

МИСТИЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ В ВЕЛИКОЙ ГРЕЦИИ

*Сборник научных статей
под редакцией Дж. Касадио и П. А. Джонстон*



ТОТЕНБУРГ

МОСКВА 2023

УДК 351.857
ББК 63.3(0)32
К28

*Все права на книгу находятся под охраной издателей.
Ни одна часть данного издания не может быть воспроизведена
каким-либо способом без согласования с издателями.*

*Перевод с английского — Инвир Лазарев
Под редакцией Олега Молотова*

К28 Мистические культы в Великой Греции: Сб. научных статей под ред. Дж. Касадио и П. А. Джонстон / Пер. с англ. — М.: Тотенбург, 2023. — 480 с.

Материалы данного сборника посвящены исследованию мистических культов античности — особенно тех из них, что процветали в Великой Греции (современная южная Италия и Сицилия). Используя разные методы, авторы исследуют «мистерияльные религии», связанные с личным спасением через посвящение, а не общие для всех культы олимпийских богов. В сборнике читатель ознакомится с современными представлениями о древних религиях, а также полевыми отчетами с недавних археологических работ. Тематика статей включает культы Диониса и Орфея, Деметры и Исиды, а также митраизм.

**УДК 351.857
ББК 63.3(0)32**

- © Инвир Лазарев,
перевод с английского, примечания, 2023
- © Олег Молотов,
редакция перевода, перевод цитат с нем.,
франц., итал., исп. языков, примечания, 2023
- © Издательство «Тотенбург», 2023

СОДЕРЖАНИЕ

СОКРАЩЕНИЯ	6
------------------	---

<i>Джованни Касадио и Патрисия А. Джонстон</i> ГЛАВА 1. ВВЕДЕНИЕ.....	12
--	----

ЧАСТЬ I. ДИОНИС И ОРФЕЙ

<i>Джованни Касадио</i> ГЛАВА 2. ДИОНИС В КАМПАНИИ: КУМЫ	52
---	----

<i>Ана Хименес Сан-Кристоваль</i> ГЛАВА 3. ЗНАЧЕНИЕ ВАКХОС И ВАКХЕУΕΙΝ В ОРФИЗМЕ / Ана Хименес Сан-Кристоваль	69
---	----

<i>Корнелия Ислер-Кереньи</i> ГЛАВА 4. ВКЛАД ДИОНИСИЙСКОЙ ИКОНОГРАФИИ В ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ ГРЕЦИИ И ИТАЛИИ.....	87
--	----

<i>Рэдклифф Дж. Эдмондс</i> ГЛАВА 5. КТО ТЫ? МИФИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В «ОРФИЧЕСКИХ» ЗОЛОТЫХ СКРИЖАЛЯХ.....	103
--	-----

<i>Альберто Бернабе</i> ГЛАВА 6. IMAGO INFERORUM ORPHICA (ОБРАЗ ОРФИЧЕСКОЙ ПРЕИСПОДНЕЙ)	129
---	-----

<i>Р. Дрю Гриффит</i> ГЛАВА 7. ОТ СЛОВ К ДЕЛУ: ЗАВЕЩАНИЕ ЭВМОЛПА, ФАСОЛЕВАЯ ПОХЛЕБКА И СУДЬБА ДУШИ В ЮЖНОИТАЛЬЯНСКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ОТ ПИФАГОРА ДО ЭННИЯ	174
--	-----

ЧАСТЬ II. ДЕМЕТРА И ИСИДА

Джулия Сфамени Гаспарро

ГЛАВА 8. АСПЕКТЫ КУЛЬТА ДЕМЕТРЫ
В ВЕЛИКОЙ ГРЕЦИИ:
«СЛУЧАЙ» САН-НИКОЛЫ (АЛЬБАНЕЛЛЫ)183

Кэтрин М. Луккезе

ГЛАВА 9. СИНХИЗИС КУЛЬТУРНОГО
ЛАНДШАФТА: ХРАМ ДЕМЕТРЫ В ЛАЦИО.....212

Рэймонд Дж. Кларк

ГЛАВА 10. ЭЛЕВСИНСКИЕ МИСТЕРИИ
И МОТИВ «ПОЯВЛЕНИЯ УЖАСАЮЩЕГО
ПРИЗРАКА ГОРГОНЫ В ПОДЗЕМНОМ
ЦАРСТВЕ МЕРТВЫХ» У ВЕРГИЛИЯ
В 6-Й КНИГЕ «ЭНЕИДЫ»250

Бонни Маклахлан

ГЛАВА 11. ЖЕНЩИНЫ И НИМФЫ
В ГРОТЕ КАРУЗО.....268

Фредерик Бренк

ГЛАВА 12. «ВЕЛИКАЯ ЦАРСТВЕННАЯ СУПРУГА,
ЗАЩИЩАЮЩАЯ СВОЕГО БРАТА ОСИРИСА»:
ИСИДА В ИСЕУМЕ В ПОМПЕЯХ.....285

Паоло Капуто

ГЛАВА 13. АЕГУРТИАСА В КУМАХ:
НОВЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА СУЩЕСТВОВАНИЯ
КУЛЬТА ИСИДЫ В КАМПАНИИ:
ОБЪЕКТ И МАТЕРИАЛЫ ИССЛЕДОВАНИЯ308

Патрисия А. Джонстон

ГЛАВА 14. МИСТИЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ
И «ГЕОРГИКИ» ВЕРГИЛИЯ.....325

ЧАСТЬ III. МИТРА

Лютер Х. Мартин

ГЛАВА 15. РЕЛЬЕФ «АМУР И ПСИХЕЯ» В МИТРЕУМЕ В КАПУЕ-ВЕТЕРЕ: ИСКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ СЛУЧАЙ ГРЕКО-РИМСКОГО СИНКРЕТИЗМА ИЛИ ТИПИЧНЫЙ ПРИМЕР ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ МИФА?	356
--	-----

Ричард Гордон

ГЛАВА 16. КОНЦЕПЦИЯ МИТРАИЧЕСКОГО ТЕЛА НА ПРИМЕРЕ МИТРЕУМА В КАПУЕ	374
---	-----

Гленн Палмер

ГЛАВА 17. ПОЧЕМУ ИМЕННО ПЛЕЧО? (ИССЛЕДОВАНИЕ РАСПОЛОЖЕНИЯ РАНЫ В ТАВРОКТОНИИ КУЛЬТА МИТРЫ)	409
--	-----

БИБЛИОГРАФИЯ	422
--------------------	-----

СОКРАЩЕНИЯ

Названия журналов сокращаются в соответствии с *L'Année philologique*, если не указано отдельно.

- Aesch. = Эсхил
Ag. = Агамемнон
Cho. = Хорэфоры
Eum. = Эвмениды
PV = Прометей Прикованный
Sept. = Семеро против Фив
Supp. = Просительницы
Anec. Graeca = *Anecdota Graeca*
ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
AP = Палатинская антология
Ap. Rhod. Argon. = Аполлоний Родосский, *Аргонавтика*
Apul. Met. = Апулей, *Метаморфозы*
Aristoph. = Аристофан
Ach. = Ахарняне
Av. = Птицы
Eq. = Всадники
Nu. = Облака
Th. = Женщины на празднике Фесмофорий
Aratus Phaen. = Арат, *Явления*
Arist. = Аристотель
Phys. = Физика
Prob. = Проблемы
Rhet. = Риторика
Aristid. = Элий Аристид
Or. = Речи
Ath. = Афиней
Bacch. = Вакхилид
Beazley, *ABV* = J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase Painters* (1956)
Callim. = Каллимах
CCCA = *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*

Cic. = Цицерон
Amic. = Лелий, или о дружбе
N.D = О природе Богов
Tusc. = Тускуланские беседы
Verr. = В Верреме
CIG = *Corpus inscriptionum Graecorum*
CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*
CIMRM = М. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum
et Monumentorum*
Religionis Mithriacae, 2 тома (Гаага, 1956–1960)
Clem. Alex. = Климент Александрийский
Paed. = Педагог
Protr. = Протретики (Увещевание Грекам)
Strom. = Строматы
CVA = *Corpus Vasorum Antiquorum*
Dio Cass. = Дион Кассий
Diod. Sic. = Диодор Сицилийский
Diog. Laert. = Диоген Лаэртский
Dion. Hal. = Дионисий Галикарнасский
Ant. Rom. = Римские древности
Eleuth. = Элефтерна (Орфические фрагменты 478–
480 Бернабе = 32b I–III Керн и 482–483 Бернабе)
Ent. = Энтелла (Орфические фрагменты 475 Бернабе)
Epigr. Gr. = G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex
lapidibus conlecta* (1878)
Eur. = Эврипид
Va. = Вакханки
Cret. = Критяне
Cyc. = Киклоп
El. = Электра
Hel. = Елена
HF = Геркулес
Hipp. = Ипполит
IA = Ифигения в Авлиде
IT = Ифигения в Тавриде
Or. = Орест
Phoen. = Финикиянки

Tr. = Троянки
FGrH = *Fragmente der griechischen Historiker*
Firm. Mat. De err. prof. rel. = Фирмик Матерн, *О заблуждениях языческих религий*
Hdt. = Геродот
Hes. = Гесиод
Theog. = Теогония
WD = Труды и дни
Hesych. = Исихий
Hipp. = Гиппионий (Орфические фрагменты 474 Бернабе)
Homer Il. = Гомер, *Илиада*
Od. = *Одиссея*
Hor. Sat. = Гораций, *Сатиры*
Hymn Dem. = Гомеровский Гимн Деметре
IG = *Inscriptiones Graecae*
IGBulg. = *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*
IGDolb. = L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* (Geneva, 1996)
Iulian. Or. = Юлиан, *Речи*
LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*
Lucian = Лукиан
Cat. = *Переправа, или Тиран*
DD = *Разговоры богов*
Dial. Mort. = *Разговоры в царстве мертвых*
Peregr. = *О смерти Перегрина*
Lucophr. = Ликофрон
Macrobius Sat. = Макробий, *Сатурналии*
Malib. = Малибу (Орфические фрагменты 484 Бернабе)
Mart. Epigr. = Марциал, *Эпиграммы*
OF = Орфические фрагменты
Orph. fr. B = A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta*, pars. II, fasc. 1, *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta* (Monachii and Lipsiae, 2004).
Orph. Hymn. = Орфический гимн
Ovid Met. = Овидий, *Метаморфозы*
Parm. = Парменид

PCG = R. Kassel, K. Austin, eds., *Poetae Comici Graeci* (Berlin, New York, 1984)

PВопон. = *Болонский папирус*

PDerveni = *Папирус из Дервени*

Pel. = Пелинна (Орфические фрагменты 485–486 Бернабе)

Pet. = Петелия (Орфические фрагменты 476 Бернабе
= 32a Керн)

Petronius Sat. = Петроний, *Сатирикон*

PGM = K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae: Die griechischen zauberpapyri*, 2 тома (Leipzig, 1928–31)

PGurob = *Папирус из Гуроба*

Phars. = Фарсал (Орфические фрагменты 477 Бернабе)

Pher. = Феры (Орфические фрагменты 493 Бернабе)

