метемпсихоза: душа должна пройти через все области вселенной, ее всасывает в себя живое существо в момент появления на свет³¹. По Эмпедоклу, путешествие через все стихии есть искупление за грех пролития крови, совершенный в ином мире. Целью является возвращение к богам, обожествление³². Слыша от людей, которые устраивают таинства (teletai), «многие», пишет Платон, верят в то, что наказание существует не только после смерти, но настоящее воздаяние за совершенное в прежней жизни человек получает, уже возвратившись на землю и умерев вторично. Этот «приговор Радаманфа» в форме стиха приводит Аристотель³³.

Согласно Аристотелю, «в так называемых орфических стихах» говорилось, что душа будто бы проникает в живое существо из вселенной с первым вздохом, несомая ветром. Однако Аристотелю были известны также и «пифагорейские мифы», согласно которым «любая душа может войти в любое тело»³⁴. Древнейшее свидетельство здесь принадлежит Ксенофану, который в насмешку приписывает Пифагору веру в то, что в побитой собаке может скрываться душа человека³⁵. В Пифагоре, наконец, мы встречаемся с исторической личностью. Достовер-

но известно, что этот человек, уроженец Самоса, во второй половине VI в. жил в Южной Италии (в основном, в Кротоне и Метапонте) и умер в Метапонте. Его приверженцы, «пифагорейцы» (*pythagógeioi*), еще в IV в. играли заметную роль главным образом в Таренте³⁶. Позднее многие считали Пифагора основателем математики и математического естествознания. Доплатоновские источники указывают на удивительный сплав символики чисел и знаний в области арифметики, с одной стороны, учения о загробном мире и бессмертии, с другой, а также строгих правил жизни. Очень древнее и стоящее особняком предание изображает Пифагора иерофантом культа Матери восточного типа, будто бы удостоверившим своим «спуском в подземное царство» собственное учение о бессмертии души. Нет ничего невозможного в том, что ионянин, живший в VI в., мог перенять элементы вавилонской математики, иранской религии и даже индийского учения о переселении душ.

Противоречия между преданиями об «орфическом» и «пифагорейском» учении о переселении душ перестают казаться таковыми, если всерьез признать, что южноиталийские пифагорейцы, даже сам Пифагор вместе с Ономакритом были «подлинными» авторами орфических поэм³⁷. Нельзя, однако, превращать совпадения в тождества. Вакхическое, орфическое и пифагорейское течения были каждое окружностью со своим собственным центром, и хотя они частично накладывались одно на другое, но все же сохраняли при этом особые сферы действия. В основе данных им названий лежат совершенно разные принципы: в одном случае — мистериальный обряд, в другом — литература, собранная под именем одного автора, наконец, историческая группа со своим учителем. Дионис — бог, Орфей — мифический певец и пророк, Пифагор — выходец с Самоса, живший в VI в. Вероятно, внутри «орфического» возможно выделить два направления — афинско-элевсинское, возводившее основание культуры к мифу о Деметре и существовавшим таинствам, и другое — южноиталийско-пифагорейское, избравшее со своим учением о переселении душ особый путь. «Орфическое» и «вакхическое» пересекаются, когда речь заходит о загробном царстве и погребении мертвых, пожалуй, еще в особом мифе о Дионисе, «орфическое» и «пифагорейское» — в учении о переселении душ и аскезе. Однако известная сложность в разграничении этих сфер вовсе не должна вести к отрицанию самих явлений.

Важнее всего — сдвиг в понятии «душа», *psyché*, который происходит в этих кругах³⁸. Переселение душ предполагает, что в живых существах, людях и животных, содержится личностное, неизменное Нечто, «Я», сохраняющее свою идентичность независимо от бренного тела, благодаря своей собственной природе. Как следствие возникает новое слово для обозначения «живых существ» вообще, *ēmpsychon*: «то, внутри чего есть *psyché*». Эта *psyché*, судя по всему — не бессильный, бес-

сознательный образ-воспоминание, помещенный в затхлый Аид, смерть не затрагивает ее: душа «бессмертна», *athánatos*³⁹. Обозначение, которое со времен «Гомера» характеризовало богов, теперь стало признаком человеческой личности — это настоящая революция.

Процесс, впрочем, был поэтапным, поэтому перелом мог пройти незамеченным или показаться второстепенным явлением. Сначала это неизменное Нечто никак не отождествлялось с эмпирическим бодрствующим сознанием. Пиндар описывает его именно как противоположность последнему: оно спит, когда члены заняты работой, о своем существовании оно заявляет разве что во время сна и затем после смерти⁴⁰. За этим может стоять опыт экстатических состояний вакхантов, шаманов, йогов и т. п. Пока еще не приходится говорить ни о каком эзотерическом «учении» о переселении душ, лишь в V в. начинается умозрительное экспериментирование с противоречивыми принципами ритуала и морали, а также догадки о существовании законов природы⁴¹: душа не только бессмертна, она вдобавок происходит от богов и после неоднократного испытания возвращается обратно к богам, либо оказывается в вечном движении по кругу через все сферы космоса. Относительно очередного воплощения решает случай, либо соответствующий приговор выносит суд в царстве мертвых. Лучшую участь обеспечивает моральная безупречность, либо посвящение в таинства, освобождающие от вины. С представлением, что душа — светлая небесная субстанция, и поэтому умерший в конце концов должен окануться «на небесах», начинается чреватое самыми серьезными последствиями переплетение космологии и религии искупления⁴². Пока эти противоборствующие мотивы воспринимались без привлечения философии, на уровне необязательных *mýthoi*, рассказываемых поэтами, противоречие с существовавшим порядком не грозило нарушить равновесия. Пиндар мог по желанию своих южноиталийских заказчиков включать в стихи учение о душах, не видя в том вреда для собственной традиционно-аристократической системы. Но и Платон полагал, что переселение душ дает объяснение существующих культов, если кто-то стремится получить таковое, а не хочет просто исполнять непонятные обряды⁴³. Таким образом, он не считал необходимым мало-мальски серьезно менять полисное богопочитание. Платон, вероятно, не пожелал бы согласиться с тем, что учение о переселении душ, несмотря на его роль в мистерияльных культах, в своем квази-естественнонаучном или же этическом варианте делает ритуал, а вместе с ним и всю полисную религию в сущности ненужными. Тем не менее, «открытие индвидуума» с идеей о бессмертных душах все же достигло цели, к которой пришла еще только философия: «забота о душе» у Сократа, платоновская метафизика придала этому классическую форму, которая смогла стать определяющей на тысячелетия.

Примечания

2.1. Вакхические мистерии

- ¹ См. III 2.10.
- ² Архилох, фр. 120 Уэст; надпись с Пароса — SEG 15, 517, E, III 16–57; J. Tarditi, *Arctilochus* (Дж. Тардити, Архилох), 1968, 6 сл., ср. фр. 251 Уэст, HN 83; см. III 2.10 прим. 18.
- ³ H. Payne, *Necrocorinthia*, 1931, 118–24; Пикард-Кембридж (1) 117 сл., 167–74; A. Seeberg, *Corinthian Komos Vases* (А. Зеберг, Коринфские вазы с изображениями комосов), ВИКИ Suppl. 27, 1971.
- ⁴ Пиндар, Ол. 13, 19; Геродот I, 23; Гелланик ФГИ 4 F 86; Аристотель, фр. 677.
- ⁵ Оксиринх. пап. 2465, фр. 3 II; Gnomon 35, 1963, 454.
- ⁶ Геродот 5, 67.
- ⁷ См. III 2.10 прим. 18; Пикард-Кембридж (1) и (2); Лески 260–70.
- ⁸ См. III 2.10 прим. 41/2.
- ⁹ См. III 2.10 прим. 43.
- ¹⁰ См. III 2.10 прим. 25–32; о Lēnai и Ленеях см. АП 126.
- ¹¹ Сэмюэл, Индекс, данное слово.
- ¹² Платон, «Федон» 69c; OF 5; 235.
- ¹³ ВЭ II 368–87; A. J. Festugière, *Les mystères de Dionysos* (А. Фестюжьер, Мистерии Диониса), в книге: *Etudes de religion grecque et hellénistique* (Исследования по греческой и эллинистической религии), 1972, 13–63; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic Age* (М. Нильссон, Дионисийские мистерии в эллинистическую эпоху), 1957; F. Matz, *DIONYSIAKE TELETE*, доклад, Майнц, 1963, 15; M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente, La «xenia» dionisiaca* (М. Массенцио, Культура и перманентный кризис; Дионисийская «ксения»), 1970; о пещере P. Boyancé *Rend. pontif. Acc. di Arch.* 33, 1960/1, 107–27; C. Bérard, *Mélanges P. Collart*, 1976, 61–73.
- ¹⁴ Гераклит ФД 22 F 14 = 87 Marcovich (не известно точно, какие из терминов — *mágo*, *báscnoi*, *lēnai*, *mústai* — исходят к Гераклиту); Геродот 4, 78–80.
- ¹⁵ Доклад, Берлин 1908, 22–5 = СЗМА 48; G. Quandt, *De Baccho in Asia Minore culto* (Г. Квандт, О культе Вакха в Малой Азии), дисс., Галле, 1913, 171.
- ¹⁶ A. Henrichs ПЭ 4, 1969, 223–41.
- ¹⁷ Еврипид, «Вакханки» 460–76; *telete* 22; 40; 465; *órgia* 34; 78; 482; *katharmoi* 77.
- ¹⁸ Еврипид, «Вакханки» 72–7; ср. Пиндар, фр. 131a.
- ¹⁹ Платон, «Федр» 265b; 244de.
- ²⁰ Еврипид, «Вакханки» 139; СЗМА 48, 2; Гарпократион *nebrízon* (косули); Арнобий 5, 19 (козы).
- ²¹ Ср. Аристид, Quint. 3.25 Meibom.
- ²² Тит Ливий 39.8–19; A. J. Festugière, *Etudes* (см. прим. 13) 89–109.
- ²³ Из противоречащих друг другу интерпретаций следует упомянуть: R. Merkelbach, *Roman und Mysterium* (Р. Меркельбах, Роман и мистерия), 1962, 48–50; Мац, см. прим. 13; G. Zuntz *Proc. Brit. Acad.* 49, 1963, 177–201; O. Brendel ЕНАИ 81, 1966, 206–60; M. Bieber ААЖ 77, 1973, 453–56.
- ²⁴ Диодор Сицилийский 4, 3, 3; *bakcheia* у женщин — *thyrsophorein* у девушек.
- ²⁵ Плутарх, «Утешение к супруге» 611d.

2.2. Вакхические ожидания, связанные с потусторонним миром

- ¹ Основная работа сейчас — Цунц 277–393; лучшее старое издание — A. Olivieri, *Lamellae aureae Orphitae* (А. Оливьери, Золотые пластинки орфиков), 1915; неудовлетворительно — ФД I В 17–21 и OF 32; ср. G. Murray у Харрисон (1) 659–73; J. H. Wieten, *De tribus laminis aureis* (Й. Витен, О трех золотых пластинках), дисс., Лейден, 1915; находка в Гиппонии: G. Pugliese Carratelli СП 154/5, 1974, 108–26; также М. L. West ПЭ 18, 1975, 229–36; O. Zuntz ВИ 10, 1976, 129–51.
- ² О «мистическом пути» в Элизий говорит Посидипп (ЖГИ, 83, 1963, 81).
- ³ Пиндар, Ол. 2, 70.
- ⁴ Текст из Петелии, 8 I, 11 Цунц.
- ⁵ Пиндар, фр. 131a; «избавление» и «труды» соответствуют выражениям у Платона («Федр», 244de), см. VI 2.1 прим. 19; ср. Платон, «Государство» 364b, см. VI 2.3 прим. 10 и «Законы», 370de, см. VI 2.3 прим. 33 о *teletai*.
- ⁶ Аристофан, «Лягушки» 312–459; Граф 40–50.
- ⁷ Цунц 374 сл.; М. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (М. Уэст, Ранняя греческая философия и Восток), 1971, 64.
- ⁸ Платон, «Государство» 621a; «источник Леты» засвидетельствован лишь позже — Нильссон, Избр. соч. III 85–92 (который, однако, дает слишком позднюю датировку золотых листочков).
- ⁹ Орфические гимны 77, 9; Платон, «Федр» 250a, «Горгий» 493c.
- ¹⁰ НП 213 сл.
- ¹¹ Геродот 2, 81; к тексту — НП 127 сл.
- ¹² E. Schwyzler, *Dialectorum Graecorum exempla epigraphica potiora* (Э. Швицер, Лучшие эпиграфические образцы греческих диалектов), 1923, N 792. — *Lenós* в эпитафии (там же 791) означает, очевидно, «троб», а не «вакхический мист».
- ¹³ Гарпократион *leúke*, также Фотий *leúke*, ??олии А к «Илиаде» XIII, 389, Эратосфен ФГИ 241 F 6.
- ¹⁴ Кратер Дервени: БГК 87, 1963, Т. 16–20: папирус — см. VI 2.3 прим. 2.
- ¹⁵ M. Schmidt, A. D. Trendall, A. Cambitoglou, *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel* (М. Шмидт, А. Тренделл, А. Камбитоглу, Группа апулийских ваз в Базеле), 1976, 32–5; Т. 11.
- ¹⁶ E. Gåbrici MAL 33, 1929, 50–53; А. М. Bisi AC 22, 1970, 97–106.
- ¹⁷ См. VI 2.1 прим. 25.
- ¹⁸ Цунц 299–343.
- ¹⁹ Относительно «Элизия» см. IV 2 прим. 36.
- ²⁰ А 2 и А 3, 4 Цунц.
- ²¹ А 1 Цунц.
- ²² А 4 Цунц.
- ²³ Любопытная ветхозаветная и угаритская параллель: Кук I 676–8; Т. Н. Gaster, *Thespis*, 1961², 97, 407 сл.; Р. Xella. *Shr e Sim*, 1973, 54 сл., 144; Кереньи (4) 203–7.
- ²⁴ См. VI 1.4 прим. 10. Платон («Государство» 620e) описывает «прохождение через престол» сидящей богини.
- ²⁵ Можно сопоставить с: Эмпедокл, ФД 31 В 146; 112; мифологическим образцом может быть Геракл, см. IV 5.1 прим. 40, а также Семела и Ино (Пиндар, Ол. 2, 23–30) или же сам Дионис, ср. M. J. Vermaseren, *Liber in Deum. L'apoteosi d'un iniziato Dionisiaco* (М. Вермазерен, *Liber in Deum*. Апофеоз посвященного в дионисийские таинства), 1976.

2.3. Орфей и Пифагор

- ¹ Собрание источников: OF (1922); W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (У. Гатри, Орфей и греческая религия), 1935, 1952²; K. Ziegler РЭ XVIII 1200–1316, 1321–1417; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (А. Линфорт, Искусства Орфея), 1941; Нильссон, Избр. соч. II 628–83; Доддс 147–9; L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (Л. Мулинье, Орфей и орфеизм в классическую эпоху), 1955; НП 125–36; Граф *passim*; крайне скептическое отношение ко всему орфическому; ВЭ II 182–204, затем Линфорт, Мулинье, Цунц.
- ² G. Karsomenos *Deltion* 19, 1964, 17–25; R. Merkelbach ПЭ I, 1967, 21–32; Burkert АВ 14, 1968, 93–114; P. Boyancé ОГИ 87, 1974, 91–110; полной публикации пока нет.
- ³ Ивик РМГ 306; фриз сокровищницы сикионцев в Дельфах.
- ⁴ OF 14–6; 21; 24–8; о различных орфических теогониях — W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde* (В. Штаудахер, Разделение неба и земли), 1942, 77–121.
- ⁵ Граф 158–81.
- ⁶ Граф 139–50.
- ⁷ Павсаний 8, 37, 5; 1, 22, 7; Филопон в *De An.* p. 186, 26, к Аристотелю, фр. 7. Вся традиция, связанная с Ономакритом, может быть продолжением рассказа Геродота 7, 6 (см, II 8 прим. 90).
- ⁸ Граф 22–39.
- ⁹ Павсаний 9, 27, 2; 9, 30, 12; Эфор 70 F 104.
- ¹⁰ Платон, «Государство» 364b — 365a; Граф 14–6.
- ¹¹ См. VI 2.1 прим. 19.
- ¹² Плутарх, «Изречения спартанцев» 224e; Феофраст, «Характеры» 16, 12.
- ¹³ Еврипид, «Ипполит» 952–4.
- ¹⁴ Граф 94–150.
- ¹⁵ OF 60–235; антропогония — только Олимпиодор у Платона. «Федон» p. 2, 21 *Norvin* = OF 220, но ср. Дион Хризостом, «Речи» 30, 10; Платон, «Законы» 701c и уже Гимн к Аполлону Пифийскому 159.
- ¹⁶ Каллимах, фр. 643; Евфорион, фр. 13 Powell; HN 249, 43; W. Fauth «Zagreus» («Загрей») РЭ IX А 2221–83.
- ¹⁷ Линфорт (см. прим. 1) 307–64.
- ¹⁸ Пелика из Санкт-Петербурга 1792 St; ИГР Т. 46, 1; E. Simon АИ 9, 1966, 78–86; Граф 67–76.
- ¹⁹ Ксенократ, фр. 20 Heinze.
- ²⁰ Платон, «Кратил» 400c, ср. «Федон» 62b; «Законы» 701c.
- ²¹ G. Murgau у Харрисон (2) 342 сл.; Геродот 2, 49 — Диодор Сицилийский 1, 22, 7; Плутарх, «Об Исиде и Осирисе» 358b.
- ²² Пиндар, фр. 133, 1; P. Tannery ФО 23, 1899, 129; H. J. Rose НТр 36, 1943, 247.
- ²³ См. III 2.10 прим. 15; антропогония от убитого бога имеет вавилонское происхождение — ДТБВ 68; 99 сл.; АВ 14, 1968, 102.
- ²⁴ См. VI 2.2 прим. 1; Gnomon 46, 1974, 327.
- ²⁵ См. VI 2.2 прим. 20.
- ²⁶ OF 224.
- ²⁷ C. Hopf, *Antike Seelenwanderungsvorstellungen* (К. Хопф, Античные представления о переселении душ), дисс., Лейпциг, 1934; W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern* (В. Штеттнер, Переселение душ у гре-

- ков и римлян). 1934; S. H. Long, A study of the doctrine of metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato (С. Лонг, Исследование доктрины метемпсихоза в Греции от Пифагора до Платона), 1948; НП 120–36; об индийских представлениях — 133, 71.
- ²⁸ Пиндар, Ол. 2, 56–80; фр. 129–31; 133; K. v. Fritz *Phronesis* 2, 1957, 85–9; D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhebung zu seligem Leben* (Д. Ролофф, Богоподобие, обожествление и восхождение к блаженной жизни), 1970, 186–97.
- ²⁹ См. VI 2.2 прим. 20–22; Цунц 336 сл.
- ³⁰ См. VI 2.2 при прим. 9.
- ³¹ Геродот 2, 123.
- ³² Эмпедокл ФД 31 В 115–47; Цунц 181–274.
- ³³ Платон, «Законы» 870de; Аристотель, «Никомахова этика» 1132b 25; ср. Пиндар, Ол. 2, 57 сл.; Платон, «Менон» 81b.
- ³⁴ Аристотель, «О душе» 410b 29 = OF 27; «О душе» 407b 20; НП 121.
- ³⁵ ФД 21 В 7 = фр. 7 а Уэст; НП 120.
- ³⁶ НП 109–20 и *passim*; новое свидетельство: монета из Метапонта с изображением Пифагора — Ямвлих, «О пифагорейской жизни» ed. L. Deubner, 1975², XX.
- ³⁷ Ион ФД 36 В 2 = ФГИ 392 F 25; Суда, статья «Орфей», ср. Аристотель, фр. 7, 75; НП 128–31.
- ³⁸ Роде (II 1–37) выводил этот сдвиг из дионисийского экстаза, а Доддс (135–78) — из скифского шаманизма; ср. НП 162–5; Йерер 88–106.
- ³⁹ Древнейшее прямое свидетельство — Геродот 2, 123, в связи с переселением душ; Дикеарх у Порфирия, «Жизнь Пифагора» 19 о Пифагоре; Аристотель об Алкмеоне — ФД 24 А 12. E. Ehnmark, *Some remarks on the idea of immortality in Greek religion* (Э. Энмарк, Некоторые замечания относительно идеи бессмертия в греческой религии), *Eranos* 46, 1948, 1–21; W. Jaeger, *The Greek ideas of immortality* (В. Йерер, Греческие идеи бессмертия), *HTHR* 52, 1959, 135–47 = *Humanist. Reden u. Vorträge* (Гуманитарные речи и Доклады), 1960², 287–99.
- ⁴⁰ Пиндар, фр. 131b, НП 134.
- ⁴¹ НП 135–6.
- ⁴² Впрочем, по-видимому, под иранским влиянием; F. Cumont, *Lux Perpetua* (Ф. Кюмон, Свет вечный), 1949; B. L. van der Waerden, *Die Anfänge der Astronomie* (Б. ван дер Верден, Начало астрономии), 1966, 204–52; НП 357–68.
- ⁴³ Платон, «Менон» 81a.

3. BIOS

При любом посвящении в мистерии происходила перемена статуса, делавшая невозможным возвращение к прежнему состоянию: кто принимал решение об индивидуальном посвящении, тот обособлялся и становился членом нового сообщества. Со своей собственной точки зрения мист отделял себя от всех прочих особой связью с божеством, особой формой «благочестия». Праздник контрастировал с буднями за «священным» следовала свобода *hósion*¹. Однако *hosiótes* посвященных была не совсем обычна, она соотносилась с очищениями перед посвящением и в то же время порой была прямой противоположностью ритуалам инициации. Принявшие посвящение в Самофракии называли себя «благочестивыми» или «праведными»², хотя в обряде посвящения особая роль отводилась «преступлению». У идейских мистов, как их изображает Еврипид, омофагию сменяло вегетарианство³. Также и «вакханты» прославляли особую «чистоту» того, кто «познал таинства богов», и тут же хор вакханок воспекает «блаженство омофагии»⁴. Проще звучит, когда посвященные в Элевсинские таинства уверяют, что они, как мисты, ведут «благочестивую» жизнь в общении с чужестранцами и обычными людьми⁵. «Законы Триптолема» в Элевсине⁶ требовали «почитать родителей, радовать богов плодами, не причинять вреда животным», но третья заповедь, по-видимому, не должна была пониматься как требование тотального вегетарианства. Посвященные в Элевсине никак не выделялись своим образом жизни.

Дальше идут принявшие посвящения на Иде в драме Еврипида: став *hósioi*, они в дальнейшем одеваются в белые одежды, избегают контакта с рождением и смертью, остерегаются употреблять в пищу то, в чем есть «душа». Вероятно, здесь добавились орфические мотивы, поскольку необычные, строгие жизненные правила, *bíos*, признавались характернейшей особенностью орфиков и пифагорейцев: существовал «орфический биос» и «пифагорейский биос».

«Орфический биос»⁷ определялся, прежде всего, запретом на некоторые виды пищи: орфики не ели мяса, яиц⁸, бобов⁹, не пили вина¹⁰. Эта разновидность «чистоты» находилась в оппозиции к обрядам инициации, ведь их частью всегда были животные жертвоприношения. В равной степени немислимо «вакхическое посвящение» без вина. По

мифу, Дионис был «сварен и изжарен», именно это — «жарить вареное» — орфику прямо запрещалось делать¹¹. Один поздний источник намекает на то, что человек, которому предстояло пройти посвящение, должен был в числе прочего проглотить яйцо¹². Очевидно, орфический биос предполагал и некоторые формы сексуального воздержания, однако здесь мы можем опираться лишь на косвенные свидетельства отражение этого в мифе¹³.

«Тем, кто вокруг Орфея», Платон¹⁴ приписывает радикальное обоснование всех подобных ограничений: душа должна в этой жизни претерпеть наказание «за что бы там она его ни терпела», и она находится в теле, словно как в темнице, которая в то же время служит ей оплотом и защитой, «пока та не расплатится сполна». В «Федоне»¹⁵ Платон употребил для обозначения этой защищающей душу темницы ставшее знаменитым выражение *phōgá*, «стража». Аристотель¹⁶ также упоминает как учение «древних провидцев и жрецов таинств», что мы пребываем на земле и в этом теле «в наказание за некие тяжкие проступки». Неназванное великое преступление — это, очевидно, убийство титанами бога Диониса. Только чистота на протяжении всей жизни может искупить эту вину, в частности — воздержание от всего, в чем содержится «душа», *émpsychon*. Преждевременный уход из жизни по собственной воле запрещается¹⁷. Миф становится отправной точкой для кардинальной переоценки жизни, в которой, оказывается, можно ожидать лишь тягот и наказания. Однако это как раз и давало тем, кто действительно был угнетен и притесняем, возможность придать этой их жизни, полной страданий, какой-то смысл. Странствующие орфеотелесты сами часто находились не в лучшем положении, чем нищие¹⁸. Орфическое учение, как большинство сект, предположительно коренилось в слое «маленьких людей».

