
**КАРЛ
КЕРЕНЬИ**

ЭЛЕВСИН

CARL KERENYI
ELEUSIS:
ARCHETYPAL IMAGE
OF MOTHER AND DAUGHTER

КАРЛ КЕРЕНЬИ
ЭЛЕВСИН:
АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ
МАТЕРИ И ДОЧЕРИ

УДК 165.9

Серия основана в 1997 г.
Ответственный редактор А.В.Морозов
Научный консультант д.ф.н. М.А.Собуцкий
Перевод А.П.Хомик, В.И.Менжулин
Художник А.Стерлев

Перепечатка отдельных глав
и произведения в целом
без письменного разрешения
издательства “Рефл-бук”
запрещена и преследуется по закону

ISBN 5-87983-054-3 (серия) ©Издательство “Рефл-бук”,
ISBN 5-87983-094-2 (“Рефл-бук”) 2000

Содержание

<i>Предисловие</i>	7
<i>Введение</i>	11
<i>Часть первая: Воссоздание</i>	29
I. Географическое положение и хронологический план	31
Священная дорога	31
Мистерии во времена Ксеркса (480 г. до н.э.) и Валентиниана (364 г. н.э.)	33
Свидетельства о заповеди блаженства посвященных	38
Закат мистерий	41
Вопрос о происхождении	43
II. Мифологический фон	50
Никакая драма в Элевсине не разыгрывалась	50
Две богини	51
Мифы о Деметре	53
Похищение и траур	57
Путешествие Деметры к Аиду	64
III. Малые мистерии и подготовка к Великим мистериям	67
Myesis и Eporpteia	67
Что происходило у реки Илис?	69
Очищение Геракла	74
Цена инициации	79
Шествие в Элевсин	81
IV. Тайна Элевсина	87
За вратами святилища	87
Через ворота и внутренний двор	92

На пороге Телестериона	102
В Телестерионе	108
Элевсинский вариант Visio Beatifica	114
<i>Часть вторая</i>	<i>121</i>
V. Герменевтическое эссе на тему мистерий	123
Вводные замечания	123
Уникальность Элевсинских мистерий	129
Связь мистерий с зерном	137
Гранат и виноград	147
Двойственность	159
Эвбулей	182
<i>Приложения</i>	<i>187</i>
<i>Список цитируемых работ</i>	<i>199</i>
<i>Сокращения</i>	<i>201</i>
<i>Примечания</i>	<i>203</i>
<i>Список цитируемых работ</i>	<i>231</i>
<i>Дополнение. Вальттер Отто. Смысл элевсинских мистерий</i>	<i>251</i>
<i>Индексный указатель</i>	<i>275</i>

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга отличается от всех ранее опубликованных мною работ на эту тему. Вышедший в карманной серии книг голландский томик *Eleusis: de heiligste mysteriën van Griekenland*, естественно, был ограничен по объему. Аналогичные соображения заставили меня ограничить сферу затрагиваемых вопросов и в работе, опубликованной на немецком языке: *Die Mysterien von Eleusis*. Но даже несмотря на это, в ней содержится не просто попытка воссоздания. К сожалению, эта работа уже находилась в печати, когда появилась книга Г. Милонаса “Элевсин и Элевсинские мистерии”. Данная публикация впервые позволяла провести полный обзор результатов раскопок и обсуждение их интерпретации с точки зрения археологии. Это требовало увеличения объема моей книги. Другое отличие явилось следствием моего убеждения в том, что элевсинские боги должны быть отнесены к “архетипическим образам”. Данная точка зрения не акцентировалась ни в голландской, ни в немецкой работах, но излагалась в моем более раннем очерке о Божественной Деве. В настоящей книге она развивается. Здесь проблема мистерий обсуждается более полно не только с точки зрения греческой жизни — что служило центральной темой немецкого варианта — но и с позиции *человеческой природы*.

В постижении внутреннего света *человеческой природы*, человеку в целом в его конкретной реальности, иногда помогают внешние вспомогательные средства. В Элевсине таким средством являлся пост. Кроме воздержания от пищи, для посвящения в мистерии существовало еще одно неотъемлемое условие, которое может быть названо фармакологической подготовкой к ним: напиток *kykeon*. В предшествующих работах этой теме уделялось недостаточное внимание, но теперь мои исследования в данном

направлении значительно продвинулись. Определенную степень уверенности в этой новой области я обрел благодаря переписке с фармакологом, доктором Альбертом Гофманом из Базеля, которому я искренне признателен за помощь в этом, все еще незавершенном научном изыскании.

С первых страниц данной работы я намеревался принять во внимание результаты археологических исследований, проведенных на месте *εποπτεία* [*epopteia*]*: в Телестерионе. Благодаря работе Янниса Травлоса эти исследования выполнены с высокой степенью достоверности. В мае 1964 года мне посчастливилось посетить Элевсин вместе с Яннисом Травлосом. Раскопки там продолжаются¹, и можно надеяться, что в последующем этот ученый предоставит новую реконструкцию Телестериона. Гипотеза о том, что небольшое возвышение каменного пола Телестериона считалось “омфалом”² и служило центром культа, обоим нам казалась ошибочной. На месте раскопок мне представилась возможность поразмышлять и над другим вопросом относительно здания, имевшего форму храма, и тимпан, декорированный сценой, по-видимому, изображающей изнасилование Персефоны, в окружении фигур, известных нам по западному тимпану Парфенона. Расположенное параллельно северной стороне Телестериона, оно находилось на месте, — с наружной стороны входа в Телестерион — которое, по мнению некоторых археологов, занимал храм Деметры. Травлос выполнил теоретическую реконструкцию этого здания. Он считает его не храмом, а сокровищницей (*thesauros*), где хранились наиболее ценные дары афинян².

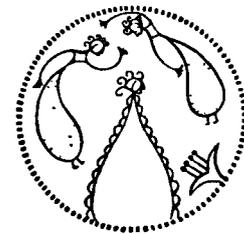
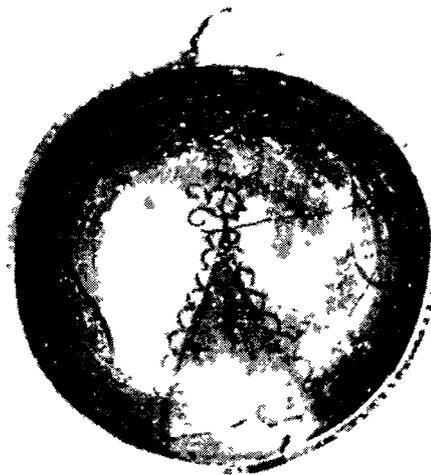
Ответ на этот вопрос не имеет большого значения для воссоздания церемонии мистерий. Я считаю допустимым, что здание, о котором мы будем говорить в данной книге, являлось святилищем, входившее в которое, кроме верховных жрецов, разрешалось только императору Марку Аврелию. Это третий вариант — в дополнение к двум обсуждающимся ниже (с 128 сл.) — определения назначения Мегарона, который элевсинцы могли использовать и как сокровищницу. К счастью, все эти неопределенности, не поддающиеся полному устранению, не имеют никакого значения для чего-либо, что мы считаем существенным. Читатель

* *εποπτεία* — воззрение, созерцание. Так называлась высшая степень посвящения в Элевсинских мистериях — *Прим ред.*

² Древний культовый объект, представлявший центр (“пупом”) земли — *Прим ред.*

не должен надеяться, что в этой книге представлена позиция, касающаяся противоречий, имеющих отдаленное отношение к элевсинской религии. Не следует ожидать и того, что ответ на вопрос о содержании мистерий дадут археологи. К такому ответу можно прийти только при надлежащем согласовании двух наук: археологии и истории религий

Ниже представлена репродукция чаши с наиболее ранним, как я теперь считаю, из сохранившихся изображений Персефоны. Она датируется началом среднеминойского периода (вскоре после 2000 г. до н.э.). Чаша найдена профессором Дорой Леви в 1955 г. во время раскопок первого дворца Феста. Леви описывает ее следующим образом: “Низкая чаша с религиозной сценой на внутренней поверхности. Вокруг богини змеи можно увидеть фигурки двух танцующих женщин в очень живых позах. Голова богини покоится на вершине вытянутого тела треугольной формы не имеющего рук, но с рядами дуг вдоль каждой из его сторон. Тело богини и змеи на первый взгляд напоминает очень похожих трубчатых глиняных идолов — или жертвенные трубки —



Персефона с двумя спутницами на чаше среднеминойского периода из первого дворца Феста (с восстановленным изображением) Археологический музей, г. Гераклион, о. Крит.

найденные в Фесте при раскопках других ранних греческих поселений, но датируемых более, чем тысячелетие спустя”³.

Трубчатые глиняные идолы, или жертвенные трубки, несомненно, служили для связи с подземным царством. Это царство символизируется змеей, играющей заметную роль в одном из вариантов мифа о Персефоне — где ее, собственную дочь, совращает Зевс в образе змеи⁴. Змея и инцест — это архаичные темы в мифологии⁵. Число три (триада персонажей) также можно считать архаичным элементом. Оно встречается в греческом мифе о Персефоне: чаще всего ее спутницами выступают Артемида и Афина⁶. В гомеровском гимне Деметре упоминается неопределенное количество Океанид, рвущих цветы и играющих с Персефой: это соответствует стилю Гомера, который сглаживал и исключал архаичные элементы. Но сцену, предшествующую в гимне похищению богини (15; см. ниже, с. 57), мы узнаем и в изображении на чаше из Феста, в котором Персефона восхищается цветком.

В итоге, продолжающиеся раскопки Янниса Травлоса и мои Приложения — в первую очередь Приложение 1 — показывают, насколько преждевременно говорить о завершении элевсинских исследований. Менее всего я хочу создать впечатление, что с этой книгой разрешаются все расхождения и противоречия известных фактов и что на эту тему сказано последнее слово. Напротив. Я намеренно оставил открытой возможность новых заключений и продолжения исследований. Моя книга должна воздействовать так, как, по всей видимости, действовал *кикеон* в Элевсине: как возбуждающее, как средство, вдохновляющее других ученых на поиск более полного исторического видения того, чем в действительности *являлся* Элевсин.

К.К.

Аскона, Швейцария
27 мая 1966 г.

ВВЕДЕНИЕ

1

Немногие предметы исследования науки о религии так легко поддаются попытке воссоздания на основе находок археологических раскопок, как Элевсин и его мистерии. Ввиду мистической сущности этой темы, такой археологический подход даст читателю ощущение более твердой почвы под ногами. Кроме того, автору также доставило удовольствие, по крайней мере в первой части книги, использование этого метода толкования и попытки воссоздания, основанные на археологическом и ином материале. Подобно пересказу, использованному в моих работах “Греческие боги” и “Греческие герои”, этот метод также является научным. Научными эти методы делает то, что в обоих случаях противоречивости материала уделялось скрупулезное внимание. В этом отношении они превосходят другие методы, способные предложить лишь схематический профиль исторического материала и только с одной единственной точки зрения. При попытке воссоздания все возможные значения существующих данных должны постоянно изучаться и проверяться.

Всегда следует задаваться вопросом: не находится ли каждое новое утверждение в противоречии к другим, относящимся к достоверным преданиям на тему мистерий фактам, из-за чего его нельзя использовать при воссоздании. Именно это служило для нас критерием в данной работе. Давайте, к примеру, предположим, что утерян целостный контекст такой важной церемонии католической церкви, как торжественная месса. Сохранились лишь ее фрагменты из ритуальных книг и руин церквей. Мы не можем предположить, что церемония мессы изначально остава-

лась неизменной. Сохранившиеся фрагменты могут датироваться различными периодами. Тем не менее, воссоздание все же возможно, ибо существует одна, не подлежащая сомнению вещь, а именно: на каждой стадии своего развития ритуал церковной службы так или иначе составлял связанное целое со своей внутренней логикой. Ее можно понять, даже не имея представления о том, чем литургия в целом *была* для полностью понимающих ее участников. Мы можем определить, какие элементы противоречат этой логике и потому не могут входить в искомый контекст.

В настоящей книге такая попытка воссоздания стоит на переднем плане. Но если я и назвал первую часть “Воссоздание”, то это означает лишь то, что в данном разделе я пытаюсь представить воссоздание мистерий, не учитывая значения их содержания для религиозного человека античности; герменевтические рассуждения и исследования оставлены для второй части. Однако это “герменевтическое эссе” не нацелено на воссоздание *эмоциональных* переживаний ревностных поклонников культа. Давайте предположим, что содержанием мистерий Элевсина являлась — как по сей день считают некоторые ученые — драма. Мы увидим, что это невозможно. Но даже если бы это и было так, и участников мистерий глубоко затрагивала драма, то даже в этом случае, не испытывая аналогичных эмоциональных переживаний, мы могли бы задаться вопросом: в чем состоят человеческие мотивы такого чувственного воздействия драмы. Задача герменевтики состоит в постижении этих мотивов.

При воссоздании используются иные, не герменевтические свидетельства. В первом случае нас может удовлетворить тот факт, что не дошедшие до нас в контексте фрагменты мистерий складываются воедино соответственно нашим предположениям. Во втором случае доказательство окажется достаточным, если мы обнаружим, что наша интерпретация согласуется с человеческими переживаниями, какими бы необычными они ни были. Ни одна область человеческой деятельности не должна исключаться из научного исследования, это касается и религиозных переживаний. Если же историческое исследование станет избегать областей, требующих от исследователя способнос-

ти сопереживания или, по крайней мере, открытости к переживаниям других, то оно не перестанет быть “академическим”, оно перестанет быть наукой.

2

В своих предшествующих исследованиях¹ я попытался заложить фундамент герменевтики, выходящей за сферу Элевсина и греков. “Центральные проблемы, связанные с этими мистериями, всегда будут относиться к самым существенным проблемам истории древних религий”. Этими словами Самсон Эйтрем², великий норвежский историк религий, внесший заметный вклад в изучение мистерий, подчеркнул значение данной темы. Мои первые попытки воссоздания больших или меньших частей этого священного действия уходят в двадцатые годы. Поначалу это были просто размышления, которые, даже будучи изложенными на бумаге, не публиковались. Позднее я высказывал свои идеи, повествуя студентам об Элевсине, в своих лекциях в Будапеште. Мой интерес к размышлениям на эту тему пробудила работа Ф.Ноака *Eleusis*³ об архитектурной истории святилища в Элевсине и раскопки Константиноса Куруниотиса, за которыми я наблюдал, часто наведываясь в Элевсин из Афин.

В 1939 году, когда я занимался родственной мифологической темой “Изначального Ребенка”, появилась исключительно важная этнологическая работа⁴. Совершенно неожиданно она указала мне новый подход к “центральной проблеме” Элевсина⁵ и обеспечила более широкую основу, только что упомянутую мной. Сходства между священными обрядами Элевсина — или подготовкой к ним — и ритуалами инициации народов с примитивной культурой подчеркивалось и ранее. Но никто до сих пор не находил мифологического и ритуального материала, совпадающего по содержанию с мифом элевсинской религии в таком большом количестве деталей, как материал, ныне обнаруженный у вемале, обитающих на западе острова Серам. Издатель книги, глава экспедиции Института Фробениуса на о. Серам, не

подозревал, что эти открытия будут иметь какое-либо отношение к истории греческой религии.

Да и я сам не предполагал, что задуманная мною летом 1939 года на острове Эльба работа⁶, написанная в Сан-Джиминьяно без всякой мысли о юнгианских идеях, будет издана в этом же году в *Albae Vigiliae*, в только что основанной мною серии гуманитарных исследований с психологическим комментарием К.Г. Юнга⁷. Не считая изучения классической античности, никакая исследовательская деятельность, кроме публикаций Института Фробениуса, меня в то время не интересовала. Именно сотрудники этого института обнаружили и собрали мифы, которые помогли моим размышлениям об “Изначальной Деве”, фигуре, аналогичной “Изначальному Ребенку”, вылиться в определенную форму. Моя первая опубликованная работа на тему Элевсинских мистерий была выстроена вокруг Коры-Персефоны, “Изначальной Девы”, и фигуры серамской Коры, которых я считал двумя полярностями, проливающими свет друг на друга⁸.

Сейчас, мысленно возвращаясь к этой стадии своего обращения к Элевсинской тайне — ибо это как раз то, что интересовало меня с самого начала — я нахожу, что отчасти ее значимость состоит в том факте, что именно мое исследование впервые побудило Юнга провести психологическую оценку Элевсинских мистерий и параллелей, обнаруживаемых ими к находкам на о. Серам. Эта оценка впоследствии позволила Йенсену, этнологу, подготовившему (в соавторстве) *Hainuwele*, интерпретировать эти параллели с *его собственной* точки зрения — точки зрения этнолога-историка⁹. Наши взгляды на роль Элевсинских мистерий были сходны: по его мнению, мистерии представляли собой греческий пример ритуального воплощения мифа, который также ясно воплощен в дошедших до наших времен обрядах далекого индонезийского острова Серам. Этот миф связан с растительной пищей, человека. Наиболее наглядно его контекст можно охарактеризовать с помощью греческих слов: *зоё* означает не только жизнь людей и всех живых существ, но и то, что *принимается в пищу*. В “Одиссее” (XVI, 429) претенденты на руку Пенелопы хотят “съесть” *зоё* Одиссея. Аналогичное значение придается слову *bios*, характеризующему жизнь людей¹⁰. Там, где

человек питается, главным образом, за счет растений, там растительное питание — не только зерновые, но клубневые и плодовые — каждое в отдельности съедобны, подвержены разрушению и гибели, но взятые вместе служат вечным гарантом человеческой жизни.

Йенсен реконструировал мировоззрение ранней культуры, имевшей в своей основе именно растительное питание, взгляд на мир, несущий в себе, по крайней мере, зачаток трагических мифов и обрядов. Имеет ли, как предполагал Йенсен, этот взгляд на мир одинаковую внутреннюю связь у всех народов аналогичной культуры и не вытекают ли, так сказать, логически из этой связности интересующие нас мифы и обряды, — не доказуемо. Показательно лишь то, что у архаичных народов существуют мифы и обряды, основанные на веровании, что пища и воспроизведение — считавшиеся тесно связанными — впервые появились в результате насильственной смерти божественного существа. Мне хотелось бы добавить: первоначальный миф говорит скорее о *видимой* смерти, результатом которой явились распространение и воспроизведение жизни, но в культе, в подражание мифу, эта видимая смерть отражена реальными жертвоприношениями. Ввиду многочисленных примеров из многих, далеко отстоящих друг от друга районов, можно вполне оправданно предположить, что первопричиной общих черт элевсинских и серамских мифов и обрядов служит историческая или, скорее, доисторическая концепция такого рода. Но греки, создавшие миф, занимающий главенствующее место в Элевсинских мистериях, уже далеко отстояли от этой концепции, намного дальше, чем вемале из западной части Серама. Историческая этнология показала или, по крайней мере, помогла нам представить не только общий доисторический источник аналогий, но и *расстояние*, отделяющее обсуждаемые примеры от этого источника.

Йенсен детально критиковал объяснение этих аналогий, представленное Юнгом, а именно: его выведение их из общих человеческих основ, “архетипов”, которые, по мнению Юнга, действовали как в Греции, так и в Индонезии. Однако следует признать, что эта критика основана на критерии, который не может быть принят психологом в качестве имеющего силу в его

области. Йенсен настаивает, что сновидения должны обнаруживать завершенность, внутреннюю логику и связность, которые сам этнолог может найти в собственном материале лишь в приблизительном виде и должен их восстановить. К.Г. Юнг никогда не утверждал, что архаичное содержание должно проявляться в современном человеке со всей его первоначальной связностью и последовательностью, подобно массивной и полностью доступной взору скале. Он говорил, что на поверхность, наподобие вершин затонувших горных кряжей, всплывают лишь устойчивые элементы забытых мифов. Книга Йенсена не решает этой проблемы, даже в применении к Элевсинским мистериям. Так или иначе остается два, в равной мере правомочных объяснения параллелей между мифами западной части Серама и элевсинской мифологией. Одно основывается на передаче доисторического взгляда на мир, а другое подчеркивает общую человеческую основу. Но даже если первая теория окажется вероятной на исторических основаниях, нам все равно придется принять и вторую; ибо ассимиляция чужих концепций всегда предполагает общую человеческую основу, без которой не была бы возможна никакая передача. Таким образом, мы не можем говорить об абсолютной альтернативе между архетипическим объяснением и объяснением, основанном на исторической передаче. Вопрос скорее заключается в том, имеем ли мы дело со спонтанным приобретением архетипической основы или с передачей этой же самой основы. Термин “архетипическое” имеет скрытый смысл, заставляющий нас принять его, но эта же причина делает его избитым выражением, не вызывающим особого интереса. Поэтому мы не должны придавать слишком большое значение данному *слову*.

3

Я снова должен отметить, как и во Введении к своей работе “Прометей: Архетипический образ человеческого существования” (pp. XVIII сл.), что в первых исследованиях, впоследствии прокомментированных Юнгом с точки зрения его теории “ар-

хетипов”, я вполне обходился без терминов “архетип” и “архетипическое”. Кроме того, в связи с мифологиями Элевсина и западной части Серама я говорил только об “изначальной фигуре”. Под этим я подразумевал, что такая фигура “типична” не только для отдельной культуры — в данном случае культуры Греции или Серама — но в гораздо большей степени для человеческой природы в целом. Поэтому с самого начала более простой термин “архетипическое” был применим к моей идее.

Юнг явился первым современным автором, возродившим этот старый термин из общего языка западной культуры. Но, комментируя мои первые работы, он все еще использовал его с осторожностью. Он предпочитал говорить о “типах”, периодически повторяющихся в сновидениях. Для таких типов он находил примеры и доводы, но не для особых “архетипов”, действующих в человеческой душе и общих для всего человечества, которых в конечном итоге потребовала его теория. Обнаруженные мною в различных, очень далеких друг от друга мифологиях “изначальные фигуры” в образах “Божественного Ребенка” и “Божественной Девы”, пришлись ему очень кстати в качестве искомым примеров “архетипов”. Мое сотрудничество с ним было вызвано не тем, что я взял за основу какой-то из его тезисов, а скорее тем, что он считал возможным взять мои исследования за основу. Это побуждало меня к дальнейшей работе, ибо означало, что открытия, сделанные мною в чисто исторической области религиозной и мифологической традиции, могли помочь больным, которыми занимались врачи и психотерапевты.

Таким образом, эта связь далеко не была чисто словесной. Но я бы никогда не выбрал термин “архетипические образы” вместо “изначальных образов” и “изначальных фигур”, если бы это не давало преимуществ для феноменологического определения мифологии. Я уже обсуждал этот вопрос во Введении к своему “Прометей” (р. XIX). Кроме того, в ходе развития собственных идей я начал отдавать предпочтение слову “фигура”, а не “образ”. В мифологии встречаются как фигуры, так и образы. Но слово “образ” сразу же вызывает вопрос, настоятельно требующий ответа: образ кого или чего? Со словом “фигура”, напротив, вопрос остается потенциальным. Конечно, всегда можно спросить: что

из себя представляет та или иная фигура? Но этот вопрос ведет, скорее, к описанию, как в случае Вальтера Фридриха Отто, чем к тому постижению, какого я пытался достичь в *Hermes der Seelenführer: Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung* и какого добиваюсь в серии настоящих работ.

Если такие утверждения, как “это архетипично” или “это архетип” приводят к тому, что дальнейшее исследование представляется излишним или ненужным, тогда от подобной терминологии в научной работе следует отказаться. Ее использование будет равнозначно словесной магии, даже если в этом случае магическим словом оказывается специальный термин, употребляемый врачами и психологами. Зачем расширять свою сферу исследования за границы Элевсина или даже древнего мира, если наше единственное заключение будет следующим: “Было выполнено архетипическое действие” или “Посвященные поклоняются архетипам”? Нет ничего более тривиального, чем такие упрощенческие, схематические истины. Наши вопросы должны быть очень конкретны: “Каково было содержание мистерий? Чьи образы мы, непосвященные, до сих пор встречаем в Элевсине? Это образы Матери и Дочери — так сказать, святой двойственности. Но что представляют собой мать и дочь? Что представляют собой Деметра и Персефона?”

4

Ввиду того, что метод воссоздания нацелен на нечто специфическое и конкретное, не на мистерии в целом, а только на Элевсинские, то и герменевтический подход также должен касаться вопроса о том, что в этих мистериях специфично и, в определенном смысле, конкретно. Предметом наших изысканий должно быть это частное, а не архетип в целом. В этом отношении я занимаю доюнгианскую позицию, как в моих исследованиях Изначального Ребенка и Изначальной Девы — то есть, не подверженную влиянию заключений Юнга, выведенных из моих открытий. Моя настоящая позиция одновременно является постюнгианской, и не только во временном смысле, но и потому, что на осно-

ве моих исследований Юнг занялся данной темой. И тем не менее, относительно Элевсина моя постюнгианская позиция ненамного отличается от моего доюнгианского взгляда на Изначального Ребенка и Изначальную Деву.

Вклад Юнга — его комментарий — в представление об Изначальном Ребенке фундаментально отличается от его вклада в представление об Изначальной Деве. Обращая свои комментарии относительно Изначального Ребенка к тем, кто хотел иметь психологическую оценку и понимание этой общей темы для целого ряда мифологий, он работал с самой темой. На основе разработанной мною феноменологии мифологического изначального ребенка он смог впервые описать феноменологию одного из своих архетипов, а именно: архетипа ребенка. Это неожиданное сотрудничество и развитие области моих исследований чрезвычайно вдохновили меня. Юнг же, со своей стороны, казалось был весьма воодушевлен моей второй работой, где я пытался использовать метод первой применительно к Элевсинской теме. Он попытался написать комментарий, аналогичный первому, но попытка была неудачной.

Основными предложенными *тогда* архетипами — и, как я уже говорил, он часто называл их просто “типами” — были: “Тень, Мудрый Старик, Ребенок (включая Ребенка-Героя), Мать (“Изначальная Мать” и “Мать Земля”) как высшая личность (“демоническая”, поскольку высшая), Дева как ее соответствие и, наконец, анима в мужчине и анимус в женщине”¹¹. Хотя ради самой темы он и добавил к этому ряду “Деву” как соответствующую “Матери”, “Изначальная Дева”, “Кора”, феноменологию которой я описал, со всеми ее манифестациями не может быть сведена к единому типу. Юнг пишет: “Кора имеет свое психологическое соответствие в тех типах, которые я, с одной стороны, назвал самостью или высшей личностью и анимой — с другой”¹². Но именно эта двойная параллель и является затруднением, но не логического характера, в принципе проигнорированном бы Юнгом, а затруднением, присущим самой теме. Согласно юнгианской терминологии, анима является идеализированным образом женщины в представлении мужчины, тогда как высшая личность для женщины — это нечто совершенно иное.

Другое объективное затруднение возникает, когда Юнг пытается найти психологическую параллель “Коре” в “самости” и приравнивает ее к высшей личности Женщины. Согласно Юнгу, на чем он настаивает и в настоящем контексте, “самость” — это “совокупный человек, то есть человек, каким он является в действительности, а не каким он представляется себе. К этой совокупности относится также и бессознательная психика, имеющая свои требования и нужды аналогично сознанию”¹³. “Самость” не может быть чем-то одним в мужчине и совершенно иным в женщине. Но затем он описывает очень специфическое, совершенно не применимое к мужчине, расширение женского сознания: “Сначала женщина живет как мать, а затем как дочь. Сознательное восприятие этой связи вызывает ощущение, что ее жизнь простирается на поколения — первый шаг по направлению к непосредственному впечатлению пребывания вне времени и убеждению в этом, что несет с собой ощущение бессмертия. Жизнь индивидуума поднимается до типа, в действительности она становится архетипом женской судьбы в целом. Это ведет к восстановлению или к апокатастасису* жизней ее предков, которые теперь через мостик скоротечного индивидуума переходят в поколения будущего. Подобные впечатления придают индивидууму значение и место в жизни поколений, так что все ненужные препятствия сметаются с пути того жизненного потока, который должен пройти через него. Одновременно индивидуум избавляется от своей изолированности, и его целостность восстанавливается. В конечном итоге такую цель и такой результат имеет вся связанная с архетипами ритуальная деятельность”¹⁴.

Таким образом, “архетип женской судьбы”, применимый только к женщине, не может быть “самостью”, а лишь шагом на пути к ней. Таковы идеи великого психолога относительно мифологических предположений, касающихся Элевсина и мистерий (в моих исследованиях “Коры” дальше предположений я не зашел), но не объяснение “элевсинских эмоций” (как называет их Юнг) с точки зрения архетипов, поскольку можно предположить, что

* От греч. ἀποκατάστασις — восстановление, возвращение в прежнее состояние. — Прим. ред.

эмоции были также присущи и посвященным мужского пола. Сам Юнг в итоге подчеркивает несостоятельность своего чисто психологического объяснения и обращается к истории культуры: “Миф о Деметре-Коре слишком женский, чтобы быть результатом только проекции анимы. Хотя, как мы уже говорили, анима и может воспринимать себя в Деметре-Коре, тем не менее она имеет совершенно иной характер. Она в высочайшем смысле *femme à homme**, тогда как Деметра-Кора существует на уровне переживаний матери-дочери, чуждых мужчине и оставляющих его в стороне. Фактически психология культа Деметры имеет все отличительные черты матриархального уклада общества, где мужчина выступает необходимым, но в целом причиняющим беспокойство фактором”¹⁶.

Таким образом, Юнг оставил последнее слово по вопросу первопричины за этнологом, со своей стороны ничего не знаящим о таком обобщенном матриархальном строе, где мужчины воспринимаются только как нарушающий равновесие фактор. Но ему известны несколько конкретных матриархальных порядков. Общественный строй вемале — основной пример, к которому мы здесь обращаемся — не является полностью и последовательно матриархальным¹⁶. Вот почему я сказал, что в этом отношении ситуация доюнгианская, то есть, во всех отношениях открытая для дальнейшего исследования. Это верно и с точки зрения психологии, если не строить объяснение на основе предположений, не удовлетворявших самого Юнга, и общих представлений, касающихся матриархального периода в человеческой истории. Такое объяснение попытался предложить его ученик, Эрнх Нойманн¹⁷, который, вдобавок, позволил себе излишнюю вольность в интерпретации древних памятников.

Позиция, занятая мною независимо от Юнга в “Изначальном ребенке” и “Изначальной деве”, до сих пор кажется мне надежной. С этой точки зрения не было необходимо разрабатывать новую терминологию. Если кратко подытожить, то я использую два слова. Одно из них было позаимствовано юнгианской пси-

* Женщина в мужчине (фр.) — Прим. ред.

хологией, а другое — экзистенциальной философией — факт, свидетельствующий об их вразумительности в западной сфере культуры — однако ни одно из этих направлений не может предъявить исключительного права на эти термины. По моему мнению, я говорю об *архетипических фактах человеческого существования*, о реалиях, которые не могут быть реалиями одной лишь психики и которые, конечно же, в отличие от осязаемых предметов не так конкретны. Они конкретны в том же смысле, что и *bios*, историческое существование индивидуума¹⁸. Архетипический элемент в *bios*, индивидуальном человеческом существовании — это прежде всего само человеческое существование; другим является жизнь, *zoë*, отличная в греческом языке от *bios* и присущая не только человеку, но и всем живым существам. Соответственно, первый том из этой серии рассказывает о Прометее, считающемся архетипическим образом человеческого существования, а вторая — о Дионисе, архетипическом образе неразрушимой жизни¹⁹.

Следующим архетипическим элементом выступает “начало”, *arche*, в каждом *bios*, в жизни каждого человека. Его архетипическим образом служит Изначальный Ребенок. Источник жизни залегает глубже, чем начало жизни, тем не менее, и оно представляет собой архетипический элемент человеческого существования. Но всякая жизнь имеет как женское, так и мужское начало. Архетипический образ *мужского источника жизни* я рассматриваю в своей работе *Hermes der Seelenführer*. Мы имеем право и даже обязаны говорить в этом же самом смысле и о женском начале жизни. Формулировка Эриха Нойманна: “Женщина прежде всего воспринимает себя как источник жизни”²⁰, — многозначительна и с точки зрения герменевтики Элевсинских мистерий. Но эта формулировка будет односторонней и неадекватной, если считать ее означающей, что “самопонимание” женщины обеспечивает понимание мистерий. Напротив, перед нами историческое свидетельство того, что в мистериях как женщины, так и мужчины, по всей вероятности, видели *женский источник жизни*, но не в интеллектуальном смысле. Тогда в каком? Ответ может дать только воссоздание. Но на какой основе? Если ответ существует, то дать его может только герменевтика.

5

До сих пор все попытки психологического подхода к тайне Элевсина терпели неудачу. Юнг в своей попытке благоразумно ограничился наблюдениями “относительно психологического аспекта фигуры Керы” (таково было название его вклада в мое исследование); подход Эриха Нойманна был открыт для этнологической критики в гораздо большей степени. В случае Юнга такую критику можно назвать излишней. Было предпринято два различных подхода и вне сферы психологии: один в археологической плоскости, а другой — в плоскости филологической и человеческой.

В археологической плоскости раскопки, начатые Константином Куруниотисом, с предельной скрупулезностью продолжил его коллега и последователь, архитектор Яннис Травлос. Археолог Г. Милонас, более тридцати лет назад занявшийся, также под руководством Куруниотиса, раскопками глубочайших доисторических слоев в Элевсине, постоянно возвращался к этой деятельности. Его исследования в Элевсине стали делом всей его жизни, а написанная им книга просто незаменима для общей археологической картины²¹. Однако Милонас не уделил должного внимания находке и реставрации Травлосом трона иерофанта, верховного жреца, что имело огромное значение для воссоздания самой тайной церемонии. Другая причина, по которой его исследование мистерий не может быть удовлетворяющим, заключается в том факте, что, изучая работы филологов и историков культуры по данному вопросу, он ограничился наиболее часто цитируемыми сегодня специалистами и обошел вниманием важную работу выдающихся французских ученых Шарля и Франсуа Ленорманов, посвященную содержанию мистерий, смелую теорию Вальтера Фридриха Отто и документ, на котором она основывалась, а также фрагмент папируса с упоминанием видения у посвященного в Элевсине²².

В филологической и человеческой плоскостях Отто предлагает подход, совершенно отличный от только что упомянутого;

но, к сожалению, его новая теория немногим послужила его репутации ученого. Отто был настолько дерзок, что в своих исследованиях²³ предположил, будто в Элевсине в Ночь мистерии вершились подлинные чудеса. Такое утверждение было равносильно вызову. Он призывал своих читателей взглянуть на разрозненные упоминания о переживаемом страдании — *pathe* — посвященными в Элевсине с новой точки зрения и подумать над идеей, воспринимаемой Отто весьма серьезно: участники мистерий могли *видеть* то, что они считали подлинным богоявлением. Можно сказать, что у Отто был предшественник в лице голландского ученого К. де Йонга, интерпретировавшего классический отрывок из “Федра” Платона (250 г. до н.э.)²⁴ как косвенное доказательство того, что дух действительно являлся в Элевсине²⁵. К. де Йонг пошел по стопам французского археолога Шарля Ленормана²⁶, воспринимавшего отрывок из “Федра” буквально, но предполагавшего ложное богоявление, устроенное с помощью какого-то технического приспособления. Археологические находки не подтверждают существования в святилище специального приспособления такого рода. Со своей стороны Отто нисколько не сделал свой тезис более правдоподобным, предположив, что помимо прочего в Ночь мистерий мог чудесным образом вырастать и созревать пшеничный колос²⁷. Это представление слишком напоминает чудо св. Януария в Неаполе. Мне самому новый подход был подсказан интерпретацией заключительной сцены из “Эдипа в Колоне” и преданием о суде над Эсхилом за предполагаемое разглашение мистерий²⁸.

Перспективы, открытые моими исследованиями по вопросу “Изначальной Девы” и, в особенности их мифологическое измерение, развиваются и в настоящей работе. При необходимости, коррекцию каких-либо утверждений, сделанных мною в то время, я осуществлял не оговаривая. Аналогично с моей трактовкой другой научной литературы. Если я не сослался в своих примечаниях на какую-либо работу, это не означает, что я не принял ее во внимание или не считаю ее важной. Я всегда был склонен ценить исследования других ученых, а не относиться к ним с пренебрежением. В первые двадцать лет моих исследований Элевсинских мистерий я был настолько близок этой литературе, что

порвать с ней мне было бы нелегко. При раскопках археологи с величайшей осторожностью снимали землю, покрывавшую храмы, и иногда даже просеивали ее через сито. Мне приходилось так же бережно обращаться с массой книг и статей об Элевсине. И как я был счастлив и благодарен, когда мое сито вылавливало даже мельчайший фрагмент ранее не принимавшегося в расчет древнего свидетельства. Полный перечень литературы на тему мистерий, прочитанной мною в течение полувека, был бы попросту нескромным.

Я посвящаю эту книгу, а также предшествовавшие ей работы (упомянутые в Предисловии) невозмутимому гению и эразмову духу голландского историка культуры Йохана Хейзинги. Его исследования “спектакля” соприкасаются с моим изучением празднеств в “Религии греков и римлян”. Без спектакля не может быть никакого праздника и, конечно же, никакого праздника мистерий.

Многие ученые до сих пор придерживаются избитого представления о том, что тайна Элевсинских мистерий так тщательно оберегалась, что нам не удастся *ничего* узнать о них. Это не так. Наши знания не могут быть полными, но это, по всей видимости, больше, чем просто начало. То, что мы знаем, по меньшей мере, конечно же, заслуживает принятия во внимание. В этом случае мы восстановим не только элемент греческой религии, но и особенность греческой культуры. Наша картина греческого существования обогатится особенностью, которой ранее уделялось мало внимания: *естественной* способностью иметь видения. Эта способность иногда могла усиливаться. В гимне Аполлону Каллимаха (10) есть строка, которая может служить аксиомой Элевсинской религии: “Тот, кто его [бога] узрит, велик, а кто не узрит, тот жалок”.

Эта особенность одним читателям придется по нраву в большей мере, чем другим; сторонникам инициаций больше, чем приверженцам греческой философии — но историка это ка-

* Перевод С.С. Аверинцева.

саться не должно. Если, пренебрегая такими четко очерченными и пластичными манифестациями, как церемонии и их цели, мы заменим эту особенность общей концепцией иррационального, то лишь уменьшим ясность картины. Было бы несправедливым упрощением назвать эти исследования вкладом в наши знания об иррациональном у греков²⁹. Конечно же, и это имеет место. Но чтобы оценить данные исследования по достоинству, необходимо сказать, что они представляют собой попытку изучить конкретный исторический факт — мистерии Элевсина. С их помощью мы немного больше узнаем и о греческой культуре

ЭЛЕВСИН:

*Архетипический образ
матери и дочери*

Часть первая:

ВОССОЗДАНИЕ



1. Раскопки и промышленность в современном Элевсине

*2. Расчищенное в результате раскопок место у Больших пропилей
Справа на заднем плане бюст императора Антония Пия*



I. ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛАН

Священная дорога

Современное развитие незначительно сказалось на естественном окружении большинства наиболее известных священных мест древнегреческой религии. Очищенный много лет назад от последних следов средневекового и турецкого периодов, Афинский Акрополь стоит, словно выросший из каменистого грунта и мраморных скал Аттики. В Дельфах, чтобы достичь руин храма Аполлона, убрали целую деревню и останки предшествовавшего ей византийского города, и над священным местом вновь воцарились высокие горы. Рошу Зевса в Олимпии и святилище Асклепия в Эпидавре окутывает смолистый аромат алеппских пихт. Делос и Самофракия создают впечатление уединенных, отрезанных от мира островов богов. И только бедный Элевсин, расположенный в непосредственной близости от Афин и лишенный прежнего очарования, лежит покрытый редко оставляющей его желто-серой пеленой дыма и пыли. Цементные фабрики постепенно пожирают его усыпанный бойницами романтический задний план [1].

В конце двадцатых годов по бывшей Священной дороге, маршруту процессий, направлявшихся из Афин к месту мистерий, уже курсировали автобусы [2]. В те времена уже в апреле, в сезон первого урожая, на дороге можно было встретить толпу жнецов. Такая встреча имела большое значение, ибо предполагала плодородие полей Рарион, возделываемой земли между Фриа и Элевсином, где в древности, согласно указаниям Деметры, сеяли пшеницу. Элевсинцы верили, что именно здесь богиня подарила их герою Триптолему, а через него и всему человечеству, пшеницу. В конце двадцатых годов еще были различимы руслу некоторых рек, которые на своем пути из Элевсина пересекали Тесей, основатель Афинского государства, и ежегодные процессии, на-

правлявшиеся из Афин в Элевсин. Именно здесь ежегодно проходила процессия мистов на своем пути к достижению высочайшей ступени инициации.

Сегодня эта дорога не только утратила священную атмосферу; она почти прекратила свое существование как дорога местного значения. Город поднимается вверх по горному склону. Суровость его каменистого грунта для пешехода древности помнится до сих пор. Городские постройки уже достигли высокорастущих кипарисов и редкого леса у монастырской церкви Дафны, воздвигнутой на месте храма Аполлона. Построены новые дома, возвышающиеся над Элевсинским заливом. Тропинка, проходившая между горами Эгалеос и Пойкила, превращена в дорогу и заасфальтирована, а лежащая перед нами равнина уже совсем иная. Раньше она была одной из тех равнин, где каждый год собирали два урожая. Если вторжение промышленности будет продолжаться, то скоро здесь вообще не будет никакого урожая¹. Вдали можно видеть висящее над Элевсином облако дыма и пыли. Контуры переднего плана города, сцены главного эпизода в истории мира — сражения у о. Саламин, почти не изменились. Это сражение греки превратили в несравненное деяние не только маневрами своих кораблей, но и песнями и утренними гимнами богам и героям своей страны². Конечно же, за сражением, как за разыгрывающемся ради публики, зрелищем наблюдали не греки, а Ксеркс, царь персов. Напротив острова Саламин, на южном склоне Эгалеоса Ксеркс приказал воздвигнуть каменный трон, чтобы, не упуская деталей, наблюдать за победой своего флота. Он ожидал, что победа будет легкой. Взгляд вниз с еще более высокой и выгодной позиции вызывает размышления не только о былом и нынешнем, убывающем, плодородии виднеющейся Фриасийской равнины или об отваге отрезанных в заливе греческих воинов, но и о мистериях Элевсина, которые в этом случае — как гласит история, поведанная нам Геродотом — таким поразительным образом обнаружили свою исключительную значимость.

МИСТЕРИИ ВО ВРЕМЕНА КСЕРКСА (480 г. до н.э.) и ВАЛЕНТИНИАНА (364 г. н.э.)

Существует мнение, что 27 или 28 сентября 480 г. до н.э. кроме сражения у о. Саламин в описанной мною географической и исторической обстановке — примерно в двенадцати милях к западу от древних Афин — произошло еще одно событие. И это событие для нас в такой же мере просвещающе, как и победа отрезанных врагами греков. Оно имеет исключительное значение для наших знаний об историческом существовании греков, независимо от того, являлось ли оно выдумкой более поздних времен или видением, действительно произошедшем в то время. Несомненно, это было не эмпирическое событие, а как говорил Бахофен, “деяние человеческого духа”, так же, как нашедшие свое место в исторической традиции легенды, повествования о никогда не происходивших или, по крайней мере, не подтвержденных событиях. Но если подобные события правильно проинтерпретировать и объяснить, то они могут пролить свет на историческую реальность³.

В свите персидского царя находилось два греческих ренегата. Одним был афинянин Дикей, сын Феокида, который, будучи изгнанным из Афин, завоевал расположение персов. Именно его свидетельства легли в основу описания этого события Геродотом. Другим ренегатом был Демарат, изгнанный царь спартанцев. Перед сражением у Саламина оба они, вероятно, с частью персидской армии, находились на Фриасийской равнине, по которой проходила Священная дорога. Местность вокруг Афин была опустошена. Все афиняне либо находились на кораблях, либо бежали со своими женщинами и детьми в горы материка. Наступил день мистерий. Обычно посвященные выходили из Афин 19 числа месяца Боэдромиона — по нашему календарю 27 или 28 сентября — направляясь в Элевсин, чтобы отпраздновать тайную священную ночь. В этот день в 480 г. до н.э. Дикей и Демарат, стоя на Фриасийской равнине, стали очевидцами следую-

щей сцены. Я почти буквально привожу описание из Геродота (VIII, 65).

Со стороны Элевсина показалось огромное облако пыли, как будто бы от трех мириад человек. Оба наблюдателя были изумлены и недоумевали, какие это люди могли поднять такое облако пыли. Сразу же за этим послышались голоса, которые казалось бы выкрикивали “Иакх, Иакх!” — как на празднестве мистерий. Демарат, который не был посвящен в Элевсинские мистерии, спросил, что это за звуки. Дикей, поведавший впоследствии эту историю, ответил: “Демарат, это может означать только то, что армию царя ждет полное поражение. Ибо совершенно ясно: раз Аттику покинули все ее жители, то эти звуки — не что иное, как звуки священного воинства, направляющегося из Элевсина на помощь афинянам и их союзникам. Если оно двинется на Пелопоннес, то в опасности окажется царь и его армия на материке, если направится к флоту у о. Саламин, то царю будет грозить потеря флота. Ибо это праздник, справляемый афинянами каждый год в честь Матери и Дочери. На этом празднике проходят посвящение все афиняне, а также иные, того желающие, эллины. Доносящиеся до тебе голоса — это звучащие на празднестве песни хора “Иакх!” На что Демарат ответил: “Молчи и больше никому об этом не говори. Если твои слова дойдут до царя, ты потеряешь голову. Ни я, никто другой не сможет спасти тебя. Просто храни молчание. Предоставь богам судьбу войска персов”. Таков был совет Демарата. Пыль и голоса превратились в облако, которое поплыло на Саламин, к эллинскому флоту. Увидев это, оба мужчины поняли, что флот Ксеркса обречен.

Таков рассказ, записанный Геродотом. В нем облако дыма и пыли, висящее над Элевсином, всегда представляется в удивительно преображенном свете. Во всяком случае, одним из элементов этой чудесной истории является характер грунта на месте мистерий. Другим — сведения, что во времена Персидских войн в мистериях, если они отмечались, принимало участие около тридцати тысяч человек: круглое число, приводимое Геродотом в другом месте как общее население Афин (V, 97). В этом же случае праздничную толпу заменило нечто божественное. В партии хора в трагедии Еврипида “Ион” (1079-86)⁴, на танец

толпы, прибывающей в Элевсин по Священной дороге для празднования Ночи мистерии, отвечают море и небо. И тогда: “...И хоры светил в эфире, И в хоре мерцаний Селену, Чтоб он дочерей Нерее Увидел в сверканьях моря И в черных круженьях виров На вечных потоках, где славят В венце золотом они Деву И Матерь-царицу?..” Считается, что на земле танец возглавлял юный бог с факелом в руке, статую которого процессия несла из Афин и которому были обращены крики “Иакх, Иакх!” В “Лягушках” (316) Аристофана этот крик звучит в подземном мире, в обители благословенных, которые при жизни прошли посвящение в Элевсине и теперь продолжают танцевать на Елисейских полях. Таким образом, в танце участвуют небо, земля и подземный мир.

А теперь мы подходим к третьему и, вероятно, самому важному элементу истории, который, если предположить, что в действительности оба ренегата галлюцинировали, вполне мог служить первопричиной. Этим элементом является общее убеждение в том, что мистерии со всеми их обрядами, включая факельную процессию и танец, *необходимо было проводить* в определенное время. Это были далеко не обычные празднества, они отмечались по всему миру. Более поздняя версия этого чудесного рассказа, записанная в Плутарховом жизнеописании Фемистокла (15), добавляет характерный признак священного обряда, чтобы никто не подумал, что в этом случае отсутствовала существенная часть мистерий. В тот момент, когда были услышаны крики из Элевсина, воссиял великий свет: свет из храма, единственная особенность мистерий, которая не сохранялась в тайне и упоминается почти во всех описаниях. Непосвященные могли быть исключены из процессии, но свет, исходящий из святилища, не мог оставаться тайной. Если этот таинственный обряд, охватывавший и затрагивавший весь мир, не мог быть исполнен людьми, тогда его должны были проводить боги. Едва ли требуется указывать причину этого, ибо мистерии затрагивали весь мир, но причиной могла служить и победа у о. Саламин. Повидимому, произошло следующее. Праздничную толпу афинян с

• Перевод И.Ф. Анненского.

их криками “Иакх!” заменило божественное воинство, процессия невидимых, а только слышимых духов, которые присоединились к сражающимся грекам и помогли им одержать победу. Это чудо не имеет известных параллелей или аналогий в истории греческой религии. Когда в сражении появляются Диоскуры или Геракл, они, как и ожидается, оказывают помощь. Их богоявление обусловлено их хорошо известным стремлением помочь. Процессия духов явилась выражением переплетенности, если хотите, исходящей из переплетенности души и сознательного ума человека и не только ума — это было выражение глубокого осознания того, что все греческое существование неразрывно связано с празднованием мистерий в Элевсине. Что бы произошло, если б в те дни, когда греки пребывали в такой опасности, Элевсин перестал быть театром церемоний, которыми ни разу с момента их введения не пренебрегли? Такое немыслимо. Греки в целом и жители каждого города в отдельности смотрели на себя как на “человечество”, как представителей всего человеческого рода. Да, некоторые философы учили, будто человеческая раса бессмертна⁵. Но мы не должны недооценивать знания греков об обратном: им было известно, что на материке и на островах погибали целые города и племена и что, как ранее сказал Гесиод⁶, канули в Лету и более счастливые расы. Но нигде не говорилось, что у погибших были Элевсинские обряды. Во времена битвы у о. Саламин, в дни, когда страну захватил и опустошал враг, обряды не проводились — или все же проводились? Должны были. Их и принесшую спасение победу — спасение греческого существования — можно представлять только как единое целое.

Более поздний свидетель очень ясно высказывает граничащие с уверенностью познания о греках, суть которых в том, что само греческое существование неразрывно связано с Элевсинскими мистериями. Сам он не был греком, но ревностно поклонялся богам; он прошел посвящение в Элевсине и даже носил сан верховного жреца, но не в Элевсине. Его имя Ветгий Агорий Претекстат. Его религиозные чины — а также его высокие политические заслуги — перечислены в римской надписи⁷. В 364 г. н.э. католический император Валентиниан запретил все ночные празднества с намерением изжить, наряду с другими обряда-

ми, мистерии Элевсина. Он начал “с очага” — так гласит запись греческого историка Зосима, языческого автора пятого века — явно подразумевая Элевсинский обычай, согласно которому юношу, прошедшего посвящение “у очага”, Афинское государство всегда направляло принять участие в мистериях. “Но, — продолжает повествование Зосим, — после того как Претекстат, занимавший пост проконсула в Греции, заявил, что закон, запрещающий соблюдение самых священных мистерий, объединяющих всю человеческую расу, сделает жизнь греков невыносимой, император разрешил проведение обряда в унаследованных от предков традициях, что равносильно признанию указа недействительным”.

Это более позднее свидетельство в значительной мере проясняет значение мистерий Элевсина. К ним относились как к “объединяющим всю человеческую расу” не только потому, что люди со всех уголков земли, несомненно, продолжали приходить за посвящением так же, как и во времена императора, но и потому, что мистерии затрагивали нечто общее для всех людей. Они были связаны не только с афинским и греческим существованием, но и с человеческим существованием в целом. И Претекстат ясно сказал именно об этом: он заявил, что если празднования прекратятся, то *bios*, жизнь, станет для греков “невыносимой” (*abiotos*). Здесь “греки”, вне всякого сомнения, противопоставляются христианам. Резкость этой, не имеющей параллелей в более ранних документах, формулировки значения Элевсина объясняется конфликтом между греческой религией и христианством. Тем не менее, она оправдывает наш особый интерес к мистериям, выходящий за рамки интересов истории религий. Если без ежегодного празднования в Элевсине жизнь для греков была невыносимой, то это означает, что данное празднование являлось частью не просто нехристианского существования, но и греческой жизни, греческой формы существования; и это еще одна из причин нашего интереса к нему. Несмотря на огромное количество посвященной Элевсинским мистериям литературы, с точки зрения греческого существования они не изучались, так же, как и греческое существование никогда не рассматривалось в свете Элевсина.

СВИДЕТЕЛЬСТВА О ЗАПОВЕДИ БЛАЖЕНСТВА ПОСВЯЩЕННЫХ

Более ранние утверждения о важности Элевсинских мистерий не отличаются определенностью последнего, но нечто, имеющее экзистенциальное значение, они все же подчеркивают. Я не употребляю слово “экзистенциальное” в том строгом смысле, в каком оно используется в экзистенциальной философии. Я говорю о “греческом существовании” в смысле исторического *факта* — “экзистенциальное” означает высшую и самую универсальную степень значения, ибо оно касается возможности именно этого факта: говорит, что факт *мог* быть именно таким, а не иным. Такое значение четко проявилось в событиях 480 г. до н.э. и 364 г. н.э. Исключительная важность мистерий для сохранения личного существования, невзирая на смерть, подчеркивалась еще в гомеровском гимне Деметре⁹, поэме архаического периода, датируемой, возможно, еще восьмым веком до н.э., повествующей о том, как богиня Деметра ввела мистерии.

Стиль этого гимна в честь двух богинь — матери Деметры и дочери Персефоны — гомеровский, что само по себе требовало опущения некоторых мифических деталей, которые другие поэты и рассказчики не обходят молчанием. После объединения Матери и Дочери кратко повествуется, как Деметра вернула человечеству то, что отняла в своем горе — зерно, так обильно произраставшее на полях Рарион Фриасийской равнины в древности, и другие растения и цветы. Но — и это следует подчеркнуть с самого начала — данное благоденствие, которым она выразила свою радость по поводу обретенного ею самую в Элевсине — не основной ее дар человеку; ее главным даром явились церемонии, описание или разглашение которых было запрещено. В этом месте поэт умолкает и не по причине гомеровского стиля, а потому — это его собственные слова (479) — что “в благоговенье великом к бессмертным уста замолкают”^{*}.

Ему разрешается добавить только лишь откровение, *форма* которого различима и в заповедях Нагорной проповеди Иисуса Христа. Здесь слово *olbios*, переведенное мною как “счастливые”, не имеет никакого отношения к материальному богатству, в отличие от многих других мест. Поэт намеренно оставляет его значение неясным для непосвященного (480-82). “Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел. Тот же, кто им непричастен, до смерти не будет вовеки доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном”. Экзистенциальное ударение стоит на благословенности (счастье). Она достигалась посредством участия в обряде. Таким образом создавалось равенство среди посвященных и непосвященных, разделение здесь и сейчас, в силу которого *одна* группа оказывается благословенной, тогда как другие умирают в несовершенстве и неопределенности. Конец существования обретает два лика. Один озаряет людей светом, придавая их существованию особое сияние. Другой — конец, ожидающий огромное, неопишное большинство — мрачен. Грамматический контекст выражения “такие вещи”¹⁰ ясен: другие люди во мраке смерти не смогут разделить “те вещи”, которые будут вкушать посвященные.

Софокл вложил такую же заповедь блаженства в уста одного из своих персонажей, по-видимому, из трагедии “Триптолем”, но у него изложение еще более возвышенно и более открыто затрагивает конец жизни, весь характер которого зависит от участия или неучастия в мистериях: “Трижды благословенны те из людей, кто после созерцания этих обрядов отправляются вниз к Аиду. Только для них там продолжается жизнь; всех остальных ждет горькая участь”¹¹. Но из поэтов, пишущих о мистериях в форме благословения, только Пиндар кое-что сообщает нам об их содержании. Он говорит так, что посвященный может распознать скрытую за словами тайну: “Блажен, кто сошел под землю, Увидев, что он увидел: Ведом ему жизненный конец, Ведомо дарованное от бога начало”¹².

“Конец” и “начало” кажутся обыденными словами. Но они напоминают посвященным о видении, где объединялось и то, и другое.

* Перевод В.В. Вересаева.

* Перевод М.Л. Гаспарова

Посвященный обладал знаниями, даровавшими ему благословение, и не только в загробной жизни; как знания, так и блаженство он получал в тот момент, когда созерцал видение. Оба дара Элевсина: счастье здесь и в потустороннем мире — воспеваются поэтом Кринагором с о. Лесбос¹³. Его более старший современник, римлянин Цицерон, в своем сочинении “О законах”¹⁴, приписывает огромное значение сиянию, отбрасываемому Элевсином на всю жизнь. Он пишет: “[Мы] научились не только жить с радостью, но и умирать с надеждой на лучшее” (*neque solum cum laetitia vivendi retionem accepimus sed etiam cum spe meliore moriendi*). Тремя столетиями спустя оратор из Аттики Исократ, благодаря своей намеренной двусмысленности, смог отдать должное не только личным надеждам, предоставляемым мистериями, но и их значению для всего человечества. В своем панегирике Афинам (IV, 28) он упоминает два дара Деметры: хлебные злаки и Элевсинские таинства (см. также с. 137). Говоря о последних, он опять-таки выделяет два благословения: “Приобщение к которым, — говорит он, — дает надежду на вечную жизнь [эон] после смерти”^{*}.

Двусмысленность заключается в слове *эон*. Оно *может* относиться к продолжительности жизни, индивидуально характеризующейся жизни индивидуума, однако во всех остальных местах у Исократа оно означает продолжительность существования мира¹⁵. Участие в мистериях гарантировало жизнь без страха смерти, уверенность перед лицом смерти. Вот почему поэты смотрели на посвященных как на стоящих намного выше других смертных. Этот дар могли разделять все греки — фактически все говорящие на греческом языке люди, — критерием служил язык. Это благословение придавало греческому существованию характерное ощущение уверенности в будущем и в связи с этим отвечало духовной потребности, которая, как допустимо предположить, являлась звеном, объединяющим всю человеческую расу: это была потребность защиты от смерти. Таким образом, как показывает поведанная Геродотом история,

мистерии имели фундаментальное значение для общества, для существования в целом, хотя сами греки открыто об этом никогда не говорили. Но угроза смерти существовала для всех людей и для каждого человека в отдельности. Стоило ли жить этой жизнью без вдохновляемой мистериями Элевсина надежды? Как обществу, так и индивидууму они придавали уверенность перед лицом всепожирающей смерти.

ЗАКАТ МИСТЕРИЙ

Элевсинские мистерии обеспечивали такую уверенность на протяжении всего их существования, которое, по-видимому, длилось около двух тысячелетий. Прежде чем попытаться проникнуть в священную сферу мистерий, будет крайне интересно проследить их историческую судьбу. Но до нас дошло очень мало исторических деталей, а о внутренней истории, изменениях духовного содержания и форм культа нам вообще ничего не известно. Обычно архаичные тайные культы не подвержены внутреннему изменению. Правда, Элевсинские мистерии можно отнести к классическим мистериям Греции. Но даже в этом случае, когда архаичный культ становится классическим, мы не можем бездоказательно говорить о трансформации; самое большее — мы можем отметить некоторые изменения во внешней форме. Наиболее детальная информация, имеющаяся в нашем распоряжении, связана с последними днями культа.

О конце святилища в Элевсине в пятом веке нашей эры рассказывает Евнапий, историк и биограф последних греческих философов и ораторов. Он представляет это в форме пророчества, сбывшегося в 396 г. н.э., когда Греция была захвачена Аларихом, королем востготов. Евнапий был посвящен в мистерии последним законным верховным жрецом Элевсина, которому император Юлиан поручил восстановление культа, к тому времени пришедшего в упадок. После него был еще один, последний верховный жрец, захвативший это звание и пост незаконно. Пророчество, приводимое Евнапием в биографии неоплатоника Максима, рассказывает о нем и об окончательном разрушении святилища. Его история звучит следующим образом:

* Перевод В.О. Горенштейна.

** Перевод Э. Юнца.

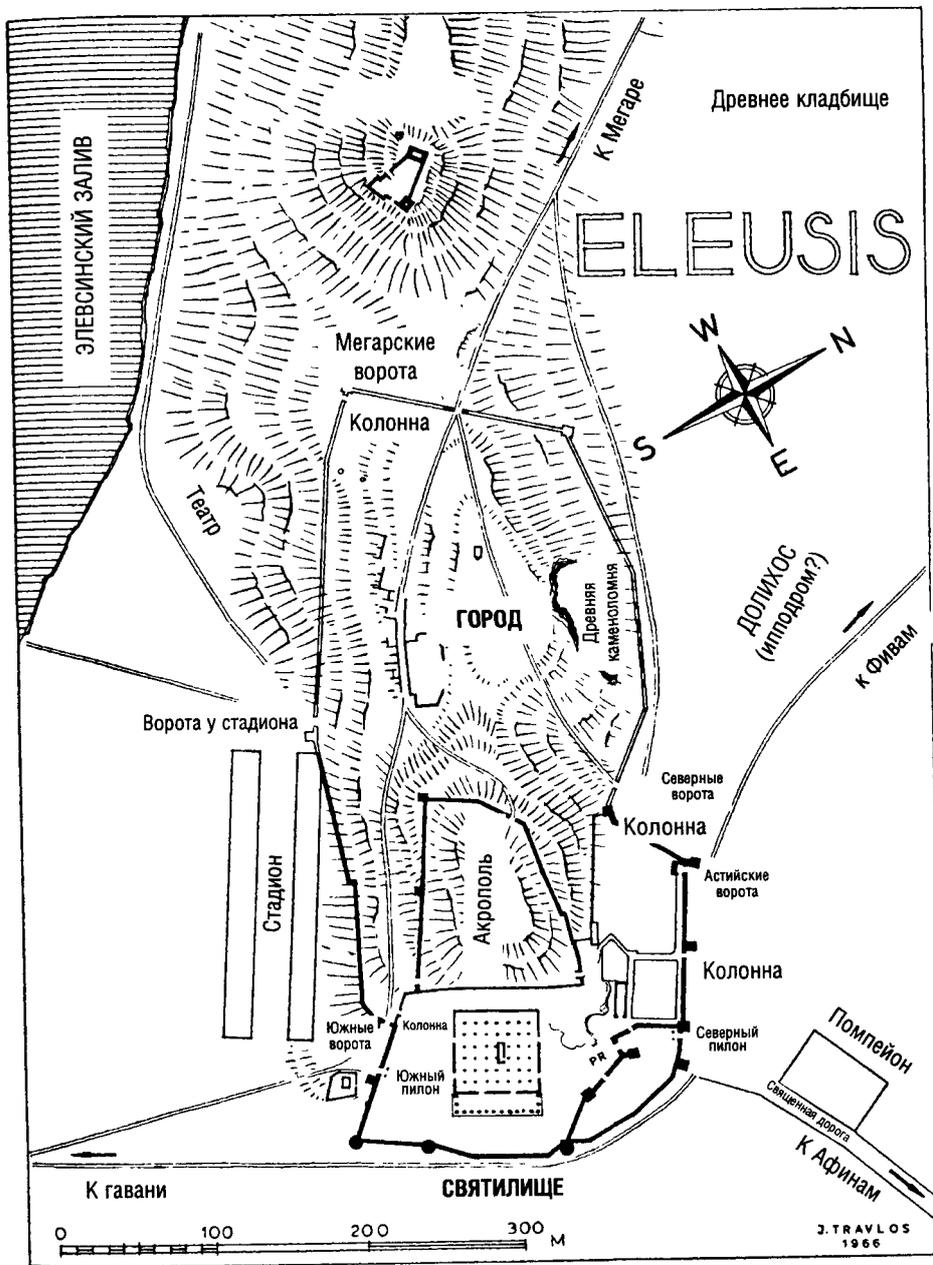
“Имени последнего иерофанта того времени я назвать не могу. Достаточно сказать, что он был из рода Эвмолпидов и посвятил автора в мистерии. Именно он предвидел разрушение святилища и гибель всей Греции. В присутствии автора он ясно сказал, что его место займет верховный жрец, не имеющий права приближаться к трону иерофанта, ибо служить он будет другим богам и даст им страшную клятву никогда не руководить иными церемониями. И тем не менее, он станет руководить, даже не будучи гражданином Афин. Святилище — настолько далеко простиралось его пророчество — будет разорено и разрушено еще при жизни пророка, останется жить, презираемый за свое безграничное честолюбие и тот, другой. Поклонение двум богиням придет к концу прежде его смерти, и он, лишенный бывшего почета, перестанет быть верховным жрецом, и жизнь его будет недолгой. Так все и произошло: как только человек из Фестий, имевший звание Отца в мистериях Митры, стал иерофантом... через Фермопилы хлынули варвары во главе с Аларихом. Они неслись как на скачках, как по вытоптанному лошадыми полю: ворота Греции открыло им безбожие тех, кто в темных одеждах беспрепятственно вошел с ними, а также пренебрежение правилами верховного жречества и связывающими узами, которые они воплощали в себе”¹⁶.

В Элевсине существовали правила, определявшие, кто мог быть верховным жрецом, а кто — нет. Они были включены в писанные законы Эвмолпидов и поэтому не являлись частью тайны. Одно такое правило, к примеру, гласило, что имя иерофанта не должно упоминаться¹⁷. Вероятно это были материалы, по поводу которых Цицерон обращался к Аттику¹⁸. Евнапий также рассматривал их в качестве объединяющих мир уз. Он не называет по имени ни истинного, ни самозванного верховного жреца. Иерофанты, чье соперничество разорвало связующие узы, явились свидетелями краха не только мистерий, но и всего мира. Людьми в черных одеждах, пришедшими вместе с Аларихом, были монахи. Для Греции началась новая форма существования. Отождествление греческого существования с мистериями определенным и волнующим образом подтверждается их общей судьбой.

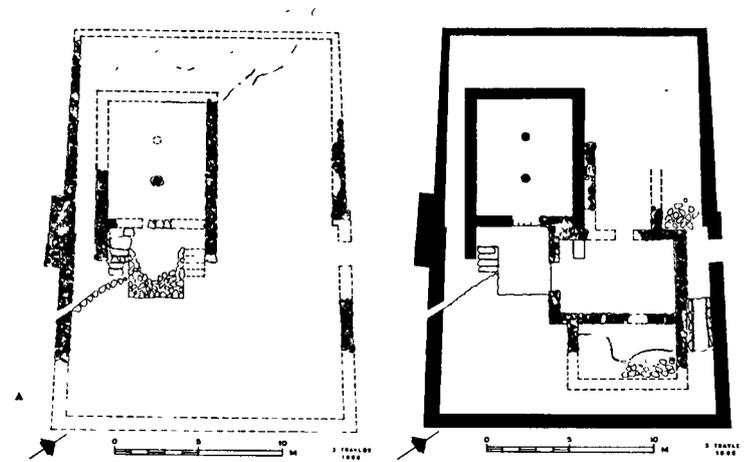
ВОПРОС О ПРОИСХОЖДЕНИИ

Таким образом, вопрос о конце мистерий определен. Иначе обстоит дело с их началом. Суть заключается не просто в том, к какому времени относятся следы первого человеческого поселения в районе Элевсина. На это археология дает четкий ответ¹⁹. Но прежде, чем мы сможем даже предположить гипотетическую дату появления мистерий, нам следует ответить на другой вопрос: когда это место [3] стало центром культа, превосходящего по значению и масштабу небольшие родовые или племенные культы и культы мертвых, которые предположительно существовали повсеместно? Самое раннее поселение, обнаруженное во время раскопок в районе Элевсина и его святилища мистерий, относится к периоду более древнему, чем эпоха, обычно именуемой “микенской”. В так называемую среднюю элладскую эпоху — восемнадцатое и семнадцатое столетие до н.э. — невзрачные каменные дома этого поселения покрывали весь горный склон, на котором позднее было возведено святилище. На основании следов огня профессор Милонас делает вывод, что деревня была уничтожена в конце вышеупомянутого периода. Раскопки не обнаружили никаких признаков того, что какое-либо из зданий служило храмом. Или, как говорит Милонас (р. 32), у нас нет никаких доказательств существований в то время культа богини зерна в Элевсине. Очевидно, это высказывание в равной мере относится и к культу Реи, Великой Матери богини или Персефоны, богини подземного мира, существование которого в этот ранний период было бы намного более вероятным, чем культа Деметры.