Philostr. = Филострат

Imag. = *Картины (Изображения)*

VS = *Жизнеописания софистов*

Pind. = Пиндар

Nem. = *Немейские оды*

O. = *Олимпийские оды*

Pyth. = *Пифийские оды*

Pl. = Платон

Crat. = *Кратил*

Gorg. = *Горгий*

Leg. = *Законы*

Phdr. = *Федр*

Phd. = *Федон*

Rep. = *Государство*

Tim. = *Тимей*

Pliny NH = Плиний, *Естественная история*

Plot. = Плотин

Plut. = Плутарх

Alex. = *Александр*

Amat. = *Аматорий*

Def. orac. = *Об упадке оракулов*

Is. Os. = *Об Исиде и Осирисе*

Lyc. = *Ликург*

Mor. = *Моралии*

- Mul. Virt.* = О доблестях женщин
Quaest. conv. = Застольные беседы
Sup. = О суевериях
Thes. = Тесей
PMG = D. L. Page, *Poetae Melici Graeci* (1962)
Porph. = Порфирий
Antr. = О пещере нимф
De abst. = О воздержании
Procl. = Прокл
H. = Обзор астрономических предположений (Очерк астрономических гипотез)
PSI = *Papiri Greci e Latini, Pubblicazioni della Società italiana per la ricercadei papiri greci e latini in Egitto*
RE = A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, *Real-Encyclopädie d. klassischen Altertumswissenschaft* (1893–)
RGVV = A. Dieterich, R. Wünsch, L. Malten, O. Weinreich, L. Deubner, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* (1903–)
Rom. = Рим (Орфические фрагменты 491 Барнабе = 32g Керн)
Sen. = Сенека
Ep. mor. = Нравственные письма к Луцилию
De benef. = О благодеяниях
Sext. Emp. Math. = Секст Эмпирик, *Против ученых*
Simplic. in Cael. = Симпликий, *Комментарий к четырем книгам трактата Аристотеля «О небе»*
Soph. = Софокл
Ant. = Антигона
El. = Электра
OC = Эдип в Колоне
OT = Эдип Царь
Tr. = Трахинянки
Stat. Silv. = Стаций, *Сильвы*
Suet. Aug. = Светоний, *Жизнеописание Августа*
Symm. Ep. = Симмах, *Письма*
Tertullian De cor. = Тертуллиан, *О венце воина*
Themist. Or. = Фемистий, *Речи*

Theophr. *Char.* = Теофраст, *Характеры*
ThesCRA = *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*
Thuc. = Фукидид
Thur. = Фурии (Орфические фрагменты 487–490 и
492 Бернабе = 32f–cd и 47 Керн, цитируется с нумерацией
фрагментов Бернабе)
TrGF = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Snell
(vol. 1), Radt (vol. 4) (Göttingen, 1977)
Tzetz. *Chil.* = Цец, *Книга историй (Хилиады)*
Verg. = Вергилий
Aen. = *Энеида*
Ecl. = *Буколики*
G. = *Георгики*
Vitr. = Витрувий
Xen. = Ксенофон
Hell. = *Греческая история*
Xenoph. = Ксенофан

ГЛАВА 1

ВВЕДЕНИЕ

Джованни Касадио и Патрисия А. Джонстон

Понятие «Великой Греции» (*Magna Graecia*) беспрестанно менялось с тех пор, как греки впервые заселили прибрежные районы Италии: иногда в него включалась вся территория от Кампании до Сицилии, в других же случаях — только лишь ее часть¹. Однако в этой области неизменно произрастали мистические культы и традиции, как предшествовавшие христианству, так и сопровождавшие его, включая культ Сивиллы Кумской, поклонение Деметре и Персефоне (похищение последней произошло на Сицилии), дионисийский и орфические культы, а также почитание Кибелы, Исиды и Митры. В июне 2002 г. на базе исследовательского центра *Villa Vergiliana* в Кумах (Италия) при поддержке Вергилианского общества и Университета Брандейса был проведен симпозиум на тему «Культы Великой Греции». Целью этого симпозиума было изучение свидетельств, содержащихся в остатках материальной культуры и в сохранившейся литературе, связанных с культурами греческого, вос-

¹ В современном историческом употреблении термин «Великая Греция» (*Magna Graecia*, в оригинальных греческих источниках — *Megale Hellas*) практически эквивалентен (эллинизированной) южной Италии. В дополнение к классическим *loci* Цицерона (*Amic.* 4.13), Страбона (6.1.2) и Плиния (*NH* 3.95: *a Locris Italiae frons incipit Magna Graecia appellata*) подходящим определением является определение схоластика V в. псевдо-Акрона (ad *Hor. Sat.* 1.10.27–35): *per ipsius regionis tractum [Apulia, etc.] Graecalingua in usu fuit: unde ea pars Italiae Graecia Magna dicta est*. Выдающийся специалист в области древнеитальянской лингвистики Паоло Поккетти продемонстрировал, что здесь греческий язык (*Graecitas*) просуществовал до византийского периода, и на самом деле даже в наши дни на греческом говорят в некоторых деревнях Сицилии и Калабрии. Кроме того, на юге Италии существует организация *Università della Magna Grecia*, а также общество *Società di studi sulla Magna Grecia*, которое с 1960 г. организовало 47 ежегодных собраний, материалы которых можно найти в большинстве библиотек классических исследований (любая дискуссия о Великой Греции требует, по крайней мере, прочтения 45 томов этих научных записок). Авторитетное изложение источников и обсуждение проблем см. в книге D. Musti, *Magna Grecia: Il quadro storico* (Rome and Bari, 2005), которая, однако, не заменяет классическую «Историю Великой Греции» (E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, 3 vols., 2d ed., Milan, Genoa, Rome, and Naples, 1928–40).

точного и египетского происхождения на юге Италии, а также с религиозным восприятием этих практик в Риме. Фраза *Fortunatae gentes* из «Энеиды» Вергилия (II.252) подразумевает, что посвященные в мистические культы находились в блаженном (*fortunatus*) состоянии как при жизни, так и после смерти, что являлось центральной идеей в мистических культах, которая позже была перенята христианами².

«МИСТИЧЕСКИЕ» КУЛЬТЫ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И КРИТИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

Представляя статьи, собранные в этом томе, необходимо учитывать, до какой степени эти культы, в особенности так называемые мистические культы, часто называемые также «мистериями», можно надлежащим образом рассмотреть в качестве религиозно-исторических явлений. Мы также должны признать существование определенного противоречия между свидетельствами, относящимися к «местным» культам и практикам более «центральных» областей (таких как материковая Греция (особенно Аттика), Анатолия и Египет), принимая во внимание влияние географических и экологических обстоятельств.

Загадки мистерий и Востока в целом всегда притягивали умы даже самых традиционно настроенных исследователей древнего мира. До Второй мировой войны преоб-

² *Gens fortunata* (Verg. *G.* 4.287) относится к легендарной блаженной египетской расе; *O fortunatos nimium agricolas* (*G.* 2.458) связывает земледельца с посвященными из Элевсина (= греч. ἑλευσίαι); *fortunatus et ille deos qui novit agrestis* (*G.* 2.493); *O fortunatae gentes, Saturnia regna* (*Aen.* 11.252 — «золотая раса» Сатурна = латинский народ); *locos laetos et amoena virecta / fortunatorum nemorum sedesque beatas* (*Aen.* 6.638–639) относится к *locus amoenus*, где Анхиз обитает в подземном мире, явно описанный призраком отца Энея как *amoena piorum / concilia Elysiumque colo* (*Aen.* 5.734. — 735). *Пиу* (= греч. εὐδαιμόνεια) — это посвященные (включая привилегированных героев мифических времен); Элизий — это рай, предназначенный для них. Посвящение связано со сферой *фортуны* еще и потому, что конечной целью мистерийного ритуала было преодоление превратностей Фортуны, слепой и жестокой богини. «Вообще говоря, эти Мистерии включали в себя посвящение, в котором проблематичная природа существования, управляемого Тюхе/Фортуной, не отрицалась, не избегалась и не контролировалась, а скорее преобразовывалась в существование, управляемое богиней в ее облике Истинной Фортуны» (Martin 1987: 58–59); ср. Bøgh 2007: 330.

ладали два интерпретационных подхода к этой теме. Один из них был историческим: его пропагандировали Рихард Рейценштейн (1861–1931)³, который предполагал иранское происхождение всех богов-спасителей, включая иудеохристианского мессию, и Франц Кюмон (1868–1947)⁴, видевший в митраизме мистическое наследие персидской религии. Альтернативный подход был феноменологическим и основывался на модели «умирающих и воскресающих богов» (преимущественно восточного происхождения), сформулированной Джеймсом Дж. Фрээрером (1854–1941) и получившей развитие среди британских и скандинавских последователей ритуально-мифологической школы.

«"Мистерия" считалась сутью восточной религиозности»⁵. Даже революционная работа Раффаэле Петтацони (1883–1959), несмотря на проявленную в ней недюжинную эрудицию, широкую сравнительную перспективу (включающую христианство и верования австралийских аборигенов) и глубокое понимание исторической динамики, отдавала должное этим стереотипам. Однако сейчас прогресс в филологических исследованиях в большой степени поставил под вопрос исторические реконструкции Петтацони⁶. В этом процессе переоценки свиде-

³ Об этой ключевой фигуре см. Prümmer 1985 и Fauth 1989. Основной недостаток подхода Райценштайна ясно обозначен Прюммом (1985: 206): *D'une part, il recourt à la terminologie du Nouveau Testament et en particulier de Paul pour une meilleure compréhension de la terminologie des mystères. Mais, d'autre part, il cherche dans cette 'langue des mystères' une clé qui résoudrait les énigmes du vocabulaire et des concepts utilisés par Paul* («С одной стороны, он обращается к терминологии Нового Завета и особенно Павла для лучшего понимания терминологии мистерий. Но с другой стороны, он ищет в этом "языке мистерий" ключ, который решил бы загадки словаря и понятий, использованных Павлом». — Пер. с фр. О. Молотова).

⁴ О некоторых вопросах, которыми пренебрегает К. Боннет в статье *Franz Cumont* в Jones et al. 2005, см. Casadio, 1999b.

⁵ R. Gordon, 1996a: 1017.

⁶ В предисловии ко второму изданию (1997 г.) книги Петтацони 1924 г. Д. Саббатуччи (1923–2002) критикует его за то, что тот настаивает на аграрной системе ориентиров, но игнорирует более серьезные недостатки (например, обращение к несуществующим воскресшим богам или сомнительным персидским мистериям). В переоценке «недавних исследований и новых проблем», которые первоначально появились на французском языке в 1955 г. как *Les mystères grecs et les Religions à mystères de l'antiquité* и были перепечатаны во втором издании, Петтацони не согласен с новыми интерпретационными тенденциями (Нильссон, Нок, Фестюжьер). Он подтверждает связи с Востоком, распространяя сравнительную систему ориентиров на весь мир, и с дальновидной проничательностью (ср. North 1992: 176) комментирует широко распространенную и несколько преувеличенную тенденцию преуменьшать сходство между христианскими церемониями и мистериями, подчёр-

тельств и теорий относительно мистерий, равно как и в других областях истории древних религий, самой блестящей и продуктивной фигурой, вероятно, был Артур Дарби Нок (1902–1963). Полезное обобщение работы, проделанной после Кюмона, было представлено Фермасереном в 1981 г. в сборнике исследований по отдельным культам за авторством многих выдающихся специалистов своего времени; данное издание было дополнено бесценным введением Карстена Кольпе.

Позднее мощный импульс изучению мистериальных культов (и связанных с ними явлений) в древних культурах Средиземноморья и Римской империи дала деятельность Уго Бьянки (1922–1995). Его главной заслугой было то, что он смог объединить специалистов из различных областей (филологов, археологов, эпиграфистов, востоковедов, историков религий), непривычных к такому сотрудничеству; ему удалось убедить их (несмотря на определенное нежелание) поделиться своими данными и интерпретациями на общей ниве научных изысканий. Четверо ученых, участвовавших в исторической конференции Бьянки по митраизму в Риме в 1978 г., а также в его конференции в 1979 г., посвященной сотериологии восточных культов в Римской империи, — Бек, Гордон, Сфамени Гаспарро и Касадио, — также принимали участие в симпозиуме в Кумах в 2002 г. и, таким образом, смогли в своих работах отразить мнение об изменениях и/или постоянстве результатов исследований вышеозначенной тематики. Вспоминая эти события, один из участников удачно отмечает: «Наиболее достоверной современной типологией греко-римских мистерий как форм личного религиозного выбора является типология Бьянки и других подобных ему исследователей. Различаются три вида: собственно "мистерия",

кивая их созвучность этническим религиям, к которым они принадлежат. Его заключительное заявление о том, что *le Religioni di Mistero sono strutturalmente più vicine al Cristianesimo che alla Religione Civica, Alla Religione pubblicae ufficiale dello Stato* («религии мистерий по своей структуре ближе к христианству, чем к гражданской религии, общественной официальной религии государства». — Пер. с ит. О. Молотова) (Pettazzoni [1924] 1997: 231), основано на ясном понимании религиозной структуры мистерий и не может быть с легкостью отброшено.