Вряд ли можно свести к какой-то одной идее весь конгломерат предписаний, образующих «пифагорейский биос». Их называли или *akoúsmata*, «услышанное», воспринятое из уст наставника и таким образом освященное, или *sýmbola*, «опознавательные знаки»¹⁹. Между этими предписаниями и ритуалом не было прочных связей: не существовало специально «пифагорейского» *teleté*, биос вытеснял культ на второй план. Сохранялись некоторые связи с посвящением в таинства, например, запрет на употребление в пищу бобов — здесь виделся намек на принесение в жертву поросят, части которых потом съедали²⁰. Это может вызывать недоумение, но требование чистого вегетарианства не выдвигалось, вместо этого запрещалось есть определенные части жертвенных животных. Были правила специального «пифагорейского» благочестия: входить в храм босиком, не опускать руку в сосуд с водой при входе, совершать возлияния богам лишь со стороны ручки, где губы человека не касаются сосуда. Сюда же относились пред-

писания, связанные с погребением, пример которых — упоминаемый Геродотом запрет на одежды из шерсти²¹. Но существовало также и множество других правил, регламентировавших повседневную жизнь: вставая утром, заправить постель, так чтобы на ней не осталось следов тела, не ворочать ножом в очаге, не перешагивать через метлу и хомут, не сидеть на мере для зерна, не смотреться в зеркало при свете, не разговаривать в темноте, не преломлять хлеб, то, что упало со стола, не поднимать, поскольку это принадлежит героям. Среди предписаний чисто нравственного характера обращает на себя внимание то, что в противоположность обычной практике впервые запрет на внебрачные связи относился не только к женщине, но и к мужчине²².

Серьезное отношение к *akouismata* означало поразительное сужение жизни: вставая с постели и засыпая, надевая обувь или остригая ногти, зажигая огонь, ставя готовить еду и за едой, человек всегда должен был помнить о том или ином правиле и стараться его не нарушить. В мифе эта боязнь выразилась в том, что весь воздух считали населенным душами — пылинки, пляшущие в солнечном луче, были «души» — поэтому считалось удивительным, если кто-то говорил, что никогда в жизни не встречал даймона²³. При этом пифагорейцы разделяли орфическое восприятие жизни как муки и наказания: «Труды хороши, удовольствия же в любом случае дурны: ведь тот, кто пришел понести наказание, должен быть наказан»²⁴.

По своим «опознавательным знакам» пифагорейцы легко находили друг друга, оказывали друг другу финансовую и политическую поддержку. По крайней мере в течение какого-то времени в Кротоне и других местах существовали сообщества людей, объединенных сходным образом жизни, которые предстают прямо-таки прообразом монастырей²⁵. Кто вступал в такое сообщество, отказывался от частного владения имуществом. Он должен был на пять лет принять обет молчания, отступника считали умершим и ставили ему надгробную плиту. Сопоставимый радикализм можно встретить лишь среди иудеев.

На орфический и пифагорейский биос последовательно переносили определение «пуританский»²⁶ в смысле мрачного восприятия жизни, регламентирования всего, что возможно, напряженных отношений с этим миром и телесностью. Отдельные провидцы и странствующие жрецы, видимо, уже с незапамятных времен выделялись особым жизненным укладом. Пифагора, как и Эпименида, традиция помещает среди метрагиртов и «чудотворцев»²⁷. Требование различных видов воздержания и «очищений» всегда предъявлялось в связи с празднествами, особенно мистериями. Однако если исключительное состояние становилось долговременным признаком, выделявшим группу среди других людей, оно меняло свою функцию. Чередование из ряда вон выходящего и порядка пропадает, на его место приходит противопоставление

«обычного» мира и новой сознательно избранной жизни. Особенности в образе жизни превращаются в постоянное самоутверждение в ограниченном кругу. В результате орфическая и пифагорейская чистота могут быть истолкованы как движение протестующих против установлений полиса²⁸. Различные запреты, касающиеся отдельных видов пищи, ставили под вопрос исконную форму объединения людей — объединение за трапезой. Нужно было отвергнуть центральный ритуал религиозного порядка, — жертвенную трапезу. Последовательно это, впрочем, сделал лишь одиночка Эмпедокл. Было желание достигнуть компромисса, отразившееся и в учении о переселении душ²⁹, по крайней мере, жертвоприношения, сопровождавшие инициацию, продолжали существовать. Но как собственно богослужebное действо орфику и пифагорейцу оставалась разве что жертва фимиама³⁰. В любом случае на место обретенных ранее сообществ, таких как семья, полис и род, выходила избранная по собственной воле форма связи, сообщество, основанное на одинаково принятом всеми решении и одинаковых убеждениях. Для пифагорейцев эта новая форма с ее претензиями на элитарность обернулась катастрофой: в середине V в. в Южной Италии начались политические неурядицы, в ходе которых дома, где собиались пифагорейцы, были сожжены, а многие из пифагорейцев убиты³¹. Кровавая гражданская война не была редкостью в греческих городах, но в то же время здесь она впервые вылилась в своего рода погром, преследование тех, кто образом жизни и убеждениями отличался от остальных.

В результате пифагореизм остался на положении периферийного явления, некоего подспудного течения. Примечательно то, какие разнообразные формы традиция связывает с именем Пифагора: это и диетическая медицина³² — метод, служащий тому, чтобы защитить здоровье путем точно расписанного образа жизни, в основе которого лежит индивидуальное решение (*díaita*), и движение киников³³, выразивших наиболее ярко протест против установленных правил своим вызывающим образом жизни, наконец, ессей³⁴, иудейская секта, чьи монастыри находились на берегу Мертвого моря. Таким образом, форма жизни, сама определившая свои порядки, могла как вообще выходить за пределы религии, так и становиться началом совершенно новой, иной по типу религии. В полной мере, однако, это становится так не в классическую эпоху, а значительно позже.

Примечания

¹ См. V 4 прим. 8.

² Схолии к Аристофану, «Мир» 278; SIG 1052 сл.; см. VI 1.3 прим. 34.

³ Еврипид, фр. 472; см. VI 1.2 прим. 23.

- ⁴ Еврипид, «Вакханки» 74; 139.
- ⁵ Аристофан, «Лягушки» 455.
- ⁶ Ксенократ, фр. 98 у Порфирия, «О воздержании» 4, 22.
- ⁷ Платон, «Законы» 782c; Еврипид, «Ипполит» 952; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in Antike* (Й. Хаусляйтер, Вегетарианство в античности), 1935, 79–96.
- ⁸ Плутарх, «Застольные беседы» 635e; Макробий, «Сатурналии» 7, 16, 8.
- ⁹ OF 291.
- ¹⁰ Опьянение как месть Диониса за его «страдания» — Платон, «Законы» 672b.
- ¹¹ Аристотель, «Неизданные вопросы» 3, 43 Bussemaker; Ямвлих, «О пифагорейской жизни» 154; Афиней 656b.
- ¹² Марциан Капелла 2, 140; P. Boyancé *Mel. d'arch. Et d'hist.* 52. 1935, 95–112.
- ¹³ Женоненавистничество Орфея и Ипполита.
- ¹⁴ Платон, «Кратил» 400c.
- ¹⁵ Платон, «Федон» 62b, комментарий Ксенократа к этому месту, см. VI 2.3 прим. 19.
- ¹⁶ Аристотель, фр. 60.
- ¹⁷ Платон, «Федон» 62b; J. C. G. Strachan *КЕЖ* 20, 1970. 216–20.
- ¹⁸ Плутарх, «Изречения спартанцев» 224e; Платон, «Государство» 364b.
- ¹⁹ F. Boehm, *De Symbolis Pythagoreis* (Ф. Бём, О пифагорейских символах), дисс., Берлин, 1905; Хаусляйтер (см. прим.?) 97–157; НП 166–92.
- ²⁰ НП 180–2.
- ²¹ См. VI 2.2 прим. 11.
- ²² Ямвлих, «О пифагорейской жизни» 50; 132.
- ²³ Аристотель, «О душе» 404a 16; фр. 193.
- ²⁴ Ямвлих, «О пифагорейской жизни» 85; по Аристотелю.
- ²⁵ Ямвлих, «О пифагорейской жизни» 96–100, очевидно, по Аристотелю; впрочем, Ямвлих писал, уже конкурируя с христианством, и мог по меньшей мере сместить акценты.
- ²⁶ Доддс 135–78.
- ²⁷ НП 147–61.
- ²⁸ M. Detienne, *La cuisine de Pythagore* (М. Детьен, Пифагорейская кухня), *Arch. de Sociol. des Rel.* 29, 1970, 141–62.
- ²⁹ «В жертвенных животных человеческие души не переходят» (Ямвлих, «О пифагорейской жизни» 85), или же: жертвенное заклятие есть предопределенная справедливая экзекция (Порфирий у Стобея 1, 49, 59, ср. Платон, «Законы» 870e; НП 182).
- ³⁰ Так и в позднеантичном сборнике орфических гимнов.
- ³¹ НП 117.
- ³² НП 293.
- ³³ НП 202–4.
- ³⁴ Иосиф Флавий, «Иудейские древности» 15, 10, 4.

VII ФИЛОСОФСКАЯ РЕЛИГИЯ

1. НОВОЕ НАЧАЛО: СУЩЕЕ И БОЖЕСТВЕННОЕ

Казалось бы, с расцветом философии¹, явившейся самым ярким вкладом греков в духовную традицию человечества, статичная и упорядоченная картина греческой религии должна быть потрясена до основания и рухнуть. Возникает желание драматизировать духовную историю, представив ее теперь как сражение — с обменом ударами, с победами и поражениями, когда миф все больше и больше сдает позиции логосу, архаичное вытесняется современным. Но как раз с точки зрения истории религии такое сражение выглядело бы весьма странно: исход с самого начала, как будто, предопределен, однако, остается практически без последствий. Несмотря на достижения титанов духа, реальная религиозная практика не претерпела изменений.

На самом деле, когда на арену выходит философия, меняется прежде всего точка зрения и постановка вопроса. До сих пор религия выражалась в различных формах поведения и установлениях, теперь это — высказывания и мысли отдельных людей, которые те в написанном виде, в виде книг, представляют на суд складывающейся общности. Тексты отныне явились в том качестве, в каком они никогда не являлись прежде — и по форме, и по содержанию. С этих позиций новое состояние даже трудно сравнивать с тем, что было раньше. Философия начинается с книги, написанной прозой.

Здесь не ставится задача изобразить всю эволюцию, особенно той части, которая восходит к естествознанию и математике, а лишь ее особый аспект — теологию, *theologia*² — то, что говорилось о богах. Этот аспект присутствовал в философии изначально. До сих пор высказывания о богах были исключительным правом поэтов. Гомер и Гесиод наметили общеизвестные фигуры богов. Лирики, все больше совершенствуясь в своем искусстве, каждый раз по случаю праздников в честь богов представляли современникам хорошо знакомое, расцвечивая его новыми красками и придавая ему новый блеск. Плод размышлений «мудрецов», подобных Солону, также облакался в поэтическую форму, где язык и способ выражения повторяли гомеровские. Поскольку писавшие придерживались правил искусства, всякое высказывание одновременно включало и элемент игры. Это сразу меняется в прозаических сочинениях: опоры и заранее известные ходы,

подсказанные устойчивыми сочетаниями слов и формулами, исчезли, литературная традиция была отставлена в сторону, стали пытаться говорить о положении вещей напрямую и по существу.

Причиной этого было обособление личности в цивилизации, переживавшей экономический подъем: греки осваивают территории по берегам Средиземного моря, повсюду возникают новые цветущие колонии, развиваются торговля и ремесла. Греческое повсеместно становится образом для подражания. Для человека открываются возможности самореализации, никак не обусловленные тем, из какой он семьи, из какого рода и полиса. Однако экспансия быстро достигает своих границ, главным образом, в противостоянии с древней высокой культурой Востока. Философия зарождается в Ионии, в Милете, в эпоху, когда сначала лидийцы, а потом персы утверждают здесь свое господство. Согласно традиции книга Анаксимандра увидела свет годом раньше захвата Киром Сард³.

Сначала контакт с чужеродным необходимым образом ограничивается сферой очевидного. Различные основы культуры, своя традиция самого прекрасного и самого священного, поэзия и религия — ничего не говорят партнеру по диалогу, ничего не значат для него. Напротив, легко можно достичь взаимопонимания в отношении данностей, которые уже в древних клятвенных формулах призываются в «свидетели»⁴ — неба и земли, солнца и моря. Этот эффект объективизации сохраняется и при более глубинном взаимодействии. Религия и мифы Вавилона были связаны с космосом в значительно большей степени, чем «гомеровский» антропоморфизм. Греки же, сверх того, были склонны абсолютизировать эту связь с природой: если перс возделывал руки к Ахурамазде, грек видел небосвод и ему становилось ясно, что это и есть бог, которого почитают персы⁵. Гомеровские боги, напротив, не так себя проявляли, и их потому нельзя было показать. Поэмы были творением поэтов, статуи — созданием скульпторов. Как об этом по-настоящему можно было сказать обыденным языком?

Естественный, неизменный язык исполнен смысла постольку, поскольку способен выразить представление о предмете. Этот предмет в самом общем виде понимается как «сущее», в греческом языке здесь используется форма множественного числа: *tà ónta*. Первые прозаические тексты или представляли собой законы, или содержали практические указания (первые руководства, «учебники»). Философия возникает, когда предпринимается попытка одинаковым образом говорить «обо всем», как оно есть на самом деле. Подобный род высказываний должен был в первую очередь выдержать проверку на вещах, выходящих за рамки банального и обыденного. Поэтому главными объектами для объяснения стало «то, что на небе», *metéora*, «то, что под землей», и «начало», *arché*, из которого все сделалось тем, чем

оно является. То, что возникший из одного «начала» мир нужно понимать как единство, что имеет место независимое от воли людей «становление» закономерности, *phýsis*, в латинском переводе «*natura*», что существующий мир в конечном счете представляет собой «порядок», *kósmos* — все это положения, возникшие не в результате рефлексии, а прямо взятые из традиции, но эксплицированные в новой терминологии. «Порядок», в действительности хрупкий, восстанавливался на основе всеобъемлющих духовных построений. Понятно, что для описания становления мира из традиции была заимствована также и форма мифа как повествования о прошлом. Люди, выступившие с книгами подобного содержания, еще никак не называли себя и то, чем они занимались. Во всяком случае, они могли бы, вероятно, согласиться с именем «мудрецов», *sophoi* или *sophistai*. «*Philosophia*» в собственном смысле — неологизм, созданный Платоном⁶. Мы привыкли говорить «досократики», по сути, давая лишь негативное определение. Во второй половине VI в. это милетцы Анаксимандр и Анаксимен, за ними следует Гераклит из Эфеса. Новаторство Парменида из Элей — его умозрительная онтология — уже носит полемический характер и, к тому же, маркирована возвратом к поэтической форме. В V в. Анаксагор, Эмпедокл, Левкипп и Демокрит противопоставляют ей свои модели всеобъемлющего рационального объяснения мира. Новое направление мысли дает Сократ, от которого прямой путь ведет затем к классикам философии — Платону и Аристотелю.

В книге Анаксимандра⁷ в основных чертах уже была обозначена модель мира, которая оставалась определяющей до переворота, осуществленного Коперником, и которая, очевидно, в равной мере удовлетворяла запросам науки и религии: человек с его сравнительно маленькой Землей помещался в центре Вселенной, окруженный все расширяющимися кругами — путями небесных светил, последним из которых был высочайший, божественный круг. Мы не будем сейчас специально останавливаться на несообразностях этого первого наброска. Возникновение Земли и небесных колес, движение Солнца, Луны и звезд, а с ними такие небесные явления, как молния и гром, облака и дождь, град и снег, находили при этом самое естественное объяснение во взаимодействии осязаемых вещей: влажное высыхает, огонь заставляет плавиться, пришедший в движение воздух превращается в порыв ветра, который сгущает и разрывает облака. Никакого следа Зевса, со слов поэтов и согласно верованиям простых людей, «дождящего» и низвергающего молнии, также и никакого солнечного бога, который в течение дня на колеснице, запряженной лошадьми, проезжает по небу, чтобы вечером возвратиться к своей матери, жене и детям.

Но все же эти «сущие вещи» существуют не сами по себе. «Началом» всего является «бесконечное», *ápeiron*, не знающее границ, не-

раздельное, неисчерпаемое, оно «все объемлет», «всем управляет», оно «бессмертно и неизменно», оно «божественно»⁸. Таким образом, гомеровские предикаты богов сохраняются, становятся на первое место — при том, однако же, что место божественных индивидуальностей мифа заняло слово среднего рода: «божественное», *theion*. Для подлинно греческого восприятия божественность как раз и состоит в его вечности и силе: то, что всем управляет, именую потому и являясь всемогущим. Правда, подробностей насчет того, как в действительности это происходит, мы не находим. Но имеется в виду вот что: наш мир, где пламя и испарения, влажное и сухое, земля и море взаимно и попеременно вытесняют друг друга и ставят друг другу преграды, объемлется неким высшим началом, из чего вещи возникают, в то они и превращаются, погибая — «по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение ущерба в назначенный срок времени»⁹. Этот знаменитый фрагмент, по меньшей мере, частично передает звучание оригинала. Модель временно-го порядка — годичный цикл: день наносит ущерб ночи летом, ночь дню — зимой, но одно должно предоставить другому совершенно равное возмещение за полученное сверх меры. Этот принцип смело распространяется и на все прочие вещи: все «сущее» расположено во времени между возникновением и гибелью, а гибель, которой ничто не может избежать, есть каждый раз «возмещение» за злоупотребления, с которыми непременно сопряжен всякий рост. Вне рождения и гибели стоит «божественное», бесконечно превосходящее все. Перед ним все совершающееся, в том числе и гибель, может быть понято и принято как закономерно упорядоченное. Такая позиция есть «благочестие», которое стоит не так уж далеко от гомеровского образа независимых, недостижимых богов. Не хватает только личностного, зато это всеобъемлющее, не меняющееся «начало» дает сознание защищенности, распространяющееся на всех и вся без исключения. Гомеровские боги покидают человека на пороге смерти, во Вселенной гибнущее остается.

Еще более последовательным приверженцем принципа говорить, исходя из непосредственной данности, был Анаксимен¹⁰, который вместо запредельного «бесконечного» взял в качестве «начала» воздух, точнее, испарения, *аэг*. Из воздуха, через его уплотнение и истончение, возникает «что было, что есть и что будет, боги и божественное»¹¹. Очевидно, здесь сказалось стремление к компромиссу с обычным способом словоупотребления; допускается множественность «богов» и божественных феноменов, среди которых, вероятно и Гелиос, Солнце, но возникшее, оно уже в силу самого своего возникновения является в принципе преходящим. Надо всем стоит то самое «начало», познанное берет верх над признанным.

Выводы из этого сделал Ксенофан Колофонский¹². Будучи поэтом и рапсодом, он одновременно популяризировал и распространял свои идеи, полемически их заострил — и вновь ялицо обращение к поэтической форме: «[есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший». То, что звучит как монотеизм, тем не менее опирается на вполне традиционные формулы: один есть величайший, и как раз поэтому он не один¹³. Бог не подобен человеку ни обликом, ни мыслью, он неподвижен, поскольку «ему не пристало» ходить то туда, то сюда¹⁴. Ксенофан первый, кто, говоря о божественном, исходит из того, что «пристало». Богу остается мыслящее восприятие — «мудрец», презирующий атлетов¹⁵, сам проецирует себя на свой образ божественного: «Весь целиком он видит, весь сознает (поεί) и весь слышит», «без труда, помышленьем ума он все потрясает»¹⁶. Гомеровский Зевс, потрясающий Олимп мановением головы, сильно уступает такому богу. Аристотель считал, что Ксенофан, «имея в виду все Небо [= Вселенную] в целом, говорит, что единое есть бог»¹⁷. При этом Ксенофан лишь обобщил то, чему учили Анаксимандр и Анаксимен: божественное начало, которое все объемлет и всем управляет, из которого все возникает, в том числе боги и божественное, на самом деле ведь и есть одно, величайшее. Оригинальный ход мысли заложен в понятии «мыслящего постижения», *пойс*. Это позволяет ответить на вопрос, как же божественное может всем управлять — человеческое «только успел подумать — уже сделал» сублимируется, превращаясь в божественное тождество мысли и действия. Понятие «духа», которое таким образом было введено в теологию, осталось в ней преобладающим.

Ксенофан связал эту «теологию» с самой резкой полемикой против безнравственности богов Гомера и Гесиода¹⁸, а также с язвительным опровержением антропоморфизма: если бы кони и быки могли рисовать, «кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих образы рисовали богов»; ведь и «черными пишут богов и курносые все эфиопы, голубоокие их же и русыми пишут фракийцы»¹⁹. Люди обожествили свой собственный образ. Все это — «выдумки прежних времен»²⁰, которые не нужно повторять. Разрыв с традицией совершился. Критика Ксенофаном гомеровской религии осталась непревзойденной, ее так и не удалось опровергнуть, даже христиане не смогли здесь ничего добавить. И все же, поскольку сам Ксенофан использовал ту же форму, что и в гомеровских поэмах, конфликт не вышел за установленные рамки поэтического спора, состязания «мудрецов»: у Ксенофана были слушатели, но не было приверженцев или учеников. Гераклит²¹, самый своенравный из «досократиков», резко критиковал Гомера и Гесиода, претендуя при этом на особую религиозность, проистекающую из понимания существа мира. Его выпады были направлены не только против Гомера и Гесиода — а с ними и прочих предшественни-

ков, среди которых рядом с Пифагором уже появляется Ксенофан, — но и против ритуалов традиционного культа. Отдельные формулировки и здесь настолько заострены, что, кажется, предвосхищают высказывания христианских апологетов. Так, о молитве перед статуями богов, говорится: «как если бы кто беседовал с домами»; об очищении от крови кровью: «как если бы кто, в грязь войдя, грязью отмывался»²². Внезапно, однако же, полемика переходит в сферу мистического: «Не твори они шествие в честь Диониса и не пой песнь во славу срамного уда, бессрамнейшими были бы их дела. Но тождествен Аид (“Срамный”) с Дионисом, одержимые коим они беснуются и предаются вакхованию (*maínontai kai lenaízousin*)»²³ — место, цитировавшееся многократно, которое, впрочем, скорее нужно понимать не как некое мистериальное откровение, а как парадокс, направленный против культа. Погружение в опьянение означает смерть души во влаге, но «путь вверх-вниз один и тот же»²⁴.

Люди, однако, не видят того, что есть — они все время куда-то спешат. Гераклит же провозглашает в записанном в его книге рассуждении, *lógos*, одновременно формулу всего сущего, закон и счет — Логос (*lógos*)²⁵. Действительность есть процесс взаимного превращения противоположностей. «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»²⁶. Всякое изменение предстает как «испаряющаяся»²⁷ жертва фимиама. «Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда», «изменяется же словно <огонь>, когда смешается с благовониями, именуется по запаху каждого [из них]»²⁸. Мир представляет собой единство благодаря «божественному»: «все человеческие законы зависят от одного, божественного, он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и надо всем довлеет, и [все] превосходит»²⁹. Сильнейшее, управляющее, как у Анаксимандра, одновременна есть мысль, как у Ксенофана: это «ум (*gnóte*), могущий править всей Вселенной»³⁰, «огонь», который «разумен»: «Всем этим вот правит Перун»³¹ как сильнейшая форма огня. «Одно-единственное Мудрое [Существо] называться не желает и желает именем Зевса»³². Гомеровское имя «Молниевержец» остается вполне подходящим для мыслящего начала, управляющего Вселенной. Но этим вновь перекинут мост к традиции — и поскольку Гераклит как никто до него умеет слышать язык и пользоваться им, он становится создателем новой разновидности торжественной прозы — художественной прозы, которая затем станет подобающей формой и для рассуждений о Боге.

