

ДИОНИСИЙСКИЕ МИСТЕРИИ: ВИЗУАЛЬНО-МАТЕРИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

А. С. Афонасина

Балтийский федеральный университет имени И. Канта,
Калининград, Россия
afonasina@gmail.com

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда,
проект № 22-18-00025, <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>

Изучению дионисийских мистерий посвящено большое число исследований, однако создать на их основании целостную картину данного явления по-прежнему сложно. Это обусловлено самой сущностью изучаемого предмета. Дионисийские мистерии – набор практик и учений, которые никогда не были оформлены в институализированном виде и, вероятно, на определенном этапе своего существования сливались с орфическим и элевсинским культами. Оставляя в стороне содержательную часть дионисийских мистерий, в статье представлена визуально-материальная сторона культа. С опорой на античные свидетельства предпринимается попытка ответить на следующие вопросы: какие территории были охвачены этим культом, кто принимал в них участие, какой могла быть внешняя сторона обрядности, какие действия осуществлялись и какие предметы для этого использовались? Очевидно, что дионисийские мистерии не могут рассматриваться изолированно от общего религиозного окружения, в частности от популярных элевсинских и самофракийских мистерий. Тем не менее задача данного исследования состоит в том, чтобы вычленил своеобразные элементы, характерные именно для этого культа. Когда речь идёт о мистериях, то подразумевается разговор о глубоком психологическом вовлечении участников и специфических переживаниях, иначе этот тип религиозности не приобрёл бы своего особенного статуса в древнегреческой религиозной культуре. В настоящем исследовании вопрос о характере психического состояния участника мистерии затрагивается лишь частично, в том месте, где речь идёт о внешне заметных особенностях поведения, на которые обратили внимание древние авторы. Причин, по которым люди стремились к участию в мистериях, было несколько. Участники получали новый религиозный опыт, ранее неизвестный и невозможный в контексте городского или общегреческого праздника. Это опыт индивидуальный. Связан ли он с непосредственным переживанием встречи с божеством, неизвестно. Скорее всего, он связан с глубокими личными переживаниями, вызванными необычностью происходящего, особыми правилами поведения и ограничением на разглашение тайны увиденного и услышанного. А может, это было просто желанием выйти за рамки обыденности и почувствовать эмоциональное обновление. Второй причиной является получение новой информации. О её содержании источники умалчивают, поскольку посвящённые не должны

были раскрывать тайну. В современных исследованиях высказываются предположения о характере этой информации: вероятнее всего, она была связана с посмертным существованием души. В настоящей статье содержание мистериального учения затрагивается лишь в том случае, когда это проливает свет на место, время или внешний вид участника. К сожалению, многие работы, посвящённые реконструкции дионисийского учения, носят слишком спекулятивный характер, когда исследователи либо излишне расширяют и обобщают содержание учения, делая его универсальным, либо приходят к выводу о том, что никаких своеобразных дионисийских мистерий не существовало, а то, что известно под этим именем, является лишь частью какого-либо иного культа. Именно поэтому в настоящей работе предпринимается попытка, во-первых, сосредоточиться только на материально-визуальной стороне вопроса, во-вторых, сузив область рассмотрения, всё же охарактеризовать дионисийские мистерии как реально существовавший культ.

Ключевые слова: Дионис, Вакх, мистерии, орфика, Элевсин, менадизм

DIONYSIAN MYSTERIES: VISUAL-MATERIAL ASPECT

Anna S. Afonasina

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

The research was funded by the Russian Science Foundation
Project No. 22-18-00025, <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>

A large number of studies have analysed the Dionysian mysteries, but it is still difficult to create a complete picture of this phenomenon. This is due to the very essence of the subject under study. The Dionysian mysteries are a set of practices and teachings that have never been institutionalised and, probably, at a certain stage of their existence merged with the Orphic and Eleusinian cults. Leaving aside the content part of the Dionysian mysteries, the article presents the visual-material side of the cult, where, with reference to ancient evidence, an attempt is made to answer the following questions: What territories were covered by this cult? Who took part in them? What could be the external side of the ritual? What actions could be performed, and what objects were used for this purpose? Obviously, the Dionysian mysteries cannot be considered in isolation from the general religious environment, in particular from the popular Eleusinian and Samothracian mysteries. Nevertheless, the objective of this study is to isolate the peculiar elements characteristic of this particular cult. When we speak of the mysteries, we mean to speak of the deep psychological involvement of the participants and specific experiences; otherwise, this type of religiosity would not have acquired its special status in ancient Greek religious culture. In the present study,