цельная структура посвящения определенной продолжительности и сложности, типом которой (и во многих случаях фактической моделью) являются Элевсинские мистерии; "мистический" культ, предполагающий не посвящение, а скорее вид интенсивного экстатического или восторженного общения с божеством (например, вакхическое безумие или *kibeboi* в культе Кибелы); и "мистерiosoфский" культ, предлагающий свою антропологию, эсхатологию и практические средства индивидуального воссоединения с божественной природой — примитивной и первоначальной формой такового является орфизм, а также герметизм и гнозис, хотя они и являют собой позднеегипетские и иудеохристианские формы религиозности. Сам Бьянки стремился к поддержанию тематического единства, адаптируя с этой целью фрэзеровскую типологию "умирающего и воскресающего божества": все эти культы сосредоточены на "боге, подверженном превратностям судьбы". Такой прием справедливо подвергся критике, но и без него данная схема сохраняет свою эвристическую ценность»⁷.

Возможно, будет полезно привести собственные определения Бьянки, поскольку у него каждое слово является результатом длительного и тщательного анализа исторических данных. Под термином «мистика» он понимает «понятие и опыт живого участия во взаимодействии между божественным, космическим и человеческим мирами, как, например, участие некоторых божеств в *превратностях* и судьбах, "человеческих" по своему характеру (исчезновение и возвращение, смерть и жизнь и т. д.), равно как и участие человеческих существ в судьбе и превратностях, связанных с "божественным" (достижение или восстановление божественных или небесных состояний бессмертия, блаженства и цельности)» (Bianchi 1979: 5).

Категория мистических культов и божеств (в отличие от олимпийских культов и богов, не затрагиваемых никакими превратностями в их олимпийском спокойст-

⁷ R. Gordon 1996a: 1017.

вии и бессмертии) может быть дополнительно определена в двух более узких типах: культы, которые следует правильно называть *мистериальными религиями*, — они сосредоточены на святилище и определенной форме постепенного посвящения и эзотеризме (прототипом таковых является культ Деметры и Керы в Элевсине, на котором основаны мистериальные формы культов Исида или Кибелы); и культы, условно называемые *мистериософскими*, в которых «элемент посвящения состоит в основном из *софий* и *гнозиса* (посвящение через “чтение”, доктрину, “знание”, просветление — от орфизма до герметизма и гностицизма)» (Bianchi 1979: 7).

Другое четкое различие между «мистикой» в широком смысле этого слова (включая культы плодородия древних восточных религий, в которых женское начало устойчиво, хотя и страдает кризису мужского бога, как в парах Исида — Осирис и Кибела — Аттис) и более специфическими категориями «мистерий» и «мистериософий» прослеживается в том соображении, что мистические культы вообще «связаны со страной, со всем, что в ней находится (полями, животными и человеческим сообществом, где царь выступает его представителем), в то время как мистерии и мистериософские культы также связаны и с отдельными людьми (или, в случае мистериософии, только с ними и связаны)» (Bianchi 1979: 9).

Конечно, как признал сам Бьянки в конце своей посвященной восточным культам конференции 1979 г. (см. его пронизанную разочарованием работу «Эпилегомена» в Bianchi and Vermaseren, 1982: 917–929), та «историческая типология», за которую он всегда выступал, является своего рода химерой. Робер Тюркан, один из самых авторитетных ученых, присутствовавших на встрече 1979 г., ранее уже рекомендовал избегать любых обобщений в «заключительном документе» трудов симпозиума. Он указывал, например, что бог Митра не кажется ему такой уж мистической фигурой в том смысле, что он не переживает никакого кризиса (*pathē*), и в любом случае в его

драме ни одна богиня не играет никакой роли; в митраизме же спасение в загробной жизни связано со спасением в этой жизни, *dans une continuité et une solidarité biocosmiques* («в биокосмической непрерывности и общности»⁸) (Bianchi and Vermaseren 1982: XVII). Определенную долю скептицизма по отношению к косности некоторых типологий можно увидеть и в обзоре литературы по мистериям как исторической категории⁹. Насколько рискованно устанавливать границы между мистико-оргиастическими практиками, мистериальным культом и мистериософской (или «орфической») религиозностью, видно из последующих исследований, проведенных Касадио и другими в области культа Диониса.

Две конференции Бьянки породили бурный поток инициатив, переосмыслений и критических замечаний, последствия которых были обширными и продолжительными. Одним из первых результатов стала обобщающая статья, написанная Куртом Рудольфом для «Энциклопедии религии» (*The Encyclopedia of Religion*, 1987), из которой здесь будет взята оценка некоторых основных тем, касающихся типологии мистерий и их исторического развития.

Мистерии в целом подразумевают особые церемонии посвящения, которые носят эзотерический характер и часто связаны с годовым сельскохозяйственным циклом. Обычно они связаны с судьбой почитаемых божественных сил и передачей религиозной мудрости, позволяющей посвященным победить смерть. Они были частью общей религиозной жизни, но в то же время отделялись от общедоступного общественного культа; по этой причине их также называли «тайными культами» (*aporrhēta*). Из-за обязательства соблюдать строгую секретность мы теперь знаем об этих тайнах немногим больше, чем то, что иногда передавалось древними источниками, включая древнеримскую литературу, в качестве «достоверной» информации. Наши исторические знания ограничены

⁸ Пер. с фр. О. Молотова.

⁹ Casadio, 1982.

ввиду полемических и/или апологетических интерпретаций, окрашивающих рассказы христианских писателей, таких как Климент Александрийский и Фирмик Матерн.

Мы располагаем относительно достоверными сведениями об общей структуре некоторых мистериальных церемоний, таких как Элевсинская и Самофракийская мистерии, мистерии Исиды и Митры. Мы знаем, что шествия и общественные действия (жертвоприношения, танцы, музыка) обрамляли собственно священное торжество, которое проводилось в закрытых помещениях (*telestērion*, *spelunca*, храм) и обычно состояло из двух-трех актов, состоящих из драматического действия (*drōmenon*), включая «создание и демонстрацию» определенных символов (*deiknumena*) и их интерпретацию (*exēgēsis*), заключающуюся в передаче самого мифа (*legomena*) и сопутствующих ему формул. Священное действие (*drōmenon*) и священное повествование (*legomenon*, *mythos*, *hieros logos*) были тесно связаны. Мы относительно мало знаем о центральной церемонии, то есть, собственно, о посвящении. Поэтому мы можем интерпретировать ее только гипотетически. По-видимому, сердцевина празднования предназначалась для того, чтобы связать посвященного (*mystēs*) при помощи слова и действия с судьбой божества или божеств и тем самым заложить основу надежды на какую-то лучшую участь (*agathē elpis*) после смерти. На эту интерпретацию также указывают погребальные дары для умерших (например, «орфические» золотые пластины из южной Италии, обсуждаемые в этом томе Эдмондсом и Бернабе). Древние человеческие вопросы страдания, смерти и вины, несомненно, играли важную роль в действенности мистерий. Идея перерождения может быть документально обнаружена только в позднем эллинизме. Однако нет никаких свидетельств единой теологической доктрины, общих для всех мистерий, поскольку расхождения в их происхождении и историческом развитии, включая даже более позднее философское объяснение их *логоса*, были слишком велики, чтобы допустить это.

Итак, историко-феноменологическая проблема происхождения мистерий остается нерешенной. Были предприняты неоднократные попытки выйти за рамки явно устаревшей теории мифов о природе. Этнологи, в частности, неоднократно обращались к мистериям и интерпретировали их как пережитки древних «обрядов перехода» — теория, которую особенно поддерживали Мирча Элиаде и Анджело Брелих. Обе интерпретации сливаются в традиционной идее о том, что происхождение мистерий следует искать на какой-то из стадий развития первобытного земледельческого общества. На эллинистические мистерии Исиды оказали влияние элевсинские мистерии Деметры и Персефоны (Коры). Во всяком случае, все наши древние источники подтверждают то мнение, что так называемые восточные мистерии в общем приобрели свой характер прежде всего от элевсинских мистерий и получили широкое распространение лишь в результате эллинизации. Поэтому в рамках этого обзора мы должны начать с древнегреческих мистерияльных (в более узком смысле этого термина, в отличие от более широкого термина «мистический», как определено выше Гордоном и Бьянки) культов, особенно культов Элевсина и Диониса/Орфея, и двигаться дальше к родственным им восточным культам, а именно к культам Кибелы и Митры.

Греческие мистерии с самого начала были клановыми или племенными культами. Во многих случаях их можно проследить до догреческого микенского периода, и, вероятно, они были древними ритуалами посвящения в клан или некую «общность». Наиболее значимыми были Элевсинские мистерии, которые фактически послужили образцом для самой идеи мистерий. Независимый город Элевсин вышел из подчинения Афинам в VII в. до н. э. и, таким образом, обрел, особенно с VI в., общееллиническое влияние, что в свое время и привлекло к нему внимание Рима. Императоры Август, Адриан, Марк Аврелий, Коммод и Галлиен в свое время принимали решение пройти посвящение в Элевсинские мистерии. Их ми-

фологическим фоном служила история богинь Деметры и Коры, сохранившаяся в гомеровском гимне Деметре. Эта пара была представлена как мать и дочь. Их отношения захватывающим образом раскрывали тему потери (смерти), горя, поиска и (повторного) открытия (то есть жизни). Интерпретация этой истории как чисто природного мифа и, в частности, мифа о растительности на самом деле является очень древней и имеет подтверждение в древнейших источниках (см. ниже); тем не менее она является слишком упрощенной как раз ввиду того, что упускает из виду человеческое и социальное содержание мифа.

Публичные церемонии ежегодного элевсинского ритуала нам хорошо известны и подтверждаются археологическими находками. Руководителем церемонии был иерофант, который должен был принадлежать к Эвмолпидам, древнейшему роду царей и жрецов. Принадлежащие к семье Керикес занимали другие церемониальные должности. К участию в культе допускались все классы, включая рабов. По степени своего участия в церемонии присутствующие делились на *mystēs* («посвящаемых») и *epoptēs* («созерцателей»); из них только последние считались полностью посвященными. Такое различие не было изначальным; оно появилось, когда Элевсинские мистерии объединились с мистериями Аграи на берегу реки Илиссос (недалеко от Афин) в VII в. до н. э. Малые мистерии в Аграи проводились ежегодно в феврале (месяц антестерион) и считались предварительным этапом, предшествующим Великим мистериям, проводимым в Элевсине в сентябре (в 16–20-х числах месяца боэдромиона). Жертвоприношения, возлияния, омовения, посты, процессии (особенно принесение в Элевсин «святынь», культовых символов) и шествия с факелами — все это играло важную роль в обоих празднествах. Центральное место отводилось церемонии, которая была открыта для широкой публики. Она проходила в особом «месте освящения», известном под названием *telestērion*, которое не следует путать с храмом Деметры в той же местности.

Возможно, более важными для целей нашего исследования являются дионисийские мистерии, о характере и времени происхождения которых среди специалистов нет единого мнения. Как хорошо известно, Дионис был необычным богом, который представлял ту сторону греческой жизни, которая долгое время считалась негреческой (данная точка зрения вызывала у интерпретаторов немало трудностей). Его *thiasos* («шествие»), вероятно, первоначально проводилось неким женским обществом. Этот культ со временем распространился по всей Греции (особенно на островах) благодаря прозелитической деятельности странствующих жриц. Единого центрального святилища не существовало, но центры культа присутствовали в южной Италии (Кумы), Малой Азии и Египте. Экстатическая и оргиастическая направленность действия оставалась характерной для этого культа вплоть до IV в. н. э. и только после классической эпохи приняла более строго регламентированные, временами эзотерические формы, как это видно из законов общины Иобакхов в Афинах, где культ Диониса (Вакха) стал своего рода клубом. Миф о Дионисе фокусировался на божественных силах, скрытых в природе и людях; эти силы проявлялись в экстатических ночных празднествах, которые демонстрировали черты распушенности (сравните близкие отношения менад и сатиров в мифе и, конечно, уничижительные описания этого в более поздних источниках) и происходили под открытым небом.