Парменид из Элеи³³, выступив как антипод Гераклита и обратившись к древней форме дидактического эпоса Гесиода, с прежде неизвестной, неумолимой последовательностью мысли развил учение о чистом «бытии», потрясающим выводом из которого явилось то, что

рождения и гибели не может быть, а значит, не может быть и смерти. Основой доказательства стало строгое соотнесение мыслящего восприятия, речи и «сущего». Это сделало истину не зависящей не только от традиции, но и от опыта повседневной жизни. Позднее ученик Парменида Зенон показал, прибегнув к парадоксу бесконечно малых чисел, пленником каких сложностей оказывается так называемый здравый смысл: Ахилл никак не может догнать черепаху, поскольку она всегда опережает его на отрезок, становящийся все меньше. Мышление полагает себя автономно, ему противостоит, согласно Пармениду, нерожденное, непреходящее, нераздельное и неподвижное бытие, «похожее на глыбу совершенно-круглого шара»³⁴. Хотя налицо известное сходство с «величайшим» богом Ксенофана, но Парменид не называет его богом. Лишь во второй части дидактической поэмы, где Парменид возвышает «мнения смертных» до космической системы, вновь появляется божество, женский даймон, который, находясь «в середине», «всем правит»³⁵, является причиной зачатий и рождений, направляет существа от жизни к смерти и от смерти к жизни. Так создаются и боги: «Наипервейшим из всех богов она смастерила Эрота»³⁶, космическую силу, побуждающую к любви и зачатию. Здесь мы видим более глубокое, чем это было прежде, взаимопроникновение космогонии мифа и натурфилософской космогонии, но лишь в ненастоящих, «обманчивых» речах. Также и образ колесницы, несущейся через ворота ночи и дня, во владения таинственной богини³⁷ (вступление к поэме), лишь подводит к откровению, которое основывается на себе самом. Сущее, основанное на собственной (внутренней) необходимости, не должно нуждаться в теологии. По-видимому, лишь немногие читали книги Анаксимандра и Анаксимена. Ксенофан сам стал популяризатором своих идей. Гераклит был мудрецом-одиночкой, но он посвятил свою книгу в храм Артемиды Эфесской³⁸ и таким образом представил ее на суд общественности. Должно быть, уже в скором времени ходило множество списков, а в V в. мы не раз встречаемся с подражателями Гераклита. Наконец, идеи Парменида оказали влияние не только на его непосредственных учеников и приверженцев, какими были, к примеру, Зенон и Мелисс, но вынуждали каждого, кто отныне вознамеривался говорить о «сущем», сперва высказать свое отношение к ним. Так возникло направление мысли, обойти которое стороной долгое время не могло никакое рассуждение о божественном и о богах.

При этом новое начало вовсе не было антирелигиозным. Несмотря на сознательный разрыв с традицией, некая связующая основа, тем не менее, сохранялась. Гомеровские боги не являлись космическими силами — они были ограничены горизонтом небольших архаических групп, но при этом они все же представляли собой реальность, а не просто предлог для магических действий, направленных на исполне-

ние желаний. Это давало основание думать, что более точное постижение действительности не уводит в сторону от богов, а напротив, делает возможным понимание всей полноты божественного: «все полно богов», как, должно быть, говорил уже Фалес³⁹, боги не заключены в стены святилища. Сбрасываются лишь оковы антропоморфизма. Гомеровские боги были «вечно сущими», великими и прекрасными, они были «сильнейшими», началом и причиной всего, что происходит с людьми. Теперь истоком всего сущего предстает божественное — вечное, неисчерпаемое, всемогущее и всеведущее. На место «созерцания» праздников в честь богов приходит «созерцание» упорядоченного космоса сущих вещей — *theoría*. Это предполагает преодоление индивидуального желания, сознательное подчинение себя порядку, в том числе и приятие смерти. В этом смысле могла существовать прямая преемственность с *eusébeia* — препятствием служило лишь отсутствие взаимности *cháris*. Разве можно было как раньше утверждать, что божественное заботится о людях, о каждом отдельном человеке?⁴⁰ Здесь религиозной практике был нанесен удар, от которого она уже не оправилась.

Примечания

- ¹ Здесь невозможно говорить мало-мальски подробно о греческой философии вообще. Укажем на фундаментальные труды: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I⁷ 1923; II I² (Платон) 1922; II 2⁴ (Аристотель) 1921; W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy* (У. Гатри, *История греческой философии*) I–IV, 1962–74. О «теологии»: E. Caird, *The evolution of theology in the* (Э. Керд, *Эволюция теологии у греческих философов*), 1903, нем.; вариант: *Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie*, 1909; O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie* (О. Гилберт, *Греческая религиозная философия*), 1911; R. K. Hack, *God in Greek philosophy to the time of Socrates* (Р. Хэк, *Бог в греческой философии во времена Сократа*), 1931; N. A. Wolfson, *Religious philosophy* (Н. Вольфсон, *Религиозная философия*), 1971; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* (В. Вайсшедель, *Бог философов*) I, 1971; D. Babut, *La religion des philosophes grecs* (Д. Бабю, *Религия греческих философов*), 1974; о досократиках: W. Jaeger, *Theology of the early Greek philosophers* (В. Йегер, *Теология ранних греческих философов*), 1947, нем. вариант: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953.
- ² Самое раннее засвидетельствованное употребление этого слова — Платон, «Государство» 379a; но «говорить о богах» встречается уже у Ксенофана (В 34), Эмпедокла (В 131); Йегер 9–18; V. Gildschmidt ОГИ 63, 1950, 20–42.
- ³ Если можно соотносить хронологическое указание Аполлодора (ФГИ 244 F 29 = ФД 12 А 1, 2) с завершением книги.
- ⁴ См. V 3.2 прим. 8.
- ⁵ Геродот 1, 131.
- ⁶ *Hermes* 88, 1960, 159–77.

- ⁷ ФД 12; Ch. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology* (Х. Кан, Анаксимандр и начала греческой космогонии), 1960; С. J. Classen РЭ Suppl. XII 30–69; D. Babut ОГИ 85, 1972, 1–32.
- ⁸ ФД 12 А 15.
- ⁹ В 1 = Симпликий, Комм. к «Физике» 24, 14–21. Из Феофраста.
- ¹⁰ ФД 13; С. J. Classen РЭ Suppl. XII 69–71.
- ¹¹ ФД 13 А 7 и Филодем у Н. Diels, *Doxographi Graeci* (Г. Дильс. Греческие доксографы), 1879, 531 сл.; проблематично А 10.
- ¹² ФД 21; K. von Fritz РЭ IX А 1541–62; P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les grecs* (П. Дешарм, Критика религиозных традиций у греков), 1904.
- ¹³ В 23; ср. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Agyptische Gottesvorstellungen* (Э. Хорнунг, Один и многие. Египетские представления о богах), 1973².
- ¹⁴ В 26; Йегер 275.
- ¹⁵ В 2.
- ¹⁶ В 24/5.
- ¹⁷ А 30 = Аристотель, «Метафизика» 986b 20.
- ¹⁸ См. V 3. 1 прим. 5.
- ¹⁹ В 15/6.
- ²⁰ В 1, 22.
- ²¹ ФД 22; большое комментированное издание — М. Marcovich 1967; РЭ Suppl. X 246–320.
- ²² В 5 = 86 Marcovich.
- ²³ В 15 = 50 М., ср. A. Lesky, *Ges. Schriften* (А. Лески, Собр. соч.), 1966, 461–7.
- ²⁴ В 59 = 32 М.
- ²⁵ В 1 = 1 М.
- ²⁶ В 30 = 51 М.
- ²⁷ В 12 = 40 М.
- ²⁸ В 67 = 77 М.
- ²⁹ В 114 = 23 М.
- ³⁰ В 41 = 85 М.
- ³¹ В 64 = 79 М.
- ³² В 32 = 84 М.
- ³³ ФД 28; из всей огромной литературы назовем только: А. Mourelatos, *The route of Parmenides* (А. Мурелатос, Путь Парменида), 1970; E. Heitsch, *Parmenides*, 1974.
- ³⁴ В 8, 43.
- ³⁵ В 12; Симпликий, Комм. к «Физике» 39, 20.
- ³⁶ В 13.
- ³⁷ *Phronesis* 14, 1969, 1–30.
- ³⁸ Диоген Лазертский 9, 6.
- ³⁹ ФД 11 А 22, ср. Гераклит у Аристотеля, «Размножение животных» 645a 21; Гиппократ, «О священной болезни» 18, VI Littré и «О воздухах, водах и местностях» 22, II 76/8 Littré.
- ⁴⁰ Этот вопрос впервые был поднят Эсхилом («Агамемнон» 369 сл.).

2. КРИЗИС: СОФИСТЫ И АТЕИСТЫ

Начиная с Платона имя «софист» окончательно приобрело негативный смысл: шарлатан, обманывающий людей мнимым знанием — причем Платон опирается на неприязненное отношение к «софистам», существовавшее уже достаточно давно¹. Поэтому сложно не рассматривать «софистическое» движение, знаменующее собой вторую половину V в., с позиций «разложения» доброй старины, в особенности морали и религии. В то же время, усилия софистов были направлены на достижение высшей ценности традиционной морали, отличия, приобретаемого благодаря достижениям и успеху — *areté*, «высшего достоинства», передавать которое как «добродетель» неверно. Новизна заключалась в том, что отдельные люди, переходившие из города в город, обещали за большие деньги преподавать эту *areté*, позволяющую сделать человека «лучше», что, в свою очередь, жизненная программа и шансы этого человека становились независимыми от обычаев, установленных родом и полисом, и могли подчиняться разумному планированию, основанному на критическом подходе. Это было по своей сути сродни развитию «высшего образования» как средства преуспеть, появилась возможность передвигаться не только в пространстве, но и по социальной лестнице. Пример показал Протагор из Абдер², который около 450 г. приехал в Афины, где привлек к себе всеобщее внимание как «софист». За ним последовали другие, старавшиеся его превзойти — прежде всего, Горгий из Леонтин, Продик с Кеоса, Гиппий из Элиды. Свидетельства их деятельности имеются с 420-х годов. Афины становятся центром и очагом этого духовного движения. Здесь в конце 460-х годов демократия достигла своего полного расцвета, для каждого гражданина открылись новые, неожиданные возможности в области политики и судопроизводства, если только он обладал способностью производить впечатление и убеждать: искусство «хорошо говорить» и «убеждать» сделалось непосредственным предметом софистической науки, хотя Протагор говорил также и в более общем смысле о «благоразумии» (*euboulía*) как цели своих уроков³.

Словесное состязание, диспут, стало новой площадкой, где конкурирующие учителя и их ученики могли соревноваться в красноречии. Это привело к созданию новой формы агона — состязания в речах,

пришедшего на смену гимнастическим соревнованиям и увлекавшего не меньше спорта. О чем бы ни говорилось: о политике или воспитании детей, натурфилософии или медицине, поэзии или религии — все делалось предметом контроверсий. В первую очередь были восприняты формы философии элеатов: резкое противопоставление «бытия» и «небытия», жесткая манера аргументации, выходившая далеко за рамки эмпирического. Из правил ведения этих диспутов развились основные положения логики, хотя на первом плане были, по-видимому, «подлинно софистические» ложные заключения и ловушки. Миф сдает свои позиции — слово *mýthos*, неупотребительное в аттическом диалекте, теперь обесценилось и закрепилось как обозначение того, о чем говорится у древних поэтов, и что теперь можно было разве только рассказывать детям⁴. Софист тоже мог использовать «миф» в качестве украшения и формы, в которую он облакал свои мысли. Но осталось позади то время, когда слушатели непосредственно воспринимали такие вызывавшие изумление и чувство радости истории, которые затем хотя бы отчасти можно было применять для решения собственных проблем, выдвигаемых сложной действительностью. Реальностью стали аргументы, контраргументы, доказательства, *lógos*, «сведение счетов» между конкретными людьми во взаимной критике. «Всякой речи противостоит другая речь», сказано у Протагора⁵.

В 444 г. Протагору было поручено написать законы для Фурий — города, который предполагалось основать⁶, об упразднении морали не может быть и речи. Также и пресловутое высказывание Протагора о том, что он может «более слабую речь делать более сильной»⁷, на самом деле означало только то, что в ситуации духовного или правового спора победитель не может быть определен сразу и окончательно. Однако область доступных человеку действий и манипуляций расширялась, человеку становилось легче осознать свою силу, чем свои границы. Когда в софистических диспутах на глазах у все более широкого круга людей выворачивались наизнанку благонамеренные тезисы, совокупность возникавших противоречий оборачивалась негативным эффектом: все, что утверждается, лишено достоверности — даже если это слова «мудрецов», слова прадедов, «древних», любую «речь» можно оспорить. «Просвещение» вело к всеобщей неуверенности. Не замедлила явиться враждебная реакция на софистику, в том числе и клевета. Упомянутое высказывание Протагора перетолковывалось в том смысле, как если бы он прямо обещал делать неправое правым⁸.

В рассуждениях софистов центральным понятием стал *pómos*, одновременно «обычай» и «закон»⁹. Законы устанавливаются людьми и произвольно меняются — а что представляет собой традиция как не совокупность подобных установлений? Не осталось без последствий расширение горизонта, происходившее благодаря путешествиям и рас-

сказам об увиденном: с растущим интересом греки прислушивались к сообщениям, пополнявшим их знания об иноземных народах, у которых все совсем по-другому — нам известны этнографические экскурсы Геродота, — тем самым все, что казалось естественным только потому, что вошло в обычай, переставало казаться столь непоколебимым. Такая констатация делалась рискованной ввиду того, что привлекалось понятие, противоположное *pómos*, которое услужливо предоставила натурфилософия — понятие «становления» (*phýsis*) космоса и всех содержащихся в нем вещей на основе собственного закона. По-видимому, первым это сформулировал около 440 г. ученик Анаксагора Архелай: Не существует справедливого или несправедливого, безобразного или прекрасного по природе (*phýsis*), но только по установлению (*pómos*) — произвольному и изменчивому соглашению, заключенному между людьми¹⁰.

На традицию, а значит, на установление, *pómos*, как было известно грекам, в первую очередь опиралась религия. С попыткой дистанцироваться от *pómos* она, по крайней мере, теоретически, лишалась своей основы. Конечно, можно было решительно принять сторону *pómos*. Пиндар уже выразил такую позицию, сжав ее до нескольких слов в начале одного из стихотворений: «Обычай — владыка над всеми, над смертными и бессмертными»¹¹. Теперь это цитировалось: «Ведь по закону (*pómos*) верим мы в богов и правду от неправды различаем»¹². Однако боги не вписываются больше в картину естественного и необходимого сущего.

Протагору же принадлежит и самое важное в теоретическом отношении высказывание. Правда, сохранилась лишь первая многозначительная фраза книги «О богах»: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию — и вопрос темен, и людская жизнь коротка» (пер. М. Л. Гаспарова, Д. Л., IX, 3 (51))¹³. Эта на первый взгляд очень сдержанная формулировка тем не менее взбудоражила общество. Есть сведения, что Протагор был за нее будто бы привлечен к суду, избежать которого ему помогло бегство — пытаясь спастись, он утонул и так получил по заслугам, книга же была принародно сожжена в Афинах¹⁴. Как бы то ни было, если подобные меры в отношении Протагора вообще имели место, то к ним прибегли лишь десятилетия спустя после того, как он впервые заявил о себе — так это было и с Анаксагором. Протагор сделал следующее: выбор между «бытием» или «небытием», предложенный элеатами, он применил к теологии. Ответом стало «ни то, ни другое»: божественная реальность не является данностью, она «не ясна», *ádelon*, и поэтому не может быть предметом какого-либо знания. Принципиально в защиту релятивизма «истины» Протагор выступил в другом сочинении, посвященном критике познания: для каждого действительно то, что ему

кажется, но лишь для него одного: «Человек есть мера всех вещей — существованию существующих и несуществованию несуществующих»¹⁵. То, что определяется таким образом, не может быть «богом», поскольку под богом, очевидно, должно подразумеваться нечто сильнейшее, абсолютное, поэтому неясность и невозможно преодолеть.

Однажды произнесенное, такого рода высказывание, подобно ксенофановой критике богов, обладает тем свойством, что его уже нельзя ни взять обратно, ни опровергнуть. Даже Геродот, по сути, соглашается с Протагором, говоря «о богах все люди знают одинаково мало»¹⁶, что означает: никто не знает ничего наверняка, и поэтому Геродот предпочитает молчать о египетской *theologia*. «Какой образ имеет тот или иной бог»¹⁷, определили для греков Гомер и Гесиод, но это все — домыслы поэтов. Поскольку в любом случае бесспорно, что боги своим видом не подобны людям¹⁸.

Между тем было ясно, что сослаться в очередной раз на «ложь поэтов» не означает разрешить проблему религии. В последней трети V в. более детальные ответы на вопрос, как люди пришли к мысли о существовании богов, предложили Продик, Демокрит и Критий. При этом тезис Протагора о том, что боги темны и что их существование совсем не безусловно, воспринимался уже как нечто естественное. Продик¹⁹ исходил из языка, пытался понять сущее, отталкиваясь от «имен». Для него вопрос стоял так: каким образом люди пришли к употреблению имен богов? Созданная им умозрительная картина исходного состояния человечества и развития культуры приводила к двойному ответу: сначала «богами» люди стали называть все то, что было им особенно полезно — Солнце и Луну, источники и реки, вообще влагу как Посейдона, огонь как Гефеста. Потом как богов начали почитать людей, которые, наподобие перво-софистов, странствовали и учили, принося с собой прогресс, насаждая новые культурные растения: Деметра — злаки, Дионис — вино. В мифах о жизни богов отыскивалось «историческое зерно», культ превращался в праздник-воспоминание, критериями выступали «польза» и прогресс. При этом конфронтация с имевшимся на тот момент отношением была достаточно жесткой: не признавалось ни то, что почитавшиеся боги существуют, ни то, что они могут являться предметом знания. Демокрит из Абдер, чьей теории атомов суждено было сыграть столь важную роль в развитии физики, также рассматривал процесс возникновения религии в контексте некоей умозрительной истории человечества, только место соображений полезности в его рассуждениях заняло чувство и зрительное восприятие: люди видели, что происходит на небе — гром и молния, солнечные и лунные затмения — пугались и думали, что здесь действуют высшие силы. Еще они видели, что регулярная смена времен года зависит от неба, познали его закон и почтили силу, бывшую в этом. «Не-

которые люди, которые могли что-то сказать, протягивали руки туда, где мы, греки, теперь говорим о “воздухе”, и так называли они все вместе “Зевс”²⁰. И они говорили: этот знает все, он дает и отбирает, он царь всего». Итак, с одной стороны, страх, с другой стороны, понимание порядка стихийно ведут к молитвенной позе, вскоре является и мифологическое имя. Философия, однако, дает другое, «естественное» объяснение молниям и солнечным затмениям, и космический порядок есть для атомизма преходящая случайность. За религией признается эмоциональная ценность и, возможно, в ней видится ступень, предшествующая истинному знанию. В действительности все заранее определено необходимостью — что было, что есть, и что будет.

Наряду с этим у Демокрита была теория, объяснявшая субъективные религиозные переживания, в особенности сны и видения, в которых даже могли являться боги — такими, как их описывают поэты: подобные явления не «ничто», но они и не посланцы некоей высшей реальности. Это *eidola*, кажушиеся образы, случайные соединения атомов, которые отделились от реальных фигур и, возможно, видоизменились. Они могут напугать, повредить или помочь, как и все прочее, с чем сталкивается человек²¹. Но в них нет ничего, что выходило бы за рамки общего учения о сущем и природе, их смысл практически утрачивается.

Гораздо более сомнительной выглядит теория, возводящая религию к осознанному и намеренному обману. Она предстала перед зрителями в драме, автором которой называют Еврипида или Крития²². Сюжетом и здесь является возникновение культуры: вначале жизнь людей была неупорядочена и не отличалась от жизни животных, потом люди установили законы, чтобы тираном было право. Но тайные злодеяния оставались безнаказанными. Тогда один хитроумный человек «изобрел» страх перед богами: он убедил людей, что существует некий даимон, полный непреходящей жизни, который своим духом слышит и видит, от которого не может ускользнуть ничто из того, что человек говорит, делает или думает. Жилище для богов он определил там, откуда к людям нисходят ужас и польза, на небе.

Эта теория, как кажется, удачно объединила и превзошла все прежние тезисы: «ужас» и «польза», которые нисходят с неба, заставляют вспомнить Демокрита и Продика, также назван «мудрый» порядок времени. В качестве парадигмы бога вообще взят бог Ксенофана, который «духом слышит и видит». Но к религии ведет не стихийное переживание или познание, а хитроумный расчет законодателя. Речь не идет о том, что он действует в интересах господствующего класса, руководствуясь корыстными мотивами. Закон чтут все без исключения, более того, новое учение доставляет людям «радость». И все же мы имеем дело с «обманом», который «скрывает истину». Истина, согласно этой теории, заключалась бы в том, что богов не существует, и что всякий,

нарушающий право, не должен испытывать страха, если ему удастся уйти от стражей порядка. С Протагором, Продиком, Критием — не прямо, но, по крайней мере, потенциально — входит принципиальный атеизм²³, который нельзя ни игнорировать, ни вынести за скобки. В открытии атеизма можно видеть одно из наиболее важных событий истории религии. Однако здесь нужно провести некую грань: возможность сомневаться в существовании богов заложена, по сути, уже в благочестивом возгласе Одиссея: «Существуют еще на Олимпе мстящие боги, когда беззаконники вправду погибли»²⁴. О том, что некоторые люди ведут себя так, как если бы богов вообще не было нигде, говорится в «Персах» Эсхила, поставленных в 472 г.²⁵ Когда Фукидид²⁶ упоминает, что во время ужасной чумы в людях исчез страх перед богами, поскольку умирали и благочестивые, и неблагочестивые, он лишь описывает то, что вполне могло иметь место и прежде. Платон высказывает мнение, что множество людей практически являются приверженцами атеизма²⁷. Но сознательное оскорбление религии, «высмеивание» благочестивых людей вместе с совершаемыми ими культовыми действиями²⁸ обрело теоретическую основу все же только во времена софистов. В сочинении врача, пытавшегося найти «естественное» объяснение психическим расстройствам, которыми страдают молодые девушки, есть фраза: «женщины посвящают всевозможные предметы Артемиде, в том числе и дорогие одежды, побуждаемые к этому прорицателями — так они позволяют себя обманывать»²⁹. У Аристофана женщина, плетущая венки, жалуется, что Еврипид внушил людям, будто богов не существует, и таким образом нанес ущерб ее предпринятию³⁰. Когда поэт Кинесий и его друзья объединились в своеобразный клуб, назвав себя «*Kakodaimonistai*» и взяв за правило устраивать обеды по несчастным дням³¹, эта провокация, правда, еще находилась в зависимости от общепринятого обычая, переход к частным мистериям, основанным из протеста, не был четким. В 415 г., в истории о надругательстве над мистериями, стоявшей Алкивиаду карьеры, мы не знаем, шла ли в действительности речь об озорной проделке, пародии на элевсинские обряды, что, как правило, сегодня принимают на веру, или, как того опасались современники, существовал нерушимый союз, основанный на инициации, объединявший людей, связавших себя клятвой³². Характерно, впрочем, то, до какой степени личное умонастроение и произвол получили доступ в религиозную сферу. При этом натурфилософские учения именно в их противоборстве должны были оказывать прежде всего негативное действие. В «Облаках» Аристофана, поставленных в 423 г., под маской Сократа был представлен нечестивый союз софистики и натурфилософии, Протагора и Диогена из Аполлонии: в «мыслильне», где неправое делают правым, «боги» перестали быть в ходу. Это не Зевс посылает дождь и молнию, это «облака», а над ними как сила,

приводящая в движение все, царит воздушный вихрь, *dinos*: «в отставке уж Зевс и на месте его нынче Вихрь управляет вселенной»³³. Когда затем в конце комедии происходит возвращение к древним богам, и атеистов сжигают в их собственном доме, это, в сущности, уже не смешно. Сомнение в существовании богов оборачивалось трагедией, по-видимому, в несохранившейся драме Еврипида: Беллерофонт, видя счастье дурных людей и беспомощность благочестивых, больше не в силах верить в существование богов, он хочет узнать, как все обстоит на самом деле, и для этого поднимается на крылатом коне Пегасе к небу. В конце, однако, его ждет не знание, но падение и безумие³⁴.

Самым известным атеистом V в. был Диагор с острова Мелос³⁵, не философ и не теоретик, а поэт. Цитировать его «благочестивые» песни в честь богов позднее считалось знаком филологической образованности. Между тем, о том, что он был атеистом, мы можем судить лишь исключительно на основании рассказывавшихся о нем анекдотических историй: в Самофракии, стоя перед богатыми посвященными дарами, принесенными в благодарность за спасение на море Великим Богам, он сказал, что дары эти были бы гораздо многочисленнее, если бы здесь могли быть представлены также и все те, кто утонул³⁶. Веру в чудо опровергает умозаключение количественного характера. Он разгласил тайну Элевсинских мистерий и «сделал их таким образом общедоступными»³⁷, при свете дня таинство обратилось в ничто. За это Диагор был обвинен в Афинах в нечестии. Он избежал наказания, хотя за ним охотились по всей морской державе, куда только простиралась власть Афин.