В связи с этим еще более интересно отметить, что в поселении, сменившем первую деревню на горном склоне в первом позднем элладском или раннем микенском периоде, примерно между 1580 и 1500 годами до н.э., место на горе, позднее занимаемое святилищем мистерий, было оставлено свободным. Должно быть культ, ставший характерной особенностью Элевсина, зародился именно в это время. Свободное пространство на этом



3. Схема святилища и города Элевсина



4. Схема Мегарона В и его пристроек

конкретном месте служит признаком отсутствия какого-либо значительного культа. Ибо именно здесь впоследствии было построено историческое святилище мистерий. Это произошло еще во второй поздний элладский период, примерно в пятнадцатом веке до н.э. Здесь располагалось здание, названное археологами “Мегарон В” [4а]. Я полагаю, что из преобразований, которые претерпело это здание, мы можем сделать вывод, что оно специально предназначалось для использования в культах мистерий.

Первоначально оно имело одну комнату с потолком, поддерживаемым двумя внутренними колоннами. В остальном оно напоминало греческий храм без колонн с внешней стороны входа. Оно выходило на выдающуюся вперед площадку со ступенями с одной стороны, словно предназначенную для публичного появления жреца или бога. Имевшие привилегию лицезреть это событие могли собираться перед площадкой во внутреннем дворе, окруженном высокими стенами. В третьем позднем элладском периоде, между 1400 и 1100 годами до н.э., сооружение было дополнено тремя комнатами, располагавшимися между ведущими во внутренний двор воротами и главным зданием. Если другого

входа во двор не было, то добавление трех новых комнат означало, что для того, чтобы попасть в основное здание, их необходимо было обойти или пройти через них [4b]. Такие детали свидетельствуют в пользу культа мистерий или способа инициации. До сооружения зданий способ инициации мог иметь форму танца. Судя по этим признакам, Элевсинские мистерии, должно быть, были введены примерно в середине второго тысячелетия до н.э. Это был период взаимного влияния, в том числе религиозного, между Критом и материковой Грецией, управляемой тогда “микенскими” царями.

Но мы не знаем, существовал ли когда-либо Элевсин самостоятельно как небольшой город, или же еще в шестнадцатом столетии до н.э. он, главным образом, был обязан своим существованием культу, сделавшего его знаменитым. Возможно, им правили жрецы, а не “микенские” цари. Это было бы не совсем обычным для Греции делом, чем-то очень особенным, связанным, вероятно, с тем, что традиционно жителями Элевсина были фракийцы, первоначально враждебно настроенные к грекам. На афинской сцене Эвмолп²⁰, мифический предок и предшественник верховных жрецов, изображался как враг Эрехфея, такого же как и он сам воинственного царя, и в этой форме он, несомненно, является поэтическим вымыслом в стиле древней микенской героической легенды. Но кроме того, согласно его мифической генеалогии, Эвмолп был фракийцем²¹. Это подтверждается именем героя Иммарада, которого специалисты по генеалогии определяют в качестве его сына. Имя “Иммарад” связано с фракийским географическим названием Исмар²² и фонетически отражает более развитый фракийский язык, вероятно, южный диалект. Склеп фракийского героя Теряя в Мегарах²³ доказывает, что фракийские племена продвинулись за Элевсин до Истма. Во втором тысячелетии эти племена, подобно современным албанцам, жили бок о бок с греками в диких горных районах и стали полностью эллинизированными. Они оказались не менее открыты критскому влиянию, чем греки²⁴.

Гомеровский гимн Деметре, кажется, напрямую свидетельствует против вероятности того, что Элевсин, подобно другим значимым городам микенской эпохи, имел свою собственную

династию. Наряду с Келеем, во дворце которого произошли события, приведшие к основанию мистерий, поэт перечисляет в гомеровском стиле многих других царей Элевсина. Сам Келей, судя по его имени, означающем “дятел”, является собой мифологической фигурой, лесным царем, относящемся к той же расе, что и изначальные обитатели земли, ему Деметра жаловала свой дар зерна. Он не является ни фигурой в гомеровом стиле, ни настоящим предком народа, который можно назвать калейдами. Однако характерно, что благороднейшие семейства Элевсина, когда он уже входил в состав Афинского государства, прослеживали свою родословную от предков, носивших имена, связанные со священными постами. К таким семействам относились Эвмолпиды. Их предком был только что упомянутый Эвмолп, “прекрасное пение”; в своем мифологическом преображении он был лебедем среди людей, сыном бога моря Посейдона и снежной девы Хионы, тогда как в действительности он был жрецом, голос которого звучал во время обрядов священных ночей²⁵. Как мы видели, верховные жрецы мистерий, иерофанты, должны были быть потомками этого рода. Вторую родовую линию жрецов составляли Керики, ведущие свое начало от Керикса, “вестника”, сына Гермеса, вестника богов. Из этого рода назначался дадух, второй жрец мистерий, известный как “факелonosец”, Керик, “вестник церемоний” и, наконец, жрец, совершающий богослужение у алтаря.

Название Элевсин также не совсем обычно. Нам говорят, что ранее это место называлось Сесария. Возможно, поэт упоминает Элевсин под этим названием в связи с какой-то древней историей. Сесарой звали элевсинскую героиню. Ее имя, “смеющаяся”, несомненно, означает один из аспектов богини подземного мира. Название Элевсин еще более очевидно. Оно отражает подземный мир в благоприятном свете и может быть переведено как “место счастливого пришествия”. Грамматически посредством ударения и окончания оно отличается от слова *eleusis*, пришествие, но так же, как и последнее, согласно греческому чередованию гласных, связано с Элизиумом, обителью блаженных. Никакая внешняя адаптация слова иностранного происхождения не могла бы дать такого поразительно точного грамматиче-

ского соответствия. Название Элевсин привлекало толпы тех, кто добивался счастливого пришествия и позволяло видеть в нем цель человеческой жизни.

Согласно священной истории Элевсина, первой “прибыла” сама Деметра. Гомеровский гимн повествует, что она прибыла с Крита (123), но это не обязательно означает, что происхождение самих мистерий критское. Богиня была первой посвященной, а также основательницей мистерий; ее посвящением явилось нахождение собственной дочери. Это произошло не на Крите. Тем не менее, как во многих эпизодах греческой культурной истории, существуют детали, указывающие на критское происхождение. Плоды высокоразвитой цивилизации этого большого острова греки разделяли, начиная с пятнадцатого века до н.э.

В античной литературе имеется единственное ясное упоминание Крита в связи с Элевсинскими мистериями. Эрудированный историк первого столетия до н.э., Диодор Сицилийский, рассказывает нам, что критяне предъявляли свои права на Элевсинии, а также на Орфические и Самофракийские мистерии. В античности притязания подобного рода довольно часто предъявлялись без всякого на то основания. Диодор не называет свой первоисточник. Вероятно, это был историк с Крита. Его доказательство критского происхождения мистерий, приводимое Диодором (V, 77, 3), представляет определенный интерес: повсюду — это его точные слова — такие обряды передаются в тайне и только на Крите в Кноссе с незапамятных времен принято рассказывать об этих церемониях всем и совершенно открыто, не скрывая от любого, пожелавшего узнать о них ничего из того, что в других местах сообщалось посвященному под обет молчания. Возможно, что написавший это, излишне обобщал и проводил опрометчивые сравнения; но он вполне мог говорить о тех не известных нам элементах культа, которые в его время сохранялись в Кноссе.

Конечно же, в отношении культов подобного содержания могут существовать различные степени секретности. В самом греческом языке имеется разграничение между *arrheton*, священной тайной, и *aporrheton*, тем, что хранится в тайне по обету молчания. Допускавшиеся к мистериям, даже к истинной тай-

не — к *arrheton*, первоначально могли составлять весь коллектив, племя или общину. По самой своей сущности *arrheton* была несказуемой. Здесь уместно выражение Гете “открытая священная тайна”²⁷. Некоторые обряды сами налагали секретность на принимавших участие в них. Но это прямое следствие могло иметь своей первопричиной только священный центр обрядов. Вокруг центра группировались менее наполненные эмоцией элементы, в отношении которых налагался обет молчания. В Элевсине сюда входила праздничная процессия и многие из вещей, которые ее участники несли с собой. В тот момент, когда участники процессии собирались у горы Пойкилы в Афинах, вступал в силу провозглашаемый иерофантом и дадухом запрет, не позволяющий принимать участие в мистериях варварам и убийцам²⁸; только им одним не разрешалось разделять со всеми открытую священную тайну. Такое положение вещей не сильно отличалось от ситуации, существовавшей, согласно Диодору, на Крите: по видимому, варьировался только тот момент в церемониях, когда в силу вступала строгая секретность.

Существует орфический миф, указывающий не строго на Крит, а только на южное направление, к морю, граничащему с маршрутом процессии, и с местом, где танцевали посвященные. Я уже приводил слова из хоровой партии Еврипида, где говорится об участии в танце посвященных морских богинь, дочерей Нерея. Являясь древним мифологическим видоизменением, орфический гимн Нереидам рассказывает нам, что именно морские богини первыми открыли мистерии (24, II) — посвященные таинства “благосвященному Вакху и Ферсефоне пречистой”. Таким образом подчеркивалось, что наиболее важные мистерии греков пришли с моря. В Элевсинском заливе они были открыты фракийским жрецам. Их подлинный язык пробивается в песне иерофанта и необычных именах богов, несмотря на то, что инициации давно стали греческими, фактически наиболее священными мистериями Греции. Возможно, именно в этом состоит ответ на вопрос об их происхождении.

II. МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ФОН

НИКАКАЯ ДРАМА В ЭЛЕВСИНЕ НЕ РАЗЫГРЫВАЛАСЬ

Фактическая тайна, *arrbeton* Элевсина, связана с богиней Персефой — в действительности именно она, *arrbetos koura*, “священная дева”, единственная из всех богов в традиции, удостоенная этого эпитета¹, была тайной. Сказанное проясняется лишь по мере нашего продвижения к сердцевине мистерий. Тайна была окружена множеством других, второстепенных тайн, о которых запрещалось говорить. Все эти тайные элементы были включены в структуру мифологических историй. Обет молчания на них не распространялся, и они считались только подготовкой к мистериям. Самым непостижимым из множества выдвинутых в связи с Элевсинскими мистериями ошибочных мнений является представление о том, что в их ходе в драматической форме изображалась одна из общеизвестных мифологических историй — например, эпизод похищения Персефоны. В этом плане нельзя не согласиться с английскими комментаторами гомеровского гимна Деметре², заявившими, что попытка проследить связь чего-либо, когда-либо открыто сказанного или представленного, с обрядами мистерий — это просто пустая трата времени.

Mythos — означает слово, утверждение, изначально истинное, пересказанное событие^{2а}. Мало вероятно, чтобы Элевсинские мифы, представляемые всем в словесном и образном выражении, имели бы какое-то отношение к *aporrbeton*, запрещенном, не говоря уже о сокровеннейшей тайне, *arrbeton*. Запрещенные священные сказания существовали везде и всегда. На них часто намекают в связи с различными тайными культами. Их даже разыгрывали в виде драматических представлений в театрах, обнаруженных во время раскопок священных мест проведения мистерий кабиров на о. Самофракия и в Фивах, или близ храма

аркадской мистериальной богини в Ликосуре. Иначе обстояло дело в Элевсине. В самом святилище не было ничего похожего на сцену, не было и второго здания, напоминающего театр. Мифы служат открытым введением в мистерии — введением для нас, ибо чтобы прийти к пониманию запрещенного элемента, мы должны тщательно изучить их. Очевидно скрывались лишь очень немногие истории, а также резные или рисованные изображения; их пересказывали и показывали посвященным в святилище главным образом не для поучения, а для того, чтобы доставить людям удовольствие от прослушивания историй и лицезрения внешнего вида богов. Такие истории и изображения шли от скрытого к открытому — так сказать, от бутона к распустившемуся цветку.

Через них, через мифы, выраженные словом и образом, путь ведет за слова и образы. Прежде чем ступить на него, мы должны попытаться понять, что в греческой религии означала эта сфера “вне образа и слова”.

ДВЕ БОГИНИ

Греческое слово, обозначающее бога, *theos*, соответствует предикативному понятию³. Употребляемое самостоятельно, без артикля, оно означает божественное явление; бога как событие. Артикль снимает ударение с события и привносит в понятие бога более личностное значение. Снабженное мужским или женским артиклем, но в этой же не изменившейся форме, слово *theos* указывает на определенного бога или богиню, божество, которое говорящий не хочет называть по имени: либо потому, что *не может*, либо потому, что в этом *нет необходимости*. В результате там, где речь должна идти о мистериальных богах, вместо имени употребляется *Theos* или женское *Thea*. Между употреблением с артиклем и использованием без артикля часто стоит имя собственное, запрещенное для произношения непосвященным. *Arrbeton* наиболее соответствует *theos*. Имя собственное относится к *aporrbeta*. Публично — но не открыто — говорили о “боге” или о “богине”.

Такое положение дел достаточно явно демонстрируют надписи, письмена на вазах и недавняя находка — запись посвященного в мистерии кабиров в Фивах⁴. В Элевсине мистериальная божественность — для начала я выбрал эту общую, неопределенную в отношении числа и рода форму выражения — была известна людям как “два божества” в двойственной форме, означающей либо “два бога”, либо “две богини”. Особо набожные люди продолжали употреблять это неопределенное обозначение еще долгое время после завершения классического периода⁵. Каждый знал, что два божества — это *богини*. В том, что касалось народа, ударение в большей мере ставилось на двойственности. В действительности как только посвященные вступали в сферу *aporrheta*, они сталкивались с еще большим числом божеств. И теоретически не исключено, что в *arrheton Два* становились *Одной*. У Геродота афинянин, объясняющий чудо спартанцу перед сражением у Саламина, не называет имен, а только говорит “Мать” и “Дочь” (см. с. 34)*. До нас дошло предание, что впервые слово “Персефона”, имя дочери, включил в поэму Гомер, а по некоторым утверждениям еще до него это было сделано гимническим поэтом Памфом⁶. Поэты всегда предпочитали упоминать о ней без имени, как о Коре, “Деве”. Различные способы написания ее имени на аттических вазах могут представлять среднюю ситуацию между произнесением и сокрытием.

Членом пары, направленным во вне, была Деметра. Имя определяет ее как мать и как “Де”, в более древней форме — “Да”, женское божество, к содействию и помощи которого взывали в архаичных формулах с помощью этого слога. В микенском манускрипте этот же слог — на языке, уже связанном со словом *meter* [“измерять”] — вероятно, означал единицу измерения зерновых полей⁷. Именно в этом Деметра отличается от Геи или Ге, Земли: она была и Землей, однако не в качестве всеобщей матери, а в качестве матери зерна; не как мать всех живых существ, людей и богов, а как мать зерна и таинственной дочери, имя которой нельзя было свободно называть в присутствии непосвя-

* В русском переводе Г.А. Стратановского они названы “Мать” и “Кора”. Но слово “Кора” (κόρη) имеет значение “дева, дочь”. — *Прим. ред.*

щенных. Ничто, связанное с Деметрой, матерью зерна, тайной не было, даже ее дочь, поскольку она была всего лишь девушкой, похищенной у матери и возвращенной ей. Еще меньшей тайной являлся дар Деметры, пшеничный колос, вырастающий из земли и созревающий у всех на глазах, что демонстрировалось и в мистериях. Снопки пшеницы едва украшали бы открытую взору архитектуру мистериальных святилищ в Элевсине и, наверное, во всех местах распространения Элевсинпона, культового храма элевсинских божеств, если бы *это* было тайной. Не существовало никакой тайны и в отношении известного всем горя Деметры. Из-за него современники считали эту богиню некой греческой *mater dolorosa**, хотя никакими другими общими с Мадонной чертами она не обладала. Ее изображения в качестве полногрудой Цереры больше отвечали действительности (Церерой ее называли римляне, это имя — одно из многих ее имен в древней Италии). И потому что ее горе не было тайной, мы прекрасно знаем о его причине — об истории похищения Кору. Нет необходимости детально ее пересказывать⁸. Я соберу воедино лишь наиболее важные особенности мифов о Матери и Дочери, причем вначале не стану ограничивать их рамками Элевсина или Аттики.

МИФЫ О ДЕМЕТРЕ

Удивительной особенностью мифов о Деметре, если учесть, что на многих памятниках она изображена как спокойно восседающая на троне богиня, являются ее неутомимые поиски дочери. В этих историях мать зерна напоминает таких божественных женщин, как Ио, Европа и Антиопа с их беспорядочными скитаниями⁹. Ее фигура претерпевает метаморфозы, в полной мере не объяснимые различиями времени и мест зарождения историй. Критское сказание о Деметре, несомненно, отличается от аркадской истории. Но последняя отличается еще и метаморфозой богини, имеющей здесь два лика: но, тем не менее, остающейся единой.

* Скорбящая мать (лат.). — *Прим. ред.*

Критский миф о Деметре догомеровский. О нем упоминается в “Одиссее” (V, 125), и вполне возможно, что в гомеровском гимне Деметре подразумевается та же история, когда воспеваемая в нем богиня говорит, что прибыла с Крита (123). По-видимому, общеизвестным было не только горе Деметры, но и ее любовь к критскому охотнику Иасию или Иасиону и их слияние в борозде трижды вспаханного поля. О том, что ее возлюбленный был охотником, первым нам рассказал Овидий¹⁰. Но из других источников нам известно о существовании на Крите великого охотника, “пленившего живых” и поэтому названного Загреем — это был не кто иной, как Владыка подземного мира¹¹. Гомеровский вклад в эту историю, который состоит в том, что Зевс поразиł Иасиона своей молнией, вполне может быть связан с подземным характером охотника. То, что произошло с Деметрой, мало отличается от случившегося с Персефоной. Разница в том, что Деметра этого желала. Нас не удивляет, что плодом ее любви оказался Плутос, “богатство”¹². Что еще могло появиться на свет в результате готовности к любви богини зерна? Но именно это повторяется и в Элевсине. После изнасилования Персефоны родился ребенок, маленький Плутос, похожий на похитителя Плутона — имя которого латинизировано как *Pluto*. То, что родилось *богатство*, не являлось тайной мистерий. На двух изображениях элевсинских богинь, предназначенных широкой публике, двух великолепных рисунках на вазах, выполненных в позднем аттическом стиле, мы видим ребенка: в одном случае как маленького мальчика, стоящего с рогом изобилия перед сидящей на троне Деметрой [50a], а в другом — сидящего в роге изобилия, вручаемом Деметре богиней, поднимающейся из земли [51] (см. ниже, с. 176-177) — как будто он был рожден внизу, в царстве, в которое забрали Кору. Это не единственные примеры. Мистерии Элевсина окружены именами и образами, символизирующими богатство, одно из таких имен — Плутон. В афинской застольной песне¹³ и в Косском священном законе¹⁴ Деметру, мать Плутоса, называют “Олимпийской”. Этот эпитет отличает ее от мистериальной богини “Элевсинии”, почитавшейся в Элевсине и других местах. Как Элевсиния она была той же самой богиней и вместе с тем иной: матерью Персефоны¹⁵.

Участь Деметры в варварской Аркадии была намного тяжелее, чем на Крите. Там со странствующей богиней случилось то же, что и с элевсинской Корой: ее изнасиловали¹⁶. Ее преследователем и похитителем был бог, имя которого означало “муж Да” — Посейдон¹⁷. Богиня превратилась в кобылу и спряталась в конюшне, после чего бог в образе жеребца зачинает не только мистическую дочь, имя которой никому не разрешалось произносить, но и знаменитого мифического коня¹⁸. В этой же истории меняется облик богини. Подвергшись насилию, она стала гневной, и кроме гневного лица обладает и зловецким именем — Эриния. Но успокоившись и искупавшись в реке Ладон, она смягчилась: статуи двух состояний богини, Деметры Эринии и Деметры Лусии, можно было видеть в ее храме в Фельпусе¹⁹. В Аркадии она также была второй богиней в мистериях своей дочери, ее имя не разрешалось называть, к ней зывали только как к Деспойне, “Владычице”²⁰. Но как в Ликосурийских мистериях, так и в мистериях Элевсина более великой, несомненно, была дочь. Действительно ли отличалась аркадская Персефона от своей матери, которую также постигла участь Кору?

Напрашивается вопрос, не олицетворяют ли эти фигуры универсальную судьбу женщины, просто вознесенную до божественного уровня — а именно: то, что выстрадано матерью, должна пережить и дочь? Или же мать и дочь были двумя отдельными фигурами только для непосвященных? Для Великой богини это вполне возможно: в едином образе, являвшемся *одновременно* Матерью и Дочерью, она может олицетворять мечты, характерные для *всех* матерей и дочерей, и сочетать женские качества земли с непостоянством блуждающей луны. Как владычица всего живого в море и на суше она могла властвовать от подземного мира до небес. Мистериальная богиня Ликосуры носила космическую мантию, украшенную изображениями обитателей земли и моря, а у себя на коленях держала *cista mystica*, закрытую корзину (ларец) с принадлежностями для проведения священных обрядов²¹. Рядом с ней на этом же троне восседала ее мать. Однако в Фельпусе, в аналогичном храме, две статуи принадлежали *одной* Деметре, причем мистериальную корзину держала богиня с сердитым обликом.

Здесь вероятны две возможности: либо одна богиня имела два обличья, как в Фельпусе, либо встретились две, пришедшие с разных направлений богини, которых можно рассматривать как различные аспекты одного персонажа. Это может означать, что Деметра и Персефона, хотя и различавшиеся происхождением, стали неразделимым целым. Или же Деметра заняла место более великой матери Персефоны, с которой она ассоциировалась ранее? Этот вопрос будет рассматриваться в нашем заключительном анализе двойственности, наблюдавшемся в Элевсине (см. с. 159 и далее). Единство элевсинской пары отражено в надписи на о. Делос²², обнаруженной в священном месте поклонения египетским богам, где Деметра почиталась наравне с Исидой, чужеземной Великой богиней, также горюющей и скитающейся. На священном острове, где, начиная с третьего столетия до н.э., отправлялись и чужеземные культы, поклоняющиеся были особенно чувствительны к таким моментам. Они уделяли большее значение единству богинь, чем различиям между ними. Надпись гласит: “[Собственность] Деметры Элевсинской, девы и женщины”. Греческая форма выражения не оставляет сомнений: дева и женщина (или жена) — это два единых символа элевсинской богини. И опять же этот момент не составлял всю тайну Элевсинских мистерий, иначе надпись не была бы высечена на камне. И все же существует нечто, выходящее за рамки внешней формы. Мифологические предания становятся понятными, если принять во внимание раскрываемый ими общечеловеческий факт, всегда и всюду позволяющий душе объединять мать и дочь, а также отождествлять их друг с другом. Это редко выражалось на таком непреходящем и надличностном языке как в мифологеме о Деметре и Персефоне. В двойственности, всегда сохранявшейся в Элевсине, Деметра представляла земной аспект, а Персефона — иной, более духовный и трансцендентный. Из них двоих Деметра всегда была доступна, она представляла собой мифологический образ, к которому человек, желающий обратиться к Персефоне, мог с легкостью прибегнуть. И элевсинский вариант мифологемы, отраженный в гомеровском гимне Деметре, показывает, что от посвященных в Элевсине ожидалось именно это, своего рода самоотождествле-

ние с ней, со скорбящей богиней. Гимн описывает подробности траура Деметры, который, как нам известно, имитировался мистами. Теперь мы обратимся к этой поэме и попытаемся с помощью других античных источников понять ее важнейшие элементы.

ПОХИЩЕНИЕ И ТРАУР

Весьма искусно гомеровский гимн излагает историю похищения Персефоны. Ее мать далеко. Или, скорее, сама дочь находится в некоем отдаленном месте, где играет и собирает цветы с дочерьми Океана, старшим поколением морских богинь. По наущению Зевса сюда ее заманила и удивила прекрасным, никогда прежде не виданным цветком Гея, Земля. Название луга упоминается (17) как будто бы между прочим и вместе с тем с большим ударением, лишь когда раскалывается — “зияет” — земля. Это *Nysion pedion*, Нисийская равнина, названная так в честь Дионисовой горы Нисы, которую поэт располагает рядом с океаном. В целом Ниса считалась местом рождения и первым местом обитания бога вина. Но на полуострове Малая Азия существовал и город Ниса, в последующем греческая колония Кария, образуемая тремя меньшими городами. На этом “Лугу”²³ праздновалось божественное бракосочетание Плутона и Керы — здесь данное слово употребляется как географическое название — а в расположенной неподалеку пещере поклонялись богествам подземного мира. Для отправления культа был выбран и подготовлен именно “Нисийский луг” или “Нисийская равнина”. Этот культ, вероятно, учрежденный на основе гомеровского гимна, дает нам толкование *Nysion pedion*. Данное название встречается в гимне, оно считалось производным от Нисы. *Nyseion*, упоминающийся в “Илиаде” (VI, 133), и “равнина”, известная как “сад Диониса”, неподалеку от мыса в Брасиях в Лаконии²⁴, должно быть, служили аналогичными культовыми местами. Все они, включая фракийский *Nyseion* Гомера, а также

* У Страбона: “местность под названием Лимон”. — Прим. ред.

равнину и мыс в Брасиях, были посвящены культу Диониса. История о том, что дочь Деметры похитили в месте, называемом “Нисийская равнина”, вероятно, связана с этим же культом.

В поисках цветов Кора позволила заманить себя в опасную местность, но, по всей видимости, первоначально не связанную с именем Плутона. Сам Дионис имел странное прозвище, “широко разевающий рот”²⁵, образованное из того самого слова [“расколотся”], что использовал поэт в гомеровском гимне (16). Представление о том, что бог вина в своем качестве Владыки подземного мира явился похитителем девушки, открыто в гимне не отражено. Мы едва ли уловили бы намек на это, если б древний вазописец не изобразил Персефону с Дионисом [5]²⁶. Пересказывать или изображать данную версию истории запрещалось не всегда. Вазописцы классического периода предпочитали другой вариант, принятый в Элевсине официально: в своих изображениях элевсинского мифа они придавали древнему богу вина более мягкие черты бога подземного мира Плутона в его аспекте дарителя богатства²⁷. У гомеровского поэта Аид, хтонический брат Зевса, выезжает на конях из расколотой земли как герой. Он хватает девушку и на своей колеснице совершает с похищенной невестой долгое путешествие по земле, прежде чем вернуться в подземное царство. На место, где это произошло, указывает река Кефис у Элевсина. Оно называется Эринеон²⁸, в честь растущей рядом дикой смоковницы (*erineos*). В целом между дикой смоковницей и подземным Дионисом существова-

5. Деметра, Гермес, Персефона, Дионис. Копия рисунка с одной из сторон Ксеноклесской чаши. Лондон, Британский Музей



ла тесная связь: на о. Наксос из древесины этого дерева была вырезана его маска²⁹. По сей день греки суеверно боятся спать под смоковницей. Древняя смоковница символизирует вход в подземный мир не только в Элевсине, но и в других местах³⁰.

Стенания девушки услышала не луна, а Геката в своей пещере — для афинян она также была дочерью Деметры, и как к таковой к ней взывали в элевсинской хоровой партии Еврипида (“Ион”, 1048) — но похитителя она не видела. Все слышит и видит Гелиос, Солнце. Последней услышала голос Персефоны Деметра. Она срывает с головы свою диадему, облачается в траурные одежды и в течение девяти дней бродит по земле с двумя горящими факелами в руках, не принимая пищи и не умываясь. На десятый день она встречает Гекату, также с факелом в руках, и вдвоем они направляются к Гелиосу. От бога солнца они узнают имя похитителя. Горе Деметры уступает место гневу. Она покидает богов и, приняв уродливое обличье, чтобы не быть узнаваемой, отправляется к людям. В таком виде она приходит в Элевсин и садится у водоема Девы [17 : 2], к которому жители приходили за водой.

Этот мифологический колодец известен под разными названиями в различных версиях священной истории. Он назывался Парфенпон, “водоемом девы”³¹, несомненно, из-за связи с судьбой девы, и Анфион, “водоемом цветов”³², вероятно, по той причине, что считалось, якобы здесь наблюдалось цветение из глубин земли. Пытаться отождествлять его с другими колодцами в этой местности или расположить где-либо в ином, кроме отведенного ему проектировщиками и строителями святилища в шестом веке до н.э. месте, где он стоит и поныне, было бы пустой тратой времени [6]. Это был окаймленный круглым полем Каллихорон, “колодец прекрасных хороводов”, как он еще называется в гимне (273). Очерчивавшие его круги, по мнению археологов, еще различимые на каменном полу, указывали основную фигуру некогда исполнявшегося посвященными танца. После пятого столетия до н.э. священное место огородили стеной, уре-

В переводе В.В. Вересаева идет речь только о храме и жертвеннике в храме на холме посреди Каллихора. — Прим. ред.



6 Древний колодец, у которого сидела богиня, ныне обнесенный стеной

завшей площадку для танцев, но не затрагивающей колодца. Именно в таком виде мы находим его сегодня. В гомеровском гимне богиня садится отдохнуть у колодца, мифологического прототипа данного, в тени под оливковым деревом (100). Но ранее поэт дал понять, что не собирается рассказывать историю исчезновения Кору у этого же самого колодца. Этот отрывок мы должны интерпретировать таким образом, что даже оливковые деревья не слышали ее стенаний (23). Они бы слышали, если бы похищения не произошло на Нисийских полях. Но в греческой мифологии есть случаи исчезновения дев, танцующих вокруг колодца, вместе с колодцем³³. Вазовая живопись, посвященная культуре Персефоны в Южной Италии демонстрирует, что из глубин ожидали цветения. Рисунки изображают это событие в виде распускающихся цветов или вырастающих растений и пшеничных колосьев [39] (см. ниже, с. 146)³⁴.

Деметра сидела у колодца — как продолжает гимн — в образе древней старухи, уже не надеявшейся иметь собственных детей, но все еще способной выполнять обязанности няни. Немногим далее, согласно представлению поэта, располагались дворцы живших в Элевсине со своими семьями царей. Ближайшим был дворец Келея. Вскоре за водой пришли его четыре дочери. Дома вместе с матерью Метанирой они оставили младшего брата, он все еще нуждался в присмотре. Богиня предвидела это и предложила девушкам свои услуги. Они приняли ее предложение, и

вместе они направились к женской половине дворца. Здесь богиню встречает Метанира с ребенком у груди. Дверной проем озарился божественным светом, когда через него проходила богиня. Царицу охватывает благоговейный трепет, но богиню она не узнала. Она встает и предлагает ей свое кресло. Но Деметра предпочитает простую скамью, на которую служанка Ямба набрасывает овчину. Богиня садится, ее лицо закрывает вуаль, долгое время она остается неподвижной (198).

В этом заключались знаки ее скорби, и все проходившие инициацию должны были имитировать их перед входением в Телестерион. Дворец Келея не был Телестерионом. Дом мистерий еще не был построен. Обряды еще не были введены. Поэт не описывает ничего из того, о чем запрещалось говорить. Таким образом участники готовились к мистериям в своих домах или же в том месте, где приносилось в жертву жертвенное животное, на шкуре которого они впоследствии сидели во время поста: в Афинах это, несомненно, происходило в Элевсинионе, городском Элевсинском храме. Но не в каждой версии священной истории акт скорби Деметры — ее безмолвное сидение — проходит во дворце Келея. Существует другой, возможно, более древний вариант, согласно которому богиня сидела на камне [7]³⁵. Она сидела на нем, “скорбя”. Этот “камень скорби” — *agelastos petra* — видели только лишь входившие на священную территорию. Набожный Павсаний, получивший в сновидении предо-



7. Сидящая на камне Деметра принимает небольшую процессию. Фрагмент культового барельефа в Элевсине

стережение не рассказывать об увиденном во внутреннем святилище, не упоминает этот камень в своем описании (I, 38, 7). Современный турист может найти его в Малых пропилеях [17:5] справа от Священной дороги. Здесь, согласно древнему сказанию, сидела богиня, недалеко от Колодца Прекрасных Хороводов, рядом с расчищенным в горном склоне углублением, которое было посвящено богу подземного мира и укрывало небольшой храм Плутона. Говорят, что Тесей также сидел на *age-lastos petra* прежде чем спуститься в подземный мир³⁶. В различные периоды элевсинцы знали и показывали, по меньшей мере, три входа в царство теней: один через колодец, другой — здесь, а третий — у дикой смоковницы близ реки Кефис.

В то время как богиня, скорбя, сидела на камне или в покоех Метаниры, на сцену выступила радушная служанка Ямба. Ее звали Ямбой, как размер ямбических, то есть сатирических, поэм, только в женской, а не в мужской форме. Ее роль заключалась в том, чтобы балагурством и шутками заставить Деметру рассмеяться, смягчить ее горе (220-4). Это ей удалось с помощью непристойных шуток, которые поэту не позволяет описать гомеровский стиль. Но есть и другая версия, ее фрагменты дошли до нас³⁷. Атмосфера празднеств Деметры допускала непристойные игры и истории. Согласно этой версии, в то время в Элевсине не было царя, а жил один лишь бедный крестьянин со своей семьей. Звали его Дисавл, “без двора”. Его жена также имела выразительное имя — Баубо, означающее “брюхо”. Не колеблясь, она исполнила перед богиней непристойный танец и улеглась на спину, таким образом заставив Деметру рассмеяться.

В гомеровском гимне Ямба добилась аналогичного результата с помощью своих шуток. Белокурая богиня смягчилась, как в старой критской любовной истории, но не утешилась. Теперь вводится мотив, расставляющий все на свои места, который даже гомеровский поэт не смог завуалировать. Царица наполнила сладким вином кубок и предложила Деметре, но та оказалась, заявив, что для нее отведать красного вина — означает пойти против *themis*, закона природы (207). Мы легко понимаем ее слова, ибо знаем личность похитителя, уведшего ее дочь в царство мертвых, и знаем, кто скрывается под именем Аида или Плутона.

Согласно гимну, похищение произошло на Нисийской равнине, где разверзлась Дионисова земля. Строгий философский критик всех мистерий Гераклит заявляет: “Аид тождественен с Дионисом”³⁸. Похитителем был подземный бог вина. Как могла мать девушки принять *его* дар? И поэтому она изобрела другой напиток, который не был тайным, но принимался перед инициацией и стал приметой мистерий.

Он назывался *кикеон*, “смесь”, и готовился из ячменя, воды и мяты. Это был особый напиток. Каждый, желавший пройти посвящение в Элевсине, должен был отведать его³⁹. Вот почему сосуд, в котором он готовился и переносился, смог стать символом инициации [59]⁴⁰. Смесь Деметры принималась после длительного поста⁴¹ и соответствовала — как выразительно излагает поэт (211) — *hosia*, благоволению и достоинству, соблюдавшимся матерью в период скорби после изнасилования, насильственного действия и похищения в царство мертвых. А теперь мы подходим к не совсем понятному эпизоду.

Деметра берет на себя заботу о маленьком Демофонте. Ребенок растет и развивается подобно божеству (235), несмотря на то, что ему ничего не дают есть, а мать не кормит его грудью. Каждую ночь богиня кладет его, как факел, в пламя. Она делает это тайно; родители ничего не замечают и только удивляются богоподобной внешности своего сына. Но царица не в силах противостоять своему любопытству. Она неожиданно застаёт богиню за ее странным действием и в ужасе кричит (248-49): “Сын, Демофонт! Чужеземка в великом огне тебя держит, мне же безмерные слезы и горькую скорбь доставляет”. Деметра в гневе оборачивается. Она вынимает ребенка из огня, роняет его на пол, с которого поднимают его вбежавшие в комнату сестры, и называет себя. Ее замечание адресовано не только царице, но и всему человечеству. Повествование прерывается следующим ее заявлением (256): “Жалкие, глупые люди! Ни счастья, идущего в руки, вы не способны предвидеть, ни горя, которое ждет вас!” Примером служит Метанира. Своим странным действием Деметра сделала бы ее сына бессмерт-

* Здесь и далее гимн Деметре приводится в переводе В.В. Вересаева.

ным. Теперь же он останется смертным, подобно остальным людям. Для себя богиня потребовала храм над Колодцем Прекрасных Хороводов. Его построили. Богиня удалилась в него и сделала бесплодными пашни, скрывши семена в почве. И боги не получали больше жертвоприношений до тех пор, пока Зевс не отправил Гермеса в подземный мир, чтобы вернуть Кору матери (335).

ПУТЕШЕСТВИЕ ДЕМЕТРЫ К АИДУ

Мы подошли к той части истории, которую поэт гомеровского гимна не только скрывает, — как он завуалировал Диониса, похитителя с Нисийских полей, — но и полностью опускает. Возможно подытожить первые две главы мне поможет геометрическая фигура. Вокруг священной тайны Элевсинских мистерий можно провести три концентрических окружности. Три выделяемые ими зоны можно с точностью охарактеризовать или, по меньшей мере, локализовать. Неизреченное, *arabeton*, разыгрывалось в Элевсинском святилище, Телестерионе. С историей о Демофонте и “великом огне” (248) гимн подвел нас, так сказать, к порогу святилища. Великий огонь, поднимавшийся из Телестериона, не являлся тайной. Внутренний круг окружает дворец, где горел огонь, неподвластный пониманию бездумных несведущих смертных, непосвященных. Второй круг включает все, что происходило в Афинах в течение так называемых Малых мистерий Агр, после формирования процессии в Афинах, на дороге и в *aule*, или пороге святилища⁴². Здесь каждая деталь была *aporrbeton*, скрывалась по обету молчания. В том, что касается самой процессии, — молчание, несомненно, было менее строгим. В главе III мы рассмотрим известные нам факты, касающиеся этой зоны.

Гомеровский гимн пропускает первые две зоны и остается в пределах третьей: дома посвященных и храм, где они приносили жертвы богиням. То, что поэт избегает говорить о святилище и, так сказать, кружит вокруг него, совершенно естественно. Теперь он подводит нас к “храму Деметры”. Храм — это поэтическое упрощение более сложного святилища, включающего путь в подземный мир. Здесь, в храме, разгневанная и возмущенная бо-

гиня ждет, чтобы Зевс изменил свое решение и вернул ей дочь. Об отлучке Деметры в период этого ожидания нам известно не из данного гимна, а только лишь по намекам других поэтов.

В гимне Филика, александрийского жреца Диониса третьего столетия до н.э., мы читаем следующее обращение к Деметре: “Приведи Персефону обратно под звезды” (48)⁴³. Так как этот гимн сохранился только на фрагментах папируса, мы не знаем, ответила ли в нем Деметра на эту просьбу и описал ли Филик ее спуск в подземный мир и встречу со своей дочерью, или же он также воздержался от окончательного откровения. Орфический гимн, адресованный Деметре в качестве Матери Антее, “Почтенной Матери”, рассказывает больше, но все же не все. Этот гимн основан на более примитивной версии священной истории, согласно которой в то время в Элевсине жил только крестьянин Дисавл со своей женой. Сын Дисавла, Эвбулей, был свинопасом. Когда разверзлась земля и поглотила Персефону, с ней под землю ушли и его свиньи. Орфический гимн начинается со следующего момента: прекратив поститься в Элевсине, Деметра спускается в подземный мир к Персефоне, когда “Дисавлово чадо святое” показало ей путь (41, 6; см. с. 182).

В гомеровском гимне повеления Зевса правителям подземного царства, Аиду и Персефоне, передает Гермес, посланник богов. Дальнейшее не относится к великой тайне мистерий и вообще не входит в сферу Элевсинских мистерий. Тот факт, что гомеровский гимн описывает возвращение Кору на землю настолько же детально, как и похищение, служит убедительным подтверждением этому заключению. Ибо как бы ни описывалось возвращение Кору, один лишь факт его описания и даже изображения показывает, что он не мог быть элементом мистерий.

В гомеровском гимне Кора возвращается к матери таким же образом, каким и была похищена — в колеснице Аида. Выслушав от Гермеса решение Зевса, Аид симулирует искреннее послушание. Но тайком дает Персефоне съесть зернышко граната, зная, что это заставит ее возвращаться к нему на треть года, и в течение этого периода она будет править над всеми смертными как Цари-

* Перевод О В Смыки

ца Подземного Мира. Третью года — это ничего не значащий период в жизни зерновых. Никакие семена не остаются под землей в течение четырех месяцев. Как Великой богине всех смертных (365), как истинной правительнице мира, теперь Персефоне разрешается взойти на колесницу Аида. Гермес указывает ей путь к храму Деметры. Деметра ринулась встречать ее как менада (386), достойная своей матери Реи, скитавшейся в исступлении Великой Матери, которая в другой форме мифа так же тесно связана с Персефой, как и она сама (см. с. 148). Она также появляется в гимне и убеждает Деметру позволить растениям вновь произрастать на земле (459). Геката, помогавшая в поисках, присоединяется к празднованию воссоединения матери и дочери.

На этом рассмотрение мифологической конструкции можно закончить. Увидев свою дочь, Деметра поспешила к царям Элевсина, чтобы посвятить их в таинство и показать священные обряды, которыми они должны торжественно отмечать священную тайну. Гимн заканчивается восхвалением двух благодетельных богинь: внутреннего благословения, видения, предоставляющего блаженство, и внешнего дара богатства, которым Две богини наделяют тех, кто их любит.

III. МАЛЫЕ МИСТЕРИИ И ПОДГОТОВКА К ВЕЛИКИМ МИСТЕРИЯМ

MYESIS И EPOPTeia

Такие великие греческие философы, как Платон и Аристотель — а до них, несомненно, Сократ — часто иллюстрировали духовные переживания примерами из наиболее примечательных религиозных моментов греческой жизни¹. Платон рисует нам Сократа во время прогулки в компании с красивым, но болезненным Федром по берегам Илиса, у Афин, близ святилища Агр. Агры служили сценой Малых мистерий, которые представляли собой подготовку к Великим мистериям Элевсина. Платон ни слова не говорит о близости места проведения мистерий. Сначала Федр читает трактат о любви модного стилиста Лисия, а затем Сократ с игривой иронией импровизирует свой собственный трактат на эту тему. И лишь в кульминационной точке другого, серьезного, трактата о любви Сократ употребляет слова, обозначающие в мистериях два уровня инициации (“Федр”, 250 с.; см. ниже, с. 117): первый обряд, *mysis* [миезис], отправлявшийся здесь, на берегах Илиса, и второй, высший, *epopteia* [эпopteя], происходивший в Элевсине.

Подобные слова звучат в речи жрицы Диотимы из “Пира” Платона. Объясняя Сократу сущность любви, она отделяет физическую сферу от духовной следующими словами: “Во все таинства любви [*mysis*] можно, пожалуй, посвятить и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших [*epoptika*]...” (209 e). Фактически ни Сократ в “Федре”, ни Диотима в “Пире” не говорят о мистериях Агр и Элевсина. Но их современникам было совершенно понятно, что в словах о таинствах духовной жизни, которые начинаются на уровне физической любви и в конеч-

¹ Перевод С.К. Апта

ном итоге ведут к великому видению Идей, подразумеваются эти мистерии. В этих философских диалогах намек на две церемонии *фигурален*, но подлинный *характер* обрядов, без сомнения, воспроизведен верно. Атмосфера Агр и *миезиса* в большей мере была физической, а Элевсина и *эпонтеи* — духовной.

Миезис можно перевести латинским словом *initia*, “начала”, или производным от него *initiatio*, или “инициация”, что означает введение в тайну. Ибо *миезис* берет свое начало от глагола *μυεω* (μύεω), означающего “посвящать в мистерии”. Более простой глагол *μυο* (μύω), от которого происходит существительное, подразумевает элемент скрытности. Он означает ничто иное, как “закрывать”, например, как закрываются *после увиденного* глаза. Первым очевидным объектом этого глагола служит сам субъект: он закрывает *себя* наподобие цветка. Но возможен также и второй объект, который должен быть очень близок субъекту — то, чем он владеет. Таким объектом является тайна. В немецком языке подобная тесная связь между тайной и обладателем тайны выражается деривацией существительного *Geheimnis* (тайна) и прилагательного *heimlich* (тайный) от *Heim* (жилище), в высшей степени личного места. В греческом языке целый ряд сложных слов может быть прослежен к гипотетическому глагольному прилагательному *myston*, которое может обозначать только лишь то, что закрыто в самом себе: *mysto-dotes* — это человек, выдающий такую тайну (Аполлон в гимне Месомледа к Музе)², *mysto-graphos* — тот, кто записывает тайны. Более поздними являются слова *mystes*³, и *mysteria*, празднество, на котором передается тайна. Величайшая тайна открывалась в процессе Элевсинских мистерий. Они праздновались осенью, в месяц боэдромион. Ритуальная процессия *мистов*, “посвященных”, приходила на это празднество “прозрения” для достижения состояния *эпонтеи*, чтобы стать “видевшим”. Никому из не прошедших инициацию не разрешалось заходить туда, где торжественно совершалось нечто более важное, чем *миезис*, первый обряд. Абсолютная секретность предписывалась даже этому введению в тайну. Гласности предавалось лишь время и место проведения *миезиса*, а также мероприятия по подготовке к нему

и ничего больше. Поэтому только об этих элементах мы можем говорить более или менее детально.

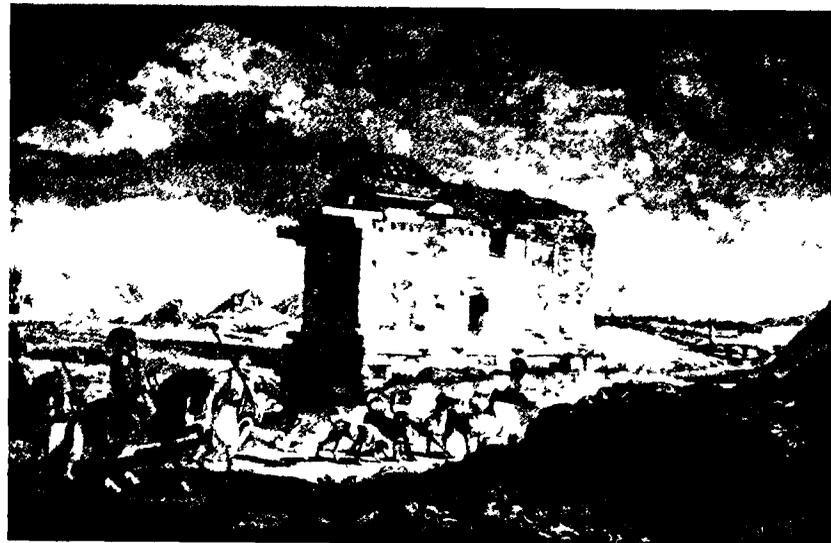
В первой половине пятого столетия до Рождества Христова *миезис* все еще совершался ежемесячно во дворе дома высшей инициации, Элевсинского Телестериона⁴, называвшийся так потому, что там достигался результат, *telos. Teleo*, “посвящать”, происходит от данного существительного, а *telete*, “посвящение”, общий термин для обозначения празднования мистерий или аналогичных обрядов, имеет тот же корень. Первоначально *миезис*, предшествовавший участию в *telete* Элевсина, не был связан с мистериями, отмечавшимися у реки Илис. Однако со временем такая связь установилась, и соответственно мистерии Агр, в отличие от Великих мистерий Элевсина, стали называться Меньшими, или Малыми мистериями. В “Горгии” Платона Сократ говорит, что это определялось священным законом (497 с.). Аналогичное взаимоотношение между обрядами отражено в “Федре” и “Пире”, где физические обряды представлены как подготовка к духовным. Мы также начнем наши исследования с мистерий Агр, а лишь затем перейдем к Великим мистериям.

Что происходило у реки Илис?

Возглавлявшие Великие мистерии элевсинцы, Эвмолпиды и Керики, пришли к убеждению, что тайные церемонии, проводившиеся за пределами Афин на берегах Илиса, представляют собой необходимую подготовку к их собственным обрядам, должно быть, ближе к середине пятого века до н.э. До нас дошло, что эти мистерии служили целям *просвещения* — в отношении Элевсинских мистерий такое никогда определенно не говорилось — что подразумевает подготовку к событиям, проводившимся в Элевсине некоторое время спустя⁵. Ритуальная последовательность от Агр к Элевсину превратилась в строгий религиозный закон. В 302 г. до н.э. в месяц мунихион, примерно соответствующий нашему апрелю, для посвящения в Малые и Великие мистерии прибыл македонский полководец Деметрий, известный как Полиоркет, “завоеватель городов”, от которого

сильно зависели афиняне⁶. Малые мистерии проводились в Аграх в месяц анфестерион, наш февраль, и прежде устраивать их где-либо в ином месте было запрещено. После их проведения прошедшие посвящение к *эпиптее* в текущем году не допускались, а только лишь в сентябре следующего года. Деметрий пожелал пройти обе инициации в апреле. Но представитель элевсинского жречества дадух Пифодор возражал, ибо был ненадлежащий месяц. Поэтому афиняне решили переименовать текущий месяц апрель сначала в анфестерион, а затем, после инициации Деметрия в Аграх, — в боэдромион. Таким образом, македонец принял участие в Великих мистериях, не нарушая священный закон — мы видим, насколько *буквально* он воспринимался. После 215 г. до н.э., когда на Элевсинские игры собиралось большое количество посторонних, Малые мистерии праздновались дважды в год⁷.

Настолько упорно сохранявшаяся взаимосвязь не могла быть случайной. Священная территория Агр находилась на берегах Илиса. Даже сегодня это название вызывает в памяти цветущую *lygos*^{*} и тень платанов, увековеченных Платоном в его диалоге между Сократом и Федром. В этой форме название Агры означает охотничьи уголья Артемиды-охотницы, Артемиды Агротеры. Здесь богине поклонялись, в соответствии с эпитетом, в ее обычном образе — с луком в руках⁸. Более древнее название этого места и имя его богини несколько отличаются и означают противоположное. Традиционным, официальным и более священным названием было *en Agras*, что означает “на территории богини по имени *Агра*, “Трофеи Охоты”” Иное имя, но с тем же значением она имела у тех, кто дал название острову *Thera*. “Фера” также означает “Агра”. Критяне и жители острова Эгина поклонялись хорошо известной, аналогичной Артемиде богине с чужеземным именем Бритомартис, “сладкая дева”, или Афая: ее преследовали и в конечном итоге она попала в сеть⁹. Согласно другой истории, убегая от погони, она зацепилась краем пеплоса за ветку мирта¹⁰. Этот критский миф пришел в Аттику, а также на



8 Небольшой ионический храм на реке Илис у мистерияльного святилища Агр во времена турецкого периода (примерно 1760 г.)

о Эгина через Эгейское море. Возможно, другая богиня Илиса, первоначально называвшаяся только *Meter*, “мать”, и имевшая храм под названием Метроон, “храм матери”¹¹, также пришла с Крита. В классический период культ Агр считался “Малыми мистериями Деметры” и “мистериями Персефоны”. Эти названия — Элевсинские. На фризе небольшого ионического храма, в турецкий период [8] все еще стоявшего у Илиса, были изображены сцены похищения девушек и принесения их в жертву [9], жертвоприношение Гиакинфий. Существует мнение, что этот трагический инцидент произошел во время осады Афин Миносом, царем Крита¹².

Наряду с тем фактом, что мистерии Илиса посвящались Персефоне, похищенной дочери Деметры, и самой Деметре, до нас дошло еще одно относящееся к ним предание об их связи с Дионисом¹³. На это указывает и имя дочери афинского царя — Орифии, похищенной, согласно широко известной истории, Бореем, северным Ветром¹⁴. Орифия означает “та, что бушует в

* Лоза, ветвь (гр) — Прим ред



9 Сцена с барельефа на фризе ионического храма на реке Илис: похищение Гиакинфий. Берлин, Государственный музей

горах”. И именно этим занимались женщины на празднествах Диониса Орифия также относилась к Гиакинфиям¹⁵. История о ней вызывает ассоциацию как с праздником Диониса, так и с похищением девы. О тесной связи Малых мистерий с февральским праздничным Дионисийским циклом, Анфестериями, и особенно с “Днем Кувшинов”, Хоэс (*Choes*), свидетельствует исторический памятник, найденный на дне Илиса [10]. Он изображает Геракла, направляющегося в сопровождении Гермеса на инициацию — оба несут характерные кувшины. Его встречают местные боги. На маске бога реки сидит Плутон. Но здесь он доверяет нести рог изобилия своему едва видимому спутнику и также держит кувшин. В ночь перед Хоэс в городе праздновалась мистериальная свадьба Диониса и обладательницы титула царицы. Предание не говорит нам в какой день отмечались мистерии Агр, а лишь то, что это происходило в этом же месяце¹⁶. В остальных отношениях, как я уже упоминал, нам известно только то, что обряды у реки Илис представляли собой имитацию событий, связанных с Дионисом¹⁷. Мероприятия, считавшиеся жре-

* От греч. χοή — возлияние в честь умерших — Прим ред

цами Элевсина классического периода, начиная с середины пятого века, необходимой подготовкой к их собственным мистериям, были поручены мистам Агр в связи со свадебным пиром Диониса. В Аграх посвящаемые узнавали о свадьбе Персефоны, хотя каким образом — наверняка нам неизвестно. Мы знаем, что мистерии включали демонстрацию предметов и исполнение сценических актов — *deiknymena* и *dromena*¹⁸ — и возможно, также повествования, *legomena*^{18a}. Все это защищалось обетом молчания. История инициации Геракла тайной не являлась. Обряды, в которых он принимал участие, отражены в произведениях искусства, что доказывает их непринадлежность к содержанию самого *миезиса*. Однако из этого иллюстративного материала мы узнали, что ему предшествовало.



10. Прибытие к Илису Геракла.
Барельеф, найденный на дне Илиса Афины, Национальный Музей

ОЧИЩЕНИЕ ГЕРАКЛА

Один из подвигов Геракла — легенды о них рассказываются так часто, что стали почти каноническими — это его путешествие в подземный мир¹⁹, откуда он должен был доставить Керберу, пса Аида. Чудовище нашло убежище под тронном своего хозяина. Преследуя его, герой попал к царю и царице мира теней, ибо Аид правил не один, а вместе с похищенной им царицей. Таким образом, Геракл оказался перед Персефоной. Эта сцена потребовала особого объяснения в Элевсине, где говорилось, что Геракл смог предстать перед царицей подземного мира только потому, что ранее был посвящен в ее таинства. Для набожных этот момент служил серьезным поводом для размышлений. Как мог Геракл быть посвященным, если в те дни не элевсинцы или не афиняне к мистериям не допускались²⁰? Ибо, вероятно, существовало точное предание относительно даты первого посвящения посторонних. Проблему разрешили следующим образом: был выдуман элевсинец с прозрачным именем Пилий — “при Вратах”, то есть “вратах подземного мира” — и этот Пилий был якобы названным отцом Геракла. Другая версия появилась, когда посвящения начали проводиться в Аграх, и на них стали допускать не афинян. Новшество оправдывалось историей о том, что Геракл явился первым посвященным Агр и что ради него учредили Малые мистерии²¹. Еврипиду, по-видимому, уже была известна эта версия: его Геракл упоминает о своей инициации²².

Однако на пути к *миезису* Геракла возникли препятствия, как, конечно же, и в случае других чужеземцев, особенно воинов. Он был запятнан кровью многих врагов и поверженных чудовищ. Перед инициацией требовалось совершить очищение. О нем можно было говорить совершенно открыто, хотя полное разглашение было нежелательно. Обряды очищения могли значительно различаться. Только такие поздние философские авторы, как Теон из Смирны считали *katharmos*, очищение в целом, частью *миезиса*²³. В очищении особенно нуждались люди, совершившие убийство, даже неумышленное. Для других оказывалось

достаточно некоторого рода меньшего очищения. Как решался вопрос с характерной для многих чужеземцев нечистой речью и всегда ли исключались из обрядов люди не говорящие на греческом языке, мы не знаем. Нам только известно, что претенденты совершали омовение в очень холодной февральской воде полноводного Илиса²⁴.

Подготовка Геракла к *миезису* отображена на рельефе, вероятно, находившемся у святилища на Илесе. В более поздние времена этой работе эллинистического художника неоднократно подражали. Довольно фантастическую версию подготовительных обрядов можно видеть на саркофаге эфесского происхождения, найденном в Торре Нова близ Рима [11]. Здесь мы видим очищающее пламя факелов в руках жрицы и еще две божественные фигуры, богиню с одной стороны и Иакха с другой. Более упрощенное изображение появляется на мраморной погребальной урне, обнаруженной в Риме [12a-12d] и известной как Урна Лователли, в честь обнаруживавшей это открытие принцессы Эрсии Лователли. Конечно же, каждую стадию длительной церемонии невозможно отобразить на одном единственном произведении искусства. Юный Геракл, двигаясь справа налево, приступает к очистительным обрядам, которые готовят его к посвящению. Героя — прототип человека, нуждающегося в очищении — можно сразу же узнать по его львиной шкуре.

11. Очищение Геракла. Саркофаг из Торре Нова. Рим, Палаццо Спанья





A

B

12a-12d. Очищение Геракла. Урна Лователли Рим, Римский Национальный музей

Участники обряда приносили с собой свое собственное животное, приносившееся в жертву в первую очередь: в данном случае это поросенок [12a]. Геракл держит его над низким алтарем. В его левой руке — *pelanoi*, круглые жертвенные лепешки, которые после кровавого жертвоприношения жрец поднесет богам. Иерофант одет как Дионис, в костюм, который, как говорят, элевсинские жрецы заимствовали у актеров, представлявших трагедии Эсхила²⁵. Действительно, в Элевсине иерофант выглядит подобно Дионису. На него возложено проведение первого этапа очищения Геракла в Аграх. Согласно другому преданию, это сделал Эвмолп, первый верховный жрец, назначенный Деметрой²⁶. И в тех и в других мистериях часть жертвоприношений получало элевсинское жречество²⁷. Здесь иерофант обливает поросенка какой-то жидкостью. В левой руке он держит блюдо, на котором можно различить маки, священные цветы Деметры.

О событиях, по всей вероятности происходивших далее, рассказывается в другом месте: в описании очищения запятнанных кровью Ясона и Медеи, проводившегося волшебницей Кир-



D

кой²⁸. Принесший жертву человек, стоя со стекающей с рук кровью поросенка, молился Зевсу, а затем очищался бескровным жертвоприношением. В данном случае поросенок являлся чем-то большим, чем любимым животным Деметры; даже самые бедные мисты должны были принести в жертву поросенка, прежде чем приступить к инициации²⁹. Забой “мистических поросят”³⁰ представлял собой истинное очищающее жертвоприношение. Животные умирали вместо посвящаемых. Животное, объясняет Сократ в “Государстве” Платона, приносилось в жертву для того, чтобы человек *смог* услышать то, что в противном случае слышать запрещалось. Порядок следования — сначала очищающее жертвоприношение, а затем “слушание” в Аграх — несомненно, согласуется с историческими фактами.

Кроме того, слова Сократа намекают на содержание повествования, предназначенного для ушей мистов: нечто, напомнившее философу мифы, которые негоже было рассказывать юношам. Перед забоем посвящаемые мыли животное, по возможности в

море³¹, — в этом ясно выражено отождествление приносящего жертву с жертвой — и съедали его в честь богини. Всю местность вокруг места инициации заполнял запах жареной свинины³².

В случае с Гераклом должен был появиться также второй жрец, дадух, и убить барана³³, на шкуре которого сидели величайшие грешники на протяжении оставшихся обрядов очищения. Это тоже можно видеть на урне [12b]. Геракл сидит, закутавшись в большой кусок ткани, закрывающий его голову и лицо. Голова барана у его ног показывает, что под ним не только шкура льва. Теперь жрица приступает к более тщательному очищению. (В Элевсине было две жрицы³⁴.) Над его головой жрица держит плетеную веялку — инструмент, обычно используемый для очищения зерна, кроме того, в нем хранились и переносились принадлежности для Дионисийских обрядов: фаллос и маска³⁵. В такие корзины обычно клали младенцев: как божественных, так и человеческих³⁶. К ним относились как к зерну, семенам того, что произрастет в будущем. Глядя на *ликнон*, веялку, человек думал как об очищении, так и о состоянии младенчества, к которому возвращался претендент.

Все это не являлось *миезисом*. Закрытый тканью Геракл, несомненно, ушел в себя. Он окутан тьмой, подобно невестам и служителям богов подземного мира. Но даже после очищения ему ничего не было показано. На других изображениях [напр. 13] мы видим, что Геракл преобразился в лучшую сторону: на нем отделанная бахромой одежда, поверх которой наброшена Дионисова оленья шкура. Он стоит перед Деметрой, опираясь на вязанку ветвей мирта. Эта сцена — последняя из представленных на урне [12c]. В Аграх, как и Элевсине, богиня сидела перед сохраняемым в тайне, отвернувшись в сторону. Она расположилась на большой круглой корзине, *cista mystica*, в которой скрыты атрибуты *миезиса*. Наконец, после очищения и подготовки, он может лицезреть их. Теперь, пройдя инструктаж, он может узнать то, что должен знать. За спиной матери находится хорошо известная фигура Кору [12d]. Видна также огромная змея, обвивающая мистериальную корзину. Она тянется к посвящаемому. Геракл протягивает к ней правую руку: знак полной готовности к *миезису*, но не самого *миезиса* [12c и 13]. Змея, вероятно, была атрибу-



13. Геракл, подготовленный к Малым мистериям. Терракотовый рельеф. Рим, Римский Национальный музей

том других мистерий. В Аграх она служила просто предзнаменованием таинства: в другой связи мы ее не увидим. Дружба со змеей отвечает дионисийскому духу: это характерно и для вакханок, но они были не столь сдержаны, как Геракл, изображенный на урне Лователли³⁷.

Цена инициации

Таким образом, нам удалось проследить подготовку Геракла к *миезису*. Но жертвоприношения животных требовались не только на стадии очищения, но и на стадии инициации, вследствие чего она была делом дорогостоящим, даже несмотря на то, что крупные животные, такие как быки, подносились богам только государством. Мы узнаем об этом случайно, из речи, приписываемой Демосфену³⁸, согласно которой известный Лисий, предоставивший отправную точку для диалога между Сократом и Федром на берегу Илиса, был влюблен в девушку-рабыню. Звали ее

Метанира, так же, как и царицу из гомеровского гимна Деметре. Принадлежала она коринфянке. Лисий хотел подарить ей нечто особенное, но при этом знал, что все его подарки присваивает хозяйка его возлюбленной. Поэтому он решил посвятить девушку в таинства: этот подарок был достаточно дорогим, и отнять его у нее было невозможно.

О некоторых деталях нам рассказывают надписи, фиксирующие подсчеты элевсинских чиновников, *Epimeletai** и *Tamiai***³⁸, ведавших практическими делами святилища. Вся необходимая работа выполнялась рабами, принадлежащими государству. Но так как никому из непосвященных входить в святилище не разрешалось, эти рабы должны были пройти *миезис*. Счета за 329-328 гг. до н.э. свидетельствуют о значительной стоимости инициации двух государственных рабов (тридцать драхм), проведенной в первых числах месяца анфестериона, то есть, вне всякого сомнения в Аграх³⁹. Ранее отмечалось, что за рабов были оплачены подношения, кувшины и вино для дня Хоэс⁴⁰. Согласно счетам за 327-326 гг. до н.э., с целью приведения в порядок внутренней части Телестериона была проведена инициация пятерых человек⁴¹. За группу рабов в качестве подготовительного подношения принесли в жертву овцу, еще одну овцу пожертвовали Деметре, а барана — Персефоне.

Сама Деметра, скорбя по своей дочери, восседала на белой овечьей шкуре⁴²; ее лицо было закрыто, но белая овечья шкура указывала на то, что она, в отличие от Геракла, в очищении не нуждалась. Нет никакого сомнения в том, что посвященным, желающим быть свидетелями *эпиптеи* в Элевсине, необходимо было совершить соответствующее жертвоприношение, чтобы оказаться достойными принять на себя горе богини. Кроме того, траур Деметры сопровождался постом. Гомеровский период подчеркивает срок в девять дней (47), хотя богиня постилась более продолжительное время (200). Необходимым атрибутом являлось и приготовление смешанного напитка, *кикеона*; его готовность провозглашала начало большого мистерияльного Пира в сентябре, подобно тому,

* Распорядители мистерий (греч) — *Прим. ред*

** Управители, ключники (греч) — *Прим. ред*

как зимой созревшее вино возвещало о начале презднеств Диониса: январские Ленэи, в которых принимали участие дадухи⁴³ и совершали жертвоприношения *этимелеты*⁴⁴.

ШЕСТВИЕ В ЭЛЕВСИН

В середине сентября, или, если точнее, 16 дня месяца боэдромиона, звучал призыв: “Посвященные, в море!” Как прежде, перед *миезисом*, они совершали омовение в Илисе, так теперь — в море. Между морем и богиней Элевсина существовали определенные тайные узы, описанные, вероятно, в очень древних священных легендах, которые могли бы объяснить, к примеру, почему мистам запрещалось есть некоторые виды рыбы. Однако общее очищение в море представляется сравнительно поздним нововведением. Датированная 215-214 гг. до н.э. надпись восхваляет *этимелетов*⁴⁶, введших этот обычай. Вероятно, у элевсинского гидрана⁴⁷ (жреца, ведавшего очищением водой) появилось слишком много работы, и, возможно, по этому было введено общее омовение.



14. Богиня, окропляющая элевсинского героя (вероятно, водой) Фрагмент рельефа из Элевсина. Афины, Национальный Музей

У Рэт, предпочитаемого элевсинцами места, в море впадали соленые источники. В ранний период — как можно видеть на элевсинском рельефе [14] — одна из богинь сама окропляет выбранного ею для посвящения человека: Триптолема или другого элевсинского героя⁴⁸. Все это не являлось тайной.

На следующий день, 17-го, крестьяне подносили Деметре и Персефоне поросенка⁴⁹; вероятно, ранее мисты приносили в жертву животное, на шерсти которого они должны были сидеть в молчании. Говорится, что 18-го мисты “домовничали”⁵⁰, тогда как на улице, согласно Эпидаврскому обряду, устраивалось шествие в честь Асклепия⁵¹. В этот день правитель подземного мира, принимая образ бога врачевания, являл свой мягко сияющий, добродушный лик. Но кроме того, в этот же день — по предписанию аттического календаря Деметра и Персефона должны были получить своего поросенка в предшествующий день — совершались возлияния Дионису и другим богам⁵². Хотя это возлияние называлось *trygetos*, “сбор плодов”, оно представляло собой подношение в период сбора винограда, назначавшееся на любой день, независимо от времени сбора урожая винограда⁵³. Но этот праздник был связан с вином, от которого Деметра воздерживалась в период своей скорби. В этом, не покидавшие своих домов мисты, ей подражали. Вероятно, именно в этот день готовился *кикеон*. Автор комедий рассказывает нам, как неопытный чужеземец, готовившийся к мистериям, выбежал на улицу — он был эпидавряннином и хотел увидеть процессию Асклепия — с запутавшимся в бороде ячменем из *кикеона*⁵⁴. Делать этого он не должен был, как и не должен был раньше положенного срока пробовать напиток.