Как показывает в своей главе этой книги Хименес, миф о Дионисе на ранней стадии слился с орфическим мистицизмом. Надежда на иной мир, обещанная в обрядах, подтверждается находками погребальных даров (золотыми пластинами) из Греции и южной Италии. Даже после смерти посвященный оставался под защитой бога. Орфический мистицизм — явление, с которым трудно иметь дело: зачастую его нелегко отличить от дионисийских мистерий. Несомненно, что в ранние времена Орфею приписывали роль основателя Элевсинских, Диони-

сийских и Самофракийских мистерий. Таким образом, у орфизма не было центрального святилища. Похоже, это была скорее миссионерская религия, которая, в отличие от официальных культов, посвятила себя теме бессмертной души (*psyche*) и ее освобождению от окружающего мира. Для этого культа характерен этический взгляд на связь между посвящением и поведением. Образ жизни, сформированный по определенным правилам, служил освобождению души или божественного в человеке. Антропологический и космогонический миф, объясняющий двойственность человеческой природы, также указывал на путь к искуплению; таким образом, космология и сотериология уже тогда были тесно связаны между собой. В результате орфизм перестал быть религией *полиса* не только потому, что обладал священными писаниями, содержащими его учения, но и потому, что идея бессмертия души делала официальный культ избыточным. В свою очередь, греческая философия, начиная с Пифагора (см. работу Дрю Гриффита, представленную здесь) и Платона, дала всему этому теоретическое обоснование.

Что касается мистерий Кибелы, великой анатолийской богини-матери (*Magna Mater*), то их свидетельства обнаруживаются на материковой и островной частях Греции начиная с III в. до н. э. Как ни странно, в ранний период встречается мало упоминаний о спутнике Кибелы Аттисе, хотя некоторые надписи и изображения в Пирее и Фракии¹⁰ помещают Аттиса рядом с Кибелой еще в IV в. до н. э. (где даже более частым спутником мужского пола является Гермес наряду с Гекатой / Персефоной). Наиболее ранние свидетельства мифологической связи Кибелы с Аттисом можно найти у Катулла в его поэме № 63 (I в. до н. э.)¹¹ и у Павсания во II в. н. э. Мы ничего не знаем о структуре и содержании этих мистерий; возможно, они были подобием элевсинских. В любом случае римский культ Кибелы, которой поклонялись на Палати-

¹⁰ Vermaseren, 1977–89, 2: no. 308. Cp. Johnston, 1996.

¹¹ См. Bremmer, 2005.

не с 204 г. до н. э., не был мистериальной религией. Начиная со II в. н. э. и вплоть до V в. в литературе встречаются упоминания о мистериях Великой Матери (*Magna Mater* или *Mētēr Megalē*), но только вскользь. Если предположить, что мы имеем дело не просто с вводящей в заблуждение терминологией, эти мистерии могли быть сосредоточены на ритуальной кастрации послушников (галлусов, *galli*) и глубоком значении этой практики. Что касается Аттиса, то надписи из Пессинунта в Малой Азии, датируемые I в. н. э., говорят о «посвященных Аттиса» (*Attabokaoi*). Посвящение включало в себя ритуал помазания (см. Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.* 22, 1); также присутствует ссылка на своего рода священную трапезу (в ходе которой ели из бубна-тамбурина и пили из кимвала). Значение сопровождающей ритуал формулы неясно в версии, приведенной Климентом Александрийским (*Protr.* 15): «Я вошел в *адитон* [брачный чертог?]». У Фирмика Матерна есть более простая для понимания версия: «Я стал посвященным Аттиса» (*De err. prof. rel.* 18.1). В конце IV в. н. э. культ Кибелы и Аттиса также включал крещение в бычьей крови (*тавроболий*, *tavrobolium*). Эта церемония развилась из более древнего жертвоприношения быка, совершаемого, в большинстве случаев, *pro salute imperatoris* (во славу императора), о чем есть свидетельства начиная с середины II в. (как в недавно обнаруженной надписи о тавроболии из Беневенто) и далее¹². Предполагалось, что это принесет посвященным обновление; лишь несколько надписей интерпретируют обновление как «новое рождение». Это крещение в этих случаях было разовым обрядом и, возможно, должно было конкурировать с христианским крещением. Кибела была во всех отношениях ответственна за благополучие своего народа в мирное и военное время как богиня плодородия и как богиня гор и владычица дикой природы, что символизировали сопровождающие ее львы.

¹² Традиционная реконструкция была недавно оспорена Боржо (Borgeaud, 1998: 185).

Эллинистический культ Исиды в поздней античности, несомненно, включал в себя тайные церемонии посвящения. Кое-что о них мы узнаем из знаменитого романа Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел» (II в. н. э.). Греческое влияние здесь особенно очевидно: только благодаря отождествлению Исиды с Деметрой, что засвидетельствовано у Геродота (2.59), и эллинизации культа Исиды последний стал включать мистериальные практики (впервые засвидетельствованы около 220 г. до н. э. на Делосе). В таком виде этот культ распространился, несмотря на некоторое противодействие, по всему цивилизованному миру того времени, достигнув Рима в I в. до н. э. Он стал одним из наиболее широко распространенных восточных культов поздней античности, особенно со II в. до н. э. Исида стала великой тысячеименной универсальной богиней (*panthea*), победившей судьбу; ее призывали в многочисленных гимнах и ареталогиях, демонстрирующих примечательную греко-египетскую атмосферу (см. работы Бренка, Капуто и Джонстона ниже).

Такая успешная эллинизация, вероятно, была связана с введением культа Сераписа при Птолемее I, сыне Лагуса (305–283 гг. до н. э.), когда этот новый греко-египетский культ (Серапис сочетает в себе Осириса и Аписа) справлялся как элевсинским жрецом (Тимотеем из Эвмолпидов), так и египетским жрецом (Манефоном). Исида, Тот и Анубис были естественным образом связаны с Сераписом (Осирисом). Хорошо известная история Исиды, Осириса и Гора (Гарпократа) приобрела свою законченную форму только на греческом языке и в этой версии, вероятно, была продуктом эллинизма (Осирис был в ней уподоблен Адонису). Древнеегипетский культ Осириса изначально был связан с монархией и носил характер мистериальной религии лишь в той мере, в какой на мертвого фараона смотрели как на Осириса и привозили в Абидос не просто для погребения, но и для того, чтобы народ приветствовал его как возрожденного к жизни в виде новой статуи в храме. Надежда на посмертное

выживание (вместе с Осирисом или подобно ему) была преобладающей формой, которую надежда на посмертное существование в другом мире приняла в Древнем Египте. Она сохранилась и в греко-римский период и послужила точкой слияния с мистериями Исида.

Культ Исида занял свое официальное место в римском праздничном календаре (начиная со II в. н. э.) и состоял из двух основных празднеств: Исея, который отмечался с 26 октября по 3 ноября и включал в себя *drōmenon* мифа, с «обретением» (*heurēsis, inventio*) Осириса в качестве его кульминации; и праздник морского путешествия (*Navigium Isidis, Ploiaphesia*) — 5 марта, начало сезона мореплавания, божеством-покровителем которого стала Исида. Согласно Апулею (*Метаморфозы*, 11), настоящие мистерии начинались с предварительных обрядов, таких как крещение (окропление), десятидневный пост и облачение в льняную одежду. На закате посвященные входили в *адитон* для дальнейших церемоний, на которые делаются только намеки: посвященный совершал путешествие через нижний и верхний миры (двенадцать домов зодиака, которые представляли силу судьбы) и был одет как бог солнца (*instar solis*); посвященный был *renatus* («возрожден») и становился *sol* («солнцем»), т. е. переживал обожение (*theomorphosis*). Таким образом, он становился «службой» Исида, он «восторжествовал над своей судьбой (*fortuna*)». В дополнение к посвящению Исида, очевидно, существовало также и посвящение Осирису, но об этой церемонии мы знаем еще меньше. В римский период Исида и Деметра иногда сливаются в одно божество, но все же сохраняют свою силу, как демонстрируют П. А. Джонстон и Р. Дж. Кларк в своих исследованиях «Георгики» и «Энеиды» Вергилия.

Культ Митры в эпоху Римской империи, как и культ Исида, изначально не был восточным: он был порождением эллинистического синкретизма. Верно, что имя бога Митры индоиранского происхождения и первоначально означало «договор» (*mithra, mitra*). Некоторые

ирано-зороастрийские элементы узнаваемы в иконографических и эпиграфических источниках, однако эти факты не указывают на персидское происхождение культа. До сих пор не было обнаружено никаких свидетельств поклонения Митре в Иране. С другой стороны, подавляющее большинство его святилищ было найдено в римских военных провинциях центральной и восточной Европы, особенно в Далмации и долине Дуная. Самым восточным храмом является митреум в Дура-Эвропосе на Евфрате. Он был построен римскими солдатами из Сирии в 168 г. н. э., перестроен в 209 г. н. э. и расширен в 240 г. н. э. Таким образом, он не был созданием местной общины. «Парфянский» стиль — это просто свидетельство адаптации к местным традициям, а вовсе не доказательство иранского происхождения мистерий.

Согласно Плутарху (*Жизнь Помпея*, 24), культ Митры был завезен на Запад сирийскими пиратами в I в. до н. э. Это сообщение может иметь историческую основу, поскольку почитание Митры в Сирии, Понте и Коммагене имеет достоверные свидетельства, хотя ни о каких мистериях Митры в них не упоминается. Вполне вероятно, что солдаты из этого района, области контакта греков и выходцев с Востока, принесли культ Митры на Запад в I в. н. э. Однако во II в. н. э. этот культ преобразовался в мистерии в собственном смысле и широко распространялся, пока, наконец, Митра не был возведен в ранг *Sol Invictus*, бога империи, при Диоклетиане (примерно 284–305 гг.). Как и в случае с культом Исиды, эллинистические поклонники Митры преобразовали чужеземного бога и его культ в соответствии с идеями, вдохновленными пробуждающимся индивидуализмом того времени, с его отказом от традиционного официального культа и стремлением к освобождению от смерти и силы судьбы.

Нам мало что известно о мифе и обрядах митраистских мистерий. У нас имеется главным образом масса археологических документов, которые не всегда легко интерпретировать. Митраистские мистерии происходили

в небольших комнатах, похожих на пещеры, обычно украшенных характерным рельефом или культовой статуей Митры Тавроктона («быкоубийцы»). По форме эти изображения и сопровождающие их астрологические символы являются греко-римскими; их содержание некоторым образом связано с космологией и сотериологией, т. е. жертвоприношению быка придавался животворящий смысл. Другие иконографические свидетельства указывают на то, что бог был образцом для верующих и хотел, чтобы они разделили его судьбу: это сюжеты рождения из скалы, сражений, подобных битвам Геракла, восхождения к солнцу, господства над временем и космосом. Принятие в общество посвященных (*consecranei*) или братьев (*fratres*) достигалось посредством обрядов посвящения, в которых совершались крещения или омовения, очищения (медом), трапеза (хлеб, вода, вино, мясо), увенчание гирляндами, облачения, испытания доблести и благословения. Существовало семь степеней посвящения (*Corax, Nymphus, Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater*), которые были связаны с планетарными божествами и определенными символами или знаками отличия. Сохранившиеся надписи свидетельствуют об исключительной серьезности этих мистерий. Также стоит отметить тесную связь между Митрой и Сатурном (Кроносом) как богом вселенной и времени (*Aion, Saeculum, Aevum*); Сатурн — отец Митры, уполномочивающий его, тогда как сам Митра, в свою очередь, связывается с богом солнца (Солнцем, Аполлоном).

