

Хамула Д. В.

Южно-Украинский государственный
университет им. К.Д. Ушинского, г. Одесса

НИСХОЖДЕНИЕ И ВОСХОЖДЕНИЕ БОГА МЕЖДУ ПОСЮСТОРОННИМ И ПОТУСТОРОННИМ МИРАМИ. КУЛЬТОВЫЙ ЗООМОРФИЗМ: СЕМАНТИКА, ИКОНОГРАФИЯ

Аннотация. В статье рассматривается мифологическая тема путешествия бога на ездовом животном и на колесницах, как один из аспектов иконографии священного брака в религии Диониса. Проанализированы некоторые аспекты соотношения иудейского ритуала козлоотпущения с античным обрядом карус навалис и др. Путешествие бога в контексте обрядово-культурной семантики высвечивает его хтоническую сущность, для восполнения энергопотерь которой, бо-жеству необходимо совершать периодические нисхожения в преисподнюю и восхождения из неё в циклической системе мифологизированного пространствена. Все эти аспекты рассматриваются во взаимосвязи, выявляя многогранность единого мифа о Дионисе.

Ключевые слова: священный брак, карус навалис, козлоотпущение, жертвоприношение козла, осёл, Дионис.

Анотация. Хамула Д.В. Нисхоження і восхоження бога між посюстороннім та потойбічним світами. Культурний зооморфізм: семантика, іконографія. У статті розглядається мифологічна тема подорожі бога на їздовому тваринному і в колісницях, як один з аспектів іконографії священного шлюбу в релігії Діоніса. Проаналізовано деякі аспекти співвідношення іудейського ритуалу козлоотпущення з античним обрядом Карус наваліс та ін. Подорож бога в контексті обрядово-культурної семантики висвічує його хтонічну сутність, для заповнення енерговитрат якої, бо-жеству необхідно здійснювати періодичні сходження і сходження в циклічній системі мифологізованого простору. Всі ці аспекти розглядаються у взаємозв'язку, виявляючи багатогранність єдиного міфу Діоніса.

Ключові слова: священный шлюб, карус наваліс, козлоотпущення, жертвоприношення козла, осел, Діоніс.

Annotation. Khamula D.V. The descent and ascent God between worldly and otherworldly realms. Places of Worship zoomorphism: semantics, iconography. The article discusses the mythological theme of travel of the god on the mount, and in chariots, as one aspect of the iconography of the sacred marriage in the religion of Dionysus. Analyzed some aspects of Jewish ritual kozlootpuscheniya correlate with ancient rite Carus Navalis etc. Journey of God in the context of ritual and cult semantics chthonic highlights its essence, to compensate for energy losses which deity should perform periodic descent and ascent in the ring system mythologized prostranstvenstva. All these aspects rassmatrivayutsya in relationship, revealing the diversity single myth about Dionysus.

Key words: holy matrimony, Carus Navalis, kozlootpuschenie, sacrifice a goat, a donkey, Dionysus.

Надійшла до редакції 18.03.2011

Постановка проблемы, анализ последних исследований. Предлагаемая статья является углублённым вариантом и некоторым дополнением к теме священного брака Диониса, частично раскрытой мною уже в статье 2008 г., монографии и докладе [72; 74, с. 114 и сл.; 76]. Священный брак Диониса и Ариадны или мистический брак Диониса со смертными является, как мне удалось выявить, центральной темой, вокруг которой формируются основные мотивы дионисийского мифа. Так, по предложенной мною гипотезе священный брак включает в себе одновременно: путешествие Диониса в ладье (торжественное шествие карус навалис – выход бога из преисподней); любовное преследование; душа, спускающаяся в подземное царство Диониса [74, с. 158]. Мы не станем останавливаться на пересказе этих положений, лишь упомянем, что мотив езды Диониса на муле в теме священного брака является одним из вариантов иконографического решения собственно брака, имеющего такие вариации: священный брак Диониса и Ариадны (или иной сопредстольницы): а) в иконографии возлежания (симпосиума); б) в иконографии возлежания на ложе, водружённого на спину ездового животного; в) в иконографии восседания на сидениях; г) в иконографии восседания под сенью виноградных лоз; д) в иконографии божественной четы стоящей в колеснице. Священный брак Диониса со смертными (выход из преисподней в мир посюсторонний): а) шествие карус навалис – брак Диониса (замещающего его жреца) с дочерью василевса; б) путешествие Диониса в колеснице или верхом на ездовом животном; в) комос – шествие в честь Диониса; г) преследование невесты Дионисом верхом на грифоне или замещающими его мифологическими персонажами-преследователями (Восточный человек-Аримасп, Большой Эрот) [см. 73; 74, с. 135 и сл.]. Вариант с мулом является универсальным, поскольку включает в себя различные мотивы священного брака: симпосиума (иконаграфия возлежания) и путешествия Владыки хтонического мира наверх для вступления в брак с василиной [74, с. 159-160]. На примере дионисийского мифа мне полностью удалось подтвердить, что миф всегда является целостной замкнутой циклической системой, в которой каждый отдельно взятый сюжет является кодом для всех предыдущих и всех последующих сюжетов [подробнее об этом см. 77, с. 48-50].

Результаты исследования.

Карус навалис. В Клазоменах во время весеннего праздника Анфестерий («праздника цветения») воспроизводился брак выходящего из преисподней Диониса со смертной женщиной – женой местного архонта. Совершалось шествие Диониса сидящего в ладье на колёсах (caruss navalis). Сюжет театрализованного воспроизведения свадьбы Диониса со смертной нашёл своё отражение в вазописи, например, в росписи скифоса Theseos-мастера, найденного на Сицилии (VI в. до н.э.) [120, Т. XXXIII, s. 56-57; 122, Тав. XXXIII, s. 61-62; 90, B-d I, abb. 247, s. 160] (рис. 1). Это изображение упоминает, между прочим, и Стефани, хотя смысла этой кораблеподобной колесницы, как он выразился, он ещё не знал [59, с. 143-144.]. Carus navalis являлась погребальной колесницей-ладьей

[20, с. 256]. По Вяч. Иванову, стоящий в ней Дионис представляется тем «же, что Аристофанов Дионис в челне Харона или Дионис гомерического гимна на корабле пиратов, ибо Дионисов плен – плен у Аида» [20, прим. 1, с. 256]. Ф.Ф. Зелинский видел в данном действе воспоминание о мифе, в котором Дионис предстаёт богом-путешественником, прибывающим морем [20, см. 246]. Сюда же, по моему, следует относить и циклы о Дионисе, как и его героев, волею судьбы обречённых на плавание по морским волнам, будучи заключёнными в ларнаке (гробу): это истории о Гипсипиле и Фоанте, Кикне, Теннесе и Гемитее и др., могущие восходить к прообразу Ноева ковчега [20, см. подробно с. 134-136], и могущие, на мой взгляд, в какой то мере пояснить смысл карнавальной колесницы именно в виде ладьи. Море было своеобразным порогом, переступить который воспрещалось. Это был порог, за которым начиналось иное пространство. Об этом красноречиво свидетельствует рассказ Элиана о тенеосском жертвоприношении новорождённого бычка, обутого в котурны. Жрец, совершавший убиение бычка побивался камнями и преследовался толпой до того момента, как он подбежит к морю [Aelian.: De nat. anim. XII, 34]. Море здесь, как мне кажется, выступало и напоминанием той среды, которая укрывала от преследования как вышеупомянутых дионисийских героев, так и Афантова Меликерта и самого Диониса.

В пути наверх. С. Рейнак и Дж. Фрэнгер этот брак жреца Диониса объясняли как ритуал симпатической магии, направленный на стимулирование плодovitости виноградной лозы [41, с. 138], [71, с. 165-166]. Анфестерии были вызыванием Диониса и его спутников – душ, из недр земли. Дионис, по словам Вяч. Иванова, – виновник «их возврата, <...> в обитель живых», он всеобщий и единственный их вождь в «пути наверх» [20, с. 164, см. с. 56, 72, 32, 117], в противоположность тем ночным театральным радениям, в которых он «вождь вниз» [20, с. 62, 74, 32, 104]. Посему он именуется ещё Дифирамбом, в смысле «двудверник» [20, с. 170, 235]. По мнению Дитериха этими душами были изображаемые на вазах сатиры: Дионис восстает из Аида в «ликующем сонме Сатиров» [20, прим.1, с. 164, 231, 233]. Этим воскрешаемым мог быть и сам Дионис, в связи с культом вызывания мёртвых над гробом в Дельфах и мифом о погребении останков младенца Диониса Аполлоном под Парнасом [20, с. 45]. Василинну, вероятно, следует сравнить с весенней невестой, т.е. по словам О.Фрейденберг, царицей нового года [69, 1 семантика брака]. В Хорезме существовал обряд во время праздника посвящённого мифической Мине царице Хорезма очень близкий к священному браку жреца Диониса и василинны во время весенних Анфестерий. Ю.А. Рапопорт предположил также возможность сопоставления имени Мины с Ариадной, эпиклезой которой выступало иногда имя *Minoïda* [Ovid. Met. VIII, 174], [39, с. 279, 280; 38, с. 82]. Из Южной Италии (Апулия, Калабрия) происходят вазы, представляющие «род колесницы, а фигуры, на них помещённые, – души умерших, совершающие переезд через море в область блаженных» [28, с. 87]. А. Ашик, анализируя сюжет боспорской пелики с изображением «фавна,

которому подносят бальзамину, как дар приличный при погребении», видел в нём символическое изображение покойника [5, р. XXII, 19, с. 31]. Это был праздник «предков, гостей и выходцев из мира загробного» [20, с. 163]. Изображения сатиров могут воспроизводить основную идею праздника Анфестерий. Очевидно, вывод И.В. Шталь относительно семантики изображений панов, сатиров, менад, аримаспов и грифонов в росписях ваз «керченского стиля», как слуг подземных господ, абсолютно правомерен. По гипотезе исследовательницы керченской вазописи, они являются посланниками потустороннего мира, с которыми ведут борьбу смертные. Их олицетворениями являются изображения греков, сражающихся с амазонками, аримаспы, дерущиеся с грифонами [82, с. 109]. Как наглядно показала М.М. Кобылина, сцены сражений аримаспа или амазонки с грифоном являются наиболее распотранённой темой в росписи пелик [27, с. 142].

Дионис – Аид-Вратник. Вяч. Иванов писал: «коренное достояние Дионисовой религии: это область культовых явлений почитания мёртвых и общения с силами царства подземного» [19, с. 61]. Вероятно, в этом и состояла суть праздника Анфестерий. Диониса почитали, прежде всего, в роли хтонического божества, нежели как бога земледельческого или пастушеского. Религия Диониса изначально не имела отношения к культуре винограда и плодовых деревьев, издревле это был культ диких растений, прежде всего плюща [19, с. 57]. Дионис-Пилаох, то же, что Аид-Вратник [19, с. 58]. Пилаохом и покровителем водного начала его именуется Плутарх: De Isid. 35: Ἀργείοις δὲ βουγενῆς Διονύσου ἐπικλῆν ἐστὶν ἀνακαλοῦνται ὃ αὐτὸν ὑπὸ σαλλιγγῶν ἐξ ὕδατος, ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἀβύσσον ἀρνὰ τῷ πύλαοχῳ. Дионисийский герой Пилад – «вратник по своему имени» [20, с. 80]. По Гераклиту Дионис прямо отождествлялся с Аидом. В одном из сохранившихся фрагментов читаем: «Если бы не в честь Диониса они совершали шествия и распевали фаллический гимн, они поступали бы бесстыднейшим образом. А ведь Дионис, во имя которого они безумствуют и неистовствуют, – тот же Аид» (В 15) [25, с. 43; 20, с. 177]. Уста Диониса у Авсония глаголют: «Вакх я живым, а мёртвым – Аид» [Aus. Ep. 28]. По сему, Иванов совершенно прав, когда говорит об отличии Загрия-Диониса от Аида лишь «в обрядовой сфере тем, что он бог оргиастический» [20, с. 31]. Кессиди считает, что такое отождествление Диониса с Аидом основано на умирающе-воскресающей природе Диониса, вмещающей в себе смерть и жизнь, «вакханалии оправданы лишь в той мере, в какой они символически выражают тождество Диониса и Аида, олицетворяя единство противоположностей – жизни и смерти, эту величайшую тайну бытия, неведомую людям» [25, с. 43]. Позднее в эллинистическое время, как мы это можем видеть на примере вазовых росписей «керченского стиля» в частности, Дионис видимо стал полностью отождествляться с Аидом. Акцент его «дислокации» постепенно сместился с позиции активного путешествия из одного пространства в другое чуть ли не постоянным присутствием в мире загробном с редкими рейдами на поверхность грешной земли в поисках человеческих душ, как это видно на примере сюжета преследования в тех же керченских вазах [см. 73].

Рис. 1.
Кораблеобразная колесница карус навалис. Ростпись скифоса Theseos-мастера, найденного на Сицилии (VI в. до н.э.)

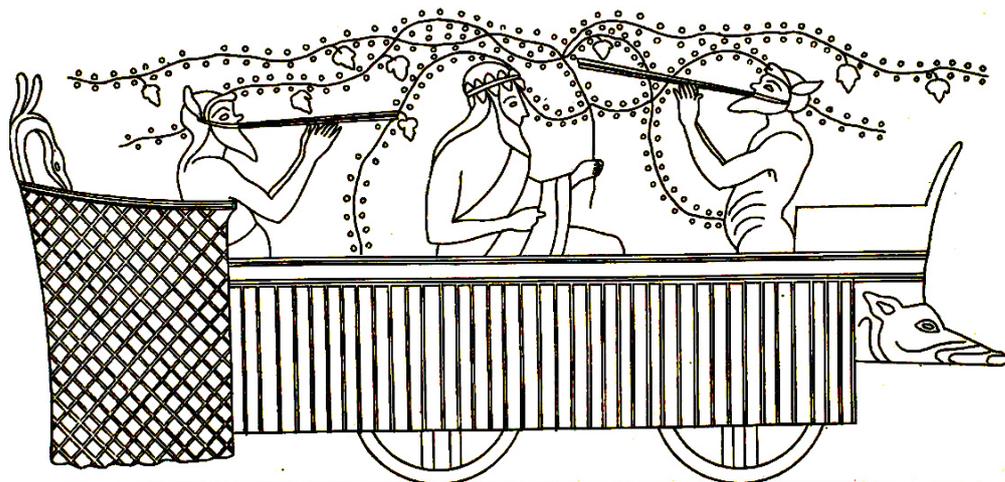
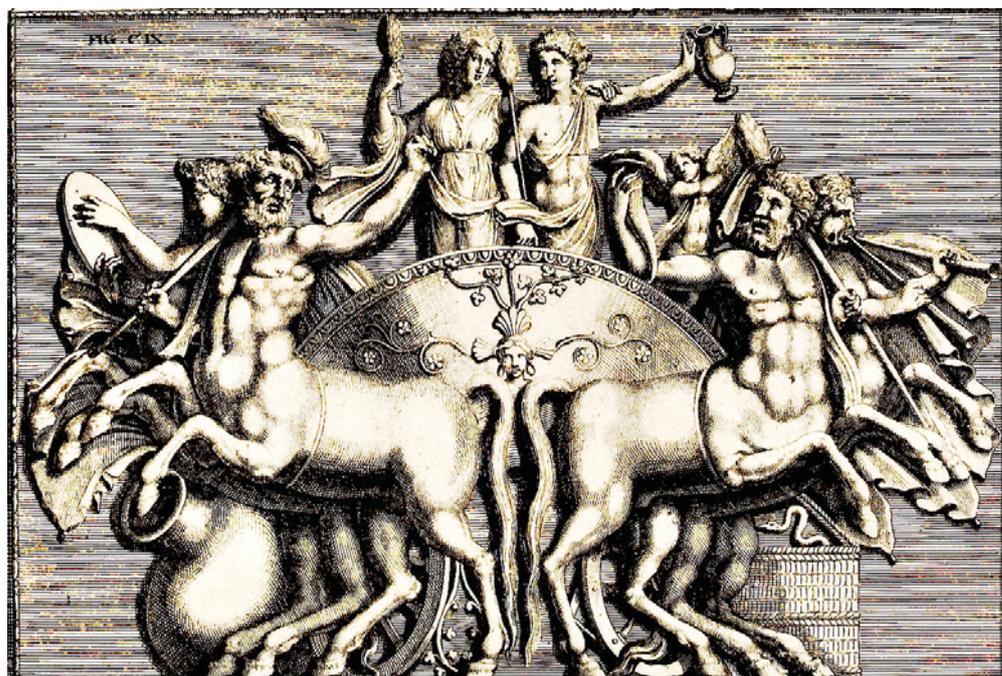


Рис. 2. Колесница Солнца: Дионис и Ариадна.