Затем наступало 19 боздромиона⁵⁵, первый день праздника под названием мистерия, или мистерии, ибо все остальное служило лишь подготовкой, и другие мистерии не были истинными, теперь начинающимися мистериями. Этот день имел особое название — *agyrmos*⁵⁶, “сбор”. Утром собиралась и отправлялась в путь процессия мистов. Они покидали город, проходя по кварталу гончаров, и через Священные ворота выходили на Священную дорогу к Элевсину. Шествуя по ней, к вечеру они добирались до места назначения. По греческому календарю следующий

день, 20 боздромиона, начинался с вечера и со священной ночи⁵⁷. Но с самого момента сбора в силу вступал закон секретности. Мы точно не знаем какого рода священные предметы доставлялись из Элевсина в Афины пятью днями ранее⁵⁸. Нам лишь известно, что, выйдя за пределы Афин, несущие их мисты останавливались у *hiera syke*, священной смоковницы⁵⁹. Но, как мы вскоре увидим, выбор данного места, по-видимому, связан с самими этими предметами. Некоторое время они хранились в афинском Элевсинионе, а затем вместе с процессией возвращались обратно в Элевсин. Жрицы несли их в корзинах на своих головах⁶⁰. Позднее статуи этих носильщиц корзин располагались по бокам внутренней части ворот, ведущих на священную территорию [23]. Мы бы знали еще меньше, если бы не была найдена одна картина, подарок некоего Ниинниона, изображающая процессию и даже нечто большее: саму идею процессии [15].



15. Вотивная живопись Ниинниона, найденная в Элевсине. Афины, Национальный музей

Удерживать в тайне некоторые характерные для шествия элементы было невозможно: веточки мирта в волосах и руках мистов, крики “Иакх”, статуя юного бога в процессии, к которому таким образом взывали, огонь факелов, при свете которых шествие достигало места своего назначения. Почему так много мирта? Это наиболее поразительная особенность. Геракл опирался о связку ветвей мирта перед своим *миезисом* в Аграх [13]. Охапки миртовых ветвей несли на инициацию. Это, а также участие Иакха, объясняется историей, пересказываемой непосвященным. Ее можно было услышать даже на трагедийной сцене⁶¹. Иакх, *alter ego* Диониса, отправился в Элевсин якобы в поисках своей матери — Семелы. Первоначально — как гласит легенда — Дионис имел три священных растения: виноградную лозу, плющ и мирт. В обмен на мирт Аид вернул ему его мать Семелу. И мисты могли знать, что мирт играл определенную роль в похищении царицы подземного мира: с тех пор он всегда ассоциируется с супружеством.

На картине Ниинниона [15] Иакх и богиня Геката, оба с факелами в руках, ведут посвященных — мужчин и женщин — к Великим богиням Элевсина. В темных одеждах, с посохами пилигримов мисты, как самые обыкновенные путники, идут вслед за скорбящими богинями. Белые одежды впервые появились на празднике в 168 г. н.э.⁶². Вероятно, это было обусловлено влиянием египетских мистерий, культом Исиды, для которого были характерны аналогичные белые льняные одежды⁶³. Но платья, одеваемые по случаю *миезиса*, высоко ценились уже в классический период. Их жертвовали богиням или использовали в качестве пеленок для новорожденных⁶⁴, несмотря на то, что это была ветхая одежда, какую носили нищие и странники⁶⁵. Кроме мирта, мисты узнавались по двум другим признакам: женщины несли на головах тщательно закрепленные сосуды с *кикеонам*⁶⁶, а в руках мужчин находились маленькие кувшины, подобные тем, что Геракл, Гермес и боги Агр держали в руках в знак праздника Диониса [10], продолжением которого являлись Малые мистерии. Теперь продолжалось начатое в месяце анфестерионе. Совершенно определенно, что во время шествия в Элевсине кувшины не использовались для питья вина.

Эта процессия напоминала шествие призраков, окутанное пеленой таинственности, которая возрастала с приближением мистов к Элевсину. Если бы не обет молчания, то мы, несомненно, имели бы подробные описания событий, происходивших после пересечения реки Кефис в Афинах. В нынешние времена широкая река прекратила свое существование, хотя в античности через нее переправлялись по большому мосту⁶⁷. На нем процессию ожидали шутковские выходки и необычные игры, *gephyrismoi*, или “шутки на мосту”. Согласно одному сообщению, их разыгрывала женщина, гетера; согласно другому — переодетый в женщину мужчина⁶⁸. У Аристофана старуха похвастается, что участвовала в розыгрыше на мосту, находясь в повозке⁶⁹. Она играла роль Ямбы, или скорее Баубо, которая своими шутками и непристойными жестами заставила Деметру рассмеяться. Одна из задач этого эпизода — развеять траурное настроение мистов. Наступало время выпить *кикеон*, принесенный женщинами на головах, и, вероятно, теперь начинали звучать радостные крики “Иакх”.

Вторую водную преграду, существующую и сегодня, соляные Рэты, также преодолевали по мосту. Этот мост был настолько узок, что в классический период никакие повозки не могли принимать участие в процессии⁷⁰. Здесь, во владениях Кроконидов, рода элевсинских жрецов, посвященные определялись по внешнему виду. Это место называлось “царским дворцом Крокона”⁷¹. Предположительно именно потомки царя Крокона повязывали на правое запястье и левую щиколотку мистов нить (*kroke*)⁷². Здесь, по всей видимости, мисты должны были идентифицировать себя определенными словами, дошедшими до нас как их пароль и условный знак, или *synthema*⁷³. Эти слова являются кратким изложением всего того, что посвященным необходимо было сделать, прежде чем, как состоится их допущение к *эпонтее*. Дошедшая до нас форма ясно излагает лишь то, что не являлось тайной: “Я постился, пил *кикеон*, брал предметы из большой корзины и, совершив обряд, положил их в маленькую корзину, откуда переложил их назад в большую корзину”.

Слово, переведенное мною как “маленькая корзина” — это *kalatos*, тогда как “большая корзина” — это *kiste, cista mystica*. Под “обрядом” подразумевается *миезис*. Он вполне мог происходить

в Аграх или в афинском Элевсинионе, но никак не в Александрии, не в том храме, который не имеет никаких фактических мистерий (о нем мы будем говорить в герменевтическом эссе — сс. 124 и далее). Порядок *synthema* сохранился с тех дней, когда *миезис* еще не отправлялся в Малых мистериях Агр, а только после поста и питания *кикеона*, перед *эпонтеей*. Для самих элевсинцев эти церемонии могли происходить во дворе святилища. *Kalathos* мог принадлежать Коре: для цветов, которые она собирала, когда была похищена, или для шерсти, которую сучила, когда ее заманил к себе отец, подземный Зевс, Аид или Дионис, принявший образ змеи — версия, свойственная орфическому гимну, сохранившаяся, главным образом, в афинских поэмах⁷⁴. Змея обвиняет *cista mystica*, на которой восседает Деметра и откуда берется не подлежащее оглашению таинственное нечто, чтобы бы быть переложенным в маленькую корзину, и куда оно снова возвращается. Весьма вероятно, что в *cista mystica*, наряду с видимыми на изображениях корзины цветами [23b, 23 c] (см. также с. 95) были скрыты один или несколько фаллосов. Поэтому, когда *cistae mysticae* вносили в город, остановка у дикой смоковницы была уместна (см. выше, сс. 82 и далее)⁷⁵. Возможно также, что в ходе инициации исполнялся обряд, связанный с фаллосом⁷⁶ — однако этот обряд мог быть только подготовительным. К счастью для историков, сохранить великое видение Элевсина в полной тайне оказалось невозможным.

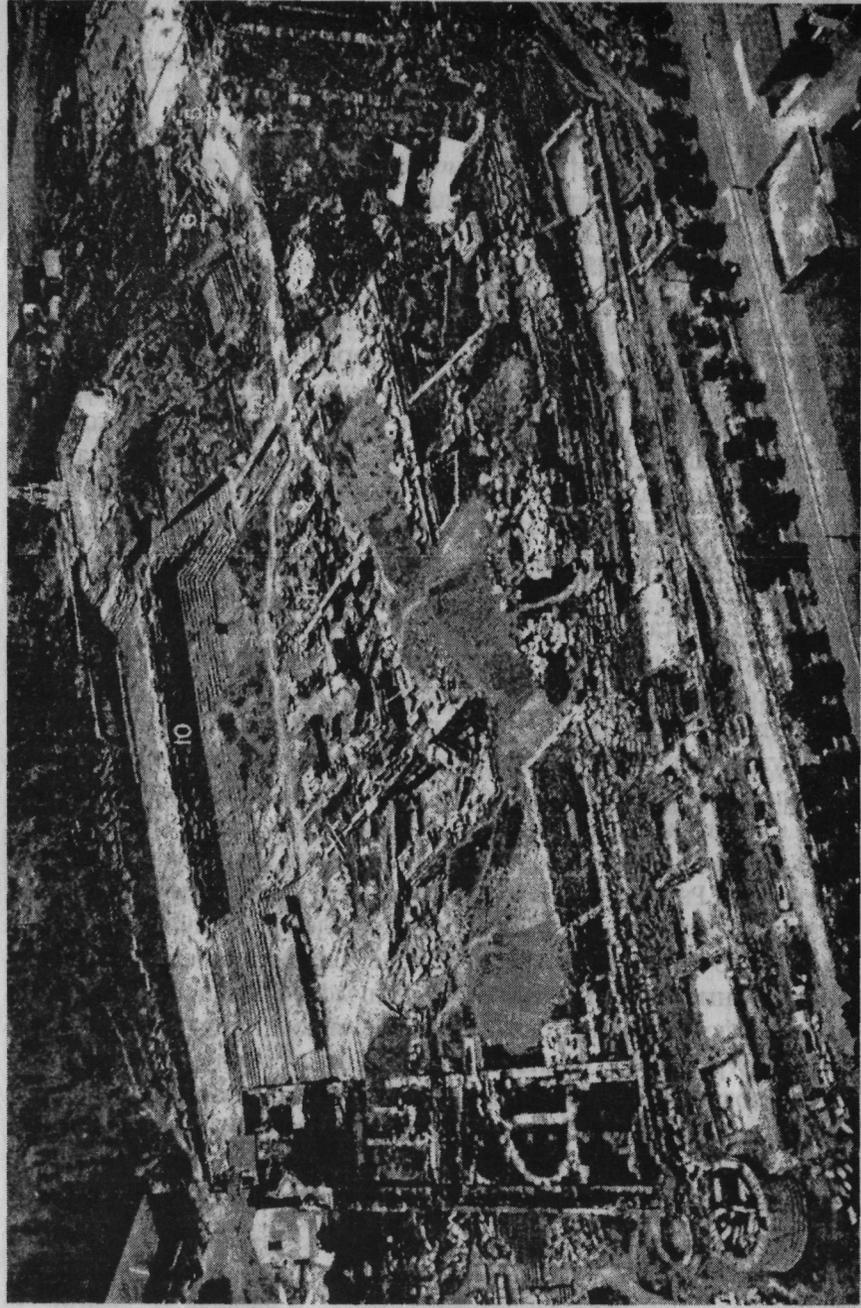
IV. ТАЙНА ЭЛЕВСИНА

ЗА ВРАТАМИ СВАТИЛИЩА

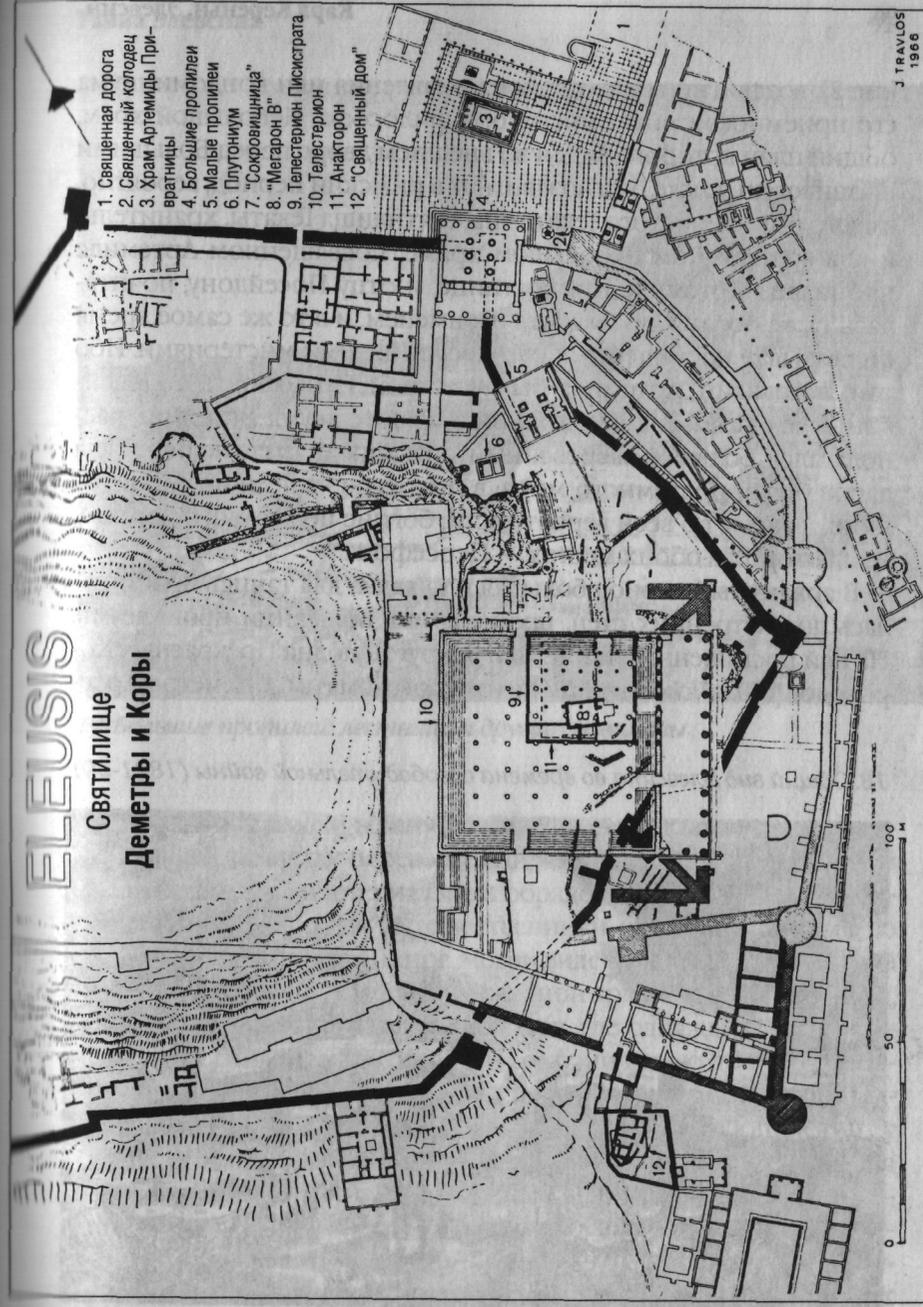
Сегодня мы подобно афинянам вступаем в священные пределы Элевсина со стороны Священной дороги [16,17]. План городка, которому дали начало несколько домов албанской деревни Лефсина, относится к более позднему времени, чем раскопки начала прошлого века [18]. При постройке нового города во внимание приняли древнюю *hiera hodos*, и новый подъездной путь также носит это название. Но даже сегодня Элевсин разросся не очень сильно, и нам не придется долго дышать пылью, прежде чем мы внезапно окажемся на гладких прямоугольных каменных плитах, которыми во времена правления римских императоров был вымощен внешний двор святилища [2]. Мы назвали место перед Большими пропилеями “внешним двором” для того, чтобы отделить его от скрытого под множеством слоев рун внутреннего двора, где проходили первое посвящение, *миезис*, элевсинцы, а еще раньше, до того как были признаны и связаны с мистериями Элевсина мистерии Агр, и афиняне..

В римский период колесницам, которые не допускались на мост через Рэты* в классические времена, разрешалось подъезжать вплоть до ступеней Больших пропилей [19], служивших северо-восточным входом в святилище. Справа и слева территория ограничивалась римскими триумфальными арками. На одной было высечено посвящение: “Двум богиням и императору [от] всех греков”¹. Изящно спланированный вход обязан своим существованием трем мудрым императорам, связанным родством по усыновлению: Адриану, Антонину Пию и Марку Аврелию из династии Антонинов (117-80 гг. н.э.). Бюст Антонина Пия мы видим на медальоне отреставрированного основания пропилей

* Соляные озера. — Прим. ред



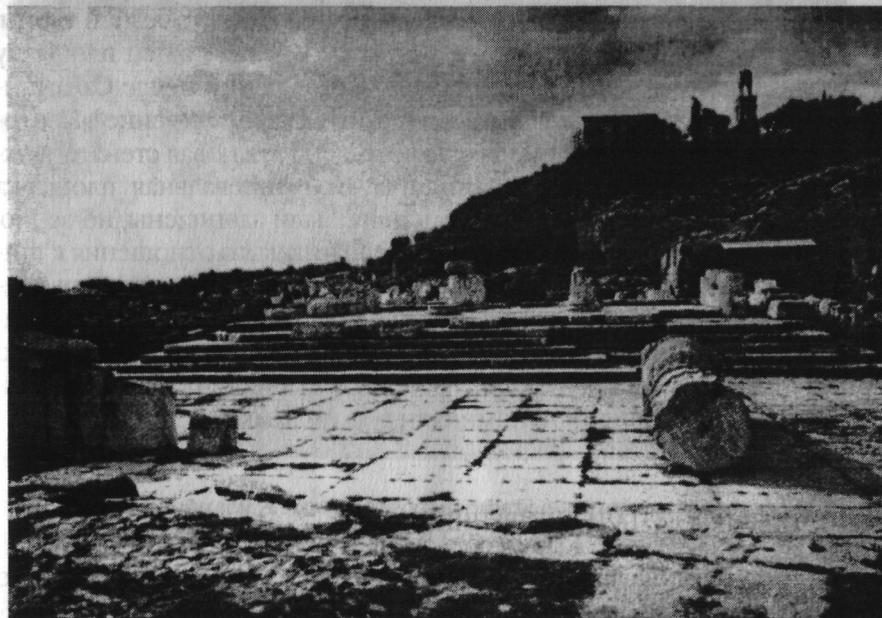
16. Святинище Деметры, вид сверху: Телестерион в процессе раскопок. Ключ к обозначениям на рис. 17.



[см. 2], воздвигнутых во времена правления или кондоминиума его приемного сына, императора-философа. Небольшой храм, общий план которого виден во внешнем дворе перед Большими пропилеями, также был воздвигнут в римский период, вероятно, вместо более простого Гекатиона, святилища Гекаты, хранительницы врат. В этом небольшом храме, посвященном Артемиде пропилеев, Артемиде Привратнице, и отцу Посейдону, почиталась та же богиня, но под другим именем, и в то же самое время он связывал посвященных с Ликосурийскими мистериями. Ибо там, в Аркадии, Артемиды была сестрой Персефоны, а Посейдон — ее отцом. Рядом с храмом, наряду с двумя алтарями, располагался большой жертвенный очаг, предназначенный для даров богам подземного мира: в Ликосуре — Деспойне, Владычице, и здесь, по всей вероятности, богине подземного царства, имя которой в обоих местах — Персефона.

В архаичный период большая площадка для танцев простиралась до внутренних стен, прорезаемых Большими пропилеями. На ней посвященные танцевали вокруг Колодца Прекрасных Хороводов [6], *kallichoron phrear* в гомеровском гимне Деметре. Архе-

18. Общий вид Элевсина во времена освободительной войны (1821-29)



19. Большие пропилеи: лестница и другие развалины

ологические находки во внутреннем дворе показывают, что танцевальную площадку перегородили, она пришла в запустение, и архаичные части мистерияльных обрядов за пределами святилища уже не проводились. Путешественники, прибывавшие сюда во времена династии Антонинов, могли видеть бассейн с проточной водой рядом с восточной триумфальной аркой. Как и мы сегодня, они могли видеть священный колодец, где однажды присела отдохнуть богиня Деметра. Колодец сохранил свою древнюю форму и границы, свойственные ему в шестом столетии. Колодцу было отведено особое место рядом с Большими пропилеями, у стены, ограждающей священную территорию. К нему вели два входа для посетителей. Посвященным не разрешалось присаживаться возле него, как когда-то сделала богиня²: этот запрет, по-видимому, объясняется тем, что в древности мисты танцевали вокруг колодца и не присаживались здесь. В остальных отношениях они имитировали период траура Великой богини.

Римская стена была возведена на месте более древней стены, построенной в пятом веке до н.э., перегораживающей площадку для танцев. Покидая материковую часть Греции после Саламинского сражения, персы подожгли святилище в Элевсине³. Поэтому в классический период была возведена эта новая стена, ограждающая также и зернохранилища. Но танцевальная площадка была ею нарушена. Зернохранилища были защищены, но зерно, которое приносили жрецам, не имело никакого отношения к тайне Элевсина. Оно составляло значительную часть сокровищ храма, без коих не мог содержаться ни один храм. Стены имели толщину фортификационных сооружений, а ворота, которые по примеру пропилей Акрополя в Афинах сменили Большие пропилеи, внешним видом напоминали ворота замка.

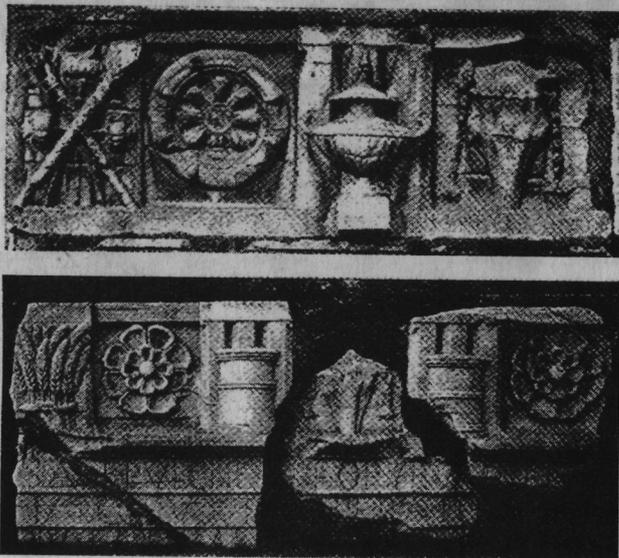
ЧЕРЕЗ ВОРОТА И ВНУТРЕННИЙ ДВОР

Периегет Павсаний, современник Марка Аврелия, получил во сне предостережение: не описывать ничего из увиденного в стенах святилища. Будучи крайне набожным человеком, он нашел этот запрет вполне естественным⁴, но само упоминание о его сновидении доказывает, что между порогом Больших пропилей и порогом святилища, Телестериона, возможно существование тайн различной степени секретности. В нескольких шагах от Больших пропилей располагался более узкий и более строгий вход, называвшийся Малыми, или Внутренними пропилеями [20-23], заменивший помимо прочего старые дворцовые ворота: он должен был бы называться Внутренними воротами⁵, однако в оставленной строителями надписи употребляется слово *propylum*. Малые пропилеи были сооружены во исполнение обета, данного консулом Аппием Клавдием, современником Цицерона, примерно в 40 г. до н.э.; последний дважды упоминает этот проект в своих письмах⁶. Остатки сооружения позволяют нам реконструировать его в меньшей, более простой первоначальной форме и с расширением за счет двух второстепенных переходов в дополнение к главному. До возведения Больших пропилей экипажи подъезжали вплотную к этим воротам; их следы видны до сих пор [20a]. В период с первого столетия н.э. до кон-



20. Малые пропилеи. А. Пол со следами открывавшейся вовнутрь двери и колеи, оставленной экипажами. В. Общий вид развалин





21. Триглицфы и метопы, декорированные мистериальными принадлежностями. А. Образцы с изображением вязанок миртовых ветвей и маков, чаши, металлического сосуда для кикеона, черепа оленя. Вероятно, из афинского Элевсиниона. Украшали стену здания церкви *Aios Eleutherios* в Афинах.

В. Образцы с изображениями снопов пшеницы, розеток с глубокой резьбой, круглых шкатулок для хранения драгоценностей, черепа принесенного в жертву оленя. Найдены при раскопках. Экспонируются в элевсинских Малых пропилеях, которые они некогда украшали

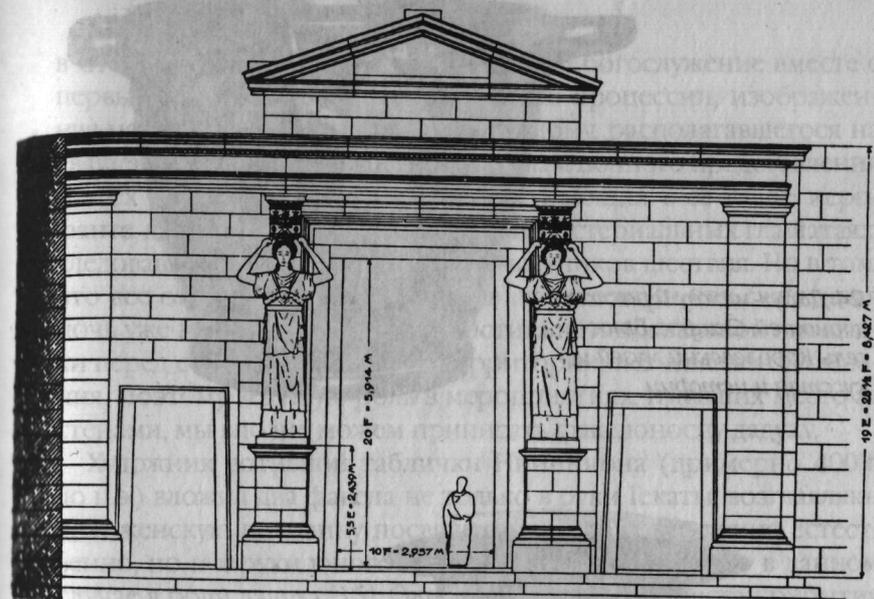
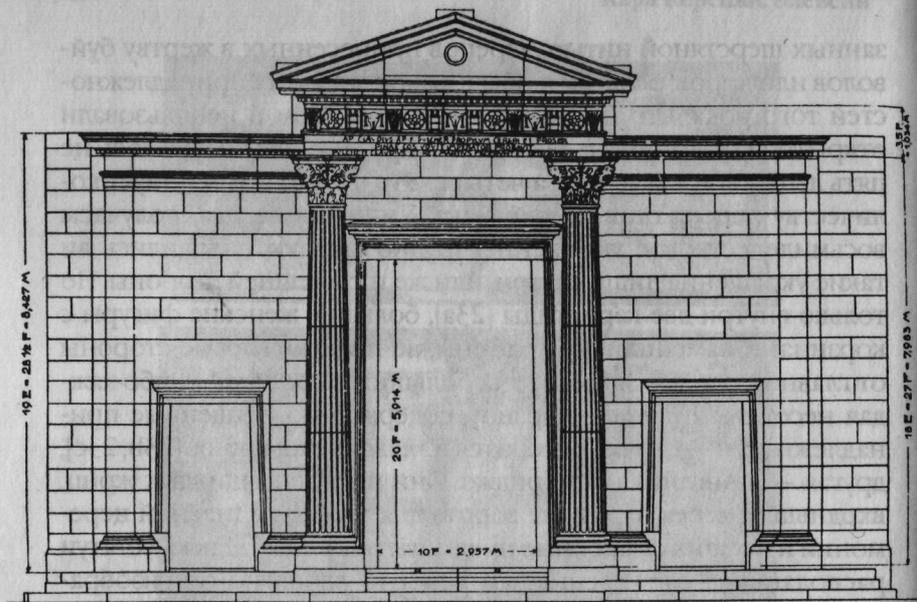
ца второго количество желающих посетить Телестерион значительно возросло.

Внутренняя часть парадных ворот была более примечательна, чем скромная внешняя, где взору путешественника не открывалось ничего необычного, за исключением капителей двух коринфских колонн, расположенных по обе стороны Священной дороги, с головами фантастических крылатых животных по углам [22]. Лежавшие на них архитравы несли на себе обычные триглицфы и метопы с изображениями снопов пшеницы, перевя-

занных шерстяной нитью, черепов принесенных в жертву буйволов или коров, розеток и обычных ритуальных принадлежностей того рода, что носили, демонстрировали и использовали открыто [21]. Обычно в элевсинской розетке насчитывалось не пять лепестков, как в розе, а четыре. Это число соответствует количеству лепестков в цветке мака. Умножив на два, получаем восьмилепестковое украшение. Трудно сказать, находились ли такие украшения лишь внутри, или же и с внешней стороны. Но только внутри две кариатиды [23а], большие женские фигуры с корзинами, заменили две колонны, по правую и левую стороны от главного входа. Одна из этих больших *kistophoroi** — ибо каждая несет *cysta mystica*, корзину, содержащую священные принадлежности — сейчас находится в элевсинском музее [23b, 23c], другая — в Англии, в Кембридже. Они представляли двух жриц, входивших через парадные ворота для участия в главной церемонии и несших священные предметы на голове⁷. Так как статуи располагались с внутренней стороны, то, вероятно, они изображали жриц в том виде, в каком они фактически принимали участие в праздничной процессии. Однако сами корзины были украшены предметами, характерными для мистерий Элевсина, но не составлявшими тайны: к примеру, металлическим сосудом для кикеона, напоминающим сосуд, каким пользовалась Деметра⁸, розетками, служившими и для украшения ушей *kistophoroi*, лепешками, ростками и колосьями пшеницы, вязанками ветвей мирта и бесчисленными семенными коробочками мака, выложенными на листьях. Внутри этих корзин, вероятно, находились вещи, хранившиеся в строгой тайне.

Нам, по-видимому, удалось воссоздать процедуру прохождения процессии через эти ворота⁹. Дадух [24], второй жрец приближающегося великого обряда, с двумя факелами в руках с наступлением ночи должен был освещать путь для поднимающейся в гору процессии. *Мистагог*, “глава мистов”, не входил в официальное высшее элевсинское жречество¹⁰. Но на вазописи пятого века н.э. мы видим дадуха, который идет впереди юношей на пути к *эпонтее* [25]. Мы также знаем, что на собрании мистов

* Ковчегоносцы (греч.). — Прим. ред.



22А. Малые пропилеи, внешняя сторона: реконструкция (Ганса Хёрманна)
 22В. Капитель с внешней стороны Малых пропилей. Музей Элевсина.
 Напротив:
 23А. Малые пропилеи, внутренняя сторона: реконструкция (Ганса Хёрманна)
 23В/23С. Жрицы с cista mystica. Кариатида с внутренней стороны Малых пропилей. Музей Элевсина



24. Дадух между Гераклом и юношей. Скифос. Брюссель. Королевский музей искусства и истории



25. Дадух, ведущий молодых мистов. Амфора. Элевсинский музей

в Стоя Пойкиле* в Афинах он совершал богослужение вместе с первым жрецом, иерофантом¹¹. Часть процессии, изображенная на остатках пьедестала, по-видимому, располагавшегося на священной территории [26], не дает нам полного представления о всех жреческих сановниках, выступающих в ее главе: иерофанте, дадухе, жрицах и кериках, или мистериальных глашатаях, следовавших впереди остальных участников шествия. Но в том, что все они принимали участие в процессии и что священная ночь уже наступала, когда они достигали танцевальной площадки перед стенами священной территории, нет никакого сомнения. Поэтому ведущую роль в мероприятиях, имевших место за стенами, мы вполне можем приписать факелоносцу дадуху.

Художник вотивной таблички Ниинниона (примерно 400 г. до н.э.) вложил два факела не только в руки Гекаты, возглавляющей женскую половину посвященных, что совершенно естественно, но и в руки юного бога Иакха, выступающего в данном случае в роли дадуха [15]. Однако наши поиски места прибытия мистов в таком идеализированном изображении в сохранившихся руинах оказались напрасными. По всей видимости, процессия двигалась на своем пути к Телестериону через *aule*, внутренний двор. С правой стороны в скале, за входом в пещеру Плутона, различимы следы ступеней [27]. На табличке Ниинниона Деметра принимает прибывших мистов у омфала [15]. В ярком платье она восседает на камне, *agelastos petra*, очертания которого выдают оставшиеся на земле следы: в действительности этот камень располагался справа. Рядом с ней приготовлено мягкое сидение для ее дочери, которая, изображенная в темных тонах, восседает позади на троне, как истинная царица подземного царства. На земле перед белой полусферой лежат две связки миртовых ветвей, принесенные мистами, и несколько жертвенных лепешек, подобных тем, что украшают корзины *kistophoroi*. Нет никакого сомнения, что в Элевсине, как и в Дельфах, был свой омфал, игравший определенную роль в культе. Он

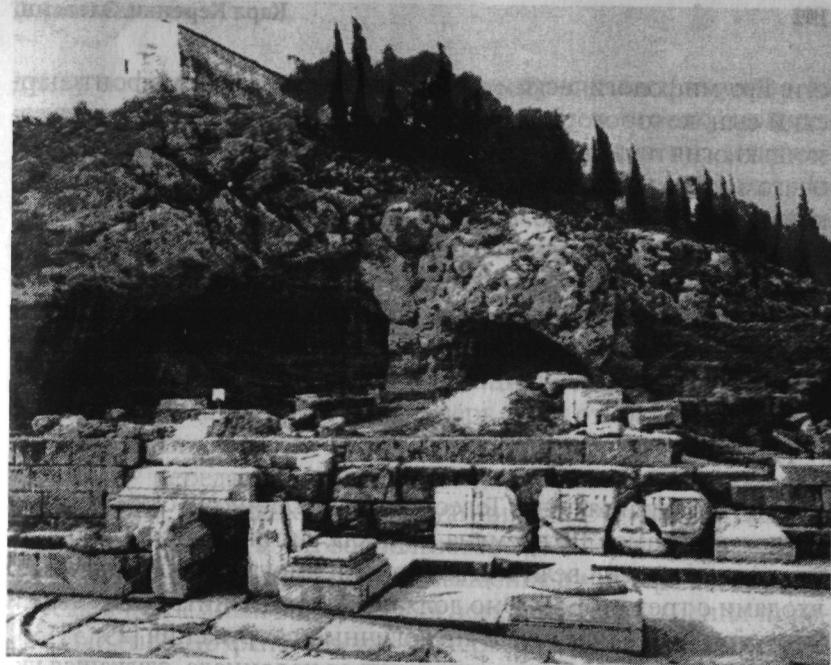
* От греч. *στοὰ ποικίλη* — пестрый портик Колоннада в Афинах, получившая свое название от картин известного живописца Полигнота, которыми были расписаны ее стены. — Прим. ред.



26. Процессия мистов. Фрагмент пьедестала из Элевсина. Афины, Национальный музей

мог находиться только в гроте Плутона, отмечавшем вход в подземный мир [27]. Недавно в ходе раскопок здесь была обнаружена закладка, однако археологи не пришли к заключению, что она могла быть сделана для омфала¹². Использование слова “пуп” для обозначения места поклонения заимствовано у Древнего Востока, где оно символизирует “связь между небом и землей”¹³. Именно эту роль и играл омфал в Дельфах¹⁴ и в Элевсине, хотя в последнем случае он символизировал связь между подземным миром, с одной стороны, и небом и землей — с другой.

Вероятно, именно здесь, у Плутониума, процессия и хоровод танцоров превращались в праздничное сборище людей. Мальчик-прислужник под руководством жреца приступал к выполнению своих функций. На древнем вазовом изображении мы видим его в процессии, он идет за жрицей, которая не несет корзину [28]. Присутствует мальчик и на изображении мистериального шествия на табличке Ниинниона [15]. Нам он известен как *pais ap' hestias*, “отрок очага”, его избирали жеребьевкой из числа детей самых знатных афинских семей, его посвящение проходило за счет государства¹⁵. Выражение “отрок очага” не имеет никакого отношения к государственному характеру его инициации, которая упоминается отдельно и никогда не описывается в сочетании с этим выражением. Оно связано с тем фактом, что этот мальчик, отнимавшийся от семейного очага, не нуждался ни в каких дальнейших очистительных церемониях, необходимых взрослым для возвращения в состояние невинно-



27. Священная территория Плутона, вид с Малых пропилеи



28. Мальчик-прислужник в рядах процессии. Фрагмент изображения с горлышка большой амфоры в Элевсинском музее

сти. Его мифологическим прототипом являлся Демофонт, царский сын, которого Деметра хотела сделать бессмертным с помощью огня и в конце концов оставила лежать на земле рядом с очагом¹⁶. Его место в церемонии занимал выбранный жеребьевкой мальчик знатного происхождения: именно он сейчас от имени всего праздничного собрания точно выполнял предписанные ему священные действия, для того чтобы убедить богиню даровать им великое видение, лицезреть которое мисты должны были в Телестерионе.

НА ПОРОГЕ ТЕЛЕСТЕРИОНА

Мисты направлялись к Телестериону, отличному от остальных греческих храмов. Во времена Перикла, Иктин, зодчий Парфенона, создал проект величественного прямоугольного здания со входами с трех сторон. Оно должно было заменить, по меньшей мере, три более или менее аналогичных сооружения [29, 31-33]. Перед ним должна была располагаться колоннада, служащая украшением. Крыша здания заканчивалась гребнем, который мог открываться и служить в качестве вытяжной трубы¹⁷. В священную ночь 19 боэдромиона из нее вырывалось сильное пламя и валил дым, выдавая, так сказать, тайну мистерий.

Чтобы подойти к содержанию *эпоптеи*, в дополнение к археологическим открытиям нам следовало бы рассмотреть и литературные свидетельства. Насколько строго хранилась тайна и какого рода она была, мы узнаем от древнегреческого учителя риторики по имени Сопатр. Он совершил своеобразное предательство в отношении мистерий. Известные случаи этого святотатства — за исключением книги Диагора с Милосского, по прозвищу “безбожник” — в общем обозначались словом *exorcheisthai*, “откровение танцем”, а не “откровение речью”¹⁸: имитация церемоний аналогичными движениями и, возможно, посредством песен. Литургия православной и римско-католической церкви также не избежала подобных профанаций, но они не раскрывают тайных обрядов, в отличие от Элевсина. За такое святотатство наказывали смертью или изгнанием. Сопатр при-

думал историю о человеке, которому приснилась *эпоптея* со всей ее тайной церемонией. Он не был уверен, что его сновидение действительно рассказывало о мистерии Элевсина, и поэтому пересказал его человеку, прошедшему высшую инициацию. Последний подтвердил истинность сна. Его обвинили в святотатстве и потребовали смертного приговора. Но обвиняемому полагалась защита. Сопатр предоставляет набросок оправдательной речи, включая довод о том, что обязанности дадуха и речь иерофанта исполнили для сновидца сами боги¹⁹. Они торжественно провели высшую инициацию, сделавшую сновидца истинным *эпоптом*, которому теперь были открыты все тайны.

Содержание *эпоптеи* несколькими строками из речи времен Адриана²⁰ передает нам фрагмент папируса. Слова вложены в уста Геракла, находящегося в ситуации, которую автору не пришлось придумывать. Он воспользовался элевсинским преданием о том, что герой проходил посвящение в мистерии до своего спуска в подземный мир за Кербером, и просто изменил порядок событий. По фантазии автора Геракл пожелал быть инициированным после возвращения из подземного царства, после того как в припадке безумия убил своих детей. Оратор имел в виду хорошо известные обряды очищения, предворявшие посвящение запятнанного кровью героя. Пример аналогичной сцены давала ему история о том, как Геракл отправился в Дельфы узнать, как ему очистить себя и получил категорический отказ Пифии²¹. В Элевсине ему поначалу было отказано в инициации. Я приведу здесь только отрывок, который можно было перевести с некоторой степенью достоверности: “Речь Геракла, которого они не желали посвящать в Элевсинские мистерии: ‘Я прошел посвящение давно [или: в другом месте]. Закрой Элевсин [иерофант], и погаси огонь, дадух. Откажите мне в священной ночи! Я посвящен уже в мистерии, более истинные”. И последние слова из фрагмента: “[Я видел] огонь, откуда [...] я видел Кору”.

В своем гневе Геракл говорит о том, почему высшее видение Элевсина излишне для него; он уже видел Персефону и нуждается лишь в очищении. Этот текст, отнюдь недвусмысленный сам по себе, подтверждается другим, связанным с элевсинскими церемониями. Упоминается музыкальный инструмент под назва-

нием *escheion*, использовавшийся во время отправления ритуала *эпонтаи*. Это слово, вероятно, сначала попало в историческую литературу, а оттуда — в комментарии филологов, в чью компетенцию входит объяснение таких слов. Так мы узнаем, что в тот момент, когда звали Кору, иерофант бил в *escheion*²², и с помощью объяснений филологов мы можем сказать, что этот инструмент являлся разновидностью гонга, но не восточного. Он представлял собой огромное приспособление, издававшее оглушительные звуки. Его использовали в греческом театре для имитации раскатов грома²³. Вероятно, этот инструмент позаимствован в архаичном культе мертвых²⁴. Согласно греческим верованиям, которые разделяли этруски и римляне²⁵, гром раздавался также и из подземного мира. Такой гром звучал в трагедии Софокла “Эдип в Колоне” в момент раскрытия подземного мира, когда Персефона явилась лишь слепому царю (1506 сл.). Эта сцена изображена с большим искусством и сдержанностью — в стремлении избежать греха раскрытия мистерий.

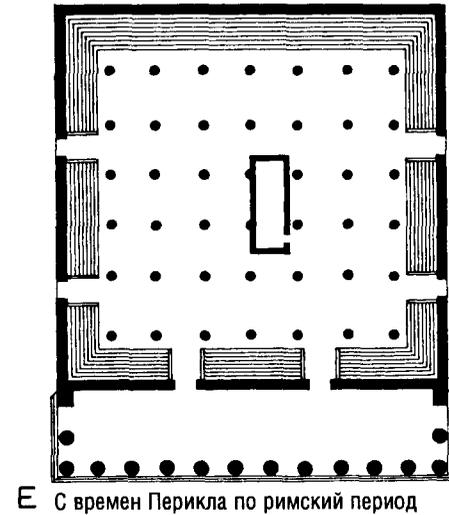
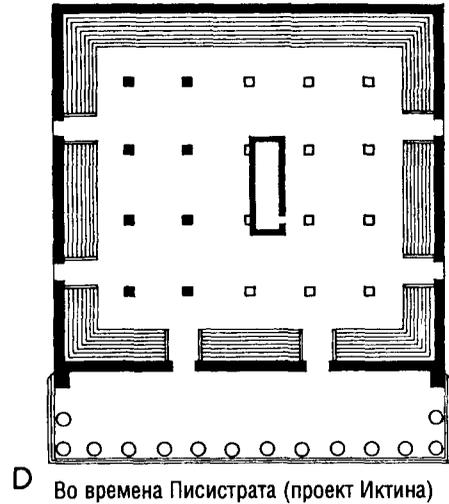
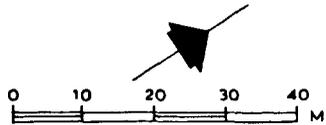
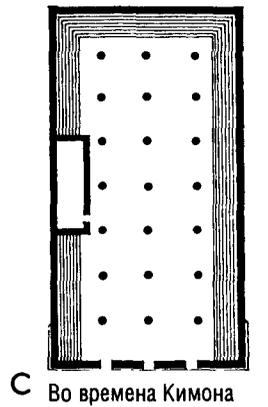
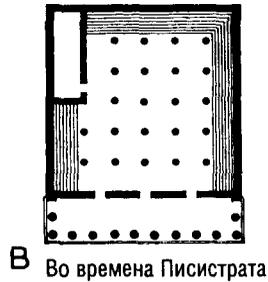
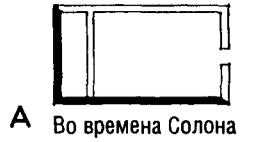
Старому поэту — эта трагедия была его последним произведением — удастся здесь представить весьма священное событие, приближение смерти, в обстановке, пронизанной аурой богов подземного царства. Сцена разыгрывается на территории дема Колон, на родине Софокла, у каменистого холма, считавшегося входом в подземный мир. Здесь у эриний, богинь мщения, была своя священная роща, в которую никто не имел права входить, ибо она относилась к царству подземных богов, являвшемуся конечной целью странствований Эдипа. Слепой царь прибыл к этому месту и спокойно ступил на запретную территорию. Он знает, что должен ожидать здесь известия о своей приближающейся кончине и ждет знамения: землетрясения, грома или пламени Зевса (95). Он доверяется царю Афин Тесею и открывает ему тайну своей могилы, которая будет не обычным захоронением, а источником безопасности для всех афинян. Получив первый знак, он поспешно призывает Тесея. Знаком служил гром (1506). Эдип истолковывает его следующим образом: “Крылатый Зевсов гром меня к Аиду сейчас умчит” (1510). После чего удары грома и вспышки молний посыпались чередой, как во время грозы, которой не видно конца.

Теперь слепой старец вел Тесея, и две его дочери сопровождали их. Уверенным шагом Эдип следовал за проводником душ, которого, по-видимому, видел, ибо произносил имя Гермеса: кроме того, он следовал и за богиней подземного царства, но назвать ее по имени боялся. Предполагается богоявление Персефоны, но только не для простых глаз; ее может видеть только слепой старец в свой смертный час. Я привожу последние слова Эдипа (1598-1607):

*“За мной, сюда... Меня ведет Гермес —
Водитель души — с богиней преисподних.
Свет, мной незримый, мне сиявший прежде,
В последний раз коснись меня, слетца!
Кончаю жизнь, иду ее сокрыть
В Аиде. Друг мой лучший на чужбине!
Отныне благоденствуйте — и ты,
И все тебе подвластных, и край —
И помните в своем благополучье,
В блаженстве вечном, мертвого меня”*²⁶

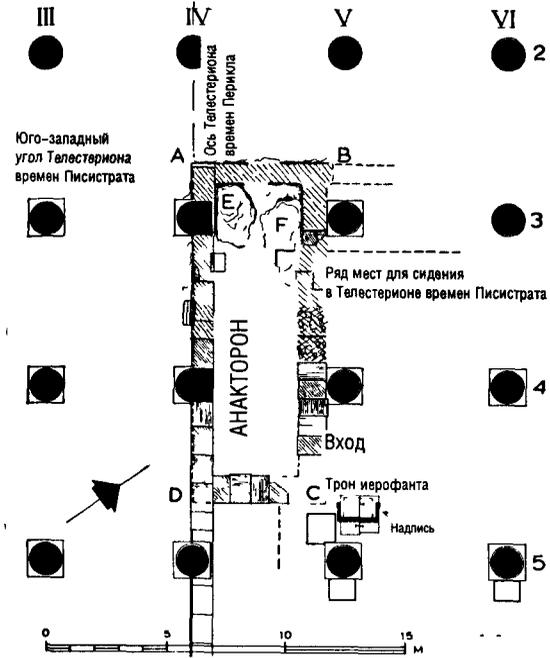
Остальное мы узнаем со слов вестника. У крутого обрыва слепой старец останавливается. Медные ступени ведут вниз, образуя проход к самому основанию скалы. Там встречаются бесчисленные пути, ведущие в подземный мир. Эдип садится между дуплистой грушей и каменной гробницей. Он сбрасывает смрадную одежду и дает своим дочерям обмыть и одеть его по обряду. Дочери приносят воду с холма Деметры. Когда они завершают свою работу, раздается гром подземного — намеренное определение — Зевса (1606): раскаты грома подземного мира. Ужас отхватывает дочерей. Они начинают петь погребальную песнь, и Эдип поет вместе с ними. Песня заканчивается, и все умолкает. Внезапно, содрогнувшись от ужаса, они слышат зовущий голос. Многократно “Бог” зовет Эдипа (1626)²⁷. “Бог” зовет и спрашивает (1674 сл.): “Эдип, Эдип, что медлишь ты идти?”²⁸ Только Тесею было позволено видеть, как Эдип исчез.

* Перевод С В Шервинского

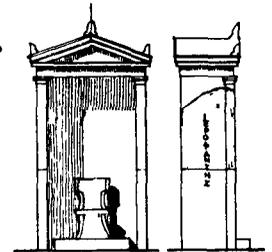


J TRAVLOS
1966

29 Общий план Телестериона в различные периоды

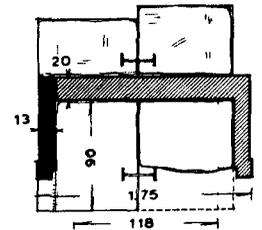


30А Общий план Анакторона в Телестерионе



2M

30В Трон иерофанта реконструкция

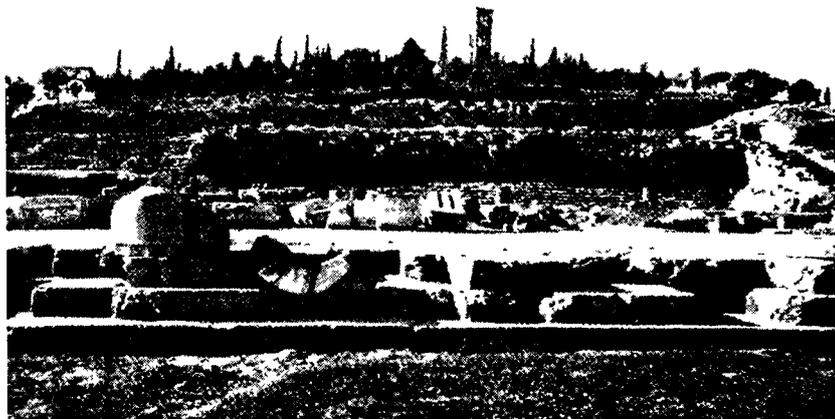


J.T.
1966

В ТЕЛЕСТЕРИОНЕ

Чтобы увидеть, в Телестерион входила не вся процессия. Ибо она состояла из мистов Малых мистерий и, возможно, из *эпоптов*, уже “видевших” Элевсин. Неоднократное участие в *эпопте* не запрещалось. Но размеры Телестериона не позволяли вместить всю процессию. Внутри входил только тот, кто принес специальные жертвоприношения и подготовил себя постом. Пост длился девять дней; на десятый день постящиеся отправлялись в путь и шли по дороге *кикеон*. Выйдя рано утром, порога святилища они достигали с наступлением темноты. Но этим цель еще не достигалась. “Пока ты не достиг Анакторона, — говорит оратор Максим Тирский (XXXIX, 3) — ты не посвящен”. Слово *анакторон*, “дворец, храм”, употреблялось также, но только в расширенном значении, и для обозначения всего здания, вмещавшего мистов. Внутри него находилось небольшое строение, первоначально носившее это название [30A]. Оно представляет собой важную археологическую находку, на которую нам следует об-

31. Телестерион в его нынешнем состоянии, вид со стороны внешнего двора



ратить внимание, если мы хотим воссоздать картину богоявления Керы в мистериях.

Со временем Телестерион приобрел общий вид большого здания, план которого мы можем видеть на рисунках [29E, 31-33]. Будучи встроенным в скалу горного склона, он занимал площадь размером 58 x 58 ярдов. Чтобы никого не придавило к стене, с трех его сторон располагались ступени, служившие в основном для того, чтобы на них стояли, а не сидели. Во времена Перикла крыша покоилась на опорах, а позднее поддерживалась сорока двумя колоннами, разделявшими всю внутреннюю часть на равные секторы. Это был лес колонн без какого-либо свободного участка посередине. Не совсем по центру, в промежутке между двумя рядами колонн, стояла небольшая постройка — вытянутый прямоугольник с единственным входом ближе к концу одной из стен [30A]. Здесь была древняя сердцевина здания, никогда не менявшая своего первоначального местоположения, в то время как основное сооружение вокруг нее разрасталось все больше и больше. Подобно небольшой часовне Санта Каса в

32. Телестерион, вид сбоку





33. Телестерион: пол с местоположением (по центру) Анакторона

большом храме в Лорето или первоначальной францисканской церкви, часовне Пордзункула, в Санта Мария дельи Анджели у г. Ассизи, собственно Анакторон размещался в Телестерионе.

Оказалось возможным точно определить местоположение и ориентацию трона [30B]²⁹, на котором восседал или перед которым стоял иерофант, когда, подобно епископу во время христианской литургии, отправлял церемонию. Характер его обязанностей выражается его титулом: строго говоря, *hierophantes* означает не того, кто “показывает святыни” — на греческом это было бы *hierodeiktes*³⁰ — а того, “кто заставляет их появиться”, *phainei*. Его трон, стоявший справа от единственного входа в маленький Анакторон, был повернут ко входу. То, что верховный жрец “заставлял появиться”, вне всякого сомнения приходило оттуда. С оставшихся трех сторон трон был закрыт: ничто не должно было отвлекать иерофанта в его сосредоточении на ожидаемом богоявлении.

О происшедшем далее нам сообщает отрывок, в котором Плутарх сравнивает философское озарение с ощущениями мистов³¹. Поначалу, пока не начиналось священнодействие, жаждущая высшей инициации толпа шумно проталкивалась вперед. Темная ночь и лес колонн требовали освещения. Его обеспечивал двумя факелами дадух, открывая взору небольшую постройку внутри большого сооружения, вмещавшего мистов (словами Аристофана — *mystodokos domos anadeiknytai*³²). “Но тот, кто уже оказался *внутри* него, — гласит далее отрывок (здесь Плутарх имеет в виду большее сооружение), — и видел яркий свет, появившийся при открытии Анакторона, менял поведение, умолкал и изумлялся”.

Меньшее здание с его тайнами, должно быть, открывалось по велению иерофанта. Ярким светом вспыхивало пламя³³; но это, конечно же, не было еще той ожидаемой сокровенной, священной тайной. Многие авторы рассказывают об этом пламени. Вытяжное отверстие в крыше Телестериона служило для отвода пламени и дыма. От христианского ученого, известного нам по имени Ипполит³⁴, мы узнаем, что иерофант руководил ночной церемонией “под большим огнем”. Его трон стоял довольно близко к взмывающему пламени и был защищен своей собственной крышей. “Открывая великие и сокровенные таинства, — пишет Ипполит, — он громким голосом провозглашал: “Владычица родила священного мальчика, *Бримо* родила *Бримона!* То есть, Могушественная – Могушественного”. Верховный жрец пел характерным высоким голосом. В поздней античности считали, что для этого он подвергался кастрации, подобно другим певцам, которые с этой целью выхолащивали себя³⁵. Это крайне неправдоподобное утверждение донес до нас христианский первоисточник. Слова *brimo* и *brimos* из песни иерофанта — не выдумка. Они встречались в северной Греции и считались в Аттике чужеземными именами³⁶. Фракийские предшественники жрецов Элевсина могли принести их с собой (см. выше, с. 48). Эти слова, в данном контексте переводимые как Мать и Сын, по-

* “Открываются пред посвященными двери святилища” (греч, перевод А. Пиотровского) — *Прим. ред.*

заимствованы христианским ученым у человека, сведущего в этом вопросе, который, цитируя этот выкрик, руководствовался чисто лингвистическими соображениями, намереваясь объяснить его. *Бримо*, в первую очередь, служит обозначением царицы подземного мира — Деметры, Кору и Гекаты в их качестве богинь царства мертвых. Именно так Медея вызывает к владычице царства теней у Аполлония Родосского³⁷, имея в виду, главным образом, Гекату, ее самую призрачную манифестацию: “Мертвых царицу *Бримо* подземную, что ночью бродит!” Она родила в огне: богиня смерти родила. Какое откровение! В пламени погребальных костров, пылающих вокруг греческих городов, мертвые — как можно было бы предположить — превращались в пепел или, самое большее, в тени.

Слова верховного жреца открывали нечто иное. Раскопки захоронений в Элевсине³⁸ показывают, что кремация временами являлась преимущественным способом погребения умерших, но никогда — универсальным. Путь кремированных пролегал (дорогу указывала Деметра) сквозь землю к Персефоне. Афиняне называли умерших деметриями, “народом Деметры”³⁹. Однако наиважнейший факт состоит в том, что следы огня Протогеометрического и Геометрического периодов (примерно 1100-700 гг. до н.э.) были найдены на террасе, где в те времена уже стоял храм мистерий⁴⁰. Это едва ли могли быть отпечатки сожженных подношений, ибо никаких следов алтаря не обнаружено⁴¹. Таким образом, представляется, что уже тогда здесь проводились кремации умерших, для того чтобы приблизить их к святилищу богини мистерий, владычицы мертвых, которая могла бы забрать их в свою обитель прямо с погребального костра.

Итак, иерофант провозглашал, — громко декламируя — что сама царица мертвых в огне родила могущественного. В мифологии имеется немало аналогичных примеров. Дионис был рожден в сверкании испепеливших Семелу молний. Однако его рождение было преждевременным, и роды пришлось принимать Зевсу, его отцу⁴². Согласно другому варианту мифа матерью Диониса была не Семела, а Персефона, родившая его под землей⁴³. Говорится, что Ариадна, жена Диониса, умерла, вынашивая ребенка⁴⁴, которым мог быть только второй, маленький Дионис⁴⁵. Асклепий

родился на погребальном костре Корониды, точного соответствия неверной Ариадны⁴⁶, роды у мертвой матери принял Аполлон⁴⁷. Рождение в смерти *оказывалось* возможным! Оно оказывалось возможным и для людей, если те верили богиням: это дала понять элевсинцам сама Деметра, положив Демофонта в огонь, чтобы сделать его бессмертным.

Данная истина внушалась мистам всей силой ночной церемонии. Но это еще не все. Будет вызвана царица подземного мира. Мы знаем, что тремя месяцами спустя дадух призывал афинян звать к Иакху, сыну Семелы, и они призывали его⁴⁸. Однако в Элевсине к Коре зывал, вероятно, иерофант. Он бил в *echeion*, инструмент с громогласным звучаньем. Начиналась *эпиптея*; взору являлись сокровенные вещи. Явление богини описывает фрагмент папируса^{48a}. Если неразборчивый текст Сопатра восстановлен верно, то над землей поднималась фигура — *schema ti*⁴⁹. На втором этапе — нам неизвестно насколько позднее — иерофант, молча, в полной тишине, демонстрировал скошенный колос пшеницы, подобно тому, как Будда являл цветок в своей безмолвной “Цветочной Проповеди”⁵⁰. Все “увидевшие” эту *конкретную вещь* менялись, словно возвращаясь из мира потустороннего в мир материальный, включающий пшеницу. Пшеница *являлась* пшеницей и ничем более, для *эпиптов* она вполне могла олицетворять собой все, что Деметра и Персефона дали человечеству: Деметра — пищу и достаток, Персефона — рождение под землей. Для видевших Кору в Элевсине это было не простой, ничего не доказывающей метафорой, а моментом встречи, в которой царица подземного мира являла себя в видении райского блаженства.

ЭЛЕВСИНСКИЙ ВАРИАНТ *VISIO BEATIFICA*

Термин *visio beatifica* (видение райского блаженства) был введен для обозначения высшей цели, *telos*^{*}, христианского существования. В средневековье он употреблялся для обозначения прямого видения Бога, *videre Deum*; тот, кто удостоивался этого видения, приходил в состояние вечного блаженства. В этом случае слово видение, *visio*, следует понимать как реальное лицезрение, а не как субъективную иллюзию. Но полностью исключать субъективный элемент нельзя. Видение требует субъекта, который “видит.” И, конечно же, *блаженство*, счастье, предполагает наличие субъекта, который счастлив.

Таким образом, *visio beatifica* включает субъективный элемент и подразумевает отсутствие лингвистического различия между реальностью и иллюзией. С точки зрения истории религий, мы можем говорить о *visio beatifica* и в связи с языческими мистериями⁵¹. Средневековая концепция *visio beatifica* представляет наивысшую из возможных стадии в ряду исторических религиозных переживаний: идеальный предел, к которому стремится каждое отдельное переживание. Исторические примеры, такие как элевсинский вариант религиозного переживания, могут интерпретироваться в качестве приближения к этому пределу и оцениваться, так сказать, согласно его стандарту.

Сначала это можно попытаться сделать с точки зрения функции, то есть, дарования блаженства. Существуют неоспоримые свидетельства (см. выше, с. 39), что *эпонтея* приносила счастье. Достигаемое в Телестерионе *beatitudo*, или *telos*, несомненно, возникало мгновенно, *hic et nunc*^{**}. Но оно оставляло место для *elpis*, надежды и предвосхищения. Поэтому нельзя сказать, что достигалась та степень блаженства, какая ожидалась христианами от своего *visio beatifica*. Тем не менее, эта, подтверждаемая многочисленными свидетельствами функция, позволяет нам

* Результат, исполнение, посвящение, таинство, священнодействие (греч.). — Прим. ред.

** Здесь и теперь (лат.). — Прим. ред.

рассматривать мистерии как отдельное звено в ряду, заканчивающемся христианским *visio beatifica*. Она дает основу для призывательной характеристики. Дарующее блаженство действие было одним из характерных свойств элевсинского феномена.

Характер видения определяется не только его функцией, но и его фактическим качеством. Видение возможно как с открытыми, так и с закрытыми глазами. При обозначении источника обретаемого в Элевсине блаженства подчеркиваются слова “видение” и “увидевший” (см. выше, с. 40). Звучание этих слов на греческом не предполагает “видения” в фигуральном смысле, но и не отрицает такового. Однако видение с открытыми глазами можно предположить из недвусмысленных упоминаний о закрытии глаз или позволении им закрыться, *туеин* и *туеин*, на первой стадии инициации, во время *миезиса*. Также определенно упоминается “демонстрация” в случае *миезиса*. Термин *deiknymena*, “вещи демонстрируемые”, принят в научной литературе по Элевсинским мистериям наряду с двумя другими: *legomena* и *dromena*: он означает *часть* таинств.

Это ошибка, поскольку в некоторых случаях слово “демонстрация” относится к мистерияльным церемониям в *целом*⁵². А когда “мистерии” “демонстрировались” — независимо от предмета демонстрации: церемонии или отдельной вещи, или того, и



34. Вотивный рельеф Эвкрата, найденный в Элевсине. Афины, Национальный музей

другого вместе — вновь обращенные должны были держать свои глаза открытыми. Никаких указаний на то, что во время *эпиптеи* мисты снова должны были закрывать глаза, в предании нет. Слово “увидевший,” характерное для высшей стадии посвящения, вероятно, на самом деле выбрано намеренно, в противопоставление *миезису*. Глаза, открывшиеся для “вещей демонстрируемых,” истинно были отворены *эпиптеей*.

Это отворение глаз принималось настолько буквально, что стало основой утверждения, будто бы, по меньшей мере однажды, Деметра в Элевсине подарила зрение слепому. Деметра не была одним из тех божеств, которым обычно приписывали способность исцелять, как к примеру, Аполлону, Асклепию и Афине Гигиее⁵³. Рассказывается, что зрение было возвращено слепому на *эпиптее* в Элевсине, однако вернула его Деметра, ибо именно она дала людям мистерии. Персефона же представляла собой объект видения и сама являлась даром.

Исцеление слепого, по-видимому, подтверждается расписанным красками мраморным вотивным рельефом пятого века до н.э., найденным при раскопках Телестериона [34]. Он был посвящен Деметре Эвкратом. Надпись гласит: “Деметре — Эвкрат”. Над надписью представлена часть лица: нос и два глаза. Выше, отделенная от фрагмента лица карнизом, расположена голова богини, окруженная красными лучами. Эти лучи подразумевают свет, в сиянии которого появилась богиня. Назвать Персефону по имени в ее качестве явившейся взору мистериальной богини, *arhetos koura*, ни в коем случае не разрешалось. Когда посвященный смотрел на эту голову, она, вероятно, напоминала ему о богоявлении Персефоны, даже несмотря на то, что надпись под ней выражает благодарность Деметре. Другим свидетельством исцеления слепого, возможно, тот же самый, ставший знаменитым случай, является изречение Антифила эпохи Августа, которое вкладывается в уста самого исцелившегося. Он говорит о “мистериях Деметры,” но благодарит “богинь”⁵⁵.

Эти свидетельства косвенно подтверждают то, что великое видение, *visio beatifica* Элевсина, представало открытым, телесным глазам: между светом мистерий и светом солнца не делалось никакого различия. Для верующих такое видение имело большое

значение⁵⁶. Совсем иначе обстоит дело в философском мифе о душе, рассказывающем о *visio beatifica* в бестелесном состоянии, до рождения. Но такое видение описывается и относительно Элевсинских мистерий. Сократ в “Федре” Платона делает это, чтобы умалить Элевсинское видение и в то же самое время подтвердить его существование⁵⁷. В конце классического периода философское воображение поставило высшее *visio beatifica* над Элевсинскими мистериями, но создавало оно его на известном почти каждому афинянину религиозном переживании как на уже существующей, не требующей доказательств основе, косвенно характеризовавшейся как явление меньшего великолепия.

В “Федре” (250 г. до н.э.) мы читаем⁵⁸: “Сияющую красоту можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище⁵⁹... и приобщались к таинствам, которые можно по праву назвать самыми блаженными⁶⁰ и которые мы совершали⁶¹, будучи сами еще непорочными и не испытывшими зла, ожидавшего нас впоследствии⁶²... Допущенные к видениям непорочным, простым, непоколебимым и счастливым⁶³, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами...” Говоря о *telete*, *mysis*, *epopteia* и “счастливых *phasmata* в своем рассказе об этом высшем *visio beatifica*, Сократ подтверждает созерцание видений в Телестерионе Элевсина, даже если они и не были достаточно “непорочными”, “простыми” и “непоколебимыми”.

Они не удовлетворили философа, и поэтому он указывает на их призрачный, расплывчатый характер. Но после того, как слово *phasma*, “зрелище,” было изречено Платоном и подразумеваемые им “видения” были признаны в качестве содержания *эпиптеи*, авторы осмелились использовать это же слово, непосредственно упоминая Элевсинские видения. Они восхвалялись как “сокровенные”⁶⁴ и священные⁶⁵ *phasmata*⁶⁶. В классический период безбожный трактат Диагора с о. Милос, тщательным образом уничтоженный впоследствии, подорвал веру в эти видения у многих людей⁶⁷, чего, конечно же, не произошло бы, если бы их характер был аналогичен описанному в “Федре” видению Идей!

* Перевод А.Н. Егунова.

Хотя отношение Эсхила к мистериям и его отказ от инициации и не означают отрицательной характеристики Элевсинского *visio beatifica*, но, несомненно, предполагают его отношение к нему как к второстепенному, в сравнении с мифическим видением, предложенным поэтом-трагиком своим читателям. Этот случай стал широко известен, ибо Эсхил родился в Элевсине, и Аристофан вложил в его уста молитву, в которой с благоговением упоминаются богиня и мистерии его родины, когда он говорит, что его воспитала Деметра⁶⁸. Возможно, Аристофан сделал это для того, чтобы любым возможным способом подчеркнуть различие между ним и Еврипидом, получившим образование у софистов⁶⁹. Тем не менее, нечто подобное *phasmata* Элевсина обнаружено и в одной из трагедий Эсхила. Возможно, в конце его “Эдипа”⁷⁰, в сцене, при создании которой он не проявил такой же сдержанности, как Софокл. Его судили⁷¹, но он был оправдан, ибо смог доказать, что не был посвящен — это должно было быть известно каждому афинянину — и поэтому не может быть виновен в намеренном копировании.