Столкнувшись с атеизмом, процессы по делам о нечестии³⁸, которые издавна не были чем-то особенным, приобрели новые масштабы. Результатам беспомощности тех, кто оставался верен традиции, стала раздражительность, начавшая становиться опасной. Роль катализатора при этом, правда, могли играть политические или личные мотивы. Процесс против Диагора основывался на обвинении в профанации мистерий, но около 432 г. некий Диопит уже сумел провести через народное собрание новаторский, весьма далеко идущий закон: предписывалось привлекать к суду «людей, не верующих в богов (*tà theia*) или распространяющих учения о небесных явлениях»³⁹.

Было известно, что это решение направлено против Анаксагора, чтобы через него ослабить Перикла. Анаксагор, который на протяжении тридцати лет учил в Афинах, покинул город. Доказательством того, что Гелиос, как и прочие небесные тела, представляет собой раскаленную глыбу металла, его самого знаменитого утверждения, стало для Анаксагора падение метеорита в 467 г. Теперь подобные учения запрещались именем государства. Впоследствии, однако, это решение народного собрания, по-видимому, больше не приводилось в действие и

было забыто. Тем не менее, конфликт между благочестием и объяснением природных явлений, вообще «мудростью», с этих пор уже не исчезал никогда. Его отголоски слышны и в «Облаках», и у Еврипида⁴⁰.

Судебными разбирательствами по обвинению в асении древнего образа, когда обвиняемому инкриминировалось конкретное преступление, были процессы 415 г. о разрушении герм и святотатстве. Тогда политические подозрения создали атмосферу гражданской войны и было приведено в исполнение множество смертных приговоров⁴¹. Другой вариант такого рода обвинения был предъявлен в 399 г. Сократу: «Сократ повинен в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества»⁴². По согласному свидетельству Платона и Ксенофонта, Сократ был во всех смыслах благочестивым человеком: он приносил жертвы, он приветствовал молитвой восход солнца, он отправил Ксенофонта к Дельфийскому оракулу, он воспринял как определяющее для своей судьбы речение Аполлона, поставившее его над всеми прочими как «мудрейшего». От общественной жизни его заставило отойти исключительное, на наш взгляд, стоящее на грани патологии переживание, своего рода голос, который в самых различных ситуациях непредсказуемо и настойчиво запрещал ему делать те или иные вещи. Он говорил, что с ним «происходит нечто демоническое». Это было, по-видимому, даже для него слишком загадочно, чтобы он мог назвать подобное явление «божественным». Нормальная обывательская жизнь, как и политическая деятельность, сделались для него таким образом невозможны. Единственное, что оставалось — проводить время, беседуя и задавая вопросы в кругу находившихся под его обаянием учеников. Юридически ему вменялось в вину «введение новых божеств»⁴³, тем не менее, согласно Платону, обвинитель утверждал, будто Сократ — атеист, распространяющий учения сродни учению Анаксагора. Многие среди 350 судей, объявивших его виновным, вероятно, также придерживались этого мнения. И здесь чувствуется политическая подоплека процесса. Но решающую роль для народного суда шестисот могло сыграть и всеобщее недоверие к «мудрецу». В «Вакханках» Еврипида, ставших знаменательным завершением греческой трагедии V в., сказано: «мудрость не в мудрость, когда человек выше смертного смотрит»⁴⁴. Жалок конец Пенфея, хитроумного представителя рационального порядка, так иррационализм восстает против «просвещения».

Примечания

¹ Н. Reader, Was ist ein Sophist? (Х. Редер, Что такое софист?), 1918; Platon und die Sophisten (Платон и софисты), Meddel. Danske Vid. Selsk. 1939; Burkert Herms 88, 1960, 174 сл.; Гатри (2) III 27–34. Слово более древнее, Пиндар употребляет его, говоря о самом себе — Истм. 5, 28.

- ² ФД 80; К. v. Fritz РЭ XXIII (08–21; G. Vlastos, Plato Protagoras (Дж. Влостос, «Протагор» Платона), 1956, Введение; общая работа — W. Nestle, Vom Mythos zum Logos (В. Нестле, От мифа к логосу), 1940; 1942²; Гатри (2) III.
- ³ Платон, «Протагор» 318е.
- ⁴ Historisches Wörterbuch der Philosophie (Исторический словарь философии) IV s. v. Древнейший пример на особое значение этого слова — Пиндар, Ол. 1, 29, ср. Нем. 7, 23; 8, 33; затем Еврипид, «Ипполит» 197; Диоген из Аполлонии ФД 64 А 8.
- ⁵ А 20; В 6а.
- ⁶ Гераклит, фр. 150 Wehrli = Диоген Лаэртский 9, 50.
- ⁷ А 21.
- ⁸ В «Облаках» Аристофана, ср. J. Dover, Aristophanes, Clouds (Дж. Давер. «Облака» Аристофана), 1968, LVII сл.
- ⁹ F. Heinimann, Nomos und Physis, 1945; M. Ostwald, Nomos and the beginning of Athenian democracy (М. Оствальд, Номос и начало афинской демократии), 1969.
- ¹⁰ Диоген Лаэртский 2, 16 = ФД 60 А 1.
- ¹¹ Пиндар, фр. 169; M. Gigante, Nómo basileús, 1956.
- ¹² Еврипид, «Гекуба» 798 сл., ср. Платон, «Законы» 889е; ср. V 4 прим. 83.
- ¹³ В 4; остается загадкой, о чем могло говориться при таком начале дальше; ср. C. W. Müller, Protagoras über die Götter (К. Мюллер, Протагор о богах), Hermes 95, 1967, 140–59.
- ¹⁴ V. Fritz РЭ XXIII 909–11; с противоречивыми данными о процессе асебии (Диоген Лаэртский 9, 52; 54; а 3) явно не согласен Платон (Менон 91е = А 8). Сожжение книг — А 3; W. Speyer, Büchervernichtung (В. Шпайер, Уничтожение книг), Jahrb. f. Antike u. Christentum 13, 1970, 123–52, в особ. 129.
- ¹⁵ В 1.
- ¹⁶ Геродот 2, 3, 2.
- ¹⁷ 2, 53, 1 — звучит как цитата из Протагора (В 4).
- ¹⁸ Ср. Геродот 1, 131 с 1, 60, 3 и 7, 129.
- ¹⁹ ФД 84 В 5 и Рар. Негс. 1438, фр. 19. А. Henrichs ГИКФ 79, 1975, 107–23.
- ²⁰ ФД 68 А 75 (ср. Хенрихс 96–106) и В 30; текст (как у Вилламовица) — по Клименту Александрийскому, «Утешение эллинов» 68. D. McGibbon, The religious thought of Democritus (Д. Макгиббон, Религиозная мысль Демокрита), Hermes 93, 1965, 385–97; H. Eisenberger, Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter (Х. Айзенбергер, Представления Демокрита о бытии и деятельности богов), RM 113, 1970, 141–58.
- ²¹ А 77; 137; В 166.
- ²² ФД 88 В 25; ср. V 3.1 прим. 13.
- ²³ А. В. Drachmann, Atheism in pagan antiquity (А. Драхман, Атеизм в языческой античности), 1922; Ревердин 208–41; H. Ley, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus (Х. Ляй, История просвещения и атеизма) I, 1966.
- ²⁴ «Одиссея» XXIV, 351 сл.
- ²⁵ Эсхил, «Персы» 497 сл.
- ²⁶ Фукидид 2, 53, 4; 52, 3.
- ²⁷ Платон, «Законы» 948с.
- ²⁸ Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе» I, 4, 2; Платон, «Законы» 908с.
- ²⁹ Гиппократ, «О болезнях молодых девиц» VIII 468 Littré.

- ³⁰ Аристофан, «Женщины на празднике Фесмофорий» 448–52.
- ³¹ Лисий, фр. 143 Baiter-Sauppe = Афиней 551e.
- ³² D. Macdowell, Andocides on the mysteries (Д. Макдауэлл, Андокид о мистериях), 1962.
- ³³ Аристофан, «Облака» 247; 380; 828. Еще раньше Кратин обвинял натурфилософа Гиппона в том, что тот *átheos*, фр. 155, CAF I 61 = ФД 38 А 2.
- ³⁴ Еврипид, фр. 286.
- ³⁵ Ф. Якоби (F. Jacoby, *Diagóras ho átheos*, доклад, Берлин, 1959) датирует процесс приблизительно 431 г.; Л. Вудбери (L. Woodbury Phoenix 19, 1965, 178–211) выступает за традиционную дату — 415 г.
- ³⁶ Диоген Лаэртский 6, 59; Цицерон, «О природе богов» 3, 89.
- ³⁷ Кратер ФГИ 342 F 16; Меланфий ФГИ 326 F 2–4.
- ³⁸ См. V 4 прим. 78.
- ³⁹ Плутарх, «Перикл» 32; неверная датировка у Диодора Сицилийского 12, 39, 2; Н. Т. Wase-Gery, *Essays in Greek history* (Х. Уэйз-Гери, Эссе по греческой истории), 1958, 260.
- ⁴⁰ Еврипид, фр. 913.
- ⁴¹ См. прим. 32.
- ⁴² Диоген Лаэртский 2, 40; Платон, «Апология Сократа» 24b; Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе» I, 1, 1. А. Е. Taylor, *Socrates*, 1933, 89–129; Гатри (2) III 380–5.
- ⁴³ См. V 3.3 прим. 28.
- ⁴⁴ Еврипид, «Вакханки» 395; *insaniens sapientia* — Гораций, «Оды» I, 34, 2.

3. СПАСЕНИЕ: РЕЛИГИЯ КОСМОСА И МЕТАФИЗИКА

3.1. НАЧАЛО. ДОСОКРАТИКИ

Крушение авторитета поэтов и мифа, который был в их ведении, не означало конца религии: слишком прочно она срослась с реальной жизнью. Потрясение древних схем, напротив, оказало высвобождающее действие на размышления о божественном: после Ксенофана утвердилось понятие «подобающего богу», и отсюда можно было теперь делать дальнейшие выводы, не испытывая сопротивления со стороны традиции и получая не изведенное прежде удовольствие от радикальных экспериментов в области мысли¹. Возникли некоторые постулаты, определявшие, каким должен быть бог, чтобы быть богом: обликом он не подобен человеку — это всерьез уже не обсуждалось; бог не только не умирает, но и не рождается; он самодостаточен и ни в чем не испытывает нужды, в этом — его сила и его блаженство; бог действует через свой дух, зная все и управляя всем. Спорным, правда, оставался вопрос, заботится ли бог об отдельном человеке. Таким образом были сохранены и доведены до логического завершения по сути все древние характеристики «вечно сущих», «сильнейших», «блаженных» богов, добавился лишь «духовный» элемент, занявший место наивного антропоморфизма.

Примером того, как через критику богов торжествует «более чистое» понятие божества, может служить «Геракл» Еврипида. Гера из ревности уничтожает Геракла, сделав так, что он в безумии убивает жену и детей — подобное уже не могло быть принято, хотя катастрофа и предстает на сцене в виде кровавой реальности. «И это — бог... Молиться могут ей...». «К тому же, я не верил и не верю, чтоб бог вкушал запретного плода, чтоб на руках у бога были узы и бог один повелевал другим. Нет, божество само себе довлеет: все это бредни дерзкие певцов»². Геракл такими речами ставит под вопрос собственное существование, трагедия сама лишает себя основания, отрицая миф, — это и делает поэзию Еврипида столь проблематичной и сложной.

Эмпедокл включил в свою поэму «О природе» «теологическое» рассуждение, «доброе слово о блаженных богах»: нужно представлять себе

не человеческие образы, не существа смешанной природы, а «только Дух (phrén), святой и несказанный, облегающий весь космос быстрыми мыслями»³. Так получили продолжение идеи Ксенофана. Однако в дидактической поэме Эмпедокла происходит настоящая «инфляция» божественного: имена богов носят четыре элемента, боги — движущие силы Любовь и Ненависть, «Афродита» и «Нейкос», «богом» назван также Sphaîros, гармоничное смешение всего что было разорвано, когда возник наш мир. Не ясно, какие системные связи существуют между этим всем и торжественно объявленным богом-Духом. В любом случае Эмпедокл и в сочинении о природе не сторонится религии, выступая пророком «чистого», «доброго» благочестия. Еще Гераклит сказал, что «все человеческие законы зависят от одного, божественного»⁴. Эмпедокл заимствовал это и привел «закон» в еще более тесное взаимодействие с космосом: «Но то, что имеет силу закона для всех, непрерывно простерто и через широкие владения Эфира, и через бесконечный свет»⁵. Отзвук подобных мыслей звучит в центральном сатисме «Царя Эдипа»: хор исповедует

*«...святую чистоту
И слов и дел, согласно мудрым
Законам, свыше порожденным!
Им единый отец — Олимп,
Породил их не смертных род,
И вовеки не сможет в сон
Их повергнуть забвенье.
В них живет всемогущий бог,
Никогда не старея»⁶.*

Существуют законы, законы эвсебии, которые коренятся в небе — свободные от человеческого произвола, вечные, как сам космос. Размышление о природе таким образом дает необходимую точку опоры, позволяющую преодолеть раскол между phýsis и nómos и создать новую, непоколебимую основу для благочестия.

Подобные идеи нашли успешное развитие у учеников Анаксагора, хотя в то же время нам не известно ни одного высказывания о боге или божественном, принадлежащего ему самому. Правда, он учит, что дух, nous, все движет и направляет, но эксплицитно «богом», nous, нигде не назван⁷. Диоген из Аполлонии, отождествляя nous с воздухом, напротив, без колебания называет «богом» и «Зевсом» это «вечное и бессмертное тело», пронизывающему все как наитончайшая субстанция и господствующее над всем⁸. В каждом мыслящем и чувствующем человеке содержится какая-то часть этого мыслящего воздуха, «частица бога»⁹. Человеческий дух является частью бога-космоса — неслышанная и прямо-таки чарующая мысль. Еврипид подхватил это: «Nous, который в каждом человеке, для людей — бог»¹⁰. В «Троянках» Гекуба молится¹¹:

*«О ты, всего основа, царь земли,
Кто б ни был ты, непостижимый, — Зевс,
Необходимость или смертных ум, —
Тебя молю, — движеньем неприметным
Ты правильна ведешь судьбу людей...»*

Впрочем, имеющая небесные корни божественная справедливость трагедии оказывается иллюзией, как и человеческая, «новая» молитва также обращена в пустоту.

И все же эта попытка рассматривать вместе бога, дух, космос и справедливый порядок получила впечатляющее развитие как в области космологии, так и в учении о душах. Необычайную убедительную силу являл тезис о том, что очевидная упорядоченность мира свидетельствует о наличии некоего высшего, направляющего разума, «промысла», *própoia*¹². Уже Геродот¹³ обращает внимание на «божественный промысел», который проявляет себя, к примеру, в том, что львы всегда имеют лишь одного детеныша, тогда как животные, на которых охотятся, размножаются гораздо быстрее. Специально подобными размышлениями занимался Диоген из Аполлонии: «ибо оно не могло бы быть распределенным таким образом без сознания так, чтобы полагать меру всему: зиме и лету, ночи и дню, дождям, ветрам и вёдру. Да и все остальное, если угодно вдуматься, оказывается устроенным прекраснейшим из всех возможных образов»¹⁴. Сократ Ксенофонта детально разбирает соответствующие примеры, когда хочет опровергнуть слова богоотрицателей¹⁵: то, как устроен человек с глазами и ушами, языком и зубами, органами дыхания и пищеварения, может быть лишь результатом деятельности некоей *própoia*, божественного духа, который, таким образом, явно заботится о людях. Было бы также весьма удивительным, если бы в человеке жил «дух», а в бесконечно огромном космосе не было бы правящего духа. Так было получено эмпирическое доказательство существования бога, сохранявшее свою убедительную силу до времени Дарвина.

Не меньшее значение для будущего имели и вызванные всем этим к жизни рассуждения о духе и душе. «Душа», *psyché*, своим присутствием делающая живыми зверя и человека, понималась, разумеется, как нечто «сущее» и одновременно как особая материя — огонь, воздух или промежуточная субстанция, называвшаяся также *aithér*. Всеми была принята логика Парменида, согласно которой в действительности не существует ни возникновения, ни гибели, поэтому «бессмертие души» оказалось чем-то вполне естественным. Если сам Парменид был вдохновлен пифагорейским учением о переселении душ¹⁶, то его логика стала новым фундаментом для этих построений. «Из всего, что рождается, не умирает ничто»¹⁷. С этим удачно сочеталась ассоциативная связь, с помощью которой душа объединялась с небом, возникшая, видимо,

под влиянием иранской мифологии После того, как был достигнут синтез природного и божественного, последовала попытка преодолеть также и конфликт с поэтами. Вместо нападок на Гомера, стало казаться разумным приобрести союзника в лице древней мудрости. Прием, давшим такую возможность, явилась аллегория¹⁸: по-прежнему предполагалось, что миф, каким он предстает в рассказах поэтов, бессмыслица, но утверждалось, что поэт имел некую «подспудную мысль», *hurónoia*¹⁹, ускользавшую, однако, от обычного слушателя и читателя, не вникавшего в смысл. Первым приверженцем аллегории называли рапсода Феагена из Регия, который непосредственно ответил на вызов Ксенофана²⁰. У нас имеются более подробные сведения о применении этого метода учениками Анаксагора. Диоген из Аполлонии «хвалит Гомера за то, что он рассуждал о божестве не мифически, но истинно. По его словам, Гомер считает Зевсом воздух, так как говорит, что Зевс все знает»²¹. Другие толкования известны нам от Метродора из Лампсака, впрочем, представляющие более загадочными, чем текст Гомера, который они призваны разъяснять²². Прорицатель Тиресий у Еврипида толкует рождение Диониса наполовину натурфилософски²³. Наиболее ясное представление дает найденный в 1962 г. папирус из Дервени²⁴. Автор, писавший ненамного позже 400 г., очевидно, был учеником Анаксагора, Диогена из Аполлонии и Демокрита. Теогонию «Орфея» он объясняет исходя из того, что мифологический рассказ, где действующие боги, вступающие в любовную связь и совершающие насилие, на самом деле есть описание натурфилософской космогонии. Так, если у Орфея сказано, что в момент рождения Зевса Мойра уже существовала, то оба имени в действительности означают одно и то же — «дыхание», *pnéuma*, как «мыслящий разум», *phrónesis*. «Дело в том, что прежде, чем возникло обозначение “Зевс”, “Мойра”, мыслящий разум бога, была всегда и повсюду... Поскольку все сущие вещи, каждое в отдельности, названы по тому, что каждый раз преобладало, все вместе по тому же принципу было названо “Зевсом”. Ведь воздух господствует над всем, стоит ему лишь захотеть». Когда отдельные вещи «обособляются», происходит дифференциация мира, но власть Зевса остается. Если Орфей описывает, как бог совершает акт любви, это означает, что через смешение вещей возникает нечто новое. При этом автор, по-видимому, опять-таки противопоставляет ложному благочестию подлинное, более чистое. Космическая теология, рассуждение о *psyché*, соответствующее истолкование или, скорее, перетолковывание поэтов не вышло за рамки мнения, *lógos*, отдельных «софистов» или «философов», которому неизменно противостояли другие *lógoi*. Ни одна из всего множества схем не возобладала, имелось столько же философий, сколько философов. Но если эти теории в значительной степени еще и нейтрализовали действие друг друга, определенный эффект все же остался:

было достигнуто некое типичное, «среднестатистическое» «просвещенное» отношение образованных людей к религии. Оно сводится к трем основным принципам²⁵. Необходим критический подход к поэтам, понятые дословно, их мифы не имеют ничего общего ни с истиной, ни с благочестием. Есть определенные «контуры» теологии, которые необходимо принять, а именно представления о божественном могуществе, совершенстве, «духовности». Практическая сторона благочестия этим не затрагивается, она мыслится как вполне совместимая с «более чистым» благочестием, более того, как долг. Доля протагоровского скепсиса сочетается с унаследованной от дедов «осторожностью» в делах религии. Духовная революция завершается сохранением прежнего.

3.2. ПЛАТОН: БЛАГО И ДУША

Всякий, кто читает Платона, подпадает под обаяние встречи с неисчерпаемым духовным богатством человека, которому в то же время свойственно исключительное мастерство во владении греческим языком. Платон — первый философ, наследие которого полностью сохранилось и навсегда определило, что следует называть философией. Именно поэтому занятия Платоном не приводят ни к какому окончательному результату¹. То, что Платон никогда не пишет от своего имени, а облачает свои мысли в форму диалогов, где беседу направляет Сократ, есть лишь одна из проблем толкования. Помимо этого, интерпретация осложняется тем, что главное преподается в виде притчи — своего рода мифа, отношение к которому заранее несерьезное, а также и тем, что о наиболее существенном он не говорит, ограничиваясь намеками. Здесь нет места для исчерпывающей характеристики Платона, можно лишь вкратце изложить аргументацию, на которую опирается его теология².

Со времен Платона не было теологии, которая бы не находилась в его тени. Для целого ряда веков, как на Западе, так и на исламском Востоке, платонизм непосредственно являлся основным языком, на котором думали и говорили о боге. Налет поздней античности и христианства, сказавшийся таким образом на восприятии Платона, приводил в смущение многих толкователей классической древности. Однако попытки развести как можно дальше «эллина» Платона и платонизм³ представляются столь же неудовлетворительными, как и отделение Платона от эллинства — будь то через объяснение его особого положения ссылками на орфические и восточные течения, будь то апелляцией к якобы имевшим место индивидуальным психическим отклонениям⁴.

Религия со времен Платона и благодаря ему существенно отличается от того, чем она была до сих пор. Для греков, какими мы их знаем начи-

ная с Гомера, она всегда в то же время означала и принятие реальности — наивное и при этом очень взрослое, включавшее телесность, бренность и гибель, героически стойкое или трагически сознательное. У Платона действительность теряет черты реальности в пользу бестелесного, неизменного высшего мира, который отныне должен считаться первичным. «Я» сосредоточивается в бессмертной душе, которая, чуждая телу, томится в нем как в тюрьме. «Бегство из мира» — призыв, который действительно содержится уже у Платона⁵. Это дает возможность с совершенно иной степенью интеллектуальной достоверности вести речь о божественном и его отношении к человеку, прибегая к понятиям и доказательствам. Там, где прежде поэты блуждали наугад между образом и фразой, а оракулы загадывали загадки, допускавшие не одно решение, теперь встало учение о бытии, восходящее непосредственно к богу.

Все это возникло совсем не на пустом месте. Существовала обращенная в потусторонний мир религиозность орфиков, была философия Парменида, противопоставлявшая истинное бытие кажущейся реальности. «Досократики» сделали для синтеза религии и натурфилософии больше, чем можно заключить из полемики с ними Платона⁶. Налицо был также решительный прогресс в области математики и астрономии⁷, у которых Платон заимствовал метод и образец, позволившие ему выйти на новый уровень анализа.

Платоновский Сократ противоположен софистам в том, что он, вместо того, чтобы кичиться предполагаемым знанием, не останавливается, а спрашивает дальше и основательнее, чем они. Если софисты просто о обещали научить *areté*, то они бывали посрамлены вопросом Сократа, что же делает эту самую «добродетель» добродетелью, «благо» — благом. «Благо» при этом вовсе не рассматривается с самого начала как этическая категория, но как все, стоящее того, чтобы к нему стремиться, включая полезное. Одновременно ироническое «ничего-не-знание» Сократа имеет основной ряд непоколебимых убеждений: во-первых, в том, что существует некое благо, которого стремится достичь всякий человек постольку, поскольку он вообще ставит перед собой какую-либо цель; во-вторых, природа блага отличается тем, что оно — только «благо» и никогда ни при каких обстоятельствах не может обратиться во зло; наконец, что оно как-то связано с ядром личности, именуемым «душа». Таким образом, стремление к *areté* становится равнозначно желанию достичь совершенного знания, которое обязательно должно иметь ясное представление о своем предмете, а вместе с тем — «заботе о душе»⁸.