the question of the nature of the mental state of the participant in a mystery is only partially touched upon, in the place where it refers to the outwardly visible features of behaviour to which the ancient authors drew attention. There were several reasons why people sought to participate in mysteries. Participants had a new religious experience, previously unknown and impossible in the context of an urban or all-Hellenic festival. It is an individual experience. Whether it is connected with the direct experience of meeting the deity is not known. Most likely it is connected with deep personal feelings, caused by the unusualness of what was happening, special rules of behaviour and restrictions on disclosure of the secrets of what was seen and heard. On the other hand, maybe it was just a desire to get out of the ordinary and feel emotionally renewed. The second reason is receiving new information. The sources keep silent about its content because the initiates were not supposed to reveal the secret. In modern studies, there are assumptions about the nature of this information; most likely it was related to the posthumous existence of the soul. In this article, the content of the mystery teachings is touched upon only when it sheds light on the place, time, or appearance of the participant. Unfortunately, many works on the reconstruction of the Dionysian doctrine are too speculative in nature, when researchers either over-extend and generalise the content of the doctrine, making it universal, or come to the conclusion that no peculiar Dionysian mysteries existed, and what is known by this name is only a part of some other cult. That is why in the present work an attempt is made, firstly, to concentrate only on the material-visual side of the question, and, secondly, having narrowed the area of consideration, still to characterise the Dionysian mysteries as a really existing cult.

Keywords: Dionysus, Bacchus, mystery, Orphism, Eleusis, maenadism

DOI 10.23951/2312-7899-2025-2-175-193

Первым делом отметим, что речь пойдёт не о мифе и его реконструкции¹, но об упоминаниях Диониса/Вакха в культовом контексте, а также о материальных проявлениях культовой деятельности, связанной с именем Диониса. Эту информацию мы получаем из находок в погребениях, изображений на вазах и исторических письменных свидетельств.

Известно несколько празднеств, посвящённых Дионису: Великие и Малые Дионисии, Антестерии, Линеи. Все они являются городскими праздниками, чётко вписанными в годовой цикл. Однако, в ряде источников упоминаются такие действия и поведение, которые с этими праздниками не очень хорошо соотносятся, случаются совсем не в городе, но по-прежнему описываются как дионисийские или вакхические. Это означает, что нам следует развести офи-

¹ Об этом см.: [Taylor-Perry 2003; Graf, Johnston 2007], а также мою статью, посвящённую образу Диониса у Платона [Афонасина 2022].

циальные праздники в честь Диониса и некие неуловимые дионисийские мистерии. П. Скарпи со ссылкой на Жанмер [Jeanmaire 1972, 273] отмечает, что «всякая реконструкция культа оказывается невозможной, не только в микенскую эпоху, но и в архаическую, культа, который, кажется, не признает привилегированных центров и никогда не связывается с большими святилищами» [Scarpi 2002, 229–230]. Похожую мысль высказывает и Я. Бреммер, говоря, что наравне с элевсинскими и самофракийскими мистериями в Греции существовал мистический тип мистерий [Bremmer 2014, 55], который ассоциировался как с Орфеем, так и с Дионисом. Получается, что мы имеем дело с особым трудноуловимым религиозным явлением, которое тем не менее попытаемся описать.

Самые ранние свидетельства о вакхических мистериях встречаются у Гераклита Эфесского, который упоминает неких ночных бродяг, магов, вакхантов, менад (ἡναι) и мистов [B 14 DK = 87 Marcovich]. Кроме того, это ещё и первое употребление слова «мистерия» в греческой литературе [Bremmer 2014, 70]. В Эфесе не было публичных мистериальных центров наподобие Элевсина или Самофракии, а значит Гераклит столкнулся с индивидуальным почитанием Диониса, ещё не связанным ни с каким конкретным местом. Не случайно поэтому упоминание ночных бродяг с факелами. Ценнейшее свидетельство о дионисийском культе представлено ещё в одном фрагменте Гераклита [B 15 DK = 50 Marcovich]: «Если бы это был не Дионис, в честь которого они творят шествия и поют песни бесстыдным членам (αἰδοίοισιν), их дела были бы бесстыдными (ἀναίδεοτάτα). Но Аид и Дионис тождественны, из-за него они [участники ритуала. – А.А.] беснуются и празднуют Линеи». Здесь вновь упоминаются шествия, к которым добавляются песни, прославляющие детородные органы. Заслуживает внимания и оценка Гераклита, который готов был бы назвать эти шествия и песнопения бесстыдными, если бы они не были посвящены Дионису.

Находки в погребениях Ольвии в свою очередь показывают, что в V веке до н.э. культ Диониса был распространен также в Причерноморье² и связан с орфическими погребальными практиками. Из этих же мест доходит до нас история об увлечённом дионисийским культом царе Скиле, который расхаживал с тимпаном по улицам своего города и смущал местных жителей, за что и был коварно убит [Геродот IV, 78–80].

Дионис, как считает Дж. Касадио [Casadio 2009, 34–35], был очень близок людям, населявшим Кампанию в VI–V вв. до н.э. Это

² Надписи на табличках см.: [Русева 1978; Graf, Johnston 2007, 214; Афонасин 2023].