Аидова колесница. Шестивие колесницы карус навалис, редко встречающееся в античной вазописи известно также двумя фрагментами клазоменских ваз из ОАМ [63, рис. 1-1,2, инв. № А 42333, А 42386; 74, рис. 3.4.2, рис. 3.4.3]. Сюжет следует понимать, как путешествие Диониса из преисподней в посюсторонний мир. Плутон-Аид, отождествляющийся с Дионисом-Загреем, также выезжает из своего мрачного царства на колеснице. Известны фрески с изображением Плутона, похищающего Кору-Персефону: в склепе Деметры в Пантикапее (I в. н.э.) [42, с. 199-226; 18, рис. на с. 199; 48, рис. 6, с. 182; 44, рис. на с. 348; 83, рис. 56; 7, рис. 240-241, с. 176; 145, pl. 112, s. 105; 3, табл. СІХ-2, с. 299; см. ещё 47]; в склепе Ашика (I в. до н.э.) [4, табл. IV, VI; 74, рис. 3.4.5], в склепе Алкима сына Гегесиппа (II в. н.э.) [48, рис. на с. 348; 58, виньетка на с. 114, с. 115-116; 44, рис. на с. 349; 65, вып. 1, рис. 30, с. 29; 42, с. 161-169; 74, рис. 3.4.6]. По преданию, Кора, каждый год возвращается из преисподней на поверхность земли, выезжая оттуда в колеснице запряжённой белыми конями [Pindar.: Ol. VI, 94], а уезжает снова назад в ад уже с чёрными конями [139, s. 128; 52, с. 49]. О древности мифа о нисхождении божеств

в преисподнюю, как и обожествления покойных, свидетельствует обряд захоронения с повозками ямной культуры бронзового века. Функции повозок в ямных захоронениях часто ограничивались лишь участием в ритуале [12, с. 40-51; 84, с. 53-61]. М.С. Сергеева, рассматривающая изображения колесницы в керамике эпохи бронзы и срубного времени на территории Украины, а также граффити в Каменной Могиле, указывает на безусловный ритуальный характер изображений колесниц [46, с. 10 и след.]. Автор приходит к выводу: роль индоевропейцев в формировании колесничных мифов не может вызывать никаких сомнений [46, с. 16]. Наглядно, сравнивая некоторые колесничные мифы индоевропейцев Вяч. Вс. Иванов указывает на их преемственность греческими мифами, называя такие мифы унаследованными, а некоторые древневосточные – заимствованными, он показывает огромную роль этих древних мифов в становлении греческих колесничных мифов, сводя их в основном к повествованиям о колесницах Солнца [21, см. с. 10 и след.]. Очень напоминает колесницу Солнца композиция с Дионисом и Ариадной едущих в колеснице везомой 4-мя кентаврами [116, Tab. CXLIV-489; 88, Fig. CIX;

128, Tab. XLVIII] (рис. 2). Отсюда следует признанный вывод: роль колесницы сводилась к чисто обрядовым функциям [21, см. с. 10 и след.; 114; о колеснице см. работу 32]. Так, что вполне вероятно, что миф о Дионисе, как хтоническом божестве выезжающем на колеснице, мог иметь свои корни в этих древних представлениях о сакральном статусе колесницы сохранившемся вплоть до античности. Дионис, выезжающий на колеснице, таким образом, является солнцем воплощённым для мира его почитателей и для мира растительного, в особенности же для виноградной лозы, несущей на себе ягоды в потенции станущие вином, без солнца же не могущие дать этот напиток.

Дионисовы колесницы. Дионис на колеснице представляет излюбленный род сюжетов росписей дионисийского характера архаического времени [111, taf. IV. V, s. 7-8; 74, рис. 3.4.7] (рис. 3). В чёрнофигурье Дионис ездит в колесницах запряжённых лошадьми [56, с. 223]. Этот мотив был характерен для мастера Антимена [111, taf. LI; 74, рис. 3.4.8] (рис. 4), аналогична роспись амфоры из Берлина [99, taf. 31-2 Inv. 1966.1, s. 43]. В собрании ГМИИ имеется ойнохоя VI-V вв. до н.э. с таким сюжетом [145, pl. 12, s. 33]. Там же есть ольпа круга мастера Родос 13 472 с Дионисом на квадриге (ок. 500 г. до н.э.) [2, табл. 33(63, 64); 100, pl. 29-3,4, II 1b xp 48]. У Э. Герхарда встречаем чёрнофигурное изображение колесницы Диониса и Ариадны, запряжённой двумя козлами в сопровождении двух силенов [110, taf. LIV; 74, рис. 3.4.9] (рис. 5). Редки изображения Диониса на козле [56, с. 224; 60, с. 62], [321, taf. LX]. Едущий на козле Дионис известен на фрагменте рельефного сосуда II-I вв. до н.э. из Ольвии [44, рис. на с. 398]. Ездит Дионис и на других животных, например, на баранах: такова сцена на саркофаге из Мюнхена [60, с. 78]. На козлах же ездят, как ни странно и другие боги, например, Афродита, именуемая в такой ипостаси Эпитрагией и тождественная Афродите Пандемос. Примеры находим в росписях ваз [60, о связи Афродиты с козлом см. подробно с. 85-88; 5, №9; 13, табл. LXXI-4; 148, №2229], рельефах [52, табл. IV-1]. С Боспора происходит фигурный сосуд в виде некоего подобия створчатой раковины, в которой стоит большой козёл, на нём сидит Афродита [61, с. 183-184] (рис. 6). Через Афродиту устанавливается логичная связь жертвоприношений коз Эротами в честь своей матери [60, с. 89]. Вполне возможно, что такая связь Афродиты и Эротов с дионисийским козлом устанавливается через мистическую их связь с Дионисом, священным браком, в котором Афродита иногда выступает супругой подземного Диониса. На козле Афродиту Пандемос изобразил, по свидетельству Павсания, Скопас [Paus. VI, 25, 2].

Иногда Дионис предстаёт восседающим на крылатой колеснице [57, с. 130, 224] [110, taf. XLI, LVII-1; 90, abb. 120, s. 70; 74, рис. 3.4.10] (рис. 7), [56, с. 224; 74, рис. 3.4.11] (рис. 8). Встречаются изображения Диониса верхом на быке [110, taf. XLVII; 74, рис. 3.4.12] (рис. 9), [23, кат. 74, с. 13], верблюде [138, Tav. 19] или в колеснице с быками [56, с. 227]. Одна римская фреска воспроизводит мотив некоего шествия дионисийского характера, где Дионис или его жрец восседает на повозке, везомой быками [157, Taf. 83] (рис. 10). В поздней краснофигурной вазописи Дионис часто

ездит верхом на барсах. Так, например, нельзя обойти вниманием великолепную роспись вазы из альбома сэра Гамильтона, неоднократно переиздававшаяся у других авторов: Миллина, Гугнайта [117, pl. 43; 120, T. XLVIII, s. 85-86; 122, Tav. XLVIII, s. 88-89; 116, Tab. CX-IV-451; 128, T. LVII, 258; 56, прим. 5, с. 230] (рис. 11). Дионис также ездит верхом на грифонах, что является важным мотивом в росписях ваз «кекрченского стиля», однако здесь мы не будем касаться подробно этой обширной и сложной темы, которая частично раскрыта в моей прежней статье [73, с. 112-125], монографии и на данный момент ещё продолжает разрабатываться. Здесь упомянем лишь интересный и редкий терракотовый рельеф известный по изданию у Т. Панофки [133, Taf. XXXIV-2] (рис. 12).

Грифоньи колесницы. Мотив Диониса в колеснице постепенно исчезает в краснофигурье [56, с. 224, 225]. В чём же причина постепенного исчезновения этого мотива. Мотив в эллинистический период входит в некую скрытую стадию своего существования. Чем это обусловлено? Вопрос довольно сложный. Данное обстоятельство могло быть обусловлено развитием орфико-пифагорейского учения, уведшего дионисийскую религию в область тайного знания, регламентируя её содержание. Рассмотрение сюжетов ваз «керченского стиля», где колесницы так или иначе присутствуют, может быть смогет приподнять завесу этого вопроса. Но здесь мы этот аспект рассматривать не будем, и отошлем читателя к соответствующей нашей статье, посвящённой теме амазонских колесниц [75, с. 248-254]. Дионис же иногда ездит на колесницах с грифонами, что в вазописи также отразилось, хотя и не в такой сильной степени [135, Tab. CCLXXIII, pag. 58-59; 57, с. 105, прим. 3; 56, прим. 6, с. 225] (рис. 13). Весьма специфический подход к срисовыванию, иначе не назовёшь, с вазовых росписей, делавшихся художниками 18- первой половины 19 вв., часто не позволяет достоверно считать идёт ли речь в изданиях разного времени об одном и том же произведении искусства или о разных памятниках. Так вышло и с приводимым мотивом грифоненьей колесницы с Дионисом. Достоверно знать, идёт ли речь на (рис. 13) и [104, Pl. XII, s. 9] (рис. 14) об одной и той же росписи, или это аналогичные росписи, мы сказать не можем, почему я и решил показать два рисунка.

В раннем эллинизме заметно расширяется диапазон дионисовых упряжей. В них теперь появляются изображения барсов, грифонов или лебедей [57, прим. 5-7, с. 225, 77, 225-226]. В римское время эту упряжь составляли барсы, львы и кентавры [57, с. 225-226]. Среди римских художественных произведений можно повстречать дионисову колесницу, запряжённую быком и психеями [57, см. прим. 1-3, с. 227]. Один раз в римском рельефе саркофага маленький Дионис предстаёт верхом на баране [54, см. прим. 2-4, с. 25; 56, с. 232].

Ваза из коллекции Пиццати. Кроме ослов и мулов в дионисийских сюжетах, о которых речь будет идти ниже, часто фигурирует лань в вазовых композициях с менадами, сагирами и Корой, как наперсницей Диониса. Апулийская ваза из Эрмитажа (быв. кол. Пиццати, найдена в Арменто) (IV в. до н.э.) представляет свадебный поезд Диониса и Ариадны [56,

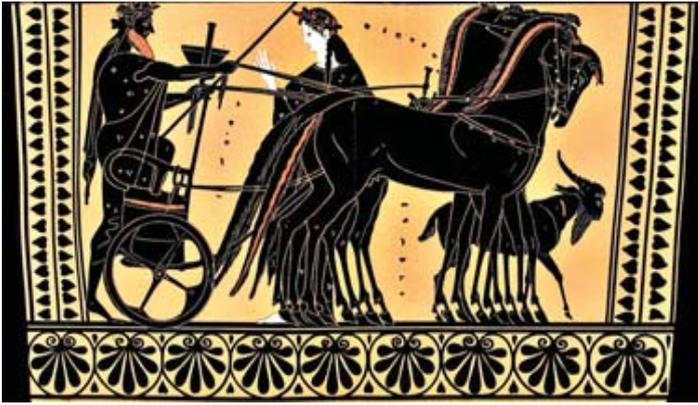


Рис. 3. Колесница Диониса. Роспись чёрнофигурной вазы.



Рис. 4. Колесница Диониса. Роспись чёрнофигурной вазы.



Рис. 5. Дионис и Ариадна в колеснице запряжённой козлами. Роспись чёрнофигурной вазы.



Рис. 7. Крылатая колесница Диониса.



Рис. 6. Афродита на козле. Фигурный сосуд, найденный на Боспоре. IV в. до н.э. Эрмитаж.



Рис. 8. Крылатая колесница Диониса. Медальон килика Мастера Амброзиуса.



Рис. 9. Дионис на быке. Роспись чёрнофигурной вазы.

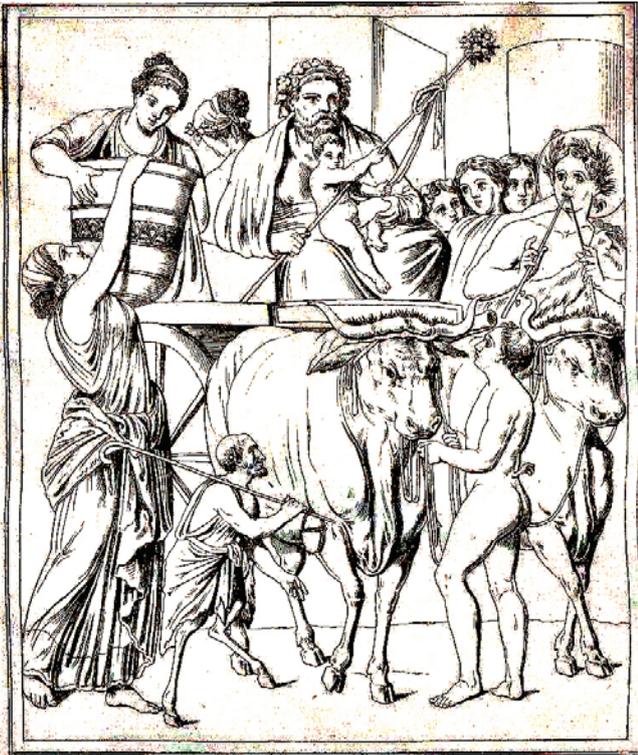


Рис. 10. Дионисийское шествие.
Фреска греко-римского периода.



Рис. 12. Маленький Дионис верхом на барсе.
Терракота. Эллинизм.

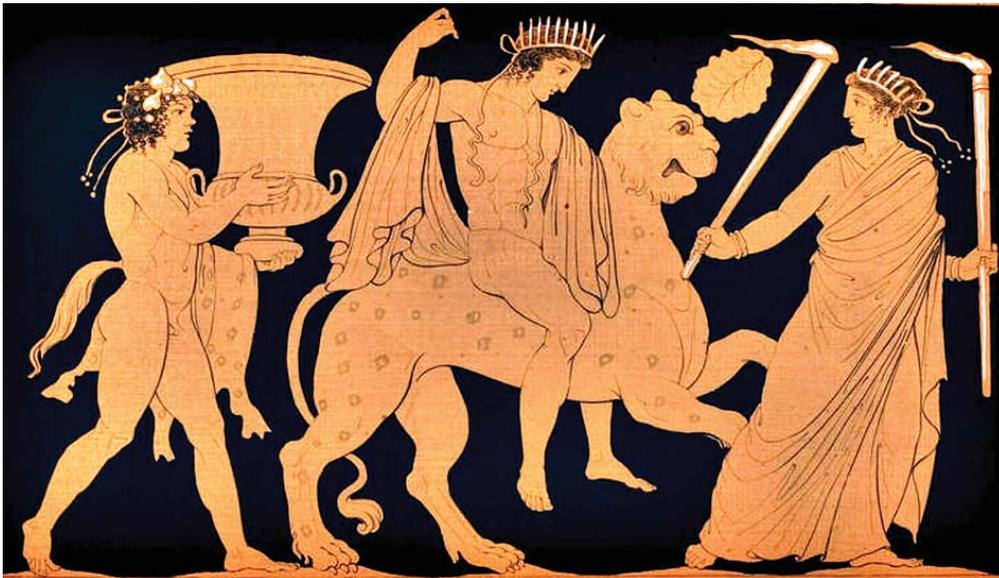


Рис. 11. Шествие.
Дионис на барсе.
Роспись италийской
вазы. IV в. до н.э.



Рис. 13. Дионис
в колеснице с
грифонами. Роспись
италийской вазы.
IV в. до н.э.

с. 215-216], стоящих в колеснице везомой оленями [56, табл. V-1, 2 с. 213 и след.; 74, рис. 3.4.13] (рис. 15). Над фигурами простёрта виноградная арка, плоды винограда раскрашены красной, белой и жёлтой красками. По мнению Л. Стефани это изображение уникально, почти единично [56, примеры в прим. 3, 4, с. 216]. Однако при сверке ссылок, даваемых Стефани я обнаружил, что ни у Дюбуа-Мессонье, ни у Ингирами нет аналогичного с эрмитажным изображением божественной четы в ланьей колеснице. Следовательно, его можно считать полностью единичным.

Семантический статус оленей в дионисизме.

О тесной связи лани с дионисийским культом свидетельствуют многие факты [56, с. 222-223, прим. 7, с. 222], в частности, вера древних в произростание плюща на рогах оленя [Aristot.: Hist. anim. IX, 6, 3; Athen. VIII, 353 A; Plin.: Hist. nat. VIII, 118]. Тесная связь оленей с изображением свадебной церемонии дионисийского цикла объясняется афродитическим характером представленной здесь сцены. Олени семантически имели особое отношение к афродитическому циклу. Так, известна вазовая роспись мастера Амазиса, изображающая менад подносящих Дионису в качестве любовного подарка зайца и оленя [56, см. прим. 5, с. 218]. Ланей вообще было принято дарить в качестве свадебного подарка [55, с. 158]. Известно, что в колесницах запряжённых ланями или оленями чаще всего ездил Артемида [Kallim: Hymn. in Dian. 99; Apoll. Rhod.: Argon. III, 876; 131, Nonn. Dion. XLVIII, 309, 328, 449]. Артемида в таких колесницах ездил и со своим братом Аполлоном, например, во фризе храма в Фигалии – храма Аполлона в Бассах, где они оба правят упряжью [147, Taf. XIX; 96, Taf. LI-1]. Имея связь с Аполлоном, лань была пристрастна к музыке [Aristot.: Hist. anim. IX, 6, 4; Aelian.: De nat. anim. XII, 46; Plin.: Hist. nat. VIII, 114; Hygin.: Fab. 165; Eurip.: Alk. 582]. Если связь Диониса с ланью устанавливается через отождествление самого бога с этим животным, то связь лани с Артемидой, как метко подметил Стефани, следует видеть не в принципе охоты, а в девственности как богини, так и лани [58, см. с. 13-14]. Близость оленей к дионисийским ритуалам связана с традицией раздиранья их неистовыми менадами, покрывавших себя их шкурами; шкура жертвенных козлов, по Гесихию, именовалась *tragerphoroi* [20, прим. 1, с. 118, 203]. Экстатические радения и сам обряд раздиранья ланей с последующим надеванием их шкур на тело обозначалось одним словом *veβpιζειν* [56, с. 219]. Раздиранье оленей в вакхических оргиях воспроизводило миф о растерзании Диониса Загрея в виде оленёнка. По словам, Л.Ф. Воеводского, другой причины, почему бы он уподоблялся оленю мы не находим [8, с. 319]. Иноименный лик Диониса Ликаон (волк-оборотень) преследует оленей [20, с. 24].

