

И. Я. Бахофен

МАТЕРИНСКОЕ ПРАВО

Том III





JOHANN JAKOB BACHOFEN

DAS MUTTERRECHT

**Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten
Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur**

Band III



ИОГАНН ЯКОБ БАХОФЕН

МАТЕРИНСКОЕ ПРАВО

Исследование о гинекократии древнего мира
в соответствии с ее религиозной
и правовой природой

Том III



Издательский проект «Квадривиум»
Санкт-Петербург
2021

УДК 94(3).30=82

ББК 63.3(0)32

Б30

Перевод с немецкого, английского, французского, латинского
(гл. ХСIII–СXXXIII): *Д. К. Трубчанинов*

Перевод с немецкого (гл. СXXXIV–CLXIV): *В. М. Линейкин*

Перевод с итальянского, латинского: *А. В. Войцехович*

Перевод с древнегреческого: *Т. А. Сенина (монахиня Кассия)*

Б30 Бахофен И. Я. Материнское право. Исследование гинеократии древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой. В трех томах. Т. III. — СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2021. — 752 с.

ISBN 978-5-7164-1084-8

«Материнское право» — главный труд выдающегося швейцарского юриста, религиоведа и знатока античности Иоганна Якоба Бахофена (1815–1887). На основании обширного мифологического и исторического материала он стремится вообразить картину архаического общества, в котором власть и авторитет принадлежит женщине. Творчество Бахофена оказало влияние на столь разных авторов, как Ф. Энгельс, К.-Г. Юнг, Э. Фромм, Р.-М. Рильке, Т. Манн, В. Беньямин, и во многом предвосхитило развитие культурной антропологии в XX в. Книга будет интересна студентам, научным работникам, всем, интересующимся мифологией и историей культуры.

УДК 340.12

ББК 67.3

© Болгова Е. А., оформление, 2021

© Войцехович А. В., перевод, 2021

© Линейкин В. М., перевод, 2021

© Сенина Т. А., перевод, 2021

© Трубчанинов Д. К., перевод, 2021

© Издательский проект «Quadrivium», 2021



ИНДИЯ И ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ

ХСIII. Мероитско-индийская атрибуция Кандакии, вытекающая из гинекократических условий Индии. Сопоставление свидетельств, в особенности касающихся *Pandaea gens*¹

Итак, наш разбор мифа о Кандакии подошел к концу. Мы установили его несомненную связь, во-первых, с историческими фактами, во-вторых — с жизненным укладом и общественными воззрениями местных африканских племен, в третьих же — с первобытной мифологией, так что отныне легендарный характер повествований Псевдо-Каллисфена и его латинского редактора не может служить возражением против использования этого сочинения. Нам осталось лишь рассмотреть еще один пункт. Кандакия, которую Цец недвусмысленно именует мероитской царицей, предстает у Псевдо-Каллисфена и всех черпающих из него авторов: Валерия, Малалы, Кедрина, Глики — правительницей

¹ Народа пандеев (лат.).

одного из индийских царств. В связи с этим рассказ о ее встрече с Александром помещен в третьей части этого сочинения, которая более всего изобилует историями преимущественно фантастического содержания. Разумеется, можно было бы усмотреть в такой индийской атрибуции не более чем плод авторского вымысла, ибо, по признанию древних, именно эту далекую страну чаще всего выбирали в качестве сцены, на коей можно с удобством изобразить сколь угодно невероятные события. Однако у самого Псевдо-Каллисфена дело представлено в совершенно ином свете. Александр излагает царице египетское поверие о существовавшей в незапамятные времена связи Индии с Мероэ и святилищем Амона. Таким образом, Псевдо-Каллисфен и здесь следует местной африканской традиции. Ее историческая достоверность в нашем случае не имеет решающего значения, однако едва ли может быть оспорена, тем более что немалое число мифологических сюжетов в равной мере является достоянием обеих рассматриваемых стран, объединенных также общим именем Индия. См. *Филострат* (Жизнь Аполлония Тианского, VI, 6 в изд. G. Olearius, Philostratorum quae supersunt omnia, p. 253), *Плутарх* (Об Исиде и Осирисе, 29, со ссылкой на Филарха), A. H. L. Heeren (Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt, 1815, S. 390 u. 540 f.), F. Creuzer (Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 1819, I, 417), E. A. Schwanbeck (De Megasthene rerum Indicarum scriptore, 1845, p. 1, n. 1). — В связи со всем сказанным Кандакия может считаться как мероитской, так и индийской царицей, а употребленное Цецем выражение не оставляет сомнений в том, что уже Псевдо-Каллисфен именовал эту индийскую правительницу мероитяжкой, не усматривая в этом никакого противоречия. Вмешательство Пора в развитие сюжета также не может считаться авторским произволом. Конечно, *Курций Руф* (История Александра Великого, VIII, 14), *Арриан* (Поход Александра, VI, 2) и прочие историографы изображают его встречу с Александром совершенно иначе, чем она представлена в мифе о Кандакии. Однако рассказ об их поединке с несчастливым для Пора исходом можно найти и у более ранних авторов. *Лукиан* (Как следует писать историю, 12) называет авто-