не трудно себе представить, ведь данный регион являлся одним из самых густонаселенных во многие времена из-за плодородных почв и благоприятного климата. А Дионис, вступая в своеобразный поединок с Деметрой за право почитания, больше многих других богов любил урожайные поля, богатые почвы и жирные стада³. Древнейшее свидетельство культа Диониса в Великой Греции встречается в Кумах – греческом городе Италии, основание которого приходится на середину VIII века до н.э. Найденная здесь в начале XX века надпись на пластине из туфа, использовавшейся как перекрытие большого прямоугольного погребения середины V в. до н.э., гласит: «Незаконно лежать здесь тому, кто не жил как вакхант (βεβαχχευμένον)» [Casadio 2009, 36]. Данная находка является неопровержимым свидетельством того, что в этот период существовали группы людей, придерживавшиеся одинаковых религиозных практик и желавшие быть захороненными вместе, чтобы, как и при жизни, разделить духовную общность. Внимание Дж. Касадио привлекает фигура местного тирана Аристодема, которого называли «женоподобным», в связи с чем возникает заинтересованность в происхождении этого прозвища. Аристодем был известен как отважный воин, обретший боевую славу в битвах с местными племенами, что однозначно указывает на иные, чем военные, истоки этого прозвища. Поэтому Дж. Касадио считает, что оно могло быть связано с его увлечением дионисийской одержимостью, проявляющейся в навязчивом потворстве удовольствиям в контексте ритуального умопомрачения. Известно также, что он вводил правила, согласно которым юноши должны были одеваться и выглядеть как девушки, а девушки, наоборот, как юноши [Casadio 2009, 37–38]⁴. Ситуация напоминает переодевание царя Скила в женские одежды в ритуальных целях. Именно здесь пролегает та нить, которая связывает Причерноморье и итальянские Кумы, что, с одной стороны, позволяет оценить масштабы распространения культа Диониса в VI–V веках до н.э., с другой – показывает отсутствие конкретного религиозного центра, в котором могли бы проходить посвящения в дионисийские мистерии.

³ Имеющийся между ними антагонизм и их диалектическое сосуществование отражаются на культовом уровне [Casadio 2009, 35].

⁴ Добавлю, что сюжет с переодеванием женщин в мужскую одежду отражен в комедии Аристофана «Женщины в народном собрании», где они надевают хитон и гиматии своих мужей. Несколько раз подчеркивается, что им необходимо хорошо прятаться или прикрываться плащами, а также готовиться к собранию нужно начинать заранее, например, несколько дней не брить ноги. Интересно и то, что в пьесе мужчины также переодеваются, надевая женскую одежду, когда не могут найти свою.

Важным показателем в случаях со Скилом и Аристодемом является принадлежность к высшему сословию или элитарность как таковая. Поэтому П. Скарпи предполагает, что «Дионис не был богом деревенской черни или варварским богом, которому противостояли местные греческие аристократы, но скорее богом, “узаконенным” той самой аристократией» [Scarpi 2002, 226]. Возможно, и афинские Антестерии указывают на аристократичность более древнего по сравнению с классическим культа Диониса (речь идет о микенской древности), в котором принимали участие скорее представители правящих кругов. Этим можно объяснить секретность, избранность и определённый порог вхождения, что считается признаками мистерий. П. Скарпи предполагает, что Дионис мог быть даже богом-вином, которым напивались юные воины, чтобы без страха ринуться в бой [Scarpi 2002, 227]. Об этом, возможно, свидетельствуют стихи Эсхила в «Семеро против Фив» 497–500: «он (воин) поднял боевой крик и, одержимый Аресом, во власти вакхического неистовства несётся в бой, как тиада со страшным взглядом»⁵.

Противоположной точки зрения на употребление вина придерживается Платон в «Законах», особенно в отношении воинов. Хотя он на протяжении нескольких страниц обсуждает вопрос о возможной пользе вина, как наиболее дешёвом, безопасном и быстром средстве для распознавания истинных качеств человека, в первую очередь мужества и трусости («Законы» 650b), его употребление должно происходить только по определённым правилам и под контролем трезвого руководителя пира (640 b-c). Это рассуждение Платона об исправлении пиршеств весьма примечательно. Всячески подчеркивая, что вино является божественным даром, он настаивает на его новом осмыслении и осуждает неразумное и необузданное винопитие, которое встречалось ранее. Из этого мы делаем вывод, что предположение П. Скарпи о вовлечённости молодых воинов в дионисийский культ с целью опьянения ради мужества может быть верным. А вслед за ним и предположение о происхождении дионисийских мистерий из аристократических кругов.

Однако о другой стороне этой мистериальной практики говорит глубокая вовлечённость женщин в культ Диониса и переодева-

⁵ Поэтический перевод на русский язык, выполненный С. К. Аптом, как мне кажется, слишком скуп на детали: «Гиппомедонт, Аресом опьянен, кричит, беснуясь, как вакханка. Страшен взгляд его». Сравни с греческим оригиналом, где отсылка к вакхической одержимости усиливается сравнением с тиадой:

αὐτὸς δ' ἐπηλάλαξεν, ἐνθεὸς δ' Ἄρει
βακχᾷ πρὸς ἀλκίην Θυιάς ὡς φόβον βλέπων.