Протодионисийские герои под личиной оленя.

Среди дионисовых страстотерпцев (по выражению Вяч. Иванова) было много героев, убиенных под видом оленя. Таким был Актеон, растерзанный своими собственными собаками на горе Киферон, – в том самом месте, где был убит своей матерью Пенфей. Сцена его терзания собаками изображалась в рельефах саркофагов [113, tab. CXXII-1]. Одно этрусское зеркало представляет сцену терзания Актеона тремя собаками:

всё это совершается на фоне огромной красивой виноградной лозы, маркируя тем самым дионисийский его характер [112, Taf. CCCLVII]. Оленем был Леарх, сын Атаманта, который принял на воспитание младенца Диониса и убивший Леарха на охоте, приняв его за оленя [86, Apollod. III, 4, 3, 5; 131, Nonn.: Dionys. X, 53]. Убиенный своей матерью и её сёстрами Иппас, Элианом сравнивается с оленем. У Еврипида вакханки сравнивают себя с молодыми оленями [Eurip.: Bacch. 866]. Сам Дионис сравнивался с оленем, почему и носил оленью кожу (небриду) [Macrob.: Saturn. I, 18, (291); 8, прим. 15-16, с. 319]. С небридой древние связывали понятие об очистительно-предохранительной силе [56, с. 219, 230; 55, с. 27], о чём речь пойдёт дальше.

Дионис и шкура оленя. Иакх. В связи с этим, вероятно, младенца Диониса изображают иногда завёрнутым в ланью шкуру [233, с. 219]. Примером подобного изображения может служить изображение Кору, выносящей младенца Диониса-Иакха из преисподней на эрмитажной пелике из кургана Павловской батареи [52, табл. I, с. 31-72; 10, рис. на с. 690; 44, с. 346; рис. 3.4.14] (рис. 16). К. Кереньи так описывает сюжет вазы: «...тимпан, в руке сидящей здесь дионисийской женщины, указывает посвящённым на личность ребёнка, подземное рождение которого провозглашалось в мистериальную Ночь. Теперь это юный Дионис, завёрнутый в шкуру животного. В таком виде Гея, увитая цветами богиня земли, забирает его из пещеры и вручает посланнику богов. Зевс, который будет донашивать этого семимесячного младенца до полного созревания в своём бедре, ожидает его на троне» [24, с. 177]. К.Э. Гриневиц назвал эту сцену возрождением Вакха [11, с. 135], повторив по сути слова Стефани, впервые опубликовавшего пелику и писавшего, что здесь его выносит из под земли Кора, прямо связывая сюжеты рисунков одной стороны вазы с другой: «на первом, <...> первый акт весеннего пробуждения природы: восхождение Кору с Якхом из ада, т.е. возвращение растительных соков после зимнего покоя; на другом рисунке изображён второй акт весеннего обновления, естественно связанного с первым: посев, который совершает Триптолем» [52, с. 65-66]. Выход к свету маленького бога, обозначен свечением звёзд, заполняющих тёмную пещеру, из которой его выносит мать. Возможно это изображение той самой пещеры, находившейся на берегу Кефиса на окраинах Элевсина [52, с. 55], из которой по Павсанию выходила Кора [Paus. I, 38, 5]. Подобна этой была накосская пещера, описанная Порфирием [Porph.: De antro nymph. 20], из которой выходил из ада Дионис [52, см. с. 51 и прим. 1; 62, с. 154]. По поводу медного тимпана Стефани высказался точнее, чем это делал впоследствии Кереньи, вероятно не знакомый с трудами академика. Медь была лунным металлом, особенно приятным усопшим [Schol. ad Theocr. II, 36]. С помощью звуков издаваемых инструментами из неё, подобно тому, как с помощью медных инструментов Деметра пыталась отыскать свою дочь [Schol. ad Pind.: Isthm. VI, 3], мисты вызывали из недр земных Кору и её дитя [52, с. 59, 117].

Иакх и Кабиры. Н. Новосадский ставит в параллель Иакха с сыном Кабира, опираясь на выводы О. Кёрна, сопоставившего изображения кабиров на

сосудах, найденных в Фиванском Кабирии (Беотия) с изображениями Диониса в юном возрасте, черпающего вино [34, см. прим. 1, с. 130]. Этот мальчик-виночерпий в некоторых случаях представляет сына Кабира, а иногда Иакха [34, с. 133-134]. Сын Кабира был убит своими братьями подобно Дионису-Загрею [178, с. 145, 148]. Культ этих божеств один из наиболее загадочных в истории античных верований. Новосадский характеризует Кабиров как богов света, придя к этому заключению после тщательного анализа мнений других учёных (Велькера, Л. Преллера, Э. Герхарда, Гутберлета и др.) [34, с.29]. Эта их черта, являлась основной, из которой развилось множество других черт, присваивающихся этим божествам в разные времена и в разных религиозных центрах, в зависимости от тех или иных благоприятных даров природы, которые нуждались в покровительстве богов [34, с. II; 43, с. 93]. Т.о., к их культу часто присоединяли культы многих других божеств и отождествляли с различными богами, чаще с Плутоном, Деметрой, Корой [43, с. 93; 93, s. 420-426]. На Лимносе, к примеру, было весьма развито виноградарство, что и получило своё отражение в местном культе Кабиров. О первом ярко свидетельствует хор Аристофановой комедии «Мир»: Любо мне на лозы Лимноса глядеть [Aristoph. Pac. V. 1161 sq.]. О втором узнаём из трагедии Эсхила «Кабирья», где последние, будучи покровителями виноделия, шуточно угрожали Аргонавтам заполнить всё вином [Aesch.: Fr. 94-97, Nauck.]. Вино же вообще было символом плодородия, мифологическим знаком, который древние отождествляли с человеческой кровью [22, с.236]. Лимноская природа дала местному культу Кабиров не только черты общие божествам виноделия, но также огня и земледелия [34, с. 110]. Происхождение своё Кабирья берут, по Ферекиду и Акусилаю, от низших божеств, почему, вероятно, лексикографы именуют их – *daimones* [Suid. V. Kabirion.]. Исследуя вопрос о происхождении последних, Новосадским было точно установлено, что «греки не соединяли с именем Кабириои представления о великих богах» [34, с. 39]. Н. Новосадский показал известную долю близости мистериального культа кабиров с элевсинским и дионисийскими мистериям. Он писал: «подобно тому, как мифы элевсинского мистического культа разрабатывались трагиками и комиками, так и мифы касавшиеся культа Кабиров, их жрецов и поклонников, послужили сюжетами для драматических произведений» [34, с. 6; 33, с. 3].

Кроме исследований Н. Новосадского об элевсинских мистериях важным является труд Ф. Ленормана посвящённый описанию священных шествий по дороге из Афин в Элевсин, а также работы Августа Лобека и Людвиг Преллера об элевсинских мифах [126; 127, s. 4-228; 139]. Мифологическое происхождение Кабиров выводится по Акусилаю Аргосскому и Ферекиду, от нимфы Кавиры, дочери Протея и Камила, сына Гефеста или от Кавиры и Гефеста [Strab. X, 472, 473]. Культурная связь Кабиров с Дионисом подтверждается словами Юлия Фирмика: Кабиру «окровавленному, молятся с окровавленными (устаи) и руками» [34, см. прим.1, с. 149]. Обозначая «родственную» связь культа Кабиров с культом Диониса и связанными с этими культурами мистериями, важно

отметить наличие в учении мистерий Кабиров идеи о бессмертии души и загробном блаженстве для лиц посвящённых наличествующую и в мистериях Диониса [34, с. 174, 181-182]. Мы указывали о происхождении Кабиров от низших божеств и в связи с этим интересно привести схему перехода божеств от низших к высшим В. Шеллинга. Он видит в системе самофракийских богов ряд существ, постепенно переходящих от «низших, мировых» божеств к высшим и заканчивающийся в верховном, надмирном божестве. У Шеллинга это представляется в таком виде: в самом низу находится Деметра, она «есть первое, самое отдалённое начало всего действительного бытия». Ближе всего к ней стоит Персефона, она «начало видимой природы», далее следует Дионис – «владыка духовного мира». «Над природой и духовным миром стоит божество, связывающее их с надмирным существом и между собой – Кадмил или Ермий. А выше всего мира находится Демург». Хотя Новосадский резко критикует мнение Шеллинга о связи Деметры, Персефоны и Диониса с самофракийскими Кабирами, тем не менее, соображения Шеллинга по поводу указанной иерархии не лишены определённого интереса [34, с. 51, 168 и след.]. Все известные мистерии, к которым присовокупляются и мистерии Кабиров раскрывают много сокровенных вопросов человеческого бытия. «Вопрос о загробной жизни с того времени, как человек ясно сознал идею бессмертия, всегда был одним из самых животрепещущих вопросов. Тайственный, непроницаемый мрак, скрывающий от умственных взоров человека то, что лежит за пределами гроба, озарялся новым светом в учении мистерий, так как «взяв в вожжи божество» они становились участниками лучшей жизни в эфирных пространствах» [34, с. 182]. Дионис, недаром, рассматривается в этой теории как владыка, как верховный бог, именно таковым он и был во фракийской религиозной традиции, а проникнув в греческую среду, стал в особую близость к Зевсу и даже отождествлялся с ним. Об этом свидетельствуют не только их общие символы как лабрис и бык, но также и ряд надписей из фрако-фригийских областей, где эти божества сливаются и выступают под именем Зевс-Вах и Зевс-Дионис (*Zeus Bakhos, Zeus Dionusos*) [101, 3538; 20, с. 19; 105, Nr. 324, s. 240]. Беотийские мифы о Кабирах тесно связаны с верованиями о происхождении первого человека из орфических сказаний – Пратолая. У Ипполита (Оригена) встречается упоминание о почитании Кабира на Лимносе как родоначальника всего человечества [Origen.(Hippol.) Philosoph.; 34, см. прим.1, с. 132]. Известная полиморфичность культа Кабиров, столь ярко прослеженная Новосадским, обусловила, вероятно, особую длительность его существования, которая окончательно прекратилась только с пресловутой даты 27 апреля 380 г. эдиктом императора Феодосия. А.С. Русяева, ссылаясь на Новосадского указывает их имена: Аксиерос, Аксиокерсос, Аксиокерса [34, с.27-31,36,37,42,51,199 и др.; 43, с. 92], при этом, ни слова не говоря о том, что сам Новосадский неоднократно говоря об указанных именах, подчёркивает условность их и неизвестность истинных мистических имён Кабиров [34, с. 50]. Культ Кабиров, – тучных демонов, имел место и в Северном Причерноморье, в частности в Ольвии [79, с. 132-133; 43, с.48-49, 92-101, рис.45-48; о кабирах см.

также 119; 156], Нимфее, о чём может свидетельствовать находка скарабеоида с изображением лица кабира в одном из святилищ подземных богов города [81, рис. 6, с. 87], а также статуэтки кабира из Нимфея [80, с. 79 и след., 86].

Осёл и мул в дионисизме. Общие положения.

Начиная с архаического времени, в качестве транспортного средства Диониса и его супруги часто выступает мул или осёл. По словам Корнута особая близость осла к вакхическому циклу заключается в близости характера осла к этому циклу [De nat. deor. p. 181. ed. Osann.; 56, см. прим. 2, с. 233]. Древние утверждали, что чрезмерное употребление вина влечёт за собой – $\nu\beta\rho\iota\varsigma$ [Athen. II, 36 A], свойство приписываемое ослу, в качестве его неотъемлемой черты [Herod. IV, 129; Pind.: Puth. X, 34; Athen. II, 36 A; Theogn. 541; Xenoph.: Anab. V, 8, 3; Lukian: Pseudolog. 3], и понимавшееся так же под этим термином как разного рода празднично-ритуальные беспорядки [140, s. 400], и половой разврат [Pind.: Pyth. II, 28; Polyb. VI, 8, 5; Plut.: Praes. Reip. 32, 17; Athen. XII, 315 F]. По преданию, осёл поспорил с Приапом относительно размера своего полового члена, выйдя победителем [Hygin.: Astron. II, 23; Schol. Germ. Arat. Phaen. p. 51 ed. Buhle; Lactant.: Div. Inst. I, 21]. В качестве примера изображения чрезмерной похотливости осла отметим чёрнофигурную вазу с изображением Диониса на осле с лабрисом (VI в. до н.э.). Фалос осла показан возбуждённым, на нём подвешена ойнохоя [110, taf. XXXVIII; 56, с. 236; 74, рис. 3.4.16] (рис. 17). Дионис держит в руке лабрис. Похожее изображение встречаем в росписи амфоры из Вульчи группы Торонто (по Бизли) из Мюнхена [98, taf. 422-1 (1522), s. 79-80]. Верхом на муле с лабрисом в руках встречены изображения Ликурга [78, рис. 1, с. 33; 121, Т. CCLXIII] и [78, рис. 2, с. 34; 55, виньетка на с. 5, с. 133].

Изображения Диониса и сатиров верхом на ослах часто встречаются в росписях чёрнофигурных vaz. Так, из Ольвии происходит килик Безлиственной группы с глазами апотропей, между которыми помещена фигура силена, восседающего на муле [66, с. 19; 49, кат. 10, 1 (О. 1903. 42)]. В ГМИИ имеется ойнохоя VI в. до н.э. с Дионисом верхом на муле [2, с. 24 II 16 xp. 37; 1, табл. 29 (56); 100, pl. 27-3, II 1b xp. 37]. Изображения Диониса на муле то сидя, то лёжа особенно в архаической вазописи не редки [123, №-ра 60, 288, 346, 360, 550, 561, 577].

Осёл и священная циста. Архаический Дионис породнился с ослом в связи с мифом о переправе бога через бурный поток по пути к Зевсу в Додону, когда он стремиться попасть туда, то бы очиститься от безумия [Hygin.: Astron. II, 23; Lactant.: Div. Inst. I, 21; Schol. Germ. Arat. Phaen. p. 51. ed. Buhle; 20, с. 145]. Осёл перевозил через Бэотию в Эвбею священную цисту, а в ней и самого новорождённого бога [Hygin.: Poet. astron. II, 23; Lactant. Div. Inst. I, 21; Oppian.: Kyneg. IV, 255]. Может быть, одна фреска воспроизводит этот сюжет доставки младенца Диониса, окружённого его пестунами и обожателями, на что прямо указывает изображение с края композиции возлежащего и по видимому, очень уставшего от пути мула, на спине которого водружено седло [87, Pl. 40] (рис. 18). В ГМИИ есть амфора Берлинского мастера с изображением полулежащего Диониса на спине мула (V в. до н.э.) [6, табл. IX; 74, рис. 3.4.17]. Ей аналогичен

краснофигурный стамнос из Лувра (V в. до н.э.) [97, pl. 20-2 III 1 с; 74, рис. 3.4.18] (рис. 19). Апулийская ваза у сэра Гамильтона и Миллина изображает Диониса с тирсом и рогом возлежащим на муле в сопровождении вакханта [117, Pl. 42, s. 51-52; 128, Tab. LXVII-259] (рис. 20). В.Д. Блаватский справедливо утверждает, что композиция возлежащего Диониса на наспине ездового животного восходит к изображениям пирующего бога [6, с. 42]. Стефани вывел следующую закономерность греческого искусства: Дионис никогда не изображается сидящим верхом на конях и в колеснице, запряжённой ослами или мулами [56, с. 217, 230]. Однако я могу утверждать, что Стефани ошибся, изображения Диониса верхом на лошадях в вазописи известны, во всяком случае, изображение на кратере из альбома Пассерио должно было быть ему известно [134, Tab. CLIII, pag. 40] (рис. 21).

Изображения Диониса едущего верхом на муле или в колеснице с лошадьми, столь распространённое в чёрнофигурном стиле всё реже встречается в краснофигурье [56, с. 229, прим. 3]. В римское время изображения Диониса сидящего верхом на осле или муле не встречаются вовсе [56, с. 231].