ром этой фальсификации Аристобула, спутника Александра (Арриан, там же, предисловие), прибавляя еще один рассказ, который, будь он даже и вымыслом, все же показывает, к сколь раннему времени принято было относить эту фантазию. Ср. G. E. J. Sainte-Croix, Examen critique des anciens historiens d'Alexandre-le-Grand, Paris, 1775, p. 42; C. Müller, предисловие к фрагментам Аристобула из Кассандрии в изд. Arriani Anabasis et Indica, Didot, Paris, 1846, 94. Однако и помимо всего сказанного связь Кандакии с Индией находит подтверждение в индийском жизненном укладе. Положение женщины, по всей видимости, было здесь таким же, как в Африке и Кариин (и, в меньшей степени, в прочих странах Азии). О Клеофисе, или Клеофиде, упоминают Курций (VIII, 10) и Юстин (История Филиппа, XII, 7). Курций (там же, VIII, 10) сообщает о расположенном по ту сторону Хоаспа, хорошо укрепленном и охраняемом 38 000 воинов городе Бейра: Nuper Assacano, cuius regnum fuerat, demortuo regioni urbique praeerat mater eius Cleophis.— — Venia impetrata regina venit cum magno nobilium feminarum grege aureis pateris vina libantium. Ipsa genibus regis parvo filio admoto non veniam modo, sed etiam pristinae fortunae impetravit decus: Quippe appellata regina est etc. «После недавней смерти Ассакана, которому принадлежало это царство, во главе города встала его мать Клеофис... [Добившись пощады,] царица пришла с большой свитой знатных женщин, возливавших из золотых сосудов вино в жертву Александру. Сама она повергла маленького сына к коленям царя и получила не только прощение, но и сохранение прежнего почетного положения: она была признана царицей»². Юстин (там же, XII, 7): Inde montes Daedalus regnaque Cleophidis reginae petit. Quae cum se dedidisset ei, concubitu redemptum regnum ab Alexandro recepit, inlecebris consecuta, quod armis non poterat; filiumque ab eo genitum Alexandrum nominavit, qui postea regno Indorum potitus est. Cleophis regina propter prostratam pudicitiam scortum regium ab Indis exinde appellata est. «Оттуда он направился к Дедальским горам и к царству царицы Клеофиды. Она отдалась Александру и

² Пер. с лат. А. Ч. Козаржевского. — Примеч. перев.

получила от него благодаря этому свое царство обратно, добившись путем соблазна того, чего она не смогла достигнуть оружием. Сына, родившегося [у нее], она назвала Александром. Он впоследствии овладел Индийским царством. Царица Клеофида с того времени за несоблюдение целомудрия получила от индийцев прозвище царской блудницы»³. Ср. С. Lassen, *Indische Altertumskunde*, Bd. II, Bonn, 1849, S. 136. У Диодора Сицилийского (Историческая библиотека, XVII, 84) имеется следующее известие: Ἐπὶ δὲ τούτοις γενομένων τῶν ὄρκων ἡ μὲν βασίλισσα τὴν μεγαλοψυχίαν τοῦ Ἀλεξάνδρου θαυμάσασα δῶρά τε κράτιστα ἐξέπεμψε καὶ πᾶν τὸ προσταττόμενον ποιήσειν ἐπηγγείλατο⁴. О каком именно народе и какой царице здесь говорится, не вполне ясно. Приведенному фрагменту во всех рукописях предшествует пространная лакуна, а за ним следует еще одна: небольшая, содержавшая, по-видимому, всего лишь несколько слов. Однако из греческого обзора содержания (см. P. Wesseling, *Diodori Siculi Bibliothecae historicae libri qui supersunt*, Amsterdam, 1746, p. 232) можно с уверенностью сделать вывод, что Диодор говорил о покорении города Массака. Арриан (Поход Александра, IV, 26) называет его Массагами, столицей асакенов, добавляя затем (там же, IV, 27), что овладев им, Александр захватил в плен мать и дочь Асакена. Следовательно, у нас едва ли есть повод сомневаться, что и Диодор говорит о все той же Клеофиде. Его сведения подтверждают сообщения прочих историографов и наводят на мысль, что рассказ о вышеупомянутом сыне Александра не имеет под собой исторического основания. Со всем сказанным можно сопоставить также повествование Курция (История Александра Великого, X, 5) о смерти перса Орсина, оклеветанного евнухом Багом: *Non contentus supplicio insontis spado ipse morituro manum iniecit. Quem Orsines intuens, audieram, inquit, in Asia olim regnasse*

³ Пер. с лат. А. А. Деконского и М. И. Рижского. — Примеч. перев.