Пример отрицательной оценки элевсинского *visio beatifica* и мнения о нем с чужеземной, не греческой точки зрения нам предоставляет исторический эпизод, имевший место во времена Августа. Он дает нам необычное подтверждение представляемой здесь тайны Элевсина. Август, подобно многим другим последующим императорам, проходил посвящение в Элевсине⁷². Сразу же после своей победы при Акции он принял участие в мистериях⁷³ и тем самым проявил к религии греков такое же уважение, какое оказывал своей родной римской религии. В 20 г. до н.э. он вернулся в Грецию и провел зиму на о. Самос⁷⁴. Там до него дошли известия, что царь Индии Пор⁷⁵ хочет наладить с ним дружественные отношения и что его посланцы уже в пути. Одним из послов был известный брахман по имени Зармар⁷⁶ или Зарманохег⁷⁷, который, как оказалось, желал узнать тайну Элевсина. Август велел отпраздновать мистерии в не предназначенное для этого время и поспешил сам принять в них участие. Увидев таинство, брахман, очевидно намереваясь превзойти *эпонтею*, предложил свое собственное представление, и *visio beatifica* противопоставил *sacrificium beatificum*: он вошел в

огонь и тем самым показал, что не очень высокого мнения о величайшей мистерии греков.

Добровольная смерть в огне служила индийцам *sacrificium beatificum*, посредством которого, как считалось, они непосредственно могли попасть в мир богов⁷⁸. Но в таком поступке заключалось нечто ужасающе отчаянное, что может быть отнесено на счет аскетической гордости, направленной против других людей. Даже индийские законодатели не имели по этому вопросу общего мнения; большинство из них запрещали самосожжение⁷⁹. Греки впервые стали свидетелями этого ужасного акта, когда брахман Калан, присоединившийся к Александру Македонскому и следовавший за ним до самой Персии, взошел там на погребальный костер⁸⁰. В этом случае аскетическая гордость тоже представлялась идущей рука об руку с восточным высокомерием по отношению к жителям запада. На то, что брахманом двигало стремление превзойти, указывал Онесикрит, кормчий и философ-киник из свиты Александра⁸¹. Когда в эпоху Адриана этот акт повторил в Олимпии восточный грек, называвший себя Протеем и Перегрином, желавший показать, что “он ни в коей мере не уступает в стойкости брахманам”, Лукиан заметил: “Как будто среди индийцев не может быть также глупых и тщеславных людей”⁸².

Нам рассказывают, что Зармар или Зарманохег хотел осуществить *epideixis*, или публичную демонстрацию и покончил с жизнью традиционным индийским способом⁸³. На его могильном надгробии, поставленном в Элевсине, даже была начертана надпись, свидетельствующая об этом⁸⁴. Точно сказать, где после участия в *эпонтею* он взошел на погребальный костер, невозможно. Праздничное собрание — Август и афиняне⁸⁵ — вероятно, было еще в сборе и могло лицезреть великий подвиг индийского аскетизма. Времена, оставившие следы огня у Телестериона⁸⁶, давно минули. Но трагедия Еврипида *Hiketides*, или “Просительницы” (1 и далее, 1001-3) свидетельствует, что сжигание трупов и даже добровольная смерть на костре — самосожжение героини — допускались у алтаря Деметры⁸⁷.

Имеются подтверждения, что к Персефоне относились как к богине огня. К ней взывали наряду с богом огня Гермесом⁸⁸.

Причина этого в Элевсине была очевидна: посредством силы богини плохой элемент трансформировался в хороший. Индиец, подобно греческим атлетам, умастил свое тело маслом. И он, поборник Востока, прыгнул в огонь, смеясь, в соответствии с правилами соревнований западных атлетов⁸⁹. Это был *его* дарующий блаженство акт, он желал, чтобы люди сравнили его с *эпиптеей*. В Телестерионе иерофант отправлял богослужение только “под огнем,” то есть, *рядом* с ним. Брахман воспевал бессмертие в огне.

Огонь Персефоны в Телестерионе был всего лишь завесой пламени и внешне — для мира — служил провозглашением происходящего за ней дарования блаженства. В такой форме его унаследовало христианство. Позвольте мне процитировать современное описание утра первого дня пасхи в Иерусалиме. “И затем наконец церковь оглашается ликующими возгласами. Наполняется выкриками из уст людей и вспышками света. Из Гроба господня вырывается пламя; огонь из погребального придела передается наружу. От него зажигаются сердца и свечи. Наблюдается удивительный, всепоглощающий взрыв радости, цепная реакция света: каждый присутствующий передает принятый им огонь двум или трем соседям; в течение нескольких секунд огонь распространяется по всей церкви и выносится на паперть. Всех охватывает радость. В шуме гимнов, среди хоругвей, священники, монахи и верующие неустанно кружат вокруг скинии, окружающей могилу Иисуса Христа. ‘Иисус воскрес... Воистину воскрес!..’ Это ‘Божественная Служба Огня’ в церкви в первый день пасхи”⁹⁰.

Часть вторая

V. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ ЭССЕ НА ТЕМУ МИСТЕРИЙ

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В том, что видение, совершенно независимо от его типа и происхождения, приносит счастье, нет ничего необычного. Но так как элевсинское видение повторялось ежегодно, так как оно *могло* происходить на протяжении более чем тысячелетнего периода, и участвовать в нем лично могло все праздничное собрание людей, *visio beatifica* Элевсина заметно выделяется на фоне всех остальных. Его уникальное положение в известном грекам и римлянам мире подтверждается нашими первоисточниками (см. с. 132 сл.). Как *религиозное* явление такой уникальности оно отличается — мне кажется, это следует отметить — от тех вещей, в отношении которых может быть признана компетентность классических ученых и археологов, что демонстрируется множеством противоречивых суждений и интерпретаций, приводить которые здесь нет необходимости. Эти суждения оказываются еще более удивительными, если принять во внимание, что большинство из их авторов разделяют избитое мнение: тайна Элевсина настолько тщательно оберегалась, что мы никогда не сможем разгадать ее.

Одно крайнее суждение (относящееся к классическому периоду Афин) гласит: “Священные действия, совершавшиеся в храме мистерий перед глазами посвященных, отличались крайней грубостью и бессмысленностью. Все получившие образование нового типа считали их ничем иным, как обманом и наивным вздором”¹. Согласно другому, противоположному мнению, “величие Элевсинского культа” в этот же самый период было настолько бесспорным, что его “глубоко ощущал” даже Эсхил². Автор этого суждения не захотел признавать непосвященность самого поэта-трагика (см. выше, с. 118). Во всяком случае, разде-

ляющие подобное мнение³ не считали, что тайна Элевсина так уж тщательно оберегалась. “Прикасаясь к муляжу матки, посвященный, очевидно, обретал уверенность в возрождении из лона Матери Земли и в том, что он становится ее собственным ребенком”⁴. Предположение, придававшее бы мистериям (в случае его справедливости), по мнению одних, возвышенное, а по мнению других — грубое содержание, заключается в следующем: В *cysta mystica* находился муляж матки, и с ним осуществлялось действие, упоминавшееся в *synthema* (см. выше, с. 86). Мы не можем этого исключать, ибо не знаем, что в действительности находилось в большой корзине⁵. Что бы она ни содержала⁶, никаких доказательств по этому вопросу у нас нет; и тем более нет никаких свидетельств в поддержку предлагаемого символического толкования матки⁷. Кроме того, первые сторонники этой точки зрения не имели в виду цель и содержание *эпиптеи*. В конце концов было бы преувеличением называть блаженными, увидевших *это*.

Данная герменевтика распространяется только на часть содержания мистерий и основывается не более чем на гипотезе. Другая герменевтическая попытка исходила из несколько более прочной основы. Ничто в Элевсинских мистериях не было таким поразительным, как благоговение посвященных перед даром Деметры — зерном, и как их надежда на жизнь после смерти. В одном христианском первоисточнике колос пшеницы насмешливо и вместе с тем довольно точно определяется как “великий, обожаемый и самый совершенный эпоптический мистерийон” Элевсина⁸. По этому поводу совершенно естественно вспомнить слова из Благовествования св. Иоанна (12:24): “Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода”⁹.

В Новом Завете существует еще один такой отрывок и аналогичный отрывок в Талмуде. Все это облегчает понимание Элевсинских мистерий людьми, воспитанными в христианской или иудейской вере. У св. Павла мы читаем (1 Коринф., 15:35-38): “Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут? Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет; И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое

случится, пшеничное или другое какое; Но Бог дает ему тело, как хочет”. Здесь Павел сочетает слова Христа с раввинской мудростью. “Я знаю, — сказала царица Клеопатра раввину Меиру (Синедрион, 90b), — что мертвые воскреснут, ибо так написано (Псалом 72:16): ‘И они [то есть, праведные] ...выйдут из города, как трава из земли’. Но когда они восстанут, будут они голыми или в своих одеждах?” Под “одеждами” подразумевалось тело. Раввин ответил: “Ты можешь *a fortiori*” сделать вывод [получить ответ], взглянув на пшеничное зерно: если пшеничное зерно, которое сеется в землю голым, всходит облаченным во множество одежд, то что уж говорить о праведных, погребенных в своем одеянии!”¹⁰.

Эти притчи взяты из других религий. Но одни лишь притчи никогда не смогут объяснить жизненной силы религиозного обычая: ни долголетия Элевсинских мистерий, ни иудаизма или христианства. Религии и культы, существующие тысячу лет, не основываются только лишь на притчах. Совсем иное дело *религиозное переживание*, и мы должны допустить, что такое переживание было в Элевсине, ибо только оно могло придать притче содержание и достоверность. Герменевтика должна признать существование переживания, заслуживающего называться фактом, и взять этот факт за основу. Шаг от понятия повсеместно ясной притчи к идее подлинного религиозного переживания должен быть шагом *вперед* для герменевтики, при условии, что это второе предположение будет совместимо с воссозданием, выполненным без герменевтики, и по-моему, именно такой случай мы имеем здесь. Отказ от этого предположения, — о притче и еще в большей степени о религиозном переживании — напротив, будет регрессом.

Нечто подобное произошло в отношении крайне важной археологической работы, связанной с мистериями¹¹. Какими бы важными для реконструкции поселения и святилища ни были представленные в данной книге открытия, все, что это воссоздание может сказать нам о содержании мистерий, основывается на ложных или недостаточных выводах. К примеру, ошибочно отвергать все христианские первоисточники на том основании,

* Тем более; еще в большей мере (лат.). — Прим. ред.

что их авторы не были посвященными (р. 287). Они вполне могли иметь языческих информаторов, говоривших с ними о деталях без всякого намерения открыть или выдать тайну. Так, например, колос пшеницы, несомненно, не был “великим эпoptическим мистерионом,” как предположил Ипполит. Но он не пришел бы к такому заключению, если бы не наткнулся на свидетельство в пользу определенной роли пшеницы в *эпoptее*. Христианские противники мистерий, конечно, следили за тем, чтобы не преподнести чего-нибудь такого, что любой посвященный языческий читатель сразу же распознал как ложь. Их литературный прием заключался в цитировании из нескольких источников, включая, разумеется, и те, что фактически не касались Элевсинских мистерий. Некоторые описывали события в Александрийском Элевсине¹². Таким образом, возникала путаница. Следует отвергать путаницу, а не источники.

В книге Милонаса, в других отношениях самом полезном нашем археологическом источнике, причиной путаницы служит слово *мегарон*. Меньшее строение в центре большого Телестериона, начиная со времен Перикла, строго говоря, называлось “Анакторон” [29, 30a] (см. также сс. 108 сл. настоящей книги). Милонас также придерживается этого мнения. Но он считает, что “в первую очередь” Анакторон “служил в качестве хранилища для *hierá*” — священных предметов культа. “Его двери открывались по завершении инициации, когда иерофант вставал перед ними, чтобы показать присутствующим посвященным *hierá*, или некоторые из них” (см. р. 84 у Милонаса). Согласно Милонасу, это точное воссоздание *эпoptеи*. Текста, подтверждающего такое положение вещей, нет, но Милонас приводит свидетельство Элиана, греческого автора второго столетия нашей эры. Он говорит, что “Элиан определенно заявляет, будто бы по закону *telele* только иерофант имел право входить в Анакторон” (р. 86).

Утверждение Милонаса основывается на неправильном понимании. Элиан говорит не об Анактороне, а о здании, под названием “Мегарон”. Цитируя его, Милонас вместо слова *мегарон* употребляет *анакторон*. Причина такой замены в тексте, вероятно, заключалась в том, что, наряду с другими археологами, он считал, будто бы предшествующее Анакторону строение в Элев-

сине имело форму мегарона. Вероятно, так оно и было. Но нельзя отождествлять форму здания, которую археологи называют термином, заимствованным у Гомера, то есть *мегароном*, с историческим предназначением сооружения в Элевсине, под названием “Мегарон”. Нам следует поставить вопрос: какому строению сами элевсинцы дали это название? В рассказанной нам Элианом религиозной истории о безбожном эпикурейце вполне может идти речь об этом здании и не обязательно об “Анактороне”. Данная история гласит, что пресловутый эпикуреец вошел в запретный Мегарон вопреки закону мистерий и был наказан богами болезнью. На протяжении почти двух тысячелетий в Элевсине было возведено множество зданий, которые из-за их формы археологи обязаны называть “мегарами”. Сюда входит и древнейшее храмоподобное сооружение, обнаруженное при раскопках более глубокого слоя, чем пласт последующего Телестериона и Анакторона. Но никаких свидетельств, указывающих на то, что элевсинцы называли Анакторон “Мегароном” вплоть до времен истории о наказанном эпикурейце, не существует.

Однако существует вероятность, что элевсинцы называли “Мегароном” какое-то *другое* здание. Благочестивый рассказ Элиана — это типичная история о чуде, не заслуживающая никакого доверия, за исключением содержащегося в ней утверждения о существовании комнаты, куда разрешалось входить только иерофанту. Имеется надпись, подтверждающая наличие в Элевсине комнаты, официально называвшейся “Мегарон”¹⁴. “К Мегарону” должны были приносить *apometra* (или вознаграждения)¹⁵ для “Жрицы”. Маловероятно, чтобы необходимые жрице вещи и продукты приносили в Анакторон, который, как соглашается Милонас, был “святая святых”. Вероятно, Мегарон был неким особым местом, предназначенным для жриц. Элиан рассказывает нам, что безбожник эпикуреец выглядел женоподобно и мог сойти за женщину¹⁶. Он убежал в Мегарон, пришел в ужас и в итоге надолго заболел. Возможно, закон гласил, что верховный жрец был *единственным* мужчиной, которому разрешалось входить в эту комнату. Такое же право, разумеется, имели и жрицы, так как Мегарон в некотором смысле был *их*

территорией. В расчищенных при раскопках в Элевсине зданий можно опознать три таких комнаты.

Милонас не принял во внимание надпись¹⁷. Однако, он привел случай с императором Марком Аврелием: “Ему было разрешено войти в Анакторон, единственному недуховному лицу, допущенному в это святилище за всю долгую историю Элевсина” (с. 162). В латинском тексте первоисточника употребляется слово *sacrarium*¹⁸, в первую очередь обозначающее место, где хранятся, а не почитаются священные предметы¹⁹. В Элевсине этому описанию более всего отвечает так называемый “Священный дом”²⁰. Так как тайные святыни в мистерияльных корзинах относили в Афины, а оттуда снова в Элевсин на своих головах две жрицы, то вполне возможно, что эти предметы хранились в месте их проживания, и ни одному мужчине, за исключением иерофанта, не разрешалось входить в их дом. Другой возможностью, наряду со “Священным домом,” является храм Плутона. Надпись, упоминающая “Мегарон”, говорит о “Жрицах” и “Жрице Плутона”. В этом случае слово *мегарон* выбрано для обозначения, как это часто случалось²¹, “хтонического” святилища. Функцию храма Плутона в Элевсине и его расположение в большой пещере [27] можно вполне обоснованно назвать “хтоническими”. Третьей возможностью является сокровищница или *sacrarium* у Телестериона (см. с. XVIII).

Милонас не может указать соответствующего места для воссозданной им *эпиптеи*: места, где иерофант, стоя перед Анактоном, небольшим строением в большом Телестерионе [29, 30а], мог в ослепительном свете демонстрировать посвященным предполагаемые Милонасом предметы. Согласно реконструкции Милонаса, Анакторон должен был находиться между иерофантом и большинством собравшихся людей, поле зрения которых частично бы заслоняли внутренние колонны. И какие предметы он имел в виду? “...Мы должны признаться, что не знаем, что из себя представляли эти священные предметы. В начальной части нашего исследования мы предположили, что это могли быть небольшие реликвии микенского периода, передававшиеся из поколения в поколение; такие реликвии должны были казаться необычными и, как следствие, вызывающими бла-

гоговение у греков исторической эпохи. Их возраст и необычный вид создавали бы впечатление об их использовании самой богиней во время ее пребывания в храме, где находились созерцавшие их люди” (рр. 243 сл.). Убедительный контраргумент состоит в следующем: в 415 г. до н.э. Алкивиад попытался показать мистерии своим друзьям в Афинах²². В речи “О мистериях” (12,16,17) Андокид сообщает нам, что подобная попытка предпринималась, по меньшей мере, в трех домах. Такие попытки оказались бы невозможными, если для этого требовались конкретные священные предметы из Элевсина.

В итоге Милонас признает: “... я не могу избавиться от ощущения, что часть элевсинского культа осталась для нас тайной, что существует смысл и значение, ускользнувшие от нас” (р. 284). Кроме того: “... мы не можем не верить, что мистерии Элевсина являлись не пустым, несерьезным представлением, придуманным хитрыми жрецами для одурачивания крестьян и невежественных людей, а философией жизни, обладающей содержанием и смыслом и дающей толику истины жаждущей человеческой душе” (р. 285). Но в этом проявляется регресс к восемнадцатому веку, когда, далеко не принимая во внимание религиозное переживание в Элевсине, а тем более *visio beatifica*, предполагалось, что мистерии олицетворяли *тайную философскую доктрину*. Едва ли есть смысл говорить, что под этим предположением как не было, так и нет никакой основы.

Уникальность ЭЛЕВСИНСКИХ МИСТЕРИЙ

Демонстрация дарующего блаженство видения в Элевсине представляла собой ежегодное событие, повторявшееся на протяжении более чем тысячелетие. Его нельзя проследить, как например трагедию²³, к зарождению, к тому времени, когда впервые попытка его демонстрации увенчалась успехом. Это явление более сравнимо с Дельфийским феноменом²⁴, с деятельностью Пифии. В условиях, оберегавшихся в строгом секрете, после приготовлений, доказывавших свою эффективность в течение многих столетий, в священной форме, отрицать действенность

которой было бы безбожием, видение успешно демонстрировалось снова и снова. Его успех заключался в природе психической реальности. Трагедия также оказывает психическое воздействие, но иного рода. Непрерывность культа мистерий являлась важным элементом в создаваемом им религиозном переживании. Но пятнадцать столетий тому назад эта непрерывность была нарушена навсегда. Для нас вся совокупность переживания, *empeiria*, недоступна; на неудачу обречена даже попытка *peira*, “опробования”^{24а}; самое большее, что мы можем достичь в этом направлении (а это не очень много) — понимание сути отличия видения от сценического представления, даже религиозного характера.

Аристотель изучал как происходящее в умах зрителей театра трагедии, так и переживания, вызываемые ежегодно повторяющимся событием в Элевсине. Наблюдающему трагедию нет необходимости добиваться состояния концентрации посредством ритуальных приготовлений; ему не нужно соблюдать пост, пить *кхикеон* и шествовать в процессии. Он не достигает состояния *эноптеи*, “свершившегося видения”, посредством собственных внутренних возможностей. Поэт, хор и актеры создают для него зрелище, *theama*, в предназначенном для этого месте, *theatron*. Без каких-либо усилий со своей стороны, зритель переносился в увиденное им. Для облегчения восприятия увиденное и услышанное им готовилось специально для него и существенно его затрагивало. Он начинал верить в него, но эта вера отличалась от пробуждаемой *эноптеей*. Он вникал в страдания других людей, забывал о себе и — как подчеркивал Аристотель — очищался. В мистериях очищение — *katharmos* — должно было быть пройдено задолго до *эноптеи*. Театральная же аудитория достигала *катапсиса* лишь в конце. “Трагедия, — пишет Аристотель в своей “Поэтике” (1449b), — посредством действия, а не рассказа, совершающее путем сострадания и страха очищение подобных аффектов”.

Такое суждение нельзя считать чисто “эстетической доктриной”; скорее мы должны рассматривать его как эмпирический вклад в феноменологию воздействия греческой трагедии на ее

исконных зрителей. Вклад Аристотеля в феноменологию того, что посвященные должны были достичь (помимо очищения) перед *эноптеей*, можно найти в его трактате “О философии”. Эта работа была очень популярна в античности; одним из ее последних читателей был епископ Синезий, читал ее, по-видимому, и византийский ученый Пселл. Хотя Пселл не сообщает нам определенного мнения Аристотеля об Элевсине, оно очевидно. Когда Аристотель сравнивает процесс обучения в философии с ходом инициации в мистериях, он как афинянин мог иметь в виду только Элевсинские мистерии. В этих мистериях — по его словам²⁵ — посвященный должен не узнавать нечто, а *pathein kai diatethenai*, “быть пассивным” и “войти в состояние”. Этот отрывок не является, как ошибочно предполагалось²⁶, описанием религиозных ощущений самого Аристотеля и даже не описанием религиозных переживаний его времени. Его значение заключается в акцентировании приготовлений, без которых *эноптея* была бы невозможной. Чтобы видение удалось, должно было быть достигнуто состояние особой пассивности. Эпиктет — или Арриан, записавший его “Беседы” — называет подготовленного таким образом посвященного *prodiakheimenos* (III, XXI, 13). Очевидно подразумевается диалог Аристотеля, он указывает и на следующую после подготовки стадию. Используемый им для ее обозначения термин, *eis phantasian*, не мог означать для Эпиктета видение *phasmata*, фантомов, но для Аристотеля, скорее всего, мог. Пселл, хорошо знакомый с трудами о мистериях, еще доступными византийцам, называет вытекающее из пассивного состояния явление *ellampsis*, “вспышкой” и *autopsia*²⁷, что обозначает божественное видение, которое, как считалось, могло быть вызвано магическими церемониями²⁸.

Элевсинский феномен мог быть подделан и использован с целью обмана или магического воздействия, что считалось в греческой религии возмутительным и строго отделялось от мистерий — в особенности от этих, в высшей степени священных мистерий Греции. Однако данный факт не исключает, особенно в поздней античности, феноменологического сходства или взаимного влияния. В этом состоит значение сообщения Павсания о египетском святилище в Греции (X, 32, 17). Он рассказывает о

* Перевод В Г Аппельрота

храме Иисиды в районе горы Парнас. Согласно Павсанию, один любопытный человек, не будучи посвященным, вошел в *abaton*, запретную комнату, и увидел, что она полна духов. Он рассказал об увиденном и тотчас умер. В греческой религии Элевсинские мистерии были единственными в своем роде, и эта уникальность представляла собой их характерную черту, постоянно подчеркивавшуюся. В то время как в истории религии учения и культы претендовали на уникальность своей истины, Элевсин считался единственным *местом*, где происходившее перед глазами посвященных в Телестерионе являлось дозволенным и подлинным.

Птолеми, преемники Александра Македонского в Египте, считали исключительно важным, чтобы их подданные греческого происхождения имели в Александрии, подобно афинянам, свой Элевсин: это название присвоили пригороду Александрии. При дворе Птолемея Лага богослужением ведал богослов Тимофей из рода Эвмолпидов, за ним царь посылал в афинский Элевсин. Он руководил религиозной жизнью, которая удовлетворяла религиозным потребностям греко-египетского царства²⁹. Вероятно, результатом именно его регулирующей и организующей деятельности явились те, как положительные так и отрицательные, моменты, о которых мы имеем представление из сведений о Кореионе, храме Персефоны в александрийском Элевсине. Отрицательные моменты явно свидетельствуют об уникальности праздновавшихся в Аттике мистерий.

Этот факт косвенно подтверждает фрагмент папируса, найденный в Оксирихе³⁰. Его текст составляет часть речи, произнесенной, по-видимому, в Александрии во времена Римской империи. Оратор возмущенно протестует против тайных церемоний имперского культа, только что введенных в Малой Азии. Ему не нравится сам обряд, он возражает против его насаждения в той местности, где произносит речь — вероятно, в Александрии. Но в связи с тем, что культ являлся разновидностью поклонения императору, ораторствующий не мог подвергнуть сомнению его правомерность. Он говорит лишь следующее: “Пусть они отправляют его здесь среди своих людей, например, так, как афиняне празднуют Элевсинские мистерии. Или же мы хотим

совершить святотатство по отношению к императору? Если мы будем отмечать мистерии этого места [он имеет в виду Элевсин] тут, то это будет святотатством и по отношению к Деметре, которой мы поклоняемся здесь”. Эти слова дополняет отрывок из Эпиктета (III, XXI, 13): “Кто-то может сказать: “Помещение есть и в Элевсине, вот — и здесь. Там верховный жрец, и я сделаю верховного жреца. Там глашатай, и я поставлю глашатая. Там факелоносец, и я поставлю факелоносца. Там факелы, — и здесь. Слова — те же самые. Чем отличается все это от всего того?” Нечестивейший человек, — продолжает философ, — ничем не отчаётся? Разве не в *своем месте* и не в свое время это приносит пользу? Приступать к этому следует с жертвоприношениями, с молитвами, предварительно совершив обряд очищения и проникнувшись сознанием, что приступаешь к священным обрядам, причем священным обрядам древним. Вот так мистерии становятся полезными, вот так приходим мы к представлению, что все это установлено древними с целью воспитания и исправления образа жизни”.

В александрийском Кореионе элевсинские обряды были заменены другими церемониями, а именно: театральными представлениями, выдаваемыми непосвященными Отцами Церкви за элементы Элевсинских мистерий. *Drama mystikon* — как называл ее Климент Александрийский³¹ — исполнялась в нескольких действиях на разных уровнях: под землей и на ее поверхности. Такая драма была возможна в александрийском Кореионе, но не в аттическом Телестерионе. Ночной обряд в Кореионе описывает Епифаний³², но не тот, что в Александрии соответствовал (но не был идентичным) элевсинским обрядам, а отвечающий более позднему этапу священной истории, языческому празднеству Богоявления в ночь на 5-е января. Эту ночь люди проводили в храме, распевая песни под аккомпанемент флейт. В храм входила группа факелоносцев. Они спускались в подземное святилище — *sekos hypogaios* — и выносили оттуда статую: “На носилки водружался деревянный идол. Он был совершенно голым, за исключением крестообразных печатей украшавших его лоб, руки

* Перевод Г.А.Тароняна.

и колени. Носилки семь раз обносили вокруг внутреннего храма”. Когда кто-нибудь (непосвященный посторонний, допущенный принимать участие в этих ночных церемониях) спрашивал: “Что означает этот мистерийон?” Ему отвечали: “Сегодня, в этот час, Кора, то есть дева, родила Эона”. Нам говорят, что этой ночью божественный ребенок девы получил имя бога, рождение которого означало начало новой эры, хотя это было лишь началом нового года. Золотые крестообразные печати на руках и коленях были не греческими, а восточными. И, как мы видели, храм построен таким образом, что драма, которую церковные авторы ложно приписывают Элевсинским мистериям, могла разыгрываться под землей и вокруг “внутреннего храма”.

В своем презрительном описании мистерий Астерий, епископ Амасейский, автор начала пятого века, более детален относительно одного момента, чем Климент Александрийский. Он говорит о двух “женских храмах,” *gynaioi naoi*, где поклонялись Деметре и Коре³³. Так обстояло дело в Александрии, где наряду с Кореионом имелся Фесмофорион, храм Деметры, главным образом посвященный женскому культу³⁴. Вся эта религия, настаивает Астерий, берет свое начало в Элевсинских мистериях. Он отождествляет (очевидно известный ему) александрийский “безумный культ” с аттическим: “Разве нет там, — спрашивает он, — темного подземного перехода (*katabasion to skoteimon*), и разве не там происходят священные встречи иерофанта со жрицей, мужчины и женщины наедине? Не гасится ли свет? И не верит ли толпа, что обрела спасение благодаря творимому этой парой во тьме?” Тертуллиан спрашивает: “Почему еще жриц Деметры похищают, если не то же самое произошло с самой богиней?”³⁵ Климент передает всю последовательность сцен³⁶. Она начинается с “мистерий Део”: их суть — нежные объятия Зевса со своей матерью, Деметрой. После этого следовал гнев богини. “Как матери или как жены?” — презрительно спрашивает отец церкви. И затем — раскаяние Зевса. Пселл, используя другой источник, помимо прочего говорит об объятиях Персефоны со своим отцом; но данная сцена не разыгрывалась³⁷; вместо этого из искусственного чрева появлялась Афродита, будто бы выходя из моря. “Персефону ищут ночью при свете факелов, — пишет

Лактанций³⁸, — а после того, как ее находят, вся церемония заканчивается ликованием с подбрасыванием факелов в воздух”.

Все это отголоски элевсинских ночей в Александрии, ошибочно принимавшиеся авторами за сцены из аттических мистерий. Александрийское празднество происходило 28-го числа месяца Эпифи (современного июля)³⁹. В Александрии обряды даже не защищались обетом молчания — именно поэтому христиане так хорошо знакомы с ними. Любой желавший мог присутствовать на них и задавать вопросы о происходящем в темноте и происходящем при свете. Христианские ученые предполагали, что нечто подобное происходило за высокими стенами и впечатляющими воротами самого элевсинского святилища или даже в узких переходах заполненного людьми храма. Но там тайна охранялась настолько строго, что два простодушных юноши из далекой Акарнании, невольно оказавшиеся на мистерийальном торжестве и выдавшие себя вопросами, были преданы казни в 200 г. до н.э.⁴⁰ Иная атмосфера царил в александрийском Элевсине, где поэт Каллимах некоторое время был школьным учителем⁴¹. Храм находился между кварталом, населенным гетерами⁴² и — вероятно — гробницами Хадры, где хоронили прибывших в Александрию и умерших здесь религиозных эмиссаров из Греции⁴³.

Этот египетский эллинистический Элевсин во всем отличался от строгого аттического, несмотря на то, что следы влияния данного александрийского развития событий уже были видны в Греции и в Аграх, вероятно, даже в большей мере, чем в Элевсине. Богини, Мать и Дочь, считались защитницами девушек — таких как возлюбленная риторы Лисия и знаменитая Гликера, которой Менандр поклялся в верности во время празднования мистерий в Элевсине⁴⁴. — любовь которых не скреплялась патриархальными узами брака. Радикально отличались и пробуждаемые переживания: лицемерие явления божественного Фантома, с одной стороны, и восторг от наблюдения за эротической драмой — с другой. Гете в одной из своих сентенций⁴⁵ говорит об “эротоморфизме”, который возникает, так сказать, из антропоморфизма и “трансформирует все происходящее в нравственно-чувственное ощущение”. В аттическом Элевсине господ-

ствовал антропоморфизм; в Александрии — акцент был намеренно эротоморфным. Не предпринималось абсолютно никаких попыток скрыть это, и такое положение вещей не было мистериальной тайной.

Относительно этих ночных обрядов наблюдалось так мало секретности, что один мнимый пророк смог самостоятельно придумать “мистерии,” на основе того художественного приема, на котором они главным образом строились. Суть этого приема состояла в последовательности генеалогических сцен, ведущих к дарующему блаженство событию, вокруг которого сосредотачивались “мистерии”. Обманщик был родом из Абонстиха, небольшого городка на побережье Черного моря. Его портрет, как и портрет Перегринна, сгоревшего заживо в подражание индийскому аскету, был нарисован его современником Лукианом во втором веке нашей эры⁴⁶. Александр из Абонстиха выдавал себя за Асклепиада, сына героя Подалирия, который, в свою очередь, был сыном бога врачевания. Это и служило основой его “мистерий”. Они продолжались три дня подряд. В первый день зрители наблюдали, как Латона рождает Аполлона, как он сочетается браком с Коронидой и как рождается Асклепий. Второй день был посвящен явлению Гликона, гигантской искусственной змеи, устами которой Александр провозглашал свои пророчества. Третий день отводился венчанию Подалирия и матери Александра. Оно, несомненно, происходило ночью: имя матери — Дадис, “факельная дева,” так как во время церемонии зажигались факелы. Финальная сцена изображала любовь Селены и Александра. Обязанности дадуха и иерофанта исполнял новый Эндимион. Он возлежал посреди храма и якобы спал. К нему с потолка, как с неба, спускалась вместо Луны, а красавица Рутиллия, жена императорского прокуратора, любившая лжепророка, отвечавшего ей взаимностью. На виду у всех присутствующих они обнимались и целовали друг друга: “Если бы не слишком яркое освещение, то, конечно, было бы совершено и то, что происходит втайне” (“Александр”, 39).

Действо, позволявшее человеку, участвующему в этой сцене появляться до и после нее в костюме верховного жреца и, подобно иерофанту, повышать голос в торжественном провозглашении, родилось в настоящем Элевсине, но нашло свое продолжение в новом, александрийском Элевсине. Пытаясь толковать элевсинский феномен, мы не можем не отметить антропоморфизм, включающий к тому же и эротоморфный элемент, но не обнаруживающий его — особенно в *эпиптее* — так явно, как в Александрии.

Связь мистерий с зерном

Уникальность — важная отличительная черта Элевсинских мистерий. Их исключительное религиозное значение заключается в веровании в то, что только здесь была возможна встреча живых с царицей подземного мира. В равной мере важной особенностью представляется связь мистерий с даром Деметры, зерном. Но если принимать во внимание (что делалось прежде) только эту связь, а не ее *особый характер*, то возникает ложная картина. Декоративные снопы пшеницы не обязательно относятся к тайному ритуалу или психологической связности мистериального действия. Напротив, открытый характер всего, связанного с Деметрой — от ее скорби до ее дара зерна — убедил нас в том, что зерно не могло быть частью *aporrheta* и определенно не было *arrheton*. С другой стороны, связь между “двумя дарами”, *dittai doreai*, Элевсинскими мистериями и зерном, историческая: в гомеровском гимне Деметре один дар следует за другим; дар мистерий за даром зерна. Эта последовательность заслуживает более пристального внимания.

Выражение *dittai doreai*, понимаемое как два неотделимых и равноценных дара Деметры и города Афин человечеству, встречается в “Панегирике” (торжественной речи Исократ) примерно 380 г. до н.э. (см. с. 40). В том, что оно означало то же самое для самих афинян, нет абсолютно никакой уверенности. Из сохранившихся платоновских работ до нас дошла речь на панихиде в честь павших в 386 г., которую Сократ вкладывает в уста Аспасии,

* Перевод Д.В. Сергеевского.

жены Перикла (в ней дух философа сливается с духом женщины). Она не могла быть написана самим Платоном, ибо он, несомненно, не стал бы скрывать тот факт, что его учитель уже тридцать лет как мертв. Эта речь была высоко чтима афинянами; нам говорят, что ее произносили ежегодно на празднике умерших⁴⁷. По-видимому, она была написана примерно в одно время с “Панегириком” Исократы. В этой речи говорится⁴⁸, что аттическая земля *самопроизвольно* родила пшеницу и ячмень — так же, как она родила человека. Младенец получает питание от своей матери, и в этом женщина подражает земле. Но если это было так, то у Деметры не было необходимости дарить зерно Аттике, когда она нашла свою дочь.

И даже если считалось, будто бы зерно подарила Деметра — что ввиду противоречий в мифологическом предании вполне было возможно — афиняне проводили ритуальную пахоту в трех различных местах, где предположительно зародилось земледелие⁴⁹. Два из них, Скирон и Бузигион, не относились к элев-



35. Проводы Триптолема. Фрагменты красного узорного древнегреческого скифиса из Элевсина, посвященной Деметрией Деметре. Афины, Национальный музей

синской территории. И только третье место, поля Рарион, было частью Элевсина. В конечном итоге афиняне приняли элевсинский вариант зарождения земледелия — скоро мы увидим, что дар земледелия резко отделялся от посвящения мистерий — но это произошло только лишь в четвертом столетии. Согласно данному преданию, герой Триптолем, который первым посеял пшеницу на полях Рарион, совершил великое благодеяние для всего человечества. В речи, произнесенной (по Ксенофону⁵⁰) дадухом Каллием, когда в 371 г. до н.э. он был послан в Спарту как мирный эмиссар, Триптолем упоминается в манере, сочетаемой с выражением “два дара”. Согласно этой речи, именно он посвятил Геракла и Диоскуров — тесно связанных со Спартой — в мистерии: эти три героя стали первыми чужеземцами, которым жаловали сокровенный дар. Сразу вспоминается рисунок на вазе [45], словно эта речь служит текстом к нему.

Вазопись четвертого столетия до Рождества Христова, в особенности на керченских вазах (названных так в честь города на юге России, где найдено большинство ваз этого типа), свидетельствует о распространении влияния Элевсинских мистерий, ставшего заметным в то время. В период войн и бедствий, когда смерть стала вездесущей, элевсинская тайна обрела новую силу, особенно у самих элевсинцев и афинян. Говорить о религиозной миссии было бы преувеличением. Современному типу мышления больше бы соответствовал термин “пропаганда”, но подобного рода деятельность едва ли очевидна. Однако мы вполне имеем право говорить о наглядном распространении темы мистерий в нелитературной сфере, о чем свидетельствуют вазы, вывозимые из Афин и, по всей вероятности, служившие для украшения гробниц. Одна из них — это ваза, о которой говорилось выше [45]. Триптолем готов к путешествию. К нему подходят великие посвященные, Геракл и Диоскуры, с охипками ветвей мирта. Цель путешествия Триптолема состояла в распространении другого дара Деметры, что также подчеркивается Каллием: как он утверждает, первыми чужеземцами, получившими этот дар, явились обитатели Пелопоннеса. Начиная с этого времени, Триптолем действительно изображается как имевший две миссии: рас-

пространение земледелия и дарование религиозной надежды, первоначально ограничивавшейся территорией Элевсина.

Место героя Триптолема в Элевсине определено точно. Он был среди первых посвященных⁵¹, но как ученик Деметры, подаривший человечеству земледелие, имел свой собственный культ, не связанный с мистериями. В его храм заходили на пути к огороженной священной территории, перед приближением к Гекатиону, храму Артемиды с внешней стороны Больших Пропилей. Большая часть ваз, изображающих Триптолема и его миссию, — это сосуды, предназначенные для вина [см. 35]. Использовать такие вазы в качестве votивных подношений ему и Двум богиням можно было только вне периода проведения мистерий, когда разрешалось пить вино. Большой рельеф, хранящийся в афинском Национальном музее [36], найденный в Элевсине, датируется второй половиной пятого столетия до н.э. На нем Триптолем представлен стоящим между Двумя богинями: Деметра протягивает ему золотой колос пшеницы. Начиная с шестого столетия, в вазовой живописи он изображается на фантастическом троне с крылатыми колесами и в обрамлении змей [38, 45, 52]. Софокл представлял его таким образом на сцене примерно в 468 г. до н.э. Но откуда возник такой образ? Согласно мифу о его миссии, Триптолем легко добирался до всех уголков земли, даже самых отдаленных. На вазе шестого века [37] Триптолем в своей колеснице, предшествуемый Гермесом, дополняется Дионисом с кубком и гроздьями винограда, управляющим крылатой колесницей, в сопровождении Силена с кувшином вина и *kantharos*. Судя по таким свидетельствам, по окончании мистерий вино (как и зерно) также отправлялось из Элевсина. Оно являлось даром подземного Диониса, подобным дару Деметры.

Триптолем — это лишь *одно* из имен изначального мужчины, фигурирующего в известном мифе о богине. В Элевсине его связывали с Рарийским полем, где находился его жертвенник и был распространен его культ⁵². Но известность самого мифа не ограничивалась пределами Аттики. До нас дошли два других имени исполнителя этой роли в Элевсине. Деметра — как гласит миф —



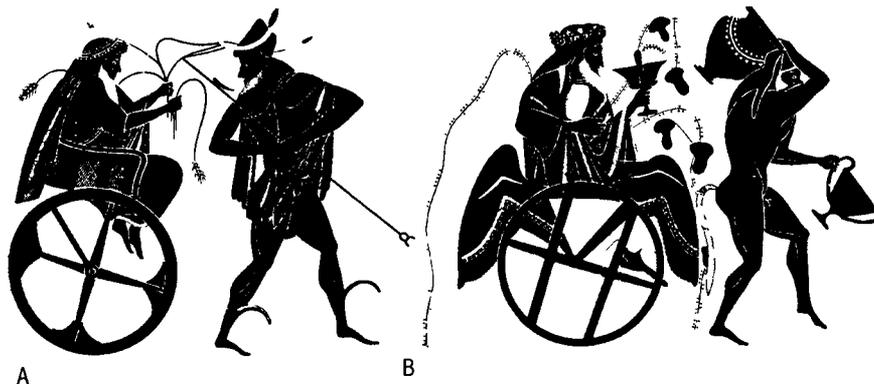
36 Триптолем между двумя богинями Деметра вручает ему золотой колос пшеницы (ныне утерянный). Мраморный рельеф второй половины V столетия до н.э., найденный в Элевсине. По-видимому, он украшал храм Триптолема. Афины, Национальный музей

* Жук (греч) — Прим ред

пришла к изначальному мужчине, сильно нуждавшемуся в ней. В каждой из имеющихся у нас версий Деметра выступает потенциальной мистериальной богиней, но она *требовалась* в ее качестве богини зерна. Она везде представлена как дарительница зерна. Имена изначальных мужчин, к которым она обращается, так или иначе отражают потребность в зерне. Это были элевсинские Келей и Дисавл (мы уже говорили о них). Келеем, “дятлом,” звали лесного жителя. Дисавл же был крестьянином, но земля ничего не приносила ему, и поэтому он вынужден был “жить в бедности”. Кроме того, имя Триптолем может быть и именем изначального мужчины, что показывает генеалогия, представляющая его сыном Океана и Геи, Земли⁵³. Авторы, изображавшие Келея или Дисавла первыми элевсинскими мужчинами, относили их к потомкам либо Океана, либо Геи. Имя царского сына Деметры, “губителя народов,” которого Деметра клала в огонь, — всего лишь вариация Триптолема. Существует легенда, гласящая, что богиня была его няней⁵⁴. Согласно другому преданию⁵⁵, он под именем Ясон был любовником Деметры.

Герой Триптолем, “трижды воин,” должно быть был неистовым мужчиной, сравнимым по нраву с Аресом, богом войны. Деиопа, имя которое носила женщина, упоминавшаяся в связи с ним, в отношении которой Павсаний (I, 14, 1) в религиозном

37А Триптолем в своей чудесной колеснице рядом с Гермесом
Аверс чернофигурной вазы Комтень, Музей Антуан Вивинель
37В Дионис в своей чудесной колеснице рядом с Силеном
Ревёрс той же вазы



трепете отказывается говорить больше, также подразумевает враждебность и страсть к убийству. Эта пара требовала обуздания и перехода к мирному земледелию. Имя будущего проповедника Деметры, по-видимому, было придумано с учетом такого перехода. В свете цивилизующего влияния земледелия можно говорить даже о религии Деметры, но отождествлять ее с религией Элевсинских мистерий недопустимо. Триптолем всегда был связан с Деметрой, а следовательно, с открытым аспектом мистерий, а не с *arrheton*. С чисто лингвистической точки зрения, его имя можно переводить, связывая его с *neos tripolos*, “трижды вспаханным полем”, и с производным от этого словосочетания глаголом, *tripolein*⁵⁶. До нас дошло воззвание, якобы произносившееся во время проведения Элевсинских мистерий, по всей вероятности после празднества, когда посвященные пересекали мост, возвращаясь домой: “О Кора, перейди через мост прежде, чем придет время начать тройную вспашку”⁵⁷.

Таким образом, в любом случае время Триптолема наступало *после* мистерий. Но в священной легенде о мистериях его превращение из “трижды воина” в “троеспашца,” вспашка и засев Рарийского поля должны были произойти прежде представления и введения мистерий Деметрой: Триптолем играл определенную роль как *перед* мистериями, так и *после* них. В подготовительных действиях характерное и всегда заметное место занимает питье *кикеона*, ячменного напитка. В прелюдии к мистериям Деметра показывает, как готовится данный напиток, но ячмень в качестве ее дара вырастает не на этот раз. Прежде зерновые обильно произрастали на полях Рарион, и так продолжалось до тех пор, пока богиня в гневе не остановила их рост. История в летописи Пароса⁵⁸ изложена должным образом: в первом предложении в ней рассказывается, как Деметра пришла к Триптолему во времена правления Эрехтея; во втором — о первом урожае полей Рарион; и только в пятом говорится о первом празднестве мистерий в Элевсине. Гомеровский гимн — отражающий господствующее архаичное представление — передает аналогичную историю (450 74): зерновые *вновь* восходят после воссоединения двух богинь; впервые Деметра показала и даровала человеку зерно не в этот раз. Триптолем, а ранее, не менее опре-

деленно чем он, Дионис, распространили свои дары — с одной стороны зерно, а с другой стороны вино — по всей земле, после того как посвященные, включая элевсинского героя земледелия, получили благословение мистерий. Здесь начинается другая история, история о распространении “цивилизованной жизни” — *hemeros bios*⁵⁹ — среди людей. Культурное значение Триптолема подчеркивается тремя заповедями простого и благочестивого образа жизни, олицетворяемого им. Более широким, касающимся всего человеческого существования, было значение именно Триптолема, а не Элевсинских мистерий. Вот эти заповеди: “Чти своих родителей”. “Почитай богов, жалуя им плоды”. (У греков плоды включали и зерно.) И: “Щади животных”⁶⁰. Данные заповеди, на первый взгляд больше пифагорейские, чем элевсинские по происхождению, не могли составлять содержание и смысл элевсинской религии. Уникальное положение Элевсинских мистерий в греческом мире никоим образом не определяется ни ими, ни, собственно говоря, ролью, отводимой Триптолему Наш древнейший документ, гомеровский гимн Деметре, упоминает этого героя, но никоим образом не выделяет: он просто один из царей Элевсина, которому Деметра показала священные обряды.

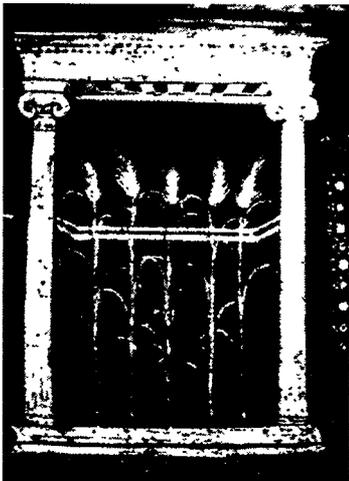
Хотя религиозное значение Элевсинских мистерий уникально и без их связи с даром Деметры и без *Триптолема*, “два дара” являлись частью исторической формы элевсинской религии. Сами мистерии жаловали только *один* дар: посвящение. Исключительно его жаждали все, посещавшие Элевсин с религиозной целью. С другой стороны, зерно представлено как дар Деметры в самом глубочайшем из доступных нам слоев элевсинской мифологии, и нет никакого сомнения в том, что миф о Триптолеме уводит нас вглубь ранних архаичных времен, предшествующих появлению гомеровского гимна. Однако Деметре, как дарительницу зерна и зачинательницу земледелия, почитали не только в Элевсине, и не везде она выполняла эти функции в форме тайного культа и в обрамлении мифа, рассказывающего об Элевсинских мистериях. Даже в Элевсине она даровала зерно через Триптолема *вне* Великих мистерий (в отношении как места, так и времени). Если Дочь, поручающая Триптолему его миссию, упоминается и изображается в связи с этим стоящей рядом с ма-



38 Фрагменты жертвенных рельефов, представляющих элевсинские сцены и божества. На наибольшем из сохранившихся фрагментов, по-видимому, изображены Деметра, Персефона, Плутон и Триптолем. Найдены в Элевсине вместе с вотивным изображением Ниинниона [15]. Афины, Национальный музей

терью [38], то, несомненно, для того, чтобы она могла украсить торжество — не бывшее мистериальным празднеством — своим присутствием и придать ему большую священность: в самих мистериях дар принимает Деметра, и лишь только передает дар Персефоны посвящения дальше, человечеству.

Деметра пребывала в своем образе богини зерна и велела готовить ячменный напиток до тех пор, пока не нашла согласия с царством Аида или Плутона (гомеровское и официальное имена мужа Персефоны). Но она принимала *кикеон* и в другом своем качестве, в образе, в силу которого она сама в скорби и печали вступила на путь посвящения и обратилась к сокровенной сути мистерий, а именно, в качестве *матери своей дочери*. Одна из характерных черт Элевсинских мистерий состояла в их связи — связи и обособленности одновременно — с зерновыми, а также с земледелием. Эта связь не обязательно достигала самой сердцевины. Мы можем описать ее просто как связь мистерий с их экономической основой, с цивилизацией, которая в исторический период основывалась, главным образом, на выращивании зерновых. В Элевсине она получила свое религиозное выражение в мифе и культе Триптолема. Но само существование такой связи позволило зерну стать символом сокровенной сущности мистерий.



39. Эдикула с колосьями пшеницы, изображенными на склепе. Рисунок на вазе из Апулии. Ленинград, Эрмитаж

ГРАНАТ И ВИНОГРАД

Деметра искала пропавшую дочь так, как если бы та представляла собой ее вторую, исчезнувшую половину и наконец нашла в подземном мире. Этот миф можно распознать в событиях, разыгрывающихся на небе во второй половине каждого месяца, когда у луны отнимают ее часть, и она блуждает в поисках похищенного до тех пор, пока в конечном итоге не исчезает в полной темноте — в этом случае данное явление следует рассматривать с точки зрения судьбы Матери и Дочери. Рассматриваемые вместе небесное и земное события составляют *circulus mythologicus*, неразрывный круг, в котором проявляется, хотя и не полностью, этот миф. Элевсинские мистерии праздновались в последней декаде месяца, в соответствии с лунным календарем. Второй элемент был связан с растительностью, а третий мог принимать форму *phasma*, дарующего блаженство видения мистериальной Ночи. Другие мифы о пребывающей в поисках богине, первой достигшей *telos*, цели, о мистериях и даже имена, встречающиеся в мифах о ней, имеют второстепенное значение в сравнении с этими центральными событиями на небе и на земле.

Если Мать была матерью зерна, то Дочь должна была быть девой зерна. Этот аспект великой богини подземного мира подтверждается пшеничным колосом в руках иерофанта в конце мистериального обряда. В отдаленных районах, где занимались выращиванием зерновых культур и куда греки принесли элевсинский миф, но не Элевсинские мистерии, этот миф приобрел особое значение: например, в Сицилии, где, согласно историку Диодору, в первом столетии до н.э. дикорастущая пшеница являлась широко распространенным растением (V, 24), или в южной Италии. На апулийской вазе [39] представлен рисунок: на небольшом склепе вместо обычных растительных побегов (на греческом *korai*⁶¹) изображены пять колосьев пшеницы. По афинскому закону места захоронения засеивались пшеницей, очевидно для того, чтобы очистить их и вернуть живым⁶². Но аттические авторы комедий, пародируя туманный язык трагедий,

называют дочерью Деметры муку⁶³. А Цицерон говорит о ней как о семени полевых плодов⁶⁴, но такое объяснение не более обосновано, чем другие “физические” определения богов в теологии стоиков.

Ибо Мать не всегда была Матерью зерна. Не была предана забвению и более древняя богиня (безусловно игравшая роль этой матери первоначально), даже после того, как ее место заняла Деметра. Согласно гомеровскому гимну, Деметра после своего воссоединения с Корой не самостоятельно приняла решение о возобновлении произрастания зерновых на Рарийском поле, где перед похищением с ее благоволения снимали богатые урожаи, чему она положила конец после пропажи дочери. За ней Зевс послал Рею, мать богов, по отношению к которой Деметра сама была дочерью. По своей собственной инициативе Рея убедил Деметру вернуть “живописные зерна” человечеству (469). Таким образом, по гомеровскому гимну, этот дар был и даром Реи. Называет ли Еврипид в своей “Елене” Великую богиню “Део” или нет (1343; в этом отношении текст не определен), его хор обращается к “Горной Матери” и “Матери Богов” (ею может быть только Рея) как к матери *arrhetos koura* (1307) — матери, которая ищет свою дочь под звуки музыкальных инструментов, характерных для экстатической процессии Кибелы, и в своем горе останавливает рост всей растительности и течение всех потоков. Здесь Рея и Деметра выступают в одном лице. То же самое очевидно и в эпидаврском гимне⁶⁵, где похищение Персефоны называется в качестве причины гнева Матери, ибо его автор не обладал смелостью, позволившей Еврипиду обратиться к *другому* преданию.

В генеалогии богов Гесиода, применимой и к гомеровскому гимну, Деметра, как дочь и мать, занимает место между Реей и Персефой. Но не всегда она занимала это положение. Орфическая генеалогия богов демонстрирует, как последующие теологи пытались согласовать два предания. Согласно одному преданию, Рея была матерью Персефоны; по другому — Деметры. Кроме того, в первом предании Персефона родила от своего собственного отца подземное дитя, Диониса, как в некотором роде второго, подземного Зевса. Когда среди матерей Диониса

упоминается *arrhetos*, этим может подразумеваться только она⁶⁶. Диодор приписывает критянам миф о Персефоне как матери Диониса (V, 754 сл.). Имена Реи и Деметры, обозначающие одну и ту же богиню, чередуются не только в мифах о Персефоне, но и в мифах о Дионисе⁶⁷, а для матери маленького Диониса употребляются имена как Деметры, так и Персефоны⁶⁸. Очевидно, богиня зерна появилась позже и вносилась в старую генеалогию то на одну позицию, то на другую. Победило и стало классическим более позднее представление: матерью Персефоны была Деметра, а не Рея. Орфические теологи согласовали два предания. Самая последняя версия орфической теогонии⁶⁹ повествует нам о том, что: “Став матерью Зевса, та, что ранее была Реей, стала Деметрой”.

Таким образом, великая Мать богиня более древнего, отчасти до-греческого мира не была забыта после появления матери зерна, Деметры, которая не смогла полностью заслонить Рею в Элевсине! И тем более не была забыта изначальная связь мифа о Персефоне с известным растением и со всей характерной растительностью. Эту взаимосвязь вполне можно считать изначальной, ибо в мифе ни одно другое растение не играет такой исключительной и весьма решающей роли в судьбе Персефоны, как гранат. Бог подземного мира дал Персефоне “зернышко дал проглотить ей граната, сладчайшее меда”; после чего она навсегда оказалась в его власти. Так повествует гомеровский гимн (372). *Принятие в пищу* гранатового зернышка не было тайной, иначе об этом бы не рассказывалось; но об этом и не упоминалось бы, если бы не существовало тесной связи между царицей подземного мира и гранатовым деревом. Бедняки ели плоды граната таким образом, какой вызывал в памяти миф о Персефоне: “Свой кисло-сладкий гранат ты будешь есть зерно за зерном?” — спрашивает некто у Эсхила⁷⁰, а от Аристофана мы узнаем, что из яблок и плодов граната можно было приготовить простую пищу⁷¹. Существовало верование о том, что души отщипывали зерна от плодов граната, которые клали на могилы умерших. История о том, как Персефона ела гранатовые зерна, рассказывалась как сказка, вместо первоначального мифа: Овидий

упоминает то три⁷², то семь гранатовых зерен и говорит, что гранатовое дерево росло в саду царя подземного мира⁷³.

Гранат — лишь одно из множества растений Средиземноморья, дававших еду и питье; другим растением, утоляющим жажду и опьяняющим, был виноград. Все растения можно разделить на две группы, каждая со своими религиозными ассоциациями: гранат, яблоко, инжир и виноград имели связь с Дионисом; гранат, миндаль и финик — с Реей, матерью богов, в ее Фригийской форме, то есть, с Кибелой, и ее любовником Аттисом. На “Ларце Кипсела”, древнем произведении искусства, демонстрировавшемся в Олимпии, бородатый Дионис, облаченный в долгополое платье, изображен лежащим в пещере с золотой чашей в руке; вокруг него растут виноград, яблоня и гранат⁷⁴. Для греков плоды этих трех растений и инжир относились к одной группе. Остров Милос был назван в честь яблони, но на монетах этого острова всегда изображался гранат и никогда — яблоко⁷⁵. Черную винную ягоду [инжир] называли “сестрой винограда”. Это выражение, употребленное поэтом Гиппонексом, может показаться чисто поэтическим⁷⁶, но существует подтверждающая его генеалогия. Говорится, что Оксил был сыном Орея. (В другой мифе виноград родила сука одного героя, возможно охотника, с похожим именем — Орестей⁷⁷.) Сестра Оксила, “человека горы” — нимфа дерева, Гамадриада, родила от него Амπεла и Сике, “виноград” и “фиговое дерево”⁷⁸. Уже упоминалось, что на острове Наксос маску подземного Диониса вырезали из древесины фигового дерева (см. с. 58); на этом же острове маску Диониса живых людей делали из древесины виноградной лозы⁷⁹. Культовые обряды и генеалогия в равной мере отражают связь с фиговым деревом и виноградом. Согласно генеалогии, принятой, по крайней мере, на островах Делос и Эвбея, божеством гранатового дерева, *rhoa*, была Ройо⁸⁰, дочь Стафила, символизировавшего виноград. Она родила от Аполлона Ания, делосского жреца, имя которого вполне может содержать намек на страдающего Диониса⁸¹. Дочерьми Ания считали трех сестер, Ойнотроф, общее название которых, по-видимому, имело связь с их способностью превращать воду в вино на известном празднике Диони-

са. Эти внучки Ройо имели следующие имена: Ойно, Спермо и Элайо — “дева вина”, “дева семян” и “дева масла”⁸².

Наконец можно поставить вопрос: не может ли имя Рея, иным образом необъяснимое, быть связанным, подобно Ройо, с *rhoa*. На эпическом языке богиня называлась *Rheie*, а гранат — *rhoie*, как будто в этих двух словах было представлено правильное чередование гласных греческого языка. Но эта связь может быть аналогична связи греческого *oinos* и латинского *vinum*. К данному сравнению может быть добавлено имя воспитавшей Диониса богини *Ино*⁸³. Эти, а также сходные семитские слова, служащие для обозначения вина, могли произойти от общего до-греческого и до-семитского корня⁸⁴. Более важен, чем возможная языковая связь, тот факт, что посвященным в мистерии Кибелы и Аттиса запрещалось употреблять в пищу гранаты. Согласно императору Юлиану⁸⁵, этот запрет распространялся и на финики. В священных легендах об этих мистериях просматривается некоторая тождественность между гранатовым деревом (или миндальным в другом варианте) и Аттисом. Его олицетворения, жрецы Аттиса и их статуи, держали в руках плоды гранатов или были увенчаны гранатовыми венками⁸⁶. Как гласит священная легенда, при кастрации Агдитиса, гермафродитной изначальной формы Великой богини, из пролившейся крови возшло гранатовое дерево. От его плода забеременела Нана — еще одно имя Великой богини. Она родила Аттиса, судьба которого была такой же кровавой, как и судьба Агдитиса. Но для посвященных она служила обещанием бессмертия, ибо Аттис никогда окончательно не умирал.

Такие мифы были связаны с субтропическими, а в случае финиковой пальмы — с еще более южными, плодоносящими растениями. В доисламистский период возможно произошло распространение мифов из Средиземноморья в Индонезию через Аравийский полуостров. Именно на индонезийском острове Серам мы обнаружили сказания, имеющие тесную связь с мифом о Персефоне⁸⁸ — мифы о Хаинувеле и Рабие. Имя девушки Хаинувеле означает “стебелек кокосового ореха”; она родилась из капли крови своего отца, Амета, упавшей на завязь цветка пальмы⁸⁹. До того как из тела убитой девушки проросли клубнеплодные

растения, она была плодом пальмы. Этнологическое представление подкрепляется, прежде всего, фигурой “гранатовой девы”, которая при поддержке архетипического образа Изначальной Девы могла служить прототипом “кокосовой девы”. В очень древнем слое греческой мифологии, доступном нам только по разрозненным фрагментам, иногда весьма скудным, существовал миф о гранатовом дереве, мало отличающийся от мифов о Хаинувеле или Персефоне.

Считалось, что гранат являлся всего лишь символом плодородия. Однако уже в середине девятнадцатого столетия несостоятельность этого мнения была вполне убедительно доказана Карлом Бёттихером⁹⁰. Он писал: “Как мог гранат быть символом счастливого плодородия, если это был плод кровавой смерти, посвященный Аиду?” У современных греческих крестьян он действительно стал инструментом магии и выражением желания богатого урожая. В районе Эпидавра крестьяне разламывают гранат на своих плужных лемехах, смешивают несколько гранатовых зернышек с семенным зерном и кричат, высевая: “Пусть процветает”⁹¹. На Крите, когда новобрачная переступает порог, муж вручает ей гранат. Но здесь мы крайне далеки от мифа. Ни одно из старых сказаний не сохранилось, и значение граната видится в его самой заметной особенности — в обилии семян. Это принимается за основу симпатической магии. Такая же удаленность от мифа характерна для тех авторов поздней античности, которые интерпретировали гранат в руке Гермеса, бога умерших, как атрибут Гермеса Логиона, богатого на *logoi*, слова и идеи⁹², тогда как Павсаний (IX, 25, 1) продолжал подчеркивать его связь с кровавой смертью и объяснял ее на основе темно-красного цвета раскрытого плода⁹³.

Цвет, напоминающий кровь, и обилие семян могли сыграть свою роль в происхождении мифа о Персефоне; однако сомнительно, что мы когда-либо сможем проследить этот миф к его далекому началу, в особенности потому, что он был трагическим мифом и тайной легендой, лежащей в основе мистериальных церемоний. “Таковы мистерии, — говорит в этой связи отец церкви Евсевий. — Подытоживая, мы можем сказать: убийства и погребальные обряды!”⁹⁴ Нам не известно ни одного элевсин-

ского изображения Персефоны с гранатом в руке. Однако в других местах она появлялась с этим атрибутом, идентифицирующим богиню подземного мира⁹⁵. Другая Великая богиня, — архаическая культовая скульптура Афины Ники в ее храме на афинском Акрополе, — держала в правой руке гранат, а в левой — шлем: простым объяснением этому⁹⁶ служит мрачный аспект богини, уподобляющий ее Персефоне, хотя и не подчеркивавшийся, особенно в классических Афинах, тем не менее явно присутствовавший⁹⁷ Поликлет также вложил гранат в руку своей статуи Геры в Аргосе⁹⁸, Павсаний (II, 17, 4) говорит, что не может объяснить, почему богиня держит гранат: это *aporrbetoteros logos*, история, рассказываемая со строгим предписанием не разглашать ее⁹⁹. Этот же самый *logos*, несомненно, распространялся и на великое святилище Геры в Пестуме, где у храма близ устья р. Селе, посвященного подземному аспекту богини, было найдено большое количество терракотовых плодов граната — очевидно, жертвенных подношений¹⁰⁰.

Запрет на употребление в пищу гранатов или яблок во время определенных празднеств в Элевсине и Афинах также основывался на *mystikos logos*¹⁰¹, тайной священной легенде. Самым важным из этих празднеств, конечно же, являлись сами мистерии. Другим был Халоа, зимний праздник женщин, устраивавшийся в честь Деметры, Кору и Диониса, отличавшийся обильными возлияниями вина, непристойными речами и поклонением сексуальным символам. В Элевсине Халоа принимал характер мистериального обряда¹⁰². Здесь гранаты, по-видимому, запрещались в связи с мрачными воспоминаниями, которые они вызывали. В Фесмофориях, другом женском празднике, отмечавшемся вскоре после Великих мистерий, гранат играл совершенно иную роль. В этом случае веселье чередовалось с унынием, и, казалось, что женщины ничего, кроме гранатовых зерен, не ели, по крайней мере в день поста¹⁰³. Упавшие на землю зерна им поднимать запрещалось. Климент Александрийский предлагает этому необычное объяснение: из капель крови Диониса проросло гранатовое дерево¹⁰⁴.

Это предание встречается только у христианских авторов¹⁰⁵, и найти ему место среди других описаний смерти Диониса —

нелегко. Виноградной лозе совершались возлияния крови козла, заменявшего бога и забивавшегося в мрачном жертвенном обряде¹⁰⁶. Но у греков связь винограда и граната настолько тесная, — Павсаний также от описания раскрытого плода гранатов сразу переходит к винограду (IX, 25, 1) — что вполне возможно, что миф о насильственной смерти божества, из крови которого проросло первое гранатовое дерево, был также связан с Дионисом. Несмотря на обет молчания, некоторые элементы первоначального мифа все еще различимы. Тема кроваво-красного плода обыгрывается и у Павсания (там же). Он говорит, что гранатовое дерево выросло на могиле Менекея, за одними из Фиванских ворот: Менекей убил себя по собственной воле во спасение города. Гробница фиванских братьев Этеокла и Полиника, убивших друг друга — один из них также умер за город — изображалась с гранатовым деревом, которое предположительно проросло из их крови¹⁰⁷. Здесь в качестве элемента первоначального мифа мы видим тему кровавой смерти ради общины. В Беотии — и в других местах — гранатовое дерево называлось *side*; но Сидой звали и жену охотника Ориона. По непонятной или незначительной (в нашем предании) причине¹⁰⁸, она была отправлена в подземный мир. К тому же, имя Сиды носили некоторые мифологические женщины и города, в честь которых они были названы¹⁰⁹. Здесь мы снова различаем элемент гранатового мифа и центральное значение этой мифической трагедии. Женщина должна была спуститься в подземный мир во благо общины. Финальный элемент представлен в истории о Сиде-девственнице, покончившей с собой на могиле своей матери, так как ее хотел совратить отец: из земли, орошенной ее кровью, выросло гранатовое дерево¹¹⁰. Здесь в роли совратителя вместо подземного бога выступает отец.

Здесь мы очень близки к сказаниям о Хаинувеле и Рабие и еще ближе к мифу о Персефоне. Но известна ли нам священная история исчезновения Персефоны в том виде, как она пересказывалась посвященным в Элевсине или еще ранее в Аграх? Нам известно эпическое изложение похищения Аидом или Плутоном и орфическое сказание о совращении Кору ее собственным отцом в образе змея. Рельеф, изображающий подготовку Геракла к

Малым мистериям [13], достаточно ясно указывает на этот вариант, чтобы он был тайной версией. Тайной для непосвященных являлось сказание, в котором, как и во фрагментах, подтверждающих миф о гранате, проливалась кровь — гименальная кровь — когда Кора, покидая эту землю, отправлялась в царство мертвых, царство подземного Диониса, откуда появляются все живые существа и их пища. Некоторые, ранее не принимавшиеся во внимание детали рассказали нам о личности совратителя больше, чем было известно прежде. Это, безусловно, бог вина, что было бы очевидно, даже если бы таинственная связь Персефоны с гранатом не привела нас к нему, в его атмосферу и на его территорию — землю виноградников и фруктовых садов. Запрет гранатов и яблок соответствует запрету вина во время Великих мистерий и дополняет его. Играло ли яблоко какую-то роль в ухаживаниях совратителя? Кроме пяти различных видов рыбы, в качестве запрещенных продуктов питания упоминались яйца и птица¹¹¹: яйца и петух также могли быть дарами Дионисова бога подземного мира, часто изображавшегося с ними. Не смотря на то, какое множество деталей может еще недоставать нашему воссозданию элевсинской священной легенды об оболыщении Персефоны, из тумана неопределенности вырисовывается одно: божественная троица, главенствующая также на Халоа, веселых женских мистериях, устраивавшихся в декабре. Это непрерывно связанные друг с другом Деметра, Кора и Дионис. Все они присутствовали на празднествах Диониса в Элевсине: в их честь устраивались танцы¹¹². Эти боги вместе прибыли из Сицилии в Рим и для латиноязычного мира образовали троицу: Церера, Либера и Либера.