ние мужчин в женские наряды. Уже в тех скурых сведениях о Дионисе, которые имеются в «Илиаде» упоминаются менады. Это может указывать на то, что в древнейший период в культе принимали участие не только воины и аристократы, но и женщины. Или он изначально был женским, и тогда предположение П. Скарпи придётся поставить под сомнение. М. Вальдес показывает, что женские празднования в классический период могли активно подавляться городским патриархальным правлением, что нашло отражение и в письменных источниках, где мужские участники дионисийских празднеств явно доминируют [Valdés 2013, 115]. Она обращается к довольно скудным данным о ленеях и антестериях, сравнивает их с дельфийским фестивалем, обращается к Софоклу, Еврипиду и Гераклиту и показывает, что начиная с VI века до н.э. ленеи были значительно реорганизованы и пересмотрены. Возможно, женские ритуалы начали сильнее контролировать и постепенно они приобрели второстепенную роль, в то время как празднества под мужским руководством стали официальными.

Социальные и культурные изменения отражены и в комедиях Аристофана, где высмеивается женоподобность мужчин, и одним из смешных приёмов становятся сценки переодевания мужчин в женские одежды. По всей видимости, именно в это время появляются общественно одобряемые фестивали, в которых происходит инверсия, и социальный порядок на некоторое время подвергается разрушению. В другой своей работе М. Вальдес предполагает, что сам жанр комедии возникает как подражание тайным женским вечеринкам мистического типа (ил. 1) [Valdés 2022, 321].



Ил. 1. Так называемые «анакреонтические» вазы с изображением мужчин, переодетых в женские одежды, с характерной для женщин жестикуляцией и атрибутами, такими как зонтик. 500–450 до н.э. Национальный музей Мадрида.

Автор фото: Antonio Trigo Arnal. Источник: [Valdés 2022, 316]

Таковыми могли быть как дионисийские мистерии, так и праздник скирофорий, во время которого женщины могли есть чеснок, пировать за счёт мужчин и на это время даже прерывались брачные узы [Burkert 1983, 145, n. 41]. Но переодевание засвидетельствовано и в трагедии, когда Дионис сам готовит Пентея к участию в мистерии, для которого это обернется несчастьем. Поэтому предположение о том, что дионисийские мистерии с древнейших времен были связаны с женским участием, выглядит очень убедительно. Возможно, что женщины в них играли роль нимф-кормилиц, которые не просто воспитывали младенца Диониса, но ещё и сохраняли ему жизнь и прятали от гнева Геры. Эти нимфы и стали первыми менадами.

К. Фараоне считает, что в дионисийских мистериях могли принимать участие только взрослые женщины. Об этом говорит не только высказанное выше предположение, что женщины в ритуале играли роль нимф-кормилиц, но и свидетельства из захоронений. Он обращает внимание на две золотые таблички, найденные в погребении в Пелине. Их содержание практически идентично:

Вот ты умер, вот ты родился, трижды благословенный, в тот же самый день.

Скажи Персефоне, что Вакх лично освободил тебя.

Телец, ты прыгнул в молоко,
быстро, ты прыгнул в молоко,
овен, ты упал в молоко.

У тебя есть вино, счастливая награда.

И ты отправишься под землю, справив таинства, как и другие блаженные⁶.

В данном случае важны обстоятельства захоронения. Таблички вырезаны в форме листа плюща и были симметрично расположены на груди умершей женщины. Рядом с саркофагом лежала небольшая статуэтка менады. К. Фараоне считает, что форма листа и симметричное расположение пластинок не случайны и должны быть интерпретированы таким образом: женщина пребывает как бы в двух параллельных мирах, в одном из которых она кормящая мать, в другом – менадическая нимфа-кормилица младенца Диониса (ил. 2).

Содержание этих табличек позволяет также предположить, какие действия выполняли посвящённые во время мистерий. Фраза «телец, ты прыгнул в молоко» имеет длинную историю интерпретаций. Ф. Граф считал, что её нужно прочитывать как метафорическое описание возлияний молока во время погребальных или инициационных церемоний [Graf 1993, 250].

⁶ D1 Pelinna (Пелинна), OF 485. Перевод на русский язык текстов на золотых табличках из погребений выполнен Е. В. Афонасиным по изданию Р. Эдмондса [Edmonds 2011]. Греческий текст, перевод и изображения табличек см.: [Афонасин 2023].



Ил. 2. Рельеф с изображением нимфы-кормилицы, принимающей из рук другой нимфы младенца Диониса. За её спиной стоит сатир, готовый начать танцевать или петь. Римский период. Афродизия, Турция. Фото автора

Однако К. Фараоне с этим не согласен и считает, что другой ответ может быть найден после обращения к данным из элевсинских мистерий. Когда посвящённые в мистерии провозглашали «Я постился, я пил из кикееона!», они неявно говорили: «Я делал это так же, как Деметра». О том, что Деметра совершала такие действия мы знаем из гомеровского гимна (190–205). То есть, посвящённые воспроизводят в ритуальных действиях мифическое событие. По аналогии с этим К. Фараоне предполагает, что когда вакхический адепт произносит «телец/овен/козлёнок, ты упал/прыгнул в молоко»⁷, мы должны добавить неявную идею «так же, как Дионис» или

⁷ С давних времен Дионис предстаёт в виде рогатого бога. В «Вакханках» он прямо таковым и называется (920–922), а у Аполлодора 3.4.3 Гермес прячет младенца Диониса у нимф на горе Ниса предварительно превратив его в козлёнка. В некоторых табличках фраза выражена от первого лица, например, A1 Thuri (Фурии), OF 488 [Афонасин 2023, 121–122]. На ил. 4 Дионис изображён с лирой и посвящённым ему животным.