Мистические культы греческой, египетской, персидской или фригийской генеалогии имеют общее семейное сходство, которое сводится к определенной типологии. Эта типология основана на двух категориях, одна из которых относится к божествам, вовлеченным в мифоритуальный паттерн (средиземноморские «умирающие и воскресающие божества»), а другая касается участников-людей, их «посвящения» (по-гречески *myēsis* или *teletē*). Обе эти категории были серьезно оспорены. Первая категория была поставлена под вопрос после новаторских ис-

следований Пьера (Питера) Ламбрехтса (1910–1974) в 1950-х гг., и теперь ее обычно считают продуктом воображения современных исследователей¹³. Попытки критического анализа второй категории являются более поздними, но не менее завуалированы. В недавнем сборнике «Посвящение в древнегреческих ритуалах и повествовании» (Dodd and Faraone, 2003) один из двух редакторов утверждает, что современные взгляды в духе «критической теории» (а именно — американские размышления о французских постмодернистских и деконструкционистских идеях) в конечном счете сделали использование второй категории неактуальным, «поскольку они демонстрируют, что это просто способ воспроизводства заблуждений»¹⁴. Эта точка зрения в значительной степени основана на «генеалогии учености» (в рамках темы «посвящения»), данной Брюсом Линкольном в заключительной главе вышеупомянутой книги¹⁵. Аргументация Линкольна явно продиктована идеологической повесткой нынешнего дня: если интерпретирующая парадигма не является созвучной с «правильными» политическими взглядами, ее изгнание из академического дискурса однозначно приветствуется. С научной же точки зрения, напротив, от парадигмы следует отказаться, если она выглядит неудовлетворительной при сравнении с историческими данными. Итак, если для исторически обоснованных аргументов ценность концепции посвящения в качестве объяснительной парадигмы для ряда религиозных и нерелигиозных явлений древности сомнительна¹⁶, ее пригодность не может быть оспорена, когда речь идет об использовании та-

¹³ Наиболее решительным сторонником этой точки зрения является Дж. З. Смит (J. Z. Smith, 1987; 1990: 100–101). Его аргументы чрезвычайно изощренны, но не совсем убедительны. О переоценке этой категории с другой точки зрения см. Casadio, 2003.

¹⁴ D. B. Dodd, 'Preface', в Dodd and Faraone 2003: xiii–xiv.

¹⁵ B. Lincoln, 'The Initiatory Paradigm in Anthropology, Folklore, and History of Religions,' в Dodd and Faraone 2003: 241–254.

¹⁶ Как утверждается в течение долгого времени, в частности, Н. Робертсоном и Дж. Касаддио (см. Casadio, 1990a: 171–174: критика произвольного принятия модели посвящения несколькими учеными вслед за А. Брелихом) и поддерживается убедительными аргументами, а также некоторыми широкими обобщениями (F. Graf, 'Initiation: A Concept with a Troubled History,' в Dodd and Faraone 2003: 3–24).

ковой применительно к культам (таким как древние мистерии), содержащих обряды, которые в классической древности считались *teletai* или *initiationes*.

Можно развить подобные рассуждения, дабы продемонстрировать герменевтическую уместность типа «божества, подверженного изменениям или превращениям судьбы» (если использовать терминологию Бьянки, которая более соответствует историческим реалиям, нежели плохо зарекомендовавшая себя фрэзеровская модель умирающего/воскресающего бога, которая в любом случае является ее узнаваемым прототипом). Аспекты этого страдающего, квазичеловеческого демона (не обязательно мужского пола: его черты присутствуют даже в таких женских мифологических фигурах, как Кора, Левкотей или Ариадна) легко узнаются в божественных персонажах рассмотренных выше мистерияльных культов (см. дальнейшие примеры в работе П. Джонстон в данном томе). Наибольшее значение имеет тот факт, что такой взгляд на тему является эмическим, т. е. предполагает анализ культурных явлений с точки зрения участников изучаемой культуры (в отличие от этического типа, отражающего точку зрения постороннего наблюдателя). Само понятие даймона (*daimōn*, используя соответствующий греческий термин) известно с самого начала греческой теологической и исторической рефлексии. Сначала ионийский поэт и философ Ксенофан из Колофона (ок. 570–480) заявил о близости культа греческой Левкотей, которой поклонялись во время погребальных панихид (*thrēnoi*), но считали ее божеством (и поэтому для греков она принадлежала к сонму бессмертных), и культа египетского Осириса, которого ритуально оплакивали (как и подобало мертвому богу), но в то же время почитали как бога очень высокого ранга¹⁷. Эта способность Ксенофона восприни-

¹⁷ *Xenoph.* 21A13 D-K (Testimonia): Arist. *Rhet.* B26, 1400b5: «Ксенофан на вопрос Элеатов, нужно ли им приносить жертвы Левкофее и оплакивать ее или нет, посоветовал не оплакивать [ее], если они считают ее богиней, если же человеком, то не приносить ей жертв» (пер. Н. Платоновой. — *Прим. ред.*); Plut. *Amat.* 18.12.763d: «Ксенофан призывал египтян, если они считали Осириса смертным, не чтить его, поскольку он был смертным, но если они

мать религиозные явления в межкультурном масштабе, за что он был увенчан потомками званием «предшественника сравнительной этнологии»¹⁸, безусловно, связана с его статусом гражданина Ионии, который с рождения был знаком с верованиями и обычаями других народов Анатолии: лидийцев, карийцев и мидийско-персидских владык этого региона. Столетие спустя Геродот (ок. 450 г. до н. э.) без колебаний называет мистерией обряды Осириса, проводимые египтянами на озере в память о страданиях бога (*pathē*). Он замечает аналогию (фактически гомологию, поскольку предполагал общее происхождение, а именно передачу обряда из Египта в Грецию) между траурным ритуалом Осириса и ритуалом *teletē* Деметры, «который греки называют Фесмофорией» (*Hist.* 2.171). На самом деле именно Геродот первым назвал ритуал Осириса мистерией из-за сходства между оплакиванием Осириса на празднестве Койак в Египте и панихидой по Персефоне в Элевсинских мистериях. Затем, чтобы показать сходство этих идей, он упоминает Фесмофорию — еще один ритуал культа Деметры, который хотя и не был мистерией в строгом смысле этого слова, был окутан атмосферой тайны и табу, особенно связанных с подобными культами¹⁹. (Более подробную информацию см. в статье Гаспарро в этом томе.)

Таким образом, становится ясно, что опыт *pathē* (или *pathēmata*) является характерной чертой, общей для этих греческих и египетских божественных пар как в мифе, так и в самом литургическом действии²⁰. *Pathos*

считали его богом, не оплакивать его»; *Plut. Is. Os.* 70.379b–c: «Ксенофан из Колофона настаивает, чтобы египтяне, если они считают плоды богами, не оплакивали их, а если оплакивают, то чтобы не считали богами» (пер. Н. Н. Трухиной под ред. А. Ч. Козаржевского. — *Прим. ред.*); *Plut. Sup.* 13.171e: «Ксенофан, видя, как египтяне во время празднеств ударяют себя в грудь, жалобно причитая, справедливо заметил им: “Если это боги, не оплакивайте их, а если это люди — не поклоняйтесь им”» (пер. Э. Г. Юнца. — *Прим. ред.*). Ср. также (но не у Дильса-Кранца) *Clem. Alex. Protr.* 2.24.3, стр. 34 у Марковича (с дальнейшими отсылками). Этот упрек стал актуальным в христианской апологетической полемике в противостоянии языческим философам-платоникам: ср. Turcan, 2003: 49–51.

¹⁸ G. Casadio, s.v. ‘Xenophanes’, в Jones 2005, 14: 9854–9856 (с соответствующей библиографией).

¹⁹ Cp. Lloyd, 1988: 209–210.

²⁰ Cp. Turcan, 2003: 49–50.

в то же время означает «изменение» (затрагивающее онтологический уровень) и «страдание» (затрагивающее этический уровень божественного бытия) и может быть точно передан с помощью такого многозначного термина, как «превратность». Эту характеристику переживания (*pathos*) или, скорее, последовательности *pathē* разделяют и другие древние божества, имеющие семейное сходство с Осирисом и Персефоной. По-видимому, эта категория богов, «подверженных превратностям судьбы» (эти превратности воплощают напряжение, присущее сезонным религиозным представлениям, как подчеркивает Джонстон во введении к своей работе в данном томе), не была изобретена современными учеными (Фрэзером или Бьянки), но была выделена гораздо раньше греческим писателем Плутархом (ок. 46–120), который был историком и теологом, обладавшим глубоким пониманием религиозной динамики процесса²¹. Отталкиваясь от своих (умеренно платонических) размышлений о даймонах, он выделяет класс богов, промежуточный между бессмертными олимпийскими божествами, такими как Зевс, и уязвимыми квазичеловеческими героями. В книге «Об угасании оракулов» (10.415A) от его лица говорит Клеомброт Спартанский; он дает ясную характеристику этой категории даймонов или полубогов, находящихся «на полпути между богами и людьми», в стиле, который подошел бы современным сторонникам теории восточного происхождения основных характеристик греческой культуры (таким, как М. Л. Уэст и В. Буркерт). Клеомброт проводит генеалогию учения об общем братстве богов и людей (при посредничестве «расы даймонов»): «Откуда есть пошло это учение — от магов ли и Зороастра, из Фракии ли от Орфея, от египтян ли, от фригийцев — не важно: угадать его мы можем в таинствах любой из этих стран, видя, как много там увязано со смертью и со скор-

²¹ Также важным материалом в этом отношении является F. Brenk 'Plutarchos' в Jones, 2005, 11: 7199–7202.

бую по умершим в справляемых обрядах и священнодействиях» (10.415A)²².

Фригийские и египетские *логосы* снова повторяются в связи со стихами Орфея в отрывке из Дедалы (фр. 157, 1 Сандбах). Кроме того, Аттис, вероятно, является фригийским богом, упомянутым в «Об Исиде и Осирисе» (69.378D–F), где четко устанавливается сходство между греческими и восточными «страдающими» богами: «И у греков почти в то же самое время совершается многое, подобное тому, что делают египтяне во время священнослужений. Так, в Афинах женщины в праздник Фесмофорий постятся, сидя на земле, а беотийцы передвигают святилища Скорбящей и называют этот праздник тягостным, потому что Деметра пребывает в печали из-за ухода Коры вниз. ...Фригийцы же, полагая, что зимой бог спит, а весной просыпается, то усыпляют его, то пробуждают вакхическим служением»²³²⁴.

Роль религиозных представлений, связанных с временами года (что тем не менее упорно отрицают многие влиятельные современные историки), в мистериях прямо подчеркивает Плутарх в следующей главе трактата: «Также определенное время года вызывает подозрение, что печаль происходит от сокрытия зерен, которых древние считали не богами, но дарами богов, великими и необходимыми для того, чтобы не жить дико и звероподобно. В ту пору, когда они видели, что плоды на деревьях портятся и совсем пропадают, они с трудом и скудно сеяли зерно, разгребая землю руками и снова накидывая ее, и клали семя в землю в неведении, примется ли оно и дос-

²² Пер. А. Гараджи. — *Прим. ред.*

²³ Здесь и далее пер. Н. Н. Трухиной. — *Прим. ред.*

²⁴ Дополнительные примеры и соответствующее обсуждение см. Casadio, 1996b: 222–227. Ср. также Vernabé, 2001b: 9–10; Turcan, 2003: 35: *Les allusions aux mystères orphico-dionysiaques, isiaques ou métroaques ne laissent ici aucune place au doute* («Намеки на орфико-донисийские мистерии, мистерии Исиды или Кибелы не оставляют здесь никакого места сомнениям»). — Пер. с фр. О. Молотова) и 42: касательно Плутарха, *les démons... ont souvent partie liée avec les mystères en tant que dieux sauveurs* («демоны... часто были связаны с мистериями в качестве божеств-спасителей»). — Пер. с фр. О. Молотова).

тигнет ли зрелости, и делали многое подобно тем, кто хоронит и скорбит» (70.378F–379A).

Синергизм между растительной и человеческой жизнью не может быть установлен более ясным и наводящим на размышления способом.

В 1987 г. Вальтер Буркерт выпустил работу «Древние мистериальные культы», которая с тех пор стала одной из наиболее часто читаемых книг по данной теме. Несмотря на некоторые недостатки, отмеченные критиками²⁵, книга впервые представила своего рода «сравнительную феноменологию древних мистерий» (Burkert 1987: 4), а не просто сборник монографий об отдельных культах, как это делали его предшественники.