⁴ На этом и поклялись, и царица, изумляясь великодушию Александра, прислала богатейшие дары и обещала выполнить все, что было велено (пер. с др.-греч. М. Е. Сергеенко). — Примеч. перев.

feminas, hoc vero novum est regnare castratum!⁵ — противопоставление, полностью соответствующее приведенному выше месту из Клавдиана⁶. О наложницах индийских правителей см. *Курций* (там же, VIII, 32). Ср. *Афиней*, Пир мудрецов, IV, 153 в изд. *Schwanbeck*, De Megasthene, fr. 28, p. 115. — *Арриан*, Индика, 22, из рассказа о плавании Непарха: ὁ δὲ ἔσπλους (εἰς λιμένα ἐν Μοροντοβάροισι) στεινός· τοῦτον τῇ γλώσση τῇ ἐπιχωρίῃ Γυναικῶν λιμένα ἐκάλεον, ὅτι γυνὴ τοῦ χώρου τοῦτου πρώτη ἐπῆρξεν⁷. *Аммиан Марцеллин* (Деяния, XXIII, 6, 73) упоминает *Gynaeson limen*⁸ у жителей соседствующей с Индией Гедрозии. — О господстве женщин у народа пандеев упоминает целый ряд дальнейших свидетельств. *Плиний* (Естественная история, VI, 23, 76) пишет: Ab his gens Pandae, sola Indorum regnata feminis. Unam Herculi sexus eius genitam ferunt ob idque gratiorem, praecipuo regno donatam. Ab ea deducentes originem inperitant CCC. oppidis, peditum CL. M., elephantis D. etc⁹. *Арриан* (Индика, VIII, 6–7), ссылаясь на Мегасфена, сообщает об этом следующее: πολλῆσι γὰρ δὴ γυναιξιν ἐς γάμον ἐλθεῖν καὶ τοῦτον τὸν Ἡρακλέα· θυγατέρα δὲ μουνογενέην. οὕνομα δὲ εἶναι τῇ παιδί Πανδαίην, καὶ τὴν χώραν. ἵνα τε ἐγένετο καὶ

⁵ Не удовлетворившись пытками невинного, евнух умертвил его собственной рукой. И Орсин, глядя на него, сказал: «Я слышал, что когда-то в Азии правили женщины; но совсем уж невиданное дело, что сейчас там правит кастрат!» (лат.).

⁶ *Клавдиан*, Против Евтропия, I, 320. См. главу LV во втором томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

⁷ А вход (в гавань в Мортобарах) узок; на местном языке ее называли Гаванью Женщин, потому что в этой области первой управляла женщина (др.-греч.).

⁸ Гавань женщин (латинская транскрипция др.-греч. названия). — *Примеч. перев.*

⁹ Затем мы находим народ пандов — единственный в Индии, которым правят женщины. Говорят, что у Геракла была только одна дочь, которая по этой причине была его любимицей и получила в подарок особенно обширное царство. Ее потомки правят более чем 300 городами, имеют в своем распоряжении 150 000 пехоты и 500 слонов и т. д. (лат.).