«так же, как его кормилицы», потому что с этим связана одна из ранних историй о нём из «Илиады» VI, 135–136, где рассказывается, что спасаясь от Ликурга юный Дионис прыгнул в море и был принят под защиту Тетис [Faraone 2013, 131]⁸. Попадание в молоко, по его словам, могло означать возвращение адепта в блаженное состояние, которое ассоциируется с периодом кормления грудным молоком и максимальной близостью с матерью, а само материнское молоко возможно воплотилось в образе плюща – вечнозеленом вьющемся растении, которое было устойчивым вакхическим символом жизни после смерти [Faraone 2013, 128]. Дионис, например, часто изображается с венком из плюща (ил. 3).



Ил. 3. Килик с изображением Диониса и сатира.

Дионис изображён с многими ритуальными атрибутами – венком из плюща, виноградной лозой, тирсом с шишкой хмеля или листьями плюща.

Вулчи, Италия, 480 до н.э. Из Античного собрания Берлина. Фото автора

Почитание Диониса как бога вина также важно для понимания сути мистерии. Возделывание равнин для выращивания винограда, отжимание сока и его ферментация не происходят случайным образом. Для этого требуются знания и опыт нескольких поколений.

⁸ О параллелях между морем и молоком см. его же статью [Faraone 2011].

Самая ранняя domestикация винограда засвидетельствована археологами и палеоботаниками на Ближнем Востоке в середине четвертого тысячелетия до н.э., в таких местах как Левант, Тель эш-Шуна в Иорданской долине, Иерихоне (здесь найдены не только косточки, но и две обугленные винные бочки)⁹. В Грецию новый продукт попадает примерно спустя тысячелетие. Возможно, этим объясняется, почему почитание Диониса формируется позже других культов и почему он называется пришлым и восточным богом. Хотя такое аграрное объяснение можно применить и к некоторым другим греческим богам, в случае с Дионисом имеется примечательная особенность, вино обладает опьяняющим действием и приводит к эмоциональному возбуждению, порождая тем самым особый тип богопочитания.



Ил. 4. Килик с изображением Диониса с лирой и посвящённым ему священным животным – козлом. Афины, 525–500 гг. до н.э.

Хранится в музее Вилла Юлия в Риме. Фото автора

⁹ Для получения приятных на вкус и крупных ягод понадобилась довольно сложная культивация дикого вида *Vitis vinifera sylvestris*. Описание изменений в гене в древнейший период представлены в [Zohary 1996, 24–25]. Конечно, в середине четвертого тысячелетия до н.э. люди просто наблюдали за понравившимися им растениями и отбирали их для дальнейшего выращивания. Важно, что с domestикацией винограда дело обстояло намного сложнее, чем с зерновыми. Указанием на domestикацию винограда является сам факт его обнаружения в таком засушливом регионе, в котором дикий вид просто не мог бы выжить.

Ассоциация Диониса с виноградом объясняет, почему мистерии осуществляются не в городе и представляют собой бурные шествия. П. Скарпи заметил очень точно: «Являясь определённым признаком цивилизации, винодельческая культура воздействует на ландшафт, изменяя его и немедленно определяя присутствие человека, вино рождается от знания человека, который обрабатывает плоды виноградной лозы, производит из них сок и ферментирует его. Вино, являясь для греков культурным знаком, определяет статус цивилизации не в меньшей степени, чем зерновые, но в отличие от зерновых, которые располагаются в пространстве повседневности и необходимости, вино помещается в избыточное и праздничное измерение, на территорию преимущественно символическую» [Scarpì 2002, 223]. Отождествляемый с соком винограда Дионис освобождает человека от страданий и жизненных бедствий. Поэтому дионисийская мистерия изначально могла и не содержать никакого высокодуховного посыла о перерождении души и личной ответственности, как это произошло позже после слияния с орфическим культом, но была весёлым действием, позволявшим выйти за рамки социального приличия, поменять привычную роль, побыть кем-то другим, вернуться в состояние варварства, детства, в лоно некультуренного природного бытия¹⁰. Возможно, именно об этом говорит Тиресий в «Вакханках» 275–285:

Послушай, юноша: две вещи в мире есть
 Для человека главные: Деметра
 – Или земля, как хочешь называй –
 Сухую пищу людей богиня кормит,
 Но не уступит ей Семелы сын:
 Придумал он питьё из винограда
 И смертным дал – усладу всех скорбей.
 Когда несчастный соком винограда
 Пресытится, забвение и сон
 Забот дневных с души снимают тяжесть,
 И от страдания верней лекарства нет¹¹.