На этом фундаменте Платон возводит остальное здание, определенно выходя за рамки исторического Сократа. Образцом точного знания служит математика. Но это знание не проистекает из какого-либо реального опыта: предмет математики никогда не содержится в

ней в чистом виде, но тем не менее даже неученый раб в состоянии решить геометрическую задачу⁹. Истинное знание подобного рода изначально заложено в душе, его предмет находится вне пределов эмпирии. То, что справедливо в отношении таких понятий как «тождественное», должно быть так же справедливо и в отношении того «лучшего», которое искал Сократ — собственно и абсолютно справедливого, прекрасного и благого. Здесь вступает в дело понятийная система элеатов: предметом совершенного знания является «сущее», определенное как вневременное и неизменное, не возникшее и непреходящее, то, с чем человек сталкивается в непрестанно сменяющемся многообразии явлений. В отличие от Парменида, для которого «сущее» могло мыслиться лишь как нечто единичное, не поддающееся дифференциации, сократическое познание охватывает дифференцированную множественность «сущего». Одно явление отличается от другого присущим ему одному особым «обликом», *eidos, idéa*, подобно тому, как каждый отдельный человек имеет свое неповторимое «лицо», по которому его узнают. Эти «идеи», стоящие вне пространства и времени, бестелесные и вневременные, представляют собой «истинно сущее», которое «всегда одинаково ведет себя в одинаковых обстоятельствах». Если в нашем мире что-то «есть» нечто, то это благодаря его причастности к идее. Идея становится причиной — тем, что участвует, и тем, что устраняется. Нет необходимости приводить здесь многократно обсуждавшиеся логические трудности этого учения об идеях¹⁰. Его подлинное очарование раскрывается, когда мы относим его к душе: человеческая душа — вот что способна познавать сущее. Она несет в себе некое знание, полученное ею не в этой жизни — знание определяется как «припоминание», *anámnesis*¹¹. Таким образом познающая душа возвышается над бытием между рождением и смертью. Причем душа сама по себе не является «идеей», что она собой представляет, с трудом поддается объяснению¹². Однако, если имеются два вида сущего — непреходящее, истинное, и то, что возникает и исчезает, чего, собственно говоря, не «существует» — душа, очевидно, скорее становится в один ряд с высшим, пребывающим. Смерть затрагивает лишь тело: душа бессмертна.

То, что во время мистерий жрецы пытались сделать достоверным, исполняя установленный ритуал, теперь находит подтверждение в высших достижениях разума. Построения натурфилософов освобождаются от нуждающегося в доказательствах положения о той или иной материальной природе души. Слово *athánatos*, характеризующее в эпической традиции только богов, становится неотъемлемой характеристикой человеческой индивидуальности. И все же, несмотря ни на что, гомеровский образ богов, удивительным образом транспонируясь, кажется, продолжает существовать: смертные люди у Гомера в их борьбе, страданиях и смерти полностью зависят от вечно живущих богов,

которые то вмешиваются в происходящее, то самоустраняются — изменчивое сопричастно вечным формам. Антропоморфизм, впрочем, уходит, все слова, служащие обозначением того, что существует, сплошь среднего рода — «справедливое», «прекрасное», «благое». Зато теперь они предстают как неотъемлемый предмет познания для человеческой души. Душа больше не может быть покинута богами — напротив, она призвана к восхождению.

Восхождение души к познанию — не просто холодное вбирание знаний. Платон изображает этот путь как страсть, охватывающую всего человека целиком, как «любовь», *éros*, доходящую до «безумия», *mania*. Проводником человека на этом пути выступает прекрасное. Оно волнует душу, побуждает ее к любви. Восхождение, однако, начинается лишь с пониманием того, что прекрасное является во множестве тел — одно и то же в многообразном выражении. Познание ведет от телесной красоты к красоте духовной, а затем — к красоте самого знания, когда человек, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, ...ради чего и были предприняты все предшествующие труды», беспримесное сущее, непреходящее и божественное: идею прекрасного¹³.

Наиболее впечатляющий образ бессмертной души и ее отношения к богам и истинному бытию мы встречаем в «Федре»¹⁴: душа уподоблена вознице, правящему упряжкой крылатых коней. Один конь хороший, другой — злой и неукротимый. «Великий предводитель на небе Зевс, на крылатой колеснице едет первым, все упорядочивая и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и гениев, выстроенное в одиннадцать отрядов... В пределах неба есть много блаженных зрелищ и путей, которыми движется счастливый род богов, каждый из них свершает свое, а [за ними] следует всегда тот, кто хочет и может, — ведь зависть чужда сонму богов. Отправляясь на праздничный пир, они поднимаются к вершине по краю поднебесного свода, и уже там их колесницы, не теряющие равновесия и хорошо управляемые, легко совершают путь, зато остальные двигаются с трудом, потому что конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле... Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоем по достоинству... эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, видимая лишь кормчему души — уму (*noûs*); на нее-то и направлен истинный род знания». Здесь боги созерцают идеи, здесь души, следующие за ними, схватывают образ истины, возвышающий их до воплощения в человеческом облике. Боги и души питаются от этого вида. Души, которым удастся бросить лишь мимолетный взгляд на это зрелище иного мира, теряют свои крылья и низвергаются в телесный мир, но у них остается воспоминание, остается шанс и задача вернуться на небо.

Здесь, так же как и в «Пире», восхождение и «созерцание» описываются при помощи метафор, взятых из языка мистерий: некое «посвящение», делающее «блаженным», *mýsisis*, *epopteia*, *orgiázein*¹⁵. Все это представлено как сравнение, однако образ, усиленный религиозным языком, приобрел такую притягательную силу, что нередко воспринимался буквально: возникали изображения небесной иерархии, проникнутые стремлением этап за этапом проследить путь души к небесам и выше. Философское познание и религиозное переживание совпадают.

О том, что есть вершина в сфере истинного бытия, говорится в «Государстве», правда, лишь намеком, осторожно, опять же иносказательно — это «идея блага». Подобно тому, как в видимом мире солнце дарит свет и познание, делая возможным рост и процветание, так в духовно постигаемом мире идея блага являет собой источник познания и истины, одновременно выступая причиной бытия вообще¹⁶. Таким образом она, будучи тем, что вызывает бытие к жизни, сама находится еще «за пределами бытия». Вытекающее отсюда необходимое следствие, а именно, что в этом случае «благо», по-видимому, должно перестать называться «идеей», остается в «Государстве» несформулированным. Косвенные свидетельства указывают на некую лекцию Платона «О благе», которую сам Платон письменно не изложил. В ней «благо» было определено как «единое», за чем следовала попытка математически вывести принципы бытия из единицы по аналогии с иерархией чисел. Споры современных исследователей, касающиеся этой платоновской системы, мы обсуждать не будем¹⁷. То, чем мы располагаем, есть наслоение выводов дедуктивной метафизики, попыток, предпринимавшихся учениками Платона. У Ксенократа «единица» прямо названа «богом»¹⁸.

Сам Платон лишь на несерьезной ступени мифа свободно говорит о «боге» и «богах». В «Государстве» поэты, рассматриваемые с точки зрения воспитания, подвергаются строгой теологической цензуре¹⁹. Основа этой теологии сводится к двум принципам: бог благ, и бог прост. Отсюда, как следствие, еще одно положение — бог есть причина блага и только блага, в противоположность губительный богам эпоса и трагедии. Вопрос, откуда же тогда в мир приходит зло, означает постановку нового вопроса, и на него у Платона нет ясного ответа²⁰. Кроме того, выясняется, что бог неизменен и что он не способен к обману. Впрочем, тот и другой принципы в основе своей восходят к «благу» и «единому».

Однако здесь философия подходит к грани выразимого: в «Государстве» наиболее важное высказывание скрывается под маской «забавного»²¹. В другой раз говорится, что, возможно, «божественный не отличается от блага»²², бог-творец также назван «совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего»²³. Дальше этого эксплицитные высказывания не идут. С тем логическим фактом, что стоящее выше бытия одновременно перестает быть предметом познания, и ему нельзя уже дать

никаких определений, пересекается первобытный религиозный страх, тайна мистерий и молчание. Древнему стремлению возвысить бога, вывести его за пределы данности, отвечал также мотив онтологического «потустороннего», из которого впоследствии развилось понятие «трансцендентного»: «Зевс есть вселенная — и то, что еще выше ее»²⁴.

Показательно, что давно сформулированное понятие «всемогущества» тем не менее не входит в философию бытия: всемогущество бога заключено в рамки того, что вообще возможно²⁵. Всякая воля имеет свою цель в том или ином «благее», выйти за пределы которого она не стремится. Так на более сложном уровне заново утверждается известное соотношение Зевса и Мойры. Желания и обязанности, философия и религия совпадают для человека в созерцании блага. Благодетель как самостоятельная добродетель перестало существовать, осталась единственная цель — «посильное уподобление богу»²⁶.

3.3. ПЛАТОН: КОСМОС И ВИДИМЫЕ БОГИ

В поздних сочинениях Платона можно усмотреть двойной поворот по отношению к тому, что принято относить к среднему периоду, и что находит свое высшее выражение в «Государстве»: налицо самокритичный, логический импульс, сотрясающий учение об идеях, вырывающий идеи из их изоляции, принимающий в бытие движение и изменение¹. Это уже касается непосредственно истории философии в узком смысле слова, поскольку у нее особый интерес к продвижению вперед в области онтологии и языковой рефлексии. С этим переплетается обращение к посюсторонней реальности, природе и натурфилософии. Последняя по своему значению поднята на уровень религии, более того, даже развивает в себе качество религиообразующей силы. Религия трансцендентности пополнилась за счет осязаемого, «видимых богов»: это смелое обозначение Платон употребляет применительно к космосу в целом и в особенности в отношении небесных светил.

Основанием для этого нового импульса послужил прогресс в науке²: Евдокс Книдский стал создателем математической астрономии, впервые представив геометрическую модель — эквивалент математической формулы — при помощи которой кажущиеся неупорядоченными движения блуждающих светил, «планет», были сведены к комбинации совершенных кругов-орбит. То обстоятельство, что эта первая модель скоро была признана ложной, не умаляет ни достижений, ни влияния Евдокса. Разработанное ионийскими натурфилософами представление о некоем космическом «вихре», который увлекает за собой безжизненные камни и глыбы металла, в одночасье стало вчерашним днем. Вавилонские астрономы уже задолго до того, опираясь на ведавшиеся веками записи, рассчитали периодичность движения планет и

могли, пользуясь цифровыми таблицами, заранее его предсказывать³. Греки заимствовали у них материал. Были также переведены имена вавилонских богов, которыми назывались планеты — в повторном, на сей раз латинском переводе, мы ими пользуемся и сегодня: Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн⁴. Геометрическая формулировка законов, наглядная модель, как и извлеченные из нее следствия — достижения греческого духа. Космос подчиняется неизменным законам движения, которые можно постичь с помощью математики. Два смелых вывода из вышесказанного последовали, насколько можно судить, сразу: космос вечен, раз в течение многих веков наблюдений не довелось констатировать никаких перемен, точно так же их не допускает и математическая формула, значит, ложной является старая космогоническая модель, согласно которой космос в какой-то момент возник и соответственно в какой-то момент в будущем должен погибнуть. И еще: математически точные движения разумны, следовательно, они предполагают существование некоего движущего духа.

В «Законах» Платон устами Афинянина говорит, что познал это «не так давно и немолодым человеком»⁵. Платон прежде уже разбирал систему Анаксагора, которому поставил тогда в упрек, что тот, хотя и вводит *poûs* как источник движения, в частности является приверженцем бездуховного материализма⁶. Ныне же естествознание обретает духовную, математическую форму, и это позволяет ему вступить в невиданный союз с благочестием. Появляется возможность «словом (*lógos*) своим помочь древнему обычаю»⁷.

Понятие «души», которое до сих пор связывалось исключительно с отдельным человеком, а в философии рассматривалось как субъект познания и нравственного выбора, приобрело новое, космическое измерение, поскольку движение космоса имеет душевную природу. Душа получает новое и одновременно обобщенное определение, отныне она определяется как «само себя движущее», ведь характерная черта живого существа — жизнь — видна в его способности двигаться, что отличает все живое от всего неживого. Из этого сразу же развивается и новое доказательство бессмертия⁸: для того, что движимо другим, источником движения в конечном счете должно быть также самодвижущееся. Выступая в роли побудительной причины, само оно, однако, таковой не имеет и точно так же является непреходящим — в противном случае уже давно все должно было прийти в состояние покоя. Тем самым «душа», как самодвижущееся, первична по отношению ко всем движимым телам. Это верно как для космоса в целом, так и для каждого смертного человеческого тела.

О связанном с этим принципиальном повороте Платон не устает повторять в «Законах». «Я уже сказал, что в наше время понимание этих вещей прямо противоположно тому, которое существовало, когда мыс-

лители считали все это неодушевленным. Впрочем, и они тогда уже преисполнялись удивлением и подозревали здесь то, что теперь действительно установлено людьми, тщательно этим занимавшимися, ведь уже тогда предполагали, что при неодушевленности тел, не обладающих умом, не могли бы быть выполнены столь удивительно точно все расчеты. Некоторые даже отваживались уже тогда выставлять рискованное положение, что ум (poûs) привел в стройный порядок все то, что находится на небе. Но те же самые люди снова допустили ошибку в понимании природы души и того, что она старше тел. Считая, напротив, ее моложе, они снова, так сказать, повернули все вспять, особенно же самих себя... А сейчас, как было сказано, все обстоит наоборот... Никто из смертных не может стать твердым в благочестии, если не усвоит двух только что указанных положений. Первое — что душа старше всего, что получило в удел рождение; она бессмертна и правит всеми телами; второе — что в звездных телах, как мы не раз говорили, пребывает ум всего существующего. Следует усвоить предваряющие эти положения необходимые знания...»⁹. Астрономия сделалась основой религии. В «Послезаконии» Филиппа Опунтского об этом идет речь еще более настойчиво: здесь серьезно говорится о том, что уже так или иначе нашло выражение в «Законах», а именно, что должен быть введен настоящий культ небесных тел, с жертвоприношениями, молитвами и праздниками¹⁰.

Самое захватывающее, основополагающее для всей последующей религии космоса изображение нового натурфилософского взгляда на мир Платон уже создал к тому времени в «Тимее»¹¹. Этот диалог «о вселенной», в котором держит речь уже не Сократ, а вымышленный пифагорец из Южной Италии, стал гимном, прославляющим одушевленный, божественный космос. Онтология и космология сливаются в едином гармоничном звучании, видимый и осязаемый мир имеет свою причину в высшем, истинном, неизменном бытии. Платон изображает его созданным неким «мастером», *demiourgós* — это слово в значении бога-творца, которому была суждена долгая жизнь, впервые использовано здесь¹². Бог-творец также иногда именуется просто «богом»¹³. В процессе своего творения он взирал на вечный «образец», «умопостигаемое живое существо», как называет здесь Платон космос идей¹⁴. Несколько раньше в диалоге мы находим часто цитируемое указание на верховного бога: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать»¹⁵. Одной из оживленно дискутируемых проблем учения Платона является вопрос, тождествен ли этот родитель, о котором нельзя говорить, единому и благу, или он — то же, что «демиург». Платон оставляет это в тайне.

Космос, созданный по образцу «совершенного живого существа», сам представляет собой живое существо с душой и духом¹⁶. Его душа, мировая душа, есть гармония математических числовых отношений, прояв-

ляющаяся в движении небесных тел¹⁷. Небесные тела суть «орудия времени»¹⁸. Само время, χρόνος, возникло вместе с небом, как отображение невозникшей вневременной вечности, αἰών¹⁹. Зримый космос совершенен, насколько телесное вообще может достичь совершенства. Второй принцип «необходимости» — «пространство», «кормилица всякого рождения», — сопричастен всему телесному. Космос — это бог в образе совершенного шара²⁰, хотя и возникший, но по воле творца неразрешимый, поскольку тот безгранично благ. Многие толкователи «Тимея», в первую очередь, непосредственные ученики Платона, делали акцент на том, что и возникновение космоса также является лишь способом изображения, образом, служащим для достижения большей ясности, в действительности же космос является нерожденным и непреходящим²¹.

Внутри этого всеобъемлющего божества, в соответствии с совершенным образцом, были созданы прочие видимые боги, небесные тела²². Неподвижные звезды суть божественные живые существа, чьи пути и способы движения постоянны и неизменны. Являясь также «видимыми и рожденными богами»²³, они в принципе не наделены бессмертием²⁴, но их существованию определен тот же неограниченный срок, что и космосу в целом. Окруженная ими со всех сторон Земля есть «старейшее и почтеннейшее из божеств, рожденных внутри неба»²⁵. Планеты в большей степени сопричастны принципу «иного», изменению. Наряду с этими божествами в несерьезном, ироническом тоне вводятся другие, младшие боги, δαίμονες²⁶. В том, что касается их, следует прислушаться к теогониям Орфея и ему подобных, выдающих себя за детей богов. Пусть последние не предоставили никаких доказательств ни с точки зрения вероятности, ни с точки зрения необходимости, однако, следуя обычаю, им можно верить. Речь идет о богах, чьи культы широко известны — Зевсе с его предками и его детьми — настолько снизилось значение олимпийцев. «Младшие» боги — боги-созвездия и традиционные боги — создают тела живых существ, которые, будучи смертными, не могут быть сотворены непосредственно демиургом. Здесь перед нами предстает в еще большей степени игра с мифом.

В самом человеке ποῦς, сила духовного восприятия, насажден, как нечто божественное, δαίμων в человеке²⁷. Слова Гераклита о характере человека как о его δαίμον²⁸, нашли таким образом новое применение. Его заслуга состоит в том, что он «устремляет нас от земли к родному небу»: прямая походка отличает человека от животных, указуя ввысь, корни человека — на небе, он «небесное растение (phytón)»²⁹ на земле. Вновь привлекая учение о переселении душ, Платон говорит о том, что каждая душа имеет свою, родственную ей звезду, с которой она пришла и к которой возвратится³⁰. Общее число душ пребывает постоянным.

Неразрешенной остается проблема дуализма. В мире ποῦς противостоит ἀνάγκη, «необходимости»: он может «разумно переубедить» ее, но

не отменить. Как «пространство», как «мать рождения», этот контрпринцип, кажется, также предстает не активной силой, а лишь *conditio sine qua non*. В «Законах», впрочем, всплывает некая злая мировая душа, вовлеченная в вечное единоборства с доброй³¹. Впоследствии монистические и дуалистические тенденции в платонизме неизменно идут бок о бок.

Однако картина, нарисованная Платоном, была столь наглядной и убедительной, что ее огромное влияние не может удивить. Никогда прежде боги не представляли если не в непосредственно осязаемой, то во всяком случае в столь явной конкретности. Теория Платона могла быть воспринята и отдельно от тонкостей учения об идеях и онтологии, можно было верить в нее и ее проповедовать. «Неясность», на которую ссылался Протагор³², казалась преодоленной. Человек у себя дома в мире, который является лучшим из возможных миров. Так строгая наука и религиозный порыв сливаются воедино.

С тех пор, особенно в эпоху эллинизма, религия космоса и небесных тел была преобладающей формой просвещенного благочестия³³, которая, правда, если не считать чувства воспарения, немногого требовала и мало что давала. В религиозной практике богов закона (*nómos*) заменить не удалось. Но оставалась еще возможность, воспользовавшись методом аллегории³⁴, отождествить богов мифа и видимых богов. Конкретно этим занимались, прежде всего, стоики, и множество такого рода уподоблений стали затем достоянием всех образованных людей вплоть до эпохи барокко: Зевс есть небо, Аполлон — Солнце, Артемида — Луна, Деметра — Земля. Планеты, менее знакомые для профанов, не достигли подобного уровня популярности, однако астрология³⁵, занимавшаяся их циклами, начиная с позднего эллинизма, в качестве нового вида мантики повсеместно захватила власть над умами. Действительно слабое место в столь успешном взлете космической религии — ее связь с конкретной, промежуточной стадией естествознания — привела к взрыву лишь спустя почти две тысячи лет после Платона.

3.4. АРИСТОТЕЛЬ И КСЕНОКРАТ: БОЖЕСТВЕННЫЙ ДУХ И ДАЙМОНЫ

Ученики Платона пошли разными путями. Происходило развитие ортодоксальной догматики, осуществлявшееся через комментирование и систематизацию платоновских учений. Этот путь выбрал Ксенократ¹, второй преемник Платона, в течение многих лет возглавлявший Академию. За основу был взят, прежде всего, «Тимей». Были и диссиденты, самостоятельно развивавшие платоновское наследие, прибегавшие также и к критике самого Платона. Так, Аристотель² основал свою собственную школу. Им была отклонена обращенная в по-

тусторонний мир концепция идей, а свою энергию он употребил на освоение эмпирического мира посредством логики. Но все же общая основа сохранялась как раз в синтезе религии и философии. И для Аристотеля «первая философия» по сути своей теология³, поскольку она связана с высшей причиной сущего. И все ученики Платона без исключения убеждены в божественности космоса, находящей внушительное подтверждение в упорядоченном движении небесных тел. За пределы эксплицитного учения Платона выходит положение о вечности мира, его безначальности и бесконечности. На этот счет был быстро достигнут известный консенсус. «Демииурга», о котором говорится в «Тимее», устранили как простой художественный прием⁴. Наибольшее влияние, по-видимому, имел Аристотель, который в несохранившемся диалоге доказывал вечность мира: на земле могут периодически происходить катастрофы, уничтожающие целые цивилизации, и возникновение культуры остается фактом, но, несмотря на это, человеческий род вечен, как и все виды живых существ в совершенном, непреходящем космосе. Более того, было бы «чудовищным безбожием», *atheótes*, допустить даже возможность гибели «столь великого видимого божества»⁵.

Впрочем, в мире людей царит изменчивость, и это делит космос на две части. В мире небесных тел все вечно и следует по неизменным, совершенным путям, а на земле решает случай, а не математический закон. Границей выступает луна, низшее из небесных тел, которое, хотя и движется по математической орбите, но с меняющимся светом. Это разделение мира на две части, мир «надлунный» и мир «подлунный», также стало общим достоянием Академии⁶, хотя последующим своим влиянием эта мысль обязана труду Аристотеля. Мир небесных тел стоит вне законов земной физики. В продолжение мысли, намек на которую содержался в «Тимее», возникла гипотеза существования некоего пятого элемента, «*quinta essentia*», по ту сторону огня, воды, воздуха и земли. Этому элементу присуще упорядоченное движение по кругу, из него состоят небесные сферы и небесные тела. Он может также быть назван «*aithér*»⁷. То, что и душа состоит из небесного вещества, эфира, явилось естественным выводом из этой гипотезы, когда оказался вновь востребован досократический материализм⁸. Таким образом, небесное происхождение души и ее небесное предназначение обретает статус физического факта.

Правда, согласно учению Платона, над божествами небесных тел и божеством космоса стоит еще одно верховное, потустороннее божество, и определить отношение этих двух понятий божественного оказалось сложным. Ксенократ считал доказанным, что верховный бог есть «единица», *monás*, которая может также носить имя «Зевса». Одновременно небо и звезды также суть «олимпийские боги»⁹ — каким образом примирялись метафизическое и космологическое начала, неиз-

вестно. Попытку установить строгую взаимосвязь предпринял Аристотель. В сочинении «О небе»¹⁰ он представляет это так, что за пределами неба нет ни пространства, ни времени. «Там» находится лишь бестелесное, неизменное, его удел — наилучшая, наиболее самодостаточная жизнь в вечности, поэтому его еще можно называть αἰὼν, исполненная жизни длительность, как последняя граница, которая объемлет границу всего неба, все время, безграничность. Это — возврат к божественному «всеобъемлющему», о котором учил Анаксимандр, только на более высоком уровне рефлексии, когда оно понято как бестелесная «граница». Как и прежде, оно наделено свойствами «бессмертного и божественного», а все остальное, говорит Аристотель, зависит от него, то ли строго и непосредственно, то ли косвенно и менее явно.

Попытка более четко определить это наивысшее предпринята Аристотелем в двенадцатой книге «Метафизики»¹¹: время, определяемое как «число движения», и само движение не могут иметь ни начала, ни конца, поскольку эти последние должны находиться во времени. Движение, тем не менее, нуждается в некоей причине, следовательно, эта причина может быть только неподвижной, «недвижимым двигателем». Подобный двигатель дает начало величайшему из всех движений — движению неба, которому затем следуют все прочие движения. Движущей и одновременно ничем не движимой является схваченная мыслью цель, ποιεῖν, прежде всего, прекрасное. Первый, неподвижный двигатель, таким образом, есть первое прекрасное, и он движет, поскольку представляет собой цель любви и желания. Платоновское учение об эросе как силе, влекущей ввысь, является здесь в космической форме. Схваченное мыслью, ποιεῖν есть высшее бытие — бестелесная, чистая актуальность, ἐνέργεια. Его актуальность, его деятельность заключается в духовном постижении. Предмет мышления, ποιεῖν, и сам этот процесс тождественны: «мышление мышления», νόησις νοήσεως, есть самое блаженное существование и одновременно — наивысшая причина всего. «Оно — божество, и от этого принципа зависят небо и природа». Наивысшее, лучшее — одно, но для движений планет приходится предположить наличие многих неподвижных двигателей. В монотеизме духа философская спекуляция достигла конечной точки. О том, что в нем также заключена проекция самого мыслящего философа, античная философия не задумывалась. У Платона мы находим лишь подступы к обожествлению разума, νοῦς¹². Рассуждая гораздо проще, νοῦς в качестве двигателя выдвинул еще Анаксагор, продолжив мысль Ксенофана, который полагал, что бог управляет всем посредством своего разума. Самоочевидность теоретического познания в союзе с математикой и философией создала новое божество, полет религиозного языка с его формулировками, избыточными превосходными степенями, порой делает незаметным скачок мысли.