ἦστινος ἐπέτρεψεν αὐτῇ ἄρχειν Ἡρακλέης, τῆς παιδὸς ἐπώνυμον· καὶ ταύτῃ ἐλέφαντας μὲν γενέσθαι ἐκ τοῦ πατρὸς ἐς πεντακοσίους, ἵππον δὲ ἐς τετρακισχίλιον, πεζῶν δὲ ἐς τὰς τρισκαίδεκα μυριάδας¹⁰. — И далее (там же, IX, 1): Ἐν δὲ τῇ χώρῃ ταύτῃ, ἵνα ἐβασίλευσεν ἡ θυγάτηρ τοῦ Ἡρακλέος, τὰς μὲν γυναῖκας ἐπταέτεας ἐούσας ἐς ὄρην γάμου ἵναί, τοὺς δὲ ἄνδρας τεσσαράκοντα ἕτεα τὰ πλεῖστα βιώσκεσθαι. Καὶ ὑπὲρ τούτου λεγόμενον λόγον εἶναι παρὰ Ἰνδοῖσιν· Ἡρακλέα, ὁψιγόνου οἱ γενομένης τῆς παιδός, ἐπεὶ τε δὴ ἐγγὺς ἔμαθεν ἐωυτῷ ἐούσαν τὴν τελευταίην, οὐκ ἔχοντα ὄτω ἄνδρῳ ἐκδῶ τὴν παιδα ἐωυτοῦ ἐπαξίω, αὐτὸν μιγῆναι τῇ παιδί ἐπταετεί ἐούσῃ, ὡς γένος ἐξ οὗ τε κάκεινης ὑπολείπεσθαι Ἰνδῶν βασιλέας. Ποιῆσαι ὦν αὐτὴν Ἡρακλέα ὠραίνην γάμου· καὶ ἐκ τοῦδε ἅπαν τὸ γένος τοῦτο ὅτου ἡ Πανδαίη ὑπῆρξε τωῦτόν τοῦτο γέρας ἔχειν παρὰ Ἡρακλέος¹¹. Я понимаю заключительные слова этого сообщения в общем смысле, то есть, в том, что звание дочерей Геракла распространялось на всех девушек этой страны, в силу чего гинекократия преподносится как всеобщий народный обычай. С таким толкованием согласуется еще одна подробность, упомянутая в том же сказании: будто Геракл, путешествуя по морю, нашел женское украшение, а именно, жемчуг, который он доставил в Индию, чтобы украсить им свою дочь (C. Lassen, Indische Altertumskunde, Bd. I, Bonn, 1847, S. 649. N. 2).

¹⁰ Ведь и этот Геракл вступил в брак со многими женщинами; однако дочь у него была лишь одна. Имя девочки было Пандея, и та страна, где она родилась и править которой ей предоставил Геракл, дала имя девочке; и ей также досталось от отца около пятисот слонов, четырех тысяч лошадей и тринадцати тысяч пехотинцев (*др.-греч.*).

¹¹ А в той стране, где воцарилась дочь Геракла, женщины вступают в брачный возраст, будучи семилетними, мужчины же живут самое большее сорок лет. И об этом у индийцев передают такой рассказ: Геракл, поскольку его дочь была поздним ребенком, когда понял, что уже близок к своей кончине, не имея достойного мужа, которому мог бы отдать свою дочь, сам соединился с дочерью, которой было семь лет, чтобы от себя и нее оставить род, царствующий над индами. Геракл сделал ее пригодной для брака; и с той поры весь этот род, которому положила начало Пандея, имел от Геракла такое вот преимущество (*др.-греч.*).

Жемчужины же в тех водах живут вместе и, подобно пчелам, образуют государства во главе с царицей (Арриан, Индика, VIII; Филострат, Жизнь Аполлония Тианского, III, 46 с замечаниями Олеария). Это примечание важно потому, что позволяет определить ту местность, к которой относится миф о Пандее и пандейской гинекоκραтии. Оно отсылает нас к Тапробане¹² и лежащей напротив Цейлона южной оконечности Декана. Здесь, в стране индийских колхов, в нынешнем Маннарском заливе и в наши дни по-прежнему ведется промысел жемчуга. См. Арриан, Плавание вокруг Эритрейского моря, 59; Дионисий Перизетт, Описание Ойкумены, 593 с комментариями Евстафия Солунского, в изд. Bernhardy, p. 219 (ἐν τῇ Ταπροβάνῃ ἀνθρώπους γυναικεῖω κόσμῳ φαίδρύνεσθαι¹³); Страбон, География, XV, 691. *Nearchi Periplus in J. Hudson, Geographiae veteris scriptores Graeci minores, Oxoniae, 1698, p. 30.* Сколь точно религиозные и природные особенности этой восточноазиатской страны совпадают с описанием царского дворца Кандакии у Юлия Валерия (История Александра Македонского, III, 57–59), становится ясно при сравнении этого места с примерами на эту тему, собранными в издании С. Ritter, *Die Vorhalle Europäischer Völkergeschichten vor Herodotus, um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus, Berlin, 1820, S. 118 f.* Ср. также Вергилий, Георгики, II, 116. — Полиэн (Стратегемы, I, 3, 4) пишет: Ἦρακλῆς ἐν Ἰνδικῇ θυγατέρα ἐποίησατο, ἣν ἐκάλεσε Πανδαίην. Ταύτῃ νείμας μοῖραν τῆς Ἰνδικῆς πρὸς μεσημβρίαν καθήκουσαν εἰς θάλασσαν, διένειμε τοὺς ἀρχομένους εἰς κώμας τριακοσίας ἐξήκοντα πέντε, προστάζας καθ' ἑκάστην ἡμέραν μίαν κώμην ἀναφέρειν τὸν βασιλεῖον φόρον, ἵνα τοὺς διδόντας ἔχοι συμμάχους ἢ βασιλεύουσα, καταπονοῦσα ἀεὶ τοὺς δοῦναι ὀφείλοντας¹⁴. Диодор Сицилийский