В этой связи уместно подробнее рассмотреть сам глагол βακχεύω, который используется в разных контекстах. Он может быть переведён как «испытывать вакхическое безумие (расстройство, бред) или восторг», и относиться к таким ритуалам, как ношение тирса, украшение себя плющом или небридой, к выкрикиванию εὐοῖ σαβοῖ, а также к танцу или употреблению вина.

¹⁰ Примечательно изображение Диониса на корабле, мачта которого увита виноградной лозой со свисающими спелыми гроздьями. Этот сюжет подтверждает приведённое выше рассуждение о роли моря в мистерииальной практике и при этом оставляет Диониса в привычном ему виноградном контексте (ил. 5).

¹¹ Перевод И. Анненского.



Ил. 5. Килик, 540 до н.э. Из коллекции Дж. Лоэба
в Античном собрании Мюнхена. Фото автора

Но есть и другие случаи более фигуративного использования *βακχεύω*, например, для описания безумия и экстаза лирических поэтов или состояния совершенства человеческой души¹².

Буйное состояние, исступление, которое охватывает участников ритуала, уже в древних текстах считается характерным скорее для женщин. Так, в «Илиаде» VI 389 и XXII 460 *μαίνομαι* и *μαίνας* являются метафорами утраты всякого самоконтроля под влиянием тревоги, и в обоих случаях речь идет об Андромахе, а в гимне Деметре (386) *μαίνας* (неистовствующая менада), сказанное о Деметре, недвусмысленно напоминает о менадической практике: «Ринулась, словно менада в горах по тенистому лесу» (пер. В. В. Вересаева). А. Хенрихс считает, что ненормальное психическое состояние не могло быть аутентичным качеством исторического менадизма. Несмотря на название, такая примечательная религиозная идентичность должна пониматься скорее как желание приятного физического истощения [Henrichs 1982, 146f].

Согласимся с П. Скарпи, который считает, что найти дионисийские мистерии в чистом виде невозможно. Действительно, начиная с пятого века до н.э. упоминание Диониса/Вакха встречается постоянно в элевсинском и орфическом контекстах. Но попытка возве-

¹² Анализу употребления данного слова в трагедиях посвящена статья [San Cristobal 2009].

сти начало мистерий к архаическому периоду и увидеть, чем они могли быть сами по себе, действительно интересна и продуктивна. Скорее всего, это должно быть что-то достаточно простое, но привлекательное. Поскольку эмоциональная составляющая человеческого поведения является более древней и в целом доминирующей, то предположим, что изначально дионисийские мистерии могли представлять собой необычайно яркое действие, сильно отличающееся от всего, что встречалось в повседневности. Это узаконенный экстаз, неразрывно связанный, с одной стороны, с неопределённостью, спонтанностью, непредсказуемостью, с другой – с раскрытием творческой энергии и новым взглядом на природу вещей. Возможно, участие в дионисийских мистериях открывало человеку такие стороны себя, которые в силу принятой социальной нормы оставались скрытыми, стыдными и даже порицаемыми. Однако происходящая во время мистерий встреча с другим Я производила сильное впечатление и в какой-то момент привела к рождению индивидуальной формы религиозности.

Из имеющихся свидетельств очевидно, что мистерияльное событие было групповым. Судить об этом мы можем по выражениям на золотых табличках из орфических погребений. Например, на табличке IV в. до н.э. из Феры (Греция, Фессалия) прямо упомянуто сообщество мистов: «отправь меня к фиасам мистов (μυστῶ<v> θιάσους); у меня есть ритуальные объекты [Вакха] (ἔχω ὄργια¹³ [Βάκχου]) и обряды Деметры Хтони и Горной Матери» [Graf, Johnston 2007, 38–39 = OF 493a]. Специальные обряды по вхождению в группу посвящённых являются неотъемлемой частью многих религиозных сообществ как сейчас, так и в древности. Поэтому во все времена посвящения осуществлялись при участии иерофанта – жреца или жрицы, которые направляли действие, возможно, объясняли последовательность шагов и способствовали тому, чтобы участники следовали определённому плану, заранее продуманной последовательности событий. Кроме того, присутствие в греческом языке таких слов, как вакхант, вакханка (βάκχος, βάκχη), телестор

¹³ На знаменитой эпитафии прелата Алкмеона Милетского III–II вв. до н.э. слово ὄργια используется в значении «священные предметы». Из этой же надписи следует, что в официальном вакхическом культе в Милете была специальная должность носителя оргий, которую выполнял Алкмеон. Надпись гласит: ὅμᾱς κεῖς ὄρος ἦγε καὶ ὄργια πάντα καὶ ἰδὰ ἦνεκεμ πάσης ἐρχομένη πρό πόλεως [«Это она привела вас в горы. Она, идя во главе всего города, несла все оргии и священные предметы»]. Таким образом, оргии – это предметы, спрятанные в цисте, раскрытие которых предназначено, по крайней мере, для избранной группы вакханок или вакхантов [Jaccottet 2006, 223].