Но с практической религией метафизическую теологию связать уже не удастся. Из аристотелевских принципов нельзя было сделать вывод, что бог или боги заботятся о людских делах. В этических трактатах об этом говорится исключительно в форме ни к чему не обязывающего «если»¹³. В «Политике» Аристотель исходит из нормальной полисной религии, правда, не без иронии: законодатель через священные законы может легко достичь практической цели, правителю на пользу выставить себя богобоязненным, нувориши изображают себя «друзьями богов»¹⁴. В мифах могут сохраняться остатки древней мудрости, к примеру, указание на божественность небесных тел¹⁵, все остальное в них — весьма сомнительные добавления. Конечно, люди не должны ничего менять в существующем обычае¹⁶. То, что богов нужно чтить, само собой разумеется. Человек должен любить богов — это любовь к высшему, которое не отвечает взаимностью. Было бы смешно ставить это в упрек божеству: тому, кто выше, подобает быть любимым, но не любить¹⁷.

Такое холодное философствование мало что значит для обычного человека, находящегося в плену каждодневных проблем. Он нуждается в близости божества, которой не могли дать ни звезды, ни метафизические принципы. И тут освободившееся место заняло имя, с давних пор означавшее непостижимое действие высшего существа: *daímon*¹⁸.

Здесь основоположником также оказался Платон. В «Пире»¹⁹ жрица Диотима представляет Эрос как существо, которое не является ни богом, ни смертным, а чем-то «средним», даймоном (*daímon*), потому что даймоны таковы: они стоят посередине между богами и людьми, они «толмачи и перевозчики», передающие послания и дары от людей богам и от богов — людям, молитвы и жертвы, с одной стороны, задания и награды — с другой. Всякое искусство прорицателей и жрецов в действительности всегда имеет дело с даймонами. У Платона это миф, рассказ в рассказе, однако обращает на себя внимание то, что он и в других случаях все больше отдает предпочтение термину *daímon*: павшие на поле битвы уже называются им не «героями», но *daímōnes*²⁰, «боги и *daímōnes*» фигурирует в «Законах» как устойчивое словосочетание²¹.

Системное учение о даймонах развивает автор «Послезакония»²²: на небе живут огненные звезды, на Земле — земные живые существа. Можно предположить, что и остальные элементы — вода, воздух и *aíthér* образуют каждый свои живые существа. Водная природа отличает «полубогов», героев, которые являются в виде нечетких, призрачных очертаний, а к воздуху и эфиру принадлежат даймоны, которые вообще невидимы. Дух их, между тем, наделен силой, позволяющей проникать во все наши мысли, они радуются добрым людям и ненави-

дят дурных. Боги же, в отличие от них, свободны от страстей. Даймоны могут соответственно и вмешиваться в людские дела, поэтому их рекомендуется чтить молитвами.

Аристотелю также известны даймоны — существа, занимающие место между богами и людьми, но для него это скорее — *façon de parler*: сны имеют «даймоническую» природу, а не исходят от богов. Природа живых существ характеризуется как *daimonía*, «достойная удивления», но не «божественная», она не требует дистанции и повиновения²³.

Ксенократ говорил о «даймонах под луной», помещая их, таким образом, ниже границы божественного мира. Они подобны душам, могут радоваться и страдать²⁴. Новизна и неожиданно большое влияние отличает его тезис²⁵, что среди этих даймонов (*daímōnes*) есть также злые существа, жаждущие крови и похотливые. С помощью эпидемий, неурожая, войн и других подобных напастей им будто бы удалось до того подчинить себе людей, что те приносят им в жертву невинных девушек. Они как побудительная сила стоят за всеми мрачными и жуткими религиозными ритуалами — постами, плачами, общенностью, поеданием сырого мяса. Все названное не может иметь ничего общего с богами, какими их видит философия, но в то же время вполне реально. Гипотеза существования даймонов сразу все объясняет.

Однако за это объяснение пришлось дорого платить. Возвышенная философия духа превращается в учение о духах, совпадает с примитивным, аморфным суеверием. Поэтические образы могли давать ориентиры, ясность и опору. Даймоны были неуловимы, оставалось лишь ощущение непосредственного нахождения во власти неких сил, с которыми нужно как-то договариваться, не видя никакого смысла. При всей видимости серьезного отношения к существовавшей религиозной практике, эта практика делалась все больше похожа на магию. Благодаря Ксенократу слово *daímon* получило то известное значение «демонического», которое закрепилось за ним в последующей истории духа. Подлинный размах вера в даймонов получила в поздней античности

Примечания

3.1. Начало. Досократики

¹ См. VII 1 прим. 14; Йереп 62–4; O. Dreyer, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike (О. Дрейер, Исследования понятия «подобного богу» в античности, 1970).

² Еврипид, «Геракл» 1307 сл.; 1341–6: см. V 3.1 прим. 5; ср. «Ифигения в Тавриде» 386–91; «Троянки» 983–9.

- Эмпедокл ФД 31 В 11; 134; об отнесении к поэме о природе см. Ch. H. Kahn Arch. Gesch. Philos. 42, 1960, 6⁸; Цунц 211–8.
- ⁴ В 114; см. VII 1 прим. 29.
- ⁵ В 135.
- ⁶ Софокл, «Эдип-царь» 863–72.
- ⁷ ФД 59 В 12.
- ⁸ ФД 64 В 5; А 8.
- ⁹ А 19–42.
- ¹⁰ Еврипид, фр. 1018.
- ¹¹ Еврипид, «Троянки» 884–8.
- ¹² W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung (В. Тайлер, Об истории телеологического воззрения на природу до Аристотеля), 1924.
- ¹³ Геродот 3, 108.
- ¹⁴ В 3.
- ¹⁵ Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе» 1, 4; 4, 3.
- ¹⁶ Phronesis 14, 1969, 28 сл.
- ¹⁷ Еврипид, фр. 839, 12.
- ¹⁸ F. Wehrli, Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers (Ф. Верли, К истории аллегорического толкования Гомера), дисс., Базель, 1928; F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque (Ф. Бюфьер, Гомеровские мифы и греческая мысль), 1956; P. Lévêque, Aurea catena Homeri (П. Левек, «Золотая цепь» Гомера), 1959; J. Pépin, Myths et allégorie (Ж. Пепен, Миф и аллегория), 1958.
- ¹⁹ Платон, «Государство» 378d.
- ²⁰ ФД 8; R. Pfeiffer, Geschichte der klassischen Philologie (Р. Пфайффер, История классической филологии), 1970, 25–7.
- ²¹ А 8.
- ²² ФД 61.
- ²³ Еврипид, «Вакханки» 286–97; к ст. 293 см. E. K. Borthwick CR 16, 1966, 136 сл.
- ²⁴ См. VI 2.3 прим. 2.
- ²⁵ D. Babut, La religion des philosophes grecs (Д. Бабю, Религия греческих философов), 1974.

3.2. Платон: благо и душа

- ¹ О необозримой литературе по Платону см., в частности, помимо книг Целлера и Гатри (см. VII 1 прим. 1), обзор литературы H. Cherniss, Lustrum 2/3, 1957/8, а также P. Friedländer, Platon, I/II³ 1964, III³ 1975; I. M. Grombie, An examination of Plato's doctrines (Исследование учений Платона), 1962/3; G. Vlastos, Platonic Studies (Дж. Властос, Этюды о Платоне), 1973.
- ² P. E. More, The religion of Plato (П. Мор, Религия Платона), 1921; A. Diès, Le dieu de Platon (А. Дие, Бог Платона); La religion de Platon (Религия Платона) в книге: Autour de Platon (Вокруг Платона) II, 1927, 523–603; F. Solmsen, Plato's theology (Ф. Сольмсен, Теология Платона), 1942; Реверден 1945; P. Boyancé, La religion de Platon (П. Буайянсе, Религия Платона), REA 49, 1947, 178–92; V. Goldschmidt, La religion de Platon (В. Гольдшмидт, Религия Платона), 1949; Platonisme et pensée contemporaine (Платонизм и современная мысль) I, 1970; W. J. Verdenius, Platons Gottesbegriff (В. Вердениус, По-

- нятие о Боге у Платона), *Entretiens Fond. Hardt I*, 1954, 241–92; J. K. Feibleman, *Religious Platonism. The influence of religion on Plato and the influence of Plato on religion* (Дж. Феблмен. Религиозный платонизм. Влияние религии на Платона и Платона на религию), 1959; C. J. de Vogel, *What was God for Plato* (К. де Фогел, Чем был Бог для Платона), в: *Philosophia*, 1970, 210–42. О платоническом мифе см. IV 2 прим. 46.
- U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*. 1918; K. Hilderbrandt, *Platon*. 1938.
- ⁴ Например: G. Devereux *Symb.* Oslo 42, 1967, 91; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Г. Ллойд-Джонс. Справедливость Зевса), 1971, 135 сл.
- ⁵ «Тезтет» 176ab.
- ⁶ См. VI 3 прим. 14–6; VII 1 прим. 33; VII 3, 1.
- ⁷ НП 299–368; 406–65.
- ⁸ Гатри (2) III 467–73.
- ⁹ «Менон» 82b-e.
- ¹⁰ W. D. Ross, *Plato's theory of ideas* (У. Росс, Теория идей у Платона), 1951; G. Martin, *Platons Ideenlehre* (Г. Мартин, Учение об идеях у Платона), 1973; A. Graeser, *Platons Platons Ideenlehre*. 1975.
- ¹¹ «Менон» 80d–86c.
- ¹² «Федон» 78c слл.; лишь духовная часть души считается бессмертной — «Тимей» 41cd; 69c; 90a.
- ¹³ «Пир» 210a–212a, в особ. 210e; 211e.
- ¹⁴ «Федр» 246a–249b, в особ. 246e; 247a; 247c.
- ¹⁵ E. Des Places, *Platon et la langue des mystères* (Э. Де Пляс, Платон и язык мистерий), *Ann. de la fac. de lettr. et sc. hum. d'Aix* 38, 1964, 9–23.
- ¹⁶ «Государство» 504d–509d; H. J. Krämer, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 51, 1969, 1–30; F. P. Hager, *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesenbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie* (Ф. Хагер, Дух и Единое. Исследования по проблеме определения сущности высшего принципа как Духа или как Единого в греческой философии), 1970.
- ¹⁷ H. Cherniss, *The riddle of the early academy* (Г. Чернисс, Загадка ранней Академии), 1945, нем. вариант: *Die alte Akademie*, 1966; H. J. Krämer, *Arété bei Platon und Aristoteles* (Х. Кремер, «Арете» у Платона и Аристотеля), 1959; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (К. Гайзер, Незаписанное учение Платона), 1963, 1968²; J. Wipern (изд.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* (Й. Випперн, Проблема незаписанного учения Платона), 1972.
- ¹⁸ Фр. 15 Heinze.
- ¹⁹ «Государство» 377b–383c.
- ²⁰ Свободное решение человека: «Государство» 617e; «Тимей» 42d; структурная антитеза к Благости: «Тезтет» 176a; злая мировая душа: «Законы» 896e, ср. 906a; «Политик» 270a.
- ²¹ «Государство» 509c.
- ²² «Филеб» 22c.
- ²³ «Тимей» 37a.
- ²⁴ Эсхил, фр. 105 Mette.
- ²⁵ Целлер II 1, 928, 3.
- ²⁶ «Тезтет» 176b.

3.3. Платон: космос и видимые боги

- ¹ Центральными здесь являются «Тезетт», «Парменид» и «Софист». Укажем на книги: Властос (см. VII 3.2 прим. 1) и E. A. Wyller, *Der späte Platon* (Э. Виллер, Поздний Платон), 1970.
- ² W. Schadewaldt, *Das Weltmodell der Griechen*, в книге: *Hellas und Hesperien* (Эллада и Гесперия) ¹², 1970, 601–25; G. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene* (Г. Миттельштрасс, Спасение феноменов), 1962; F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos* (Ф. Лассерр, Фрагменты Евдокса Книдского), 1966; НП 322–37; основное свидетельство: Евдем, фр. 148 Wehrli.
- ³ O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (О. Нойгебауэр, История древней математической астрономии), 1975.
- ⁴ F. Cumont, *Les noms des planètes et l'astrolâtrie chez les Grecs* (Ф. Кюмон, Имена планет и почитание звезд у греков), КД 4, 1935, 5–43; НП 300 сл.
- ⁵ Платон, «Законы» 821e.
- ⁶ «Федон» 97b–99c = ФД 59 А 47.
- ⁷ «Законы» 890d.
- ⁸ «Федр» 245c–e; «Законы» 894b–896d.
- ⁹ «Законы» 967a–e.
- ¹⁰ «Послезаконие» 984a; 988a; ср. «Законы» 821d.
- ¹¹ F. M. Cornford, *Plato's cosmology* (Ф. Корнфорд, Космология Платона), 1937.
- ¹² C. M. A. van den Oudenrijn, *Demourgos* (К. ван ден Аудемрейн, Демиург), дисс., Утрехт, 1951; C. J. Classen *CaM* 23, 1962, 1–22.
- ¹³ «Тимей» 34a.
- ¹⁴ 28e; 30c; 37c; 39e.
- ¹⁵ 28c; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (А. Фестюжьер, Откровение Гермеса Трисмегиста) IV: *Le dieu inconnu et la Gnose* (Неведомый Бог и гнозис), 1954; см. VII 3.2 прим. 23.
- ¹⁶ 30ab.
- ¹⁷ 34b–36d.
- ¹⁸ 42d.
- ¹⁹ 38bc.
- ²⁰ 49a–52c; Н. Нарт, Hyle, 1971.
- ²¹ Аристотель, «О небе» 279b 32; Спевсипп, фр. 54 Lang; Ксенократ, фр. 33; 54 Heinze.
- ²² 39e; 40a.
- ²³ 40d.
- ²⁴ 41a.
- ²⁵ 40c.
- ²⁶ 40d.
- ²⁷ 90a.
- ²⁸ См. III 3.5 прим. 15.
- ²⁹ 90a.
- ³⁰ 42b.
- ³¹ «Законы» 896e; 906a; ср. «Политик» 270a.
- ³² См. VII 2 прим. 13.
- ³³ A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste II: Le dieu cosmique* (Космический Бог), 1949.

⁵⁴ См. VII 3.1 прим. 23.

А. Beuché-Leclercq, *L'astrologie grecque* (А. Буше-Леклерк, *Греческая астрология*), 1899; F. Cumont, *Astrology and religion among the Greeks and Romans* (Ф. Кюмон, *Астрология и религия у греков и римлян*), 1912; F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, *Stern Glaube und Sterndeutung* (Ф. Болль, К. Бецольд, В. Гундель, *Вера в звезды и толкование звезд*), 1931⁴; ИГР II² 268–81.

3.4. Аристотель и Ксенократ: божественный дух и даймоны

¹ R. Heinze, Xenokrates, 1892; Чернисс, см. VII 3.2 прим. 17; H. Dorrie РЭ IX А 1512–28.

² Литература об Аристотеле поистине безбрежна. Долгое время основным считался труд W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (В. Йерер, *Аристотель. Основы истории его развития*), 1923; ср. W. D. Ross, *Aristoteles*, 1923, 1949⁵; обобщающие работы — I. Düring, *Aristoteles*, 1966 и РЭ Suppl. XI 159–336. W. J. Verdenius, *Traditional and personal elements in Aristotle's religion* (В. Вердениус, *Традиционные и индивидуальные элементы в религии Аристотеля*), *Phronesis* 5, 1960, 56–70; W. Pötscher, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung* (В. Пётчер, *Структурные проблемы аристотелевского и феофрастовского представления о Боге*), 1970.

³ Аристотель, «Метафизика» E 1026 a1 3–23, также K 1064 a30–b6.

⁴ См. VII 3.3 прим. 22.

⁵ Аристотель, фр. 18; B. Effe, *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift «Über die Philosophie»* (Б. Эффе, *Исследования по космологии и теологии аристотелевского труда «О философии»*), 1970.

⁶ Ксенократ, фр. 15; 18; Гераклид, фр. 95 Wehrli; Аристотель, «Метеорология» 339a 19–32; «до Луны» — 340 b7; ср. НП 244, 32.

⁷ Р. Морах РЭ «Quinta essentia» XXIV 1171–126; aithér — Платон, «Послезаконие» 981c, 984bc (см. прим. 24); «неназванное» — Аристотель у Климента Римского, «Встречи» 8, 15 = «О философии», фр. 27 Walzer–Ross; «О небе» 268 b14 — 170 b25, aithér 270 b22, ср. также «Метрология» 339 b17 — 340 a18, aithér 339 b22.

⁸ Аристотель у Цицерона, «Тускуланские беседы» 1, 22; «Мнения академиков» = «О философии», фр. 27 Walzer–Ross, ср. «О размножении животных» 736 b37.

⁹ Ксенократ, фр. 15 Heinze; ср. H. Napp, Hyle, 1971, 241–56.

¹⁰ «О небе», 279 a11–b3; ср. Секст Эмпирик, «Пирроновы положения» 3, 218; «Против ученых» 10, 33; W. Theiler, *Untersuchungen zur antiken Literatur* (В. Тайлер, *Исследования по античной литературе*), 1970, 309–17.

¹¹ «Метафизика» 1072 a19–1073 a13.

¹² «Филеб» 30d, ср. Целлер II 1, 715, 1. Аристотель, фр. 49: «Бог есть либо *poûs*, либо нечто отличное от *poûs*», ср. Платон, «Государство» 509b (см. VII 3.2 прим. 16).

¹³ «Никомахова этика» 1099 b11; 1179 a24.

¹⁴ «Политика» 1335 b15; 1314 b39; «Риторика» 1391 b1.

¹⁵ «Метафизика» 1074 b1; фр. 13; ср. «О небе» 270 b16.

¹⁶ «Политика» 1331 a27; 1336 b6; ср. 1328 b12; 1329 a27; «Толика» 105 a5.

- ¹⁷ «Никомахова этика» 1162 а4; «Евдемова этика» 1238 b27; ср. V 4 прим. 71; Целлер II 2, 366, 4.
- ¹⁸ См. III 3.5.
- ¹⁹ Платон, «Пир» 202с–203а.
- ²⁰ Платон, «Государство» 540с; см. III 3.5 прим. 24.
- ²¹ Платон, «Законы» 738d; 799а; 906а; «боги и их спутники- daímones», «Законы» 848d; ср. Аристофан, «Плутос» 81.
- ²² Платон, «Послезаконие» 984b–985b; L. Tarán, *Academica: Platon, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis* (Л. Таран, *Academica: Платон, Филипп Опунтский и «Послезаконие» Псевдо-Платона*), 1975.
- ²³ Аристотель, «Гадания по снам» 463 b12.
- ²⁴ Ксенократ, фр. 15.
- ²⁵ Ксенократ, фр. 23/4 Heinze = Плутарх, «Об Осирисе и Исиде» 360d, «Об упадке оракулов» 417b–e; ЛАХ «Geister und Dämonen» (Духи и демоны) IX 614 сл.

4. ФИЛОСОФСКАЯ РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИЯ ПОЛИСА: «ЗАКОНЫ» ПЛАТОНА

Теология Платона могла послужить основой для индивидуальной мистики. И действительно, вся позднеантичная и средневековая мистика отмечена сильным влиянием платонизма. Сам Платон по этому пути не пошел. Его последнее сочинение, «Законы»¹, напротив, изображает государство, гораздо больше сохраняющее в своих правах реалии греческого полиса, чем прежде когда создавался проект идеального «Государства». Будучи в глазах философа «вторым вслед за лучшим»², государство «Законов» зато насыщено многообразной реальностью существующего на самом деле. Так явилось на свет самое подробное литературное изображение греческого полиса вообще, включая и религию.

По своему замыслу государство платоновских «Законов» представляет собой теократию: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог»³; «самое же главное» в государстве — «это чтобы человек имел правильное представление о богах, от этого зависит, счастлив или несчастлив он в жизни», ведь «никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существование богов, никогда намеренно не совершит нечестивого дела и не выскажет беззаконного слова»⁴. Религия — залог того, что граждане будут поступать по совести. Таким образом, она — оплот государства. Именно религия способна внушить людям, что лишь праведные поступки идут на пользу, и что за несправедливые они все равно будут наказаны, хотя бы и на том свете.

Вот почему государство стоит на страже религии. Здесь философская религия далеко опережает все законы, действовавшие в реальной жизни: вера в богов объявляется гражданским долгом, а атеизм — государственным преступлением, которое карается смертью. За этим призван следить высший орган надзора, «Ночное собрание». Все это, как вполне может показаться, предвосхищает процессы над еретиками и инквизицию. Протесты века Просвещения, в действительности, не обходят стороной и Платона. Платон высказывается категорически не против нарушений в религиозной практике, а против теоретического атеизма⁵. Хотя с наибольшей ожесточенностью преследуются нравственно испорченные безбожники, особенно лицемерные шарлатаны, желающие своими ритуалами повлиять на богов и подкупить их, однако одновременно принимается в расчет и то, что могут быть также чистые,

отмеченные безупречной жизнью атеисты. Им дается возможность за пять лет заточения в месте вразумления, «софронистерии», вернуться на путь истинный, иначе именно им грозит смертная казнь⁶.

Столь пугающая строгость кажется Платону оправданной, ибо он полностью уверен в своей правоте: сомнения натурфилософов и софистов остались, наконец, в прошлом, после того, как совершенство движения небесных тел доказало приоритет души⁷. О метафизическом божестве в «Законах» вопрос не ставится, т. к. для опровержения атеизма достаточно «видимых богов». Место рядом с доказательствами занимают мифы, которые как некие «зачаровывающие сказания» призваны покорять человеческие души и убеждать их⁸. Эта задача по-прежнему возлагается на поэтов, хотя при ее выполнении они подлежат самому строгому контролю. Сюжетами этих мифов являются прежде всего переселение душ и посмертные кары. Не то чтобы все, сказанное об этом у поэтов, со всеми подробностями, было истинно — главную мысль, однако же, следует принимать всерьез. *Mythos*, *lógos* и *pómos* вступают в союз.

Три принципа религии устанавливались как обязательные⁹: боги существуют, боги заботятся о людях, на богов нельзя повлиять жертвой и молитвой. Второе положение, которое всегда так сложно было вывести из космической религии, принималось как следствие совершенства божественного: леность, небрежность, недосмотр благодаря ему исключались, оно должно было являть себя в малом так же, как и в большом. О противоположных примерах, которые давал опыт, намеренно не говорилось: философ должен видеть целое, а не задерживаться на частностях. Третий принцип безоговорочно следовал из представления о божественном как о благом, по сути же он означал упразднение культа, который как раз и составляют «жертвы и молитвы».

Именно этого шага Платон не делает. Может возникнуть соблазн увидеть здесь некий сомнительный компромисс с действительностью. Религия платоновского полиса кажется хорошо знакомой: в нем есть акрополь со святилищами Гестии, Зевса и Афины, есть агора, окруженная па периметру храмами; каждое селение имеет свою священную площадь и свои святилища¹⁰; святилища рассеяны по всей стране — с храмами, алтарями, статуями богов¹¹; есть жрецы, служки, казначеи, прорицатели и толкователи¹²; культ, как и во все времена, состоит из процессий, жертвоприношений¹³ и молитв, танцев и агонов. Нет ни намека на то, что полис Платона как-то обособляет себя от прочих эллинов; он должен участвовать в общегреческих празднествах в Олимпии, Дельфах, Немее и на Истме, он сам строит при святилищах гостиницы для приезжих из других мест¹⁴.