Последний день Великих мистерий в Элевсине посвящался достатку в его жидкой форме. Это был день — мы не знаем следовал ли он сразу же за Ночью мистерий — Племохоэ, “возлияний достатка”. Так назывались также две неустойчивые круглые вазы, выставившиеся для этой церемонии. Автор, служащий моим первоисточником по этому вопросу¹¹³, цитирует строку из трагедии, согласно которой племохоэ опустошались в расщелину в земле, *chthonioi chasma*. Таким образом, вполне вероятно, что этот элевсинский обряд отправлялся в Плутониуме. Один

сосуд устанавливался с западной, а другой — с восточной стороны, и оба переворачивались. Жидкость, которой они наполнялись, не называется. Когда сосуды переворачивались, произносилось “магическое заклинание” (*rhesis mystike*). Возможно, это заклинание сообщает нам один христианский автор, когда говорит, что “великая сокровенная тайна Элевсинских мистерий” заключалась в крике “*Hyē kyē!*”¹¹⁴. Неоплатоник Прокл, живший слишком поздно, чтобы быть свидетелем нормального, традиционного проведения мистерий, также упоминает этот крик с примечанием о том, что первое слово жрец произносил громким голосом, глядя на небо, а второе — глядя на землю. Он интерпретирует их как взывания материнского и отцовского происхождения¹¹⁵. В любом случае *hyē* должно переводиться как “Лейся!”, а *kyē*, вероятно, следует переводить как “Зачинай”. Называть имя бога не было необходимости, если считалось, что имя *Hyēs* относится к Зевсу, и, вероятно, это справедливо и в том случае, если оно относилось к Дионису. Данное имя было известно в Аттике¹¹⁶, хотя и считалось чужеземным, аналогично Бримо или Бримону. Возможно, оно означало бога вина в качестве властителя всех дарующих жизнь жидкостей. Зевсу афиняне кричали “*Hyson*” — другая повелительная форма глагола “лейся” — взывая к нему с просьбой наконец-то пролить дождь на поля и луга¹¹⁷. Обычно это происходило после пахоты и сева, которые начинались сразу же по завершении мистерий.

Вероятность того, что крик “*Hyē kyē*” являлся частью мистерий, уводит нас к их периферии, и возможно даже к периферии их позднего варианта. К центру нас подводит, безусловно, возвращая в ранний пласт Элевсинской мифологии, апулийская ваза-пись, уже дважды упоминавшаяся мною (с. 58, 146), изображающая растения на надгробных памятниках в небольшом святилище, или *heroon*, где мы обычно находим идеализированные статуи умерших. Среди этих богоявлений в растительной форме встречается и мак, возможно, как заменитель мистического граната [40]¹¹⁸. К надгробию приближаются мужчина и женщина, чтобы исполнить обряды в честь умерших. Выше видны фигуры в трансцендентном, богоподобном состоянии. Этот культ у могилы, служившей сценой божественного богоявления



40 Эдикула с маком, растущим из могилы. Реверс апулийской вазы в Ватикане

в форме растения, основывался на мифе, к которому нас привели различные пути: божество умирает, но хотя его смерть сопровождается болью и кровопролитием, она только лишь кажущаяся. После этой мифической смерти каждая смерть всегда являлась продлением жизни в двух измерениях — растительноподобном и божественном. Чтобы достичь такого бессмертия, необходимо было лишь умереть так же, как и это мифическое божество. В культе мертвых предполагалось, что все умершие прошли через это. Считалось также, что все умершие смертью мифического божества церемониально, в ритуальной имитации мифа, после смерти определенно жили подобно ему — богоподобным и растительноподобным образом, между которыми, как представлялось, не существовало никаких резких различий. Дионисийская религия обладала такой церемонией, инициацией, воссоздать которую, подобно Элевсинским мистериям, в некоторой мере в наших силах¹¹⁹. Имитация страдания и смерти божества во благо всех людей представляет собой общую черту многих религий.

41. Терракотовая статуэтка девушки с Эросом. Она преклонила колени на половине граната Амстердам, Музей Аллард Пирсон



Это обычная тенденция, изображаемая в историях о превращениях в растения, которые представляют не олимпийский и, вероятно, не эллинский пласт греческой мифологии: вначале человеческая форма и человеческие страдания, затем растительная форма и божественное состояние без страданий и без смерти: неиндивидуализированная форма *зое*, неразрушимой жизни. Дионис и Персефона нарушают эту тенденцию. Они не только гарантируют людям растительную пищу и напиток растительного происхождения с его экстатическим воздействием. Благодаря им растительная форма *зое* — а в случае Диониса также и животная форма — оказывается наделенной, так сказать, богоподобным человеческим ликом. Необычная террактовая статуэтка конца классического периода (или начала следующего), изображающая богоявление, имеет в качестве основания разрезанный надвое гранат [41]. На половине плода преклонила колени дева в коротком платье, подобранном вокруг талии. Она держит свой плащ как подобает при богоявлении: открывая себя. Из-за ее плеча выглядывает маленький Эрос, перенося сцену откровения в высшую сферу, где открывающими себя выступают боги — подобная Афродите.

ДВОЙСТВЕННОСТЬ

Давайте рассмотрим, каким образом *imitatio dei vei deae*, имитация божества, представлявшаяся в Элевсинской *эпонтее*, раскрывает уникальный характер этих мистерий. Среди всех прямых или косвенных, подлинных или ложных свидетельств нет даже намек на то, что кто-то в кульминационный момент мистерий играл роль Персефоны в Телестерионе¹²⁰. Посещение Телестериона отличалось от посещения театра. Приходившие в Телестерион готовились к этому специально. В театре персонажи появлялись перед аудиторией в масках, как духи из подземного мира¹²¹. Более того, у нас нет никаких указаний на то, что во время *эпонтее* посвященным демонстрировалась маска. Они сами являлись “персонажами” своей собственной драмы, и если не были в масках, то, по крайней мере, одевались так, как подо-

бало для процессии, то есть в какой-то степени изменяли свою внешность. Они входили в роль богини, разыскивающей свою дочь; они были подготовлены так, как и сама Деметра. Разыгрывавшееся здесь *imitatio* являлось *imitatio Cereris**. Как мужчины, так и женщины выступали в роли богини¹²², разыскивающей свою дочь, часть себя в дочери.

Разлука Матери с Дочерью со всей ее болью сама по себе может быть названа архетипической, характерной для судьбы женщины. Если мужчины принимают участие в этой судьбе, как если бы она была их собственной, то объяснение этому следует искать на более глубоком уровне, чем раздельное существование мужчин и женщин: здесь только женщины, там только мужчины! Разлука Матери с Дочерью, тоска Деметры по своему Ребенку, Коре, должны быть характерны для человеческого существования в целом (как для мужчин, так и для женщин), но для каждого из полов по-своему. Предположение относительно того, что Элевсинская *эпонмея* первоначально — в “матриархальный период” — являлась исключительно женской мистерией и что мужчины начали просто подражать женщинам — ошибочно, так как имитация мужчинами скитающейся в поисках богини вела к тому же самому *telos*, к той же цели и ее достижению, что и женская *imitatio deae* — к той же самой *эпонмее*, *visio beatifica*. Как для мужчин, так и для женщин это был подлинный *vizum*, *visitatio*, на греческом языке обозначаемый словом *theoria*¹²³, и отношение мужчин и женщин к особе, которую они посещали и наблюдали, было одинаковым.

Другое отличие между *эпонмеей* и *theama* (театральным зрелищем) заключается в том, что *эпонмея* ближе к *theoria* в подлинном смысле этого слова¹²⁴: ближе к посещению и лицезрению божественных образов. Действительно это было почти “визитом зрителей”, если бы визитеры не готовили себя специально и если бы в данной *imitatio* они не соучаствовали в видении, что весьма отличается от процесса лицезрения статуи. Объектами подлинных *theoriai*, составлявших один из кульминационных моментов греческой религии, служили *agalмата*,

статуи богов. Считалось, что *theoriai* радовали как людей, так и представляемых ими богов и совершенно естественно создавали *visio beatifica*. Именно это означает слово *agalma*¹²⁵. *Agalmata* создавались художниками, которые руководствовались, вдохновлялись и ограничивались как своим собственным, так и коллективным воображением: воображением, характерным для греков и воспитанным существующим преданием. Возможность того, что в процессе *эпонмее* в Элевсине демонстрировалась статуя, имеет не больше подтверждений, косвенных указаний или вероятности, чем возможность выступления там кого-либо в роли Персефоны. Статуи играли определенную роль в египетских мистериях, и этот факт не мог быть сохранен в тайне¹²⁶.

Visio beatifica, богоявление в *эпонмее* уже родившей Кору — о чем провозглашал иерофант — продолжало *imitatio deae* всех мистов. Оно представляло в душах посвященных раскол, необходимый для возникновения ощущения обретения вновь в результате *visitatio* к Священной. Это было не интеллектуальное осознание очевидного факта, что каждая дочь представляет собой отделившееся продолжение своей матери, — одно лишь это едва ли оказывало бы благословляющее действие — а восприятие чего-то видимого, превосходящего воображение художника, для создания чего не требовалась его рука. Один из мистиков, художник (но не грек) однажды написал: “Тот, кто не может вообразить в более выразительных и сильных чертах и в более ярком и лучшем свете, чем может видеть его брэнное и смертное око, тот вообще не обладает воображением”¹²⁷. Элевсинское видение должно быть имело силу, которую философы не желали признать. Прежде всего оно претендовало на истину, и *эпонты* чувствовали это душой. Оно не отрицало двойственности ищущей и найденной. Эта двойственность — разделение Матери на “мать и дочь” — открывала видение *женского источника жизни*, общего как для мужчин, так и для женщин, подобно тому, как колос пшеницы открывал взору “бездну семени”¹²⁸. Причина этого, вероятно, заключается в том факте, что такое начало и такая двойственность — быть Матерью и Дочерью — свойственны всем людям, а не только женщинам, и в этом отношении все они наследники нескончаемой линии не только отцов, но и матерей.

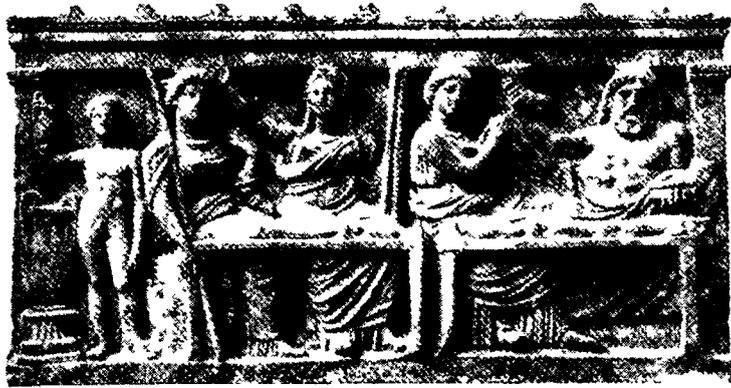
* Подражание Церере (лат) — Прим ред

По всей вероятности, двойственность мистериальной богини, неразделимых Двух богинь, Деметры и Персефоны, тем не менее разъединяющихся и воссоединяющихся, лишь на первый взгляд находится в начале ряда архетипических образов, окружающих изменения двойственности в элевсинской мифологии. Перед ними, по-видимому, существовала двойственность Реи, Исначальной Матери¹²⁹ Эти двойственности даже вне мистериальной Ночи окружали Элевсин — историческое священное место, которое мы смогли воссоздать благодаря его памятникам и их необычной, почти призрачной атмосфере. Изучающий элевсинскую мифологию должен обрести некоторого рода второе зрение, если он хочет должным образом оценить всю традицию — литературную и изобразительную — со всеми ее противоречивыми, существующими бок о бок утверждениями.

Подразумеваемое мною двойное видение не субъективно: два одновременных видения имеют свое элевсинское соответствие в двух мифологических сценах, где одни и те же божественные фигуры появляются в различных ролях, а иногда даже одновременно. Это касается прежде всего Персефоны, являющейся царицей подземного мира и дочерью своей матери, к которой она возвращается из царства теней. Автор гимна Деметре знает о двойной сцене и двойной роли, однако его гомеровская позиция мешает ему признать их одновременность. “К матери черноодежной немедля иди, — говорит Аид (360-66; см выше, с. 66), — ... У меня пребывая, будешь владычицей ты надо всем, что живет и что ходит, почести будешь иметь величайшие между бессмертных...” Гомеровский поэт использует историю о разделении времени, чтобы заполнить брешь между двумя ролями и двумя сценами. В культе царицы мертвых, к которой умиравшие отправлялись в течение всего года, подземный мир едва ли мог оставаться без правительницы на протяжении двух третей — или согласно последнему варианту легенды¹³⁰ — половины года. Могли ли путешественники в царство теней — Орфей, Геракл, Тесеи и Пирифой — найти пустующим ее престол? В религии Персефоны такое предположение немыслимо. Но возвращение богини из подземного царства, несомненно, было необходимо даже в более древней религии, согласно которой она — подобно

Матери Реи¹³¹ или Гекате¹³² — принимала участие в управлении всеми тремя частями мира — небом, землей и морем. Таким образом, представляется, что ее образ всегда допускал дублирование.

Anodos богини, “восхождение” из подземного мира, в аттическом календаре не связывается ни с какой из дат, относящихся к Элевсинским мистериям. Возвращение Кору упоминается в связи с *Proschaireteria*¹³³ — праздником веселья, как указывает название — но это празднество, вероятно, не отличается от *Procharisteria*¹³⁴. Время празднования и имя богини, которой оно посвящалось, нам известны. Богиня — это Афина, “Кора афинян”, ранний образ которой вполне соответствует мифу о похищении и возвращении¹³⁵. Время — конец зимы, период, *предшествующий* (возможно именно это означают предлоги в названиях *pro-charisteria* и *pros-chaireteria*) великому “празднику цветения” (Анфестериям), проводившемуся в феврале. И наконец, к этой же группе празднеств относились и Малые мистерии в Аграх. Богом Анфестерий являлся Дионис, праздновавший свою женитьбу в Афинах среди цветов, откупоривания кувшинов с вином и поднимающихся душ умерших. До нас не дошло никаких сведений ни об *anodos* Персефоны в Элевсин, ни о похожем “празднике цветения” — Анфестериях элевсинцев. Однако об *anodos* Деметры мы кое-что знаем в связи с праздником Стений¹³⁶, который отмечался не только в Афинах, но и в Элевсине, причем, по всей вероятности, намного более пышно. В Афинах по этому случаю Деметре и Коре совершались жертвоприношения¹³⁷. В Элевсине празднику предшествовало ночное празднество, в котором участвовали иерофант и жрицы¹³⁸. Но главным образом это был праздник женщин, высмеивавших и поносивших друг друга¹³⁹: возможно, с той целью, чтобы мать Кору вернулась смеющейся. Именно такое *возвращение* богини должно было следовать за путешествием Деметры к Аиду. Стении, устраивавшиеся по календарю 7-го числа пианепсиона, месяца, следующего за боэдромионом, были последним праздником перед Фесмофориями, которые, по всей вероятности, также были связаны с визитом матери к дочери в подземный мир. Во время Фесмофорий женщины ели гранатовые зерна.



42 Вотивный рельеф Лисимахида, найденный в Элевсине Афины, Национальный Музей

Дублирование фигуры Персефоны требовалось для того, чтобы сразу же по завершении визита ее матери, после первого празднования элевсинцами мистерий, она могла присутствовать на проводах Триптолема. *Anodos* Деметры, согласно календарю имевший место этой же осенью и праздновавшийся отдельно немногим позднее, вероятно, считался уже свершившимся. В одной из своих ролей ее дочь все еще правила в подземном мире, в обители Аида, где она родила сына. В ее другой роли, — в качестве возвращающейся Кору — она не ожидалась ранее амфестериона, или февраля, “месяца цветов” И тем не менее, на изображениях она стоит рядом с Деметрой, благословляя Триптолема [35, 36, 38]. Эта история в своем повествовании так же проста, как и гомеровский гимн Деметре. Но в художественных изображениях было возможно и разрешалось дублирование — хотя первоначально, наверное, только в самом святилище. На глиняной табличке с идеализированным изображением процессии [15] (см. сс. 83 сл., 99)¹⁴⁰ автор дает рисуночный намек на одновременную вторую сцену, где присутствует Персефона. Это жертвенное подношение датируется началом четвертого столетия до н.э. В нижней его части есть надпись: “Нииннион подносит это Двум богиням” Написание имени, означающего “маленькая кукла,” показывает, что дарительница не была афиняжкой, само же имя предпола-



43 Элевсинский вотивный рельеф из Мондрагоне Неаполь, Национальный Музей

ет, что она была гетерой. Вероятно, белая фигура в центре, радостно жестикулирующая после *эпиптеи*, это она. Из Двух богинь на переднем плане таблички лишь одна принимает прибывающую процессию Деметра, чья фигура изображена в ярком цвете. Темные тона Персефоны, восседающей на троне на заднем плане, намекают на вторую невидимую сцену. Кто займет пустующий трон на переднем плане? Мать, сидящая сейчас на камне [15]¹⁴¹, чья скорбь прекратится, когда она снова увидит свою дочь? Или же Персефона будет сидеть или стоять рядом со своей матерью, присутствуя одновременно как в этом, так и в ином мире?

Двойное присутствие Деметры изображено на мраморном рельефе [42] — “Лисимахид посвятил его” — судя по форме букв, он датируется четвертым столетием до н.э. На две сцены указывают два отдельных столика или алтаря, за каждым из которых заняли свои места две божественные фигуры: ни одна из пар другую не замечает. Деметра со скипетром сидит на большой мистериальной корзине; рядом с ней, за тем же столом, представлена Кора с двойным факелом, надевающая венец на свою мать: это изображение открыто демонстрировалось вне мистерий. Кроме того, на нем также можно видеть обнаженного юношу, который, набрав (после мистерий) из большой амфоры вино, высоко поднял маленький кувшин — это дионисийский слуга богинь. Божества



44 Фрагменты votивного рельефа Лакратиды, частично собранного в Элевсинском Музее

у второго алтаря называются и вместе с тем не называются: черты откинувшегося назад бога скорее напоминают бородатого Диониса, чем Плутона. В правой руке вместо рога изобилия, символа богатства, он держит ритон — сосуд для вина с головой животного; в его левой руке — кубок. Над его головой начертано посвящение ΘΕΩΙ, “Богу”, приличествующее мистериальному богу (см. с. 168). Рядом с ним сидит его жена, идентифицируемая посвящением ΘΕΑΙ, “Богине” и отличающаяся от Кору как своими чертами, так и головным убором. Обе женские фигуры, несомненно, представляют Персефону, являвшую свое истинное лицо в Ночь мистерий. Изображения этого истинного лица запрещались даже в самом святилище. Но два лица, представленные на рельефе рядом, также были ее лицами.

На других рельефах эти фигуры изображены без какой-либо дифференциации сцен, как присутствующие на проводах Трип-

толема. Дублируется даже дионисийский мальчик, или юноша. Большую художественную ценность имеет поврежденный аттический мраморный рельеф середины четвертого столетия до н.э. [43], найденный в Мондрагоне, недалеко от Неаполя. Возможно, он находился в элевсинском святилище¹⁴² и был доставлен в Италию римским приверженцем мистериальных божеств. На нем присутствует весь Элевсинский пантеон. В левом углу можно видеть Триптолема в его фантастической колеснице. Напротив него на мистериальной корзине сидит Деметра, между ними находятся две величественные фигуры, две ипостаси Персефоны: Кора с факелами и *Thea* в позе, обычно принимаемой Герой, царицей богов¹⁴³. Царственный *Theos* сидит на троне между двумя стоящими юношами. В одном, по его охотничьим сапогам, можно распознать Иакха (он одет так во главе шествия мистов на табличке Ниинниона [15]). Кроме того, здесь он на манер Диониса опоясан звериной шкурой. Имя второго юноши можно определить по фрагментам третьего рельефа, обнаруженного при раскопках в Элевсине. На нем имеется надпись в несколько строк, по которой можно предположить, что этот юноша — Эвбулей, имевший общее с *Theos* и *Thea* жреца

В 97 г. до н.э. этим жрецом был Лакратид с острова Икария¹⁴⁴, сын Сострата, освятивший данный рельеф для себя, своих сыновей и дочерей. На заднем плане божественного собрания он изобразил и себя. смутная (едва различимая) женская фигура у левого края — это, вероятно, его дочь, а заметно выделяющийся, стоящий перед ней с охапкой миртовых ветвей и теснящийся к Деметре мальчик — это, вероятно, его сын, выступающий в роли, так сказать, мифического Демофонта¹⁴⁵. Группирование божеств предполагает две сцены. Одна группа состоит из Деметры, Кору и Триптолема, другая — из более мистических мистериальных богов, включая царя подземного мира, которого представляют изображения Плутона и *Theos*. Между двумя восседающими на троне богами стоит *Thea*, а за тронем *Theos* — длиннокудрый юный бог в коротком хитоне с большим факелом в левой руке и виноградным листом у правого плеча. Плутон смотрит в сторону Кору. Рея, *Theos* и Эвбулей, юный бог, состав-

ляют мистическую триаду, поклонение которой было вверено видимому на заднем плане Лакратиду.

Из этого исторического свидетельства нельзя заключить, что в Элевсине *Thea* и *Theos* отличали от всегда почитавшейся здесь царицы подземного мира и ее повелителя и мужа. В том же, что касается Эвбулея, то о нем мы еще будем говорить в конце данного эссе (с. 182 сл.). Однако важный вывод сделать все-таки можно. Мистическая священная пара и их божественный слуга Эвбулей приобрели такое значение, которому древнее богослужение Эвмопилдов и других семейств, составлявших элевсинское жречество, уже не соответствовало. Поэтому, чтобы посвятить им особый культ, с острова Икария (древнейшего дионисийского места в Аттике) пригласили человека. Вне всякого сомнения в четвертом столетии до н.э. — к этому времени относятся рельеф Ликсимахида и рельеф Мондрагоне — о мистериях о. Самофракия и, в некоторой мере, мистериях Кабириона (рядом с Фивами) было известно, что они посвящали в таинства если не Персефоны (как в Элевсине), то, по крайней мере, в таинства ее мужа. Дошедшие до нас изображения¹⁴⁶ мистериального бога Фракийского острова и фиванского святилища имеют черты, сходные с образом *Theos* на рельефе Ликсимахида. Судя по многим сохранившимся сосудам для вина, его дионисийский характер открыто отображался даже в местах распространения его культа. Его греческие поклонники называли его *Theos* (см. с. 166), и под этим же именем он упоминается в календаре о. Самофракия¹⁴⁷, хотя никакого запрета, по крайней мере повсеместного, относительно разглашения его более мистического имени Кабир не было. С великим Кабиром был связан служивший ему юный бог¹⁴⁸. Мистерии Элевсина и о. Самофракия имеют некоторые общие элементы с Фиванским культом Кабиров. Более всего поражает дионисийский характер мистериального бога. Лакратид служил жрецом *Theos*, *Thea* и Эвбулея — возможно, и других богов, в этом месте надписи пробел — и посвященные в Кабировы мистерии были рады снова встретиться с ним в Элевсине.

Кора и *Thea* — это две различных ипостаси Персефоны; Плутон и *Theos* — ипостаси подземного Диониса. О дублировании мистериального бога как подземного отца и подземного сына,

как Загрея-отца и Загрея-ребенка¹⁴⁹, мужа и сына Персефоны, здесь мы говорить не будем, ибо эта двойственность больше связана с мистериями Диониса, чем с Элевсинскими мистериями. Но дублирование хтонического мистического Диониса мы можем видеть даже в его, ставшем классическим, юношеском облике. В мифологии его представляют в образе сына Семелы от сына Персефоны. Это повторение основано на том факте, что Семела, хотя и не-элевсинского происхождения, так же представляет собой соответствие Персефоны¹⁵⁰. Среди присутствовавших на мистериальном празднестве богов образу юного Диониса более всего соответствовал Иакх. В обряде Афинских Ленэй элевсинский дадух приказывал толпе: “Вызовите бога!” После чего люди кричали: “Семелин Иакх, даритель богатства!”¹⁵¹ И на земле рождался юный Дионис¹⁵². В мистериальную Ночь при своем подземном рождении Дионис присутствовал как Иакх — элевсинская двойная перспектива допускала это. Данное рождение было преждевременным по отношению к его появлению на свет во время зимнего солнцестояния, когда в Афинах праздновались Ленэй, и по отношению к рождению Эона в александрийском храме Кору, новом Элевсине (см. с. 133). Преждевременное рождение — это обычный элемент дионисийской религии¹⁵³: оно предшествовало истинному его появлению на свет. Кроме Иакха двойником юного Диониса был и Плутос — “даритель богатства”.

Эта множественность божественных фигур, созданная дублированием мистериальных богов, лишь отчасти объясняется религиозными соображениями. В большей мере она обусловлена спонтанной духовной деятельностью, тесно связанной с поэзией и музыкой, которую греки называли *mythologia*¹⁵⁴. Вазовые живописцы широко использовали ее и весьма преуспели в этом. Это нечто подобное музыке, нечто сравнимое с оперой и складывающееся из образов и их вариаций. Мы видим *mythologia*, прежде всего, на керченских вазах, изображения на которых донесли элевсинскую религию до греческих городов юга России и южной Италии. На одном рисунке, уже упоминавшемся (с. 139) в связи с тем, что он представляет собой поразительную параллель речи дадуха Каллия в Спарте, на одной стороне лекифа,

45. Сцена с богами и героями перед элевсинским Телестерионом Лицевая сторона аттической чаши из Санта-Агата-деи-Готи (с описанием) Лондон, Британский музей



46 Дионис и Плутос с другими божествами на обратной стороне чаши с рис. 45

найденного возле Санта-Агата-деи-Готи в южной Италии мы видим Деметру, Персефону и Триптолема, расположенных группой [45], двух Диоскуров, спешащих пройти посвящение, и двух молодых богов Элевсинских мистерий. Иакха здесь опять же можно распознать по его охотничьим сапогам, он ведет за руки одного из Диоскуров (опознаваемого по его звезде) и Эвбулея. У Эвбулея на этом изображении только один факел, также как и у Иакха, но его одежда более походит на облачение дадуха с элевсинской вазы [25]¹⁵⁵, а его сандалии — на *kothornoi*^{*}, которые носил Дионис и его слуги, актеры¹⁵⁶. Слева внизу представлен Ге-ракл. Дионис изображен на обратной стороне чаши [46]: он сидит на скамье, покрытой шкурой пантеры, с *тирсом* в руке, под свисающими гроздьями винограда. Силен ведет Гефеста на венчание с одной из Граций — в Афинах их было две, и видны

* Котурны, высокие сапоги трагических актеров (греч) — Прим ред

они обе¹⁵⁷. Можно было бы подумать, что между двумя рисунками нет никакой связи, если бы на этой стороне Дионис не был бы изображен откинувшимся назад рядом с Плутосом — юношей с большим рогом изобилия — его двойником, напоминающим нам об Элевсине. На фрагментах позолоченной крышки кувшина керченского типа [47] представлены Дионис, Деметра, маленький Плутос, Кора и кудрявый мальчик со скипетром, одетый в длинное платье — один из элевсинских царских сыновей, проходивших посвящение в первую очередь. Диониса с его тирсом сопровождает пантера. С одной стороны к этой группе приближается колеблющийся и подбадриваемый Афиной Геракл. С другой — подъезжают Диоскуры, между ними видна голова несущего факел Иакха.

На большой чаше для вина из Санта-Агата-деи-Готи мы видим на заднем плане колонны преддверия Телестериона [45]. На пе-

47. Элевсинская сцена на фрагменте крышки кувшина. Тюбинген, Археологический институт



48. Боги вокруг омфала в Элевсине. Изображение на аттической гидрии с Крита (с описанием). Афины, Национальный музей



реднем плане на троне восседает Триптолем. Деметра скорее парит над низким сидением, чем сидит на нем. Кора стоит, и видны три прибывающих героя. Художники вазовой живописи такого типа в качестве сцены собрания элевсинских богов часто выбирали место расположения омфала: вероятно, он находился в храме Плутониуме (см. с. 100), где Диониса вполне законно можно рассматривать как точное соответствие хозяина святилища. Имеется три гидрии — кувшина для воды — с подобными изображениями. В связи с этим мы можем предположить, что они предназначались для периода проведения мистерий, но, кроме того, они могли служить и погребальными дарами. На одном [48] Дионис сидит, раскачиваясь на омфале. К нему повернуты Деметра, Кора и божественный юноша в охотничьих сапогах со скипетром. Череп быка указывает, как и в других местах, что было совершено жертвоприношение богу. Три женские фигуры, обрамляющие сцену, также связаны с Дионисом: с одной стороны видна Ариадна, его жена; с другой — Семела, его мать; несколько выше — Афродита, присутствие которой намекает на будущий божественный брак, вновь возобновляющий священную историю. Горлышко кувшина украшено колосьями пшеницы. Аналогичную картину мы имеем на другом кувшине, ранее



В



A

49 Боги у омфала в Элевсине Изображение на аттической гидрии из церкви Санта-Марии в Капуа Ветера (с описанием) Лион, Дворец искусства



C



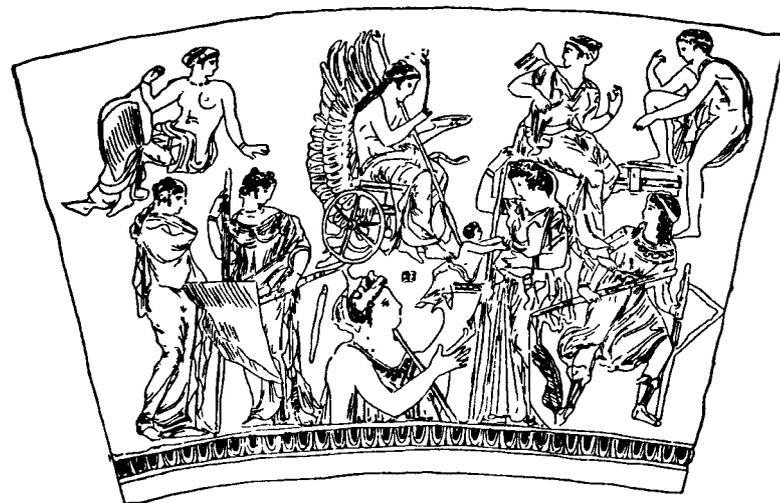
50 Элевсинские сцены на широкогорлой амфоре из Керчи Ленинград, Эрмитаж Расшифровка К Райхольда



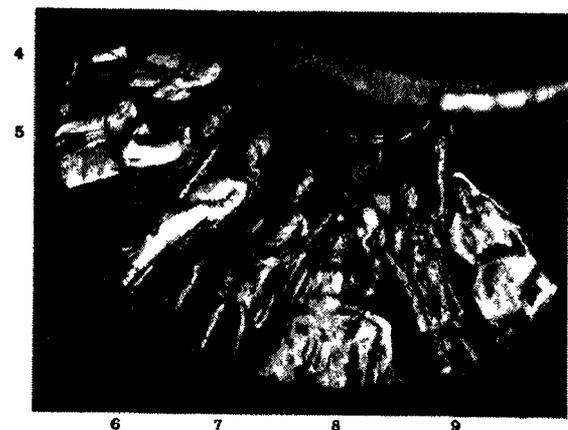
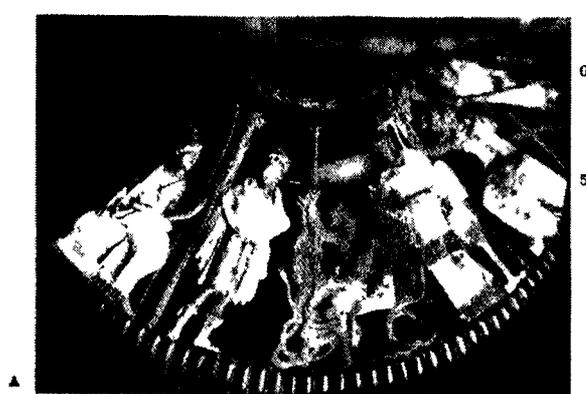
51. Элевсинская сцена на аттической гидрии со Родос (с описанием). Стамбул, Археологический музей, Музей классической античности

называвшемся амфорой Тышкевича. Он был найден в церкви Санта-Марии в Капуа Ветера [49]¹⁵⁸. Дионис с *тирсом* в левой руке сидит на своем омфале, а напротив сидит Деметра. Они сурово глядят друг на друга. Кора направляется от Деметры к Дионису, будто бы для того, чтобы примирить их. За Деметрой стоит божественный юноша в длинном платье со скипетром. Крайняя за Дионисом фигура — это, вероятно, Семела; на другом краю мы видим дионисийскую женщину с круглым музыкальным инструментом, *тимпаном*, напоминавшим всем посвященным *escheion* мистериальной Ночи (см. сс. 104, 113).

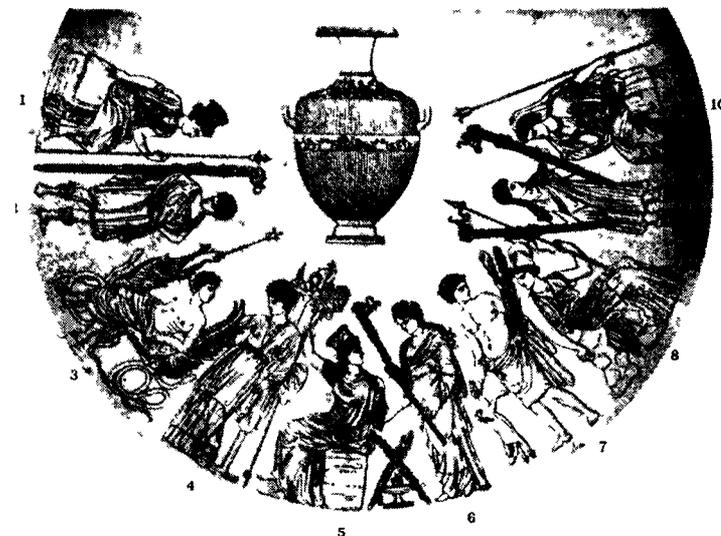
Наиболее грандиозная, из известных нам, композиция украшает обе стороны сосуда для вина, широкогорлой амфоры из Керчи [50]¹⁵⁹ (мы уже упоминали о ней на с. 54). С одной стороны Деметра восседает на троне. Перед ней стоит юный Плутос; слева от нее — Кора; справа, отчасти на заднем плане — Эвбулей с двумя факелами. Его платье вполовину длины, как у дадуха; его ноги обуты в *kothornoi*. Высоко вверх парит Триптолем в своей колеснице. С правой стороны от Деметры подходит Геракл со своей булавой и охапкой миртовых ветвей; слева от Деметры си-



дит Дионис с *тирсом*, левая ступня его покоится на спине матери. Ибо сидящая на омфале фигура, обеспечивающая ему эту опору, может быть только Семелой. Ее дополняет Афродита с крылатым Эросом у ног — снова намек на божественный брак. На другой стороне сосуда Гермес берет в свои руки божественное дитя, которое закрывает и защищает щит Афины. Большой круглый музыкальный инструмент, *тимпан*, в руке сидящей здесь дионисийской женщины, указывает посвященным на личность ребенка, подземное рождение которого провозглашалось в мистериальную Ночь. Теперь это юный Дионис, завернутый 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 своем бедре, ожидает его на троне. Рядом с ним стоит Гера, ибо с этого момента данное великое событие развивается с согласия всех богов. Маленькая крылатая Ника как всегда у Афины, оберегающей и отчасти закрывающей передачу божественного ребенка. Кора, также с двумя факелами, представлена здесь вверху, в небесной сфере; ее нога покоится на



52. Божества Элевсина на красочном рельефе с гидрии из г. Кумы (детали). Ленинград, Эрмитаж. Идентификацию пронумерованных фигур см. на рис. 53



53. Расшифровка сцены на рис. 52: 1 — Гера; 2 — Иакх (с одним факелом); 3 — Триптолем; 4 — Дионис; 5 — Деметра; 6 — Кора; 7 — Геракл; 8 — Афина; 9 — Эвбулей (с двумя факелами); 10 — Семела

скале, обрамляющей богоявление Геи с ребенком. Сцена, разворачивающаяся под ней, происходит в царстве, которым она управляет. О колени своей дочери опирается Деметра, согласившаяся на ее брак с повелителем подземного мира так же неохотно, как и Гера на рождение сына Семелы¹⁶⁰.

На вазах, представляющих элевсинскую религию, не-элевсинская мифология становится красочной, тонко сотканной вуалью, сквозь которую в любом случае просматривается священное событие мистериальной Ночи. Изображенные на этих вазах эпизоды — это не сухие теологические аллегории, а почти бесконечные вариации одной единственной темы. На гидрии с о. Родос [51], находящейся сейчас в Стамбуле, богиня земли поднимается из-под земли и вручает маленького Плутоса в роге изобилия Деметре. Рядом прыгает кудрявый божественный юноша с двумя факелами, одетый в платье вполону длины и охотничьи сапоги: это скорее Эвбулей, чем Иакх, но, возможно, художник не хо-



A

B

C

54. Божества Элевсина на керченском лекифе (с описанием).
Париж, Лувер.



D

тел делать между ними различия. С одной стороны Кора с удивлением озирается на происходящее. Другой очевидец, более скрытый своим плащом, — несомненно, Семела. Выше, в центре группы, сидит на троне Триптолем; юный бог поднимается на повозку любви, на которой восседает божественная дева, ожидающая одобрения Афродиты, находящейся с другой стороны сцены. Здесь присутствие Афродиты провозглашает повторяющийся божественный брак и новое начало священной истории, которое каждый год ведет к обряду мистерий.

Такая эротическая атмосфера отсутствует на двух других сосудах. Сцена на гидрии четвертого столетия до н.э. из г. Кумы, находящейся сейчас в Ленинграде, напоминает собрание Олимпийских богов [52,53]¹⁶¹, ибо сосуд украшен красочным рельефом с фигурами десяти элевсинских божеств. На кувшине для масла начала четвертого столетия до н.э. [54] изображен бог, окруженный гроздьями винограда, как если бы *тирса* в его руке было бы недостаточно для его идентификации. Присутствующая на одной стороне Афина свидетельствует о большом значении для города Афины представленной божественной триады — Диониса, Деметры и Кору — а также происходящего события, участниками которого они являются. Другую сторону обрамляют две элевсинские фигуры: парящий Триптолем с колосьями пшеницы и голый (или полуголый) божественный юноша, по-видимому, сын элевсинского царя. Он опирается на камень, его глаза закрыты, а в руке — связка ветвей мирта. Перед ним мы видим канделябр того типа, что использовался в склепах. За камнем растет лавровое дерево. Это изображение, более чем какое-либо иное, открывает измерение, существующее наряду с видимым открытыми глазами. Кувшины для масла, подобные этому, найденному в Керчи, использовались в культе мертвых. Из растений в керченские склепы чаще всего помещался лавр¹⁶². Юноша колеблется, он размышляет перед своим подземным путешествием к Персефоне.

ЭВБУЛЕЙ

Однажды открылась дорога в подземный мир. Персефона первой прошла этот путь во тьму в качестве трофея и невесты подземного бога, с которым она отпраздновала свое замужество так, как браки отмечаются здесь, на земле, и которому она родила ребенка подобно тому, как дети рождаются здесь, наверху. С того времени мир стал таким, каким он есть для нас, смертных: изобилующим растительной пищей и полным надежды — надежды, ибо ведущий к богине путь, пройденный ею первой, навеки остался открытым. Эта надежда не имела бы такого большого религиозного значения для лелеющих ее, если бы уже здесь, на земле, они не обретали уверенности, которую придавало виденное ими, дарующее блаженство, ее богоявление. К тому же у них был миф, которому переживания мистериальной Ночи придавали особое правдоподобие. Это было священное сказание не дошедшее до нас. Мы не знаем, какую роль в нем играл Эвбулей. Его фигура изображалась не только мастерами вазовой живописи, но и скульптором Праксителем. В течение столетий существование такой скульптуры доказывала только обезглавленная герма — все, что осталось от оригинала¹⁶³. Позднее, при раскопках святилища Плутона в Элевсине был найден фрагмент бюста бога, голова с густыми кудрявыми волосами¹⁶⁴.

По гомеровскому гимну Деметре, повелителю подземного мира свою дочь отдал Зевс (3), и именно согласно *dios boulesí*, “наущению Зевса”, Великая богиня Земля помогла похитителю (9). *Boule* означает “совет” (также в смысле “совещаться с самим собой”), “решение”, “волеизъявление”. *Boule* требовалось для того, чтобы привести Персефону к браку, который был настолько подобен смерти, что все умирающее начинало с него, однако жизнь из-за этого ничуть не теряла своего великолепия, а, напротив, становилась богаче. Считалось, что этот брак явился следствием божественного замысла, *boule*, что все свершилось так, как повествует божественное сказание. Приписывание пла-

на Зевсу соответствует гомеровскому стилю гимна. Как небесный царь богов он распоряжался высшим, божественным *boule* (“Илиада”, 1, 5). Он возглавлял советы, *буле*, людей и в этом качестве получил эпитет *boulaios*.

Отличным от этого названия и отличающимся от него на языке культа был эпитет *bouleus*. Зевс Булей упоминается в связи с Деметрой и Корой¹⁶⁵. На острове Миконос, 10 числа месяца ленайон, когда отмечался зимний день рождения Диониса, Двум богиням приносили в жертву поросную свинью и борова, а Булею — молодую свинью. На островах Эгейского моря¹⁶⁶ Зевс Эвбулей, “благой советчик Зевс,” упоминается в этой же самой связи, причем всегда подразумевается подземный, а не небесный бог. Ясно говорится¹⁶⁷, что Плутон — Эвбулей. Имена Булей или Эвбулей связаны исключительно с *boule*, по которому Персефону первой привели в подземный мир, и был открыт путь, который она прошла первой. Это было *boule* — план и решение — не небесного бога, а самого царя тьмы, который этим браком придал жизни на земле ее заведенный порядок.

Из всех богов, представленных в приписываемой Орфею последней книге гимнов, Эвбулей самый таинственный. В действительности представляется сомнительным, что автор гимнов в точности знал, кем был Эвбулей. Он называет его “многоликим” (29, 8) и отождествляет с мистическим юным Дионисом, сыном Персефоны, и ее отцом Зевсом (30, 6) и, возможно, — если поправка к тексту верна¹⁶⁸ — с Адонисом. Гимн отличает Эвбулея от Евбула. Под этим именем, наряду с именем Плутос, упоминается сын Деметры и Ясиона¹⁶⁹, а в связи с этим в одном из гимнов — и сам Плутон (18, 12). В Афинах была героиня по имени Эвбула, одна из трех дочерей Леоса, который пожертвовал своими дочерьми ради спасения города¹⁷⁰. Таким образом, женская форма данного имени была связана — хотя только и для одного города Афины, а не для всего человечества — с жертвенной смертью, аналогичной смерти Персефоны.

Согласно одному из вариантов истории о похищении Персефоны, царей в Элевсине еще не было, а жил лишь грубый неотесанный мужик Дисавл с такой же вульгарной женой по имени Баубо. У этой пары были дети. В других версиях эти дети стали

царскими сыновьями¹⁷¹. Их было трое. Говорится, что один из них, Триптолем, пас коров, второй, Эвмолп, — овец, а третий, Эвбулей, был свинопасом. Однако суть истории, по-видимому, заключается лишь в том, — о чем свидетельствует самостоятельное существование такого варианта¹⁷² — что Эвбулей охранял своих свиней, когда разверзлась земля и открылся путь в подземный мир. Свиньи исчезли в провале вместе с богинями — первоначально, разумеется, только с одной богиней, Персефой. Именно поэтому “священный сын Дисавла” — как называет его орфический гимн — позднее смог служить проводником Деметры. Но это опять же не-элевсинское священное сказание. Однако в этой истории есть нечто большее, касающееся Эвбулея, чем простое упоминание его имени: он был связан с дорогой, ведущей в подземный мир. Не был ли герой, имя которого олицетворяет “благой совет,” *euboulia*, чем-то *большим*, чем просто человеком, указавшим путь после того, как Персефона была похищена *другим*?

Наши попытки воссоздания истины остались бы весьма фрагментарными, если бы в заключение мы внимательно не взгляделись в лицо бога Эвбулея [55]. Владыка Подземного Мира носил это имя в своем юношеском облике. Этот облик запечатлен статуей, приписываемой Праксителю, сейчас она находится в Национальном музее Афин, а первоначально, вероятно, стояла там, где была найдена, — в храме Плутона. Этот юноша — сам Плутон, — лучезарный, но обнаруживающий странную внутреннюю мрачность — и одновременно его двойник и слуга, сравнимый с Гермесом или *Pais* рядом с Кабиром или *Theos*. На вазовой живописи Эвбулей выступает в роли дадуха, иногда даже с двумя факелами [50a], облаченный в несколько иную одежду для того, чтобы не осквернять ее на изображениях, предназначенных широкой публике. Или — в религиозном отношении — дадух представлял его во время шествия и при входе в Телестерион. Сами дадухи прослеживали род Кериков (к которому они принадлежали) к Гермесу и считали его своим предком¹⁷³. Но ни его поза, ни импозантность сходства не вызывают в памяти классического посланника богов. Густые волосы или длинные кудри скорее внушают мысль о *Hadés kyanochaïtes*¹⁷⁴, темноволосом Аиде.



55. Голова Эвбулея из элевсинского храма Плутона. Фрагмент мраморной статуи IV столетия до н.э., возможно работы Праксителя. Афины, Национальный музей

В том, что касалось мира живых людей, божественную триаду составляли Деметра, Кора и Дионис. В *мистической* триаде подземных божеств третьей фигурой, после Персефоны и ее мужа, был Эвбулей. Эти трое упоминаются не только в элевсинских надписях¹⁷⁵, но и на золотых листьях, найденных в захоронениях четвертого и третьего столетий до н.э. у греческого города Сибарис на юге Италии и (в одном случае) в Риме. Тексты на этих листьях представляют собой приветствия, адресованные повелительнице и повелителю мертвых — здесь царь носит имя *Eukles* или *Euklos* — и Эвбулею¹⁷⁶. В *Magna Graecia* деятельность третьей фигуры, второго подземного царя с золотых листьев, не окутывалась никакой пеленой таинственности. На жертвенных подношениях в форме классических терракотовых рельефов, найденных в храме Персефоны в другом греческом городе, близлежащих Эпизефирских Локрах, представлена сцена не встречавшаяся нам в Элевсине: странная и приводящая в замешательство вариация похищения Персефоны, не имеющая, как представляется, поясняющего ее предания¹⁷⁷. Несмотря на присутствие бородатого бога подземного мира, Божественную Деву



56. Похищение Персефоны. Фрагменты терракотовой жертвенной таблички из Локр Реджо-ди-Калабрия, Археологический музей

для него похищает другой, более молодой бог, он усаживает ее в колесницу и увозит на венчание [56]¹⁷⁸.

Несомненно, это была тайная услуга Эвбулея, услуга “благого советчика” во имя совершенствования мира, оказанная с той целью, чтобы люди, прожив более спокойную жизнь, умирали с надеждой на будущее. Он обеспечил первое, необходимое для этого условие. Но второе условие заключалось в том, чтобы люди *знали* о счастливом браке похищенной Девы. Это знание обеспечивало им дарующее блаженство видение Кору в Элевсине — видение сокровеннейшей “божественной девы” всех людей.

Приложения

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

ПРИГОТОВЛЕНИЕ И ДЕЙСТВИЕ *КИКЕОНА*

Σύνθημα, пароль, указывающий на то, что человек *готов* пройти посвящение в элевсинском Телестерионе, начинался следующим образом: ἐνηατευσα, ἔπιον τὸν κικεῶνα¹. В латинском переводе Арнобия это звучит так: *ieiunavi atque ebibi cyceonem*² (“Я постился, я выпил *кикеон*”). Священный текст, лежащий в основе этих двух условий, необходимых для участия в мистериях³, представлен в гомеровском гимне Деметре (200–1, 208–11). Это доказывает уместность гимна по отношению к Элевсину. Касательно поста, первого условия, уже в гимне тесно связанного со вторым, здесь следует лишь сказать, что мы не имеем свидетельств, позволяющих предположить, что к нему допускалось легкомысленное отношение. Судя по гомеровскому гимну (47–50), пост должен был быть строгим и продолжаться девять дней.

Слово κικεῶν означает смешанный и, при необходимости, взболтанный напиток. Смесь, которая по просьбе самой Деметры готовилась для того, чтобы по примеру богини претенденты на посвящение пили ее перед принятием высшего дара мистерий, описывается в гимне (208–9): ἄνωγε δ' ἄρ' ἄλφι καὶ ὕδωρ δοῦναί μῆλασαν πίεμεν γλήχωνι τερείνῃ. Богиня требовала смешать ячменную крупу с водой и нежными γλήχων. Ингредиенты должны были быть известны при дворе царицы Метаниры, и, по меньшей мере, должна была иметься ячменная крупа. Если какого-то ингредиента не было в наличии — или его состояние не соответствовало тому, что требовал рецепт приготовления напитка — положение дел легко исправлялось силой богини. Об этом следует помнить, если мы хотим принять во внимание следующий намек относительно составных частей *кикеона*: а нам следует это сделать, ибо такого рода информация весьма малочисленна, а приведенное ниже дополнение к рецепту, изложенному в гомеровском гимне, представляется совершенно естественным.

Овидий упоминает только один компонент напитка, который пьет богиня во время своих поисков дочери на Сицилии. Он не называет сам напиток, но говорит, что он сладок на вкус:

dulce dedit, tosta quod texerat ante polenta
(сладкого чаю питья из прожаренных зерен ячменных)⁴

(в книге говорится о старухе, прообразе Баубо и самой Деметры). Дополнение Овидия к гомеровскому рецепту заключается в слове *tosta*. *Tosta potentia* означает *жареная* ячменная крупа. Очевидно, данное дополнение имеет греческие корни, греки жарили ячменные зерна перед тем, как растолочь их в крупу: *Graeci perfusum aqua bordeum siccant nocte una ac postero frigunt, deinde molis frangunt*. (“Греки в течение одной ночи сушат вымоченный в воде ячмень; затем жарят его, а после размалывают между камнями”)⁵. По закону Солона, сосуд для поджаривания ячменя, *φρύετρον*, в свадебной процессии несла невеста как символ обязанностей домашней хозяйки (Поллукс, I, 246). При заливании жареного ячменя водой образуется солод, и без какого-либо дополнительного подслащивания получается сладкий на вкус напиток, который после непродолжительного брожения становится алкогольным⁶. Богине не нужно было ждать брожения, чтобы ее *кикеон* стал алкогольным. У нас есть свидетельства, указывающие на то, что в Афинах пили *кикеон* — незаконно — за день до шествия в Элевсин (см. с. 82). Нам также известна характерная форма сосудов, в которых напиток несли в процессии⁷. Из употребленного Арнобием слова *ebibi* (“Я выпил до дна”, “Я выпил все снадобье”) можно заключить, что необходимо было принять определенную дозу. В этом случае доза, должно быть, представляла собой точное количество напитка, вмещавшееся в небольшие кружки, которые мужчины несли в руках во время шествия [10].

Такое предположение не является абсолютно однозначным. Я хотел бы привести здесь мнение фармаколога: “Хорошо известно, что галлюцинаторные состояния могут вызываться одним только голодом... Как показали эксперименты с искусственным вызыванием галлюцинаторных состояний при помощи химических веществ, то есть, наркотиков, содержание видений глав-

ным образом, а, возможно, и полностью, определяется ожиданиями, духовной подготовкой, начальной психической ситуацией и окружающей обстановкой. Вполне вероятно, что в данном случае один лишь пост, выражаясь словами Хаксли, открывал “двери восприятия”. При этом содержание видения, образов, определялось ожиданиями, ритуалом и символами. В подобном состоянии даже незначительной дозы алкоголя может быть достаточно для начального толчка.”⁸.

Фармакологического плана вопрос, на который пока еще не может быть дан ответ, касается действия третьего, помимо жареного ячменя и воды, ингредиента, а именно, *γλήχων* или *βλήχων*, *Mentha pulegium*. Упоминание о нежных, то есть, свежих листьях этого растения⁹, несомненно, имеет определенное значение. Не имея точного определения вида, мы знаем, что речь идет о какой-то разновидности мяты болотной. Из высушенных листьев данного растения в центральной Европе готовят легкий успокаивающий напиток, “мятный чай”; из его зеленых листьев в северной Африке заваривают чай, “принимаемый в качестве легкого возбуждающего”¹⁰. “Основным ингредиентом масла (*Oleum pulegii*), которое в южной Европе используется как ароматическое средство, получаемое перегонкой с водяным паром дикорастущих растений, является ароматическое вещество пулегон... В больших дозах оно вызывает бред, потерю сознания и судороги”¹¹. Вскользь мы можем упомянуть растение из того же семейства, обнаруженное в Сьерра Масатека (Мексика), а именно, *Salvia divinorum*, обладающее свойствами галлюциногена. Гофман предложил для него более подходящее название: *Salvia divinatum* — как перевод словосочетания “Шалфей прорицателей”.

Из названия *βλήχων* или *γλήχων*, которым родственно прилагательное *βληχρός*, скорее всего можно было бы сделать предположение о ветрогонном или противосудорожном действии, что, однако, не так уж далеко от наркотического влияния. Продолжительная болезнь Перикла после заражения его чумой называлась *βληχρός*¹². Но Пиндар использует это слово и в связи с реками подземного мира, из которых проистекает тьма ночи: *βληχροί δνοφερᾶς νύκτος ποταμοί* (“медленные реки темной ночи”)¹³. Кроме того, оно применялось по отношению к дару сна: *ὑπνου*

βλῆχρὸν ὄνειαρ (“ленивый дар сна”)¹⁴. В “Мире” Аристофана (712) Гермес рекомендует κικεῶν βλῆχωνίας (*кикеон* с мятой *Thyгаίος*, собирающемуся взять в жены Опору (“обилие плодов”), но опасующегося, что от такой супруги ему станет плохо. Может быть, эта смесь должна была нормализовать работу его желудка? Согласно одному известному, возможно историческому, анекдоту, жители Эфеса восстали и обратились за советом к философу Гераклиту. Он, не говоря *ни слова*, взял чашку холодной воды, всыпал туда немного ячменя, размешал веточкой *Mentha pulegium* и выпил до дна¹⁵. Это был символический поступок. Непокорный дух Гиппонакса требует целый бушель (μεδίμνον) ячменя для приготовления *кикеона* необходимого ему, чтобы одолеть свою “болезнь,” *πονηρίη*, которую, несомненно, не следует воспринимать в физическом смысле¹⁶.

Вполне вероятно, что в Элевсине *кикеон* кроме “начального толчка” создавал необходимое *внутреннее спокойствие* и, возможно, обеспечивал и другие предварительные условия видения. Доктор Гофман говорит: “Содержащиеся в масле (*Oleum pulegii*) эфирные масла вместе с алкогольным компонентом *кикеона* могли вызывать галлюцинации у людей, чувствительность которых была обострена постом”.

На элевсинских исторических памятниках часто представлены маковые коробочки, из которых экстрагировали опий [12а, 21а]. Я буду рассматривать проблему употребления опия в связи с поздне-минойским культом богини, подобной Деметре, в моей книге о Дионисе, которая вскоре появится в печати.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

О СОСУДАХ, КОТОРЫЕ В ПРОЦЕССИИ НЕСЛИ НА ГОЛОВЕ

В священной истории существует мифический прототип не только приготовления *кикеона*, но и сосуда, в котором он готовился и из которого впервые был выпит. В гомеровском варианте основополагающего мифа этот сосуд, конечно же, не упоминается. Он появляется в “орфической” версии, где не Ямба, а Баубо заставляет богиню улыбаться (см. с. 62). Однако первоначально он *мог* упоминаться в гомеровском гимне Деметре. В том месте гомеровского гимна, где могло быть это упоминание, вместо строки – пробел¹. В “орфическом” гимне после слов о том, что богиня улыбается, следует строка:

δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κικεῶν ἐνέκειτο

(“она приняла сверкающий сосуд с *кикеоном*”)².

Слово αἰόλον, “сверкающий,” гомеровское и используется как эпитет применительно, скажем, к щиту³ или полному комплекту латунных доспехов⁴. Согласно схолиастам, оно означает нечто, оставляющее беспокойное, разнородное и изменчивое (ποικίλον) впечатление⁵. Таким образом, *существует* возможность, что “Орфей” позаимствовал его из гомеровского гимна, и пробел в гомеровском гимне должен быть заполнен следующим образом:

211 δεξαμενη δ' οσίης εἵνεκεν πολυπότνια Δηῶ.

211^a ἔκπιεν αἰόλον ἄγγος ἐν ᾧ κικεῶν ἐνέκειτο.

Во всяком случае “Орфей” свидетельствует о существовании специального сосуда, который — ввиду наличия слова αἰόλον — мы можем представить как чеканный металлический. Такое же впечатление создают и изображения данного сосуда на элевсинских метопах в Афинах [21а]⁶, а также на мистериальных корзинах кариатид Малых Пропилей [23]. В том, что касается сосуда

для *кикеона*, эти изображения имеют значение документов, так же, как и афинские монеты представленного ниже типа [57], датируемые началом третьего столетия до н.э.⁷

Каким образом такие сосуды (аналогичные изображенному рядом с совой на монете), с тщательно прикрепленными веревкой или тесьмой крышками, женщины носили на голове, показано на дощечке Ниинниона [58].

На обнаруженных в элевсинском святилище и афинском Элевсинионе экземплярах (жертвенных подношениях) в нескольких местах видны дырочки — места крепления [59].

Они не всегда делались из металла. Большинство из тех, фрагменты которых сохранились, были керамическими. Но обнаружены и бронзовые экземпляры. К примеру, представленный ниже образец [60] является керамической имитацией сосуда, выполненного из металла.

Единственное возможное значение существования такого типа сосуда состоит в том, что *кикеон*, предназначенный для питья, действительно несли в процессии. Можно предположить, что сосуды с отверстиями в крышках [61] служили для переноски огня и являлись так называемыми *thymiateria*, “сосудами для дымных подношений”⁸. В отношении сосудов, упоминавшихся мною первыми (как особенно характерных для Элевсина) [21а, 23с], этого сказать нельзя, потому что в их ручки вставлялись веточки мирта, как можно видеть на дощечке Ниинниона [58] и на монете [57]. Если бы в сосудах был огонь, веточки — или колосья пшеницы⁹ — могли бы воспламениться. Упоминались также и следы позолоты на жертвенных подношениях¹⁰. Я видел подоб-



57



58

ные следы на мраморной имитации сосуда подобного типа в Элевсинском музее. Все золотые жертвенные подношения, как и следовало ожидать, были утеряны в поздней античности.

Два перечня ценных предметов, за которые отвечали хранители сокровищ Элевсина¹¹, упоминают χρυσοὶ κέρχνοι, хранившиеся в афинском Элевсинионе¹². Термин κέρχνος может быть связан с только что обсуждавшимся нами типом сосуда: в первую очередь, из-за материала (золото), но, наверное, и на основании способа обработки металла. Термин κέρχνωτα¹³ использовался для обозначения чеканных украшений по краю чаш, известных под различными названиями: τετορνευμένα ἐπὶ τοῦ χείλους τῶν ποτηρίων, ὡς περ κερχνῶδη, ποικίλα, τράχεια, πολύπλαστα¹⁴, κερχνῶματα и κυκλώματα¹⁵. κερχνῶτά называется и орнамент по краю щитов и кубков, ὁ περὶ τὰς ἴτους τῶν ἀσπίδων κόσμος, καὶ ποτηρίων ἐπιχείλων. Все это ясно указывает на чеканку, применявшуюся при украшении сосудов для питья — или щитов. Этот способ обработки вытекает из материала, первоначально употреблявшегося для изготовления сосудов такого типа, каковым — если мое толкование слова правильно¹⁶ — служил металл.

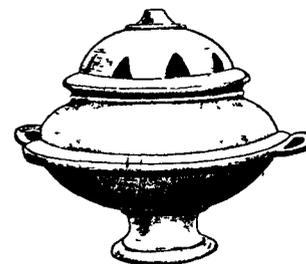
Применительно к другому типу сосудов, связанных с мистерической Ночью в Элевсине, употреблялось слово κέρνος. Этот тип сосудов — или, скорее, сочетание двух типов, κέρχνος и κέρνος, с дальнейшим сочетанием с



59



60



61

ἑσχαρίδες, “маленькими очагами” — женщины также несли на голове во время шествия. У нас есть описание κέρνος и его содержания от Полемона, высокообразованного автора второго столетия до н.э.: “После подготовительных мероприятий [жрец] приступал к отправлению мистических обрядов (τελετή); он вынимал содержимое раки (θαλάμη) и распределял его среди всех принесших с собой поднос (τὸ κέρνος περιενηνόχοτες). Последний представлял собой глиняный сосуд со множеством скрепленных вместе небольших чаш (κοτυλίσκοι) внутри; в них находились шалфей, белые семена мака, зерна пшеницы и ячменя, горох, вика, семена окры, чечевица, бобы, рисовая мука, овес, сдавленный плод, мед, масло, вино, молоко, яйцо и немытая шерсть¹⁷. Мужчины с подносами, выглядевшие как носители священных опухал для провеивания зерна, пробовали все эти продукты”¹⁸.

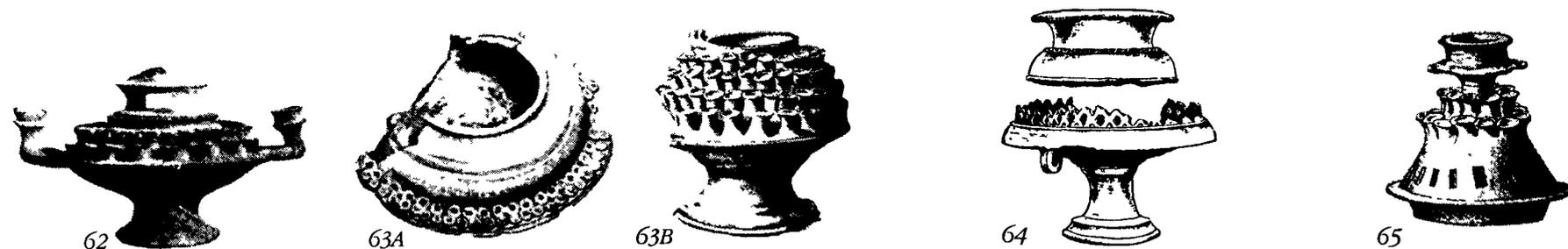
То, что описанные мистические обряды не могут быть мистериями Элевсина, видно как по началу, так и по окончанию цитаты. Священным θαλάμαι¹⁹ владела богиня Рея, а один из ее священных слуг недвусмысленно называется κερνοφόρος²⁰: κερνοφόρος ζάκωρος βωμίστρια Ρειης.

Объясняя слово κερνοφόρος, схолиаст²¹ говорит о кратῆρες, сосудах для смешивания вина, которые были бы немислимы в Элевсине. Но он говорит и о λύχνοι, “огнях,” вполне вероятных для Элевсина: κερνοφόρος ἤ τοὺς νυστικούς кратῆρες φέρουσα ἱέρεια: κέρνουσ γάρ φασι τοὺς μυστικούς кратῆρες, ἐφ’ ὧν λύχνους τιθέασι. Упо-

минается и танец, исполнители которого держали такие сосуды на головах (Поллукс, IV, 103): τὸ γὰρ κερνοφόρον ὄρχημα οἶδα ὅτι λύχνα²² ἢ ἑσχαρίδας ἔφερον — “В том, что касается танца с *kerna*, то я знаю, что у танцующих на голове были огни или маленькие очаги”. В этом случае название сосуда повторяется в нейтральном множественном числе: κέρνα δὲ ταῦτα ἐκαλεῖτο. В мистериях Реи и ее любовника Аттиса ношение κέρνα фактически имело настолько важное значение, что стало одним из опознавательных знаков, σύμβολα, используемых приверженцами этой религии. Мист показывал, что он посвященный посредством выполнения различных священных действий и провозглашения себя носителем *kerna*: ἐκερνοφόρησα²³.

Присутствие в Элевсине сосудов с κοτυλίσκοι, то есть, небольшими чашами [62], говорит о влиянии культа Реи — или первоначальном родстве двух культов. Маленькие чаши могли группироваться вокруг сосуда с *кикеоном*. Наличие вина не допускалось, а огонь в них находиться не мог, так как они были закрыты. Самое большее они могли иметь λύχνα, “свечи,” по обеим сторонам. Но κοτυλίσκοι могли напоминать чаши только внешне [63а, 63б], так как их глубина, без сомнения, не позволяла вмещать ничего из перечисленного Полемоном. В Элевсинских мистериях из этих чаш ничего не *ели*! Они представляют собой остатки культа Реи.

Другой тип сосудов Элевсина представляют сосуды, которые можно назвать ἑσχαρίδες (“маленькие очаги”), но не θυιατήρια (“сосуды для дымных подношений”). Они предназначались для



ношения огня — света — в мистериальную Ночь и по этой причине со всех сторон имели отверстия [64]²⁵.

Наряду с подобными сосудами для огня могли использоваться и *pseudokotyliskoi* [65], предназначенные исключительно для ношения на голове во время шествия или при исполнении танцев²⁶. Вполне возможно, что в Элевсине посвященные женщины с сосудами такого типа на голове исполняли танец, в ходе которого огонь — покрытый золой — раздувался и вспыхивал пламенем. Следы огня и пепла, обнаруженные в таких сосудах и на их фрагментах²⁷, могут, конечно же, объясняться и большим пожаром, уничтожившим святилище в конце эпохи античности. Но *κερνοφόρον ὄρχησις*, в связи с которыми упоминаются *ἑσχαρίδες*, в любом случае можно считать характерным именно для элевсинского праздника мистерий. К культу Реи этот танец не относится. Хоровод танцующих женщин с огнями на головах и их отражение в море, где в танец как бы вступали звезды, должно быть являл собой удивительное зрелище. Возможно, именно об этом танце идет речь в хоровой партии из “Иона” Еврипида (см. с. 34).

Примечания

Список цитируемых работ

СОКРАЩЕНИЯ

Употребляются в примечаниях и списке цитируемых работ. Легко расшифровываемые сокращенные названия из списка цитируемых работ сюда не включены.

- AM* *Athenische Mitteilungen (Mitteilungen des [Kaiserlich] Deutschen archaologischen Instituts, Athenische Abteilung)*. Berlin (before 1942, chiefly Athens).
- Anecd. Bekk.* *Anecdota graeca*. Edited by Immanuel Bekker. Berlin, 1814–21. 3 vols. (I.)
- Anth. lyr.* *Anthologia lyrica graeca*. Edited by Ernst Diehl. (T.) 3rd edn., Leipzig, 1950–54. 3 vols.
- Anth. Pal.* *Anthologia Palatina*. Both Greek and English in: *The Greek Anthology*. Translated by W.R. Paton. (LCL.) Cambridge, Mass., London, 1946–53. 5 vols. (III, IV.)
- ArchEph* *Archaiologike ephemeris: ekdidomene hypo tes en Athenais Archaiologikes Hetairias* (successor to *EphArch*, q.v.). Athens.
- ArchRW* *Archiv für Religionswissenschaft*. Freiburg im Breisgau.
- CIL* *Corpus inscriptionum latinarum*. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum. Berlin, 1863 ff. 15 vols. (III, VI: 5.)
- CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*.
- DarSag CHARLES DAREMBERG and EDMUND SAGLIO (eds.). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris, 1873–1919. 5 vols. in 10 parts.
- EJ* *Eranos Jahrbuch*. Zurich.
- EphArch* *Ephemeris archaiologike*. ...Athens (irregularly 1837–74, 1883–1909; followed by *ArchEph*, q.v.).
- FGrHist* Felix Jacoby. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin and Leiden, 1923–59. 3 vols. in 11 parts.
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*.