(τελέστωρ), телетэ (τελετή), мист (μύστης), иерофант (ἱεροφάντης), тиада (θυιάς), лэны (λῆναι), свидетельствуют о большом разнообразии ритуальных функций и о многослойной структуре мистерий.

Предложение А. Жакоте [Jaccottet 2006, 225–228] признать множественность дионисийских мистерий и не волноваться о том, что между ними существуют различия, стоит принять во внимание. Тенденция к унификации, по её словам, возникает в связи с оформлением (и в некотором смысле огосударствлением) элевсинских мистерий, за которыми прочно закрепилось слово «мистерия». Благодаря тому, что об Элевсине известно довольно много, этот тип религиозного культа становится эталонным, именно с ним начинают сравниваться все прошлые мистериальные культы, а те, что значительно отличаются, утрачивают статус таковых. С этим утверждением соглашается и К. Фараоне, рассуждая о странном положении Диониса в Греции. С одной стороны, нет сомнений в том, что он является одним из древнейших богов и ему поклонялись во всех греческих городах. С другой – он никогда не был панэллинским божеством в том «более узком смысле слова, что он не имел панэллинского святилища и не играл заметной роли в панэллинском эпосе. В результате не было никакого давления со стороны политиков или поэтов в том, чтобы настаивать на одной истории его рождения вместо другой, чтобы поклоняться одному образу вместо другого или обозначать один набор ритуалов» [Faraone 2013, 122]. Благодаря этому культ Диониса эволюционировал по-разному в различных местах. Поэтому проблема дионисийских мистерий не древняя, а созданная современным использованием термина «мистерии», в который мы вкладываем определённый смысл, обусловленный нашим знанием об эталонном примере. Но мы таким образом значительно ограничиваем поле духовно-психологических практик античности и лишаем себя возможности увидеть преемственность между ними.

Напоследок стоит упомянуть о двух современных греческих ритуалах, называемых Анастенарии (нестинарство, по-болгарски) и Калогерос, которые проводятся в сельских местностях на севере Греции и юге Болгарии, носят экстатический характер, воспринимаются адептами как подготовка к смерти и, по мнению некоторых исследователей [Kakouri 1963], являются отголоском дионисийских мистерий. Эта статья, в которой я попыталась описать, как могли функционировать дионисийские мистерии, является полезной именно для того, чтобы, понимая, какими были эти мистерии в древности, иметь возможность сравнения их с теми ритуальными

практиками, которые осуществляются по сей день и напоминают древние. Появление обширного материала об этих ритуалах, большой интерес к ним со стороны болгарских и греческих исследователей не останутся без нашего внимания и будут изучены в последующих работах.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин 2023 – Афонасин Е. В. «Орфические» золотые таблички // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2023. Т. 17, № 1. С. 120–137.
- Афонасина 2022 – Афонасина А. С. Как Дионис попал в диалоги Платона и занял в них важное место? // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем (исследования и переводы). 2022. Вып. 6. С. 233–252.
- Русяева 1978 – Русяева А. С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // Вестник древней истории. 1978. № 1 (143). С. 87–105.
- Bremmer 2014 – Bremmer J. Initiation into the mysteries of the ancient world. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- Burkert 1983 – Burkert W. Homo Necans: the anthropology of Ancient Greek sacrificial ritual and myth. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1983.
- Casadio 2009 – Casadio G. Dionysus in Campania: Cumae // Mystic cults in Magna Graecia / ed. by G. Casadio, P. A. Johnston. Austin: University of Texas Press, 2009. P. 33–45.
- Edmonds 2011 – The “Orphic” gold tablets and Greek religion / ed. by R. G. Edmonds III. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Faraone 2011 – Faraone C. A. Rushing and falling into milk. New perspectives on the Orphic gold tablets from Thurii and Pelinna // The “Orphic” gold tablets and Greek religion / ed. by R. G. Edmonds III. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 304–324.
- Faraone 2013 – Faraone C. A. Gender differentiation and role models in the worship of Dionysos // Redefining Dionysos / ed. by A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, R. M. Hernández. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 120–143.
- Graf 1993 – Graf F. Dionysian and Orphic eschatology. New texts and old questions // Masks of Dionysos / ed. by T. H. Carpenter, C. A. Faraone. Ithaca: Cornell University Press, 1993. P. 239–258.
- Graf, Johnston 2007 – Graf F., Johnston S. I. Ritual texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic gold tablets. London; New York: Routledge, 2007.
- Henrichs 1982 – Henrichs A. Changing Dionysiac identities // Jewish and Christian self-definition / ed. by B. F. Meyer, E. P. Sanders. Philadelphia: Fortress Press, 1982. Vol. 3. P. 137–160.