Очищение Диониса-Иакха. Ликнон – Святой Кивот. В связи с хтоническим характером Дионису требовалось постоянное очищение. Оно совершалось при помощи ритуальной корзины ликнона, который становится «символом его индивидуального бытия, его палингенесии», рассматривавшийся в качестве подвига воплощения-страдания [52, с. 47; 56, с. 219; 20, с. 169]. Младенца Диониса помещали в ликнон (ларец), как известно, использовавшейся в елевсинских обрядах [Schol. Ad Ariti Phoen. 268]. Вергилий прямо говорит о плетёной корзине-веялке Иакха [Serv. ad Virg. Georg. I, 165-166: «Virgea praeterea Celei vilifque fupellex, Arbuteae craes, & myftica vannus Iacchi» цит. по изданию: 150, s. 100], [56, с. 219; 53, с. 46]. Эта корзина-веялка, согласно Лукрецию, считалась атрибутом Иакха – сына Зевса и Деметры [Lucret. IV, 1161; 357, Diod. III. 62, 64; Cic.: De nat. deor. 24, 62], отождествлявшегося с Дионисом, а также Эрихтония [26, см. с. 129-133]. Вплоть до римского времени в дионисийских фиасах сохранялись должности цистофоров и ликнофоров, о чём свидетельствует надпись дионисийского фиаса из Агриппинилы (Торре Нова в Италии) и фрески виллы Идем в Помпеях [14, с. 103; 142, tab. IV-V; 20, см. подробнее с. 147; 155, Kern у P-Wissowa RE, I, 1014]. Для сравнения вспомним слова из Богородичного I-го гласа: «Гавриилу, вещавшу Тебе, Дево, радуйся, со гласом воплощаешся всех Владыка, в Тебе, **Святем Кивоте**, якоже рече праведный Давид». Здесь лоно Богородицы сравнивается с кивотом (ликноном). Ликнон издавна использовали в бескровных земледельческих жетвоприношениях богам [Soph. Fragm. 759. ed. Nauck; Dem.: Oro cor. P. 313, 28; Callim.: Hymn. in Cer. 127; Athen. V, 198, E. XI, 478, D; Serv. ad Virg.: Georg. I, 116; Phot.: Lex. p. 224] и при рождении детей, которых в него клали для очищения после родов [Phot.: Lex. p. 224; Schol. ad Arati Phaen. 268; Etim. Cud. p. 364, 38; Etim. Magn. p. 562, 43; Serv. ad Virg.: Georg. I, 166]. Ликноном при рождении были ритуально очищены также Зевс и Гермес [Callim.: Hymn. in Jov. 47; Hom.: Hymn. in Merc. 21]. Со временем употребление

имени Иакха стало использоваться всегда, когда дело шло о боге вина [Soph.: Antig. 1154], а самого элевсинского Иакха стали именовать Дионисом. Со времён Софокла Иакхом называют Диониса разного вида поклонения [52, с. 39, 41], часто смешивая того и другого бога между собой [Soph.: Antig. 1115; Strabo.: X, 468; Arrian.: Alex. II, 16; Nonn.: Dion. XXXI, 66; Schol. ad Aristoph.: Ran. 324, 398, 404; Cic.: De nat. deor. II, 24, 26; Serv. ad Virg.: Bucol. VI, 15]. Иакх был тождественен также и Загрею, о чём прямо говорят схолиасты Пиндара и Аристофана [Isthm. VI, 3; Ran. 398]. Стефани так сказал о нём: «самоё имя последнего – Iakhos, бог веселия – указывает, что это был один из богов вина» [52, с. 38]. Именем Иакх, подписан сатир на мюнхенской вазе [124, р. 273]. Во время Ленеи Дионис рождался в Элевсине: «в мистериальную Ночь при своём подземном рождении Дионис присутствовал как Иакх – элевсинская двойная перспектива допускала это» [24, с. 169].

Змееподобное рождение бога. Циклическое возрождение под видом богомладенца. Присутствие корзины или ларца в культах мистериального Иакха-Диониса и Эрихтония связано, прежде всего с тем, что бог рождается змееподобным и потому должен быть до времени сокрыт. Отметим, что тайноликость Эрехтея-Эрихтония отмечается у многих авторов в силу того, что одни приписывают ему при рождении то змееподобный образ, то образ младенца, подле которого находится охраняющая его змея, то облик человеко-змеи [Eurip.: Ion. 21, 1427; Apollod. III, 14, 6, 4; Paus. I, 18, 2; Philostr.: Vita Apollon. VII, 24; Nonn.: Dion. XLI, 63; Ovid.: Met. II, 554; Hygin.: Fab. 166, Poet. astr. II, 13; Serv. ad Virg.: Gerg. III, 113; Fulgent.: Myth. II, 14; August.: De civit. dei XVIII, 12; Tertull.: De spectac. 9]. Кроме того Иакх, как бог непосредственно причастный к аду, о чём свидетельствуют в частности и его атрибуты такие как миртовый венок [Aristoph.: Ran. 325; Schol. ad Aristoph.: Ran. 330] и версия его рождения Корой от Плутона [Aeschyl.: Fragm. 224. ed. Nauck.], нуждался в постоянном очищении, которое обеспечивалось этой ритуальной корзинкой [52, с. 47]. Благодаря этому циклическому рождению младенца Иакха, которому постоянно требовалось очищение в корзинке он именовался Ликнитисом [Plut.: De Is. 35; Orph. Hymn. LII, 3, XLVI, 1]. Очистительно-освятительным атрибутом Иакха был также факел [Aristoph.: Ran. 340; Lucian.: Nekyom. 7; Serv. ad Virg. Aen. VI, 740; Eurip.: Herc. fur. 937. ed. Nauck.]. Элевсинские боги вообще считались чистыми [Hom.: Od. XI, 386; Hymn. in Cer. 439; Servius ad Virg.: Georg. I, 166]. Характерно, что для Иакха всегда свойственно возвращаться на землю из ада в виде нового рождения под видом младенца. Именно потому, когда жрец возвещал верующим о рождении богомладенца, он подразумевал под этим возврат бога из ада [52, см. прим. 3, с. 41-42, 47-48]. Аду он принадлежит через рождение своё от Кору, но и земле через рождение от Деметры [52, см. с. 45]. Ещё стоики и неоплатоники приписывали Ночи главенствующее место среди богов [35, с. 69]. Во время рождения Иакха, выносимого из под земли Деметрой присутствуют Эроты, что мы видим на вазе из бывш. кол. принца Канино, позднее находившейся в Мюнхене. Эроты стоят на процветших завитках,

один из них держит лиру из черепахи (аполлонийский символ) и завиток (лотос?) (дионисийский знак) [91, Taf. LXI-297; 92, Taf. LXI-A; 52, прим. 3, с. 67] (рис. 22) и символ Орфея, олицетворявшего по Дамаскаию, Ночь – первую сущность и всеобщую кормилицу [Damasc.: Quaest. Orph. Fr. 98, 99]. Это Ночное божество порождало периодически рождающегося и умирающего бога, мыслимого в виде змия и младенца, предназначавшегося для заклания [20, с. 34]. Возможно, речь идёт именно о тайном лике бога Иакха-Диониса – Эрихтония. Уже в исторические времена таким богом младенцем-змием становится Эрихтоний, рождённый из земли. Вазовые росписи иллюстрируют это рождение: иконографически оно напоминает рождение Иакха, выносимого на руках Деметрой из под земли. Так эта сцена с Эрихтонием прекрасно представлена на гидрии из Брит. Музея [143, abb s. 60, 140], а также на килике из Берлина, кратере из Кьюзи [143, abb. s. 62, abb. s. 64], на рельефе из Лувра, а также рельефе из Ватикана, находившегося прежде в Museo Chiaramonti [143, abb. s. 65; 152, Tav. XLIV-4; 153, Tav. XLIV, s. 316-322; 52, прим. 5, с. 67] и др. [146, pl. 75, s. 171-172; 116, pl. CXI-433]. В V в. до н.э., культ Эрехтея достигает самостоятельного значения (Eurip.: Ion. 1, с). Миф об Эрихтонии, связанного с дочерьми легендарного афинского царя Кекропса Агравлой, Эрсой и Пандросой сохранился в пересказе Овидия и Павсания [Ovid.: Metam. 2, 552, 2, 254; Paus. I, 24, 7]. Одна расписная ваза иллюстрирует открытие ликнона, в котором находился младенец Эрихтоний, здесь он изображён в виде младенца и большой змеей находившейся здесь же [103, fig. 99, s. 217]. На его прямую связь с Дионисом указывает наведение им на акропольских нимф безумия [20, с. 74]. О культе змей А.Ф. Лосев, к примеру, высказывался следующим образом: «змеи... были ближайшим порождением земли и самым ярким символом её могущества и силы, её мудрости и стихийного смешения добра и зла. Культ священных змей являлся одним из самых живучих культов в античном мире» [30, с.41]. В Ольвии был обнаружен костяной алтарь, с помещённой на нём змеей [43, рис. 16, с. 34]. Кроме Диониса, змеи имели отношение к Афине Палладе, Гигиен [52, см. с. 95], Асклепию, Зевсу, Деметре, различным героям [43, с. 33]. У Еврипида, находим свидетельства использования змей в вакхических ритуалах менадами, носящих змей в волосах [Eurip.: Bacch. 99], а также змеей, служивших для подвязывания козлиных шкур, служивших им одеждой [Bacch. 696]. Изображения менад со змеями в руках или опоясывающих ими свои одежды известны на чёрнофигурных вазах [51, см. прим. 2-3, с. 12, 15]. Со змеями – чёрные менады-Эринии [Aesch.: Eumen. 51; Aesch.: Septem contra Theb. 975; Paus. VIII, 34, 3], которые сохраняются в мифологии в качестве древней проекции прадионисийских менад [20, с. 286]. Такова Эриния с чёрной кожей на Эрмитажной вазе [56, табл. VI-5, с. 270]. Иногда они появляются из-под земли [52, прим. 2, с. 51; 56, с. 270]. Со змеей и чёрной кожей видим наводящую ужас Эринию, на вазе у Ганкарвиля [118, Pl. 41] (рис. 23). На другой вазе видим Эриний, преследующих, вероятно Ореста, укрывающегося на дельфийском омфале, однако здесь Эринии имеют обычный женский облик с небольшими

змеяками в волосах и большими факелами в руках – дионисийским атрибутом менад [118, Pl. 30]. Древние верили в перевоплощение душ умерших в змей, от чего их изображения часто фигурируют в композициях с пирами, олицетворяющими загробную жизнь [56, с. 251]. Помещение в ликнон (веялке) змеи было обычным при отправлении триетерий [20, с. 111, 113]. Почему Иванов отказывает в наличии изображений с выползающей змеёй из ликнона, не совсем для меня остаётся ясным. В собрании графа Уварова находилось серебряное блюдо с изображением жрицы приоткрывающей ликнон из которого вылезает змея [51, табл. I] (рис. 24). Но вернёмся всё же к теме дионисовых передвижений в сакральном мифологическом пространстве.

Рувская ваза. Дионис и Ариадна на муле. Итальянская ваза из Руво мастера Сизифа из бывшей коллекции Пиццати (до 1834 г.) (420-395 гг. до н.э.) (Эрмитаж, инв. Б. 295), представляет шествие мула (осла), на спине которого водружено ложе с восседающими на нём Дионисом и Ариадной [56, табл. V-3, 4, с. 228-242; 107, taf. 120; 31, кат. №35; 74, рис. 3.4.15] (рис. 25). Слева композиция уравнивается изображением лаврового дерева, относящегося, по выражению Стефани, «к числу таких древесных пород, которые были <...> приятны богу вина», «оба божества спокойно сидят на муле, в избытке юношеских сил, предаются наслаждениям любви и вина» [56, с. 229, 228]. Обратная сторона заполнена традиционным для поздних краснофигурных ваз сюжетом юношей в гиматиях; один из них держит копьё, другой – стригль. В лицевой росписи вазы мы видим соединение двух сюжетов: 1) священного брака, о чём свидетельствует родственный свадебному поезду характер шествия; 2) сцены возлежания за ритуальной трапезой, об этом говорят канонические позы и атрибуты. Таким образом, роспись кратера показывает пример усложнения и взаимосвязи сюжетов в вазописи периода эллинизма.

Дионис-вождь, Никтелиос. Очищение в преисподней. Рассматриваемый сюжет дионисова свадебного поезда представляется нам его путешествием между двумя мирами – из посястороннего в потусторонний. Тем самым, он замыкает предначертанный ему орфическим преданием путь в пределах онтологического бытия. В путешествии на колеснице в загробный мир, Дионис хтонический, именуется «низводящим богом» или «нисходящим вождём» [20, с. 119, 256] или иначе Катабасий-Категемон (Нисходящий в Аид). Эпитет Диониса «широко разевающий рот» [Элиан. Hist. anim. VII, 48] может идти в параллель с эпитетом «недр разыматель» [Orph. Hymn. LI, 10]. Жрец на «трижды девять дней», т.е. на лунный месяц, одетый в чёрные овчины спускается в подземелье [85 с. 189]. Это одна из важных причин, на мой взгляд, почему бог впоследствии получает эпитеты: Νυκτελιος, Νυκτοπολος, Νυκτηρινος, Νυκτοφαης [Paus. I, 40, 6, II, 37, 6; Ovid.: Metam. IV, 15; Ovid.: A. Am. I, 567; Virg.: Georg. IV, 521; Virg.: Aen. IV, 302; Pyltarch: De Et 9: Διονυσιον δε και Ζαγρεα και Νυκτελιον και Ισοδαιτην αυτον ονομαζουσι...; Plutarch.: Quaest. Rom. 112: Αγρωνιοις δε και Νυκτελιοις, ον τα πολλα δια σκοτους δραται, παρεστιν.; Orph. Hymn. LXXIX, 8: Βακχιακας ανα νυκτας ελευαζουσα ανακτα.; Eurip.: Ion 716. ed. Nauck: ινα Βακχιος αμφιπυρους ανεχων

πευκας λαψηρα πηδα νυκτιπολοις αμα συν Βακχιας.; Eurip. Fragm. 475. ed. Nauck.; Nonn.: Dion. XLIV, 202: ως νυχη δε νυκτελιο χραισησον ελαιομενω Διονυσω.; XLIV, 218: νυκτοφαες Διονυσε, φυτηκομε, συνδρομε Μηνης.; XLIV, 279: νυκτιφαης Διονυσος, εχων ταυρωλιδα μορφην.], непосредственно связанный с ночными радениями. В таком же смысле его обрисовывает Софокл, ибо у него бог «начальник ночных кликов» [Schol. ad. Soph.: Ant. 1146: εν νυκτι γαρ αι Διονυσιακαι χορειαι γινονται, οθεν και Νυκτελιος.]. Может быть он олицетворял собой Диониса Меланэггиса – бога в чёрной козьей шкуре!? О таком Дионисе прямо говорил Плутарх [Plutarch.: Quaest. Conv. VI, 7, 2: Συ δ αξιοις του Νυκτηρινου και Μελαναγιδος εμφορεισθαι.]. Этим действием, спускающийся в подземелье жрец, давал жизнь мифу. Действо соответствовало нисхождению и восхождению в недры преисподней самого бога. В мифах о периодически умирающих и воскресающих божествах (в том числе и христианского Бога) бездна являлась энергетическим источником, без периодического сошествия в который происходило истощение питающих их сил. Это истощение обусловлено закрытостью структурированного мира, который отделён от своего энергетического источника. В связи с этим возникает постоянная необходимость сошествия бога в подземный мир, где происходит соприкосновение его с бездной, которая наполняет его своей энергией, помогая возродиться божеству, а через него и всему мирозданию. Такой ритуал говорит о значении «края земли необъятной» и бездны, в которой находятся все концы и начала [15, с. 100; 30, с. 363]. С другой стороны такая зависимость божества от энергетического источника в преисподней свидетельствует о представлениях о этих богах, как исключительно хтонических существах, далёких от совершенства, т.е. они как бы являлись некоей демонической ипостасью Творца, прошедшую мучительную стадию индивидуации, если иметь ввиду мысли Фридриха Ницше, и нисхождения в плотный мир. Символика ночных действ ещё точнее обрисована Выч. Ивановым: их смысл в проникновении «бога в недра смерти и его выход из недр – умирание бога-жениха, становящегося супругом, чрез нисхождение (kathodos) в лоно подземной богини» для рождения в виде младенца, возврата на землю [20, с. 115, 116]. В «Лягушках» Аристофана дана параллель к «божьему человеку из Библии»: это сцена, когда Дионис в львиной шкуре («лев и божество слиты в одном лице и как его шествие на осле, третьем лике того же божества»), отправляется верхом на осле в преисподнюю. Шествие имеет своей целью смерть [70, см. прим. 77, с. 661, подробнее с. 640; а также 149, s. 119; 95, p. 81-102]. Нисхождение в преисподнюю в конечном итоге имеет целью выхода бога наверх, что бы затем в торжественной церемонии через городские ворота въехать на место своего законного пребывания (небо, олицетворяемое храмом) и соединиться с ослицей или царицей [70, с. 640-641]. В дионисийском варианте храм (он же небо), в который входил жрец во время карус навалис был, вероятно, тождественен Буколину – Семелину чертогу. Известно, что буколион – жилище невесты, занимал важное место в церемонии священного брака. В нём, по словам Аристотеля

«правится там брачная ночь жены царя с Дионисом» [Arist.: Ath. Pol. II, 26] [70, с. 146, 166]. Он же символизировал собою место собственно рождества Диониса и объединения двух протодионисийских культов: островного и материкового [20, с. 288-289]. К. Шефольд говорит о том, что шествие карус навалилось совершалось из Ленеона в Буколион [144, с. 14]. Иванов указывая на то, что Ленеон – святилище виноделов, а Буколион – святилище пастухов, говорит о совершающемся браке, как о союзе, между культом быка (островным) и материковым (тирс), где царь от волопасов, соединяется с царицей от Диониса [20, см. с. 158-159]. Данный союз-брак знаменует поклонение не пра-Дионису, но Дионису [20, с. 159]. Происхождение этого брака Иванов усматривает в прототипах легенд о Гипсипиле и Ликурге (Лике), а также Антиопы и Дирки, которые содержат в себе в иносказательной форме общение культовой традиции буколов с менадами, и их союз [20, см. с. 160].