¹² Тапробана (др.-греч. Ταπροβάνη или Таπροβανᾶ) — название большого острова в Индийском океане, упоминаемого античными географами. Как правило, отождествляется с о. Шри-Ланка. — *Примеч. перев.*

¹³ На Тапробане мужчины украшались женскими украшениями (др.-греч.).

¹⁴ В Индии Геракл обзавелся дочерью, которую назвал Пандея. Уделив ей часть Индии, простирающуюся к югу до моря, он распределил ее

(Историческая библиотека, II, 39) сообщает: Γαμήσαντα δὲ πλείους γυναικάς (τὸν Ἡρακλέα) υἱὸς μὲν πολλοὺς, θυγατέρα δὲ μίαν γεννῆσαι, καὶ τούτων ἐνηλίκων γενομένων πᾶσαν τὴν Ἰνδικὴν διελομένον εἰς ἴσας τοῖς τέκνοις μερίδας, ἅπαντας τοὺς υἱοὺς ἀποδείξει βασιλέας, μίαν δὲ θυγατέρα θρέψαντα καὶ ταύτην βασιλίσσαν ἀποδείξει¹⁵. *Солин* (Полигистория, LII, 15): Pandaea gens a feminis regitur, cui reginam primam adsignant Herculis filiam. Et Nysa urbs regioni isti datur¹⁶. *Марциан Капелла* (О бракосочетании Филологии и Меркурия, VI, 695): Pandaeam gentem feminae tenent¹⁷. См. также С. *Salmasius*, *Plinianæ exercitationes in Caii Iulii Solini Polyhistoria*, 1629, p. 700. *Флегон*, Удивительные истории, 33. — О продолжительности жизни мужчин и женщин в этих краях *Плиний Старший* (Естественная история, VII, 2, 23) сообщает следующее: In quadam gente Indiae feminas semel in vita parere genitosque confestim canescere (Ctesias scribit)¹⁸. И далее (там же, VII, 2, 28–29.): Ctesias gentem ex his, quae appelletur Pandore¹⁹, in convallibus sitam annos ducenos vivere, in iuventa candido capillo, qui in senectute nigrescat; contra alios quadragenos non excedere annos, iunctos Macrobiis, quorum feminae semel pariant, idque et Agatar-

поданных по тремстам шестидесяти пяти деревням, приказав ежедневно одной деревне выплачивать царскую подать, так чтобы царствующая имела союзниками уже внесших подать, постоянно ослабляя [таким образом] тех, кто еще только должен был ее внести (*др.-греч.*).

¹⁵ Вступив в брак со многими женщинами, он (Геракл) породил много сыновей, а дочь только одну, и когда те возмужали, он, разделив всю Индию на равночисленные его детям части, всех сыновей сделал царями, и единственную дочь, вырастив, он тоже сделал царицей (*др.-греч.*).

¹⁶ Народом пандеев правят женщины, первой из которых, как считают, была дочь Геракла; в этой области находится также город Ниса (*лат.*).

¹⁷ Народом пандеев правят женщины (*лат.*).

¹⁸ В некотором индийском народе женщины рожают лишь раз в жизни, а их дети сразу после рождения седеют (пишет Ктесий) (*лат.*).