- Glotta* *Glotta: Zeitschrift für Griechische und lateinische Sprache.* Göttingen.
- Hermes* *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie.* Berlin.
- IG* *Inscriptiones graecae.*
- JDAI* *Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts.* Berlin.
- LCL* Loeb Classical Library. London and Cambridge, Mass. (earlier New York).
- Migne, *PL* and *PG*
 J.P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus.*
PL Latin Series. Paris, 1844–64. 221 vols.
PG Greek Series. Paris, 1857–66. 166 vols.
- Mnemosyne* *Mnemosyne: Bibliotheca classica Batava.* Leiden.
- NS* *Notizie degli scavi di antichità communicate alla Accademia Nazionale dei Lincei.* Rome.
- Orph. fr. Orphic fragments; especially *Orphicorum fragmenta.* Edited by Otto Kern. Berlin, 1922.
- Paideuma* *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde.* Frankfurt am Main.
- POxy* *The Oxyrhynchus Papyri.* Edited with translations and notes. ... (Egypt Exploration Fund. Graeco Roman [Memoirs].) London, 1898–1963. 29 parts. (XI, XIII.)
- RE* AUGUST PAULY and GEORGE WISSOWA (eds.). *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Stuttgart, 1894 ff.
- RHR* *Revue de l'histoire des religions.* Paris.
- SymbO* *Symbolae Osloenses.* (Societas graeco-latina; Klassisk forening.) Oslo.
- T* Bibliotheca Teubneriana, and Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana.
- TGF* *Tragicorum graecorum fragmenta.* Recension by August Nauck. Leipzig, 1856; 2nd edn., 1889.
- Tor.* Harper Torchbooks: The Bollingen Library. New York and Evanston.
- Vorsokr.* Hermann Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 4th edn., Berlin, 1922; 5th edn., Berlin, 1934–37; 6th edn., Berlin, 1951–52. 3 vols. (For English translations of the 5th edn., see Freeman.)

ПРИМЕЧАНИЯ

В отношении ссылок см. список цитируемых работ. Расшифровка сокращений приводится на сс. 201 сл.

ПРЕДИСЛОВИЕ

- 1 Τὸ ἔργον τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρίας 1957 (1960–62).
- 2 См.: I.N. Travlos, “Ἐλευσίς”, *Archaiologicon Deltion* 1960, XVI (1962), 55 ff.
- 3 Doro Levi, “A Magnificent Crater and Rich Pottery from the Crete of 4000 Years Ago: New and Vivid Light on the Earliest Palace of Phaistos”, *The Illustrated London News*, 6 Oct. 1956, p. 548.
- 4 См.: Kerényi, *The Gods of the Greeks*, p. 253 (Pelican edn., p. 222).
- 5 См.: Kerényi, “Miti sul concepimento di Dioniso”, *Maia*, IV (1951), 1 ff.
- 6 Еврипид, *Helene*, 1314–16; Диодор Сицилийский V, 3; Валерий Флакк, *Argonautica*, V, 345–6; Стаций, *Achilleis*, II, 150; Клавдиан, *De raptu Proserpinae*, II, 35. См.: Kerényi, “Persephone und Prometheus: Vom alter griechischer Mythen”, в: *Festschrift für Hans Oppermann (Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft, 1965)*, SS. 58 ff.

ВВЕДЕНИЕ

- 1 “Kore”, в: Jung and Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*, pp. 139–214 (Torchbook edn., pp. 101–55).
- 2 Самсон Эйтрем в письме к автору.
- 3 *Eleusis: Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtumes.*
- 4 A.E. Jensen und H. Niggemeyer, *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram.*
- 5 См. п. 2.
- 6 “Zum Urkind-Mythologem”, *Paideuma*, I (1940), 241–78.
- 7 Jung and Kerényi, *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung* (Albae Vigiliae VI/VII).
- 8 Эта работа также была опубликована в 1941 г. под названием “Kore: Zum Mythologem vom göttlichen Mädchen”, *Paideuma*, I (1940), 341–80, и одновременно была передана для ознакомления Юнгу. Подготовленная в соавторстве с Юнгом книга *Einführung in der Mythologie* (Zurich, 1941), вступление и заключение к которой написаны мною, включала две работы, “Zum Urkind-Mythologem” и “Kore”, вместе с комментариями к ним, впервые опубликованные в сборниках *Das göttliche Kind* и *Das*

- göttliche Mädchen* (Albae Vigiliae, VIII/IX). В Нью-Йорке ее перевод вышел под названием *Essays on a Science of Mythology*, а в Лондоне — *Introduction to a Science of Mythology*.
- 9 A.E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*.
 - 10 См.: *Der frühe Dionisos* (Eitrem Lectures of 1960), S. 10.
 - 11 Jung and Kerényi, *Essays*, p. 219 (Tor. edn., p. 157).
 - 12 Ibid., p. 217 (Tor. edn., p. 156).
 - 13 Ibid., p. 223 (Tor. edn., p. 160).
 - 14 Ibid., p. 225 (Tor. edn., p. 162).
 - 15 Ibid., p. 245 (Tor. edn., p. 177).
 - 16 См.: A.E. Jensen, *Die drei Ströme: Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken*, S. 75.
 - 17 *The Great Mother*, pp. 305 ff.
 - 18 *Der frühe Dionysos*, SS. 9 ff.
 - 19 Готовится к печати. [Книга опубликована в 1967 г. — Прим. ред.]
 - 20 *The Great Mother*, p. 305.
 - 21 *Eleusis and Eleusinian Mysteries*.
 - 22 “The Meaning of the Eleusinian Mysteries”, в *The Mysteries*, pp. 14 ff; p. 27, n. 21.
 - 23 Ibid., pp. 14 – 31.
 - 24 См. ниже, с. 117
 - 25 *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, S. 323.
 - 26 “Mémoire sur les représentations qui avaient lieu dans les mystères d’Éleusis”, *Mémoires de l’Académie d’inscriptions et de belles-lettres*, XXIV (1861): I, 373.
 - 27 Эта теория оспаривается в моей работе “Epilegomena” в *Essays on a Science of Mythology*, pp. 249–56 (Tor. edn., pp. 178–83).

I. ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛАН

- 1 Пшеницу и ячмень можно было убирать в апреле или мае, после посева в октябре или ноябре (в древние времена после Мистерий; см. ниже, с. 143). В промежутке, как мне сообщил И.М. Геруланос — греческий землевладелец, можно было сеять и убирать в качестве второго урожая бобовые. Несомненно, именно так обстояло дело в античности, хотя в намерения Деметры это не входило. Бобовые принадлежали богам и духам подземного мира (см.: R.Wunsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta*,

- SS. 31 ff.). Когда Персефона пребывала в подземном мире и Деметра не могла видеть ее, земле не разрешалось плодоносить. То, что бобы — подарок подземного мира — все же выростали, еще сильнее озлобляло ее. Вероятно, именно это имеет в виду Павсаний в своем описании Священной дороги, когда говорит (I, 37, 4): “Около этой дороги выстроен небольшой храм, так называемый храм Киамита (Бобового). Я не могу точно объяснить, стал ли этот человек первым сеять бобы или это прозвище приписано какому-либо герою, как их родоначальнику, так как открытие бобов нельзя приписать Деметре: тот, кто же знаком с Элевсинскими таинствами или читал так называемые орфические гимны, знает, о чем я говорю” [перевод С.П. Кондратьева]. Киамитом, вероятно, называли Аида.
- 2 Эсхил, *Persae*, 393.
 - 3 *Die Sage von Tanaquil* (Gesammelte Werke, VI), S. 10.
 - 4 См.: Плутарх, *Alcibiades*, 34.
 - 5 Ценсорин, *De die natalie*, IV, 3; Окелл из Лукании (Okellos или Ocellus), III, 1–3 (ed. Harder, p. 21); в моей работе *Prometheus*, p. 20 f.
 - 6 *Erga kai Hemera* [Работы и дни], 109 ff.
 - 7 *CIL*, VI, 1779 (*Inscriptiones latinae selectae*, 1259), см.: *CIL*, VI, 2959; Johanna Nistler, “Vettius Agorius Praetextatus”, *Klio*, X (1910), 462.
 - 8 *Historia nova*, IV, 33.
 - 9 В Гомеровских гимнах (перевод В.В. Вересаева).
 - 10 481; ошибочно исправлено на ὁμοίως в: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, 56.
 - 11 В: Pearson (III, 52), fr. 837.
 - 12 В: Bowra, fr. 121.
 - 13 *Anthologia Palatina*, XI, 42, 3–6:

ἔμης Κεκροπίης ἐπιβήμεναι, ὄφρ’ ἀν’ ἐκεῖνας
Δήμητρος μεγάλης νύκτας ἴδης ἱερῶν,
τῶν ἀπο κὰν ζωοῖσιν ἀκηδέα, κεύτ’ ἀν’ ἵκηαι
ἐς πλεύνων, ἔξεις θυμὸν ἐλαφρότερον.

 (“... на землях Аттики ты должен побывать, чтобы увидеть мог те долгие ночи священных обрядов Деметры, и тогда очистится твой разум от забот в стране живых, а когда отправишься, чтобы примкнуть к большинству, придет еще большее облегчение”. — *Пер. Paton*, IV, 91.)
 - 14 *De legibus*, II, XIV, 36: ... *nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, inittaque*

ut appellatur, ita re vera principia vitae cognovimus...

“...Самое лучшее – те мистерии, благодаря которым мы, дикие и жестокие люди, были перевоспитаны в духе человечности и мягкости, были допущены, как говорится к тайнствам и поистине познали основы жизни...” – Перевод В.О. Гореништейна, с. 122.

- 15 Исократ, I, 1; IV, 46; VI, 109; VIII, 34; X, 62.
- 16 Евнапий, *Vitae sophistarum*, VII, 3.
- 17 *IG*, II (2), 1934 (согласно Кирхнеру, конец четвертого столетия до н.э.). Мифологическая подоплека представлена Аполлодором, *Bibliotheca*, III, XV, 4 и в моей работе *Heroes of the Greeks*, p. 290; см.: J. Toepffer, *Attische Genealogie*, pp. 29, 52, 87.
- 18 *Ad Atticum*, I, 9.
- 19 Mylonas, p. 30.
- 20 Kerényi, *Heroes*, pp. 215 f.
- 21 *Ibid.*, pp. 289 f.
- 22 *Ibid.*, p. 215.
- 23 Павсаний, I, 41, 8.
- 24 Kerényi, *Der frühe Dionysos*, p. 23.
- 25 Kerényi, *Heroes*, p. 289.
- 26 Гесихий, *Lexicon* (ed. Schmidt здесь и далее), s.v; Павсаний, I, 38, 2 f.
- 27 “Epirrhema” в: “Die Metamorphose der Pflanzen”, в: Goethe, *Werke* (Hamburger Ausgabe), I, 358 (см. также 565). См.: Kerényi, *Die Geburt der Helena*, S. 49, и “Voraussetzungen der Einweihung in Eleusis”, *Initiation* (Studies in the History of Religions..., X), p. 60.
- 28 Исократ, IV, 157; схолии к Аристофану, *Ranae*, 369.

II. МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ФОН

- 1 Еврипид, *Helen*, 1307 и fr. 64, в: Nauck, *TGF*, fr. 5, line 1.
- 2 *The Homeric Hymns* (ed. Allen, Halliday, and Sikes), p. 119, n. 3.
- 2a См.: Kerényi, *Griechische Grundbegriffe*, S. 59 ff.
- 3 Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, 17; кроме того, мою работу *Griechische Grundbegriffe*, S. 17.
- 4 Этой информацией я обязан Герде Брунс; см.: *Griechische Grundbegriffe*, S. 22.
- 5 Павсаний, I, 38, 3.
- 6 *Ibid.*, VIII, 37, 9.
- 7 Ventris and Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, pp. 241 ff.
- 8 См.: Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pp. 232 ff. (Pelican edn., pp. 205 ff.).

- 9 *Ibid.*, 109, 112, 192 (Pelican edn., 96, 99, 170); Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, pp. 35, 38.
- 10 *Amores*, III, 10, 25.
- 11 Kerényi, “Herr der Wilden Tiere?”, *SymbO*, XXXIII (1957), 129 ff.
- 12 Гесиод, “Теогония”, 969.
- 13 Афиней, 694 с.
- 14 R.L. Herzog, *Heilige Gesetze aus Kos*, SS. 21, строка 21, и 23, II а.
- 15 Отделяя “Элевсинию” от “Элевсина”, Toepffer, (*Attische Genealogie*, S. 221), и другие не учли правильного способа образования одного слова от другого. Было бы лучше, если бы они придерживались греческой грамматики.
- 16 Kerényi, *Gods*, p. 185 (Pelican edn., p. 163).
- 17 P. Kretschmer, “Zur Geschichte der griechischen Dialekte”, *Glotta*, I (1909), 27 f.; я считаю это определяющей этимологией.
- 18 Павсаний, VIII, 25, 7.
- 19 *Ibid.*, VIII, 25, 6.
- 20 *Ibid.*, VIII, 37, 9.
- 21 *Ibid.*, VIII, 37, 4.
- 22 P. Rousset, *Les Cultes égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle avant Jésus-Christ*, p. 199, no. 206; *Inscriptions de Délos*, 2475; надпись полная. Если бы последнее слово относилось к жене человека, сделавшего надпись, то упоминалось бы ее имя. Приводится частично в М.Р. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 89, п. 6 (издание в мягкой обложке на английском языке, p. 211).
- 23 Страбон, XIV, 1, 45.
- 24 Павсаний, III, 24, 4.
- 25 Элиан, *Historia animalium*, VII, 48; Плиний, *Naturalis historia*, VIII, XXI, 57; связанная с данным прозвищем история со львом, несомненно, появилась позднее. Ближайшей параллелью служит эпитет ρηξίχθων, “недр размышитель” (Орфические гимны, III, 10).
- 26 J.D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, p. 184, ошибочно принимает Персефону и Деметру за “Ариадну (или Семелу)” и “какую-то другую богиню”.
- 27 См. вазопись, собранную в: K. Schauenburg, “Pluton und Dionysos”, *JDAI*, LXVIII (1953), 38–72.
- 28 Павсаний, I, 38, 5.
- 29 Афиней, 78 с.
- 30 Смоковница меж скал Харибды: *Одиссея*, XII, 432; смоковница позади Тесея, убегающего на спине черепахи: Kerényi, *Heroes*,

- fig. 29. У элевсинской смоковницы жил Прокруст, служивший Аиду, *ibid.*, p. 222.
- 31 Гомеровский гимн Деметре, 99.
- 32 Павсаний, I, 39, 1.
- 33 Kerényi, *Gods*, p. 100 (Pelican edn., p. 88).
- 34 См. вазовую живопись, собранную в: Konrad Schauenburg, "Zur Symbolik unteritalischer Vasenmalerei", *Römische Mitteilungen*, LXIV (1957), 198, и в: "Die Totengötter in der unteritalischen Vasenmalerei", *JDAI*, LXXIII (1958), 75; см. также ниже, с. 157 [40].
- 35 Аполлодор, *Bibliotheca*, I, V, 1; таким образом Деметра принимает своих поклонников на элевсинском жертвенном рельефе [7].
- 36 Свида, s. v. Salaminos.
- 37 Kerényi, *Gods*, pp. 243 f (Pelican edn., p. 215).
- 38 В: H. Diels (ed.), *Vorsokr.*, fr. 15 (6th edn., I, 154 f.); см.: K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, p. 25.
- 39 См. Приложение I.
- 40 См. Приложение II.
- 41 См. Приложение I.
- 42 *IG* I², 310, 132.
- 43 В: A. Korte, "Der Demeter-Hymnos des Philikos", *Hermes*, LXVI (1931), 446, строка 48. См.: Kerényi, "Zum Verständnis von Vergilius Aeneis B. IV", *Hermes*, LXVI (1931), 420. Стихи 408–9: *Ille [Charon] admirans venerabile donum Fatalis Virgae, longo post tempore visum* [И старец [Харон], любясь / Блеском листвы роковой, давно не виданным даром... (Перевод С. Ошерова)], вероятно относится к спуску Деметры в подземный мир.

III. МАЛЫЕ МИСТЕРИИ

И ПОДГОТОВКА К ВЕЛИКИМ МИСТЕРИЯМ

- 1 См. мою работу *The Religion of the Greeks and Romans*, p. 151.
- 2 В: K. Horna, *Die Hymnen des Mesomedes* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, CCVII: I), S. 37, IX, строка 7, или: Karl von Jan (ed.) *Musici scriptores graeci (T)*, 462, строка 7.
- 3 См.: *Γεσυχίη, Lexicon: μύστα · μυστηρίων μεταλαβών*. Древность глагола, от которого могло быть образовано существительное, видна по *mi-jo-me-no* из Пилоса (UnO3, в: Ventris and Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, p. 221), вероятно, имеющее отношение к посвящению царя, а возможно и к его вступ-

- лению на престол. В отношении словообразования см.: E. Franke, *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf — τήρ etc.*, I, 223, и II, 199 ff. Дери́вация от *mus-*, "воровать", не существующего в греческом языке корня, не заслуживает внимания.
- 4 *IG*, I², 6, 125.
- 5 Климент Александрийский, *Stromata*, V, 11, 71, 1 (эта и последующие цитаты Климента приводятся по: Stahlin).
- 6 Плутарх, *Demetrius*, 26.
- 7 *IG*, II², 874, 22.
- 8 Павсаний, I, 19, 6.
- 9 Kerényi, *The Gods of the Greeks*, p. 148 (Pelican edn., p. 131).
- 10 Каллимах, гимн к Артемиде, 202.
- 11 *IG*, I², 310, 132; Bekker, *Anecdota graeca* (далее приводится как *Anecd. Bekk.*), I, 327, строка 3.
- 12 Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, p. 215; см. мои комментарии к "Zum Fries des Ilissostempels", *AM*, LXXVI (1961), 22 ff.
- 13 Стефан Византийский, s. v. Ἄγρα καὶ Ἄγραι
- 14 Kerényi, *Gods*, p. 206 (Pelican edn., p. 182).
- 15 Фанодем, fr. 4, в: Jacoby, *FGrHist*, pt. III, B, SS. 79 f.
- 16 Плутарх, *Demetrius*, 26; *IG*, I², 6, 76.
- 17 См. выше, п. 13.
- 18 Но отличить первое от второго не всегда возможно. См. ниже, с. 115.
- 18a В отношении *legomena* в христианских мистериях см. обзор Кереньи работы Josef Kroll, "Gott und Holle...", *Gnomon*, IX (1933), 367.
- 19 Kerényi, *Heroes*, pp. 177 ff.
- 20 Аполлодор, *Bibliotheca*, II, v, 12.
- 21 Схолии к *Plutbos* Аристофана, 845 и 1013.
- 22 *Hercules furens*, 613.
- 23 Теон из Смирны, *Exposition rerum mathematicarum* (ed. Hiller, p. 14). Теону известна также более высокая ступень, чем *эпонтма*: ношение жреческих венков.
- 24 Полиен, *Strategemata*, V, 17, 1; Гимерий, *Oratio*, XLVII, 4 (ed. Colonna).
- 25 Афиней, 21 с.
- 26 Аполлодор, *Bibliotheca*, II, v, 12.
- 27 *IG*, II², 1231.
- 28 Аполлоний Родосский, *Argonautica*, IV, 702.
- 29 Аристофан, *Pax*, 374.

- 30 Аристофан, *Acharnenses*, 784 и схолии.
- 31 Плутарх, *Phocion*, 28.
- 32 Аристофан, *Ranae*, 338.
- 33 Гесихий s. v. Διὸς κώιδιον.
- 34 P.F. Foucart в *Les Mystères d'Eleusis*, p. 211, предполагает, что одна была жрицей Матери, а другая — Дочери. Но имеются свидетельства, что одна из жриц служила Плутону. См. ниже, с. 128.
- 35 В отношении маски в опахале см.: Kerényi, *Gods*, pl. XII. Фаллос в веялке перестал изображаться только начиная с эллинистического периода, как утверждает M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, pp. 37 ff.; см.: E. Simon, "Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeji", *JDAI*, LXXVI (1961), 170 и fig. 37. Наиболее раннее упоминание, вероятно, принадлежит Софоклу, fr. 760 v: Nauck, *TGF*, или fr. 844 v: Pearson.
- 36 Гомеровский гимн к Гермесу, 21; Каллимах, гимн к Зевсу, 47 и схолии.
- 37 См.: Kerényi, *Religion*, pls. 58, 61, 63.
- 38 *In Neaeram*, LIX, 21.
- 39 *IG*, II², 1672, 207.
- 40 *Ibid.*, 204.
- 41 *IG*, II², 1673, 24.
- 42 Гомеровский гимн к Деметре, 196-97. Отличие данной ситуации от ситуации в случае Геракла на изображениях его очищения [11 и 12b] заключается в том, что Деметра и мисты не очищаются, а освящаются (*consecrati*), в то время как Геракл сначала должен был подвергнуться очищению, на одном рельефе с помощью веялки [12b], а на другом — огнем [11]. H. Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 122, правильно указал значение сокрытия лица тканью и добавил закрывание лица римских невест *flammeum*, красной тканью. Очевидно, эта церемония играла определенную роль как в очищении, так и в посвящении.
- 43 Схолии к *Ranae* Аристофана, 479.
- 44 *IG*, II², 1672, 182.
- 45 *IG*, II², 874, 20.
- 46 *IG*, II², 874.
- 47 Гесихий s. v. ὕδρανός.
- 48 Поза маленького героя не требует разъяснений. Так как камень, на котором он показан [14], является лишь частью большего рельефа, то вероятно, в этой же ситуации на рельефе были изображены и другие элевсинские герои и сыновья царей.

- 49 *IG*, II², 1367, 6.
- 50 Аристотель, *Athenaion politeia* (Афинская полития), 56, 4.
- 51 *IG*, II², 974, 11.
- 52 *IG*, II², 1367, 8.
- 53 Kerényi, "Parva Realia", *SymbO*, XXXVI (1960), 7; тем не менее это не означает, что в какой-то день этого сезона — сезона сбора урожая — не вспоминался Дионис и ему не подносился виноград.
- 54 Эвполит в: Edmonds (I, 352), fr. 122 BC 4-5; см.: S. Eitrem, "Les Épidauria", *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard*, специальный выпуск *Revue archéologique*, ser. 6, XXIX-XXX (1948), 351-54.
- 55 *IG*, II², 1078, 11.
- 56 Гесихий, s. v. ἀγυρμός; Kerényi, *SymbO*, XXXVI (1960), 13.
- 57 L. Deubner, *Attische Feste*, p. 72, n. 7.
- 58 *IG*, II², 1078, 11.
- 59 Филострат, *Vitae sophistarum*, II, 20, 3.
- 60 *IG*, II², 81, 10.
- 61 Схолии к *Ranae* Аристофана, 330.
- 62 *IG*, II², 2090.
- 63 F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4th edn., p. 241, n. 77.
- 64 Аристофан, *Plutus*, 844 и схолии к 845. Одежды хранились в самом Элевсине: *IG*, II², 1672, 229.
- 65 Аристофан, *Ranae*, 407.
- 66 См. Приложение II.
- 67 *Anth. Pal.*, IX, 147; Hiller von Gärtingen, "Ἡρακλέους Ῥοδίου", *Hermes*, XXVIII (1893), 11-16.
- 68 Гесихий s. v. γεφυρίς.
- 69 *Plutus*, 1014; см.: Kerényi, *SymbO*, XXXVI (1960), 11-16.
- 70 *IG*, I², 81, 11.
- 71 Павсаний, I, 38, 2.
- 72 *Anecd. Bekk.*, I, 273, строка 25.
- 73 Климент Александрийский, *Protrepticus*, II, 21, 2.
- 74 Kerényi, *Gods*, p. 252 ff (Pelican edn., p. 221 ff.).
- 75 Kerényi, *Der frühe Dionysos*, S. 48.
- 76 Этот тезис, выдвинутый Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 3rd edn., S. 125, недоказуем, но я считаю, что его следует упомянуть, по меньшей мере, как вероятность.

IV. ТАЙНА ЭЛЕВСИНА

- 1 Τῶν Θεῶν καὶ τῷ αὐτοκράτορι οἱ Πανέλληνες.
- 2 Климент Александрийский, *Protrepticus*, II, 20, 1.
- 3 Геродот, IX, 65.
- 4 Павсаний, I, 38, 7.
- 5 Ap. Claudius Ap. f. *Pulcher propilium Cereri et Proserpinae cos. Vovit imperator probavit Pulcher Claudius et Rex Marcius fecerunt et dedicaverunt. CIL*, III, 547.
- 6 *Ad Att.*, VI, 1, 26; VI, 6, 2.
- 7 *IG*, II², 2090.
- 8 Orph. fr. 52, строка 5; Kerényi, *SymbO*, XXXVI (1960), 15; латинский перевод Арнобия в *Adversus nationes*, V, 25 как *roctum* неверен. Арнобий, очевидно, никогда не видел самого сосуда [59] и его изображения на корзине *kistophoroi* [23c]. См. Приложение II.
- 9 После конца четвертого века до н.э. и эпохи оратора Ликурга, снова пытавшегося запретить женщинам подъезжать в экипажах — см. его *Vita*, Пс.-Плутарх, 19 f.; до возведения Больших Пропилей с их ступенями, сопровождавшим процессию экипажам разрешалось подъезжать вплоть до Малых Пропилей, о чем свидетельствуют выбоины на полу [20a].
- 10 Они упоминаются как участники процессии; Плутарх, *Alcibiades*, 34.
- 11 Схолии к *Ranae* Аристофана, 369.
- 12 Mylonas, fig. 3, n. 20; см. его p. 147: “Примерно в трех метрах по диагонали от восточного края северной стены храма, Филиос обнаружил в каменном полу двора круглую яму, диаметром один метр. Он объяснил ее как оставленную попытку вырыть колодец. Своронас принял ее за *bothros*. Конечно же, определить дату и назначение этой ямы сейчас нельзя”. Эту символическую яму или *bothros* могла покрывать каменная полусфера, омфал; см. [15].
- 13 W.F. Otto, “Apollon”, *Paideuma*, VII (1959), 21; примеры из Древнего Востока цитируются по: G. Widengren, “Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino oriente”, *Numen*, VII (1960), 2 и 14.
- 14 Оракул в Дельфах якобы был связан с оракулом на луне. Опровергается Плутархом, *De sera numinis vindicta*, 566 C.
- 16 Гомеровский гимн к Деметре, 248–253.
- 17 Плутарх, *Pericles*, 13.
- 18 И то и другое см.: Лукиан, *Piscator*, 33; “откровение пляской” выделяется в *De saltatione*, 15; см.: Арриан, *Epicteti dissertationes*, III, XXI, 16.

- 19 В: Christian Walz, *Rhetores graeci*, VIII, 123.
- 20 Миланский папирус No 20, строка 31, в: *Papiri della R. Universita di Milano*, I, 177. Его значение распознал W.F. Otto, *Paideuma*, VII (1959), 19 ff. Я искренне признателен С. Эйтрему за помощь в восстановлении и раскрытии содержания текста.
- 21 Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, p. 191.
- 22 Схолии к Феоокриту, II, 35–36 (ed. Wendel, p. 279); см.: Веллей Патеркул, I, 4, 1: *classis cursum esse directum ... nocturno aeris sono, qualis Cerealibus sacris cieri solet* (“путь этому каравану судов указывал ... раздававшийся в ночи звук бронзового инструмента, подобного тому, в какой быт во время отправления обрядов Кереры” — пер Shipley, p. 11). Пиндар, Истмийские песни, VII, 3: *χαλκοκρότου πάρεδτον Δαμάτερος*, вероятно, относится к Элевсину, и Михаил Пселл, *Graecorum opiniones de daemonibus*, в: *De operatione daemonum* (ed. Boissonade, p. 39, или в: Migne, *PG*, CXXII, col. 880): *καὶ τις ἤχων λέβης Θεεσπρώτειος*, вероятно, относится к зыванию к умершим.
- 23 Схолии к Аристофану, *Nubes*, 242; Витрувий, V, 5, 1–2.
- 24 Схолии к Феоокриту, II, 35–36 [Sparta] (ed. Wendel, p. 279); Пселл, как указано выше в п. 22.
- 25 Плиний, *Naturalis historia*, II, LIII, 138; Сенека, *Quaestiones naturales*, II, 49, 3.
- 26 Пер. Фитцджеральда, Harvest edn., p. 159.
- 27 См. мою работу *Griechische Grundbegriffe*, p. 18.
- 28 Пер. Фитцджеральда, Harvest edn., p. 162 (измененный).
- 29 Благодаря I.N. Travlos, “Το Ἀνάκτορον τῆς Ἐλευσίνας”, *ArchEph*, 1950–51, pp. 1 ff.
- 30 Если толкование верное, см.: *Corpus inscriptionum graecarum*, 2932 (II, 589) из Thralles: *δείκτης ἱερῶν ἀγῶνων*.
- 31 *De profectu in virtute*, 81, DE: *ὡς γὰρ οἱ τελούμενοι καὶ ἀρχὰς ἐν θορύβῳι καὶ βοῇι πρὸς ἀλλήλους ὠθοῦμενοι συνίασι, δρομέων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φόβου καὶ σιωπῆς, οὗτο καὶ φιλοσοφίας ἐν ἀρχῇι καὶ περὶ θύρας πολὺν θόρυβον ὄψει καὶ θρασυτήτα καὶ λαλιάν, ὠθοῦμένων πρὸς τὴν δόξαν ἐνίων ἀγροίκως τε καὶ βιαίως ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ μέγα φῶς ἰδὼν, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, ἕτερον λαβῶν σχῆμα καὶ σιωπῆν καὶ θάμβος ὥσπερ θεῶι τῷ λόγῳι ταπεινὸς συνέλεται ...* “Вначале люди, ожидающие посвящения в Мистерии, толкая друг друга, толпятся среди шума и гамы, но с началом отправления священных обрядов и откровения таинств они умолкают и благоговейно внемлют проис-

- ходящему; аналогично обстоят дела и у истоков философии: у ее ворот можно наблюдать большую суету, говорильню и самоуверенность в процессе того, как некоторые грубо и несдержанно пытаются пробиться к известности, которую она дает; но тот, кому удастся проникнуть внутрь и увидеть яркий свет, как от святыни исходящий, свои манеры изменяет и в изумлении умолкает, 'внимательно и смиренно он внемлет' разуму, как богу." — Пер. Babbitt, I, 435.
- 32 *Nubes*, 304.
- 33 Это мог быть огонь сосновой древесины или ветвей винограда, как отмечает О. Rubensohn в: "Das Weihehaus von Eleusis und sein Allerheiligstes," *JDAI*, LXX (1955), 44.
- 34 *Refutation omnium haeresium*, V, 8, 40 (в отношении английского варианта см.: Francis Legge, *Philosophumena*, или: *The Refutation of All Heresies*; здесь, I, 138); местное значение ὑπὸ согласуется с местоположением трона в Телестерионе. Поэтому предлог "под" здесь, вероятно, не следует толковать метафорически, как у Плутарха в: *Galba*, 14, или у Гелиодора в: *Aethiopica*, X, 41.
- 35 Согласно Ипполиту, который упоминает эту особенность в том же контексте, что и громкий крик верховного жреца, кастрирование осуществлялось с помощью болиголова.
- 36 Если бы эти имена были для Аттики родными, то первым слогом следовало бы ожидать φρi-.
- 37 *Argonautica*, III, 861.
- 38 См.: Mylonas, Указатель, под словом "захоронения".
- 39 Плутарх, *De facie in orbe lunae*, 943 В.
- 40 Mylonas, p. 57.
- 41 *Ibid.*, p. 58.
- 42 Kerényi, *The Gods of the Greeks*, p. 257 (Pelican edn., p. 226).
- 43 *Ibid.*, p. 252 f. (Pelican edn., p. 222 f.).
- 44 *Ibid.*, p. 270 f. (Pelican edn., p. 238 f.).
- 45 Сыновьями Ариадны от Диониса были Энопион, Эвант, Стафил [А также Фоант, Тавропол и дочь Латромида. — *Прим. ред.*]; см.: Kerényi, *Gods*, p. 272 (Pelican edn., p. 240).
- 46 См.: W.F. Otto, *Dionysos: Mythos und Kultus*, S. 55.
- 47 Kerényi, *Gods*, p. 144 (Pelican edn., p. 127).
- 48 Схолии к *Ranae* Аристофана, p. 479.
- 48a Имеется в виду Миланский папирус, ссыла на который дана в п. 20.
- 49 В неясном тексте Сопатра написано: ἄν δαιδουχίαν θεάσωμαι καὶ

- σχῆμα τι περὶ τοῦ ἀδελφοῦ γιγνόμενον (в: Walz, *Rhetores graeci*, VII, 123). На 372 странице посмертного издания научного труда Шарля Ленормана, приведенного в п. 26 Вступления, автор предлагает заменить бессмысленное здесь слово περὶ τοῦ ἀδελφοῦ на ὑπὲρ τοῦ ἐδάφους: "une figure qui s'élève au-dessus du plancher". Такое исправление представляется весьма справедливым. Согласно Плутарху (см. п. 31, выше), посвящаемые подвергаются полной трансформации: они ведут себя так, как подобает в присутствии божества. И если мы сейчас перечитаем последние слова цитаты, то станет очевидным, что Плутарх также имел в виду богоявление.
- 50 *Ипполит, Refutatio*, V, 8, 39 (см. перевод Legge, I, 138). "Цветочная проповедь Будды" упоминается в: Jung and Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*, pp. 209 ff. Ипполит говорил: Ἀθηναῖοι μυσθῶντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδείκνυντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκὲι μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυον. "Афиняне, посвящая (людей) в Элевсинские (мистерии), показывают новообращенным эпоптам великое, прекрасное и самое совершенное для эпопта таинство — скошенный колос пшеницы — "в полном молчании" (перевод Legge, I, 138, видоизмененный). Его слова, несомненно, следует понимать не в том смысле, что колос пшеницы был скошен "в молчании" в какой-то момент мистерияльных церемоний, — скошенные колосья пшеницы могут сохраняться длительное время — а в том смысле, что "в молчании" осуществлялась его демонстрация. С точки зрения грамматики, в равной мере правомочны два толкования данного предложения — в первом случае запятая стоит перед ἐν σιωπῇ, а во втором — после. Контекст свидетельствует в пользу "демонстрации в молчании", ибо сразу же после этого Ипполит говорит о громком голосе иерофанта, "пронзительно" провозглашающем божественное рождение: βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων.
- 51 См.: F. Cumont, *Le Culte égyptien et le mysticisme de Plotin*, p. 78.
- 52 См.: Lobeck, *Aglaophamus*, p. 49, и особенно Плутарх, *Alcibiades*, 22.
- 53 Описывается и второй пример исцеления слепого Деметрой — вначале у О. Kern, "Δημήτηρ-Σελήνη," *EphArch*, 1893, col. 113, а после него у: О. Rubensohn, "Demeter als Heilgottheit", *AM. XX* (1895), 362, и том и дрυγοῖ νό: L. Bruzza, "Bassorilievo con epigrafe greca proveniente da Filippopoli", *Annali dell'Istituto di corrispondenza archeologica*, XXXIII (1861), 380 — где представлен

жертвенный рельеф из Фракии; он относится к позднему римскому периоду и, возможно, представляет собой предмет Элевсинского культа, принадлежавший частному лицу. Поклонники Элевсинских божеств могли благодарить Деметру за “возвращение зрения” повсюду, ὑπὲρ τῆς ὀράσεως. Как мы увидим, число таких случаев, по-видимому, ограничивается этими двумя.

54 С одного глаза краска, вероятно, стерлась.

55 *Anth. Pal.*, IX, 298:

Σκίπων με πρὸς νηὸν ἀνήγαγεν ὄντα βέβηλον
οὐ μούνον τελετῆς ἀλλὰ καὶ ἡελίου·
μύστην δ' ἀμφοτέρων με θεαὶ θέσαν· οἶδα δ' ἐκείνηι
νυκτὶ καὶ ὀφθαλμῶν νύκτα καθηράμενος·
ἀσκίπων δ' εἰς ἄστρῳ κατέστιχον ὄργια Διούδος
κηρύσσων γλώσσης ὄμμασι τρανότερον.

56 Датированный вторым столетием нашей эры текст для набожных читателей, восхваляющий Имиута, египетского Асклепия (Оксиринхский папирус, 1381, в: *POxy*, XI, 227, строка 107; английский вариант на pp. 230 ff.), подчеркивает тот факт, что бог был виден не в грезах и рассказывает какими глазами он был виден: οὐτ' ὄναρ, οὐθ' ὕπνος, ὀφθαλμοὶ γὰρ ἦσαν ἀκείνητοι διηνυγμένοι βλέποντες μὲν οὐκ ἀκριβῶς, θεία γὰρ αὐτήν [провидица] μετὰ δέουσι εἰσῆιει φαντασία, καὶ ἀκόπως κατοπτεῦειν κωλύουσα εἶτε αὐτὸν τὸν θεὸν εἶτε αὐτοῦ θεράποντα. Видение явилось в бодрствующем состоянии, при открытых глазах, но было неотчетливым (οὐκ ἀκριβῶς). На основании следующей ниже по тексту цитаты из “Федра” (250 г. до н.э.) мы должны сделать аналогичное заключение и об Элевсинском видении: оно предстает перед глазами, но неотчетливо.

57 Lobeck, p. 57, уже цитировал “Федра” Платона (250 г. до н.э.), чтобы дать общее представление о содержании Элевсинских мистерий. Но он спутал их с египетскими мистериями, описанными Ямвлихом в *De mysteriis* II, 10 (ed. Parthey, p. 91; см. II, 4, с. 76) и полагал, что мистам показывали подсвеченные статуи богов. К. де Йонг, с. 33, вслед за Ш. Ленорманом (см. выше, п. 26 Введения), цитирует слова Платона и первым принимает их за косвенное свидетельство призрачного феномена в Элевсине.

58 Английский перевод Lane Cooper, *Plato: Phaedrus, Ion, Gorgias and Symposium, with passages from the Republic and Laws*, p. 33 (несколько видоизменен); последнее предложение из: Reginald Hackforth, *Plato's Phaedrus*, p. 83.

59 μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεῶν . . . εἶδον. Здесь имеется в виду видение Идей в наднебесном дворце, ὑπερουράνιος τόπος.

60 ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην.

61 ὀργιάζομεν: другое слово для обозначения празднования мистерий, в том же значении, что и ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν.

62 После рождения.

63 ὀλόκληρα καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες. Ὀλόκληρα следует переводить скорее как “цельных”, чем как “совершенных”, ἀτρεμῆ — скорее как отчетливых, чем как “неподвижных”. Эти прилагательные относятся к ακριβεία, ясности φάσματα, появляющихся фигур (в английском переводе “Фантомов”). Этой ясности не хватало в видении, упоминавшемся в п. 56, выше, хотя его и наблюдали с открытыми глазами.

64 ἄρρητα: Элий Аристид, *Oratio*, XXII, 257 (ed. Keil, II, 28).

65 ἄγια: Стобей, *Anthologia* (ed. Hense, V, 1089, строка 16), выдержка Фемистия из описания “Великих мистерий”, вероятно, в диалоге Плутарха. Данное повествование не так реалистично, как бесспорно достоверное описание у Плутарха, *De profectu in virtute*, 81, DE (см. п. 31, выше); скорее оно представляет собой пример, применимый как к прохождению посвящения, так и к пути души после смерти: πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποπτοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεῖνὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος: ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότηας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων ἔχοντες: ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγρονῶς καὶ ἄφετος περιπῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει. . . Это не точное описание, что становится еще более очевидным далее, а идеализация события. *Ἐπισημα* упоминается только в связи с *phasmata*, и больше нигде о ней не говорится.

66 φαντάσματα встречается как дополнительный *variance lectio*, наряду с φάσματα; см.: F. Lenormant, “Eleusinia,” в: *DarSag*, II, 576.

67 Схолии к *Aves* Аристофана, 1073.

68 *Ranae*, 886–87:

Δῆμητερ ἢ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα,
εἶναι με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων.

Срв. с молитвой Еврипида (там же, 892–94).

69 См.: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, “Leserfrüchte”, *Hermes*, LXIII (1928), 383, который ссылается на комментарии к *Ranae*,

- р. 88б, но прямо не цитирует их. Молитва Эсхила объясняется здесь тем, что он был элевсинцем, а не тем, что он был посвященным.
- 70 Nauk, *TGF*, fr. 386.
- 71 В Ареопаге, согласно Клименту Александрийскому, *Stromata*, II, 14, 60, 3, который, по-видимому, воспользовался расширенным текстом *Ethica Nicomachea* Аристотеля, III, 1 (1111a), нашим основным первоисточником по этому вопросу. См.: J. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, I, 161 и 163. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, 221, п. 1, находит необходимым поправить утверждение, что обвинение Эсхилу было предъявлено в Ареопаге. Скорее всего оно было сделано в присутствии всего народа. O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, SS. 75 f., и "Mysterien", *RE*, XVI, col. 1249, отрицает ясно засвидетельствованный факт. См. также ниже, с. 123.
- 72 См.: P.F. Foucart, "Les Empereurs romains initiés aux mystères d'Eleusis", *Revue de philologie*, XVII (1893), 197 ff., G. Giannelli, "I Romani ad Eleusi", *Atti della Reale Accademia delle scienze di Torino*, L (1915), 319 ff., 369 ff.; P. Graindor, *Athènes de Tibère à Trajan*, pp. 101 ff.; C. Picard, "L'Éleusinisme à Rome au temps de la dynastie julio-claudienne", *Revue des études latine*, XXVIII (1950), 77 ff, и его "La Patère d'Aquileia et l'éleusinisme à Rome aux débuts de l'époque impériale", *L'Antiquité classique*, XX (1951), 351 ff. Относительно Галлиена см. ниже, гл. V, п. 122.
- 73 Дион Кассий, LIV, 4, 1.
- 74 Ibid., LIV, 9,7.
- 75 Больше нигде он не упоминается, и вполне возможно, что это имя вымышленное, то есть, позаимствованное у Пороса из рассказа об Александре Македонском. Однако он мог относиться к роду Паурава, имеющему индийскую форму этого имени. См.: H. Schafer, *RE*, XXII, col. 1226.
- 76 Дион Кассий, LIV, 9, 10.
- 77 Страбон, XV, 1, 73.
- 78 См.: A. Hillebrandt, *Der freiwillige Feeuertod in Indien und die Somtauweibe* (Sitzungsberichte der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse, 1917, 8), SS. 5 ff.
- 79 Hillebrandt, S. 5.
- 80 Арриан, *Anabasis*, VII, 3; Страбон, XV, 1, 63; Плутарх, *Alexander*, 69.
- 81 Плутарх, *Alex.*, 65.
- 82 Лукиан, *De morte Peregrini*, 25.

- 83 Дион Кассий, LIV, 9, 10.
- 84 Страбон, XV, 1, 73; из "Тробницы индуса", Плутарх, *Alex.*, 69.
- 85 Дион Кассий, LIV, 9, 10.
- 86 См. выше, с. 112. Я считаю возможным, что упомянутые Милонасом (pp. 66 ff.) следы огня, датируемые 700-600 гг. до н.э., могли быть следствием кремации тел, осуществлявшейся рядом с Телестерионом.
- 87 См.: C. Picard, "Les Bûchers sacrés d'Eleusis", *RHR*, CVII (1933), 137 ff. Он полагает, как и Conrad Kuiper, "De Euripidis Supplicibus", *Mnemosyne*, n.s. LI (1923), 126, что на сцене указывалась близость храма Плутона. Была видна крутая скала: Еврипид, *Прилож.*, 987.
- 88 Еврипид, *Phaëthon*, в: Hans von Arnim (ed.), *Supplementum Euripideum*, p. 77, lines 59-60:
 σὺ δ' ὄ πυρὸς δέσποινά Δημητρος κόρη.
 Ἦφαιστὲ ἔἴστε πρηνεμεῖς δόμοις ἐμοῖς.
- 89 Страбон, XVI, 73.
- 90 G. Gerster, "Ostern in Jerusalem", *Neue Züricher Zeitung*, 31 Mar. 1961, S. 5.

V. ГЕРМЕНЕВИЧЕСКОЕ ЭССЕ НА ТЕМУ МИСТЕРИЙ

- 1 Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, 4th. edn., IV, 215 (1st. edn., S. 504).
- 2 O. Kern, *RE*, XVI, col. 1249.
- 3 См. соответствующее сообщение у: Kern, *Die Religion der Griechen*, II, 182 ff.
- 4 Kern, *RE*, col. 1249; на основании: A. Körte, "Zu den eleusinischen Mysterien", *ArchRW*, XVIII (1915), 122.
- 5 Вероятнее всего, фаллосы. См. выше, гл. III, п. 76.
- 6 Шерсть, согласно A.R. van der Loeff, "De formula quadam Eleusinia", *Mnemosyne*, XLV (1917), 364; земля, согласно E. Maass, "Segnen Weihen Taufen", *ArchRW*, XXI (1922), 260 ff.; фаллос в большой корзине и матка в маленькой, согласно C. Picard, "L'Episode de Baubô dans les mystères d'Eleusis", *RHR*, XCV (1927), 237 ff.; змея, гранат и лепешки в форме фаллоса и матки, согласно S. Eitrem, "Eleusinia — les mystères et l'agriculture", *SymbO*, XX (1940), 140 f.
- 7 Предполагаемое свидетельство относительно матки — Феодорит, *Graecarum affectionum curatio*, VII, 11 (ed. Raeder, p.183): τὸν κτένα μὲν ἢ Ἐλευσίς, ἢ φαλλαγῶγια δὲ τὸν φάλλον (εἶχεν αἰνίγματα) —

- изложено в очень общих чертах (*Phallagogia* не были мистериями) и, по всей вероятности, относится к Элевсинскому празднику женщин, на который мужчины не допускались.
- 8 Ипполит, *Refutation*, V, 8, 39 (см.: Legge, I, 138).
- 9 См.: G. Meatus, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 63. M.P. Nilsson, "Die eleusinischen Gottheiten", *Opuscula selecta*, проводит от него параллели (II, 594, n. 129). Он обращает внимание на несколько строк из "Гимна мертвым" Пруденция (121-24):
- Sic semina sicca virescunt
iam mortua iamque sepulta,
quae reddita caespiti ab imo
veteres meditantur aristas.*
- (Английский вариант John Mason Neale в его *Collected Hymns*, p. 172:
- Погребенные высохшими и безжизненными,
Те семена взойдут во всей своей красе,
Воспрянувши из почвы, в которую мы их положили,
И пробуждая мысль о вечном обновлении развития.)*
- "Это древний образ, заимствованный из сельского хозяйства: проростание нового семени из зерна старого семени, брошенного в землю". (Nilsson, *ibid.*, II, 591). Он выражал "смену поколений, выживание расы" (S. 594) Слова из Благовествования св. Иоанна "тесно связаны с этой идеей".
- 10 Пер. Schachter и Freedman, II, 607.
- 11 G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*.
- 12 На основании: H.G. Pringsheim, *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults*, S. 49, n. 1, Милонас хочет отнести *synthema* к Элевсину в Александрии (p. 300). Это невозможно, ибо Элевсинские мистерии праздновались только в Аттике. См. ниже, с. 132 сл.
- 13 Элиан, fr. 10 (ed. Hercher, II, 192, lines 4 ff.); Свида s. v. *ιεροφάντης*: ... ἐς τὸ μέγαρον · ἔνθα δῆπου τῶι μὲν ἱεροφάντη μόνωι παρελθεῖν θεμιτὸν ἦν κατὰ τὸν τῆς τελετῆς νόμον.
- 14 Prott и Ziehen (eds.), *Leges graecorum sacrae*, II: 1, 29, n. 6 B.
- 15 Согласно Prott и Ziehen, *ibid.*, II: 1, 29, n. 6 A, дары, предназначенные иерофанту и керику, приносили в Элевсинион. Аристид, *Orationes*, XXII (alias 19) 9 (ed. Kell, II, 30, line 24), ясно дает понять, что с определенного периода (Rubensohn предполагает, что начиная с времен Иктина; *JDAI*, LXX [1955], 34) Телестерион стали называть "Элевсинионом." Так как Элевсинион и

- Мегарон у: Prott и Ziehen, II: 1, 29, n. 6 AB (IV/III столетия до н.э.) упоминаются последовательно, то представляется маловероятным, чтобы Элевсинион находился в Афинах, а Мегарон в Элевсине. Сама форма выражения делает очень неправдоподобным, чтобы Телестерион — или, если более точно, часть его, Анакторон, — назывался в Элевсине "Мегароном".
- 16 Элиан, fr. 10 (ed. Hercher, II, 192): γυνάνδρος ἀνὴρ, θῆλυς γενόμενος, ὁ χλοῦνης τε καὶ γύννης.
- 17 Она упоминается N. Kontoleon, Μέγαρον ("Megaron"), *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier*, p. 7, но отдельно не интерпретируется. Милонас (p. 87, n. 23) приводит в качестве своего источника Kontoleon.
- 18 *Scriptores historiae Augustae: Marcus [Aurelius] Antoninus XXVII*, 2: sacrarium solus ingressus est.
- 19 Ульпиан, *Digest*, I, 8, 9, 2: *sacrarim est locus in quo sacra reponuntur, quod etiam in aedificio privato esse potest.*
- 20 Mylonas, pp 59, 70 и 101 f.
- 21 Контолеон, *ibid.*
- 22 См выше, гл. IV, п. 52.
- 23 См. мою работу: *Streifzüge eines Hellenisten*, SS. 42 ff.
- 24 См. мою работу: *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität*, 3rd edn., SS. 280 ff. (*Werke in Einzelausgaben*, I, 357 ff.)
- 24a Kerényi, *Prometheus*, p. xxiii.
- 25 В: Rose, fr. 15.
- 26 Werner Jaeger, *Aristoteles*, 2nd edn., SS. 162 f.
- 27 Пселл, "Ad Johannem Climacum", в: *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (ed. Bidez et al.), VI, 171: αὐτὸ παθόντος τοῦ νοῦ τῆς ἑλλάμψιν ... αὐτοπτῆσας τῶι νοῖ ... (см. английский вариант в сборнике *The Works of Aristotle*, перевод под редакцией W.D. Ross, XII: *Select Fragments*, p. 87).
- 28 Ямвлих, *De mysteriis*, II, 4; VII, 3 (ed. Parthey, p. 76, line 14; p. 254, line 6).
- 29 Тацит, *Historia*, IV, 83.
- 30 Оксиринхский папирус, 1612 (*POxy*, XIII, 151-53); точный вариант текста в: L. Deubner, *Bemerkungen zu einigen literarischen Papyri aus Oxyrhynchos* (Sitzungsberichte der Akademie Heidelberg, 1919, XVII), S. 9.
- 31 *Protrepticus*, II, 12, 2.
- 32 *Panarion*, 51, 22, 13.
- 33 *Homilia X in SS. Martyres*, в: Migne, *PG*, XL, col. 324 AB.

- 34 Полибий, XV, 27, 2; XV, 29, 8; XV, 33, 8.
 35 *Ad nationes*, II, 7, в: Migne, *PL*, I, col. 595.
 36 *Protrepticus*, II, 2, 2 ff.
 37 Пселл, *Graecorum opiniones de daemonibus*, и: *De operatione daemonum* (ed. Boissonade), p. 39, или в: Migne, *PG*, CXXII, col. 877.
 38 *Institutionum epitome*, XVIII, 7.
 39 Комментарии к Арат, *Phaenomena*, 150, в: *Commentarion in Aratum reliquiae* (ed. E. Maass), p. 366.
 40 Ливий, XXXI, xiv, 6–9.
 41 Свида s.v. Callimachos.
 42 Страбон, XVII, 1, 16.
 43 A. C. Merriam, “Inscribed Sepulchral Vases from Alexandria”, *AJA*, I (1885), 18 ff.; Néroutsos Bey, *L’Ancienne Alexandrie*, pp. 110 ff.; скептическая оценка в: Schiff, “Eleusis”, *RE*, V, col. 2342.
 44 Алкифрон, *Epistulae*, IV, 18.
 45 No. 1221. в: *Werke* (Hamburger Ausgabe), XII, 350.
 46 *Alexander sive Pseudomantis*, 39.
 47 Цицерон, *Orator*, 151.
 48 *Menexenus*, 237 E.
 49 Плутарх, *Praecepta coniugalia*, 144 AB.
 50 *Hellenica*, VI, iii, 6.
 51 Гомеровский гимн Деметре, 474.
 52 Павсаний, I, 38, 6.
 53 Аполлодор, *Bibliotheca*, I, v, 2.
 54 Гигин, *Astronomica*, I, 14 (ed. Bunte, p. 49).
 55 *Ibid.*, I, 22 (*ibid.*, p. 65).
 56 См.: Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, 52, n. 2.
 57 Прокл, выдержка из Плутарха (τὰ εἰς Ἠσιόδου ὑπομνημάτα, фр. XXIII): Οἱ δὲ ἀρχαῖοι καὶ προῖαιτερον ἔσπειρον, καὶ δῆλον ἐκ τῶν Ἐλευσινίων τελετῶν, ἐν αἷς ἐλέγет “πάρηθι Κόρη γέφυραν ὅσον οὐπω τριπόλεον δέ.” в Гесиод, *Erga kai Hemeraí*, 389 (по: Wilamowitz; см. п. 56, выше и его *Griechische Verskunst*, S. 286.)
 58 В: F. Jacoby (ed.), *Das Marmor Parium*, ep. 12–15.
 59 *JG*, II², 1134.
 60 Порфирий, *De abstinentia*, IV, 22.
 61 Порфирий, цитируется в: Евсебий, *Praeparatio evangelica*, III, 11, 7–9.
 62 Цицерон, *De legibus*, II, xxv, 63.
 63 Эвбул, в: Edmonds (II, 116), fr. 75; см. Антифан, в: Kock, fr. 52, line 9.
 64 *De natura deorum*, II, xxvi, 66.

- 65 “Epidaurische Hymnen”, ed. Paul Maas, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, IX: 5 (1933), 134 ff.
 66 Плутарх, *Caesar*, 9.
 67 Orph. fr. 58 и 36; Диодор Сицилийский, III, 62, 7.
 68 Диодор Сицилийский, III, 64, 1.
 69 Orph. fr. 145.
 70 Nauck, *TGF*, fr. 363.
 71 *Vespaе*, 1268.
 72 Овидий, *Fasti*, IV, 607.
 73 *Metamorphoses*, V, 534–38.
 74 Павсаний, V, 19, 6.
 75 A. B. Cook, *Zeus*, III: i, 817.
 76 *Anthologia lyrica graeca* (ed. Diehl), fr. 38.
 77 Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, p. 113.
 78 Афинея, 78 b.
 79 *Ibid.*, 78 c.
 80 Диодор Сицилийский, V, 62, 1–2; схолии к Ликофрону, 570.
 81. Схолии к Ликофрону, 570: Αἰῖος διὰ τὸ ἀνιᾶθῆναι.
 82. Схолии к Ликофрону, 570; см. Овидий, *Metamorphoses*, XII, 652–54.
 83 Мое предложение в: “Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion”, *EJ* 1950, XIX (1951), 36.
 84 См.: A. Meillet, *Aperçu d’une histoire de la langue grecque*, p. 62.
 85 *Oratio*, IV, 174 B.
 86 См.: F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, pls. II: I и IV: I.
 87 Kerényi, *The Gods of the Greeks*, p. 89 (Pelican edn., p. 78).
 88 См.: Jung and Kerényi, *Essays*, pp. 179 ff. (Tor. edn., pp. 129 ff.); кроме того, мою работу: *Labyrinth-Studien*, 2nd edn. SS. 21 ff. (*Werke*, I, 235 ff.); A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, SS. 33 ff. и 66 ff.
 89 *Hainuwele*, ed. A. E. Jensen und H. Niggemeyer, SS. 59 ff.
 90 *Der Baumkultus der Hellenen*, S. 472, где цитируются и обсуждаются все важные отрывки. Bötticher придает особое значение Афинею, 680 a, согласно которому гранат был посвящен Тифону (S. 474).
 91 Deubner, *Attische Feste*, SS. 51 f.
 92 Климент Александрийский, *Stromata*, VI, 15, 132, 1; большое количество, а не плодородие подчеркивается и в персидской сказке у Геродота, IV, 143.

- 93 Цвет плода аналогичным образом интерпретируется в: Артемидор, *Onirocriticon libri*, V (“Книга толкования сновидений”) I, 73.
- 94 *Praep. evang.*, 2, 3, 28.
- 95 Собрание текстов и памятников в: A.B. Cook, *Zeus*, III: 1, 812 f.
- 96 Более простое, чем в моей работе: *Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion. Etne Studie über Pallas Athene*, S. 34.
- 97 *Ibid.*, SS. 35 ff.
- 98 О статуе см.: Harpokration s.v. Ἀθηναῖα.
- 99 См. мою работу: *Griechische Miniaturen*, SS. 195 f.
- 100 См. мою работу: *Abenteuer mit Monumenten*, SS. 59 ff.; относительно атрибутов Персефоны у Геры см.: G. Säfliund, *Aphrodite Kallipygos*, S. 81.
- 101 Схолии к Лукиану, *Dialogi meretricii*, VII, 4: ἐν τῷ μυστικῷι, которым должно быть дополнено λόγῳι. Артемидор, I,7 3, упоминает τὸν ἐν Ἐλευσίνι λόγῳι, но видно, что он знаком только с тем что было открыто связано; запрет в Ликосуре (Павсаний, VII, 37, 7) соответствует запрету в Элевсине: Порфирий, *De abst.*, IV, 16, где упоминается также карликовая яблоня.
- 102 Схолии к Лукиану, *Dial. mer.*, VII, 4.
- 103 Климент Александрийский, *Protrepticus*, II, 19, 3; правильно поняты Deubner, *Attische Feste*, p. 58.
- 104 *Protrepticus*, II, 19, 3.
- 105 По Клименту, а также в: Евсебий, *Praep. evang.*, II, 3, 28.
- 106 Kerényi, *Der frühe Dionisos*, SS. 33 ff.
- 107 Филострат Младший, *Imagines*, II, 29, 4.
- 108 Аполлодор, *Bibliotheca*, I, IV, 3; Kerényi, *Gods*, p. 203 (Pelican edn., p. 179), на основании толкования Ἦραι. Но Гера, несомненно, вошла в эту историю позднее.
- 109 Павсаний, III, 22, 11; VIII, 28, 3.
- 110 Дионисий, *De auspicio [De avibus]*, 7: ἀνῆκεν ἐκ τοῦ αἵματος ἡ γῆ.
- 111 Схолии к Лукиану, *Dial. mer.*, VII, 4.
- 112 *IG*, II², 1189.
- 113 Афиней, 469 b.
- 114 Ипполит, *Refutatio*, V, 7, 34.
- 115 Прокл, *In Timaeum*, 293 C.
- 116 Kleidemos, fr. 27, в: Jacoby, *FgrHist*, pt. III, B, p. 59.
- 117 Марк Аврелий, V, 7.
- 118 См. на фрагменте в Афинах, метоп слева [21a].
- 119 Kerényi, *Der frühe Dionisos*, SS. 33 ff.
- 120 Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, p. 186. **C**

- является жертвой неправильного понимания, когда пишет: “появилась молодая жрица, изображающая саму Кору”, — и ссылается на Walter Friedrich Otto, “Der Sinn der eleusinischen Mysterien,” *EJ*, 1939, VII (1940), 99-106. Отто имел в виду богоявление самой богини *эпонтам*, видевшим ее.
- 121 Kerényi, *Streifzüge eines Hellenisten*, S. 45.
- 122 Существует историческое свидетельство того, что посвященные представляли себя богиней, а не богом: монеты императора Галлиена, отчеканенные в 265-266 гг. н.э. с надписью — ГАЛЛИЕНУ АВГУСТУ. Этому официальному обозначению дается пояснение, суть которого в том, что Галлиен уделял особое значение своему посвящению в Элевсине; см.: A. Alföldi, “Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser: 2. Das Problem des ‘verweiblichten’ Kaisers Gallienus”, *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII (1928), 188. Тождественность императора Деметре, изображенного на монете с ее венчиком, была установлен *обрядом* инициации: отсюда и имя в дательном падеже. Монета посвящена Галлиену как божеству. Дальнейшие умозаключения, выводимые Alföldi и M. Rosenbach, *Galliena Augusta*, из значения, придаваемого Галлиеном мистериям, основываются на ошибочном представлении о том, что действительно произошло в Афинах.
- 123 Kerényi, *The Religion of the Greeks and Romans*, p. 152.
- 124 *Ibid.*, p. 151.
- 125 См. мою работу: *Griechische Grundbegriffe*, SS. 39 ff.
- 126 См. выше, гл. IV, п. 57.
- 127 William Blake, “A Descriptive Catalogue...” (1809), в: *The Writings* (ed. G. Keynes, 1925), III, 108, или *The Complete Writings (ibid.*, 1957), p. 576.
- 128 См.: Kerényi, *Essays*, pp. 211 ff. (Tor. edn., 153 ff.), где перевод “бездна ядра” был не совсем точным. Фраза *Abgrund des Kerns* взята из Гете.
- 129 В отношении их двойственности как гермафродитного существа см. выше, с. 168. Ибо пифагорейская Рея как Изначальная Мать и первое женское божество сама была двойственностью. См. Никомах из Гадары в: Фотий, *Bibliotheca*, 143 b (ed. Henry, III, 43, lines 9-13), и мою работу: *Pythagoras und Orpheus*, 3rd edn., S. 44 (*Werke*, I, 50). Двойственность характерной “Великой Богини” Эгейских островов, по меньшей мере, настолько же древняя, как “Кикладские идолы” третьего тысячелетия до н.э.; см.: J. Thimme, *Die religiöse Bedeutung der Kykladischen Idole*, SS. 79 f.

- 130 Овидий, *Metamorphoses*, V, 564–65; Пигин, *Fabulae*, 146 (ed. Schmidt, p. 20).
- 131 В гимне Эпидавра; см. выше, п. 65.
- 132 Kerényi, *Gods*, p. 36 (Pelican edn., p. 31).
- 133 Нарпократия s. v.
- 134 Свиды s. v. Proschaiteria; *Anecd. Bekk.*, I, 295, line 3.
- 135 Kerényi, *Die Jungfrau und Mutter*, pp. 35 ff.
- 136 Фотий, *Lexicon* (ed. Naber) s. v.
- 137 *IG*, II², 674, 7.
- 138 *IG*, II², 1363, 14.
- 139 Гесихий, *Lexicon*, s. v. στῆνια; Фотий s. v.
- 140 Процессия изображена и на пьедестале, который, вероятно, также находился на священной территории [26].
- 141 Деметра скорее парит, чем сидит, как и на других элевсинских изображениях богов. Но она не просто зависла над своим пустым тронном. Над ним заметна линия, небольшое возвышение, и над этим возвышением богиня парит. На рельефе в Элевсине [7] богиня изображена принимающей своих поклонников, сидя на земле. В этой ситуации она может быть и Деметрой Фесмофорией, ибо афинские женщины подражали ей, когда сидели на земле и постились во время Фесмофорий: Плутарх, *De Iside et Osiride*, 378 E.
- 142 См.: P. Mingazzini, “Rilievo eleusine rinvenuto in territorio de Mondragone (Sinuessa)”, *NS*, 1927, pp. 309 ff., и E. Buschor, “Zum Weihrelief von Mondragone”, *AM*, LIII (1938), 44 ff.
- 143 Buschor, *ibid.*
- 144 Рельеф имел надпись, сохранившуюся частично. См.: *IG*, II, 1620 c.
- 145 На месте афинской Агоры была найдена надпись, касающаяся жертвоприношений элевсинским героям. James H. Oliver, “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, IV (1935), 5 ff.; см.: A. Korte, “Eleusinisches”, *Glotta*, XXV (1936), 134 ff. Упомянутый в надписи герой Трепт — это Демофонт.
- 146 Рельефная голова с о. Самофракия, находящаяся в Вене (см.: V. Hemberg, *Die Kabiren*, S. 97) и, возможно, терракотовая статуетка в Самофракийском музее (см.: K. Lehmann, *Samothrace: A Guide to the Excavations and the Museum*, 2nd edn., fig. 11); из Фиванского Кабириона в: Wolters-Bruns, *Das Kabirionheiligtum bei Thebes*, I, pls. 5: 6 и 8: 1.
- 147 Дионисий Периерет, 513–32, в ранних письмах; см. мою работу *Griechische Grundbegriffe*, S. 19.

- 148 *Ibid.*, S. 20.
- 149 Kerényi, *Gods*, p. 250 (Pelican edn., p. 220).
- 150 См.: Kerényi, “Miti sul concepimento di Dioniso”, *Maia*, IV (1951), 12 f., и *Der frühe Dionysos*, S. 47.
- 151 Схолии к *Ranae* Аристофана, 479.
- 152 См. вазовую живопись в: Deubner, *Attische Feste*, pl. 21: 2, правильно интерпретируется на его S. 130.
- 153 Лукиан высмеивает его в *Dialogi deorum*, Посейдона и Гермеса, 228; см. Диодор Сицилийский, I, 23. Но число месяцев (семь) точно соответствует периоду между Малыми мистериями в Аграх — вероятно, таинствами бракосочетания — и Великими мистериями в Элевсине — таинствами рождения в подземном мире.
- 154 См. мои работы: *Religion*, pp. 18 ff.; *Prometheus*, pp. Xxiii f.; *Umgang mit Göttlichem*, 2nd edn., SS. 36 ff.
- 155 В отношении его одежды см.: K. Kuruniotis, “Ελευσινιακή δαδουχία”, *ArchEph*, 1937: 1, 233 ff.
- 156 См.: Аристофан, *Ranae*, 47 и 557 (*kothornoi* — это превосходная охотничья обувь).
- 157 Павсаний, IX, 35, 2.
- 158 См.: A. Sogliano, цитируемого в: *NS*, 1883, pp. 49 f.
- 159 Из-за отсутствия фотографий, хорошо известные рисунки К. Райхольда имеют немалую научную ценность, даже несмотря на то, что они не передают подлинной атмосферы.
- 160 Гера почиталась в Элевсине как *daiera*, гневная золовка Персефоны; см. комментарий Сервия к *Aeneid* Вергилия, IV, 58. Она могла быть *daiera* Персефоны как сестра либо Гадеса, мужа Персефоны, либо Зевса, если похитителем был последний. Касающиеся ее противоречивые свидетельства — схолии к *Argonautica* Аполлона Родосского, III, 847 (ed. Keil, p. 469), Ликофрон, 710 и схолии к нему, а также комментарии Евстафия к *Iliade*, VI, 378 — показывают, что в этой связи она более древняя богиня подземного мира и соперница Персефоны.
- 161 Очевидно, идентичная таковой, созданной E. Gabrici, “Cuma”, *Monumenti antichi*, XXII (1913), pls. CI–CII.
- 162 См.: F. Cumont, *La Stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal*, pp. 16 f.
- 163 G. Kaibel, “Zu den griechischen Künstlerinschriften”, *Hermes*, XXII (1887), 151.
- 164 A. Philios, “Κεφαλή ἐξ Ἐλευσίνος”, *EphArch*, 1886, cols. 257 ff.
- 165 Dittenberger, *Sylloge inscriptionem graecarum* 3, 1024, 17 f.