Солярно-демоническая диалектика в семантике осла. Интересные выводы делает О.М. Фрейденберг относительно культовой семантики осла. Так, осёл ещё в религии Египта был хтоническим божеством разрушительных сил, носившим имя Тифон [70, с. 632]. Учёная пишет: «осёл как хозяйственное животное, находившееся в центре производственного внимания охотничьих племён (когда охотились на дикого осла), сосредоточивал на себе и их идеологическое внимание, переоформляясь в тотемное божество, в божество знойных пустынь, в солнце преимущественно. Отсюда – образ связанного осла, перешедший в религиозную традицию различных народов. Так, связаны и закованы солнечные боги: бог зноя, Арес, лежит связанный сетями своего двойника, Гефеста; божество огня, Прометей, привязан к скале Кавказа; солнечного Диониса связывают пираты, библейского Самсона – филистимляне и т.д. и т.д. Но тут же нужно сказать, что осёл является культовым животным именно Ареса, Диониса, Аполлона, имеет связь с Самсоном и т.д.» [70, с. 633]. Исследовательница проводит параллель между семантикой этого, до времени связанного солнечного зооморфного божества эпохи неолита, с моментом отвязывания осла (привязанного умышленного, которого мог отвязать только бог солнца) отмеченным в евангелиях, поскольку до того момента, как бог выедет на небо, осел должен быть связан в параллель с зимним «связанным» солнцем [70, с. 634]. Далее следует вывод о полном тождестве, слиянии зооморфного бога с антропоморфным. Мотив связанного бога прослеживается в культах Актеона, Эниалия Диониса Оматия, Ареса с целью их удержания на местах их почитания от губительного влияния этих демонов [20, см. прим. 1, с. 32, 176]. Плутарх сообщает, что в Египте в праздник Озириса готовили специальные лепёшки с изображением связанного осла [Plut.: Moral. De Is. et Osir. 30]. Итак, евангельский Иисус Христос олицетворяет собой, то же самое, что олицетворялось ранее в осле, где бог-осёл более древний, чем Иисус-царь [70, с. 635]. Осёл, как пишет К. Белл был у семитов богом неба и отождествлялся с ним [70, см. прим. 84, с. 662]. К примеру, в Египте с солнцем иногда отождествлялась даже свинья [29, см. с. 190]. На северном краю ойкумены в Гиперборее

осёл был священным животным Аполлона, которые во множестве приносились там в жертву [Pind. X, 30-35]. Эти жертвоприношения, тем не менее, были приняты исключительно на севере: как повествует легенда о Клинии, принесение ослов в жертву Аполлону в других регионах жестоко пресекалось. Сыновья Клиния из Вавилона послушавшись этого запрета и были растерзаны разбушевавшимися ослами приготовленными для заклания. Л.Л. Селиванова устанавливает связь ослов с Аполлоном через легенду о Мидасе, которому Аполлон вытянул уши (сделал ослиными), за то, что тот присудил победу в состязании Аполлона с Марсием последнему, поскольку греки верили в то, что ослы слышат игру на лире, шевелят ушами [45, с. 391]. Мне кажется, что отождествление осла с солнечным богом Аполлоном напрямую связано с солярно-плодородной символикой осла на Ближнем Востоке, который олицетворял собой бога отождествлявшегося с иудейским Яхве (Иегова). В этом тождестве, вероятно, кроется запрет на жертвоприношение осла, за которое бог Яхве многими своими чертами похожий на Аполлона и наоборот, насылал наказание. В торжественных процессиях, проходивших во время Дионисий устраивались шествия ослов с сидящими на них изображениями божеств, силенов [Athen. 20 d; Cornut: De nat. deor. 181]. Через осла устанавливается культовая связь Иисуса с хлебом, ведь если Иисус олицетворяет собой осла на котором въезжает в Сион, осёл был богом плодородия и хлебных злаков в культе которого жрецами были хлебопеки [70, см. подробнее с. 643].

Единый миф о путешествии солнечного, кроткого божества в преисподнюю и его триумфального въезда в город на брак с местной царевной в разных формах был выражен библейскими сказаниями, а также в двух греческих романах: «Лукий или осёл» анонимного автора и роман Апулея «Превращения», или «Золотой осел» [70, с. 646]. Метаморфический облик осла, т.о., можно связать с его близостью к силенам, часто разъезжавшим на них верхом [Ovid.: Metam. IV, 25; Ovid.: Fast. I, 399, III, 749, VI, 339; Lukian: Bacch. 2; Seneca: Oed. 429; Hygin.: Astron. II, 23; 56, примеры в римском искусстве см. прим. 1, с. 240]. Так например, во время борьбы с гигантами эти всадники были войском Диониса [Eratosth.: Katast. 11; Hygin.: Astron. II, 23; Schol. Germ. Arat. Phaenom. p. 51. ed. Buhle].

Сюжет романа «Золотой осёл» заключён в превращении человека в осла и обратно. Центральный сюжет романа – въезд осла с любовниками в город [Metam. VI, 29-30]. Рассматривая этот роман, здесь О. Фрейденберг, со ссылкой на А.Б. Кука, говорит о параллели между описанным сюжетом и священным браком Диониса и Ариадны едущих на осле [95, с. 91; 70, с. 651].

Шествие на муле: дионисизм и христианство.

Исследования Фрейденберг позволяют провести аналогию рассматриваемой сцене священного брака Диониса, олицетворяемого шествием на муле бога с богиней (жрицей, царевной ли), с ритуальным шествием Иисуса Христа известного по евангельскому сюжету под названием «Вход Господень в Иерусалим» [76, см. 26-31] и воспроизводимого в средневековой Руси в Москве, когда патриарх на белом коне (подобно ослице) въезжал через Спасские ворота [37, с. 189; 50,

Рис. 14. Дионис
в колеснице с
грифонами.
Роспись
италийской вазы.
IV в. до н.э.

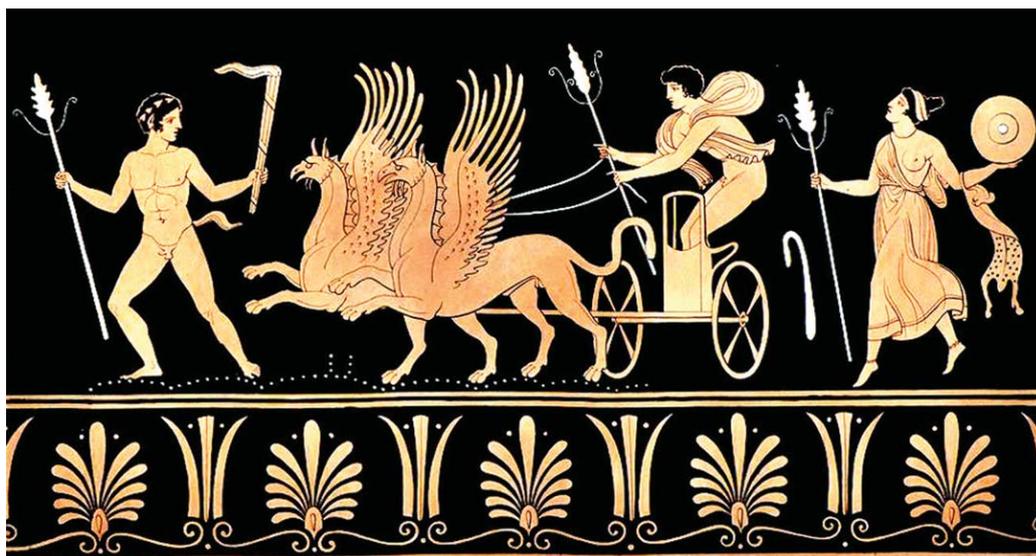


Рис. 15. Свадебная
колесница Диониса
и Ариадны.
Апулийская ваза IV
в. до н.э. Эрмитаж.

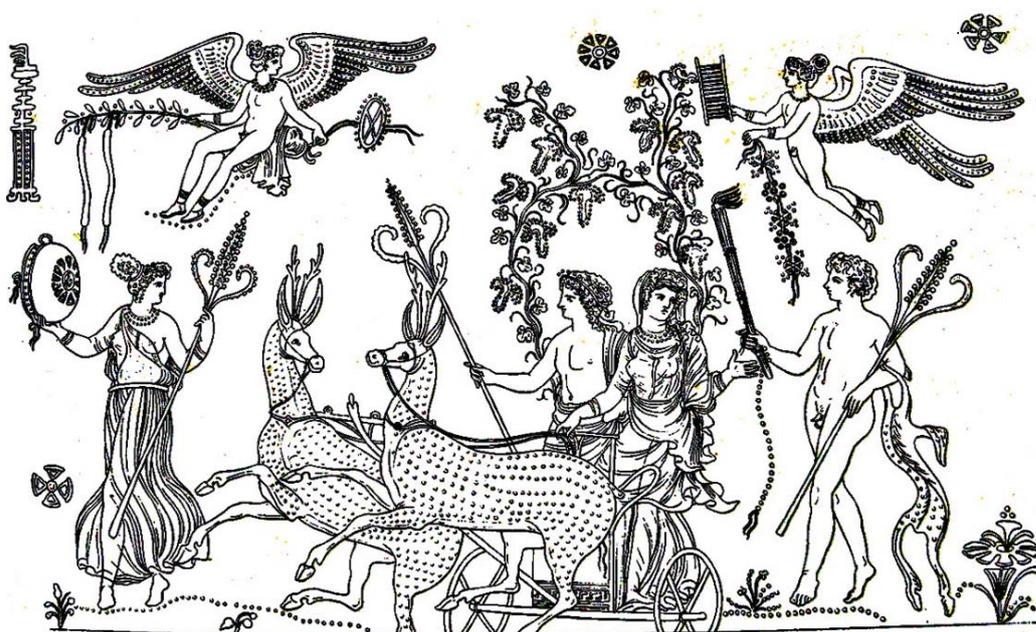


Рис. 16. Кора
(Деметра)
выносящая из-под
земли младенца
Иакха-Диониса.
Роспись пелики из
кургана Павловской
батареи. IV в. до
н.э. Эрмитаж.



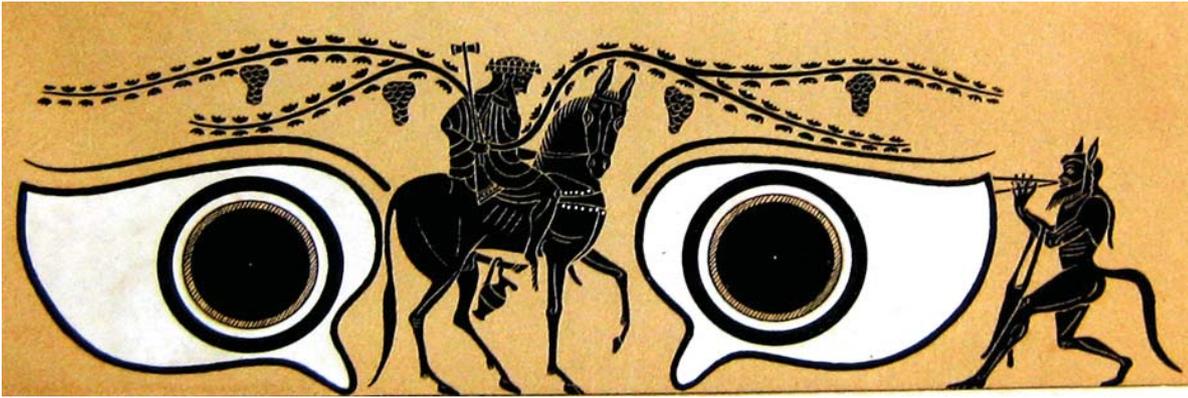


Рис. 17. Дионис на муле.
Роспись чёрнофигурной вазы.



Рис. 18. Младенец Дионис,
доставленный мулом
в Эвбею. Фреска.

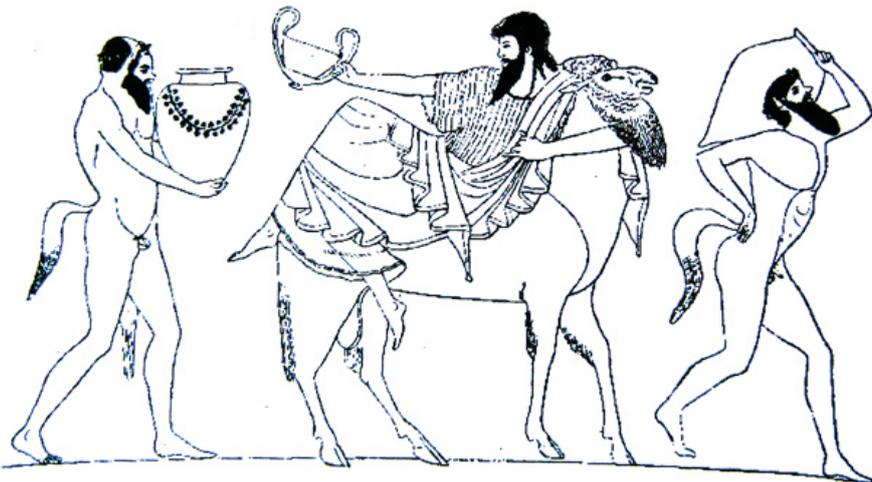


Рис. 19. Дионис на муле. Роспись
краснофигурного стамноса. V в.
до н.э. Лувр.



Рис. 20. Дионис на муле. Роспись апулийской вазы. IV в. до н.э.



Рис. 21. Дионис на коне. Роспись краснофигурного кратера. V в. до н.э.



Рис. 22. Рождение Иакха-Эрихтония-Диониса. Роспись аттического краснофигурного сосуда из кол. принца Канино. V в. до н.э.



Рис. 23. Орест, укрывающийся от Эриний в Дельфийском святилище. Роспись вазы роскошного стиля. V в. до н.э. Фрагмент.



Рис. 24. Ритуальное кормление змеи. Серебряное блюдо из кол. графа Уварова.



Рис. 25. Восседающие на спине мула Дионис и Ариадна. Роспись кратера мастера Сизифа. Апулия. 420-395 гг. до н.э. Эрмитаж.



Рис. 26. Жертвоприношение козла в честь Диониса. Роспись италийской вазы из Руво. IV в. до н.э. Неаполь.

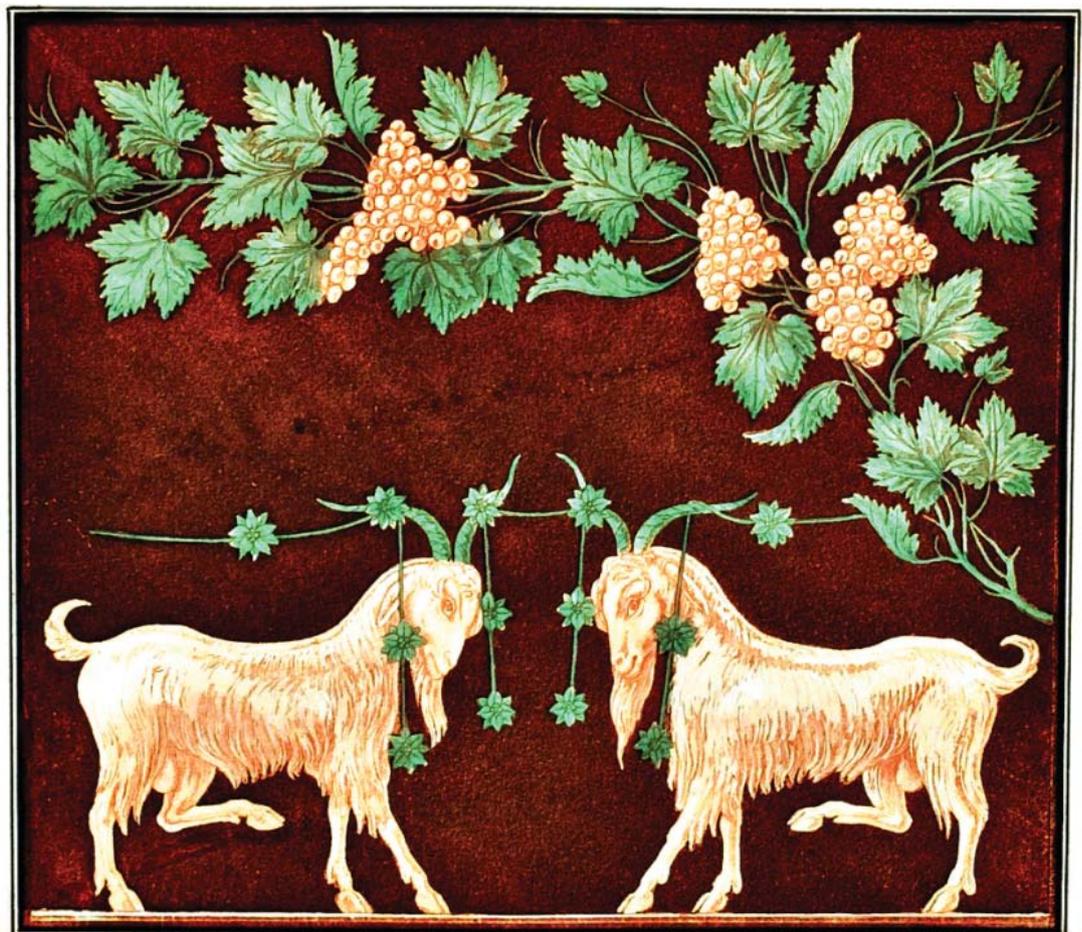


Рис. 27. Вотивные козлы. Фреска. Греко-римский период.