Руководство Робера Тюркана 1989 г. (*Les cultes orientaux dans le monde romain*) ближе к подходу Кюмона. Следовательно, вместо того, чтобы заявлять о своем отдалении от Кюмона и других ученых (от Эрнеста Ренана до Мартена Фермасерена), использовавших в качестве системы отсчета модель «восточных религий», он просто заявляет, что точнее было бы говорить о «религиях восточного происхождения или греко-восточных религиях». У Тюркана нет предпочтений в методологии; он просто призывает избегать обобщений, основанных на «восточном миреже» или идеализированном мистицизме, в пользу эмпирических исследований (его девиз — «сравнение для различения, различение для понимания»). Он воздерживается не от типологий как таковых, а только от их приложения к историческим явлениям, которые, по его мнению, не подходят к рассматриваемому типу. Он признает, например, правомерность категории «страдающих богов» (включая Диониса, Аттиса, Осириса и Адониса), но ис-

²⁵ См., в частности, F. Brank, *Gnomon* 61 (1989): 289–292; R. Turcan, *RHR* 206, 3 (1989): 291–295; и G. Casadio, *QUCC* 40, 1 (1992): 155–160. У Бьянки (*Gnomon* 67 (1995): 1–5) дает скорее переоценку своих собственных взглядов, нежели обзор. Некоторые критические замечания в адрес книги Буркерта носят более общий характер: например, определенная терминологическая нечеткость, постоянная попытка преуменьшить значимость духовных вопросов и своего рода небрежность в обращении с археологическими свидетельствами.

ключает из нее такого бога, как Митра, который только «действует в этом мире» (Turcan, 1989: 336).

Краткое, но пронизательное эссе Джона Норта 1992 г. «Развитие религиозного плюрализма» имеет особое значение, поскольку, в наилучшем британском полемическом ключе, оно бросает вызов нынешним общим взглядам на мистерии, которые самым решительным образом отстаивает Буркерт (1987: 3 и 51–52). Норт заявляет, что утверждение Буркерта о том, что мистерии были от начала до конца греческими по своим взглядам и никогда не предлагали своим приверженцам никакой альтернативы гражданской религии их современников или какой-либо возможности подрыва традиционного образа жизни древних (каков был, несомненно, случай христиан), просто не соответствует действительности. Как и многие современные историки древности оксбриджской линии, знакомые с влиятельной социально-научной традицией, Норт считает, что наиболее надежные критерии для определения потенциала изменения религиозного движения следует искать «с точки зрения социального/религиозного поведения групп и их членов, а не в характере убеждений или устремлений, которых они придерживались» (North 1992: 184). Установив эти критерии (автономия, приверженность, обособленность в отношении ценностей, ритуалов, правил питания), он продолжает демонстрировать, что религиозные группы, такие как «вакхисты» и «митраисты», нарушали правила установленного язычества и инициировали конфликт с властью семьи и государства. Таким образом, эти группы могли, по крайней мере потенциально, начать революцию в религиозной жизни так же, как это сделали христиане. Несмотря на определенное преувеличение в обращении с историческими данными, так и на некоторую социологическую негибкость, Норт поднимает хорошо обоснованную проблему, актуальную также и для методологии сравнения в истории древних религий. В этом томе Ри-

чард Гордон преследует аналогичные цели с дальнейшими нововведениями.

В материалах международной конференции в Монпелье (Moreau, 1992), в ходе которой была предоставлена полезная библиография по посвящениям в целом и по посвящениям в Греции в частности, лишь несколько докладов касаются посвящения в греческих мистериальных культах, и все они связаны с Дионисом. Касадио пытается датировать ритуал посвящения, засвидетельствованный в лернейском культе, классической античной эпохой. В свою очередь Тюркан отрицает существование в Греции полноценных мистерий Диониса до эллинистической римской эпохи и (правильно) отказывается приписывать эту характеристику оргиастически-экстатическим ритуалам вакханок в архаической и классической Греции²⁶.

Старые свидетельства и новые теории были удачно обобщены Целлером, Гордоном и Тюрканом в трех статьях в энциклопедиях, появившихся почти одновременно в последующие годы. Первая — это работа исследователя Нового Завета Дитера Целлера²⁷, который обладает замечательным пониманием вопросов, касающихся сравнительного анализа религий, порожденных эллинистическим синкретизмом (включая, исторически, и христианство). Его вклад отличается тщательным анализом доказательств, сфокусированных на выделении характеристик, связанных с учением о спасении (он признает свой долг перед школой

²⁶ Буркерт (Burkert, 2004: 97) датирует появление дионисийских мистерий *vom Ende des 5. Jh. V. Chr.* («концом V в. до н. э.» — Пер. с нем. О. Молотова), но это происходит из-за его пренебрежения типологическими различиями. См. вместо этого работу Клинтон (в Cosmopoulos, 2003: 54–55), который отрицает характер мистического культа у посвящения, через которое прошел скифский царь Скилес. М. Славова (2002) предлагает интересную новую оценку эпиграфических свидетельств из Фракии — региона, традиционно связанного с ранним распространением дионисийских мистических практик. В эллинистический период *мисты* (*mystai*, термин впервые засвидетельствован в Дионисополе в 48 г. до н. э., но *бакхеион* (*bakcheion*) с явно мистическими коннотациями датируется III в. до н. э. и, следовательно, является ровесником эдикта Птолемея Филопатора, регулирующего деятельность дионисийских мистических сообществ в Египте) часто организуются «либо вокруг священника официального культа или вокруг харизматической личности, практикующей мистериальный [sic] культ» (Slavova, 2002: 138). В общей сложности существует 17 надписей, расположенных в географическом и хронологическом порядке, что значительно увеличивает досе, собранное А. Ф. Жакотте (Jaccottet, 2003: 73–143 [включая Мезио]).

²⁷ Zeller, 1994.

Бьянки и принимает его терминологию *dio in vicenda*, «бог, подверженный превратностям»); он кратко излагает общие характеристики, присущие всем (или некоторым) мистериям, с акцентом на мифо-ритуальные структуры. Для него характерна также взвешенная оценка острого вопроса о связи этих мистерий с раннехристианскими таинствами (Крещением и Евхаристией).

В то время как статья Целлера появилась в теологической энциклопедии, которая из-за своего предмета, как правило, незнакома историкам древности, Ричард Л. Гордон, специалист по митраизму и чрезвычайно проницательный интерпретатор религиозных явлений древнего мира в целом, написал содержательную статью на ту же тему для Оксфордского классического словаря²⁸ (стандартная справочная работа для всех ученых-классиков). Гордон решительно отказался от (христианоцентрической) модели приверженцев *Religionsgeschichtliche Schule* и безоговорочно принял трехступенчатую типологию, разработанную Бьянки. Таким образом, он охарактеризовал чаяния мистерияльных культов в целом и элевсинского культа в частности как недвусмысленно приземленные, в отличие от отвергающих мир дуалистических взглядов орфиков и последователей других мистериософских кругов.

Третья из этих публикаций²⁹ важна как потому, что она вышла за подписью Робера Тюркана, непревзойденного авторитета в этой области, так и потому, что она появилась в престижном словаре, который, как указывает его собственное название, — *Reallexikon für Antike und Christentum* (отсылающий нас к взаимосвязи античности и христианства) — является справочным инструментом, незаменимым для изучающих как классическую древность, так и древние религии³⁰. В этой статье все источники подробно проанализированы, а соответствующая

²⁸ R. Gordon, 1996a.

²⁹ Turcan, 1998 [оттиск статьи датирован 1996 г.].

³⁰ О трудном диалоге между классическими учеными и религиоведами см. Burkert, 1996 (итальянское дополненное издание, 2000).

библиография обсуждается с неизменной пронизательностью. Что более важно, это обсуждение сосредоточено на сути и значении различных ритуалов посвящения, с выделением сходств и различий. Например, в Элевсинском посвящении, которое, по-видимому, оказало влияние на все последующие мистериальные культы, богиня-мать Деметра является залогом процветания в этом мире, а ее дочь Персефона дает надежду на лучшее бытие в потустороннем мире. Иными словами, одна помогает посвященным в этой жизни, другая же — в загробной. Точно так же и вакхические обряды (*teletai*), по крайней мере в некоторых случаях, сулили блаженство после смерти, но и в этой жизни даровали уход от житейских забот и их забвение. Напротив, восточные мистериальные культы (Исиды/Озириса, Кибелы и Митры) интегрировали отдельных своих приверженцев в космический порядок, гарантированный божественной милостью и провидением, в рамках перспективы, которую можно надлежащим образом определить как «космотеандрическую» (*cosmotheandric*)³¹. В заключении Тюркан описывает шесть элементов, общих для всех мистериальных культов (тайна, предварительное очищение, символическая формула, инсценировка смерти, визуальное откровение, ритуальная трапеца), и четыре функции, присущие посвящению: чувство принадлежности к привилегированной группе; защита в этом и потустороннем мире; объяснение мира и своей индивидуальной судьбы; отождествление посвященного с богом и участие в его судьбе (Turcan, 1998: 121).

Джулия Гаспарро, выдающийся специалист по древним мистериальным культам с точки зрения истории религий, согласна с Буркертом по основным вопросам, таким как определение мистерий³² (Gasparro, 2003: 22) и типоло-

³¹ Эта формула была введена межкультурным теологом Раймоном Паниккаром (род. 1918) в его книге «Космотеандрический опыт: Бог, человек, мир» (*The Cosmotheandric Experience: God, Man, World*, 1993).

³² «Мистерии — это церемонии посвящения, культы, в которых допуск и участие зависят от некоего личного ритуала, который должен быть выполнен над посвящаемым» (Burkert, 1987: 8).

гических отличий от христианства³³ (Gasparro, 2003: 15, 43), но в то же время сочувствует передовым исследованиям митраизма, недавно проведенными Р. Бекком³⁴ и Р. Гордоном в отношении спекулятивного, ритуального и социального измерения митраистских мистерий соответственно. Более сдержанно она относится к сложной реконструкции происхождения мистерий, недавно разработанной ими, в тонком балансе иранско-анатолийской родины и римских нововведений (Gasparro 2003: 37–42). Оправдание восточной стороны Митры (разделяемой этими учеными) согласуется с решительным противодействием Гаспарро недавним попыткам «деконструировать» восточную (фригийскую в рассматриваемом случае) идентичность двух *восточных* божеств, таких как Метер (Кибела)³⁵ и ее *paredros* (заместитель) Аттис³⁶, чтобы еще сильнее подчеркнуть ту роль, которую сыграла эллинизация в мифопоэтическом процессе этих фигур (Gasparro, 2003: 18–21). За этими внешне безобидными научными построениями скрываются теоретические предубеждения (откровенно постмодернистской генеалогии), историческая достоверность которых весьма сомнительна, если не совершенно непоследовательна.

Обширная статья Буркерта «Посвящение» во втором (2004 г.) томе *Thesaurus civilis et rituum antiquorum*

³³ Это лейтмотив исследования Буркерта: см. особенно Burkert, 1987: 3 (общее утверждение: contra North 1992, как упоминалось выше), 46 (отсутствие *кредо*, части мессы), 76 (отсутствие страдающего бога в митраизме), 101 (крещение и возрождение).

³⁴ «Заключительная» работа этого ученого о митраизме — это «Религия культа Митры в Римской империи» (Beck, 2006).

³⁵ См. Borgeaud, 1996.

³⁶ См. Roller, 1999: «Аттис греческого культа и греческого мифа был в значительной степени греческой конструкцией», основанной на стереотипе «фригийца как женоподобного восточного варвара» (стр. 177 и 182). Помимо спорности этой конкретной точки зрения, противоречащей подавляющему количеству исторических данных, сами теоретические предпосылки этого рассуждения выглядят ошибочными. Обвинение в «ориентализме» (английское слово *Orientalism* с большой буквы, как известно, указывает не на востоковедение, а на якобы врожденную тенденцию западных ученых с древности до наших дней принижать восточные культуры в духе скрытой политической повестки дня) — это поверхностный стереотип, который в основном беспочвенен, когда не подтверждается историческими доказательствами. В конкретном случае такие ученые, как Франц Кюмон, Х. Грайф, Г. Томас и Х. С. Версел, огульно и безосновательно обвиняются в «расистских взглядах» (стр. 21), даже с примесью антисемитизма (стр. 23 и 59), просто потому, что они отражают исторические реалии, не отдавая дань уважения жаргону политкорректности.