- 166 *IG*, XI, 287 A, 68 ff.; XII, 7, 76 f., 5, 227.
 167 Гесихий, s. v. Ἐυβουλεύς.
 168 На основании: G. Hermann, W. Quandt (ed.), *Orphei hymni*, 2nd edn.
 169 Диодор Сицилийский, V, 76, 3; Павсаний, II, 30, 3; Орфические гимны, XLI, 8.
 170 Kerényi, *Heroes*, p. 215.
 171 Orph. fr., 51–52.
 172 Orph. fr., 50.
 173 Павсаний, I, 38, 3.
 174 Гомеровский гимн Деметре, 374.
 175 На рельефе Lakrateides [44] и у A. Philios, см. п. 164, выше, ст. 262.
 176 Orph. fr., 32 c-g.
 177 Представлены в очерке: Paola Zancani Montuoro “Il Rapitore di Kore nel mito Locrese”, *Rendiconti della Accademia di archeologia, Napoli*, XXIX (1955).
 178 См. рис.VII у: Paola Zancani Montuoro, *ibid.*

Приложение I

- 1 Климент Александрийский, *Protrepticus*, II, 21, 2. Подобный “пароль” совершенно не соответствует общей атмосфере Александрийского Элевсина. Но даже если Климент узнал о нем там, то, несомненно, он был позаимствован в Аттике.
 2 *Adversus nationes*, V, 26.
 3 παραλαμβάνειν, *accipere* — термин, употреблявшийся в мистериальных культах. См. мою работу: *Griechische Grundbegriffe*, S. 46.
 4 Овидий, *Metamorphoses*, V, 450.
 5 Плиний, *Naturalis historia*, XVIII, 72.
 6 Armand Delatte, *Le Cycéon: Brewage rituel des mystères d'Eleusis*, p. 33, предполагает добавление меда. Возможность брожения им во внимание не принимается, хотя археологи ее учли: A.N.Skias, “Ἐλευσινιακαὶ κεραμογραφίαι”, *EphArch*, 1901, cols. 19 ff.; иначе считали J.N. Svoronos, “Ἑρμηνεία τοῦ ἐξ Ἐλευσίνος μυστηριακοῦ πίνακος τῆς Νηυνίου”, *Διεθνῆς ἐφημερίς, Journal international d'archéologie numismatique*, IV (1901), 179, и R. Leonard, “Kernos”, *RE*, XI, col. 323, основываясь на том, что в гомеровском гимне для брожения не отведено времени. Необжареное зерно наряду с жареным также может служить сырьем для приготовления алкогольных напитков. Требовалось брожение, а не обжаривание.
 7 См. Приложение II.

- 8 Письмо от Альберта Гофмана, Базель.
 9 Точный перевод Delatte, p. 39.
 10 Письмо Гофмана.
 11 Письмо Гофмана.
 12 Плутарх, *Pericles*, 38.
 13 Вовга, fr. 114 с.
 14 Квинт из Смирны, II, 182.
 15 Плутарх, *De garrulitate*, 511 C; Diels, *Vorsokr.*, A, 3 b (6th edn., I, 144); см.: K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, p. 105.
 16 В. *Anth. lyr.*, fr. 42.

Приложение II

- 1 211, *lacunam statuimus cuius sententia fuerit*:
 ἔκλιεν, ἢ δὲ λαβοῦσα δέπας θέτο ἔνθ' ἀνάειρε
 (ed. Allen, Halliday, Sikes).
 2 Климент Александрийский, *Protrepticus*, II, 21, 1; Евсебий, *Praeparatio evangelica*, II, 3, 34; Orph. fr. 52.
 3 *Илиада*, VII, 222; XVI, 107.
 4 *Илиада*, V, 295; в отношении черепахового щита см. гомеровский гимн Гермесу, 34.
 5 Схолиаст Т и Евстафий об *Илиаде*, VII, 222; схолии к *Теогонии* Гесиода, 299 (в Gaisford, II, 501).
 6 См.: P. Steiner, “Antike Skulpturen an der Panagia Gorgoepikoos zu Athen”, *AM*, XXXI (1906), 339: “элегантной формы сосуд с крышкой и двумя ручками, без сомнения, копия металлического прототипа”.
 7 См.: С.Е. Beulé, *Monnaes d'Athènes*, pp. 154 и 344. Каталог монет с изображением сосуда представлен в H.G. Pringsheim, *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusimischen Kults*, S. 69, n. 4, перепечатан в *RE*, XI, col. 319 f.
 8 Это тезис Pringsheim, *ibid.*, S. 77. Насколько он обоснован, мы увидим в связи с другими типами сосудов.
 9 Современные рисовальщики склонны интерпретировать эти веточки как колосья пшеницы. Однако более вероятно, что здесь подразумевались миртовые ветви.
 10 См.: D. Philios, “Ἀρχαιολογικὰ εὐρήματα τῶν ἐν Ἐλευσίνι ἀνασκαφῶν”, *EphArch*, 1885, col. 172.
 11 Эту функцию выполняли *Epistatai*.
 12 G, I², 313 и 314, 23.

- 13 Гесихий s. v.; см.: S.N. Dragumis, “Μυστικὴ προστροπὴ Διήμητρος καὶ Περσεφόνης”, *AM*, XXVI (1901), 43.
- 14 Это мой вариант текста, в предании — *πολύπαστα*. Шмидт приводит трактовку в своем издании Гесихия: *caelaturae exstantes labris poculorum insculptae*. Арнобий в *Adversus nationes*, V, 25, перевел αἰόλον ἄγγος как *poculum*, потому что не имел никакого представления о внешнем виде сосуда и знал только то, что он использовался для питья.
- 15 Гесихий, s.v. *κερχνώμασι*.
- 16 O. Rubensohn, “Kerchnos”, *AM*, XXIII (1898), 271 ff., заходит слишком далеко, когда под термином *kerchnos* объединяет все сосуды, переносимые во время шествия на голове.
- 17 Текст предания, ὄιον ἔριον ἄπλυτον, “немытая овечья шерсть”, был исправлен Мейнеке на ὠιόν, ἔριον ἄπλυτον. Это справедливое исправление, так как в Греции никакой другой шерсти, кроме овечьей, нет (согласно латинской пословице, *lana caprina*, “козляная шерсть”, означает “нонсенс”); ὄιον ἔριον было бы плеоназмом.
- 18 Цитируется Афинеем, кратко на 476 ef, подробнее на 478 cd, из работы Περί τοῦ Δίου κωιδίου (“О священном руне”). См.: Alois Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, pp. 87 f., перевод на немецкий язык C.V. Gluck.
- 19 Никандр, *Alexipharmaca*, 7–8.
- 20 *Ibid.*, 217.
- 21 Схолии к Никандр, *Alexipharmaca*, 217.
- 22 В дошедшем до нас тексте написано λίκνα читаю это как λύχνα из-за следующего далее ἐσχαρίδες. Нейтральное λύχνον существует; см. R. Reitzenstein (ed.), *Etymologicum Vaticanum* (Index lectionum in Academia Rostochiensis, 1891-1892), p. 14; Гиппонакт в *AnthLyr.*, fr. 22.
- 23 Климент Александрийский, *Protrepticus*, II, 15, 3; Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 3rd edn., pp. 216 f.
- 24 Это также мнение Rubensohn, *AM*, XXIII (1898), 282.
- 25 На основании Hans von Fritze, *EphArch*, 1897, col. 166.
- 26 На основании D. Philios, *EphArch*, 1885, pl. 9: 8.
- 27 См. *ibid.*, col. 173.

СПИСОК ЦИТИРУЕМЫХ РАБОТ

В основном классические тексты опускаются, особенно если они имеются в изданиях LCL или Teubner. За некоторым исключением, включенные в список тексты являются другими изданиями (о чем необязательно упоминается в примечаниях), а также первоисточниками цитат и переводов.

В отношении расшифровки сокращений смотрите список на сс. 201 и далее.

AESCHYLUS (AISCHYLOS). Fragments. In: *TGF*. (Fr. 363, 386.)

AILIOS ARISTEIDES. See ARISTIDES, AELIUS.

AISCHYLOS. See AESCHYLUS.

ALFÖLDI, ANDREAS. “Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser: 2. Das Problem des ‘verweiblichten’ Kaisers Gallienus.” *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII (1938), 156-203.

ALKIPHON. *Alciphronis rhetoris Epistularum libri IV*. Edited by M. A. Schepers. (T.) Leipzig, 1905.

ANDOKIDES. *On the Mysteries [De mysteriis]*. Edited by Douglas MacDowell. Oxford, 1962.

ANTIPHANES. Fragment. In: THEODOR KOCK (ed.). *Comicorum atticorum fragmenta*. Leipzig, 1880-98. 3 vols. (II, 31 ff)

APOLLONIOS RHODIOS. *Scholia in Apollo-mum Rhodium vetera*. Edited by Karl Wendel. (Bibliothecae graecae et latinae auctarium Weidmannianum, IV.) Berlin, 1935.

ARATUS OF SOLI. Scholia. In: ERNST WILHELM THEODOR MAASS. *Commentariorum in Aratum reliquiae*. Berlin, 1898.

ARISTIDES, AELIUS (ARISTEIDES, AILIOS). *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*. Edited by Bruno Kcil. Berlin, 1898. New edn., Berlin, 1958. (Only II published.)

ARISTOPHANES. Scholia. In: FRIEDRICH DUBNEB (ed.). *Scholia graeca in Aristo-phanem*. Paris, 1842.

ARISTOTLE. *Works*. Translated into English under the editorship of W. D. Ross, Oxford, 1908-52. 12 vols. (XII, 87.)

ARNOBIUS. *Adversus nationes libri VII*. Edited by A. Reifferscheid. (CSEL, 4.) Vienna, 1875.

ARTEMIDOROS DALDIANOS. *Onirocriticon libri V*. Edited by Rudolf Hercher. Leipzig, 1864.

- ASTERIOS, Bishop of Amasea *Homilia X in SS Martyres*. In MIGNE, PG, XL, cols 313-34
- BACHOFEN, JOHANN JAKOB *Die Sage von Tanaquil*. In *Gesammelte Werke* Edited by Karl Mehl Basel, 1943-58 7 vols [publication incomplete] (VL)
- BEAZLEY, JOHN DAVIDSON *Attic Black-Figure Vase Painters* Oxford, 1956
- BERNAYS, JACOB *Gesammelte Abhandlungen* Edited by H Usener Berlin, 1885 2 vols (I)
- BEULÉ, CHARLES ERNEST *Les Monnaies d'Atènes* Paris, 1858
- BLAKE, WILLIAM "A Descriptive Catalogue of Pictures by William Blake for Public Inspection" (1809) In *The Writings of William Blake* Edited by Geoffrey Keynes London, 1925 3 vols (III) Also *The Complete Writings of William Blake with All the Variant Readings* Edited by Geoffrey Keynes New York, 1957
- BOTTICHER, KARL *Der Baumkultus der Hellenen. Nach den gottesdienstlichen Gebrauchen und den uberlieferten Bildwerken dargestellt* Berlin, 1856
- BRUZZA, LUIGI "Bassorilievo con epigrafe greca proveniente da Filippopoli" *Annali dell'Istituto di corrispondenza archeologica* (Rome), XXXIII (1861), 380-88
- BUSCHOR, ERNST "Zum Weihrelief von Mondragone" *AM*, LIII (1928), 48-51
- CALLIMACHUS See KALLIMACHOS
- CAMPBELL, JOSEPH *The Masks of God Primitive Mythology* New York, 1959, London, 1960
- CARCINUS In *TGF* (Pp 619-22)
- Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* Edited by Joseph Bidez, Franz Cumont, et al Brussels, 1924-30 7 vols (VI)
- CENSORINUS *De die natali liber* Edited by Friedrich Hultsch (T) Leipzig, 1867
- CICERO, MARCUS TULLIUS *The Laws* In *De re publica, de legibus* With an English translation by Clinton Walker Keyes (LCL) 1949
- CLAUDIANUS *Claudian Claudiam de raptu Proserpina* In *Claudian Claudiam Carmina* Recension of Theodore Birt (Monumenta Germaniae historica Auctorum antiquissimorum, X) Berlin, 1892 (Pp 347-93)
- CLEMENT OF ALEXANDRIA *Protrepticus* In [Works] Edited by Otto Stahlin (GCS) Leipzig, 1905-36 4 vols (I, 3-86)
- *Stromata* Ibid (II, III)
- COOK, ARTHUR BERNARD *Zeus A Study in Ancient Religion*. Cambridge, 1914-40 3 vols in 5 (III 1)
- Corpus inscriptionum graecarum* Edited by August Boeckh et al Berlin, 1828-77 4 vols (II)
- COUVE, LOUIS "Kernos," *DarSag*, III 2, 822-25

- CUMONT, FRANZ "Le Culte égyptien et le mysticisme de Plotin" *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (Fondation Eugene Plot) (Paris), XXV (1921-22), 77-92
- *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. 4th edn, Paris, 1929
- *La Stele du danseur d'Antibes et son décor végétal Etude sur le symbolisme funéraire des plantes*. Paris, 1942
- DELATTE, ARMAND *Le Cycéon Breuvage rituel des mystères d'Eleusis*. (Collection des études anciennes) Paris, 1955
- DEUBNER, LUDWIG *Attische Feste* Berlin, 1932
- *Bemerkungen w einigen literarischen Papyri aus Oxyrhynchos* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, XVII) Heidelberg, 1919
- DIELS, HERMANN *Sibyllinische Blätter* Berlin, 1890
- DIETERICH ALBRECHT *Eine Mitbrasturgenie* 2d edn, Leipzig and Berlin, 1923
- DIONYSIUS PEBIEGETES *Periegesis vel Orbis descriptio* In KARL MÜLLER (ed) *Geographi graeci minores*. Paris, 1855-61 a vols (II, 103-76)
- DIONYSIUS (of Philadelphia, or perhaps Periegetes) *Ixeuticon seu De aucupio libri tres* Recension by Anton Garzya (T) Leipzig, 1963
- DIITENBERGER, WILHELM (ed) *Sylloge inscriptionum graecarum* 3rd edn, Leipzig, 1915-23 4 vols (III)
- DODDS, E R *The Greeks and the Irrational* (University of California Sather Classical Lectures, 25) Berkeley and Los Angeles, 1951 (and paperbound edn Berkeley and Los Angeles, 1964)
- DRAGUMIS, S N "Muotikh prostroth DhmhtroV kai PersefonhV" *AM*, XXVI (1901), 38-49
- ÉPITRE, SAMSON "Eleusinia—les mystères et l'agriculture" *SymbO*, XX (1940), 133-51
- "Les Epidauria" *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard* [A special issue of *Revue archéologique* (Paris), ser 6, XXIX-XXXII (1948)] a vols (XXIX-XXX, 351-59)
- EPIPHANIOS *Panarion* In *Ancoratus und Panarion*. Edited by Karl Holl (GCS, XXV, XXXI, XXXVII) Leipzig, 1915-33-3 vols (I, 153 ff, II, III)
- EUBOULOS In JOHN M EDMONDS *Fragments of Attic Comedy* Leiden, 1957-61 3 vols in 4 parts (II, 82-145)
- EUPOLIS Ibid (I, 310-446)
- EURIPIDES *Fragments* In *TGF*
- *Pbaethon*, fragment In *Supplementum Euripideum* Edited by Hans von

- Arnim. Bonn, 1913. (P. 77, 59/60.)
- EUSEBIOS. *Praeparatio evangelica*. Edited by Karl Maas. In: *Eusebius Werke*, VIII: I, 2. (GCS, XL: I, 2.) Berlin, 1954-56. 2 vols.
- FOUCART, PAUL FRANÇOIS. "Les Empereurs remains initiés aux mystères d'Eleusis." *Revue de philologie*, XVII (1893), 197-207.
- . *Les Mystères d'Eleusis*. Paris, 1914.
- FRÄNKEL, ERNST E. S. *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf -τήρ, -τωρ, -της [-τ-]*. (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft, i, 4.) Strasbourg, 1910-12. 2 vols.
- FREEMAN, KATHLEEN (tr.). *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge, Mass., and London, 1948, (A complete translation of the Fragments in Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*.)
- . *The Pre-Socratic Philosophers*. 2nd edn., Oxford, 1949. (A companion to Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*.)
- FRITZE, HANS VON. "Συμβολὴ εἰς τὸ τυπικὸν τῆς Ἐλευσίνι Λατρεΐας." *EphArch*, 1897, cols. 163-74.
- GABRICI, ETTORE. "Cuma." *Monumenti antichi (Accademia dei Lincei)*, XXII (1913), cols. 6-766.
- GEHSTER, GEORG. "Ostern in Jerusalem." *Neue Zürcher Zeitung*, 31 March 1961, p. 5.
- GIANNELLI, GIULIO. "I Romani ad Eleusi." *Atti della Reale Accademia della scienze di Torino*, L (1915), 319-33, 369-87.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON. "Epirrherna" to "Die Metamorphose der Pflanzen." In: *Werke*. Edited by Erich Trunz, Wolfgang Kayser, and others. Hamburg, 1948-1960. 14 vols. (I.)
- . "Maximen und Reflexionen." *Ibid.* (XII.)
- GRAINDOR, PAUL. *Athènes de Tibère à Trajan*. (Université Égyptienne. Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres, 8.) Cairo, 1931.
- HARPOKRATON. *Lexicon in decem oratores Atticos*. Edited by Wilhelm Dindorf. Oxford, 1853. (Only I published.)
- HEMBERG, BENGT. *Die Kabiren*. Uppsala, 1950.
- HERZOG, RUDOLF L. *Heilige Gesetze von Kos*. (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1928, Philosophisch-historische Klasse, no. 6.) Berlin, 1928.
- HESIOD. Scholia. In: THOMAS GAISFORD (ed.). *Poetae minores graeci*. Oxford, 1814-20. 3 vols. (II.)
- HESYCHIUS OF ALEXANDRIA. *Hesychii Alexandrini Lexicon post Joannem Albertum*. Edited by Moritz Schmidt. Jena, 1858-68. 5 vols.

- HILLEBRANDT, ALFRED. *Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweibe*. (Sitzungsberichte der [Königlich] Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-, philologisch- und historische Klasse, 1917, no. 8.) Munich, 1917.
- HILLER VON GÄRTRINGEN, FRIEDRICH. "Ἀνταγόρου Ροδίου." *Hermes*, XXVIII (1893), 469-71.
- HIMERIOS. *Declamationes et orationes*. Edited by Aristides Colonna. (Scriptores graeci et latini.) Rome, 1951.
- HIPPOLYTOS. *Elenchos* [or *Refutatio omnium haeresium*]. Edited by Paul Wendland. In: *Hippolytus' Werke*, III. (GCS, XXVI.) Leipzig, 1916. (For an English version, see *Philosophumena: or, The Refutation of all Heresies*. Translated by Francis Legge. [Translations of Christian Literature.] London and New York, 1921. 2 vols.)
- HIPPONAX. In: *Anth. lyr.* (III.)
- HOMER. Scholia. In: EUSTATHIUS. *Eustathii commentarii ad Homeri Iliadem: ad fidem exempli Romani editi*. Leipzig, 1827-30. 4 vols.
- . Scholiast T. In: W. DINDORF (ed.). *Scholia graeca in Homeri Iliadem . . .*, V: *Scholia graeca in Homeri Iliadem Townleyana*. Oxford, 1875-78. 6 vols. (V: I.)
- Homeric Hymns. The*. Edited by Thomas W. Allen, W. R. Halliday, and E. E. Sikes. 2nd edn., Oxford, 1936.
- HORNA, K. See MESOMEDES.
- HYGINUS. *Astronomica*. Edited by Bernhard Bunte. Leipzig, 1875.
- . *Fabulae*. Edited by Moritz Schmidt. Jena, 1872.
- IAMBlichOS. *De mysteriis*. Edited by Gustav Parthey. Berlin, 1857.
- Inscriptiones graecae*. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussiae editum. Berlin, 1873 ff. 14 vols. (Especially VII, XI, XII.)
- . Editio minor. Berlin, 1913 ff. 4 vols. published. (Especially I, II, designated in notes as I² and II², respectively.)
- Inscriptiones latinae selectae*. Edited by Hermann Dessau. Berlin, 1892-1916. 3 vols. in 5 parts. (I.)
- Inscriptions de De2los*. Edited by F. Durrbach, Pierre Rousset, and Marcel Launay. Paris, 1926-37. 3 vols. in 5 parts. (V.)
- JACOBY, FELIX. *FCrHist*. See KLEIDEMOS.
- . *Dns Marmor Parium*. Berlin, 1904.
- JAEGER, WERNER. Anstotefcs: *Gründlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923. 2nd edn., Berlin, 1955.
- JAN, KARL VON. See MESOMEDES.

- JENSEN, ADOLF ELLEGARD *Die drei Strome Zuge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken* (Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937-38 in die Molukken und nach Hollandisch Neu-Guinea, II) Leipzig, 1948
- and HERMANN NIGGEMEYER *Hainuwele Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram* (Ibid., I) Frankfurt on the Main, 1939
- *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Studien zur Kulturkunde, IX) Stuttgart, 1948
- JONG, KAREL HENDRIK EDUARD DE *Das antike Mysteriemwesen in religionsgeschichtlicher, etnologischer und psychologischer Beleuchtung* Leiden, 1909
- JUNG, CARL GUSTAV, and C. KERÉNYI *Einführung in das Wesen der Mythologie Das göttliche Kind, Das göttliche Mädchen* Amsterdam and Leipzig, 1941, new edn., Zurich, 1951 (For the English translation, see *Essays on a Science of Mythology*, below For earlier versions of these essays, see the monograph *Das göttliche Kind* and KERÉNYI, "Kore," below)
- *Essays on a Science of Mythology The Myth of the Dumb Child and the Mysteries of Eleusis* Translated by R F C Hull (Bollingen Series XXII) New York, 1950, London, 1951 (titled *Introduction to a Science of Mythology*) (New edn., with different pagination, in *Tor*, 1963) (For the original text, see *Einführung in das Wesen der Mythologie*, above)
- *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung* (Albae Vigiliae, 6, 7) Amsterdam and Leipzig, 1940 (For the beginning of these studies, see KERÉNYI, "Zum Urkind-Mythologie," below For the sequels to the 1940 versions, see *Einführung in das Wesen der Mythologie* and *Essays on a Science of Mythology*, above)
- *Das göttliche Mädchen Die Hauptgestalt der Mysterien von Eleusis in mythologischer und psychologischer Beleuchtung* (Albae Vigiliae, 8, 9) Amsterdam and Leipzig, 1941 (For the beginning of these studies, see KERÉNYI, "Kore," below For the sequels to the 1941 versions, see *Einführung in das Wesen der Mythologie* and *Essays*, above)
- KAIBEL, GEORG "Zu den griechischen Künstlerinschriften" *Hermes*, XXII (1887), 151-56
- KALLIMACHOS Scholia In *Callimachus* Edited by Rudolf Pfeiffer Oxford, 1949-53- 2 vols (II)
- KERÉNYI, C [in some publications KARL,] *Abenteuer mit Monumenten* Olten, 1959
- *Apollon Studien über antike Religion und Humanität* 2d edn., Düsseldorf, 1953 (Partly in *Werke*, I, q v)
- KERÉNYI "Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion" *EJ* 1950, XIX (1951), 13-39

- *Eleusis. De heiligste mysterien van Griekenland* Translated into Dutch by Johan Anton Schroeder The Hague [1960]
- "Zum Fries des Ilissostempels" *AM*, LXXVI (1961), 22-24
- *Der frühe Dionysos* (Universitetet i Oslo, Klassisk institutt Etremforelesninger, 2) Oslo [1961]
- *Die Geburt der Helena* (Albae Vigiliae, N S 3) Zurich, 1945
- "Über das Geheimnis der eleusinischen Mysterien" *Paideuma*, VII (1959), 69-82
- *The Gods of the Greeks* Translated by Norman Cameron London and New York, 1951 (Reprinted with different pagination in Pelican Books, Harmondsworth, 1958)
- *Griechische Grundbegriffe*. (Albae Vigiliae, N S 19) Zurich, 1964
- *Griechische Miniaturen* Zurich, 1957
- *Hermes der Seelenführer Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung* (Albae Vigiliae, N S 1) Zurich, 1944
- *The Heroes of the Greeks* Translated by H J Rose London, 1959
- "Herr der Wilden Tiere?" *SymbO*, XXXIII (1957), 127-34
- *Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion Eine Studie über Pallas Athene* (Albae Vigiliae, N S 12) Zurich, 1952
- "Kore Zum Mythologem vom göttlichen Mädchen" *Paideuma*, I (1940), 341-80
- On Kroll, Josef, "Gott und Holle Der Mythos vom Descensuskampfe Gnomon, IX (1933), 363-71
- *Labyrinth-Studien Labyrinth als Linsenreflex einer mythologischen Idee* 2nd edn (Albae Vigiliae, N S 10), Zurich, 1950 (*Werke*, q v)
- "Mitì sul concepimento di Dioniso" *Maia. Rivista di letteratura classica* (Messina), IV (1951), 1-13
- *Die Mysterien von Eleusis* Zurich [1962]
- "Parva realia" *SymbO*, XXXVI (1960), 5-16
- "Persephone und Prometheus Vom Alter griechischer Mythen" *Festschrift für Hans Oppermann* [A special issue of *Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft* (Braunschweig), 1965]
- *Prometheus Archetypal Image of Human Existence* Translated from the German by Ralph Manheim (Archetypal Images in Greek Religion, I) New York (Bollingen Series LXV) and London, 1963 (Original *Prometheus Die menschliche Existenz in griechischer Deutung* Hamburg, 1959)
- *Pythagoras und Orpheus Praludien zu einer zukünftigen Geschichte der*

- Orphik und des Pythagoreismus* 3rd edn (Albae Vigiliae, NS, 9), Zurich, 1950 (*Werke*, qv)
- *The Religion of the Greeks and Romans* London, 1962 (A translation by Christopher Hoime of *Die antike Religion*, 3rd edn, revised, Dusseldorf, 1952)
- *Strefzuger eines Hellenisten, von Homer zu Kazantzakis* Zurich, 1960
- *Umgang mit Gottlichem* Gottingen, 1955 and edn (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 18) Gottingen, 1961
- “Zum Urkind-Mythologem” *Paudeuma*, 1 (1940), 241-78
- “Zum Verstandnis von Vergilius Aeneis B VI” *Hermes*, 66 (1931), 413-41
- “Voraussetzungen der Einweihung in Eleusis” *Initiation. Contributions to the Theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions, Held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964* (Studies in the History of Religions Supplements to *Numen* X) Leiden, 1965 (Pp 59-64)
- *Werke in Einzelausgaben, I Hzmanustische Seelenforschung* Munich, 1966
- KERN, OTTO “Δημητήρ-Σελήνη” *EphArch* 1892, 1893, cols 113-18
- *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit* Berlin, 1927
- “Mysterien” In *RE*, XVI, cols 1209-1314
- (ed) *Orph fr*
- *Der Religion der Griechen* Berlin, 1926-38 3 vols (II)
- KLEIDEMOS Fragments In *FGrHist* (Pt III B)
- KONTOLEON, N M “Megaron” In *Melanges offerts à Octave et Melpo Merlier* Athens, 1952
- KORTE, ALFRED “Zu den eleusinischen Mysterien” *ArchRW*, XVIII (1915), 116-26
- “Eleusinisches” *Glotta*, XXV (1936), 134-42
- See PHILIKOS
- KRETSCHMER, PAUL “Zur Geschichte der griechischen Dialekte” *Glotta*, I (1909), 9-59
- KRINAGORAS In *Anth Pal*. Also *The Greek Anthology* With an English translation by W R Paton (LCL) 1948-56 5 vols (IV)
- KUIPEK, CONRAD “De Euripidis Supplicibus” [Translated from Dutch into Latin by I Hartman] *Mnemosyne*, NS LI (1923), 102-28
- KURUNOTIS, KONSTANTINOS “Ἐλευσινιακὴ δαΐδουχία” *ArchEph*, 1937 I, 223-53
- LACTANTIUS, LUCIUS CAELIUS FIRMIANUS *Institutionum epitome* In *Opera omnia* Edited by Samuel Brandt and Georg Laubmann (CSEL, 19, 27) Prague, Vienna, Leipzig, 1890-93 2 vols (I, 675-761)

- LEHMANN, KARL *Samothrace A Guide to the Excavations and the Museum* (Institute of Fine Arts, New York University) 2nd revised edn, New York, 1960
- LENORMANT, CHARLES “Mémoire sur les représentations qui avaient lieu dans les mystères d'Eleusis” *Mémoires de l'Académie d'inscriptions et de belleslettres* (Paris), XXIV I (1861), 343-445
- LENORMANT, FRANÇOIS “Eleusinia” In *DarSag*, II, 544-81 LEONARD, R “Kemos” In *RE*, XI, cols 316-26
- LEVI, DORO “A Magnificent Crater and Rich Pottery from the Crete of 4000 Years Ago New and Vivid Light on the Earliest Palace of Phaistos” *The Illustrated London News*, 6 Oct 1956, pp 548-50
- LOBECK, CHRISTIAN AUGUST, *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres idemque poetarum Orphicorum dispersas reliquias collegit* Regiomontii Prussorum (Konigsberg, now Kaliningrad), 1829 2 vols (continuously paged)
- LOEFF, A. RUTGERS VAN DER “De formula quadam Eleusinia” *Mnemosyne*, XLV (1917), 361-66
- LUCIAN Scholia In H RABE (ed) *Scholia in Lucianum* Leipzig, 1906
- LYKOPHRON *Alexandra* Edited by Gottfried Kinkel Leipzig, 1880
- *Scholia* Ibid
- MAAS, PAUL *Epidaurische Hymnen*. (Schriften der Konigsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, IX, 5) Halle, 1933 (Pp [137]-61)
- MAASS, ERNST “Segnen Weihen Taufen” *ArchRW*, XXI (1922), 241-86
- (ed) See ARATUS
- MÉAUTIS, GEORGES *Les Mystères d'Eleusis* Neuchâtel, 1934
- MEILLET, (PAUL JULES) ANTOINE *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* Paris, 1913
- MERRIAM, A C “Inscribed Sepulchral Vases from Alexandria” *AJA*, I (1885), 18-33
- MESOMEDES Hymn to the Muse In KONSTANTIN HORNA *Die Hymnen des Mesomedes* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, CCVII, Abhandlung I) Vienna and Leipzig, 1928 Also in KARL VON JAN (ed) *Musici scriptores graeci*. (T) Leipzig, 1895-99 (Reprinted 1962)
- MEYER, EDUARD *Geschichte des Altertums*. Stuttgart, 1884-1902 5 vols Revised and enlarged, with some vols in differing edns, Basel, 1953-58 5 vols in 8 (IV of 1st edn, IV 2, 4th edn)
- MINGAZZINI, PAOLINO “Rilievo eleusinio rinvenuto in territorio de Mondragone (Sinuessa)” *NS*, LII (ser 6, III) (1937), 309-15
- MONTUORO, PAOLA ZANCANI See ZANCANI MONTUORO, PAOLA

- MYLONAS, GEORGE E *Eleusis and the Eleusian Mysteries* Princeton, 1961 [actually 1962]
- Mysteries, The* (Papers from the Eranos Yearbooks, 2, ed Joseph Campbell) New York (Bollingen Series XXX) and London, 1955
- NAUCK, AUGUST See under AESCHYLUS, CARCINUS, EURIPIDES
- NÉROUTSOS, TASSOS DEMETRIOS *L'Ancienne Alexandria Étude archéologique et topographique* Paris, 1888
- NEUMANN, ERICH *The Great Mother* Translated by Ralph Manheim New York (Bollingen Series XL VII) and London, 1955, 2nd edn, 1963 (Also *Die grosse Mutter* Zurich, 1956)
- NICANDER (NIKANDROS) *Alexipharmaca*. In *The Poems and Poetical Fragments*. Edited with a translation and notes by A. S. F. Gow and A. F. Scholfield Cambridge, 1953
- Scholia In *Nicandrea Theriaca et Alexipharmaca*. Revised and emended by Otto Schneider Leipzig, 1856
- NIKOMACHOS OF GADARA In PHOTIOS *Bibliotheca*, qv
- NILSSON, MARTIN PERSSON *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. (Skriften utgivna av Svenska institutet i Athen, ser 2, 5) Lund, 1957
- "Die eleusinischen Gottheiten" In *Opuscula selecta* II (Ibid, ser 2, 2) Lund, 1952
- *Geschichte der griechischen Religion* (Handbuch der Altertumswissenschaft, sec 5, part 2, 1, II) Munich, 1941-50 2nd edn, Munich, 1961 2 vols (II) (An English version, in paperback, with different pagination *A History of Greek Religion* [Translated by F. J. Fielden] 2nd edn, New York [1964])
- NISTLER, JOHANNA "Vettius Agorius Praetextatus" *Kw Beitrage zur alien Geschichte* (Leipzig), X (1910), 462-75
- NOACK, FERDINAND *Eleusis Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtumes, Aufnahmen und Untersuchungen* Berlin, 1927
- OKELLOS LUKANOS De *universi natura* Edited by Richard Harder (Neue philologische Untersuchungen) Berlin, 1926
- OLIVER, JAMES H "Greek Inscriptions" *Hesperia: Journal of the American School of Classical Studies at Athens* (Cambridge, Mass), IV (1935), 5-70
- Orphic Hymns In QUANDT, qv OTTO, WALTER FRIEDRICH "Apollon" *Paideuma*, VII (1959), 19-34
- *Dionysos. Mythos und Kultus* (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, 4) Frankfurt on the Main, 1933
- "Der Sinn der eleusinischen Mysterien" *EJ* 1939, VII (1940), 99-106 (An

- English version, "The Meaning of the Eleusinian Mysteries," in *The Mysteries*, 83-112, qv)
- Oxyrhynchus Papyri 1381, 1612 In *POxy* XI, XIII
- Papiri della R. Università di Milano* Edited by Achille Vogliano with the collaboration of various scholars (Pubblicazioni della R. Università di Milano) Milan, 1937 (Only I published)
- PHANODEMOS Fragments In *FGrHist* (Pt III B)
- PHILIKOS Hymn In ALFRED KORTE "Der Demeter-Hymnos des Philikos" *Hermes*, LXVI (1931), 442-54
- PHILIOS, A "Κεφαλή ἐξ Ἐλευσίνος" *EphArch*, 1886, cols 257-66
- PHILIOS, D "Ἀρμολογικὰ εὐρήματα τῶν ἐν Ἐλευσίνι ἀνασκαφῶν" *EphArch*, 1885, cols 169-84
- PHOTIOS *Bibliothèque [Bibliotheca]* Edited and translated into French by René Henry (Collection Byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaumc Budé) Paris, 1959-63 3 vols (III)
- *Lexicon* Edited by S. A. Naber Leiden, 1864-65 2 vols
- PICARD, CHARLES "Les Bûchers sacrés d'Eleusis" *RHR*, CVII (1933), 137-54
- "L'Eleusinisme au Rome au temps de la dynastie julio-claudienne" *Revue des études latines* (Paris), XXVIII (1950), 77-80
- "L'Episode de Baubô dans les mystères d'Eleusis" *RHR*, XCV (1927), 230-55
- "La Patère d'Aquileia et l'eleusinisme à Rome aux débuts de l'époque impériale" *L'Antiquité classique* (Brussels, etc), XX (1951), 351 ff
- PINDAK *Carmina cum fragmentis* Edited by Cecil Maurice Bowra (Oxford Classical Texts) 2nd edn, Oxford, 1947
- PLATO *Phaedrus* Translated by Reginald Hackforth Cambridge, 1952
- *Phaedrus, Ion, Gorgias, and Symposium, with Passages from the Republic and the Laws* Translated by Lane Cooper London and New York, 1938
- PLUTARCH De *profectu in virtute* In *Moralia*. With an English translation by Frank Cole Babbitt and others (LCL) Cambridge (Mass) and London, 1927 ff 15 vols (I)
- POLEMO ILENSIS In KARL MULLER *Fragmenta historicorum graecorum* Paris, 1841-84 5 vols (III, 108-48)
- PRINGSHEIM, HEINZ GERHARD *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults* Munich, 1905
- PBOKLOS See HESIOD Scholia
- PROTT, JOHANNES DE, and L. ZIEHEN (eds) *Leges graecorum sacrae e titulis collectae*.

- Leipzig, 1896-1906 2 vols
- PRUDENTIUS Hymn for the Burial of the Dead In *Aureli Prudentii Clementis Carmina*. Recension by J Bergman (CSEL, LXI) Leipzig, 1926 (An English version in JOHN MASON NEALE *Collected Hymns, Sequences and Carols* London and New York, 1914)
- PSELLOS, MICHAEL *Graecorum opiniones de daemonibus* (Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνας) In *De operationibus daemonum* (in Greek) Edited by Jo[hann] Fr[anz] Boissonade Nuremberg, 1838 (Pp 36-43) Also in MIGNE, PG, CXXII, 875-81
- “Ad Johannem Climacum” (in Greek) In *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, q v (An English translation in ARISTOTLE, Works, XII, q v)
- QUANDT, WILHELM (ed) *Orphic hymni* and edn, Berlin, 1955
- REITZENSTEIN, RICHARD (ed) *Etymologicum Vaticanum* (Index lectionum in Academia rostockiensis 1891-1892) Rostock [1893?]
- ROSENBACH, MANFRED *Galliena Augusta. Emelgotter und Allgott im gallienischen Pantheon* (Aparchai Untersuchungen zur klassischen Philologie und Geschichte des Altertums, 3) Tübingen, 1958
- ROUSSEL, PIERRE *Les Cultes égyptiens à Delos, du III^e au I^{er} siècle avant Jésus-Christ* (Annales de l'Est) Paris, 1916
- RUBENSOHN, OTTO “Demeter als Heilgottin” *AM*, XX (1895), 360-67
- “Kerchnos” *AM* XXIII (1898), 271-306
- “Das Weihehaus von Eleusis und sein Allerheiligstes” *JDAI*, LXX (1955), 1-49
- SAFLUND, GOSTA *Aphrodite Kallipygos* (Acta Universitatis Stockholmensis Studies in Classical Archaeology, 3) Stockholm, 1963
- Sanbedrin*. Translated by Jacob Schachter and H Freedman 2 vols In *The Babylonian Talmud* Edited by Isidore Epstein et al London, 1935-48 34 vols (Seder Nezikin, V, VI)
- SCHAFFER, HANS “Poros” *RE*, XXII, cols 1225-28 SCHAUENBURG, KONRAD “Pluton und Dionysos” *JDAI*, LXVIII (1953), 38-73
- “Zur Symbolik unteritalischer Rankenmotive” *RM*, LXIV (1957), 198-321
- “Die Totengötter in der unteritalischen Vasenmalerei” *JDAI*, LXXIII (1958), 48-78
- SCHIFF, ——— “Eleusis” In *RE*, V, col 2342
- SERVIUS MAURUS HONOBATUS *Servi Grammatici qui feruntur in Vergili carmina commentarii* Edited by Georg Thilo and Hermann Hagen Leipzig, 1881-1903, reprinted 1961 3 vols (I)
- SIMON, EBICA “Zum Fries der Mystervilla bei Pompeji” *JDAI*, LXXVI (1961), III-72

- SKIAS, ANDKEAS N “Ελευσινιακαὶ κεραμογραφίαι” *EphArch*, 1901, cols 1-50
- SOGLIANO, A. Quoted in “Notizie degli scavi Februario” *NS*, 1883, pp 25-54 (Especially 49 f)
- SOPATER (SOPATROS) Διαίρεσις ζητημάτων In CHRISTIAN WALZ (ed) *Rhetores graeci* Stuttgart, 1832-36 9 vols (VIII)
- SOPHOKLES Fragments In *Fragmenla* Edited by Alfred Chilton Pearson Cambridge, 1917 3 vols (III)
- In *TGF* (Fr 760)
- *Oedipus at Colonus* An English version by Robert Fitzgerald In SOPHOCLES *The Oedipus Cycle An English Version* (A Harvest Book) New York, n.d. (Pp 79-181) (Earlier editions, with different pagination New York, 1939, 1941, London, 1957)
- *Triptolemos*, fragment In *Fragmenta*, ed Pearson, above
- STATIUS, PUBLIUS PAPINIUS *Achillicid* Edited with introduction, apparatus criticus and notes by O. A. W. Dilke Cambridge, 1954
- STEINER, PAUL “Antike Skulpturen an der Panagia Gorgoepikoos zu Athen” *AM*, XXXI (1906), 325-41
- STEPHEN OF BYZANTIUM *Ethnicorum quae supersunt* Edited by A. Meineke Berlin, 1849 (Only I published)
- STOBAEUS, JOANNES *Anthologium* Edited by K. Wachsmuth and Otto Hense Berlin, 1884-94 5 vols (V)
- SUIDAS (SUDA) *Suidae Lexicon* Edited by Ada Adler (Lexicographi graeci recogniti et apparatu critico instructi, I) Leipzig, 1938-38 5 vols (II)
- SVORONOS, J. N. “Ἐρμηνεία τοῦ ἐξ Ἐλεσίνος μυστηριακοῦ πίνακος τῆς Νυννίου” *Dieibnes ephemeris tes nomismatikes archaeologias Journal international d'archéologie numismatique (Athens)*, IV (1901), 169-91
- TERTULLIAN *Ad nationes* In MIGNE, PL, I, cols 559-608
- THEODORETOS *Graecarum affectionum curatio* Edited by Johann Raeder Leipzig, 1904
- THEOKKITOS Scholia In CARL WENDEL *Scholiam in Theocritum vetera*. Leipzig, 1914
- THEON OF SMYRNA *Expositio rerum mathematicarum* Recension by E. Hiller (T) Leipzig, 1878
- THIMME, JURGEN “Die religiöse Bedeutung der Kykladenidole” *Antike Kunst* (Olten), VIII (1965), 72-86
- TOEPPFER, JOHANN ALEXANDER FERDINAND *Attische Genealogie* Berlin, 1889
- TRAVLOS, IOANNES N “Τὸ Ἀνάκτορον τῆς Ἐλευσίνος” *ArchEph*, 1950-51, pp 1-16
- “Ἐλευσίς” *Archaeologikon Deltion* 1960, XVI (1962), 46-59

- . In: Τὸ ἔργον τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας κατὰ τὸ 1957, 1960-62. [Athens. Socie2te2 arche2ologique.] Athens, 1958, 1961-63.
- TRESP, ALOIS. *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*. Translated into German by C. B. Gluck. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XV: 1.) Giessen, 1914.
- ULPIAN. *Digest*. In: *Corpus juris civilis*. Edited by T. Mommsen and P. Krueger. Berlin, 1954.
- VELLEIUS PATERCULUS. ... *Res gestae divi Augusti*. With an English translation by Frederick W. Shipley. (LCL.) 1955.
- VENTRIS, MICHAEL GEORGE FRANCIS, and JOHN CHADWICK. *Documents in Mycenaean Greek: Three Hundred Selected Tablets from Knossos, Pylos, and Mycenae*. Cambridge, 1956.
- WIDENGREN, GEO. "Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino oriente." *Numen* (Leiden), VII (1960), 1-25.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin, 1931-32. 2 vols.
- . *Griechische Verskunst*. Berlin, 1921.
- . "Lesefrüchte." *Hermes*, LXIII (1928), 369-90.
- WOLTERS, PAUL HEINKICH AUGUST. *Das Kabirienheiligtum bei Theben*. Arranged by Gerda Bruns. Berlin, 1940. (Only I published.)
- WUNSCH, RICHARD. *Das Frühlingsfest der Insel Malta*. Leipzig, 1902.
- ZANCANI MONTUORO, PAOLA. "Il Rapitore di Kore nel mito Locrese." *Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere, e belle arti, Napoli* (Naples), XXIX (1955), 79-86.
- ZOSIMOS. *Historia nova*. Edited by Ludwig Mendelssohn. Leipzig, 1887.

ПЕРЕЧЕНЬ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ РУССКИХ ПЕРЕВОДОВ

(СОСТАВЛЕН РЕДАКТОРОМ)

- АПОЛЛОДОР. Мифологическая библиотека. Перевод В.Г. Боруховича. М.: Наука, 1972.
- АПОЛЛОНИЙ РОДОССКИЙ. Аргонавтика. Перевод Г. Церетели // *Александрийская поэзия*. М.: Художественная литература, 1972.
- АРРИАН. Поход Александра. Перевод С.Ю. Трохачева. СПб.: Алетейя, 1993.
- АРИСТОТЕЛЬ. Афинская полиция: Государственное устройство афинян. Перевод С.И. Радцига. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936.
- АРИСТОТЕЛЬ. Об искусстве поэзии. Перевод В.Г. Аппельрода. М.: ГИХЛ, 1957.
- АРИСТОФАН. Комедии. В 2-х т. М.: Искусство, 1983.
- Беседы Эпиктета. Перевод Г.А. Тароняна. М.: Научно-издательский центр "Ладомир", 1997.
- ВЕРГИЛИЙ. Собрание сочинений. СПб.: Биографический институт "Студия Биографика", 1994.
- ГЕЛИОДОР. Эфиопика. Перевод под ред. А. Егунова. Мн.: Беларусь, 1993.
- ГЕРОДОТ. История в девяти книгах. Перевод Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972.
- ГЕСИОД. Работы и дни. О происхождении богов (Теогония). Перевод В.В. Вересаева // *Эллинские поэты*. М.: ГИХЛ, 1963.
- ГИГИН. Мифы. Перевод Д. Торшилова. СПб.: Алетейя, 1997.
- Гимны Каллимаха. Перевод С.С. Аверинцева // *Античные гимны*. М.: Изд-во Московского университета, 1988.
- ГОМЕР. Илиада. Перевод Н.А. Гнедича. М.: Правда, 1985.
- ГОМЕР. Одиссея. Перевод В.А. Жуковского. М.: Художественная литература, 1986.
- Гомеровские гимны. Перевод В.В. Вересаева // *Античные гимны*. М.: Изд-во Московского университета, 1988.
- ДЕМОСФЕН. Речи. В 3-х т. М.: Изд-во "Памятники исторической мысли", 1994 – 96.
- ЕВРИПИД. Трагедии. В 2-х т. Перевод И. Анненского, С. Шервинского. М.: Искусство, 1980.
- ИСОКРАТ. Панегирик. Перевод Э. Юнца // *Ораторы Греции*. М.: Художественная литература, 1985.
- КОРНЕЛИЙ ТАЦИТ. Сочинения. В 2-х т. СПб.: Наука, 1993.
- КСЕНОФОНТ. Греческая история. Перевод С. Лурье. СПб.: Алетейя, 1993.
- ЛУКИАН. Избранное. М.: ГИХЛ, 1962.
- ОВИДИЙ. Собрание сочинений. В 2-х т. СПб.: Биографический институт "Студия Биографика", 1994.
- Орфические гимны. Перевод О.В. Смыки // *Античные гимны*. М.: Изд-во Московского университета, 1988.
- ПАВСАНИЙ. Описание Эллады. В 2-х т. Перевод С.П. Кондратьева. М.: Искусство, 1938–40.
- ПИНДАР. ВАКХИЛИД. Оды. Фрагменты. Перевод М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1980.
- ПЛАТОН. Собрание сочинений. В 4-х т. М.: Мысль, 1993-94.
- ПЛУТАРХ. Избранные жизнеописания. В 2-х т. М.: Правда, 1987.

- ПЛУТАРХ. Об Исида и Осирисе. Перевод Н.Н. Трухиной // ПЛУТАРХ. Исида и Осирис. К.: УЦИММ-Пресс, 1996.
- СТРАБОН. География. Перевод Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1964.
- СОФОКЛ. Трагедии. Перевод С.В. Шервинского. М.: Художественная литература, 1988.
- Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- ЦИЦЕРОН. Диалоги. Перевод В.О. Горенштейна. М.: Наука, 1966.
- ЦИЦЕРОН. Письма. В 3-х т. Перевод В.О. Горенштейна. М.: Научно-издательский центр "Ладомир", 1994.
- ЦИЦЕРОН. Философские трактаты. Перевод М.И. Рижского. М.: Наука, 1985.
- ЭСХИЛ. Трагедии. Перевод С. Апта. М.: Художественная литература, 1971.
- ЯМВЛИХ. О египетских мистериях. Перевод Л.Ю. Лукомского. СПб.: Изд-во "Х.Г.С.", 1995.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- ВАРДИМАН Е. Женщина в древнем мире. Перевод с нем. М.С. Харитоновой. М.: Наука, 1990.
- ГРЕЙВС РОБЕРТ. Мифы древней Греции. Перевод с англ. К.П. Лукьяненко. М.: Прогресс, 1992.
- Иллюстрированная история религий. В 2-х т. Под редакцией проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1992.
- ЛАУЭНШТАЙН ДИТЕР. Элевсинские мистерии. Перевод с нем. Н. Федоровой. М.: Энигма, 1996.
- ЛОСЕВ А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996.
- Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990.
- НОВОСАДСКИЙ Н. Элевсинские мистерии. СПб., 1887.
- Словарь античности. М.: Эллис Лак; Прогресс, 1994.
- ЭЛИАДЕ МИРЧА, КУЛИАНО ИОН. Словарь религий, обрядов и верований. М.: Рудомино; СПб.: Университетская книга, 1997.
- ЭЛИАДЕ МИРЧА. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. Перевод с фр. Г.А. Гельфанд. М.-СПб.: Университетская книга, 1999.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Фотографии находятся в музеях, если не указано иначе.

В списке используются следующие сокращения:

DAI Немецкий археологический институт

JIAN

- Персефона с двумя спутницами на чаше среднеминойского периода из первого дворца Феста (с восстановленным изображением). Археологический музей, г. Гераклион, о. Крит.* 9
1. *Раскопки и промышленность в современном Элевсине* 30
 2. *Расчищенное в результате раскопок место у Больших Пропилей. Справа на заднем плане бюст императора Антония Пия* 30
 3. *Схема святилища и города Элевсина* 44
 4. *Схема Мегарона В и его пристроек* 45
 5. *Деметра, Гермес, Персефона, Дионис. Копия рисунка с одной из сторон Ксеноклесской чаши. Лондон, Британский Музей* 58
 6. *Древний колодец, у которого сидела богиня, ныне обнесенный стеной* 60
 7. *Сидящая на камне Деметра принимает небольшую процессию. Фрагмент культового барельефа в Элевсине* 61
 8. *Небольшой ионический храм на реке Илос у мистериального святилища Агр во времена турецкого периода (примерно 1760 г.)* 71
 9. *Сцена с барельефа на фризе ионического храма на реке Илос: похищение Гиакинфий. Берлин, Государственный музей* 72
 10. *Прибытие к Илосу Геракла. Барельеф, найденный на дне Илоса. Афины, Национальный Музей* 73
 11. *Очищение Геракла. Саркофаг из Торре Нова. Рим, Палаццо Спанья* 75
 12. *Очищение Геракла. Урна Лователли. Рим, Римский Национальный музей* 76
 13. *Геракл, подготовленный к Малым мистериям. Терракотовый рельеф. Рим, Римский Национальный музей* 79
 14. *Богиня, окропляющая элевсинского героя (вероятно, водой). Фрагмент рельефа из Элевсина. Афины, Национальный Музей* 81
 15. *Вотивная живопись Ниинниона, найденная в Элевсине. Афины, Национальный музей* 83
 16. *Святилище Деметры, вид сверху: Телестерион в процессе раскопок. Ключ к обозначениям на рис. 17* 88

17. Оби́чая́ схема святилища 1. Священная дорога	89
18. Оби́чий вид Элевсина во времена освободительной войны (1821-29).....	90
19. Большие пропилеи: лестница и другие развалины	91
20. Малые пропилеи. А Пол со следами открывавшейся вовнутрь двери и колеи, оставленной экипажами. В. Оби́чий вид развалин.....	93
21. Триглифы и метопы, декорированные мистериальными принадлежностями.	
А. Образцы с изображением вязанок миртовых ветвей и маков, чаши, металлического сосуда для киклона, черепа оленя. Вероятно, из афинск.....	94
В. Образцы с изображениями снопов пшеницы, розеток с глубокой резьбой, круглых шкатулок для хранения драгоценностей, черепа принесенного в жертву оленя. Найдены при раскопках. Экспонируются в элевсинских Малых.....	94
22А. Малые пропилеи, внешняя сторона: реконструкция (Ганса Хормана)	96
22В. Капитель с внешней стороны Малых пропилей. Музей Элевсина.	
23А. Малые пропилеи, внутренняя сторона: реконструкция (Ганса Хормана)	96
23В/С. Жрицы с <i>cista mystica</i> . Кариатида с внутренней стороны Малых пропилей. Музей Элевсина.....	96
25. Процессия мистов. Фрагмент пьедестала из Элевсина. Афины, Национальный музей.....	98
24. Дадух между Гераклом и юношей. Скифос. Брюссель. Королевский музей искусства и истории	98
26. Процессия мистов. Фрагмент пьедестала из Элевсина. Афины, Национальный музей.....	100
28. Мальчик-прислужник в рядах процессии. Фрагмент изображения с горлышка большой амфоры в Элевсинском музее.....	101
27. Священная территория Плутона, вид с Малых пропилей.....	101
29. Оби́чий план Телестериона в различные периоды.....	106
30В. Трон иерофанта: реконструкция	107
30А. Оби́чий план Анокторона в Телестерионе.....	107
31. Телестерион в его нынешнем состоянии, вид со стороны внешнего двора.....	108
32. Телестерион, вид сбоку	109
33. Телестерион: пол с местоположением (по центру) Анакторона.....	110

34. Жертвенный рельеф Эвкрата, найденный в Элевсине. Афины, Национальный музей.....	115
35. Проводы Триптолема. Фрагменты красного узорного древнегреческого скифиса из Элевсина, посвященной Деметрием Деметре. Афины, Национальный музей.....	138
36. Триптолем между Двумя богинями. Деметра вручает ему золотой колос пшеницы (ныне утерянный). Мраморный рельеф второй половины V столетия до н.э., найденный в Элевсине. По-видимому, он украшал храм Триптолема.....	141
37А. Триптолем в своей чудесной колеснице рядом с Гермесом. Черный узор на лицевой стороне вазы. Компъень, Музей Антуан Вивинель	142
37В. Дионис в своей чудесной колеснице рядом с Силеном. Обратная сторона той же вазы	142
38. Фрагменты жертвенных рельефов, представляющих элевсинские сцены и божества. На наибольшем из сохранившихся фрагментов, по-видимому, изображены Деметра, Персефона, Плутон и Триптолем. Найдены в Элевсине вместе с жертвенным изображением Нииннион [15].....	145
39. Эдикула с колосьями пшеницы, изображенными на склепе. Рисунок на вазе из Апулии. Ленинград, Эрмитаж.....	146
40. Эдикула с мака́м, растущим из могилы. Обратная сторона апулийской вазы в Ватикане	157
41. Терракотовая статуэтка девушки с Эросом. Она преклонила колени на половинке граната. Амстердам, Музей Аллард Пирсон.....	158
42. Жертвенный рельеф Лисимахида, найденный в Элевсине. Афины, Национальный Музей	164
43. Элевсинский жертвенный рельеф из Мондрагоне. Неаполь, Национальный Музей.....	165
44. Фрагменты жертвенного рельефа Лакратида, частичного собранного в Элевсинском Музее.....	166
45. Сцена с богами и героями перед элевсинским Телестерионом. Лицевая сторона аттической чаши из Санта-Агата-деи-Готти (с описанием). Лондон, Британский музей.....	170
46. Дионис и Плутос с другими божествами на обратной стороне чаши с рис.45.....	171
48. Боги вокруг омфала в Элевсине. Изображение на аттической гидрии с Крита (с описанием). Афины, Национальный музей.....	172

47. *Элевсинская сцена на фрагменте крышки кувшина.*
Тюбинген, Археологический институт 172
49. *Боги у амфала в Элевсине. Изображение на аттической гидрии из церкви Санта-Марии в Капуа Ветера (с описанием).*
Лион, Дворец искусств 174
50. *Элевсинские сцены на широкогорлой амфоре из Керчи.*
Ленинград, Эрмитаж. Расшифровка К. Райхольда 175
51. *Элевсинская сцена на аттической гидрии со Родос (с описанием).*
Стамбул, Археологический музей, Музей классической античности 176
52. *Божества Элевсина на красочном рельефе с гидрии из г. Кумы (детали). Ленинград, Эрмитаж.*
Идентификацию пронумерованных фигур смотрите на рис.53 178
53. *Расшифровка сцены на рис.52: 1 — Гера; 2 — Иакх (с одним факелом); 3 — Триптолем; 4 — Дионис; 5 — Деметра; 6 — Корс; 7 — Геракл; 8 — Афина; 9 — Эвбулей (с двумя факелами); 10 — Семела* 179
54. *Божества Элевсина на lekylthos из Kerch (с описанием). Париж, Лувр* 180
55. *Голова Эвбулей из элевсинского храма Плутона. Фрагмент мраморной статуи IV столетия до н.э., возможно работы Праксителя. Афины, Национальный музей* 185
56. *Похищение Персефоны. Фрагменты терракотовой жертвенной таблички из Локр.*
Реджо-ди-Калабрия, Археологический музей 186
57. *Афинская монета, начало III столетия до н.э.* 194
58. *Сосуд, носимый женщиной на голове в шествии в Элевсине.*
Ibid, 823, рис. 4267 194
59. *Металлический сосуд, указанного на рис. 58 вида.*
Ephemera archaologica, 1885, pl. 9, fig.9 195
60. *Глиняный сосуд того же вида. Ibid, 1897, col. 166* 195
61. *Подобный сосуд с отверстиями в крышке. Ibid, col. 165* 195
62. *Сосуды с небольшими чашиами. Mitteilungen des Deutschen archaologischen Instituts, Athenische Abteilung (Афины), XXIII (1898), pl. XIII, fig. 3* 196
- 63A. *Сосуд с шарами или pseudokotyliskoi. Ibid, XIII, fig. 7. 165* 196
- 63B. *Другой сосуд того же вида. Ephemera archaologica, 1885, pl. 9, fig.7* 196
64. *Сосуд для огня. Ibid, 1897, col. 166* 197
65. *Сосуд для ношения огня на голове с pseudokotyliskoi. Ibid, 1885, pl. 9, fig.9* 197

ДОПОЛНЕНИЯ

Вальтер Ф. Отто

СМЫСЛ ЭЛЕВСИНСКИХ МИСТЕРИЙ

В одной короткой лекции можно охватить лишь самые очевидные аспекты сущности Элевсинских мистерий. Этот античный культ восходит к доэллиническим временам; пережив возрождение в тот же период, что и культ Диониса, он достиг такого расцвета, что его гимны звучали всюду, где жили греки; а когда тысячу лет спустя христианство положило конец Элевсинским мистериям, вместе с ними, казалось, канула в Лету и сама греческая жизнь. Этот культ, столетиями хранивший свое торжественное величие, оставаясь неподвластным критике и иронии, может (если мы сумеем хотя бы слегка приподнять окружающую его завесу тайны) более, чем какой-либо иной, пролить свет на отношение доэллинического человека к богам.

Мы не будем сосредоточиваться на деталях как таковых, а займемся поисками ответа на два вопроса: в чем была специфика этих мистерий и чего ожидали от них верующие, стлавшиеся в Элевсин со всех концов греческого мира.

На первый взгляд кажется, что второй вопрос очень прост. Так называемый гомеровский гимн Деметре — наш древнейший литературный документ, относящийся к Элевсинским мистериям — гласит, что они были учреждены самой богиней и что те, кто принимал в них участие, могли надеяться на наилучшую участь в загробном мире. Гимн называет их “блаженными”; Пиндар также называет их “блаженными”, а Софокл — “трижды блаженными”. Эти упования на “блаженство” проходят через всю античность вплоть до ее трагического конца. Но у людей были и другие основания благодарить элевсинскую богиню. В числе ее необычайных милостей были и плодородие в земледелии, и облагораживание человеческой жизни, и дары культуры, превозмогшие животное начало в человеке. Как утверждал на заре IV в. до н.э. Исократ, богиня, прийдя в Элевсин, дала нам две вещи: во-

первых — плоды полей, коим мы обязаны своим переходом от животной к человеческой жизни, а во-вторых — ритуалы, участие в которых дарует нам утешительную надежду, позволяя без страха взирать на бренность человеческой жизни и на бытие в целом. Далее, продолжает Исократ, Афины (с которыми Элевсин к тому времени давно уже породнился) передали и то, и другое всем остальным, причем самым великодушным образом — распространяя религиозные и земледельческие блага в полной мере на всех. О том же свидетельствуют авторитетнейшие источники последующих столетий. В речи, произнесенной в 59 г. до н.э., Цицерон, представляя депутацию из Афин, заявил, что это тот город, в котором зародились “образованность”, религия и земледелие и откуда эти величественные дары передавались в другие страны. Мы знаем, что подношение пшеничного колоса играет ведущую роль в этих мистериях. Считается, что первое зерно было посеяно и убрано в долине Пар в Элевсине. Там был ток Триптолема, древнего элевсинского героя, которому, как мы видим на многих фризах, сама богиня дала первое зерно, приказав ему распространить это благо по всему миру. Этот земледельческий элемент играет настолько большую роль в элевсинской традиции, что до недавнего времени ученые испытывали соблазн объяснить на этой основе Элевсинские мистерии в целом. И в самом деле, нет ни одной серьезной интерпретации, которая не пыталась бы связать мистирию с высокой надеждой, которую она пробуждала относительно чуда плодородия. Однако природа этой связи требует прояснения, и я бы не сказал, что хоть какой-либо из предложенных ответов был удовлетворительным.

Рассмотрим сперва основных богинь Элевсинского культа. Как известно, это Деметра и ее дочь Кора (“дева”), или Персефона. Здесь мы можем опустить остальных элевсинских богов, за исключением царя подземного мира, Плутона, похитившего Персефону и сделавшего ее своей женой. В поисках своей пропавшей дочери Деметра пришла в Элевсин; там она нашла ее, там же она заключила свой мир с богами и подарила людям священные мистерии и земледелие. Об этом повествуется в гомеровском гимне. Несмотря на свое греческое имя, Деметра, несомненно, происходит из доэллинической куль-

туры, о чем свидетельствуют многочисленные обычаи и представления, связанные с ее почитанием, в частности с аркадскими культами. В Фельпесе ее называли Эринией (“Гневаящейся”); существовало поверие, что в облике кобылицы она была покрыта жеребцом Посейдоном, от соития с которым она родила дочь, имя которой осталось тайной, и отвратительного коня Арейона¹; а в Фигалии существовала сходная легенда о Деметре Мелайне; чья деревянная статуя представляла собой женщину с головой лошади, держащую в одной руке дельфина, а в другой — горлицу². Она особо высоко почиталась как подарившая людям зерно; прочие плоды и растения тоже считались ее дарами, она также ассоциировалась с развитием и ростом человека: после его смерти она как мать принимала его в свое чрево — чрево земли. В Аттике считалось, что мертвый “принадлежит Деметре”. Само собой понятно, что женщины должны были играть важную роль в культе этой богини. Персефона, ее дочь, считается доэллиниской богиней на основании самого ее имени, тоже несомненно указывающего на мир мертвых, а благодаря Гомеру она фактически стала известна всем как царица мертвых.

Как у Деметры появилась эта дочь. Что означают узы, связывающие ее с дочерью? Хотя каждый из богов имеет своих отца и мать, другого примера такой тесной связи между матерью и дочерью нет. Даже Афина, появившаяся из головы Зевса, не до такой степени дочь своего отца, как Персефона дочь своей матери. Не исключено, что она считалась своего рода двойником и продолжением Деметры. Однако их пылкая любовь напоминает нам о великих богинях природы, страстно привязанных к своим возлюбленным: об Афродите и Адонисе, о Великой Матери и Аттисе, о вавилонской Иштар и Таммузе, о египетской Исиде и Осирисе, а поскольку его смерть и воскрешение рассматриваются как символ увядания и пробуждения земной растительности, аналогия с Деметрой представляется полной. Однако данное сравнение не учитывает различия, смысл которого оказывается все более важным по мере его постижения. *Mater dolorosa*^{*}, с которой сравнивалась Деметра, оплакивает своего сына; Афродита,

* Скорбящая мать (лат) — Прим. ред

Кибела, Иштар, Исида и др. оплакивают своих возлюбленных, своих мужей, своих братьев. А Деметра оплакивает дочь, похожую на нее саму, как двойник. По своему характеру эта связь отличается от других. Несмотря на очевидные параллели, она абсолютно уникальна и требует особого объяснения.

Впрочем, история самой Персефоны также представляет загадку. В то время, когда она играет на лугу с другими божественными девами и с наслаждением склоняется, чтобы подобрать прелестный нарцисс, из-под земли на своей колеснице внезапно появляется бог подземного царства. Он хватает и уносит ее в подземелье. Она становится его женой, но он, соответственно, вынужден согласиться отпускать Персефону на несколько месяцев в году в надземный мир. С незапамятных времен этот сюжет ассоциировался с растениями, в частности с прорастанием зерна. В относительно раннюю эпоху, когда всевозможные субстанции в поэзии назывались именами покровительствующих им богов, пшеница была Корой, а вино — Дионисом³. Но что за смерть в природе подразумевается здесь и что означает брак с царем мертвых? Не так давно совершенно справедливо было опровергнуто старое представление, согласно которому Персефона представляет пшеничное зерно, которое должно умереть во мраке земли для того, чтобы воскреснуть в новых побегах. Эрнст Геккель сокрушался по поводу того, что апостол Павел, говоря о духовной судьбе человека, ссылается на зерно, которое должно умереть, прежде чем сможет жить. Разве землепашцу может прийти в голову, что он зарывает зерно в могилу, где оно должно пройти через смерть? Если здесь и напрашиваются какие-то образы, так из области сексуальности, и многие древние как раз и понимали пахоту и сеянье в таком смысле. Следовательно, миф о Персефоне не может интерпретироваться таким образом, тем более что при этом ее брак с Плутоном и ее власть над мертвыми по-прежнему остается необъяснимой. Недавно было выдвинуто новое, чрезвычайно изошренное объяснение. Согласно этой версии, Персефона попадает в подземный мир как обмолоченное зерно, которое ссыпалось в хранящиеся в подвалах сосуды, из которых в надлежащее время брали семена. Поскольку от этого подземного запаса зерна зависел достаток в доме, вполне понятно,

что Персефона могла ассоциироваться с Плутоном, богом подземных недр, а поскольку он в то же самое время был повелителем мертвых, она автоматически становилась царицей мертвых, в частности еще и потому, что мертвых хоронили под землей в сходных сосудах; наконец, ее воскрешение первоначально должно было означать не что иное, как открытие зерновых закромов в посевной сезон⁴. Однако я не уверен, что у этого объяснения найдется много сторонников.