- Jaccottet 2006 – Jaccottet A. F. Un dieu, plusieurs mystères? Les différents visages des mystères dionysiaques' // Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove / ed. by C. Bonnet et al. Stuttgart: Steiner, 2006. P. 219–230.
- Jeanmaire 1972 – Jeanmaire H. Dionyso. Religione e cultura in Grecia. Torino: Giulio Einaudi editore, 1972.
- Kakouri 1963 – Kakouri K. Dionysiaka. Aspects of the popular Thracian religion of today. Athens: Eleftheroudakis, 1963.
- San Cristobal 2009 – San Cristobal A. J. The meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism // Mystic cults in Magna Graecia / ed. by G. Casadio, P. A. Johnston. Austin: University of Texas Press, 2009. P. 46–60.
- Scarpi 2002 – Scarpi P. Le religioni dei misteri. Milan: Mondadori & Valla Editore, 2002.
- Taylor-Perry 2003 – Taylor-Perry R. The God who comes: Dionysian mysteries revisited. New York: Algora Publishing, 2003.
- Valdés 2013 – Valdés M. G. Redefining Dionysos in Athens from the written sources: The Lenaia, Iacchos and Attic Women // Redefining Dionysos / ed. by A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, R. M. Hernández. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 100–119.
- Valdés 2022 – Valdés M. G. El travestismo en Las Asambleístas de Aristófanes, en las Esciras y en los vasos anacreónticos: algunos apuntes // Boletín del Museo Arqueológico Nacional. 2022. № 41. P. 309–324.
- Zohary 1996 – Zohary D. The domestication of the grapevine Vitis Vinifera L. in the Near East // The origins and ancient history of wine / ed. by P. E. McGovern, S. J. Fleming, S. H. Katz. London; New York: Routledge, 1996. P. 21–28.

REFERENCES

- Afonasin, E. V. (2023). The “Orphic” gold tablets. *Schole*, 17(1), 120–137. (In Russian).
- Afonasina, A. S. (2022). How Dionysus got into Plato's dialogues and occurred such an important place in them? *Intellectual Traditions in Past and Present*, 6, 233–252. (In Russian).
- Bremmer, J. (2014). *Initiation into the mysteries of the ancient world*. De Gruyter.
- Burkert, W. (1983). *Homo Necans: The anthropology of Ancient Greek sacrificial ritual and myth*. University of California Press.
- Casadio, G. (2009). Dionysus in Campania: Cumae. In G. Casadio, & P. A. Johnston (Eds.), *Mystic cults in Magna Graecia*. University of Texas Press.

- Edmonds III, R. G. (Ed.). (2011). *The "Orphic" gold tablets and Greek religion*. Cambridge University Press.
- Faraone, C. A. (2011). Rushing and falling into milk. New perspectives on the Orphic gold tablets from Thurii and Pelinna. In R. G. Edmonds III (Ed.), *The "Orphic" gold tablets and Greek religion* (pp. 304–324). Cambridge University Press.
- Faraone, C. A. (2013). Gender differentiation and role models in the worship of Dionysos. In A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, & R. M. Hernández (Eds.), *Redefining Dionysos* (pp. 120–143). De Gruyter.
- Graf, F. (1993). Dionysian and Orphic eschatology. New texts and old questions. In T. H. Carpenter, & C. A. Faraone (Eds.), *Masks of Dionysos* (pp. 239–258). Cornell University Press.
- Graf, F., & Johnston, S. I. (2007). *Ritual texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic gold tablets*. Routledge.
- Henrichs, A. (1982). Changing Dionysiac identities. In B. F. Meyer, & E. P. Sanders (Eds.), *Jewish and Christian self-definition*. Vol. 3 (pp. 137–160). Fortress Press.
- Jaccottet, A.-F. (2006). Un dieu, plusieurs mystères? Les différents visages des mystères dionysiaques. In C. Bonnet et al. (Eds.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove* (pp. 219–230). Steiner.
- Jeanmaire, H. (1972). *Dionysos. Religione e cultura in Grecia*. Giulio Einaudi editore.
- Kakouri, K. (1963). *Dionysiaka. Aspects of the popular Thracian religion of today*. Eleftheroudakis.
- Rusyaeva, A. S. (1978). Orphism and the cult of Dionysus in Olbia. *Journal of Ancient History*, 1(143), 87–105. (In Russian)
- San Cristobal, A. J. (2009). The meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism. In G. Casadio, & P. A. Johnston (Eds.), *Mystic cults in Magna Graecia*. University of Texas Press.
- Scarpi, P. (2002). *Le religioni dei misteri*. Mondadori & Valla Editore.
- Taylor-Perry, R. (2003). *The God who comes: Dionysian mysteries revisited*. Algora Publishing.
- Valdés, M. G. (2013). Redefining Dionysos in Athens from the written sources: The Lenaia, Iacchos and Attic Women. In A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, & R. M. Hernández (Eds.), *Redefining Dionysos* (pp. 100–119). De Gruyter.
- Valdés, M. G. (2022). El travestismo en Las Asambleístas de Aristófanes, en las Esciras y en los vasos anacreónticos: algunos apuntes. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 41, 309–324.

Zohary, D. (1996). The domestication of the grapevine *Vitis Vinifera* L. in the Near East. In P. E. McGovern, S. J. Fleming, S. H. Katz, *The origins and ancient history of wine* (pp. 21–28). Routledge.

Материал поступил в редакцию 11.11.2024