(*ThesCRA*) представляет собой собрание источников (в основном в немецком переводе), касающихся посвящения как социального и религиозного явления в Греции и Риме, с предварительным их обсуждением. К сожалению, греческие или латинские оригинальные формулировки даются лишь эпизодически (это и понятно, поскольку этот «Тезаурус» является справочником, предназначенным в первую очередь для археологов). Также в нем очень мало изображений (это также объяснимо, учитывая тот факт, что *ThesCRA* был задуман как продолжение *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae [LIMC]*, который предлагает гораздо более широкий набор иллюстраций). В своем кратком, но увлекательном сборнике многочисленных и разнообразных материалов (включая полезные разделы о пубертатных посвящениях, посвящениях в жречество и о различных тайных и открытых обществах) автор подтверждает взгляды, которые он развил за более чем сорок лет неустанных исследований, большая часть которых стала известна благодаря выходу в 1977 г. его эпохального справочника по древнегреческой религии³⁷ и его работе 1987 г. Однако в его работе в разделе «Вакхика»³⁸ (тема, в которую он внес свой вклад как новатор) для обсуждения открыто намеренное слияние Буркертом дионисийского ритуализма и орфического мистицизма. Если иногда все же трудно провести различие между этими двумя сущностями (особенно в Великой Греции: см. статьи Бернабе и Эдмондса в этом сборнике, чьи взгляды часто расходятся), то различие между довольно приземленными вакхическими мистериями³⁹ и в высшей степени далекими от этого мира орфическими посвящениями (по-разному связанными с эзотерическими пифагорейскими знаниями (см. работу Дрю Гриффита

³⁷ Burkert, 1977; Перевод на английский язык, 1985.

³⁸ Burkert, 2004, раздел II.B: 96–101.

³⁹ В весьма избирательном списке литературных свидетельств указание на то, что, очевидно, обеспечивает наиболее явную аттестацию вакхического посвящения на ритуальной основе, отсутствует: ἴστανται δὲ ὁ φάλλος τῷ Διονύσῳ κατὰ τὴ μυστήριον (схолии к Aristoph. *Ach.* 243a), что связано с Clem. Alex. *Protr.* 2.34.4. Ср. Casadio, 1994: 75 и 303–312 (Лернейские мистерии).

в этом томе) является (как указано выше) крайне важным и действительно имело место в определенных историко-географических контекстах⁴⁰.

Главы, относящиеся к аспектам элевсинских, дионисийских и орфических мистерий в последнем томе, посвященном греческим мистериям, изданном археологом М. Б. Космопулосом⁴¹, имеют здесь особое значение. Кристиана Сурвину-Инвуд блестяще доказывает⁴², что элевсинский культ «имел двоякую природу: он был неотъемлемой частью афинской религии *полиса* и в то же время ограниченным культом, доступным немногим через посвящение по персональному выбору». Далее она утверждает, что характер культа изменился в начале VI в., когда приобрел мистическую и эсхатологическую окраску, обещая своим последователям счастливую загробную жизнь. В центре внимания Элевсинского празднества находилось «божественное пришествие»⁴³ (Деметры, Керы, священного инвентаря) — элемент, существовавший в домистерической фазе, а затем преобразованный в мистическом сценарии с целью охватить инициатически-эсхатологическое измерение. Основная задача исследования Кевина Клинтона⁴⁴ в том же томе является типологической. Он исследует терминологию элевсинских культов в письменных свидетельствах (включая надписи) с намерением определить точное значение слов *myēsis* и *teletē*. Важным выводом его исследования является то, что термин *teletai*, который первоначально обозначал ритуалы

⁴⁰ О недавнем разграничении между орфическим и дионисийским культами см. Vemabé, 2004c: 283: *El orfismo es una filosofía vivida de la liberación personal. El dionisiaco no órfico entra en éxtasis con el sacrificio sangrante. El órfico alcanza su estado por una ascesis, un sacrificio personal. La gran novedad del orfismo es la interiorización del rito* («Орфизм — это яркая философия личного освобождения. Дионисец, но не орфик, входит в экстаз посредством кровавого жертвоприношения. Орфик достигает этого состояния аскезой, личным жертвоприношением. Великое новшество орфизма — это интериоризация ритуала»). — Пер. с исп. О. Молотова.

⁴¹ Cosmopoulos, 2003.

⁴² Sourvinou-Inwood, 'Aspects of the Eleusinian Cult' (в Cosmopoulos, 2003: 25–49).

⁴³ Совсем недавно тот же автор применил ту же модель к широкомасштабным исследованиям мифов, ритуалов и этнической принадлежности в греческой религии: *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others* (Sourvinou-Inwood, 2005).

⁴⁴ Clinton, 'Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries' (в Cosmopoulos, 2003: 50–78).

с упором на исполнение (включая, например, Фесмофорию и некоторые другие вакхические обряды), в постклассический период был сужен до обозначения только лишь посвящения. С другой стороны, значение термина *mystēria* (ранее довольно техническое и ограниченное предварительной степенью посвящения в элевсинский мистериальный культ) впоследствии расширилось, так что после этого оно просто указывало на некоего рода эзотеризм⁴⁵. Сюзан Геттель Коул⁴⁶ исследует свидетельства об дионисийском учении о загробной жизни и роли связанных с ним богов (в первую очередь Диониса и Персефоны) в элевсинской и орфической литературе. (На самом деле она воздерживается от использования последней категории и говорит просто о «независимых группах людей, управляемых вдохновенными лидерами» [Cosmopoulos, 2003: 207].) Ее предварительная публикация, содержащая список и описание всех золотых табличек из северной Греции, западного Крита и южной Италии, упорядоченных по местонахождению, дате, типу захоронения, полу умершего, форме, размещению, литературному типу и изображениям, паролем, мистической терминологии, упомянутым божествами и именам посвященных, окажет большую услугу любому будущему исследованию этой темы. В «Орфических мистериях и дионисийском ритуале»⁴⁷ Нозль Робертсон критикует нынешний подход, который рассматривает в качестве основы греческих мистерий предысторию обрядов посвящения и обновляет старую точку зрения о том, что мистерии восходят к обычным церемониям общественного поклонения и на самом деле в большей степени обязаны ритуалам плодородия прошлого, включающим в себя своего

⁴⁵ К сожалению, обширная библиография (охватывающая период начиная с устаревшей монографии 1934 г.) игнорирует работу по терминологии мистерий, недавно проделанную Бьянки и его школой: для обсуждения первичной и вторичной литературы см. Casadio, 1982, и особенно более специализированную статью того же автора *Per un'indagine storico-religiosa sui culti di Dioniso e relazione alla fenomenologia dei misteri* (1983: 127), где аналогичный вывод был сделан на основе более широких доказательств.

⁴⁶ Guettel Cole, 'Landscapes of Dionysos and Elysian Fields' (в Cosmopoulos, 2003: 193–217).

⁴⁷ Cosmopoulos, 2003: 218–240.

рода магическую связь между человеком и природными силами, чем любым ритуалам посвящения частного или коллективного характера.

В 2005 г. в Риме состоялась важная выставка, посвященная изображениям мистерий в Греции и Риме. Каталог (Bottini, 2005) имеет интригующее название «Тайный ритуал: Мистерии в Греции и Риме» (*Il rito segreto: Misteri in Grecia e a Roma*), но на самом деле подавляющее большинство изображений имеют очень слабую связь с мистическими культами, если вообще обладают ей. Введение Фрица Графа лаконично, но содержит прекрасный обзор тем и важнейших вопросов⁴⁸. Его подход характеризуется критическим пониманием типологических различий (ритуалы Диониса или Кибелы имеют характер мистического культа только при определенных условиях; эсхатологические чаяния и экстатические переживания могут быть подтверждены фактами только в нескольких случаях), но он, возможно, переоценивает ту роль, которую в предыстории мистерий играют племенные посвящения и ритуалы мужских тайных обществ. Монографические главы за подписью высококвалифицированных специалистов (Сфамени Гаспарро, Ислер-Керени и Коарелли) рассматривают отдельные культы (от Элевсина до Митры) в обобщающем стиле, в то время как две узкоспециализированные работы подробно исследуют те же темы, что рассматриваются в настоящем сборнике, хотя и с иной точки зрения. В работе *I pinakes di Locri: Immagini di feste e culti misterici dionisiaci nel santuario di Persefone* (Bottini, 2005: 49–57) Мадлен Мертенс Хорн предлагает новое всеобъемлющее толкование⁴⁹ знаменитых локрийских *пинак* (табличек), найденных более века назад в самом знаменитом святилище Персефоны в Италии. Ее интерпретация фокусируется на особых отношениях между Персефой, царицей подземного ми-

⁴⁸ Graf, 2005.

⁴⁹ Впервые основано на полном монументальном издании под редакцией Э. Лисси Каронны, К. Саббионе и Л. Влада Боррелли для «Общества Великой Греции» (Taranto, 1996–2006).

ра, и Дионисом (ребенком и взрослым мужчиной), что создает наиболее подходящий фон для орфического сценария, изложенного Бернабе в этой книге. Из обоих материалов следует, что религиозное восприятие этих двух божеств в Великой Греции значительно отличалось от того, что было распространено в греческой метрополии. Мертенс Хорн также дает объяснение типичного взаимодействия между образами похорон и свадьбы, присутствующими в *пинаках*, что дополняет интерпретацию, предложенную Маклахланом в этом сборнике. Фаусто Зеви в *Demetra e Kore nel santuario di Valle Ariccia* (Bottini, 2005: 59–67) анализирует имеющиеся свидетельства проведения Фесмофорий во внешнем святилище Деметры и Персефоны, расположенном в сельской местности Ариччии, городка в окрестностях Рима. Наличие этого святилища Фесмофории (действующего с IV в. до начала II в. до н. э.) в центре Лациума обеспечивает точную хронологическую связь между святилищем Фесмофории V в. в *хоре* (сельскохозяйственной округе) Посейдонии-Пестум (исследуемым Сфамени Гаспарро⁵⁰ в этом томе) и возведенным многим позже (датируемым II в. н. э.) храмом Цереры и Фаустины, где присутствие ритуала Фесмофории было поддержано Луккезе в другой работе в этом издании.

Таково текущее состояние исследований в области мистических культов с особым акцентом на Великую Грецию, в которые, как мы надеемся, это издание привнесет новые мысли.

РАБОТЫ, ВОШЕДШИЕ В ДАННЫЙ СБОРНИК

Первый материал в этой книге посвящен культуре Диониса и связанной с ним орфической религиозной традиции в окрестностях Кум. В статье «Дионис в Кампании:

⁵⁰ Культ Деметры Фесмофорос был официально введен в Риме, на Авентинском холме, в начале V в. Этрусский фесмофорион засвидетельствован в Вейях (Кампетти) с VI в. до н. э.: см. недавнее исследование Симоны Карози (Carosi, 2002, с полной библиографией).

Кумы» Джованни Касадио исследует источники и вторичную литературу, касающуюся дионисийских культов в Кумах, в пределах Кампании: «Место, где самый языческий из всех богов средиземноморского региона — Дионис-Вакх — возможно, хотел бы провести свою старость, не отказываясь от своих наиболее глубоко укоренившихся привычек, в идеале можно отождествить с Кампанией — землей, обладающей поистине оргиастической природой». Он приводит доказательства и аргументы, демонстрирующие связь между знаменитой архаической надписью из Кум и обстоятельствами местного поклонения Дионису при тиране Аристодеме Малакосе. Ана Хименес Сан-Кристобаль интерпретирует значение $\beta\acute{\alpha}\kappa\chi\omicron\varsigma$ и $\beta\alpha\kappa\chi\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ в орфизме как отличное от их значения в других религиозных контекстах. Традиционное значение глагола *bakcheuein* — «входить в экстаз» или «совершать вакхические обряды», что в большинстве случаев подразумевает насильственный характер действия, в принципе несовместимый с этикой орфической жизни. Орфики избегали кровавых практик. Вместо этого они рассматривали экстатический опыт, подразумеваемый в *bakcheuein*, как средство доступа к *Orphikos bios* посредством соблюдения определенных правил, влиявших на личное существование посвященных, а также посредством выполнения определенных ритуалов, которые превращали их собственно в *bakchoi*. Для посвященного орфика экстаз заключается в вознесении себя на уровень почитаемого божества; такой экстаз рассматривался как непреходящее, постоянное состояние. Все это должно было привести посвященных к перерождению в новое существование, свободное от телесных уз.