Значительно более убедительно звучит представление, согласно которому похищение Персефоны относится к ежегодному исчезновению растительности, либо от палящей летней жары, либо от зимней стужи. Скорбь других богинь, видимо, имеет как раз этот смысл, но здесь мы сталкиваемся с одним странным обстоятельством, которое, к нашему удивлению, никогда никем не отмечалось. Оно-то и подводит к ключевому моменту. В тех мифах, которые мы сравнивали с мифом о Персефоне, земля теряет свое плодородие, когда бог спускается в подземный мир. «С тех пор как царица Иштар спустилась в подземный мир, — гласит вавилонская легенда, — бык больше не покрывает корову»... Богиня исчезает в глубинах, а вместе с ней и всякое плодородие. Тут есть четкое соответствие. Но это отнюдь не тот случай, что в греческом мифе. Там, как повествует гомеровский гимн, Деметра странствует на протяжении многих дней, в поисках следа своей пропавшей дочери. Когда же она наконец узнает от Гелиоса, что Аид взял ее себе в жены с согласия Зевса, ее одолевает гнев на властелина Олимпа. Она не желает оставаться среди богов и идет к людям. В облике старухи она приходит во дворец элевсинского царя, где ее встречают с большими почестями и предлагают еду и питье. Но она пребывает в молчании и отказывается от угощения до тех пор, пока Ямбе не удастся своими ужимками вызвать ее улыбку. Заклятие снято. Как того требует Деметра, которой траур не позволяет пить вино, царица дает ей смешанное из особых ингредиентов зелье — точно такое, какое впоследствии давалось при посвящении в Элевсине. Затем царица поручает старухе заботиться о своем сыне. Мальчик дивно расцветает в руках у божественной няни, пытающейся сделать его бессмертным, но мать, беспокоясь о чаде, своим любопытством разрушает

действие ее магии. Деметра признается, что она богиня, и требует, чтобы в ее честь были возведены надлежащий жертвенник и храм. Лишь после того, как люди выполняют это требование, она уходит в свое святилище, вдали от прочих богов, оплакивая свою утрату. И только затем она вызывает на земле страшную засуху на протяжении целого года. Если бы Зевс не пришел к согласию с ней, основанному на признании того, что Персефона будет проводить часть года со своей матерью, оставаясь при этом навеки женой Плутона, человеческий род вымер бы, и боги лишились бы всех жертвоприношений. Таким образом утрата плодородия вовсе не совпадает с исчезновением богини, якобы олицетворяющей зерно. На самом деле это происходит значительно позднее, будучи вызвано мщением разгневанной матери. Подобная версия звучит в основном и в знаменитом хоре из Еврипидовой “Елены” (1301ff.). Здесь Деметра в ярости уходит в горную пустошь, и по ее велению ничто не может расти на земле, пока богам не удастся утешить ее скорбь. В этом хоре Деметра называется “горной матерью”, что, по сути, равнозначно “Великой Матери”, “матери богов”. Недавно обнаруженный эпидаврский гимн содержит историю “матери богов”, очень похожую на эту, но отличающуюся тем, что в ней отсутствует мотив похищенной дочери⁵. Здесь “мать богов” уединяется в горах и отказывается вернуться к богам, пока ей не отдадут ее часть мира — половину небес, половину суши и треть моря. Ее требования удовлетворяют и, в конце-концов, называют ее “Великой Владычествующей Матерью Олимпа”. Если Деметру, как мы видели, приравнивают к ней, это отнюдь не произвольные утверждения. Древний образ держащей в руках дельфина и голубя Деметры Эринии с головой лошади (как в Фигалии) уже сам по себе свидетельствует о том, что это богиня поистине космических масштабов. Более того, в Гесиодовой “Теогонии” то же самое говорится о Гекате, которая, очевидно, связана с Персефой, если вспомнить имя ее отца, Перса, а в Элевсинском культе и связанном с ним мифе с ней близко ассоциируется Деметра: она также повелевает частью небес, суши и моря.

В этом узнается первобытный миф о матери-земле, или матери богов, в котором, будучи разгневана, она настаивает на

своих правах. В аркадской Фельдусе ее называли Эринией, “Гневающейся” (это имя она разделяла с ужасными богинями злобы и мщенья). Здесь ее гнев направлен, в первую очередь, на Посейдона, отважившегося слишком приблизиться к ней⁶. Другой мотив ее гнева — похищение ее дочери, Персефоны, и здесь, опять же, боги вынуждены сделать ей огромную уступку. Теперь Кора может проводить часть года на земле со своей матерью, но всякий раз должна возвращаться в подземный мир и навсегда оставаться царицей мертвых. Этим она отличается от всех тех богов, которые явно символизируют расцвет и увядание природы. Ясно, что ее путешествие в подземный мир не может иметь отношения к зерну, поскольку рост не прекращается с ее исчезновением; скорее здесь речь идет об акте мщенья со стороны оскорбленной матери. Еще более убедительные аргументы можно обнаружить в другом обстоятельстве, к рассмотрению которого мы и обратимся.

Согласно изначальному мифу опечаленная Деметра могла уничтожить деревья, траву и цветы, но не зерно, ибо до исчезновения Персефоны зерна не было. Та форма мифа, которая сохранилась в гимне (где земледельческий элемент сводится к самой малости), значительно затемняет контекст именно в этом решающем пункте. Наиболее важные литературные и живописные версии прямо свидетельствуют о том, что зерно и хлеб были даны людям лишь после того, как Персефона спустилась в подземный мир. Соответственно, те, кто рассматривает Персефону как символ зерна, исходят из совершенно ложного допущения. Персефона не представляет зерно и не может быть связана с богами умирающей и возрождающейся природы. Если же она не воплощает подобного смысла, как она может быть царицей подземного мира? Миф изображает ее собирающей цветы вместе с другими божественными девами на Нисийских лугах, откуда ее похищает Повелитель Мертвых — он уносит ее в глубины, где ей предстоит разделить с ним власть над теньями. Что же это, как не представление древней и широко распространенной веры в то, что божество, правящее мертвыми, прежде жило на земле, а затем однажды исчезло в далеком и таинственном мире, и с тех пор царствует в нем.

Однако, возвращаясь к земледельческим религиям, мы должны отметить, что этот скорбный спуск девственной Персефоны *предшествует* введению злаковых культур. Лишь тогда, когда Персефона была отдана в жены Плутону, лишь тогда, когда она оказалась Царицей Мертвых, появляется сеяние и жатва. Смерть необходимо предшествует росту зерна.

Мы уже обнаружили, что сама Деметра не чужда темному миру. Эта связь особенно явственно проступает в культе и мифе о Деметре Хтонии в Гермione⁷. Это также видно из эпитетов, которыми наделяют Деметру в Аркадии: Эриния (“Гневаящаяся”), Мелайна (“Черная”). Следует напомнить, что, по закону Спарты, оплакивание мертвых завершается на двенадцатый день жертвоприношением Деметре. Но в образе ее дочери, Персефоны, мы еще ближе соприкасаемся с миром мертвых. Здесь мы обнаруживаем глубочайшую интуицию, которая для современной мысли кажется крайне странной, в то время как для ранних народов она была столь же естественной, как голос самой жизни. И у многих так называемых примитивных народов она до сих пор составляет основу важнейших обычаев и мифов. Суть этой интуиции состоит в том, что зарождение и плодородие и в частности рост зерна, неразрывно связаны со смертью. Без смерти не бывает порождения. Неизбежность смерти — это не рок, предуготованный злою силой. В самом рождении, в самом акте порождения есть действие смерти. Она в основе всякой новой жизни. В Библии порождение и рождение, так же как и земледелие, начинаются за пределами рая, и лишь после того, как человек был лишен бессмертия. У некоторых примитивных народов наших дней сохраняется предание (символически разыгрываемое на календарных празднествах), согласно которому мифическая женщина должна умереть, чтобы из ее мертвых членов могло вырасти зерно; и только посредством приобщения к ее смерти человек обретает порождающую способность, а жизнь обновляется⁸.

Это и есть суть мифа о Персефоне, с которым связаны Элевсинские мистерии. Человек получает необходимое ему плодородие из рук смерти. Он должен обратиться к Царице Мертвых. И он делает это; ибо здесь, в Элевсине, ее мать скорбела по ней, здесь она возвратилась к матери, и здесь богини

создали земледелие. Более того. Они распорядились судьбой человека: Деметра дала людям ритуал и *видение*, в которых они смогли обрести уверенность, что после смерти их ожидает счастливый жребий. Деметра берет человека после его рождения под свое покровительство, что показано в представленном в гомеровском гимне сюжете об элевсинском царевиче, который “дивно расцвел” под ее опекой; благосклонность к человеку выражается и в эпитете “*Kourotrophos*”, и во многих других обстоятельствах, о которых здесь нет нужды напоминать. Ее дочь спускается в мир мертвых и становится там царицей. Она царствует там. Неудивительно, что эти богини могут обещать могущественное покровительство в этом мире и в мире ином всем тем, кого они допустили к своим мистериям.

Но что же разыгрывалось в этих мистериях, что происходило с посвящаемыми?

“Элевсин — общее святилище для всей земли, — говорил Аристид в своем описании Элевсина (во II в. н.э.), — и из всего божественного, что есть у людей, это является одновременно и самым ужасным, и самым светлым. Где еще в мире звучали столь чудесные песнопения, где еще разгорались столь сильные чувства, где еще человек столь неистово предавался игре красок и звуков, разрываясь между зрением и слухом?”... Он также говорил о *неизреченных видениях*, которые, по его словам, стали привилегией для “многих поколений счастливых людей”. Мы имеем множество подобных высказываний. Таким образом, нам отнюдь не следует по примеру многих других умалять значимость этих мистерий, сводя их до ранга земледельческих обрядов, дающих лишь метафорическое утешение. Но не следует также пытаться воскресить из руин некогда переживший упадок культ по аналогии с нашей собственной религиозной жизнью, впадая при этом в запелляционный тон, характерный для некоторых абсурдных современных интерпретаций.

У нас гораздо больше сведений как раз о тех вещах, которые нас интересуют в последнюю очередь; о ритуалах очи-

* Кормилица (греч.) — Здесь и далее переводы с греческого и латинского МА. Собуцкого.

щения и посвящения, предшествующих высшему и решающему акту. Имеется множество живописных изображений этого ритуала, которые вряд ли могут относиться к священной тайной традиции. Подготовительные акты очищения нас в данный момент не должны занимать. Если мы и коснемся некоторых деталей ритуала посвящения, известного нам благодаря знаменитому пассажи Климента Александрийского, то лишь потому, что некоторые современные авторы рассматривают его как ключ к аутентичному пониманию смысла и содержания мистерий. В этом пассаже приведены слова миста (*mystes*) как достоверное свидетельство о тех актах, которые он совершает: “Я постился, я выпил зелье, я взял [нечто] из короба, и совершив действие, положил [это] в корзину, а затем вынул из нее и положил в короб”. Первые два действия совершенно понятны. Мист, подобно Деметре, постится и пьет священное зелье, ингредиенты которого перечисляются в гомеровском гимне. Мист уподобляется богине. Это очевидно и проливает немалый свет на посвящение в мистерии. Но затем! Сколько людей ломали голову над смыслом этих слов! Сколько фантастических гипотез было выдвинуто для их объяснения! Что было взято из короба, нам не сказано, ничто не проясняет и природы действия, на которое указывает слово (греч. *ἐρασάμενος*). Феликс Шпайзер⁹ упоминает о ритуалах примитивных народов, в ходе которых новообращенный в обряде посвящения в секреты труда земледельца должен ритуально представить основные связанные с ним действия. Отсюда Шпайзер развивает теорию, что нечто, находившееся в коробе, было пшеничным зерном; мист якобы рассказывает нам, что он взял семя из короба, и посеял его в поле. Это объяснение, по крайней мере, больше, чем все остальные, согласуется с прямым значением слова. Однако этого нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, ясно одно — что мы ничего не знаем. Некоторое время все были склонны вернуться к старому объяснению; действительно, оно казалось весьма убедительным, и многие авторы начали считать его само собой разумеющимся, забыв, что оно основано не на предании, а лишь на очень смелой гипотезе. Контекст, в кото-

ром Климент приводит ритуальную формулу обряда, дает основания предположить, что “действие”, о котором говорит мист, имеет непристойный характер. Несомненно, это ошибочная интерпретация¹⁰, но она дала возможность ассоциировать с Элевсинскими мистериями понятие, известное из другого контекста — о мистическом возрождении в качестве божественного младенца. Альбрехт Дитрих предположил, что предметом, который был взят из короба и с которым мист совершает определенные манипуляции, был фаллос. На это, однако, можно возразить, что Деметра, помимо всего прочего, была женским божеством. Потому Альфред Кёрте встретил куда большее одобрение, когда заявил, что это, должно быть, женский сексуальный символ. Теперь все казалось ясным как день. Соприкасаясь с “материнским лоном” (так был назван этот сексуальный символ), мист возрождался, а поскольку подобный акт должен был к тому же составлять кульминацию всей мистерии, Людвиг Ноак рискнул предположить, что иерофант демонстрировал это “лоно” собравшимся при вспышке света, и видя его, иницилируемые обретали веру в свой счастливый жребий как дети богини. Трудно без тени улыбки пересказывать подобные теории. В последнее время предпринимались серьезные попытки доказать, что соприкосновение миста с “материнским лоном” — некоторыми авторами описанное в самых натуралистических красках — указывает скорее на брак с богиней, нежели на возрождение из лона богини. Но это лоно — сущая выдумка, лишенная каких-либо оснований. При более близком рассмотрении, обращение к преданию, призванное оправдать эту гипотезу, вовсе не подтверждает ее. Вся теория о возрождении в ходе Элевсинских мистерий, столь часто и настойчиво повторяемая, совершенно безосновательна. Более того, если бы в ней был хоть малейший проблеск истины, это вызвало бы у нас огромные затруднения. Ибо тогда именно ритуал, к которому относились непонятные слова приведенной Климентом формулы, должен был воплощать высшую цель мистерии — возрождение. Но если и существует какой-то пункт, относительно которого все свидетельства единогласны, так это кульминация Элевсинских мистерий, о которой все говорят как об отнюдь не ритуальных действиях,

* Совершив действие (греч)

или каких бы то ни было вообще действиях и переживаниях мистагога, а как о *видении*.

Высший обряд называется *epopteia*. Все благое здесь связано с ним, и с ним одним. “Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел”, — сказано в гомеровском гимне, что прямо соотносит *видение* с верой в счастливый жребий в мире ином. Как отмечают все свидетельства, остальное было лишь подготовкой к данному *видению*.

Что же это могло быть, если простая его демонстрация, пусть даже сопровождаемая торжественными речами, была способна вызвать столь глубокое впечатление? Душевное состояние мистов в этот момент было неоднократно описано. Надежда долго боролась в них со страхом и трепетом, пока наконец, блаженнейшее просветление не переполняло их сердца. К переживаниям этой священной ночи, из мрака которой внезапно рождался ярчайший свет, часто обращаются как к метафоре, передающей ужасающую тьму, через которую всякий философ должен пройти, прежде чем развеется мрак сомнений и воссияет солнце истины. В своем трактате “О душе” Плутарх сравнивает смерть и ее ужасы, внезапно преобразующиеся в блаженство освободившейся от страданий души, с эмоциями и преображением участников мистерий, которые узрев однажды возвышенное *видение*, уже не могут усомниться в том, что лишь они благословенны, тогда как прочие, непосвященные, — прокляты. Что же им было дано увидеть?

Этого мы никогда не узнаем. Но мы можем составить представление о природе открывавшихся им сущностей; и это более важно, чем конкретные детали, которые сами по себе требуют интерпретации.

Никакая драма не может вызвать подобный эффект, если аудитория не поверит в то, что это не просто игра, а реальное событие. А истина, раскрывавшаяся участникам мистерии посредством образом, знаков или слов, должна была быть чем-то абсолютно новым, для них удивительным, недоступным рациональному постижению. Это, казалось бы, очевидно. И все же об этом часто забывают. Ибо едва ли хотя бы одна из доселе выдвинутых гипотез принимает во внимание эти очевидные вещи.

О том, что уверенность, сокрушающая сомнения, обретаемая в Элевсине, помимо всего прочего, имеет отношение к судьбе человека в мире ином, явно свидетельствует эпизод из мифа о Геракле. Перед тем как спуститься в подземный мир, где ему предстоит встреча с Кербером, Геракл проходил посвящение в Элевсине¹¹. У Еврипида¹² он, победив сторожевого пса преисподней и возвратившись из Аида, даже говорит: “Я победил, потому что видел священнодействия в Элевсине”. В подземном мире ему сопутствовала удача. И здесь *видение* вновь определяется как решающий опыт. На протяжении священного действия участник мистерии пассивен; он не воспринимает некое учение, а пребывает в состоянии, которое не может быть объяснено естественным образом. Аристотель¹³ определенно говорит о том, что быть мистом означало не познавать что-то, а переживать и отдаваться переживанию, позволяя вести себя.

Кроме того, у нас есть относительно правдоподобное сообщение относительно вещей, очевидных для нас. Римский епископ Ипполит сообщает, что кульминация Элевсинских мистерий состояла в демонстрации пшеничного колоса. У нас нет оснований сомневаться в этом утверждении; оно полностью соответствует неотделимому от Элевсинских мистерий мифу о возникновении земледелия. Пшеничный колос был даром Деметры, и из Элевсина, вместе с принципами возделывания земли и другими дарами культуры, он был передан остальному человечеству. Но что означает эта демонстрация, какой эффект она должна вызывать? “Огромная светонесущая сила матери-земли, — читаем мы, — оставляла свой отпечаток в душах участников мистерий”; вероятно она должна была подтвердить обретение в ходе божественного таинства надежды на новую жизнь в подземном мире” (Кёрте). Какое же новое чувство могло вызвать зрелище, столь знакомое каждому, как пшеничное зерно? Более того, “неистощимая порождающая мощь природы”, которую символизировал, согласно Ноаку, пшеничный колос, скорее побуждала античного человека не к вере в собственную судьбу, а к меланхолии и смирению. В античной поэзии мы находим скорбную песнь о том, что солнце заходит и снова восходит, что цветы умирают и вновь распускаются, но не человек.

Лишь христиане начали рассматривать смерть и возрождение природы как утешение для человека¹⁴. И наконец, если мы не будем забывать о том, что таинство нового рождения является, скорее, современным измышлением, то все эти объяснения рушатся полностью. В течение последних лет ряд авторов опровергал их. Но что же после этого остается? Шведский историк религии Мартин П. Нильссон приходит к выводу: “Священный пшеничный колос — предвестник грядущего урожая — давал уверенность в возвращении, в негнелности не только растительного царства, но также и мира людей”; уверенность эта заключалась в том, что хотя человеку и суждено умереть, он оживет в своем потомстве. Вот уж воистину бесценное откровение, со всей торжественностью священнодействия возвещающее о том, что с незапамятных времен известно каждому непосвященному! Подобное объяснение, кроме того, что оно отнюдь не проливает свет на мистерии, попросту отрицает их.

Людвиг Дойбнер высказал предположение, что мы имеем дело не с каким-то простым естественным актом, а якобы с чудом¹⁵. Ипполит сообщает не только о том, что здесь демонстрировался колос, но и о том, что его тут же срезали; сперва его должны были скосить “в тишине”, а затем уж показывали. И контекст, и само построение фразы заставляют нас понимать слова Ипполита именно в этом смысле. И мы действительно должны заключить, что здесь разыгрывался мистериальный акт — из разряда магических. Дойбнер полагает, что произносилась магическая формула (ἔ κῦε): “И узри, что в ту пору, когда ни одно зерно не всходит [ибо речь идет об осени], взошел колос с зерном”. При этом он имеет в виду своего рода ложь во спасение: один колос пшеницы оставили стоять в Рарийской долине, а теперь скосили для предназначенного для верующих представления. Идея эта явно неприемлема. Но в чудесном смысле события сомнений быть не может. Пшеничный колос, всходящий и созревающий сверхъестественно быстро, в такой же степени является частью мистерий Деметры, как настоявшееся за несколько часов вино является частью чествования Диониса. А благоговение перед мистериями таких мужей, как Софокл и Еврипид, едва ли согласуется с легковесным предположением об обмане, который якобы

совершали служители культа. Очень схожие чудеса произрастания мы обнаруживаем у примитивных народов в празднествах поклонения природе. Внезапно выросший, скошенный в тишине и демонстрируемый в ходе мистерий пшеничный колос является, таким образом, воплощением откровения и завета богини, которая впервые дала этот плод человечеству в лице элевсинцев. Более того, это эпифания, “богоявление” самой Персефоны, ее мифическое *первое* возвращение в форме зерна после ее спуска в мир мертвых. Нам нет нужды спрашивать, какие мысли и надежды связывал с эпифанией такого рода участник мистерий. Она переносила его в мир чуда, давала ощущение присутствия самих богинь в момент передачи пшеничного колоса людям. В этом и заключается смысл разворачивающегося действия, это одно и может быть объяснением блаженной веры, нисходившей на человека вследствие увиденного им.

Центральным мотивом мистериального *видения* была, безусловно, скорбь Деметры по поводу похищения ее дочери и превращения ее стенаний в веселие с возвращением Персефоны. Исократ однозначно указывает на это (хотя и проявляет при этом необходимую сдержанность), говоря о важных почестях, воздаваемых Деметре элевсинцами, когда она явилась к ним в поисках своей дочери, — почестях, относительно которых “в присутствии непосвященных следует хранить молчание”¹⁶.

Мы с готовностью верим Клименту Александрийскому, когда он уверяет нас в том, что Деметра и Кора стали персонажами мистической драмы, в которой с особой возвышенностью в свете факелов представлялось странствие Деметры, похищение Персефоны и скорбь двух богинь. Есть и другие свидетельства, подтверждающие это. Нет нужды на них подробно останавливаться, мы процитируем лишь Лактанция, поскольку он сопоставляет плач Исиды по Осирису с мистериями Деметры и явственно говорит о том, что там с факелами в ночи искали Персефону, и под конец праздника посреди ликования и вспышек света ее находили¹⁷. Какие аспекты мифа из тех, которые в многочисленных свидетельствах упоминаются в связи с мистериями, — земледелие как дар богини, примирение с богами или воссоединение бо-

гинь, — разыгрывались в эту ночь, теперь уже точно не определить. Но это и не самое главное.

Не прекращается обсуждение способов представления этих событий. Не меньше ученые ломали голову и над тем фактом, что лес колонн Телестериона вряд ли позволял участникам мистерий размещаться вдоль стен, чтобы наблюдать за драматическим действием. На самом деле, мы должны отказаться от идеи драмы как таковой. Все происходящее, вне всяких сомнений, было необычайно просто. Это подтверждается тем, что в элевсинских расходных книгах¹⁸ среди многих прочих тем не содержится ни единой записи, которая могла бы иметь отношение к подготовке какого-либо рода сценического зрелища. Если бы мы могли определить подлинную природу того, что здесь происходило, то уже вопросы о его внешней форме были бы сами по себе и ответами. Ввиду отсутствия надежных свидетельств, мы не будем исследовать роль, которую играли мимы, хоры, танцы, не будем искать технические объяснения внезапного перехода от пугающего мрака к ослепительному свету. Достаточно будет хотя бы немного разобраться в общей природе того, что демонстрировалось там, и попытаться понять возникающую при этом глубочайшую эмоцию. Давайте обратимся к центральному пункту. Самой важной записью относительно священной ночи мы обязаны афинянину Аполлодору; личность ее автора подтверждает ее достоверность. Вызывая Кору, сообщает он, иерофант ударял в так называемый ἤχητον*, своего рода бронзовый гонг¹⁹. Контекст не оставляет сомнений в том, что речь идет о разверзнувшихся вратах царства мертвых, ибо тут же говорится, что аналогичным образом в гонг ударяли когда умирали спартанские цари. Это предполагает древний ритуал, сохранившийся и в Элевсине, и в Спарте. Кроме того удар в гонг напоминает восточные и, в особенности, китайские погребальные ритуалы.

Персефону вызывали из глубин и в другом греческом культе. В Мегаре посетителям показывали скалу, с которой, как говорили, Деметра взывала к своей похищенной дочери, и, согласно Павсанию²⁰, женщины Мегары воспроизводили это

как ритуал. К Дионису также взывали на празднестве в его честь. “Явись, о повелитель наш, Дионис!”, — звали его шестнадцать женщин Элиды. И он являлся. И в Элевсине Кора тоже являлась, внемля призыву. Она восставала из мертвых. Это подтверждается (если нужны подтверждения) недавно обнаруженным папирусным текстом, в котором Геракл утверждает, что он не нуждается в посвящении, поскольку, спустившись в подземный мир, он воочию увидел все то, что могут предложить мистерии. Он говорит о священной ночи и заканчивает свою речь словами: “Я видел Кору”²¹. Итак, речь идет о присутствии царицы подземного мира. Так же, как и Деметры, разумеется; Деметры с ее скорбью, стенаниями, поисками и новым обретением дочери. Какие боги и духи присутствовали там, нам не известно. Относительно главного греческого святилища Исиды (богини, которая столь близка к Деметре, что Фукар счел, что Элевсинский культ следует выводить из египетских источников) Павсаний²² сообщает, что однажды в момент, когда празднество достигло своей кульминации, один человек по недомыслию незваным вошел в храм и нашел, “что это место сплошь наполнено привидениями”. И рассказав об этом, он тут же упал замертво.

Есть и другие сообщения, более или менее явно связанные с мистериями, и было бы неплохо, конечно же, сперва оценить эти свидетельства с точки зрения их достоверности. Например, Астерий рассказывает нам, что иерофант спускался в подземелье, чтобы вступить в брак с жрицей Деметры. Климент также пишет о том, что иерофант исполнял брачный акт, а Тертуллиан говорит однозначно об акте насилия по отношению к жрице Деметры, воспроизводящем насилие, совершенное над богиней. Речь может идти лишь о том, как Зевс силой овладел Деметрой, о чем упоминается у самого Климента и в комментариях к Платону. Однако кажется странным и то, что в элевсинском мифе внезапно появляется Зевс, и то, что оплакивание матерью своей похищенной дочери прекращается благодаря навязанному силой союзу с богом. Но, насколько мы можем судить, это все же относится к мифу о Деметре. В Фельпусе, в Аркадии, рассказывали, что когда Деметра бросилась на поиск дочери, за нею последовал Посейдон, который и овладел ею силой и хитростью; это раз-

* Род ударных инструментов с громким звучанием (греч.) — Прим. ред.

гневало ее — вот почему в Аркадии называли ее Эринией²³; аналогичную историю рассказывают о “Черной” Деметре в Фигалии²⁴. А Климент в своем пассаже об Элевсине²⁵ говорит о ярости Деметры после того, как ею овладел Зевс. Согласно аркадскому мифу, плодом этого насилия стал божественный младенец. Ипполит²⁶ рассказывает, что иерофант торжественно провозглашал рождение ζερὸς κοῦρος*, и можно было бы, поддавшись искушению, по примеру многих других связать это с божественным изнасилованием. Но утверждение, гласящее, что новорожденное дитя действительно представляет в мистерии “новое рождение” посвящаемого (см.: Дитрих, Кёрте, Ноак), является абсолютно необоснованным и фантастическим. В действительном воспроизведении божественного брака в земледельческом культе нет ничего необычного. В солнечных танцах индейцев американских прерий подобный акт составляет неотъемлемую часть культового праздника. Детальное описание данного ритуала²⁷ во многих отношениях любопытно. Но следует признать, что с этим аспектом мистерий связано слишком много неуловимых нюансов; мы предпочитаем уйти от обсуждения этого вопроса. Что бы ни происходило при этом, оно, несомненно (вопреки утверждениям Климента), не могло составлять часть *видения*. Правда, Астерий отмечает, что все участники происходящего ожидали спасения от того, что происходило в подземелии, но мы можем не придавать этому особого значения.

Нам приходится входить во все эти второстепенные детали лишь для того, чтобы понять смысл и действие высшего ритуала. Взывание к богам, присутствие богов. И каких богов! Здесь рассуждения современного исследования обычно завершаются. Он с легкостью объясняет изумление восхищенного миста обманом и мистификацией, якобы имевшими место со стороны жрецов. Но любой, кто когда-либо был свидетелем важнейших ритуалов восточных культов, например, обрядов китайского конфуцианства, знает, что в этой сфере наши рациональные понятия неадекватны. Здесь самые простые элементы обстановки и происходящего имеют огромное воздействие на всех присутствующих. В решаю-

щий момент, когда великий дух, к которому взывают, готов явиться, когда начинают бить в большой барабан (сперва медленно и торжественно, затем все быстрее и наконец в ритме, от которого просто захватывает дух), даже наиболее просвещенный наблюдатель перестает сомневаться в реальном присутствии сверхъестественного. Но в Элевсине этим не ограничивались. Те, кто удостоился посвящения, состояли в сущностной связи с событием, которое им предстояло созерцать. Благодаря предшествующим ритуалам (пост, питье зелья и т.д.) они уподоблялись богине; между ними и богиней возникали узы. Они вовлекались в миф, и в этот замечательный момент миф, казалось, становился реальностью.

Тогда что же такой миф? — Давняя история, некогда пережитая предками и дошедшая до потомков. Но прошлое является лишь одним из его аспектов. Подлинный миф неразрывно связан с культом. Его “некогда” — это также и “теперь”; прошлое имеет смысл настоящего. Лишь это двоякое единство “некогда” и “теперь” позволяет мифу исполнить свое подлинное предназначение. Культ — его актуальная форма, воссоздание архетипического события, произошедшего в прошлом, но по своей сути вечного. А моментом осуществления мифа является праздник в честь богов, священный день, повторяющийся в установленное время. В этот день вся память о великом опыте предков вновь обретает достоверность и статус присутствия. Боги, как в начале времен присутствуют рядом, и не в качестве требующих поклонения величественных особ, а в своем непосредственном бытии: как высшая реальность “здесь” и “теперь”, первичные феномены движения бытия, творящие и претерпевающие силы живого момента, в котором жизнь соприкасается со смертью. Без смерти не может быть жизни, без увядания нет плодородия. Знаменательный момент возвращается, момент, когда юная богиня была похищена тьмой, когда плачущая и скорбящая божественная мать искала ее, пока не узнала, что та стала царицей мертвых и отныне останется таковой; но всякий раз, когда она поднимается вновь из царства мертвых, всходит и зерно, которому люди обязаны своей цивилизацией. И мисты становятся очевидцами этого события, которое совершается не как игра, а как божественное присутствие, как осущест-

* Предположительно, — священный ребенок (греч.) — Прим. ред.

стившийся миф. Персефона присутствует здесь и теперь — для тех, кто поклоняется ей, и для всего человеческого рода. И для каждого человека, когда наступает момент его смерти, — это страшное празднество ночи смерти, с которым так часто сравнивались Элевсинские мистерии, — ее присутствие становится явью.

Тщетно пытаться конкретизировать картину созерцаемого в этот момент. А поскольку такая попытка была бы равнозначна оценке мистерий, ученый должен уяснить, насколько абсурдно полагать, что мы можем понять нечто столь величественное посредством простого применения филологического метода с привлечением толики современной психологии. Это то же самое, что применять научный подход к величайшим произведениям мирового искусства. Несомненно, люди, которые были достаточно близки к подлинному мифу, чтобы воспринимать этот момент как проявление вечности и посредственной божественности, вызывая бога, переживали иные и более сильные чувства, нежели те, которые мы сегодня в силах представить себе. Прежде чем выносить суждения об античном мире, нам, современным людям, стоило бы вспомнить слова Гегеля из “Предисловия” к его “Феноменологии духа”:

“Дух оказывается так беден, что для своего оживления, он как будто лишь томится по скудному чувству божественного вообще, как в песчаной пустыне путник — по глотку простой воды. По тому, чем довольствуется дух, можно судить о величине потери”²⁸.

Элевсинский мист переживал чудо близости к богиням, ощущал их присутствие. Он оказывался в сфере их деяний и страданий, в непосредственной реальности их возвышенного бытия. В момент своего знаменитого *видения* он был не просто зрителем. Это означало трансформацию его бытия, переход на более высокую ступень существования. Что удивительного в том, что вкусивший это *видение* мог уповать на лучший жребий, как в жизни, так и во смерти, над коей царствует Персефона!

Разве это не возрождение? Если рассматривать античный культ в этом свете, то открывается удивительная перспектива. По всей вероятности, первоначально Элевсинские мистерии

не были тайными, или, по крайней мере, если и были таковыми, то не в большей степени, чем религиозные празднества других древних народов или примитивных племен наших дней. Мы можем рассматривать Элевсинские мистерии в качестве замечательного примера культа богов, который берет свое начало в предыстории человечества и простирается далеко за пределы греческого мира; благодаря им нам дано явственно ощутить изначальный религиозный дух, который можно назвать духом возрождения, хотя и не в том смысле, который обычно ассоциируется с этим словом. В культе человеческое сообщество соприкасается с божеством. Люди вовлекаются в сферу его действия, подобно древним предкам, которые, согласно преданию, пребывали в блаженнейшей близости к богам²⁸ во времена “золотого века”, когда они жили еще в раю. Теперь же, с началом празднества, с явлением самих богов, этот чудесный век возвращался вновь, миф обретал реальность настоящего, люди вступали в миф, вновь становились подобными первопредкам, поколению людей “золотого века”, счастливых и “возлюбленных благословенными богами”³⁰.

Тут не было потребности ни в грубой чувственности, ни в ритуалах, характерных для мистерий более поздних эпох. Следует допустить, что идея возрождения, с которой мы столкнулись в Элевсине, отнюдь не занимала подчиненное положение по отношению к другим. Пожалуй, по зрелом размышлении, следует признать, что в ней был огромный смысл и глубочайшая истина, ибо она не ставит человека в зависимость от расположения тех или иных сил, а вместо этого, посредством высшего присутствия связывает его с великими движениями и моментами божественного порядка

1 Павсаний, 8, 25

2 Ibid, 8, 42

3 Эвбул. Антифан, в Афинея, III, р 108 с, X, р 449 с

4 Нильссон, согласно Корнфорду

5 Paul Maas, “Epidaurische Hymnen”, *Königsberger Gelehrte Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, Schriften* (Berlin), IX, (1933), 1314ff

6 Павсаний, 8, 25

7 Павсаний, 2, 35, 4 сл

- 8 См.: A.E. Jensen, H. Higgemeyer, Hrsg. *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram* (Frankfurt am Main, 1939).
- 9 “Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation”, *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin), LX, (1928), 369.
- 10 См.: Ludwig Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932), S. 81.
- 11 Аполлодор, 2, 122.
- 12 *Heracles*, 613.
- 13 Fr. 15.
- 14 См., напр.: Минуций Феликс, 34, 11.
- 15 *Attische Feste*, S. 86.
- 16 *Panegyricus*, 28.
- 17 *Epitome Institutionum Divinarum*, 23.
- 18 См.: L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States* (Oxford, 1896—1909), Vol. III, p. 182.
- 19 *Схолии к Феокрит*, 2, 36.
- 20 Павсаний, I, 143, 2.
- 21 *Papiri della Reale Universita di Milano*, Vol. I, ed. A. Vogliano (Milan, 1937), p.177.
- 22 Павсаний, X, 32, 17.
- 23 Павсаний, 8, 25.
- 24 *Ibid.*, 8, 42.
- 25 *Protrepiticus*, II, 15—16.
- 26 5, 8.
- 27 George A. Dorsey, *The Arapaho Sun Dance* (Field Columbian Museum, 75; Anthropological Series, Vol. IV; Chicago, 1903).
- 28 Г.В.Ф.Гегель, *Сочинения* (Москва, 1959), т. 4, с. 5 (перевод Г.Шпета).
- 29 См.: Гесиод, *Theogonia*, 35, fr. 82; Павсаний, 8, 24 сл.
- 30 Гесиод, *Труды и Дни*, 20 (перевод В. Вересаева).

УКАЗАТЕЛЬ

A

Ad Atticum 206
 Agalmata 160, 161
 Agelastos Petra 61, 62, 99
 Agyrmos 82
 Aios Eleutherios 94
 Anabasis 218
 Arche 22
 Aule 64, 99
 Autopsia 131

B

Bios 14, 22, 37, 144
 Blake 225
 Bothros 212
 Boulaios 183
 Boule 182, 183
 Bouleus 183
 Buschor 226

C

Chthonioi Chasma 155
 Circulus Mythologicus 147
 Cista Mystica 55, 78, 85, 86, 96, 248
 Cumont 211, 215, 223, 227, 232, 233
 Стефан Византийский 209

D

Daiera 227
 Deiknymena 73, 115
 Dieterich 211, 230, 233
 Dittai Doreai 137
 Dodds 233
 Drama Mystikon 133
 Dromena 73, 115

E

Echeion 104, 113, 176
 Ellampsis 131

Elpis 114

F

Foucart 210, 218, 234
 Frankel 234

G

Gabrici 227, 234
 Gephyrismoi 85
 Gynaioi Naoi 134

H

Hainuwele 14, 203, 223, 236
 Hemeros Bios 144
 Hieria 83, 87, 126
 Hieria Syke 83
 Hierodeiktēs 110
 Hierophantes 110
 Hodos 87

J

Joseph Campbell 224

K

Kern 202, 215, 219, 225
 Kukeon 7

L

Legomena 73, 115, 209
 Logoi 152
 Logos 153

M

Mater Dolorosa 53
 Mesomedes 208, 235, 239
 Meter 52, 71
 Myeo 68
 Myesis 67, 117
 Myo 68
 Mysteria 68

Mystikos Logos 153
Myston 68

N

Neios Tripolos 143
Neumann 240
Noack 240
Nysion Pedion 57

O

Oinos 151
Oleum Pulegii 191, 192

P

Pais 184
Pais Aph'hestias 100
Pathe 24
Propilum 212

R

Rheie 151
Rhesis Mystike 156
Rhoa 150, 151
Rhoie 151

S

Sacrificium Beatificum 118, 119
Salvia Divinorum 191
Sekos Hypogaios 133
Synthema 85, 86, 124, 220

T

Teleo 69
Telete 69, 117, 126
Telos 69, 114, 147, 160
Theoria 160, 161
Triptolemos 243

V

Visio Beatifica 114-118, 123, 129, 160, 161

Z

Zoe 14, 22, 159

A

Август, император 116, 118, 119
Агора (Афины) 64, 67-74, 76-80, 84, 86, 135, 154, 163
Адонис 183
Адриан, император 87, 103, 119
Аид 154
Акрополь (Афины) 31, 44, 92, 153
Аларих 41, 42
Александр Великий (Македонский) 119, 132, 218
Александр из Абонстиха 136
Александрия 86, 132-137
Алеппские пихты 31
Алкивиад 129
Алкифрон 222
Алтар 47, 76, 90, 112, 119, 165, 166
Анима (архетип) 19, 21
Анимус (архетип) 19
Антоний Пий, император 30, 247
Антонины (императоры) 87, 91
Аполлодор 206, 208, 209, 222, 224, 245
Аполлон 25, 31, 32, 68, 112, 113, 116, 136, 150
Аполлоний Родосский 209, 245
Аппий Клавдий Пульхер 92
Аравийский полуостров 151
Арат 222
Аргос 153
Ареопаг (Афины) 218
Арес 142
Ариадна 112, 113, 173, 207, 214
Аристид, Элий 217, 220
Аристотель 67, 130, 131, 211, 218, 245
Аристофан: "Ахарняне"; "Облака"; "Плутос"; "Лягушка"; "Птицы"; "Осы" 35, 85, 111, 118, 149, 192, 206, 209, 210-214, 217, 227, 245
Аркадия 55, 90
Арнобий 189, 190, 212, 230
Арриан 131, 212, 218, 245; *см. также Anabasis*
Артемиды 10, 70, 89, 90, 140, 209

Артемидор 224
Архаический 38, 153
Археологические исследования / археология 7-9, 11, 23, 25, 90, 102, 108, 125-127, 228
Архетипические образы / архетипы 7, 15-20, 22, 27, 152, 160, 162
Асклепий / Асклепиад 31, 82, 112, 116, 136, 216
Аспасия 137
Аттик / Аттика 31, 34, 40, 42, 53, 70, 111, 132, 138, 156, 168, 205, 214, 220, 228
Афины / афиняне 13, 31-35, 40, 42, 49, 61, 64, 67, 69, 71, 83, 85, 92, 99, 100, 104, 112, 115, 123, 128, 129, 137, 138, 139, 141, 145, 153, 163, 164, 169, 171, 172, 181, 183, 184, 185, 190, 193, 221, 224, 225
Афина 10, 116, 153, 163, 172, 177, 179, 181
Афродита 134, 159, 173, 177, 181

Б
Баран 78, 80
Баубо 62, 85, 183, 190, 193
Бахофен 33
Безумие 103
Белый 80, 84, 99, 165, 196
Беоти 154
Бессмертие 20, 38, 63, 102, 113, 120, 151, 158
Библия, *см.* Новый Завет, Псалтирь, Нагорная проповедь
Бисексуальность *см.* Гермафродитный
Блаженство 40, 66, 113-115, 120, 129, 147, 182, 186
Бог(и) 11, 25, 31, 32, 34, 35, 36, 42, 45, 47, 49, 50, 52, 56-59, 62, 63, 65, 72, 76, 78, 79, 82, 84, 90, 103-105, 114, 119, 125, 127, 134, 136, 142, 144, 148, 150, 152, 154-156, 159, 161, 163, 166-168
Богиня(и) 9, 31, 38, 42, 43, 47-57, 60-62, 64, 66, 70, 71, 75, 78, 80, 82, 90, 91, 102, 104, 105, 112, 113, 116, 118-120, 129, 134, 135, 140, 142, 143, 146-149, 151, 153, 160, 162-166
Божественная Дева (Кора) 185
Божественное Дитя 177
Борей 71
Боров 183
Боттихер К. 152
Боздромион (месяц) 33, 68, 70, 81-83, 102, 163
Брак (бракосочетание), божественный 57, 135, 136, 173, 177, 179, 181-183, 186, 227
Брахман 118-120
Бримо 111, 112, 156
Бритомартис 70
Бронза 194, 213
Будда 113, 215

В
Вахх 49
Валентиниан, император 33, 36
Варвар 42, 49
Великая Богиня 55, 56, 66, 84, 91, 147, 148, 151, 153, 182, 225
Великая Мать 43, 66, 149
Вемале 13, 15, 21
Венец 35, 165
Вера 124, 130
Вергилий 227, 245
Ветгий Агорий Претекстат 36
Видение 10, 23, 25, 33, 39, 40, 66, 68, 86, 103, 113-118, 123, 129-131, 147, 160-162, 186, 190, 192, 216, 217
Византийский период 31, 131
Вино 57, 58, 62, 63, 80-82, 84, 140, 144, 150, 151, 153, 155, 156, 163, 165, 166, 168, 172, 176, 196, 197
Виноград 82, 84, 140, 147, 150, 154, 155, 167, 171, 181, 211, 214
Вода 59, 60, 75, 81, 91, 105, 150, 189, 190
Ворота 42, 44, 82, 83, 92, 94, 95, 135, 154; *см. также* пропилен
Высокая месса 11

Г

Гадес 227
 Галлиен, император 218, 225
 Галлюцинация 192
 Геката 59, 66, 84, 99, 112, 163
 Гекатион 90, 140
 Гелиодор 214, 245
 Гелиос 59
 Геометрический период 112
 Гера 167, 177, 179, 224, 227
 Геракл 36, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 84, 98, 103, 139, 154, 162, 171, 172, 176, 179, 210
 Гераклит 63, 192
 Гермафродитный (бисексуальный) 151, 225
 Гермес 47, 64, 65, 66, 72, 84, 105, 119, 140, 142, 152, 177, 184, 192, 210, 227
 Геродот 32, 33, 34, 40, 52, 212, 223, 245
 Героиня 47, 183
 Герой 19, 31, 32, 46, 58, 74, 75, 81, 82, 103, 139, 140, 142, 184, 144, 150, 170, 173, 205, 210, 226
 Геруланос 204
 Гесиод 36, 148, 207, 222, 229, 245
 Гесикий 206, 208, 210, 211, 226, 228, 230
 Гете, И.В. фон 49, 135, 225
 Гетера 85, 135, 165
 Гефест 171
 Гея 52, 57, 142, 177, 179
 Гигин 222, 226, 245
 Глаз(а) 53, 68, 105, 115, 116, 123, 132, 181, 216, 217
 Гликера 135
 Гликон 136
 Гомер 10, 52, 57, 127, 245; "Одиссей" 14, 54, 245
 Гомеровские гимны 46, 48, 64, 143, 205, 208, 210, 212, 222, 228, 245
 Гора Парнас 132
 Гора Пойкила 32, 49
 Гора Эгалеос 32

Готы 41

Греки 13, 15, 26, 32, 33, 36, 37, 40, 41, 46, 48, 59, 118, 119, 123, 144, 147, 150, 154, 161, 169, 190, 246
 Греко-египетская культура 132
 Греция 15, 17, 37, 41, 42, 46, 49, 92, 111, 118, 131, 135, 245, 246
 Грот 100; *см. также* Пещера
 Грот Плутона 100

Д

Дадух 47, 49, 70, 78, 81, 95, 98, 99, 103, 111, 113, 136, 139, 169, 171, 176, 184
 Две Богини 38, 51, 52, 66, 143, 162, 165
 Двойственность 18, 52, 56, 159, 161, 162, 225
 Дворец 60, 61, 64, 108
 Дева 7, 17, 19, 35, 52, 59, 152, 186
 Девственница 154
 Делос 31, 56, 150
 Дельфы 31, 99, 100, 103, 129, 212
 Демарат 33, 34
 Деметра 8, 10, 18, 21, 38, 40, 43, 46, 47, 48, 50, 52-66, 71, 76-78, 80, 82, 85, 86, 88, 90, 95, 99, 102, 105, 112, 113, 116, 118, 119, 124, 133, 134, 137-140, 143, 144, 148, 149, 153, 155, 160, 162-165, 167, 171, 172, 176, 179, 181-185, 189, 190, 192, 193, 204, 205, 207, 208, 210, 212, 215, 216, 222, 225, 226, 228
 Демон(ическое) 19
 Демосфен 79, 245
 Деспойна 55, 90
 Диагор Мелосский 102, 117
 Диодор Сицилийский 48, 147, 149, 203, 223, 227, 228
 Дионис 22, 57, 58, 63-65, 71-73, 76, 78, 81, 84, 112, 140, 142, 144, 148, 149, 150, 151, 153, 154-156, 159, 166-169, 171, 172, 173, 176, 177, 179, 181, 183, 185, 192, 214
 Диотима 67
 Дисавл 62, 65, 142, 183, 184

Дождь 156

Дочь 10, 18, 34, 38, 52, 53, 55, 105, 135, 144, 147, 150, 160, 210; *см. также* Отец; Мать
 Драма 12, 50, 133-135, 159
 Духи 24, 138, 192
 Душа 105, 163
 Дым 31, 32, 34, 102, 111, 194, 197
 Дятел 47
 Евангелие, *см.* Новый Завет
 Евнапий 41, 42, 206
 Еврипид 34, 49, 59, 74, 118, 119, 148, 198, 203, 206, 217, 219, 245
 Европа 53, 191
 Евсебий 222, 224, 229
 Евстафий 227, 229
 Египет 56, 84, 131, 132, 135, 161, 216, 246
 Елисейские поля 35
 Женщина 9, 19-22, 33, 53, 55, 56, 72, 84, 85, 127, 134, 138, 142, 153, 154, 156, 160, 161, 163, 176, 177, 194, 196, 198, 212, 220, 226, 246
 Жертва 9, 61, 64, 71, 76-78, 80, 82, 90, 94, 95, 99, 140, 145, 153, 154, 164, 183, 185, 186, 194, 195, 208, 216, 225, 226
 Жизнь 7, 14, 15, 20, 22, 23, 35, 37, 39, 40, 41, 42, 48, 66, 67, 105, 119, 124, 129, 132, 133, 144, 156, 158, 159, 182, 183, 186, 220
 Жрец 8, 23, 36, 41, 42, 45-47, 49, 65, 72, 76, 81, 85, 95, 99, 100, 111, 112, 127, 129, 133, 137, 150, 151, 156, 167, 168, 196, 214
 Жречество 42, 70, 76, 95, 168
 Жрица 67, 75, 78, 83, 95, 96, 99, 100, 127, 128, 134, 163, 210
 Завет 124
 Загрей 54, 169
 Закон 37, 42, 54, 62, 69, 70, 83, 126, 127, 147, 190
 Зевс 10, 31, 54, 57, 58, 64, 65, 77, 86, 104, 105, 112, 134, 148, 149, 156, 177, 182, 183, 210, 227

Земля 25, 31, 35, 39, 47, 52-55, 57, 182
 Зерно 15, 38, 47, 52-54, 66, 78, 92, 124, 125, 137, 138, 140, 142-144, 146-149, 152, 163, 190, 196, 228
 Змея 9, 10, 78, 86, 136, 140, 154, 219
 Золото(й) 35, 140, 141, 150, 195
 Зосима 37
 Иакс 34-36, 75, 84, 85, 99, 113, 167, 169, 171, 172, 179
 Иерофант (*bierophantes*) 23, 42, 47, 49, 76, 99, 103, 107, 110-113, 120, 126-128, 134, 136, 137, 147, 161, 163, 215, 220
 Иерусалим 120
 Илис 67, 69-73, 75, 79, 81
 Иммарад 46
 Индия 118
 Индонезия 15, 151
 Инициация 13, 25, 32, 46, 49, 61, 63, 67, 68, 69, 70, 72-74, 77, 78, 79, 80, 84, 86, 100, 103, 111, 115, 118, 126, 131, 158, 225, 246
 Ино 151
 Институт Фробениуса 13, 14
 Инцест 10
 Ио 53
 Ионический стиль 71, 72
 Ипполит 111, 126, 214, 215, 220, 224
 Исида 56, 84, 132, 246
 Исмар 46
 Исократ 40, 137, 138, 206, 245
 Италия 53, 60, 147, 167, 169, 171, 185
 Иудаизм 125
 Йенсен, А.Э. 14, 15, 16, 203, 204, 223
 Йонг, К. де 24, 216
 Кабиры 50, 52, 168, 184
 Календарь 163, 164, аттический 82, 163; греческий 82; лунный 147; самофракийский 168; современный 33
 Каллимах 25, 135, 209, 210, 245
 Кандел 181
 Кариатиды 95, 96, 193, 248

- Католическая церковь 11; *см. также*
Римская церковь
- Кербер 74, 103
- Кефис 58, 62, 85
- Кибела 148, 150, 151
- Кикееон / *Кикееон* 10, 63, 80, 82, 84, 85, 86, 94, 95, 108, 130, 143, 146, 189, 190, 192-194, 197
- Киники 119
- Клавдиан 203
- Классический период 14, 41, 52, 58, 71, 73, 84, 85, 87, 92, 117, 123, 159
- Климент Александрийский 133, 134, 153, 209, 211, 212, 218, 223, 224, 228-230
- Кокосовый орех 151
- Колесница 58, 65, 66, 87, 140, 142, 167, 176, 186, 249
- Комедия 82, 147, 245
- Кора 19, 21, 52, 58, 65, 134, 143, 155, 163, 165, 167, 168, 172, 173, 176, 177, 179, 181, 185
- Корабль 32, 33
- Корзина 55, 78, 83, 85, 86, 95, 99, 100, 124, 128, 165, 167, 193, 212, 219
- Красный 116, 138, 152, 154, 210
- Кремация 112, 219
- Крест / форма креста 133, 142
- Крит / Критский 9, 46, 48, 49, 53-55, 62, 70, 71, 119, 149, 152, 172
- Кровь 74, 76, 77, 103, 151-155
- Крыло (крылатый) 94, 104, 140, 177
- Ксенофон 139, 245
- Ксеркс 32-34
- Кулыг 8, 12, 15, 45, 46, 48, 56, 99, 104, 126, 130, 132, 156, 158, 162, 168, 181, 183, 192;
в Аграх 71; в Элевсине 41, 43, 50, 53, 123, 125, 129; в Нисе 57;
Деметры 21, 43, 134, 140, 144;
Диониса 58; Исиды 84;
Персефоны 60; Реи 43; Триптолем 140, 146
- Культура, греческая 17, 25, 26, 48
- Куруниотис, К. 13, 23
- Ладон 55
- Лактанций 135
- Лебедь 47
- Ликосура 51, 55, 90, 224
- Ликофрон 223, 227
- Ликург 212
- Лователи, принцесса Эрсилиа
Каегани 75, 76, 79
- Лорето 110
- Лошадь 42
- Лукиан 119, 136, 212, 218, 224, 227, 245
- Луна 55, 59, 147, 212
- Любовь 54, 135, 136
- Лягушка 35
- Магия (магический) 18, 131, 152, 156
- Максим Тирский 108
- Максим, неоплатоник 41
- Малая Азия 57, 132
- Малые мистерии 64, 67, 69, 70, 72, 74, 84, 86, 108, 155, 163, 227
- Марк Аврелий Антонин, император 87, 92, 128, 224
- Маска 59, 72, 150, 159, 210
- Масло 120, 151, 181, 191, 192, 196
- Мать 18, 19, 20, 52-57, 63, 71, 84, 111, 135, 147-149, 161, 163, 165, 173, 192, 225
- Мать Земля 19, 124
- Мегара 44, 46, 127
- Мегарон 8, 45, 89, 126-128, 221
- Мед 149, 196, 228
- Медея 76, 112
- Меир, Рабби 125
- Мексика 191
- Менандр 135
- Месомлед 68
- Металл 94, 95, 193-195, 229; *см. также*
Бронза
- Метанира 60-62, 63, 80, 189
- Миезис 68, 69, 73-75, 78, 80, 84, 85, 86, 87, 115, 116
- Микенский период 43, 46, 52, 128

- Микон 183
- Милонас, Г. 7, 23, 43, 126-129, 219-221
- Минойская Культура 192
- Минос 71
- Мире 192
- Мирт 70, 78, 84, 94, 95, 99, 139, 167, 176, 181, 194, 229
- Мистагор / *mystagogos* 95
- Мистерия / *mysteria* 7-9, 11-16, 18, 20, 22-26, 31-43, 45-56, 61, 63-65, 67-74, 76, 78, 82, 84, 86, 87, 90, 95, 102-104, 108, 109, 112, 114-119, 123, 124-137, 139, 140, 143, 144, 146, 151-153, 155, 156, 158-160, 163-166, 168, 169, 171, 181, 189, 196-198, 246
- Мистический 11, 55, 77, 156, 167-169, 183, 185, 196
- Мисты / *mystai* 32, 68, 77, 82-85, 91, 95, 99, 100, 102, 108, 111, 116, 167, 210
- Митра 42
- Миф(ология) 10, 13-17, 19-21, 24, 38, 46, 47, 49-51, 53-56, 58, 60, 66, 70, 102, 112, 117, 138, 140, 144, 147, 149, 150-159, 162, 163, 179, 182, 193, 245, 246
- Мифология, греч. 60, 152, 159
- Молитва 118, 133, 217, 218
- Молния 54, 104, 112
- Молоко 196
- Море 35, 47, 49, 55, 71, 81, 82, 134, 136, 163, 183, 198
- Мост 20, 85, 87, 143
- Мудрость 125
- Муза 68
- Музыка 169
- Мята 63, 191, 192
- Нагорная проповедь 39
- Надежда 40, 41, 114, 124, 140, 182, 186
- Нана 151
- Нереиды / дочери Нерея 35, 49
- Ника 153, 177
- Никандр 230
- Никомах из Гадары 225
- Нимфы деревьев 150
- Ниса 57
- Нисийская Равнина 57, 58, 63
- Ноак, Ф. 13
- Новый Завет 124
- Нойманн, Э. 21-23
- Ночь / ночной 24, 33, 35, 47, 63, 72, 83, 95, 99, 102, 103, 111, 133-136, 147, 155, 166, 169, 176, 177, 179, 190, 191, 198, 205, 213
- Овидий 54, 149, 190, 223, 226, 228, 245
- Огонь 43, 63, 64, 84, 102, 103, 111-113, 119, 120, 194, 196-198, 214, 219
- Одиссей 14, 207
- Океан 57, 142
- Океаниды 10
- Оксиринхские папирусы 216, 221
- Оливковое дерево 60
- Олимп 31, 119, 150
- Олимпийские боги 181
- Омфал 8, 99, 172-174, 176, 177, 212
- Опий 192
- Оракул 212
- Орей 150
- Орестей 150
- Орион 154
- Орфей 162, 183, 193
- Орфическая религия 148, 149, 193
- Орфические гимны 49, 65, 86, 184, 193, 205, 207, 228, 245
- Отец 42, 74, 86, 90, 112, 134, 151, 152, 154, 161, 168, 169, 183
- Отто, В.Ф. 18, 23, 24, 225
- Отцы Церкви 133
- Охота / охотник / погоня (преследование) 54, 70, 150, 154, 167, 173, 179, 227
- Очищение 74-76, 78, 80, 81, 103, 130, 131, 210
- Павел, св. 125
- Павсаний 61, 92, 131, 132, 142, 152, 154, 205-209, 211, 212, 222-224, 227, 228, 245
- Пальма 151, 152

Памф 52
 Папирусов Фрагменты 23, 65, 103, 113, 132; *см. также*
 Оксиринхские папирусы
 Парос, хроника 143
 Парфенон 8, 102
 Пасха 120
 Пелопоннес 34, 139
 Пение 47
 Первобыттные народы 13
 Перегрин 119, 136
 Перикл 102, 106, 107, 109, 126, 138, 191
 Персефона 8-10, 14, 18, 38, 43, 50, 52-60, 65, 66, 71, 73, 74, 80, 82, 90, 103-105, 112, 113, 116, 119, 120, 132, 134, 146, 148, 149, 151, 152-155, 159, 161-169, 171, 181-185, 205, 207, 224, 227
 Персия 33, 34, 119, 223
 Петух 155
 Пещера 57, 59, 99, 128, 150, 177
 Пиндар 39, 191, 213, 245
 Пифагорейская религия 144
 Пифия 103, 129
 Платон 24, 67, 69, 70, 77, 117, 137, 138, 216, 245
 Плиний 207, 213, 228
 Плутарх 35, 111, 205, 209, 210, 212, 214-218, 222, 223, 226, 229, 245
 Плутон 54, 57, 58, 62, 72, 99, 101, 128, 145, 146, 154, 155, 166-168, 173, 182-185, 210, 219
 Плутониум 89, 100
 Плутос 54, 169, 171, 172, 176, 179, 183
 Погоня 70
 Подземное царство 10, 39, 99, 105
 Подземный мир 35, 47, 54, 55, 57, 58, 59, 62, 64, 65, 74, 78, 82, 84, 90, 100, 103-105, 112, 113, 137, 147, 149, 150, 153-155, 159, 162-164, 167, 168, 179, 182-185, 191, 204, 205, 208, 227
 Полибий 222
 Поллукс 190, 197
 Поля Рарион 31, 38, 139, 143
 Порос, царь Индии 118, 218
 Поросянок 76, 77, 82
 Порфирий 222, 224
 Посвящение 18, 40, 81, 91; *см. также*
 Инициация
 Посвященный *см.* Мист
 Посейдон 47, 55, 90, 227
 Потустороний мир 40, 113; *см. также* Гадес
 Пракситель 182, 184, 185
 Прокл 156, 222, 224
 Прокруст 208
 Прометей 16, 17, 22
 Пропилеи; в Афинском Акрополе; в Элевсине: Большие П.; Малые П., 30, 62, 87, 89-92, 94, 96, 140, 193, 212
 Пророчество 41, 42, 136
 Просвещение 69
 Протей 119
 Пруденций 220
 Пселл, Михаил 131, 134, 213, 221, 222
 Птолеми 132
 Растения 15, 38, 60, 66, 84, 147, 149-152, 156, 158, 159, 181, 191
 Рея 43, 66, 148, 149, 151, 167, 196-198, 225
 Река 31, 55, 58, 62, 69, 71, 72, 85, 191
 Религия 9, 11-14, 17, 25, 31, 36, 37, 46, 51, 67, 114, 117, 118, 123, 125, 127, 129-132, 134, 139, 142-144, 146, 150, 158, 160, 162, 169, 179, 182, 184, 197, 246; греч 14, 25, 31, 36, 37, 51, 131, 132, 160; римская 118
 Рим 75, 132, 155, 185
 Римский период 87, 90, 106, 216
 Римско-Католическая Церковь 102
 Ритуал 11-14, 68, 95, 104, 130, 137, 138, 158, 191
 Родос 176, 179
 Рождение 57, 112, 113, 117, 134, 169, 177, 179, 183, 215, 217, 227
 Роза 95

Россия 139, 169
 Рыба 81, 155
 Самос 118
 Самофракия 31, 48, 50, 168, 226
 Свет 7, 14, 33-35, 37, 39, 47, 61, 84, 105, 111, 116, 117, 120, 128, 134, 135, 143, 161, 169, 198, 214
 Свеач 120, 197
 Свинья 65, 183, 184
 Святилище 8, 13, 24, 31, 35, 41-45, 51, 53, 59, 62, 64, 67, 71, 75, 80, 86, 87, 89-92, 108, 111, 112, 125, 128, 131, 133, 135, 153, 156, 164, 166-168, 173, 182, 194, 198
 Священная дорога 31, 33, 35, 62, 82, 87, 89, 205
 Священное действие 13, 66, 102, 111, 114, 123, 197
 Северный ветер, *см.* Борей
 Селена 35, 136
 Семела 84, 112, 113, 169, 173, 176, 177, 179, 181, 207
 Сенека 213
 Сервий 227
 Символ(ическое) 10, 54, 56, 59, 63, 100, 124, 146, 150, 152, 153, 166, 190, 191, 192, 212
 Синедрион 125
 Синезий 131
 Сицилия 147, 155, 190
 Скала 16, 31, 99, 105, 109, 147, 179, 207, 219
 Смерть 15, 38-42, 102, 104, 112, 113, 119, 124, 139, 152, 154, 158, 182, 183, 217
 Сновидение / сон 16, 17, 61, 92, 103, 191, 224
 Сократ 67, 69, 70, 77, 79, 117, 137
 Сокровище 92, 195
 Солнце 59, 116, 169
 Солон 106, 190
 Сопатр 102, 113, 214
 Сострат 167
 Софисты 118
 Софокл 39, 104, 118, 140, 210, 246
 Спарта 139, 169
 Спермо 151
 Средиземноморье 150, 151
 Стафил 150, 214
 Стаций, Публий Папин 203
 Стенан 59, 60
 Стоя Пойкила 99
 Страбон 57, 207, 218, 219, 222, 246
 Существование, греческое 7, 25, 36, 37, 38, 40, 42
 Сьерра Масатека 191
 Талмуд 124
 Танец/танцор 34, 35, 46, 49, 59, 62, 90, 92, 100, 102, 155, 197, 198
 Тацит 221, 245
 Телестерион 8, 61, 64, 69, 80, 89, 92, 94, 99, 102, 106-111, 114, 116, 117, 119, 120, 126-128, 132, 133, 159, 170, 172, 184, 189, 214, 219-221
 Теон из Смирны 74, 209
 Терей 46
 Тертуллиан 134
 Тесей 31, 62, 104, 105, 162, 207
 Тимофей 132
 Тифон 223
 Травлос, Я. 8, 10, 23, 203, 213
 Трагедия 34, 39, 76, 104, 118, 119, 129, 130, 147, 154, 155, 245, 246
 Триптолем 31, 39, 82, 138-146, 164, 166, 167, 171, 173, 176, 179, 181, 184
 Трон 23, 32, 42, 53-55, 74, 99, 107, 110, 111, 140, 165, 167, 173, 176, 177, 181, 214, 226
 Тьма 78, 134, 182, 183, 191; *см. также*
 Ночь
 Фаллос 78, 86, 210, 219
 Федр 24, 67, 69, 70, 79, 117, 216
 Философия, греческая 25, 41, 67
 Филострат 211, 224
 Флакк 203
 Флейта 133
 Фракция 46, 49, 57, 111, 168, 216

- Фригия 150
 Фрукт / фруктовый сад 155
 Хаинувеле (серамская дева) 151, 152, 154
 Хаксли, О. 191
 Харибд 207
 Хейзинга, Й. 25
 Храм 8, 25, 31, 32, 35, 43, 45, 50, 53, 55, 59, 61, 62, 64, 66, 71, 72, 86, 89, 90, 92, 102, 108, 110, 112, 123, 128, 129, 132-136, 140, 141, 153, 169, 173, 184, 185, 205, 212, 219
 Христианство 37, 120, 125
 Хтонический 58, 128, 169
 Цветок 10, 51, 57, 68, 95, 113, 151
 Церковь 120
 Цицерон 40, 42, 92, 148, 222, 246;
 Ad Atticum; "О Законах" 40;
 "О Природе"; "Оратор"
 Чай 191
 Человеческая природа 7, 17
 Человеческая раса 36, 37, 40
 Человеческий род 36
 Человеческое существование 22, 37, 144, 160
 Человечество 17, 31, 36, 38, 40, 63, 113, 137, 139, 140, 146, 148, 183
 Чудо 24, 36, 52, 127
 Чудовище 74
 Эвбул 222
 Эвбулей 65, 167, 168, 171, 176, 179, 182-186
 Эвкрат 115, 116
 Эвмолп 46, 47, 76, 184
 Эвмолпид 42, 69, 132
 Эгейское море 71, 183
 Эгин 70
 Эдип 24, 104, 105, 118
 Экстаз / экстатический 148, 159
 Элевсин 7, 8, 10-13, 17, 18, 19, 23-26, 30-38, 40-43, 46-48, 50-56, 58-60, 62, 63, 65-69, 73, 74, 76, 78, 80-87, 92, 95, 99, 100, 102, 103, 108, 111-113, 115-120, 123-133, 135, 137, 139, 140, 143, 144, 146, 149, 153-155, 158, 161-163, 167-169, 172, 182, 183, 185, 186, 189, 190, 192, 194-198, 207, 211, 213, 215, 216, 220, 221, 224-228;
 Александрийский 126, 132, 135, 137, 228
 Элевсинион, Афинский 61, 83, 86, 94, 194, 195, 220, 221
 Элевсиния 48, 54, 207
 Элладский (Ранний, Средний, Поздний) период 43, 45
 Эллинистический период 210
 Эндимион 136
 Эон 40, 134, 169, см. также *Aion*
 Эпидавр 31, 82, 148, 152, 226
 Эпиктет 131, 133, 245
 Эпикурейцы 127
 Эпопт 103, 108, 113, 124, 161, 215, 225
 Эпоптея 8, 67, 68, 70, 80, 85, 86, 95, 102, 103, 104, 108, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 124, 126, 128, 130, 131, 137, 159-161, 165, 209, 217
 Эринт 55, 104
 Эрос 158, 159, 177
 Эротоморфизм 135
 Эсхил: и Элевсис; фрагменты; "Эдип"; "Персы" 24, 76, 118, 123, 149, 205, 218, 246
 Этнология 13, 14, 15, 16, 21, 23, 152
 Этрусски 104
 Эфес 75, 192
 Юлиан, император 41, 151
 Юнг, К.Г. / юнгианская психология 14-21, 23, 203
 Яблоко 149, 150, 153, 155
 Яйцо 155, 196
 Ямвлих 216, 221, 246
 Януарий, св. 24
 Ясон 76, 142

Карл Кереньи. Элевсин: Архитепический образ матери и дочери. Пер. с англ. — М.: “Рефл-бук”, 2000. — 288 с. Серия “Astrum Sapientae”.

ISBN 5-87983-094-2

Книга венгерского мифолога и классициста Карла Кереньи содержит попытку реконструкции легендарных Элевсинских мистерий, основанную на анализе результатов археологических раскопок, античной литературе и мифологии, в частности мифа о Деметре и Персефоне, произведений искусства и истории религии. В своем исследовании автор опирается не только на греческую мифологию, но и проводит параллели с мифологиями других народов.

УДК 165.9

Научное издание
К. Кереньи
Элевсин:
Архитепический образ матери и дочери

Редактор А.В. Морозов, С.Н. Иващенко
Технический редактор Н.В. Мосюренко
Компьютерная верстка А.Ю. Чижевская

Подписано в печать 30.03.2000. Формат 60X88/16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура гарамонд. Печать офсетная. Печ. листов 18. Тираж 1600 экз.

Издательство «Рефл бук». Москва, 3-я Тверская-Ямская, 11/13.
Лицензия ЛР № 090222 от 08.04.99.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ППП «Типография» «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6
Заказ № 187