Никакого «так уж и быть, что поделаешь» и вынужденного примирения с реальностью эта позиция Платона не означает. Традиционная полисная религия есть нечто столь же естественное, сколь и живое. Самый искренний гнев Платон обращает на презирающих все и вся,

выскачок, тех, кто отрицает древние мифы, обычаи предков, праздничные торжества и пример других народов: ко всему этому «люди эти относятся с презрением без какого-либо основания, что признает всякий, у кого есть хоть немного разума»¹⁵. Создаются ли с самого начала новое государство или переустраивается выродившееся старое, все равной никто из имеющих разум не станет колебать ничего, касающегося богов и святынь: какие именно, каким богам должны быть воздвигнуты святилища в государстве и именем каких богов или даймонов будут они называться — во всем этом надо следовать Дельфам, Додоне, Аммону или же убедительным древним сказаниям о бывших знамениях и божественных наитиях. Люди, веря в это, устанавливали жертвоприношения, сопряженные с таинствами... Согласно этим сказаниям освящали божественные речения, статуи, алтари и храмы и отводили каждому из богов священные участки. Из всего этого законодателю нельзя трогать ничего, даже самого малого»¹⁶. При основании новой колонии в отношении «жертв и хоров» должен действовать десятилетний испытательный срок, когда действующие власти могут производить улучшения, по истечении же его всему следует прийти в состояние «незыблемости», даже песням, по примеру египтян¹⁷.

Консервативный пыл находит опору именно в «разуме», *poûs*. Его знание сначала носит негативный характер: человек не знает о богах по сути ничего¹⁸. «Теология» ограничивается общими контурами: тремя принципами, о которых говорилось выше, поддерживающими нравственный закон справедливости, вместе с их предпосылками — представлением о боге как о благе, о божественном — как о нематериальном, имеющем духовную природу. Кроме того, можно установить связь между подчеркнутым разделением на богов-олимпийцев, с одной стороны, и хтонические силы, с другой¹⁹, и принципиальным дуализмом метафизики. Сюда же относится особое выделение того обстоятельства, что со всяким умерщвлением связано некое осквернение. Впрочем, разум говорит, что перед лицом тьмы, окутывающей божественное, традиционный культ несравненно более осмыслен, чем показное презрение, и даже в сказках нянек может заключаться больше истины, чем в высокомерной критике.

Религия при этом ориентирована не на религиозные потребности отдельного человека²⁰, а выступает как форма полисной общины, функции которой познаются и формулируются через ее богов. Гестия, Зевс и Афина на акрополе²¹ означают: очаг как центр общежития, верховный бог и представительница города — сквозь вымышленный город на Крите проглядывают идеализированные Афины. Полису нужен Зевс, охраняющий границы и дающий защиту чужеземцам, нужна Гера как богиня брачного союза, Гермес, хранитель вестников. У ремесленников есть Гефест и Афина, у воинов — Афина и Арес²². Состязание в стрельбе из лука так же находится в ведении Аполлона, как бег с

оружием — в ведении Ареса²³, и конечно же, люди чтят дары Диониса, как и дары Деметры и Коры²⁴.

Город разделен на филы, и каждой из них назначен свой бог или герой. Два раза в месяц все собираются в его святилище²⁵. Так деление города «освящается», «делается божественным». Освящаются также и государственные институты: важнейшие выборы проходят в святилищах, в том числе выборы судей и военачальников²⁶. Выборы евфинов, *eúthynoi*, лиц, исполняющих функцию высшего контроля, обставлены как праздник, для которого весь город сходится в храме Аполлона и Гелиоса на рыночной площади²⁷. Ведь агору со всех сторон обступают святилища — что в действительности было реализовано при закладке Мегалополя и Мессены около 370 г. — там же сосредоточены здания городского управления и суда²⁸. Дела об убийствах отданы в ведение страшных божеств — по аналогии с «почтенными» богинями Ареопага²⁹. К богам — покровителям клятв причислены Зевс, Аполлон и Фемиды — верховное божество, божество незамутненной истины и просто «Порядок»³⁰. Заключение брака связано с «жертвоприношениями и священнодействиями», благодаря чему оно приобретает достоинство и нерушимость³¹. Из храма Илифии специально избранные женщины следят за браком и зачатием детей³². Дети в возрасте от трех до шести лет должны приводиться няньками в местные святилища, где они смогут заняться играми, и это тоже предписывает древний обычай³³. Так все важные подразделения и функции в обществе, как семейные, так и связанные с общественной жизнью, с управлением государством, с торговлей и судом, получают от религии достоинство и долговечность.

Особенность этой религии составляет общий культ Аполлона и Гелиоса. Этот двойной культ упоминается неоднократно. Жрецами здесь состоят эвфины, надзирающие за всеми остальными чиновниками в государстве. Они живут в святилище, один из них ежегодно назначается «верховным жрецом», *archiēteos*, одновременно он — эпоним, т. е. по нему называют год. Погребение эвфина должно сопровождаться не плачем, а обставляться как праздник³⁴. За этим культом, по-видимому, стоит отождествление Аполлона и Гелиоса³⁵, засвидетельствованное уже в V в. Постулируемое почитание небесных тел таким образом становится полисным центром, хотя и скрывается за двойным наименованием: истолкование возможно, но насильно к нему не принуждают. Гелиосу, который «все видит, все слышит, все знает»³⁶, отвечает функция его жрецов. Традиция и природа предстают двумя лицами одного культа.

С богами и святилищами связаны празднества. На каждый день должен приходиться какой-нибудь праздник, они должны распределяться между отдельными группами граждан³⁷. Каждый месяц, в добавление к этому, устраивается еще и торжество в честь одного из двенадцати главных богов, причем Плутону, богу «разобщения», достается последний из двенадцати месяцев³⁸. Так греческий сакральный кален-

дарь обретает здесь свою самую чистую форму. Празднества состоят из жертвоприношений, пения хоров и состязаний, которые, как военные игры, в то же время позволяют упражняться в военном искусстве³⁹. Подробнее всего описано устройство «хоров». Музыка означает, что через инстинктивные движения и звуки приходит порядок и радость, внушенная этим порядком. Ритм и гармония рассматриваются как проявление «блага». И вот боги сами празднуют и танцуют вместе с людьми под музыку — это Музы, Аполлон и Дионис⁴⁰. Так происходит возврат к древнему опыту, согласно которому в пеане и дифирамбе бог присутствует самолично⁴¹. Все граждане поделены на три «хора» — дети, молодые люди и те, кому от тридцати лет до шестидесяти. Последние празднуют, «освобожденные» Дионисом, тогда как молодые люди служат Аполлону⁴². Никто не имеет права избегать культового служения⁴³. Хоры должны попеременно превозносить друг перед другом смысл и ценность справедливости, но одновременно с этим еще одно их дело — игра, игра в противоположность серьезности, и все же претендующая на то, чтобы быть важнее, чем самая серьезная серьезность, — ведь сами люди — куклы, марионетки в руках божества⁴⁴.

Из поля зрения не выпадает и общественная функция праздника: регулярные встречи лают возможность для устройства всевозможных дел, но прежде всего они позволяют людям познакомиться в непринужденной атмосфере⁴⁵. Вот почему и филы, каждая отдельно, и весь город вместе обязательно должны каждый месяц собираться на празднество⁴⁶. Хоры девушек и юношей имеют вдобавок общепризнанную цель «других посмотреть и себя показать». Во время спортивных состязаний они могут показать себя и обнаженными, «в пределах, дозволяемых скромной стыдливостью каждого»⁴⁷. «Для государства нет более великого блага, чем близкое знакомство граждан друг с другом»⁴⁸.

Безусловно, все это имеет лишь второстепенное значение, на первом месте стоят боги. Хотя люди и не должны пытаться воздействовать на богов жертвоприношениями, молитвами и посвящениями, но за дары, изливающиеся на людей от их доброты, те могут традиционными способами выразить благодарность и дружескую признательность, *cháris*⁴⁹. Между друзьями обмен подарками не означает ничего особенного, более того, это вполне естественно, а от дурных людей боги не принимают ничего. «Для хорошего человека в высшей степени прекрасно, хорошо и полезно во имя счастливой жизни совершать жертвоприношения богам, общаться с ними путем молитв, приношений и всякого другого служения, ему это особенно подобает»⁵⁰. Так традиционный культ не только оказывается оправдан, но и проникнут глубоким смыслом: речь идет не о том, чтобы достичь ясных целей, а об «общении с богом», *prosomileîn toîs theoîs*. О праздновании неоднократно говорится *orgíazein*⁵¹, что означает экстатические мистерии — и едва ли только из соображений стиля. Праздник, даже без атрибутов мистерийных

действ, без внешних признаков экстаза и одержимости, все равно пробуждает в людях волнение, придающее смысл и традиционному культу. Платоновская Академия сама была святилищем Муз⁵².

«Законы» Платона — тоже утопический проект, а не изображение какого-то реально существовавшего полиса. Однако в них вошло столько личного опыта Платона и его чувства реальности, что перед нами встает самый объемный и яркий образ полисной религии. Тут же видны черты, характерные для положения вещей, сохранявшегося на протяжении последующих шестисот лет: решительно отрицается невозможность объединить философскую и традиционную религии. В отношении традиционной религии человек остается приверженцем сознательного консерватизма, рационально обоснованного положением о собственном «ничего-не-знании», которое прекрасно согласуется с осторожностью, диктовавшейся *eusébeia*. К деталям ритуала можно было относиться скептически, но в целом торжествовало благочестие — ведь и философия признавала богов. Число атеистов стремилось к нулю, процессов над ними больше не устраивали. Вместе с тем обычай отцов позволял реализовать все социальные функции культа, а полисная община продолжала жить, если только не становилась жертвой катастрофы — военной или экономической. В то же время участие в древних играх как и прежде могло приводить в состояние взволнованной одержимости, *orgíazein*. И все же полисной религии был положен предел — развитие крупных городов, ведь именно в крупных городах древнего мира быстрее всего утвердилось и христианство.

Примечания

- ¹ Реверден, в особ. 56–103; E. Kerber, *Die Religion in Platons Gesetzesstaat* (Э. Кербер, Религия в государстве Платона, описанном в «Законах»), дисс., Вена, 1947; G. R. Morrow, *Plato's Cretan City* (Дж. Морроу, Критский Город Платона), 1960; W. Theiler, *Die bewahrenden Kräfte im Gesetzesstaat Platons, Untersuchungen zur antiken Literatur* (В. Тайлер, Охранительные силы в государстве Платона, описанном в «Законах». Исследования по античной литературе), 1970, 252–61; E. Sandvoss, *Soteria. Philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung* (Э. Зандфосс, *Soteria*. Философские основы платоновского законодательства), 1971.
- ² H. Herter, *Platons Staatsideal in zweifacher Gestalt, Kleine Schriften* (Х. Хертер, Государственный идеал Платона в двух его видах. Малые сочинения), 1975, 259–78.
- ³ 716c.
- ⁴ 888b; 885b.
- ⁵ 886a.
- ⁶ 907d–909d.
- ⁷ См. VII 3.3 прим. 8 сл.
- ⁸ 903ab; 664b.
- ⁹ 885d–907b.

- ¹⁰ 848d.
- ¹¹ 931a.
- ¹² 759a–760a.
- ¹³ Сожжения, 800b.
- ¹⁴ 947a, 950e, 953a.
- ¹⁵ 887e.
- ¹⁶ 738bc, ср. 759ab; 848d; «Послезаконие» 985cd.
- ¹⁷ 772c; 799ab.
- ¹⁸ Ср. «Кратил» 400de; «Тимей» 40d; «Федр» 246c; «Послезаконие» 985d.
- ¹⁹ 717a; 828c; см. IV 3.
- ²⁰ Кто хочет совершать жертвоприношения в частном порядке, должен привлечь для этого государственного жреца, 909de; частные святилища запрещены, 910c; см. V 3.3 прим. 27/8.
- ²¹ 745b.
- ²² 843a; 729e; 774a; 941a; 920de.
- ²³ 833b.
- ²⁴ 665b; 782b.
- ²⁵ 745d; 771b.
- ²⁶ 755e; 767cd; 945e.
- ²⁷ 945ef.
- ²⁸ 778c.
- ²⁹ 778c.
- ³⁰ 936e.
- ³¹ 775a.
- ³² 784a.
- ³³ 794ab; ср. «титенидии» — Полемон у Афиня 139a; Геродот 6, 61, 3.
- ³⁴ 945e; 947a–e.
- ³⁵ См. III 2.5 прим. 55.
- ³⁶ «Одиссея» XI, 109 и др.
- ³⁷ 828b.
- ³⁸ 828bc.
- ³⁹ 829b.
- ⁴⁰ 653b–654a.
- ⁴¹ См. II 7 прим. 39.
- ⁴² 664c–665b.
- ⁴³ 949cd.
- ⁴⁴ 803c; 804b.
- ⁴⁵ 738d; см. V 3.3 прим. 1.
- ⁴⁶ 771de; 828bc.
- ⁴⁷ 772a.
- ⁴⁸ 738d.
- ⁴⁹ 771d.
- ⁵⁰ 716d (цитирует Порфирий, «О воздержании» 2, 61).
- ⁵¹ 717b, ср. 910c; «Федр» 250c.
- ⁵² Реверден 104 сл.; P. Boyancé, *Le culte des muses chez les philosophes grecs* (П. Буаянсе, Культ Муз у греческих философов), 1937.

БИБЛИОГРАФИЯ

1

В сносах используются следующие сокращения названий книг и периодических изданий:

- АА. — Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae (Acta antiqua; Древние документы Академии Наук Венгрии).
- ААЖ. — American Journal of Archaeology (Американский археологический журнал).
- ААС. — Archaiologika Analekta ex Athenon (Афинские археологические собрания).
- АБШ. — Annual of the British School at Athens (Ежегодник Британской школы в Афинах).
- АВ. — Antike und Abendland (Античность и Запад).
- АГ. — Archaiologike Ephemeris (Археологическая газета).
- АИ. — Antike Kunst (Античное искусство).
- АКВ. — J. D. Beazley, Attic Red-figure Vase Painters (Дж. Бизли, Аттические мастера краснофигурной вазописи), Oxford 1963².
- АО. — Revue archeologique (Археологическое обозрение).
- АП. — L. Deubner, Attische Feste (Аттические праздники), Berlin 1932.
- АР. — Archiv fur Religionswissenschaft (Архив религиоведения).
- АС. — Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung (Сообщения Немецкого Археологического Института, Афинское отделение).
- АЧВ. — J. D. Beazley, Attic Black-figure Vase Painters (Дж. Бизли, Аттические мастера чернофигурной вазописи), Oxford 1956.
- АЭ. — Anatolian Studies (Анатолийские этюды).
- БАГБ. — Bulletin de l'Association Guillaume Budé (Бюллетень Ассоциации Гийома Бюде).
- БАО. — Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving (Бюллетень Общества содействия исследованиям в области античного образования).
- БГК. — Bulletin de Correspondence Hellénique (Бюллетень греческой корреспонденции).
- БЕ. — Bonner Jahrbücher (Боннские ежегодники).
- БИКИ. — Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London (Бюллетень Института классических исследований Лондонского Университета).
- БЛО. — Bulletin de la Société de Linguistique de Paris (Бюллетень Парижского Лингвистического общества).
- БММ. — British Museum, Catalogue of the Greek Coins (Британский Музей, каталог греческих монет).
- ВА. — Archäologischer Anzeiger (Вестник археологии).
- ВЗ. — Ветхий Завет.
- ВИ. — Wiener Studien (Венские исследования).
- ВЭ. — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen (У. ф. Виламовиц-Мёллендорфф, Вера эллинов) I-II, Berlin 1931/2.

- ГИКФ. — Harvard Studies in Classical Philology (Гарвардские классико-филологические исследования).
- ГКД. — P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer (П. Штенгель, Греческие культовые древности), München 1920³.
- ГМ. — Museum Helveticum (Гельветический Музей).
- ТП. — M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen (М. Нильссон, Греческие праздники, имевшие религиозное значение, за исключением аттических), Berlin 1906.
- ГРВЭ. — Greek Roman and Byzantine Studies (Греческие исследования, касающиеся римского и византийского периодов).
- ДМ. — A. Evans, The Palace of Minos (А. Эванс, Дворец Миноса) I–IV, London 1921–1936.
- Док. — M. Ventris, J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek (М. Вентрис, Дж. Чэдвик, Документы микенского греческого языка), Cambridge 1973².
- ДТБВ. — Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (Древние ближневосточные тексты, относящиеся к Ветхому Завету), изд. J. B. Pritchard, Princeton 1955²; Supplement (Дополнения) 1968.
- ЕАА. — Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts (Ежегодные тетради Австрийского археологического института).
- ЕАШ. — Annuario della Scuola archeologica di Atene (Ежегодник Афинской археологической школы).
- ЕНАИ. — Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts (Ежегодник Немецкого археологического института).
- ЖВЗ. — Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft (Журнал Ветхозаветной науки).
- ЖГИ. — Journal of Hellenic Studies (Журнал греческих исследований).
- ЖИЕИ. — Journal of Indo-European Studies (Журнал индоевропейских исследований).
- ЖИИ. — Journal of the History of Ideas (Журнал по истории идей). ЖКИ. — Journal of Cuneiform Studies (Журнал клинописных исследований).
- ЖНП. — Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (Журнал Немецкого Палестинского общества).
- ЖПЭ. — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (Журнал папирологии и эпиграфики).
- ЖРД. — Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Журнал истории религии и духа).
- ЖСЯ. — Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung (Журнал сравнительного языкознания).
- ЗВ. — J. G. Frazer, The Golden Bough (Дж. Фрэзер, Золотая ветвь) I–XIII, London 1911–1936³. (Дж. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1983.) ИГР. — M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion (М. Нильссон, История греческой религии) I², München 1967; II², 1961.
- ИИ. — Indogermanische Forschungen (Индоевропейские исследования).
- ИМИР. — Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Исследования и материалы по истории религии).
- ИР. — History of Religions (История религий).
- ЙКИ. — Yale Classical Studies (Йельские классические исследования).
- КГГ. — L. R. Farnell, The Cults of the Greek States (Л. Фарнелл, Культы греческих государств) I–V, Oxford 1896–1909.

- КД. — *L'Antiquité classique* (Классическая древность).
- КДИ. — *The Cambridge Ancient History* (Кембриджская древняя история), Third Edition, I-II 2, Cambridge 1970–1975.
- КЕЖ. — *Classical Quarterly* (Классический ежеквартальный журнал).
- КМП. — *Corpus der Minoischen und Mykenischen Siegel* (Корпус минойских и микенских печатей).
- КТ. — *Knossos-Tafelchen* (Кносские таблички; см. I 3.6 прим. 2).
- ЛАХ. — *Reallexikon für Antike und Christentum* (Реальный лексикон античности и христианства).
- ММР. — M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion* (М. Нильссон, Минойско-микенская религия и ее пережитки в греческой религии), Lund 1950².
- МС. — H. W. Haussig, *Wörterbuch der Mythologie* (Х. Хауссиг, Мифологический словарь), Stuttgart 1965 слл.
- МТ. — *Mykene-Tafelchen* (Микенские таблички; см. I 3.6 прим. 2).
- МЭАИ. — *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* (Микенские и эgeo-анатолийские исследования).
- НК. — *La Nouvelle Clío* (Новая Клио).
- НП. — W. Burkert, *Lore and Science in ancient Pythagoreism* (В. Буркерт, Наука в древнем пифагореизме), Cambridge, Mass. 1972.
- ОГИ. — *Revue des Etudes grecques* (Обозрение греческих исследований).
- ОИР. — *Revue d'Histoire des Religions* (Обозрение истории религий).
- ОКФО. — *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* (Обозрение классической филологии и образования).
- ОРН. — *Revue des Sciences religieuses* (Обозрение религиозных наук).
- ОТФ. — *Revue de Théologie et de Philosophie* (Обозрение теологии и философии).
- ПВ. — F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage* (Ф. Броммер, Списки ваз, относящихся к греческим сказаниям о героях), Marburg 1973¹.
- ПГМ. — L. Preller, *Griechische Mythologie* (Греческая мифология), 4. Aufl. v. C. Robert, Berlin 1894–1926.
- ПТ. — *Pylos-Tafelchen* (Пилосские таблички; см. I 3.6 прим. 2).
- РАН. — *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (Резюме Академии надписей и художественной литературы).
- РД. — *Dissertation Abstracts* (Резюме диссертаций).
- РМ. — *Rheinisches Museum* (Рейнский Музей).
- РМЛ. — W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (В. Рошер, Подробный лексикон греческой и римской мифологии), Leipzig 1884–1937.
- РЭ. — *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (Реальная энциклопедия науки о классической древности).
- СЗГГ. — F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (Ф. Соколовский, Священные законы греческих городов), Paris 1969.
- СЗД. — F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément* (Ф. Соколовский, Священные законы греческих городов. Дополнение), Paris 1962.
- СЗМА. — F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (Ф. Соколовский, Священные законы Малой Азии), Paris 1955.
- СП. — *La Parola del Passato* (Слово прошлого).
- ТКК. — *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* (Римские тетради по классической культуре).

- ТМА. — Tituli Asiae Minoris (Титулы Малой Азии).
- ФГИ. — F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker (Ф. Якоби, Фрагменты греческих историков), Berlin/Leiden 1923–1958.
- ФД. — H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker (Х. Дильс, Фрагменты досократиков), 6. Aufl. v. W. Kranz, Berlin 1951. (*Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989.*)
- ФО. — Revue de Philologie (Филологическое обозрение).
- ФТ. — Theben-Tafelchen (Фиванские таблички; см. I 3.6 прим. 2). ХАН. — H. Donner, W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften (Х. Доннер, В. Рёллиг, Ханаанейские и арамейские надписи) I–III, Wiesbaden 1966–1969².
- ЭДИ. — Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale (Энциклопедия древнего классического и восточного искусства).
- ЭН. — H. Engelmann, R. Merkelbach, Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai (Х. Энгельман, Р. Меркельбах, Надписи из Эритр и Клазомен) I–II, Bonn 1972/3.
- CAF. — Comicorum Atticorum Fragmenta (Фрагменты аттических комиков) ed. Th. Kock, Leipzig 1880–1888.
- CIG. — Corpus Inscriptionum Graecarum (Корпус греческих надписей).
- CIL. — Corpus Inscriptionum Latinarum (Корпус латинских надписей).
- CIS. — Corpus Inscriptionum Semiticarum (Корпус семитских надписей).
- CMG. — Corpus Medicorum Graecorum (Корпус греческих медиков).
- IC. — Inscriptiones Creticae (Критские надписи).
- HN. — W. Burkert, Homo Necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (В. Буркерт, Человек Убивающий. Интерпретации древнегреческих жертвенных обрядов и мифов), Berlin 1972.
- OF. — O. Kern, Orphicorum Fragmenta (О. Керн, Фрагменты орфиков), Berlin 1922.
- OGI. — Orientis Graeci Inscriptiones Selectae (Избранные надписи греческого Востока) ed. W. Dittenberger, Leipzig 1903–1905.
- PMG. — Poetae Melici Graeci (Греческие мелические поэты), ed. D. L. Page, Oxford 1962.
- SEG. — Supplementum epigraphicum Graecum (Дополнение к греческим надписям).
- SIG. — Sylloge Inscriptionum Graecarum (Собрание греческих надписей) ed. W. Dittenberger I–IV, Leipzig 1915–1923³.
- SLG. — Supplementum Lyricis Graecis (Дополнение к греческим лирикам) ed. D. Page, Oxford 1974.
- SVF. — Stoicorum Veterum Fragmenta (Фрагменты древних стоиков) ed. H. v. Arnim I–III, Leipzig 1903–1921.
- TGF. — Tragicorum Graecorum Fragmenta (Фрагменты греческих трагиков) res. A. Nauck, Leipzig 1889².

Кроме того, используются следующие сокращения:

- ПМ — позднеминойский
 ПЭ — позднееэлладский
 РЭ — раннееэлладский
 РМ — раннеминойский
 СМ — среднеминойский
 СЭ — среднеэлладский

II

Для ссылки на следующие произведения в сносках указываются только имя автора. Систематические обзоры литературы находятся в начале каждой главы.