см. подробно]. Фрейденберг, изучая этот евангельский сюжет, отмечает, что город, т.е. Иерусалим, представляется в женском роде (Сион) [70, см. подробнее о вопросе отождествления города с женской ипостасью в Греции и Риме прим. 10, с. 656; 67, с. 192-206; а также 68]. У пророка Захарии, например, говорится: «Ликуй от радости, дева Сион, торжествуй, дева Иерусалим: вот твой царь приходит к тебе, справедливый и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной». Автор поясняет, что в образе женщины Сион, как считал И.Г.Франк-Каменецкий, следует видеть проявление культа матери-земли [70, с. 627-628]. Яхве через пророка Исаяю говорит, что Сион не будет более называться «Покинутой», а назовётся «Возлюбленной». Земля же её, (Сиона) станет замужней, через сочетание браком, и бог возрадуется о ней (Сионе), яко жених о невесте. Описанное действие – Вход Господень в Иерусалим, представляет собой акт ритуала земледельческих весенних культов. Исследовательница поясняет, что вход в ворота, двери, является аналогией прохода через женские детородные органы, а пройти сквозь ворота, через дверь – значит спастись, родиться [70, с. 630]. Она пишет: «в Библии ещё ясно видно, что весь этот праздник жатвы параллелен празднику священного брака между богом и богиней данной местности, между мужским и женским богами Иерусалима» [70, с. 629]. «Торжественный въезд в город солнечного божества сделался предметом и такого обряда, который известен нам под именем «победы», «триумфа». Этот обряд триумфа существовал у такого древнего народа, как этруски; впоследствии он перешел полностью к римлянам, где солнечное божество олицетворялось в царе. Обряд воспроизводился следующим образом: царь в одежде божества, садился в колесницу, запряженную белыми конями (солнце представлялось управляющим колесницей с этими конями), и среди огромной ликующей толпы въезжал в город через т.н. триумфальные ворота. Въехав в город, он отправлялся в храм того бога, которого олицетворял, и приносил ему там жертву [106, с. 3 и след.]. В тоже время Жан Ревиль отмечает, что по Апулею, во время одного из дней праздника Великой Матери Кибелы женщина, олицетворяющая богиню, проезжала в торжественном шествии на осле в сопровождении людей, собиравших подношения [40, с. 72; Апулей. *Metam.* VIII, IX]. Заметим, что вторжение в римскую религию иноземных богов иногда происходило по схеме проникновения той же Кибелы. Так, по Титу Ливию, в 207 г. после победы над Гасдрубалом из Рима было отправлено посольство в Дельфы. Предсказание гласило, что римляне окончательно одержат победу, только если привезут в Рим из Пессинунта Идейскую Матерь [Liv. XXIX, 10, 4-5], что ими и было тщательно и с должным благоговением исполнено [Liv. XXIX, 11, 12; 14, 5-14].

Фрейденберг пишет: «Одновременно новый Царь был женихом новой невесты, то есть, другими словами, в День нового года этот небесный царь справлял свой священный брак с богиней города» [70, с. 631]). Здесь налицо выявляется полная аналогия между описанными действиями евангелий и ритуальным шествием на свадебном ложе на спине осла Диониса и Ариадны, столь чудесно представленном в вазовой

росписи. Кроме того, через это свадебное шествие устанавливается неразрывная связь с действием карус навалис – священного брака жреца Диониса с дочерью местных архонтов в Греции. Карус навалис, так же как евангельский сюжет происходит весной, во время пробуждения природы, воскресения бога, шествующего на брак с женщиной для воскресения же природы. Н. Евреинов видел в карус навалис зачатки греческого театра, вот что он писал: «в этом искусственно движущемся бутафорном корабле, представлявшем собою как-бы «настоящий» допотопный корабль, мы видим первую оборудованную «сцену», какую суждено было, во мраке веков, увидеть человечеству» [16, с. 147]. Вся искусственность и театральность происходящего подогревается, на мой взгляд, и мнением А. Фрискенхауса, считавшего, что в корабле вместо жреца в олицетворяющего бога, был расположен деревянный идол Диониса Элевферийского, в честь которого устраивали также Великие Дионисии [16, с. 128].

По логике рассуждения Фрейденберг о легенде о выезде из преисподней на осле Диониса с Гефестом [Aristid. Dion. 49 (Dindorf)] следует, что именно эта мифологическая история стоит гораздо выше, чем евангельский сюжет, ведь греческие боги едут не в город и храм, но на само небо, олицетворяющее небесное обиталище [70, с. 642]. О грозности этого животного свидетельствует история о том, как Дионис с фиасом, будучи на ослах верхом пугает их рёвом самих титанов [Ps. Eratosth. *Catast.* II, p. 92].

Осёл в иудаизме. О тесной связи осла с образом иудейского бога Элохима-Иеговы писали многие античные авторы. Я не стану здесь вдаваться в подробности изложения этого вопроса, поскольку известная статья о ослопоклонстве в иудаизме Самуэля Крауса ныне доступна в интернете: [151]. Из всего сказанного С. Краусом важно отметить то, как бы этот автор не относился к сообщениям античных авторов, по моему мнению, нет повода им полностью недоверять, тем более, что тесная связь с ослом в иудейской религии прочто установлена Фрейденберг через евангельский сюжет входа Иисуса в Иерусалим. Это наглядно показывает сообщение Диодора, говорящего о вторжении Антиоха Эпифана в Иерусалим в 168 г. до н.э., который войдя в храм, обнаружил там изображение человека верхом на осле, истолкованное им как фигура Моисея [151, см. 5]. Данное свидетельство только лишний раз подтверждает выводы Фрейденберг о глубоком культовом действе и его древности уходящей корнями в древнеиудейские представления въезда Иисуса в Иерусалим на осле. В древнеиудейские ли, или в представления могущие иметь отношение ко многим ближневосточным или древнеегипетским корням!? Вероятно, это действо, характеризующееся как священный брак через тождество с браком карус навалис в дионисийской религии, показывает его происхождение либо восходящим к некому одному древнейшему источнику, либо же к объективным, не зависимым друг от друга представлениям или ассоциациям первобытности о плодородии. В книге Пиркэ-Абот мне удалось обнаружить следующее изречение: «Десять вещей созданы были на кануне субботы, в сумерки, именно: отверстие земли, отверстие

колодца, рот ослицы (Билеама); радуга; манна; посох (Моисея); шамир; письма; буквы (на скрижалях) и сами скрижали» [36, гл. 5, VI, с. 45-46]. Рот ослицы, как видим занимает почётное третье место в этом списке. Дело в том, что как повествуется в книге [Числа XXII, 28-30], ослица пророка Билеама (Валаама) узрела ангела Господня, в то время как сам Валаам не видел его и за то бил три раза ослицу, которая ложилась на землю при виде ангела. Данное обстоятельство вряд ли следует объяснять типичным представлением об особой чувствительности животных к некоторым явлениям, скрытым от людей. Здесь ослица пророка представляет некий рудимент иудейского ослопоклонства. В Греции же ослиная голова считалась предохранительным символом [56, см. прим. 4, с. 242].

С. Краус также в изучении ослопоклонства имеет ввиду культ Диониса. Однако же он не считает возможным видеть какую бы то ни было связь между дионисийством и иудаизмом в плане свидетельства Иосифа Флавия о золотой виноградной лозе, якобы хранившейся в храме Иерусалима (Иосиф. Древности. XV, 11, 3) и созвучности имён Диониса с Адонисом, Сабазия и Саваофа. Возможно, Краус и прав, хотя и следует помнить о развитом культе виноградной лозы в иудаизме, подтверждение чему мы постоянно находим в Библии и особенно в Новом Завете. Вполне вероятно, что этот культ происходит совершенно независимо от дионисийского и связан с той особенной неприхотливостью и живучестью виноградной лозы в условиях засушливого климата. Она та и стала главным символом, как бы заветом плодородия, между человеком и богами плодородия. Тем не менее, иногда и в наше время проводятся параллели между иудейскими традициями и греческим дионисийским орфизмом [141, см.]. Имеет ли право на существование такая теория, в общем для нас это не важно, мы хотели лишь указать на некоторое объективное родство некоторых основополагающих элементов в культе плодородия, характерных для многих народов Малой Азии и эллинского мира. А вот о реальной генетической связи иудейских традиций с греческой ладьей-колесницей карус навалис объективные данные имеются, к рассмотрению которых мы и перейдём.

Жертвоприношение козла. Козлоотпущение и карус навалис. Н. Евреинов наглядно показал близкое родство карус навалис с обрядом иудейского козлоотпущения, где также присутствовала ладья на колёсах или шатёр (σκηνη-пир, собрание в шатре) имитирующий местообиталище козла и людей, подкармливавших и поивших его, со словами: «вот пища и вот вода», во время передвижения шатра до назначенного места отпущения – до Цока – законной могилы, где козёл должен был умереть, взяв на себя бремя грехов и бед израильского народа. Козла в Греции традиционно приносили в жертву в честь Диониса. Роспись италийской вазы из Руво, хранящейся в Неаполе воспроизводит этот сюжет в присутствии идола Диониса [59, с. 148-149; 60, с. 72; 89, abb. 16 Bieber] (рис. 26), а также у Панофки [132, Taf. IV]. Среди помпейских фресок есть сцены с изображением козла, которого насильно тянут за рога, вероятно, для жертвоприношения Дионису, о чём говорят тирсы в руках участников [136, Tav. 38; 137, Tav. 33]. Подобные

изображения могут служить иллюстрацией к рассказу Плутарха: «праздник Дионисий справлялся встарь простонародно и весело: амфора вина, да раскидистая ветвь; один волочит за рога козла, другой за ним тащит корзину смокв...» [Plut.: De sup. div. 8]. На кратере из Лувра представлена сцена насильно ведомого к алтарю за рога козла вакхантом с крылатыми сандалиями (Гермес?) [108-109, abb. 178, s. 373]. Стенная роспись на нашем (рис. 27) изображает приготовленных в жертвоприношению козлов в честь Диониса, о чём свидетельствуют их вотивные украшения на рогах и виноградная лоза, изображённая рядом [94, Tav. XLII]. Приносили Дионису в жертву и коз, а также баранов, о чём свидетельствуют изображения на вазах и проч. [60, с. 72, 77 и след.; 59, с. 143, 150]. Сюжет жертвоприношения козла, насильно ведомого к жертвеннику ярко выражен, например, римскими рельефами, которые можно видеть у Монфакона [129, Tab. LXVI-6,8]. Иные вазовые росписи воспроизводят сюжет танцующих вокруг жертвенника, на котором пламенеет огонь, менад и самого Диониса [154, s. 323].

Вышеуказанный шатёр в иудейском ритуале козлоотпущения, был назван Евреиновым прото-сценой, где разыгрывалось театрализованное действо – иллюзия, предназначенная для обмана козла [16, с. 84]. Исследователь метко подмечает следующую особенность этого ритуала, сопоставляя его с изображениями античных ваз: иудеи приносили в жертву одновременно двух козлов – одного в честь Яхве, которого умерщвляли у всех на виду, второго, уводимого в пустыню – в честь демона Азазела. Вероятно, близкий по смыслу обряд проводился в Египте, где в честь победы Гора над Сетом валят с ног ослов (возможно имеется ввиду убивают?) [Plut.: Moral. De Is. et Osir. 30]. Праздник кущей, широко отмечаемый в Палестине, во время которого традиция приписывает в течение семи дней жить в шатре (сукке или куще) в память о вождении Моисеем израильтян по пустыне, по мнению Р. Грейвса являлся чистой вакханалией [9, с. 76]. Так это или нет, но близость обряда козлотпущения с этим праздником в связи с шатрами, на мой взгляд, здесь присутствует налицо. Подробный анализ цитат из священного писания относительно проведения праздника кущей сделанный С.А. Терновским [64, см. подробно] и впрямь может натолкнуть на мысль о характере этого торжества как некоего рода вакханалии. Примечательно и то, что в книге Левит, как и в книге Неемии, говорится о сооружении кущей из определённого рода ветвей: пальмовых, речных верб, мирта, маслин и др. [Лев. 23, 40; Неем. 8, 15]. Вяч. Иванов также отмечал хижинку (скинию) в качестве важного элемента в сценах трагедии, ставя обитание Пифона в хижине в связи с протодионисийством, называя его протодионисийским героем. Он описывает, как эту хижину поджигают ритуальными свечочками и тем самым гонят беглеца из этой хижины, затем преследуют его и очищают [20, с. 46-47, 248]. Представляется вполне очевидной некая близость этого действия с ритуалом козлоотпущения. В культе Зевса-Сосиполиса в Магнесии во время буфоний устраивались ложа и кущи для богов [130, s. 23-27]. В переведенной Ивановым магнетской надписи об идоле Диониса-дендрита есть любопытный

фрагмент: *Кремля возвигая громаду, Вы не радели владыке сложить пышнозданные дамы* [20, с. 20, 60]. Может быть, речь идёт о тех же ритуальных куцах? Описываемые Ивановым со ссылкой на Р. Давкинса современные народные обряды во Фракии с изображением убийства ряженого человека-козла и побивание участвующих в действе актёров [102, р. 192-200; 20, с. 123] мне напоминает, пусть и очень смутно, обряд козлоотпущения.

В ладе карус навалис помимо Диониса видим только двух сатиров – козлов, что является одним из элементов тождества этого обрядового действия в культе плодородия семитов, унаследованного ими от Ассирио-Вавилонии и перешедшего затем в Грецию [16, см. подробно с. 99-100, 131]. Присутствие лады в ритуале объясняется по Евреинову происхождением его более древним, уходящим корнями к празднику в честь Мардука, праздновавшегося в последнем месяце года, который был самым дождливым, и потому рождение Света происходило из Дома Вод: процессия «выплывала» на корабле [16, с. 30-31]. В тоже время присутствие в культе Диониса, как бога влаги – козлов – горных животных, Евреинов поясняет тем, что изначально их культ складывался в междуречье Тигра и Евфрата, на побережьях которых обитали болотные козлы [16, с. 28-29]. На одной вазе из альбома А. Лаборде видим изображение Диониса едущего в кораблеподобной колеснице, которую сопровождают как ни странно именно двое, но не сатиров-козлов, а огромных птиц (журавлей-цапель) [125, pl. 88, 89]. Вероятно, удивляться не стоит, ведь известно, что водоплавающие голенастые птицы непосредственно связаны с миром усопших. Мне следует констатировать факт некоей таинственной связи выезжающего из преисподней бога с этими птицами, которые подобно сатирам, олицетворяющим козлов отпущения, сопровождают Диониса в его путешествии «наверх», к солнцу, к его единокровным, к торжеству весеннего всецветения.