В статье «Новый вклад дионисийской иконографии в историю религий Греции и Италии» Корнелия Ислер-Керени рассматривает отношение к Дионису художников и владельцев греческих ваз в VII и VI вв. до н. э. В этот период греческая керамика может быть датирована с достаточной точностью, и, следовательно, можно установить

связь между историей изображений и историей культа. Кроме того, тема Диониса в количественном выражении является самой важной в списке ваз. Керени уделяет особое внимание иконографическим темам, относящимся к ритуалу: встреча Диониса с матерью, танец гротескных персонажей и сатиров с Дионисом или без него, а также поездка на муле. Каждый из этих сюжетов представляет собой свою собственную иконографическую линию, последовательность которой может пролить свет на историю дионисийского культа.

Далее Рэдклифф Г. Эдмондс и Альберто Бернабе проводят тщательное исследование орфического культа, причем один сосредотачивается на повествовании, а другой — на образах. Эдмондс в своей работе «Кто ты? Мифическое повествование и идентичность в орфических золотых скрижалях» фокусируется на самом повествовании, а не, как это делали более ранние ученые, на различиях текстов, таких как орфическая поэма о *катаба-сисе* или пифагорейская «Книга мертвых». Эдмондс исследует повествование в стихах орфических табличек и приходит к выводу, что природа загробной жизни и ее контраст с миром живых менее важны, чем контраст между природой и личностью умершего по сравнению с природой других людей. В *Imago Inferorum Orphica* Бернабе исследует орфические образы преисподней, основанные на свидетельствах, найденных как в орфических текстах (золотые пластины и другие литературные источники), так и в изображениях южноитальянской керамики. В обоих случаях Аид рассматривается как подземное место со зданиями, которым руководят Персефона и Плутон. Подземный мир представляет собой двойное пространство: один путь ведет к *locus amoenus* («приятному месту»), а другой, для непосвященных, ведет в грязь, к телесным наказаниям, в юдоль страданий и ужаса. Посвящение дает *mystēs* (посвященным) знания, необходимые для выбора правильного пути; им помогает богиня Мнемозина (Память). Посвященных также защищает Ор-

фей. Дионис и Орфей выступают в роли посредников, так что для посвященного подземный мир может быть приятным, а не кошмарным местом. Затем Р. Дрю Гриффит в своей работе под названием «От слов к делу: Завещание Эвмолпа, фасоловая похлебка и судьба души в южноитальянской интеллектуальной традиции от Пифагора до Энния» рассматривает дополнение к завещанию Эвмолпа в «Сатириконе» Петрония. Гриффит рассматривает отрывок (Сатирикон, 141), где Эвмолп просит, чтобы его наследники превратили его в «живую гробницу», съев его труп, используя его в качестве основы для рассмотрения пифагорейских доктрин перевоплощения, образа тела-гробницы и таких табу, как запрет на поедание бобовых. Гриффин также рассматривает влияние пифагорейского учения на Вергилия (*Аен.* 6.734). Он утверждает, что пифагорейцы почерпнули эти идеи у Кротона и Метапонта, а не наоборот.

Культ Деметры в Италии отражен в статьях Джулии Сфамени Гаспарро, Кэтрин М. Луккезе и Рэймонда Дж. Кларка. Гаспарро в работе «Аспекты культа Деметры в Великой Греции: “Случай” св. Николы ди Альбанеллы» дает общий обзор Фесмофории в Греции, а затем представляет соответствующие материалы, найденные в типичном сельском святилище, расположенном недалеко от Пестума. Эти находки (особенно терракотовые изделия) позволяют признать принадлежность этого святилища к культу Деметры (и, в частности, к Фесмофории). В то же время факт существования дарителей мужского пола подчеркивает своеобразие этого местного культа. В результате можно предположить в этом месте слияние мужских и женских культов, пусть даже в разное время и по разным поводам.

В статье «Синхизис ландшафта: Храм Деметры в Лациуме» Луккезе рассматривает поздние осенние обряды Фесмофории, проводимые перед посадкой культур, которые, в дополнение к элевсинским мистериям, были типичными праздниками Деметры. Сами Фесмофории представляли собой подношения, брошенные в естест-

венную расщелину или искусственное углубление в скале (известную как *мегарон*) и оставленные там гнить, а затем извлеченные и засеянные на близлежащем ритуальном поле, что обеспечивало плодородие местности на предстоящий сезон. В метафорическом смысле Фесмофория стала ассоциироваться с цивилизацией, развившейся в результате оседлого земледелия, сами «заложенные вещи» (*thesfomoria*) понимались как свод гражданских законов, а титул богини переводился на латынь как *legifera*, «законодательница». Небольшой храм недалеко от Рима, построенный Геродом Аттиком, теперь можно с уверенностью отнести к посвященным Деметре/Церере, отчасти благодаря недавнему открытию там хорошо сохранившегося мегарона. Герод использовал строительство этого святилища в качестве жеста, связывающего его с богиней законов, дабы отвести подозрения в убийстве своей жены, а также повысить собственный социальный статус. Рэймонд Дж. Кларк в «Элевсинских мистериях и мотиве появления ужасающей женщины-призрака в подземном мире Вергилия» фокусируется на том эпизоде в «Энеиде», где Эней в ужасе поднимает свой меч против призраков Горгон и других монстров, которые появляются перед ним в доме Плутона (*Aen.* 6.285–294). Он сравнивает ряд греческих отрывков, на которые, по мнению Эдуарда Нордена, повлияла ныне утраченная эпическая версия спуска в подземный мир элевсинского Геракла, и приходит к выводу, что рассказ Вергилия не может быть связан с элевсинскими мистериями⁵¹.

Бонни Маклахлен поднимает ряд уточняющих вопросов о ритуальных действиях женщин в гроте Карузо за пределами древнего города Локри (работа «Женщины и нимфы в гроте Карузо»). Хотя Персефона занимает место на пересечении между классическим и эллинистическим периодами, значение этих деталей в гроте претерпевает поразительную смысловую трансформацию. Другие

⁵¹ См. Parvulescu, 2005.

вопросы, поднятые в вышеописанной работе, касаются значения эротизированных мертвецов в греческой ритуальной практике, пересечения обожествления мертвых в культах героев с орфизмом в Греции и, наконец, роли Диониса в ритуальных действиях женщин в пещере нимф, включая мистическую свадьбу этого бога и Ариадны, изображенную в Афинах в Антестерии или на фресках на Вилле Мистерий⁵².

Култ египетской богини Исиды приходит в Италию несколько позже, но также имеет большое значение в Римской империи. Храм Исиды в Помпеях был одним из первых, восстановленных в этом городе после землетрясения 62 г. н. э., предшествовавшего извержению Везувия в 79 г. Фредерик Бренк исследует храм Исиды в Помпеях в свете последних публикаций, начиная с частичного воссоздания храма в 1992 и 2000 гг. Поскольку детальный анализ египетских и других артефактов, обнаруженных там, все еще отсутствует, Бренк в работе «Великая царственная супруга, которая защищает своего брата Осириса: Исида в исеуме в Помпеях» исследует эти материалы. Собирая воедино свидетельства взаимосвязанного поклонения Исиде и Осирису, он показывает, что храм в эллинистической зоне Помпей представляет собой преимущественно августовский комплекс поклонения Исиде⁵³, который, по-видимому, сильно отличается от позже найденного в исеуме в Кампенсе в Риме (он был перестроен Домицианом, как и изображено у Апулея). В Помпеях господствует Исида с ограниченными изображениями Осириса, но есть и ряд указаний на присутствие Осириса в святилище. Вероятно, такой была ситуа-

⁵² См. археологическое исследование К. Саббионе и Р. Шеналь *Il santuario di Grotta Caruso* (1996).

⁵³ Ср. Blanc, Eristov, and Fincker, 2000: 227–309: храм датирован эпохой Августа. Первое основание исеума обычно датируется II в. до н. э. (ср. самую позднюю публикацию Varone and Iorio, 2005: 392). См. раздел *Case Studies: Aegyptiaca in and around Pompeii and Rome, in Nile into Tiber: Egypt in the Roman World, Proceedings of the Third International Conference of Isis Studies, Leiden 2005*. (Leiden and Boston, 2007), стр. 111–239, в частности, очерки М. Суэтнама-Берланда и Э. М. Мурманна, посвященные аспектам исеума в Помпеях.

ция с этими божествами в Риме во времена Домициана, что резко контрастировало с ролью Осириса в Помпеях.

Паоло Капуто, руководитель раскопок в Кумах (Италия), предоставил отчет о состоянии храма Иисиды, найденного в Кумах в 1992 г., в работе «*Aegyptiaca* в Кумах: новые свидетельства существования культа Иисиды в Кампании: объект и материалы исследования». Это первое свидетельство присутствия в Кумах места поклонения египетским божествам, не считая обнаружения статуи Анубиса в 1836 г. и фрагментарной статуи Гарпократа в 1837 г. (обе ныне утеряны). Многочисленные останки и находки предоставляют новые доказательства для пересмотра вопроса о том, был ли в Кумах свой исеум (храм Иисиды)⁵⁴.

Появление всех этих культов в «Георгиках» Вергилия, составленных в Кампании, обсуждается далее Патрисией А. Джонстон в ее работе «Таинственные культы и *Георгики* Вергилия». Культ Кибелы появляется только в четвертой книге «Георгиков», где описываются ее последователи, поднявшие невообразимый шум, дабы заглушить им крики младенца Зевса, и кормящие его медом. Также здесь присутствуют ссылки на более «мистические» культы (Элевсина, Иисиды и Диониса), как и следовало ожидать в поэме о сельском хозяйстве, и они являются более заметными на протяжении всей поэмы, чем это обычно признается исследователями.

Последние главы здесь посвящены мистериям Митры. Лютер Мартин сосредотачивается непосредственно на церемонии посвящения, опираясь на когнитивную теорию — особый подход к исследованиям митраистических культов, который он разработал в серии статей и который был поддержан Роджером Бекон. В своей работе «Рельеф “Амур и Психея” в митреуме в Капуи Ветере: исключительный случай греко-римского синкретизма или обыденный пример человеческого познания?» Мар-

⁵⁴ Работа Капуто представляет собой первое сообщение об этом открытии на английском языке, которое свидетельствует о широком распространении культа Иисиды применительно к Кампании: см. Bricault, 2001: 158.

тин рассматривает степень синкретизма, присущего этому культу, примером чего может служить рельеф Амур-Психея в Капуе. Его особенно интересуют вариации этих ритуалов, которые значительно отличаются в зависимости от местности. Затем Ричард Гордон обсуждает обряд митраистского посвящения, чтобы установить, приво-дил ли этот обряд к специфически митраистскому типу знания. Он сосредотачивается на фигурах, нарисованных на стенах митреума в Капуе, которые, кажется, раскрывают этапы посвящения в этом месте. В своей работе под названием «“Тело ритуала” в митреуме в Капуе» он обращает внимание на наготу изображенного посвященного, в отличие от одетых надзирающих за ним фигур, и находит параллель между страданиями этих фигур и христианских мучеников. Он интерпретирует эти страдания с точки зрения Фуко.

Далее Гленн Палмер в работе «Почему в плечо? Исследование расположения раны в митраистской тавроктонии» противопоставляет размещение меча в плече, которое является общим для всех митраистских представлений об убийстве быка, с более обычным местоположением лезвия в реальных жертвоприношениях быка и приходит к выводу, что нанесение удара быку в плечо для его убийства не является адекватным анатомически. Затем он исследует другие возможные причины положения меча в плече жертвы и доказывает связь между тавроктонией и египетской мифологией, астрологией и погребальным ритуалом.