- Акургал — Хирмер. — Akurgal E., Hirmer M., Die Kunst der Hethiter (Искусство хеттов), München 1961.
- Амандри. — Amandry P., La mantique apolinienne a Delphes (Аполлонова мантика в Дельфах), Paris 1950.
- Андроникос. — Andronikos M., Totenkult (Культ мертвых). Archaeologia Homerica W. Göttingen 1968.
- Ариас — Хирмер. — Arias P. E., Hirmer M., Tausend Jahre griechische Vasenkunst (Тысяча лет греческой вазописи), München 1960.
- Астур. — Astour M. C., Hellenosemitica, Leiden 1965.
- Бергквист. — Bergquist B., The archaic Greek Temenos. A study of structure and function (Архаический греческий темнос. Исследование структуры и функционирования), Lund 1967.
- Блеген. — Blegen C. W., Rawson M., The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia (Дворец Нестора в Пилосе в Западной Мессении) I–III, Princeton 1966–73.
- Бордмен. — Boardman J., The Cretan Collection in Oxford (Критская коллекция в Оксфорде), Oxford 1961.
- Браниган. — Branigan K., (1) The Tombs of Messara. A study of funerary architecture and ritual in southern Crete, 2800–1700 B.C. (Могины Мессары. Исследование структуры и ритуала похорон на Южном Крите, 2800–1700 гг. до Р. X.), London 1970. — (2) The foundations of Palatial Crete (Институции Крита эпохи дворцов), London 1970.
- Брелих. — Brelich A., Paides e Parthenoi (Дети и девушки), Roma 1969.
- Буххольц — Карагеоргис. — Buchholz H. G., Karageorghis V., Altägäis und Altkyprios (Древняя Эгеида и Древний Кипр), Tübingen 1971.
- Вальтер. — Walter H., Griechische Götter (Греческие боги), München 1971.
- Верли. — Wehrli F., Die Schule des Aristoteles (Школа Аристотеля), Basel 1967–1969².
- Вермёле. — Vermeule E. T., (1) Greece in the Bronze Age (Греция в бронзовый век), Chicago 1964. — (2) Götterkult (Культ богов). Archaeologia Homerica III V, Göttingen 1974.
- Вернан. — Vernant J.-P., Mythe et Société en Grèce ancienne (Миф и общество в Древней Греции), Paris 1974.
- Вехтер. — Wächter Th., Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (Предписания чистоты в греческом культе), Gießen 1910.
- Виде. — Wide S., Lakonische Kulte (Лаконские культы), Leipzig 1893.
- Визнер. — Wiesner J., Grab und Jenseits (Погребение и загробный мир), Berlin 1938.
- Галле де Сантер. — Gallet de Santerre H., Délos primitive et archaïque (Делос в первобытную и архаическую эпоху), Paris 1958.
- Гёрней. — Gurney O. R., The Hittites (Хетты), Harmondsworth (1952) 1954².
- Гимбутас. — Gimbutas M., The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000–3500 B.C. (Боги и богини древней Европы, 7000–3500 гг. до Р. X.), London 1974.
- Граф. — Graf F., Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenischer Zeit (Элевсин и орфическая поэзия Афин в доэллинистическую эпоху), Berlin — New York 1974.
- Грубен. — Gruben G., Die Tempel der Griechen (Храмы греков), München 1966.

- Гатри. — Guthrie W. K. C., (1) *The Greeks and their Gods* (Греки и их боги), Boston 1950. — (2) *History of Greek Philosophy* (История греческой философии), Cambridge I 1967, II 1969, III 1969, IV 1975.
- Деборо. — Desborough V. R. d'A., (1) *The last Mycenaeans and their successors* (Последние микенцы и их наследники), Oxford 1964. — (2) *The Greek Dark Ages* (Греческие темные века), New York 1972.
- Джеффри. — Jeffery L. H., *The Local Scripts of Archaic Greece* (Локальные тексты архаической Греции), Oxford 1961.
- Диль. — Diehl E., *Anthologia Lyrica Graeca* (Антология греческой лирики), Leipzig I² 1936, II² 1940.
- Дитрих. — Dietrich B. C., *Origins of Greek Religion* (Происхождение греческой религии), Berlin 1974.
- Доддс. — Dodds E. R., *The Greeks and the Irrational* (Греки и иррациональное), Berkeley 1951 (нем. перевод: *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970).
- Докинс. — Dawkins R. M., *The Sanctuary of Artemis Orthia* (Святылище Артемиды Ортии). Прил. V к ЖГИ, London 1929.
- Дреруп. — Drerup E., *Griechische Baukunst in geometrischer Zeit* (Греческое зодчество в геометрическую эпоху), *Archaeologia Homerica* O, Göttingen 1969.
- Жанмер. — Jeanmaire H., (1) *Couroi et Couretes* (Курсы и куреты), Lille 1939; — (2) *Dionysos, histoire de culte de Bacchus* (Дионис, история вакхического культа), Paris 1951.
- Жерар-Руссо. — Gérard-Rousseau M., *Les Mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (Религиозные воззрения в текстах микенских табличек), Roma 1968.
- Жинуве. — Ginouvès R., *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque* (Баланевтика. Исследование банного дела в античной Греции), Paris 1962.
- Зимон. — Simon E., *Die Götter der Griechen* (Греческие боги), München 1969.
- Зиттиг. — Sittig E., *De Graecorum nominibus theophroris* (О теофорных именах греков), дисс., Halle 1911.
- Йегер. — Jaeger W., *Die Theologie der frühen griechischen Dichter* (Теология ранних греческих поэтов), Stuttgart 1953 (англ. вариант: *The theology of the early Greek Philosophers*, Oxford 1947).
- Казабона. — Casabona J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices* (Исследование словаря жертвоприношений), Aix-en-Provence 1966.
- Кайбель. — Kaibel G., *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta* (Греческие эпиграммы, собранные с камней), Berlin 1878.
- Керени. — Kerényi K., (1) *Die Mysterien von Eleusis* (Элевсинские мистерии), Zurich 1962. — (2) *Eleusis. Archetypal image of mother and daughter* (Элевсин. Архетипический образ матери и дочери), London 1967. — (3) *Zeus und Hera* (Зевс и Гера), Leiden 1972. — (4) *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (Дионис. Пробраз неразрушимой жизни), München — Wien 1976.
- Кирхер. — Kircher K., *Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum* (Сакральное значение вина в древности), Gießen 1910.
- Крамер. — Kramer S. N., *Sumerian Mythology* (Шумерская мифология), (Philadelphia 1944) New York 1961².
- Кроссленд — Бёрчэлл. — Crossland R. A., Birchall A. *Bronze age migrations in the Aegean* (Миграции бронзового века в Эгеиде), London 1973; *Proc. of the first int. coll. on Aegean prehistory*, Sheffield 1970.
- Кук. — Cook A. B., *Zeus. A Study in ancient Religion* (Зевс. Исследование по религии античности), Cambridge 1914–1940.

- Кури — Бордмен. — Kurtz D. C., Boardman J., Greek burial customs (Греческие погребальные обряды), Ithaca, N.Y. 1971.
- Латте. — Latte K., (1) De saltationibus Graecorum capita quinque (Пять глав о греческих танцах), Gießen 1913 (1967²). — (2) Römische Religionsgeschichte (История римской религии), München 1960 (= 1976³).
- Лески. — Lesky A., Geschichte der griechischen Literatur (История греческой литературы), Bern (1957) 1971¹.
- Липпольд. — Lippold G., Griechische Plastik (Греческая пластика), München 1950.
- Ломонье. — Laumonier F., Les cultes indigènes de Carie (Туземные культы Карики), Paris 1958.
- Лоубл — Пейдж. — Lobel E., Page D., Poetarum Lesbiorum Fragmenta (Фрагменты лесбосских поэтов), Oxford 1963².
- Луллис — Гирмер. — Lullies R., Hirmer M. Griechische Plastik (Греческая пластика), München 1960.
- Малльвиц. — Mallwitz A., Olympia und seine Bauten (Олимпия и ее архитектурные сооружения), München 1972.
- Маннхардт. — Mannhardt W., Wald- und Feldkulte (Лесные и полевые культы), Berlin (1875) 1905² (перепечатка 1963).
- Маринатос — Хирмер. — Marinatos S., Hirmer M. Kreta, Thera und das mykenische Hellas (Крит, Фера и микенская Эллада), München (1959) 1973².
- Мац. — Matz F., Göttererscheinung und Kultbild im minoischen Kreta (Явление богов и культовые изображения на минойском Крите), Abh. Mainz 1958, 7.
- Мейли. — Meuli K., Griechische Opferbräuche (Греческие обряды жертвоприношения), в книге: Phyllobolia, Festschrift P. Von der Mühl, Basel 1946, 185–288.
- Мецгер. — Metzger H., Recherches sur l'imagérie Athénienne (Исследования в области афинского изобразительного искусства), Paris 1965.
- Милонас. — Mylonas G. E., Eleusis and the Eleusinian mysteries (Элевсин и элевсинские мистерии), Princeton 1961.
- Мулинье. — Moulinier L., Le Pur et l'Impur dans la pensée et la sensibilité des grecs (Чистое и нечистое в мыслях и чувствах греков), Paris 1952.
- Мюллер-Карпе. — Müller-Karpe H., Handbuch der Vorgeschichte (Учебник доисторической эпохи): I. Altsteinzeit (Ранний каменный век), München 1966. II. Jungsteinzeit (Поздний каменный век), München 1968. III. Kupferzeit (Бронзовый век), München 1975.
- Нарр. — Narr K. J., Handbuch der Urgeschichte (Учебник древнейшей истории) II, Bern 1975.
- Нильссон. — Nilsson M. P., Opuscula selecta ad historiam religionis Graecae (Избранные малые сочинения по истории греческой религии), Lund 1951–1960 (цитируется как «Нильссон Избр. соч.» — ср. ГП, ИГР, ММР).
- Нок. — Nock A. D., Essays on Religion and the Ancient World (Исследования по религии и истории древнего мира), Cambridge, Mass. 1972.
- Овербек. — Overbeck J., Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen (Античные письменные источники по истории изобразительных искусств у греков), Leipzig 1868.
- Оппенгейм. — Oppenheim A. L., Ancient Mesopotamia (Древняя Месопотамия), Chicago 1964.
- Отто. — Otto W. F., (1) Die Götter Griechenlands (Бог Греции), (Bonn 1929) Frankfurt 19564. — (2) Dionysos, Mythos und Kult (Дионис. Мифы и культы), Frankfurt (1933) 1948².

- Парк. — Parke H. W., *The Oracles of Zeus* (Оракулы Зевса), Cambridge, Mass. 1967.
- Парк — Уормелл. — Parke H. W., Wormell D. E. W., *The Delphic Oracle* (Дельфийский оракул), Oxford 1956.
- Пауэлл. — Powell I. U., *Collectanea Alexandrina* (Александрийская смесь), Oxford 1925.
- Пик. — Peek W., *Griechische Vers-Inschriften I: Grab-Epigramme* (Греческие стихотворные надписи I: Эпитафии), Berlin 1955.
- Пикард-Кембридж. — Pickard-Cambridge A., (1) *Dithyrambs, Tragedy, and Comedy* (Дифирамб, трагедия и комедия), Oxford (1927) 1962². — (2) *The Dramatic Festivals of Athens* (Праздничные драматические представления в Афинах), Oxford (1953) 1968².
- Попп. — Popp H., *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jh. v. Chr.* (Влияние предзнаменований, жертвоприношений и праздников на ведение греками войн в V–IV вв. до Р. Х.), дисс., Erlangen 1957.
- Прюкнер. — Prückner H., *Die lokrischen Tonreliefs* (Локрийские глиняные рельефы), Mainz 1968.
- Пфистер. — Pfister F., *Der Reliquienkult im Altertum* (Кульм мошей в древности), Gießen 1909/12.
- Пфуль. — Pfuhl E., *De Atheniensium pompis sacris* (О священных процессиях афинян), Berlin 1900.
- Реверден. — Reverdin O., *La religion de la Cité Platonicienne* (Религия платоновского Государства), Paris 1945.
- Ренфрю. — Renfrew C., *The emergence of civilization. The Cyclades and the Aegean in the third millenium B.C.* (Опасность цивилизации. Киклады и Эгеида в III тысячелетии до Р. Х.), London 1972.
- Рингрен. — Ringgren H., *Israelitische Religion* (Религия Израиля), Stuttgart 1963.
- Ричардсон. — Richardson N. J., *The Homeric Hymn to Demeter* (Гомеровский гимн к Деметре), Oxford 1974.
- Риш. — Risch E., *Wortbildung der Homerischen Sprache* (Словообразование гомеровского языка), Berlin 1974².
- Роде. — Rohde E., *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Душа. Кульм души и вера в бессмертие у греков), Freiburg (1894) 1898².
- Ру. — Roux G., *Delphi. Orakel und Kultstätten* (Дельфы. Оракул и культовые места), München 1971.
- Рудхардт. — Rudhardt J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Фундаментальные религиозные понятия и основополагающие культовые акты в классической Греции), Gent 1958.
- Роуз. — Rouse W. H. D., *Greek votive offerings* (Греческие вотивные дары), Cambridge 1902.
- Рутковский. — Rutkowski B., *Cultplaces in the Aegaeen world* (Культовые места в эгейском мире), Wrocław 1972.
- Смит. — Smith W. R., *Die Religion der Semiten* (Религия семитов), Tübingen 1899 (*Lectures on the Religion of the Semites*, Cambridge 1889, 1894²).
- Снелль. — Snell B., *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (Фрагменты греческих трагиков) I, Göttingen 1971.
- Снодграсс. — Snodgrass A. M., *The Dark Age of Greece* (Греческие «темные века»), Edinburgh 1971.
- Сэмюэль. — Samuel A. S., *Greek and Roman Chronology* (Хронология Древней Греции и Рима), München 1972.

- Тёпффер. — Töepffer J., Attische Genealogie (Аттическая генеалогия), Berlin 1889.
- Тод. — Tod M. N., A Selection of Greek Historical Inscriptions (Собрание греческих исторических надписей) I, Oxford 1946².
- Травлос. — Travlos J., Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen (Иллюстрированный лексикон топографии древних Афин), Tübingen 1971.
- Узенер. — Usener H., Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (Имена богов. Опыт теории образования религиозных понятий), (Bonn 1895) Frankfurt 1948³.
- Уиллеттс. — Willetts R. F., Cretan cults and festivals (Критские культы и праздники), London 1962.
- Уоррен. — Warren P., Myrtos: An early Bronze Age Settlement in Crete (Миртос: критское поселение эпохи ранней бронзы), London 1972.
- Уэст. — West M. L., Hesiod, Theogony, edited with Prolegomena and Commentary (Гесиод, «Теогония» с предисловием и комментарием), Oxford 1966.
- Уэст. — West M. L., Iambi et Elegi Graeci (Греческие ямбы и элегии) I/II, Oxford 1972 (цитируется с указанием имени поэта, например, Архилох фр. 94 Уэст).
- Фарнелл. — Farnell E. R., Greek Hero Cults & Ideas of Immortality (Культы греческих героев и идеи бессмертия), Oxford 1921. Ср. КГГ.
- Фелинг. — Fehling D., Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde (Этологические размышления на темы науки о древности), München 1974.
- Ферле. — Fehrle E., Die kultische Keuschheit im Altertum (Культовое целомудрие в древности), Gießen 1910.
- Фиссер. — Visser M. W. de, Die nicht-menschengestaltigen Götter der Griechen (Неантропоморфные греческие боги), Leiden 1903.
- Фиттчен. — Fittschen K., Untersuchungen zum Beginn der Sagedarstellungen bei den Griechen (Исследования о возникновении у греков изображений на темы сказаний), Berlin 1969.
- Фляйшер. — Fleischer R., Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen (Артемиды Эфесская и родственные ей культовые статуи), Leiden 1973.
- Фор. — Faure P., Fonctions des cavernes crétoises (Функции критских пещер), Paris 1964.
- Франке — Гирмер. — Franke P. R., Hirmer M. Die griechische Münze als Kunstwerk (Греческая монета как произведение искусства), München 1963.
- Фридлиндер — Хоффляйт. — Friedlander P., Hoffleit B., Epigrammata, Berkeley 1948.
- Фридрих. — Friedrich J., Kleinasiatische Sprachdenkmäler (Малоазийские языковые памятники), Berlin 1932.
- Фриск. — Frisk H., Griechisches etymologisches Wörterbuch (Греческий этимологический словарь), Heidelberg 1960–1970.
- Фуртвенглер — Райхгольд. — Furtwangler A., Reichhold K., Griechische Vasenmalerei (Греческая вазопись), München 1900 слл.
- Хайлер. — Heiler F., Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Формы проявления и сущность религии), Stuttgart 1961.
- Харрисон. — Harrison J. E., (1) Prolegomena to the study of Greek religion (Введение в изучение греческой религии), Cambridge (1903) 1922³. — (2) Themis. A Study of the social origins of Greek religion (Фемида. Изучение социальных корней греческой религии), Cambridge (1912) 1927².
- Хед. — Head B. V., Historia Numorum (sic!) (История монет), Oxford 1911².
- Хемберг. — Hemberg B., Die Kabiren (Кабиры), Uppsala 1950.
- Херман. — Herrmann H. V., (1) Omphalos (Омфалос), Münster 1959. — (2) Olympia (Олимпия), München 1972.

- Хойбек. — Heubeck A., Aus der Welt der frühgriechischen Lineartafeln (В мире раннегреческих табличек линейного письма). Gottingen 1966.
- Христопулос. — Christopulos G. A. (изд.), History of the Hellenic World; Prehistory and Protohistory (История эллинского мира: доисторическая эпоха и древнейшая история), Athens 1974 (на греч. яз. — там же, 1970).
- Худ. — Hood S., The Minoans. Crete in the Bronze Age (Минойцы. Крит в бронзовом веке), London 1971.
- Цунц. — Zuntz G., Persephone (Персефона), Oxford 1971.
- Шантрэн. — Chantraine P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque (Этимологический словарь греческого языка), Paris 1968 слл.
- Шахермайр. — Schachermeyr F., Aegais und Orient. Die überseeischen Kulturbeziehungen von Kreta und Nykene mit Ägypten, der Levante und Kleinasien unter bes. Berücksichtigung des 2. Jt. V. Chr. (Эгеида и Восток. Заморские связи Крита и Микен с Египтом, Передней и Малой Азией с особым вниманием ко II тыс. до Р. X.), Denkschr. d. Wiener Ak. 93, 1967.
- Швицер. — Schwyzer E., Griechische Grammatik (Греческая грамматика), München 1939.
- Шефольд. — Schefold K., Frühgriechische Sagenbilder (Раннегреческие мифологические изображения), München 1964.
- Шмитт. — Schmitt R. (изд.), Indogermanische Dichtersprache (Индоевропейский поэтический язык), Darmstadt 1968 (Wage der Forschung 165).
- Штенгель. — Stengel P., Opfergebräuche der Griechen (Обряды жертвоприношения у греков), Leipzig 1910.
- Штиглиш. — Stiglitz R., Die Großen Göttinnen Arkadiens (Великие богини Аркадии), Wien 1967.
- Эйтрем. — Eitrem S., Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer (Ритуал жертвоприношения и предварительная жертва у греков и римлян), Kristiania 1915.
- Явис. — Yavis C. G., Greek altars. Origins and Typology, including the Minoan-Mycenaean offertory apparatuses (Греческие алтари. Происхождение и типология, с рассмотрением минойско-микенских приспособлений для жертвоприношения), Saint-Louis 1949.
- Автор в ряде мест ссылается на следующие собственные публикации:*
- Kekropidsage und Arrhephoria (Легенда о кекропидах и аррефории), Hermes 94, 1966, 1-25.
- Greek Tragedy and Sacrificial Ritual (Греческая трагедия и ритуал жертвоприношения), ГРВЭ 79 1966, 87-121.
- Orpheus und die Vorsokratiker (Орфей и досократики), АВ 14, 1968, 93-114.
- Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos (Язон, Гипсипила и новый огонь на Лемносе), КЕЖ 20, 1970, 1-16.
- Buzyge und Palladion (Бузигия и палладий), ЖРД 22, 1970, 356-68.
- Apellai und Apollon (Апеллы и Аполлон), РМ 118, 1975, 1-21.
- Reşer-Figuren, Apollon von Amyklai und die «Erfindung» des Opfers auf Cypern (Фигурки Решепа, Аполлон из Амикл и «изобретение» жертвы на Кипре), Grazer Beiträge 4, 1975, 51-79.
- Ср. также НП и НН.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

1. История исследований	6
Примечания	9
2. Источники	14
Примечания	17
3. Ограничение темы	19
Примечания	21

I. Доисторическое время и минойско-микенская эпоха

1. Неолит и период ранней бронзы	23
Примечания	30
2. Данные индоевропеистики	33
Примечания	38
3. Минойско-микенская религия	41
3.1. Исторический обзор	41
3.2. Источники	43
3.3. Культовые сооружения	46
3.4. Ритуалы и символы	58
3.5. Минойские Божества	64
3.6. Микенские имена богов	68
Примечания	73
4. «Темные века» и проблема преемственности	88
Примечания	95

II. Ритуал и святилище

Предварительные замечания	99
Примечания	101
1. «Совершение священного»: принесение в жертву животных	102
1.1. Процесс и значение	102
1.2. Ритуалы, связанные с кровью	106
1.3. Ритуалы, связанные с огнем	108
1.4. Животное и божество	112
Примечания	115
2. Приношение даров и возлияние	120
2.1. Приношение в жертву начатков	120
2.2. Вотивные жертвоприношения	123

2.3. Возлияние	125
<i>Примечания</i>	128
3. Молитва	133
<i>Примечания</i>	136
4. Очищение	138
4.1. Функция и методы	138
4.2. Священное и чистое	140
4.3. Смерть, болезнь, помешательство	142
4.4. Очищение кровью	144
4.5. Pharmakós	146
<i>Примечания</i>	149
5. Святилище	153
5.1. Теменос	153
5.2. Алтарь	156
5.3. Храм и культовое изображение	157
5.4. Anathémata	163
<i>Примечания</i>	166
6. Жрецы	173
<i>Примечания</i>	177
7. Праздничные мероприятия	180
7.1. Процессия	180
7.2. Agermós	182
7.3. Танец и песня	183
7.4. Маски, фаллосы, эсхрология	185
7.5. Агон	188
7.6. Пир богов	190
7.7. Священное бракосочетание	191
<i>Примечания</i>	193
8. Экстаз и мантика	198
8.1. Вдохновение	198
8.2. Искусство ясновидения	200
8.3. Оракулы	204
<i>Примечания</i>	209

III. Антропоморфные боги

1. Поэзия и изобразительное искусство в плену у Гомера	215
<i>Примечания</i>	222
2. Отдельные божества	225
2.1. Зевс	225
2.2. Гера	231
2.3. Посейдон	237
2.4. Афина	241
2.5. Аполлон	245
2.6. Артемиды	252
2.7. Афродита	256
2.8. Гермес	260
2.9. Деметра	264

2.10. Дионис	267
2.11. Гешест	274
2.12. Арес	276
<i>Примечания</i>	278
3. Остальной пантеон	300
3.1. «Младшие» боги	300
3.2. Объединения богов	303
3.3. Божества природы	305
3.4. Чужеземные боги	307
3.5. Даймон	311
<i>Примечания</i>	314
4. К вопросу о своеобразии греческого антропоморфизма	322
<i>Примечания</i>	331

IV. Мертвые, герои и хтонические божества

1. Погребение и культ мертвых	334
<i>Примечания</i>	340
2. Мифология загробного мира	343
<i>Примечания</i>	348
3. Олимпийское и хтоническое	351
<i>Примечания</i>	355
4. Герои	358
<i>Примечания</i>	364
5. Существа смешанной (хтоническо-олимпийской) природы	367
5.1. Геракл	367
5.2. Диоскуры	371
5.3. Асклепий	373
<i>Примечания</i>	375

V. Полис и политеизм

1. Ментальные формы греческого политеизма	380
<i>Примечания</i>	391
2. Ритм праздников	395
2.1. Праздничный календарь	395
2.2. Конец года и начало нового года	397
2.3. Карнеи	405
2.4. Анфестерии	408
2.5. Фесмофории	414
<i>Примечания</i>	419
3. Общественные функции культа	426
3.1. Боги между безнравственностью и правом	426
3.2. Клятва	431
3.3. Единение в игре и разыгрывание ролей	436
3.4. Инициация	444
3.5. Преодоление кризисных ситуаций	448
<i>Примечания</i>	453

4. Благочестие в зеркале греческого языка	463
4.1. «Священное»	463
4.2. Theos	467
4.3. Eusebeia	468
Примечания	471

VI. Мистерии и аскеза

1. Мистериальные святилища	476
1.1. Общие замечания	476
1.2. Родовые и племенные мистерии	479
1.3. Кабиры и Самофракия	482
1.4. Элевсин	486
Примечания	492
2. Bakchika и orphika	499
2.1. Вакхические мистерии	499
2.2. Вакхические ожидания, связанные с потусторонним миром	502
2.3. Орфей и Пифагор	505
Примечания	512
3. Bios	516
Примечания	519

VII. Философская религия

1. Новое начало: сущее и божественное	521
Примечания	528
2. Кризис: софисты и атеисты	530
Примечания	537
3. Спасение: религия космоса и метафизика	540
3.1. Начало. Досократики	540
3.2. Платон: благо и душа	544
3.3. Платон: космос и видимые боги	549
3.4. Аристотель и Ксенократ: божественный дух и даймоны	553
Примечания	557
4. Философская религия и религия полиса: «Законы» Платона	563
Примечания	568
Библиография	570