Литература:

1. Античная расписная керамика из собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина / Сост. Н.А. Сидорова, О.В. Тугушева, В.С. Забелина. – М.: Искусство, 1985. – 28 с., 78 табл.
2. Античное искусство. Каталог Государственный Музей Изобразительных Искусств им. А.С. Пушкина / Сост. Н.Н. Бритова, А.К. Коровина, Н.М. Лосева, И.Д. Марченко, Н.А. Сидорова и др. – М.: Искусство, 1963. – 170 с.
3. Античные государства Северного Причерноморья / Археология СССР; [Отв. ред. тома: Г.А. Кошеленко, И.Т. Кругликова, В.С. Долгоруков]. – М.: Изд-во Наука, 1984. – 392 с.
4. Ашик Антон. О пантикапейской катакомбе, украшенной фресками / Керченские древности. – Одесса: Тип. А. Брауна, 1845. – 44 с. – XII табл.
5. Ашик Антон. Воспорское царство с его палеографическими и надгробными памятниками, расписными вазами, планами, картами и видами. – Одесса: Тип. Т. Неймана и Комп., 1848 – Ч. III. – 1849. – 97 с., 213 р.
6. Блаватский В.Д. Чёрнофигурная амфора с изображением Диониса и квадриги Государственного Музея Изящных Искусств // Памятники Государственного Музея Изящных Искусств. – М.: Нотопечатня Госиздата, 1926. – Вып. V. – С. 38-55.
7. Бритова Н.Н. Искусство античных городов Северного Причерноморья // История искусства народов СССР: Искусство первобытного общества и древнейших государств на территории СССР; [Под ред. А.Л. Монгайта и Н.В. Черкасовой]. – М.: Изобразительное искусство, 1971. – Т. 1. – С. 138-183.
8. Воеводский Л.Ф. Канибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. – СПб.: Тип. В.С. Балашёва, 1874. – 397 с.
9. Грейвс Р. Мифы Древней Греции; [Под ред. и с послесл. А.А. Тахо-Годи]. – М.: Прогресс, 1992. – 624 с.
10. Генон Рене. Символика креста; [пер. с франц.] – М.: Прогресс-традиция, 2004. – 704 с.
11. Гриневиц К.Э. Юз-Оба (Боспорский могильник IV в. до н.э.) // Археология и история Боспора; [Отв. ред. В.Ф. Гайдукевич]. – Симферополь: КРЫМИЗДАТ, 1952. – Т. I. – С. 129-147.
12. Гудкова А.В. Ямные погребения с колёсами у с. Холмское / [А.В. Гудкова, И.Т. Черняков] // Древности Северо-Западного Причерноморья. – К.: Наукова Думка, 1981. – С. 38-51.
13. Древности Боспора Киммерийского хранящиеся в Императорском музее Эрмитажа; [Под ред. Ф.А. Жилия]. – СПб.: Изданы по высочайшему повелению в тип. Императорской АН, М DCCCLIV (1854). – Т. I. – I-XLIV табл. – 280 с.; Т. II – XLV-LXXXVI табл. – 340 с.; Т. III – Альбом – I-LXXXVI табл.
14. Ельницкий Л.А. Из истории эллинистических культов в Причерноморье (Дионис-Сабазий) // СА. – М.-Л.: АН СССР, 1946. – Т. VIII. – С. 97-112.
15. Евзлин Михаил. Космогония и ритуал. – М.: Радикс, 1993. – 344 с.
16. Евреинов Н.Н. Азazel и Дионис. О происхождении сцены в связи с зачатками драмы у семитов; [Предисл. Б.И. Кауфмана]. – Л.: ACADEMIA, 1924. – 204 с.
17. Еврипид. Ваханки // Театр Еврипида / Античные писатели; [пер. с введениями и послесловиями М.Ф. Анненского]. – М.: М. и С. Сабашниковых, 1916. – Т. I. – 412 с.
18. Зубарь В.М. На берегах Боспора Киммерийского / [В.М. Зубарь, А.С. Русява]. – К.: Издательский дом Стилос, 2004. – 239 с.
19. Иванов Вячеслав. Эллинская религия страдающего бога // Журнал Новый путь. – СПб.: Тип. Монтвида, 1904. – Сентябрь 1904, №9. – С. 47-70.
20. Иванов Вячеслав. Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, Петербург – XXI век, 1994. – 344 с.
21. Иванов Вяч. Вс. Античное переосмысление архаических мифов // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конф. «Випперовские чтения – 1985». – Вып. XVIII. Ч. I. – М.: 1988. – С. 9-26.
22. Иванов В.В. Вино // Мифы Народов Мира; [Гл. ред. С.А. Токарев]. – М.: Советская Энциклопедия, 1987. – Т. 1.
23. Карбоньер А.А. Каталог предметов глиняного, фаянсового и майоликового производств / Музей Центрального Училища технического рисования барона Штиглица. – СПб.: Тип. А. Бенке, 1899. – 195 с.
24. Керены Карл. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери; [пер. с англ. А.П. Хомик, В.И. Менжулин]. – М.: Рефл-бук, 2000. – 288 с.
25. Кессиди Ф. Гераклит / Отв. Ред. А.Е. Зимбули. – 3-е изд., испр., доп. – СПб.: Алетейя, 2004. – 217 с. – (Серия «Античная библиотека. Исследования»).
26. Ковалёва И.И. Эрихтоний: миф в структуре Панафины // ВДИ №4(251). – М.: Наука, 2004. – С. 129-135.
27. Кобылина М.М. Поздние боспорские пелики // МИА Материалы по археологии Северного Причерноморья в античную эпоху I; [под ред. В.Д. Блаватского и Б.Н. Гракова]. – М.: Изд-во АН СССР, 1951. – С. 136-170.
28. Кулаковский Юлиан. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. – К.: тип. С.В. Кульженко, 1899. – 128 с.
29. Лившиц И.Г. Новый вариант мифа о рождении и гибели Солнца (Египетское сказание о «небе-свинье») // ВДИ. №3(25). – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – С. 184-193.
30. Лосев А.Ф. Античная мифология в её историческом развитии. – М.: Учпедгиз, 1957. – 620 с.
31. Музы и маски. Каталог выставки (1 марта – 30 мая 2005 года). – СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2005. – 41 с., 242 кат.
32. Нефёдкин А.К. Боевые колесницы в Древней Греции (XVI-I вв. до н.э.). Автореферат дис. на соиск. канд. ист. наук. – СПб.: 1997.
33. Новосадский Н.И. Елевсинские мистерии. – СПб.: Тип. В.С. Балашова, 1887. – 181 с.
34. Новосадский Н.И. Культ Кавиров в Древней Греции. – Варшава: в тип. Варш. Учебного округа, 1891. – 210 с.

35. Новосадский Н.И. Орфические гимны. – Варшава: Тип. Варш. Учебного округа, 1900. – 241 с.
36. Пиркэ-Абот, т.е. Изречения отцев синагоги, или Трактат о принципах / Перевёл с еврейского Е.Б. Левин // Сборник статей по еврейской истории и литературе, издаваемый Обществом для распространения просвещения между евреями в России. – Книга I. – Вып. I. – СПб.: В тип. М. Эттингера, 1866. – II. С. 1-62.
37. По Москве. Прогулки по Москве и её художественным и просветительным учреждениям; [Под ред. Н.А. Гейнике, Н.С. Елагина, Е.А. Ефремовой, И.И. Шитца]. – М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1917. – 672 с.
38. Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма. – М.: Наука, 1971. – 128 с.
39. Рапопорт Ю.А. К вопросу о дионисийском культе в священном дворце Топрах-калы // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока (Сбор. ст.); [Отв. ред. И.Р. Пичикян]. – М.: Изд-во «Наука», Главная редакция восточной лит-ры, 1978. – С. 275-284.
40. Ревиль Жан. Религия в Риме при Северах; [Пер. с франц. под ред. В.Н. Линда]. – М.: Издание магазина «КНИЖНОЕ ДЕЛО», 1898. – 320 с.
41. Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий; [пер. с седьмого франц. изд. под ред. А.Е. Яновского]. – М.: Изд-во трудовой артели писателей «Факел», 1919. – Вып. I. – 176 с.
42. Ростовцев М.И. Античная декоративная живопись на юге России. – СПб.: Издание Импер. Археологической Комиссии, 1912. Атлас. – 12 с., таблицы I-CXII.
43. Русяева А.С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. – К.: Наукова Думка, 1979. – 172 с.
44. Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. Мифы. Святые места. Культы олимпийских богов и героев. К.: Издательский дом «Стилос», 2005. – 559 с.
45. Селиванова Л.Л. Аполлоны лебеди (К семантике образа в религиозных представлениях античности) // Человек и общество в античной культуре. – М.: Наука, 1998. – С. 363-397.
46. Сергеева М.С. Міфологічний образ коліснички у графіці населення степів Східної Європи доби бронзи // Археологія. – К.: 2001. – С. 10-18.
47. Склеп Деметры. Памятники археологии Керченского историко-культурного заповедника / Зинько Е.А., Буйских А.В., Русяева А.С., Савостина Е.А., Стриленко Ю.Н., Ягги О. – К.: Мистецтво, 2009. – 183 с., ил.
48. Скржинская М.В. Посвящение боспорян в элевсинские таинства // Северное Причерноморье в античное время. Сб. науч. трудов к 70-летию С.Д. Крыжицкого. – К.: 2002. – С. 173-185.
49. Скуднова В.С. Архаический некрополь Ольвии. Публикация одной коллекции. Каталог. – Л.: Искусство, Ленинградское отделение, 1988. – 184 с.
50. Стенникова П.А. Церковно-театрализованные действия в России XVI-XVII вв.: (на примере «Пещного действия» и «Шествия на ослике» в Вербное воскресенье): автореф. дис. на соискание ученой степ. канд. ист. наук (07.00.02). – Челябинск: 2006. – 26 с.
51. Стефани Л. Кормление змей при Орфических Таинствах. Объяснение серебряного блюда принадлежащего Графу Григорию Сергеевичу Строганову // Приложение к XXV-му тому Записок Импер. Академии Наук. № 3. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1874. – 36 с. – III табл.
52. Стефани Л. Описание вещей, открытых при археологических разысканиях 1858 года в окрестностях Керчи // ОАК за 1859 г. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1862. – С. 27-144.
53. Стефани Л. Объяснение вещей, найденных близ Керчи в 1859 году. Приложения // ОАК за 1860 г. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1862. – С. 3-90.
54. Стефани Л. Объяснение вещей, найденных близ Керчи в 1860 году. Приложения // ОАК за 1861 г. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1863. – С. 3-170.
55. Стефани Л. Объяснение вещей, найденных близ Керчи в 1862 году. Приложения // ОАК за 1863 г. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1864. – С. 3-210.
56. Стефани Л. Объяснение нескольких ваз Императорского Эрмитажа // ОАК за 1863 г. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1864. – С. 211-278.
57. Стефани Л. Объяснение вещей, найденных в 1863 году в Южной России // ОАК за 1864 г. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1865. – С. 3-246.
58. Стефани Л. Объяснение древностей, найденных в 1867 году в Южной России // ОАК за 1868 г. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1870. – С. 3-125.
59. Стефани Л. Объяснение двух вазовых рисунков Императорского Эрмитажа // ОАК за 1868 г. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1870. – С. 129-168.
60. Стефани Л. Объяснение некоторых древностей, найденных в 1868 году в Южной России // ОАК за 1869 г. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1871. – С. 3-216.
61. Стефани Л. Объяснение нескольких художественных произведений, найденных в южной России // ОАК за 1870 и 1871 годы. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1874. – С. 3-290.
62. Стефани Л. Объяснение нескольких вазовых рисунков Императорского Эрмитажа и из других собраний // ОАК за 1874 г. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1877. – С. 119-219.
63. Тарадаш А.М. Клазоменская мастерская Антестерий // Археологические памятники Северо-Западного Причерноморья. Сбор. науч. трудов. – К.: Наукова Думка, 1982. – С. 119-123.
64. Терновский С.А. Праздник кушей у евреев. Речь, произнесённая в торжественном годичном собрании Казанской Дух. Академии 8 ноября 1890 года. – Казань: Тип. Импер. Ун-та, 1890. – 28 с.
65. Толстой И. Русские древности в памятниках искусства. Классические древности Южной России / [И. Толстой и Н. Кондаков]. – СПб.: Тип. Министерства путей сообщения (А. Бенке), 1889. – Вып. I. – 118 с.
66. Фармаковский Б.В. Раскопки в Ольвии // ОАК за 1901 г. – СПб.: Тип. Главного Управления Уделов, 1903. – С. 2-22.
67. Франк-Каменецкий И.Г. Отголоски представления о матери-земле в библейской поэзии // Колесница Иеговы: труды по библейской мифологии. – М.: Лабиринт, 2004. – С. 192-206.
68. Франк-Каменецкий И.Г. Женщина-город в библейской эсхатологии // Колесница Иеговы: труды по библейской мифологии. – М.: Лабиринт, 2004. – С. 224-236.
69. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.
70. Фрейденберг О.М. Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии) // Миф и литература древности. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – С. 623-665.
71. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии; [пер. с англ. М.К. Рыклина]. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.
72. Хамула Д.В. Мотив священного брака Диониса – ієго gamoi в античных вазовых росписях (на материалах памятников из Северного Причерноморья // Вісник ХДАДМ: Зб. наук. пр.; [За ред. Даниленка В.Я]. – Харків: ХДАДМ, 2008. – №2. – С. 111-122.
73. Хамула Д.В. Эллинистические представления о смерти в росписи ваз Северного Причерноморья // Вісник ХДАДМ: Зб. наук. пр.; [за ред. В.Я. Даниленка]. – Харків: ХДАДМ, 2008. – №13. – С. 112-125.
74. Хамула Д.В. Дионис в античной коропластике и вазописи Северного Причерноморья: семантика в контексте культа. – Одесса: Полиграфическая фирма ООО «Удача», 2009. – 204 с., + 50 л. ил.
75. Хамула Д.В. Амазонки на колесницах в росписях керченских ваз: семантический статус персонажей в контексте дионисийской религиозной традиции (пелики Одесского археологического музея) // ХДАДМ. Традиції та новачі у вищій архітектурно-художній освіті. Зб. наук. пр.; [гол. ред. В.Я. Даниленко]. – Харків: ХДАДМ, 2010. – №1. – С. 248-254.
76. Хамула Д.В. Путешествие бога на муле: дионисийский контекст // Сб. науч. тр. по материалам Междунар. науч. конф. «Осенние научные чтения – 2010» 8 ноября 2010 года. – Т. 1. – К.: ООО «Миранда», 2010. – С. 26-31.
77. Хамула Д.В. Миф и роль времени в нём // Сб. науч. тр. по материалам Междунар. научно-практич. конф. «Наука. Развитие. Прогресс» 24 января 2011 г. – Ч. 1. – К.: НАИРИ, 2011. – С. 47-53.