¹⁹ *Sic!* В современных изданиях принято чтение Pandae. — *Примеч. пер.*

chides tradit²⁰. — — Mandorum (lege: Pandarum, ср. *E. A. Schwanbeck*, *De Megasthene*, 1845, p. 71. N. 65) nomen iis dedit Clitarchus et Megasthenes, trecentosque eorum vicos adnumerat; feminas septimo aetatis anno parere, senectam quadragesimo accidere.²¹ — — (Duris) in Calingis eiusdem Indiae gente quinquennis concipere feminas, octavum vitae annum non excedere²². Те же самые *mirabilia*²³, ссылаясь на Ктесия, рассказывает и *Солин* (*Полигистория*, LII). Ο'Εβοτίκοντες²⁴ см., кроме того, также у *Цеца* (*Хилиады*, VII, 636). Вышеизложенные мифы восходят к Мегасфену и Ктесию, первый из которых жил позднее, а второй — ранее Александра. Мегасфен проживал у Сибиртия, сатрапа Арахосии, при правлении Селевка Никатора, который отправил его послом к Чандрагупте. Не подлежит сомнению, что его *Ἰνδικά*²⁵ были написаны в первые десятилетия III в. Наблюдения над религиозным и государственным устройством, нравами и повседневными обычаями этой страны, собранные им во время многочисленных посещений Индии, отражены в его книге в таком изобилии, которого было бы тщетно искать у спутников Александра. Этот труд, дошедший до наших дней лишь в фрагментарном виде (о нем см. в особенности *E. A. Schwanbeck*, *Megasthenis Indica*, Bonn, 1846; *C. Müller*, *Scriptores rerum Alexandri Magni* и *C. Lassen*, *Indische Altertumskunde*, Bd. II, S. 118 и 662–664), благодаря новейшим

²⁰ Племя этих людей, называемых пандами, обитает в горных долинах и живет, согласно Ктесию, двести лет; в молодости у них волосы седые, а в старости чернеют. Напротив, другие, граничащие с макробиями (у которых женщины рожают лишь однажды), живут не более сорока лет. О том же повествует и Агатархид (*лат.*).

²¹ Клитарх называет их мандами (читай: пандами), а Мегасфен насчитывает у них триста деревень; их женщины рожают в семь лет, а в сорок они уже стары (*лат.*).

²² (Дурис сообщает:) у калингов, народности той же Индии, женщины зачинают в пять лет и не живут больше восьми (*лат.*).

²³ Чудеса (*лат.*).

²⁴ Единорождающие (*др.-греч.*).

²⁵ «Индика» (*др.-греч.*), сочинение Мегасфена об Индии.

исследованиям Индии вновь приобрел то значение, которое под предлогом недостоверности было оспорено уже древними авторами. Однако чем глубже становятся наши познания об индийской древности, тем более подтверждаются сведения о ней, приводимые греками. В их числе был реабилитирован и Ктесий. Упрек в лживости, предъявлявшийся ему древними (Лукиан, *Правдивая история*, I, предисловие, 3; Страбон, *География*, II, 70; Плиний Старший, *Естественная история*, VI, 21, 3; E. A. Schwabeck, *Megasthenis Indica*, p. 59 f.), опровергается тем, что, как подтверждает Лассен (C. Lassen, *Indische Altertumskunde*, Bd. II, S. 636), многие приводимые им сведения оказались верны, а при более тщательном изучении стало возможным показать, что они были не изобретены автором, а заимствованы им из оригинальных индийских сочинений. И хотя некоторые из приведенных им подробностей все еще не получили объяснения, а другие должны быть отвергнуты как заведомые искажения и преувеличения, то теперь уже не подлежит никакому сомнению, что в сохранившихся фрагментах и извлечениях из Ктесия мы имеем дело с такими представлениями, которые были распространены в Персии, где этот автор находился в качестве врача при дворе Артаксеркса II Мнемона, или изложены ему присутствовавшими там индийцами. Что касается приведенных выше мифов, то характер тех двух основных источников, из которых они были взяты, позволяет с полным основанием предположить, что они отражают подлинную местную традицию и потому заслуживают пристального внимания, которое, разумеется, нисколько не подобало бы беспочвенным измышлениям греков.

XCIV. Продолжение: дальнейшие сообщения о гинекократическом укладе Индии и Центральной Азии

В подтверждение этого вывода мы сопоставим сказанное Мегастфеном с теми известиями, которые сохранили для нас две большие, состоящие из ста тысяч дистихов, эпические поэмы «Махабхарата» и «Рамаяна», повествующие о войне Кауравов и Пандавов — двух родов, восходящих к общему прародителю Бха-