78. Хамула Д.В. Дриант – тайный мужской коррелят нимфы и ипостась Диониса-дендрита // Сб. науч. тр. по материалам Всеукраинской науч. конф. «Украинская научная мысль. Вып. 1» 11 февраля 2011 г. – К.: НАИРИ, 2011. – С. 29-34.
79. Хирст Дж. (G.M. Hirst). Ольвийские культы; [пер. с англ. П.В. Латышова] // ИАК. – СПб.: Тип. Главного Управления Уделов, 1908. – Вып. 27. – С. 75-144.
80. Худяк М.М. Предварительные итоги раскопок последних лет в Нимфее // Археология и история Боспора; [Отв. ред. В.Ф. Гайдукевич]. – Симферополь: КРЫМИЗДАТ, 1952. – Т. I. – С. 75-87.
81. Худяк М.М. Два святилища на акрополе Нимфея // ТГЭ. Культура и искусство античного мира и Востока. – Л.-М.: Гос. Изд-во «Искусство», 1958. – Т. II (1). – С. 83-93.
82. Шталь И.В. Эпические предания Древней Греции. Гераномехия: Опыт типологической и жанровой реконструкции. – М.: Наука, 1989. – 301 с.
83. Шелов Д.Б. Античный мир в Северном Причерноморье. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – 196 с.
84. Шилов Ю.А. Залишки возів у курганах ямної культури Нижнього Подніпров'я // Археологія. – №17. – К.: Наукова Думка, 1975. – С. 53-61.
85. Шилов Ю.А. Прародина ариев: История, обряды и мифы. – К.: Синто, 1995. – 744 с.
86. Apollodori. Athenensis Bibliothecae. Libri tres et fragmenta Cvrivs secvndis illvstravit CHR. G. Heyne. – Gottingae: Typis Henrici Dieterich, 1803. – 468 s.
87. Ausgewählte Werke des maler des Alterthums begleitet von einer historischen notiz Über die Antike Malerei. – Paris und Leipzig: Firmin Didot frères, Fils & CO., 1860. – 122 s., 145 pl.
88. Bartolio P.S. Vetervm Sepvlcra, sev Mavsolea Romanorvm et Etrvscorvm, inventa in vrbe Roma, Aliisqve locis celebribvs; In quibvs multa ad eruditionem monumenta continentur, Collecta & delineata a Petro Sanctio Bartolio. Cvm explicationibvs Joannis Petri Bellori. Ex Italico in Latinum fermonem tranfultit Alexander Dvkers. – Lvgdvni Batavorvm. Excudit Petrus vander A a, Bibliop., MDCCXXVIII. – 62 s., il.
89. Bieber M. Die Herkunft des tragischen kostums // Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archaeologischen Instituts. – Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer. – B-d XXXII, 1917. – S. 15-114.
90. Boardman J. Schwarzfigurige vasen aus Athen. Kulturgeschichte der antiken welt. – Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1994. – B-d. I. – 282 s.
91. Brondsted P.O. Voyages dans la Grece accompagnes de recherches archeologiques, et suivis d'un apercu sur toutes les entreprises scientifiques qui ont eu lieu en Grece depuis Pausanias Jusqu'à nos jours. – T. II: Le Parthenon. – Paris: De L'imprimerie de A. Firmin Didot, Imprimeur du Roi, 1830. – S. 131-315.
92. Brondsted P.O. Reisen und Untersuchungen in Griechenland, nebst Darstellung und Erklärung vieler neuentdeckten Denkmaler Griechischen stvls, und einer kritischen Übersicht aller Unternehmungen dieser art, von Pausanias bis auf unsere zeiten. – Paris: Gedruckt bei A. Firmin Didot, Königlichem Buchdrucker, 1830. – XXII, S. 131-320, LXII taf.
93. Burkert W. Greek Religion der archaischen und klassischen Epoche. – Stuttgart Berlin Koln Mainz: Verlag Kohlhammer, 1977. – 510 s. (Die Religionen der Menschheit. – B-d. 15.
94. Canina L. Descrizione dell' Antico Tusculo dell' architetto Cav. Luigi Canina. – Roma: Dai tipi dello Stesso Canina, 1841. – 184 s., LIII tav.
95. Cook A.B. Animal Worship in the Mycenaean Age. I. – The Cult of the Ass, Journ. Hell. St., 14, 1894. – P. 81-102.
96. Creuzer G.F. Abbildungen zu Friedrich Creuzers Symbolik und Mythologie der alten Volker. – Auf sechszig tafeln. – Leipzig und Darmstadt: Bei Heyer und Leske, 1819. – 64 s., LX taf.
97. CVA, France. Musee du Louvre; [par E. Pottier]. – Paris: Librairie Ancienne Edouard Champion, 1923. – France – Fasc. 2; Louvre – Fasc. 2. – 50-98 pl.
98. CVA, Deutschland. München, Antikensammlungen ehemals Museum Antiker Kleinkunst; [Bearbeitet von Erika Kunze-Gotte]. – Deutschland – B-d 37; – München – B-d 8; – München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1973. – 95 s., 363-430 taf.
99. CVA, Deutschland. Berlin, Antikenmuseum ehemals Antiquarium; [Bearbeitet von Heide Mommsen]. – Deutschland – B-d 45; Berlin – B-d 5. – München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. – 80 s., 56 taf.
100. CVA, Russia. Pushkin state Museum of Fine Arts Moscow; [by Natalya Sidorova in collaboration with Olga Tugusheva]. – Roma: L'ERMA di BRETSCHEIDER, 1996. – 64 s., 66 pl.
101. Corpus Inscriptionum Graecorum. Akademiae litterarum regiae Borussicae edidit Aug. Boeckhivs Academiae socius. – Berolini ex officina acfdecimic. Vendit G. Reimeri Libraria. – Voluminis tertii. – MDCCCXXXIII (1844).
102. Dawkins R.M. The Modern Carnival in Thace and the Cult of Dionysos // The Journal of Hellenic Studies. – Vol. 26. – Published by The Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1906. – P. 191-206.
103. D'ooge Martin L. The Acropolis of Athens. – New York: The Macmillan Company; London: Macmillan and Co., Limited, 1908. – 405, v s., il.
104. Dubois Maisonneuve M. Introduction a l'etude des Vases Antiques d'argile peints vulgairement appeles Etrusques: accompagnee d'une collection des plus belles formes ornees de leurs peintures; Suivie de planches la plupart inedites pour servir de supplement aux differents recueils de ces monuments. – A Paris: De L'imprimerie de P. Didot L'Aine, MDCCC XVII. – 48 s., CI pl.
105. Frankel Max. Die Inschriften von Pergamon. Unter mitwirkung von Ernst Fabricius und Carl Schuchhardt. – B-d VIII 2. – Berlin: Verlag von W. Spemann, MDCCCXCV. – S. 175-536.
106. Fries K. Studien zur Odyssee. – Vorderasiatische Gesellschafts-Mitteilungen. – Leipzig: J.C. Hinrich ssche Buchhandlung, 1910, 1e. 15, № 2-4. – 340 p.
107. Furtwangler A., Reichhold K. Griechische Vasenmalerei. Auswahl hervorragender vasenbilder. Nach Furtwangler tode fortgefuhrt von Friedrich Hauser. – II Serie. Tafeln. – Lieferung VI. – München: F. Bruckmann A.-G., 1909. – Taf. 111-120.
108. Furtwangler A. Griechische Vasenmalerei auswahl hervorragender Vasenbilder von Adolf Furtwangler und Karl Reichhold. – Serie III. Tafeln. – München: F. Bruckmann AG., 1932. – Taf. 121-180.
109. Furtwangler A. Griechische Vasenmalerei auswahl hervorragender Vasenbilder mit unterstutzung aus dem Thereianosfonds der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Adolf Furtwangler, Friedrich Hauser und Karl Reichhold. Nach deren tode fortgefuhrt von Ernst Buschor, Carl Watzinger, Robert Zahn. – Serie III. Text. – München: F. Bruckmann AG., 1932. – XXIII, 393 s.
110. Gerhard Eduard. Auserlesene Griechische vasenbilder. Hauptsachlich Etruskischen fundorts. – Erster Th. (I). Gotterbilder. Archaeologen des konigl. Museums zu Berlin. – Berlin: Gerdruckt und Verligt bei G. Reimer, 1840. – 232 s. – I-LXXVIII taf.
111. Gerhard Eduard. Etruskische und Kampanische vasenbilder des koniglichen Museums zu Berlin. – Berlin: Verlag von G. Reimer, 1843. – 48 s., XXX taf.
112. Gerhard E. Etruskische Spiegel. – Vierter th. (III). – Berlin: Gerdruckt und Verlegt bei Georg Reimer, 1867. – 120, 103 s., Taf. CCLXXXI-CDXXX.
113. Gorii A.F. Mvsevum Etrvscvm Exhibens insignia vetervm Etrvscorvm monvmenta; [Edita et illvstrata Observationibvs Antonii Francisci Gorii]. – Vol. I. – Florentiae: In Aedibvs Avctoris Regio Permissv Excvdit, Anno CI].I].CC.XXXVII (1737). – LXVIII pag., CC Tab.
114. Greenhalgh P.A.L. Early Creek Warfare: Horsemen and Charlots in the Homeric and Archaic Ages. – Cambridge, University Press, 1973. – xvi, 212 p.
115. Guigniaut J.D. Nouvelle Galerie Mythologique, comprenant la Galerie Mythologique de feu A.L. Millin, Revue et completee. – T. II. – Paris: Librairie de Firmin Didot Freres, MDCCC L. – XLV s., CCLXII tab., 960 fig.
116. Guigniaut J.D. Religions de L'Antiquite, considerees principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques; ouvrage traduit de l'allemande du Dr Frideric Creuzer. – T. IV. Second partie. – Paris: Cabinet de Lecture Allemande, MDCCC XLI. – CCLXII tab., xlv s.
117. Hamilton Wil. Pitture de Vasi Antichi posseduti da sua eccellenza Il Sig. Cav: Hamilton. – Florenz: Presso La Societa Calcografica. – T. II. – 1801. – IX, 70 s., v, LXII pl.
118. Hancarville Pier. Fran. Antiquites Etrusques, Grecques et Romaines tirres du cabinet de M. Hamilton envoye extraordinaire de S.M. Britannique `a la Cour de Naples. – T. II. – Florence, MDCCCII. – iv, 56 s., 128 t.

119. Heyder von Wolfgang und Alfred Mallwitz. Die Bauten im Kabirenheiligtum bei Theben. – Berlin: Walter de Gruyther & Co., 1978. – 72 p.
120. Inghirami F. Pitture di Vasi Fittili esibite dal cav. Francesco Inghirami per servire di studio alla Mitologica ed alla storia degli Antichi popoli. – T. I. – Poligrafia Fiesolana dai Torchi dell'autore, MDCCCXXXV. – viii, 147 s., C t.
121. Inghirami F. Pitture di Vasi Fittili esibite dal cav. Francesco Inghirami per servire di studio alla Mitologica ed alla storia degli Antichi popoli. – Tomo III. – Poligrafia Fiesolana dai Torchi dell'autore, MDCCCXXXV. – 160 s. T. CCI-CCC.
122. Inghirami F. Pitture di Vasi Etruschi esibite dal Cavaliere di Francesco Inghirami per servire di studio alla mitologia ed alla storia degli Antichi popoli. Seconda edizione. – T. I. – Firenze: Presso L'Editore Antonio Tozzetti, 1852. – 144 s., C t.
123. Jahn Otto. Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs in der Pinakothek zu Munchen. – Munchen: Jos. Lindaver'sche Buchhandlung, 1854. – 248, 390 s., 11 taf.
124. Kohler's H.K.E. Kleine Abhandlungen zur gemmenkunde / [H.K.E. Kohler's, L. Stephani]. – St. Petersburg: Druckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1851. – Theil III. – 239 s. – II taf.
125. Laborde Alexandre de Count. Collection des Vases Grecs de Mr. le Comte de Lamberg. – Paris: Didot l'aîné, 1813. – Vol. I. – 156 pl.
126. Lenormant Francois. Monographie de la voie sacrée Eleusinienne. De ses monuments et de souvenirs. – Paris: Librairie de L. Rochette et C, 1864.
127. Lobeck A. Aglaophamus sive de Theologiae Mysticae Graecorum causis libri tres scripsit. Poetarum Orphicorum dispersas reliquias collegit. – T. I. – Regimontii Prussorum Sumptibus Fratrum Borntraeger, MDCCCXXIX, x, 783 s.
128. Millin A.L. Galerie Mythologique recueil de monuments pour servir à l'étude de la mythologie de l'histoire de l'art, de l'Antiquité figurée, et du langage allecorique des Anciens. – T. I. – A Paris: De L'Imprimerie de F. Didot l'Aîné. Chez Soyer, M. DCCC. XI. – xij, 211 s., XCI Tab.
129. Montfaucon B. Antiquitates Graecae et Romanae a viro maxime reverendo atque doctissimo Dn. Bernardo de Montfaucon plvribus olim voluminibus explanatae et schematicis illustratae, nunc autem ad commodiorem studiosae inventivae vsu in compendium redactae et figuris aeneis forma minori exornatae a M. Iohanne Iacobo Schatzio; Notae criticae passim adiectae vir maxime reverendus atque doctissimus Dn. Iohannes Salomon Semler. – Impensis Georgii Lichtenstegeri, Chalcographi Norimbergensis, MDCCCLVII. – 400 p., CL tab.
130. Nilsson Martin P. Griechische Feste von Religiöser Bedeutung mit ausschluß der Attischen. – Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1906. – V, 490 s.
131. Nonni Panopolitani. Dionysiacorum; [Recensuit et praefatus est Arminius Koechly. Accedit index nominum A.F. Spirone confectus] // Corpus poetarum epicorum graecorum consilio et studio Arminius Koechly. – Lipsiae: Sumptibus et Typis B.G. Teubneri, – MDCCCLVII. – Vol. I. – 354 s.; – MDCCCLVIII. – Vol. II. – 509 s.
132. Panofka Teodor. Über verlegene Mythen mit Bezug auf Antiken des Königlichen museums. – Berlin: Berlin: Gedruckt in der Druckerei der K. Akademie der Wissenschaften, 1840. – 19 s., V taf.
133. Panofka Teodor. Terracotten des königlichen Museums zu Berlin. – Berlin: Gerdruct und Verlegt bei G. Reimer, 1842. – 163 s. – LXIV taf.
134. Passerio J. Picturae Etruscorum in Vasculis: Nunc primum In Unum Collectae; [Explicationibus, et Dissertationibus illustratae a Joh. Baptista Passerio Nob. Pisaur.]. – Vol. II. – Tabulas C. Continens aere insculptas. – Romae: Typ. Johannis Zempel Sumptibus Venantii Monaldini Bibliopolae, MDCCCLXX. – LXXXVIII, 84 pag., T. CI-CC.
135. Passerio J. Picturae Etruscorum in Vasculis: Nunc primum In Unum Collectae; [Explicationibus, et Dissertationibus illustratae a Joh. Baptista Passerio Nob. Pisaur.]. – Vol. III. – Tabulas C. Continens aere insculptas. – Romae: Ex typ. Johannis Zempel Sumptibus Venantii Monaldini Bibliopolae, MDCCCLXXV. – CXL, 84 pag., Tab. CCI-CCC.
136. Piroli Tommafo. Le Antichità di Ercolano. Pitture. – T. I. – In Roma: Con licenza de Superiori, MDCCCLXXXIX. – XLVIII tav.
137. Piroli Tommafo. Le Antichità di Ercolano. Pitture. – T. III. – In Roma: Con Licenz de Superiori, MDCCXC. – LX pl.
138. Pistolesi G. Il Vaticano Descritto ad illustrato con Disegni a contorni diretti da Camillo Guerra. – Vol. V. – Roma: Typ. Della Jocieta editrice ANNO, 1829. – 229 p. il., tav.
139. Preller L. Demeter und Persephone, ein Cyclus mythologischer Untersuchungen. – Gamburg: bei Perthes=Beffer & Maule, 1837. – XXVI, 406 s.
140. Preller L. Griechische Mythologie. – Zweiter b-d. Die Heroen. – Berlin: Verlag der Weidmannsche Buchhandlung, 1861. – x, 546 s.
141. Riedweg Christoph. Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus). – Tübingen: Gunter Narr, 1993. – 136 s.
142. Rostowtzeff M.I. Mystic Italy. – New-York: Henry Holt and Company, 1927. – 196 s.
143. Sauer Bruno. Das sogenannte Theseion und sein plastischer Schmuck. – Leipzig: Giesecke & Devrient, 1899. – X, 274 s., VI taf.
144. Scheffold Karl. Zu den Kertscher Vasen. – Berlin-Leipzig: de Gruyter, 1934. – 162 s., 50 taf., 85 textabb. (Archaol. Mitteilg. aus russ. Sammlungen 4).
145. Sokolov G. Antique art on the Northern Black sea coast. Architecture sculpture painting applied arts. – Leningrad: Aurora art publishers, 1974. – 188 pl.
146. Schweighaeuser J.G. Les Monumens Antiques du Musée Napoleon, dessinés et gravés par Thomas Piroli, avec une explication par J.G. Schweighaeuser, publiés par F. et P. Piranesi, frères. – T. I. – A Paris: A L'ancien college de Navarre, An XII. – 1804. – 190 s., LXXX pl.
147. Stackelberg O.M. Der Apollotempel zu Bassae in Arcadien und die daselbst ausgegrabenen Bildwerke. Dargestellt und Erläutert durch. – Rom, Frankfurt am Main, Gedruckt mit Andreaischen Schriften, 1826. – 148 s., XXXI taf.
148. Stephani L. Die Vase-Sammlung der Kaiserlichen Ermitage. Vierter Saal. Saal der Vasen Nola. Fünfter Saal. Saal der Bosphorischen Alterthümer. – Zweiter Theil (II). – St.-Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1869. – VIII, 502 s., No 1066-2328.
149. Thureau-Dangin F. Die sumerischen und Akkadischen Königsinschriften. – Leipzig: 1907. – XX, 275 p.
150. Virgili Maronis P. Opera interpretatione et notis illustravit Carolus Ruæus soc. Fesu. Jussu Christianissimi Regis, ad usum serenissimi Delphini. – Secunda ed. – Parisiis: Apud Simonem Benard, M. DC. LXXXII. – 1000 s.
151. Krauss S. Ass-Worship // The Jewish Encyclopedia. New-York-London, 1906. T. 2. P. 222–224.; [Пер. с англ. Б.Г. Деревенского], 2004 www.derev.ru/krauss1.html.
152. Visconti F.A. In Museo Chiaramonti aggrinto al Pio-Clementino da N.S. Pio VII P.M. Con L'esplicazione de' sigg. Filippo Avrelia Visconti e Givseppe Antonio Gvattani. Pubblicato da Antonio D'este e Gaspere Capparone. – T. I. – Roma: Presso L'Editore in Via di S. Silvestro, MDCCCVIII. – 114 s., XLIV tav.
153. Visconti F.A. Il Museo Chiaramonti descritto e illustrato da Filippo Aurelio Visconti e Giuseppe Antonio Guattani. – Milano: Presso Gli editori, MDCCCXX. – XLVI, 356 s., XLIV tav.
154. Walpole Robert. Memoirs relating to European and Asiatic Turkey. – London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, Paternoster-Row, 1817. – xxii, viii, 607 s., XL tab.
155. Wissowa G. Pauls. Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. – Stuttgart: J.B. Metzlerscher Verlag Buchhandlung, 1899, B-d. III – S. 1441-2908.
156. Wolters P. & Bruns G. Das Kabirenheiligtum bei Theben I. – Berlin: 1940. – XII, 136 s., 450 il., 63 pl.
157. Zahn W. Die schönsten Ornamente und merkwürdigsten Gemälde aus Pompeji, Herkulanum und Stabiae nach den an ort und stele gemachten original-zeichnungen von Wilhelm Zahn. – Dritte folge. VI-X. – Berlin: Dietrich Reimer, 1859. – Taf. 51-100.

Список сокращений:

ОАК – Отчёт Императорской Археологической Комиссии.
CVA – Corpus Vasorum Antiquorum.