рате, именующихся соответственно сыновьями Солнца и Луны (Чандра), — которую те ведут за обладание царским тронem в Хастинапуре (городе, лежащем неподалеку от нынешнего Дели, но на берегу Ганга). См. *C. Lassen*, *Indische Altertumskunde*, Bd. I, S. 626 ff.; *P. von Bohlen*, *Das alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Ägypten*, Königsberg, 1830, Bd. II, S. 345 ff.; *M. E. de Polier*, *Mythologie des Indous*, Paris, 1809, vol. I, cap. 8; *F. Schlegel*, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg 1808, p. 285; *F. Creuzer*, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 1819, I, 419 ff.; там же, III, 313. От царя Панду и его супруги Кунти происходят пять Пандавов, женатых на одной и той же супруге: Драупади, дочери Друпады, царя Панчалы. Ей суждено было стать матерью всех последующих поколений Пандавов. Ее связь с пятью братьями представляет собой судьбоносный момент для всего рода Панду — младшей из двух противоборствующих династических линий, чье могущество переживает новый подъем благодаря союзу с Панчалой. Родившиеся от Драупади Пандавы считаются сыновьями своей матери, что с неизбежностью вытекает из ее полиандрической связи с пятью братьями. А если ее дети зовутся Пандавами, то сама мать, соответственно, должна носить имя Пандая или Пандея. Тожественность этих двух наименований очевидна, особенно при сопоставлении с формой Пандавья. Но если жена братьев-Пандавов есть Пандая, то в Кришне, отпрыске рода Панчалов, от царя которых, Друпады она происходит, перед нами очевидным образом предстает Геракл. Помимо того, что атрибутом обоих этих персонажей является палица (*Арриан*, *Анабасис Александра*, V, 3), индийский Геракл-Дорсарий (*Исихий*, *Δορσάρης* и *Δουσάρης*, см. также прим. Альберти) так же, как и греческий, имеет нескольких жен и великое множество сыновей. Кроме того, Кришна носит то же имя, что и Драупади²⁶:

²⁶ Наиболее известное имя этой героини индийского эпоса — Драупади — в действительности является патронимом: «дочь Друпады». В то же время, как и большинство эпических персонажей «Махабхараты», она также упоминается под несколькими другими именами, в том числе, Кришна, что, как предполагают, и является ее собственным именем. — *Примеч. перев.*

«черный», что в особенности соответствует его качеству $\gamma\eta\rho\epsilon\nu\eta\varsigma$ ²⁷ (Арриан, Индика, 8) — недвусмысленное свидетельство того, что представление о Драупади как о дочери Геракла, отраженное у Мегасфена, всецело согласуется с духом индийской легенды. Вообще же Кришна предстает в облике божества, чей культ распространяется Пандавами; он, в свою очередь, был посредником в их союзе с Панчалами, заложив тем самым основание их могущества. Там, где появляются Пандавы и их покровитель Кришна, там рушится власть потомков Кауравов. Но если это сообщение Мегасфена оказывается достоверным, то столь же надежными следует считать и его сведения о географическом положении страны Пандеи на побережье Индийского океана. Ибо там слово Пандья и поныне сохраняется в качестве местного географического наименования, о чем см. *H. H. Wilson*, Historical sketch of the kingdom of Pandja, Southern peninsula of India, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, III (1836), p. 199, 387; *C. Lassen*, Indische Altertumskunde, Bd. I, S. 649–650, Bd. II, S. 23, 733; *E. A. Schwanbeck*, De Megasthene, p. 38; *C. Ritter*, Die Vorhalle europäischer Völkergeschichten vor Herodotus, S. 73, 83; его же, Die Erdkunde von Asien, Bd. II, S. 1096 (Madura Pandionis). И более того, если цари из рода Пандеев были засвидетельствованы в Индии во времена Александра, то позднейшая история подтверждает, что и в начале нашего летосчисления здесь все еще господствовали правители, носившее древнее имя Пандавов (*C. Lassen*, Indische Altertumskunde, Bd. I, S. 627). Во время плавания Арриана царь Пандион правил государством колхов в южном Декане, а ловцы жемчуга, которые, как мы видели выше, были связаны с Гераклом и Пандеей, находились под его властью ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\alpha\ \text{Пανδίωνά}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ²⁸). *Птолемей* (Руководство по географии, VII, 1, 174) упоминает Μόδοῦρα βασιλείου Πανδίωνος²⁹. Речь идет о Мадуре или Матхуре, родине Кришны, расположенной в верхнем течении Ганга, которая и по сей день известна как резиденция Пандиона.

²⁷ Земнорожденный, земнородный, сын земли (др.-греч.).

²⁸ Находится под властью царя Пандиона (др.-греч.).

²⁹ Модура, столица Пандиона (др.-греч.).

Название Мадура указывает на Мадри — вторую жену Панду, от которой произошли на свет двое младших из пяти его сыновей-Пандавов и чье имя носит ее народ, Мадра. Нельзя не усмотреть в этом слове значение «мать» (*mather, mother*). Вплоть до нынешнего дня сохраняется крошечная ветвь древнего царского рода Панду или Пандионидов, — по крайней мере, сама она ведет свое имя от них, что признается и народом этой страны, хотя такое происхождение уже не дает никаких привилегий. Их царская резиденция расположена неподалеку от храма Калаяр-Койл в лесах Шиваганги и носит имя Пандья Кота. С. *Ritter, Die Vorhalle europäischer Völkergeschichten vor Herodotus, S. 83*, который приводит в качестве источника *M. Wilke, Historical sketches of the South India, London, 1810–17, vol. I, p. 152*. Во времена Мегасфена народ панду проживал на севере, вероятно, на полуострове Гуджарат (С. *Lassen, Indische Altertumskunde, Bd. I, S. 651; Bd. II, 689*). Так, Птолемеи Пандуοοι³⁰ обитают на берегах Гидаспа (*Птолемей, Руководство по географии, VII, 1, 46*). *Плиний* (Естественная история, VI, 18) помещает прародину арийских племен (*orpidum Panda*) за пределами Индии в Согдиане (С. *Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, I, 421*). Что же касается известий о гинекократии *Pandaea gens*³¹, то в индийских сказаниях можно отметить черты, естественным образом связанные с ней. К их числу относятся право дочери самой выбирать себе мужа и полиандрия. Кунди избирает себе в супруги Панду, Савитри — Сатьявана (С. *v. Bohlen, Das alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Ägypten, 1830, Bd. II, 367; G. F. Klemm, Die Frauen. Culturgeschichtliche Schilderungen des Zustandes und Einflusses der Frauen in den verschiedenen Zonen und Zeitaltern, Dresden, 1854, Bd. I, S. 281*), однако в особенности индийское предание подчеркивает право самостоятельно выбирать супруга в отношении Драупади. Более того, когда отец ограничивает ее в этом праве, этим оказываются

³⁰ Пандуи (др.-греч.). Так у автора. В действительности у Птолемея этот этноним пишется несколько иначе: Пандуοοι, т. е. «пандуои». — *Примеч. перев.*

³¹ Народ пандеев (лат.).

недовольны другие цари, которые не рады видеть ее в объятиях Арджуны (С. Lassen, Indische Altertumskunde, Bd. I, S. 612, 632, 642, 646, 659, 665, 677). Ср. сообщение Страбона (География, XV, 699): ἴδιον δὲ τῶν Καθέων καὶ τοῦτο ἰστορεῖται, τὸ αἰρεῖσθαι νύμφιον καὶ νύμφην ἀλλήλοις³². «Законы Ману» (IX, 90–91) согласно Уильяму Джонсу: «Three years let a damsel wait, though she be marriageable; but after that term let her chuse for herself a brigdegroom of equal rank. If not given in marriage, she chuse her bridegroom, neither she, nor the youth chosen, commits any offence»³³. В Танджавуре право самостоятельного выбора (svayamvara) сохраняется за девушками до нашего времени. Подобно тому как у галлов царская дочь подает своему избраннику чашу, так индийская девушка в собрании юношей бросает цветочную гирлянду тому, кто пришелся ей по сердцу. Такие свидетельства приводит Болен (P. v. Bohlen, Das alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Aegypten, 1830, Bd. II, 148), который сообщает немало примечательного о весьма независимом положении индийских женщин, которым те пользовались изначально, во времена, предшествовавшие магометанскому господству. Ср. также J. Grimm, Deutsche Rechts-Altertümer, 1828, S. 421. N. 1. — Сюда же следует отнести и особую роль сестринских отношений, и представление о связи между смертными мужчинами и бессмертными матерями. О последних см. С. Lassen, Indische Altertumskunde, Bd. I, S. 591, 600, 627). На сходных представлениях о преимуществах женщин основана легенда, распространенная на Островах Сообщества, о которой сообщает Клемм (G. F. Klemm, Die Frauen, Bd. I, S. 190). В море лежит некий остров, населенный бессмертными женщинами. Луна — их богиня, приставать к их берегам опасно по причине их неумеренной любви-

³² Рассказывают же и о такой особенности кафеяцев, что жених и невеста у них выбирают друг друга (др.-греч.).

³³ Девушке, достигшей зрелости, полагается ждать три года, но после этого времени она может сама выбирать мужа, равного себе. Если не выданная замуж девушка сама найдет мужа, ни она не совершает греха, ни тот, с которым она сходится (пер. С. Д. Эльмановича с исправл. Г. Ф. Ильина). Английский текст воспроизводится в орфографии оригинала. — Примеч. перев.

обильности. О сестринских отношениях см. *C. Lassen*, *Indische Altertumskunde*, Bd. I, S. 641, 649, 670. Здесь можно упомянуть и о значении титула «дей», т. е. «брат матери», который носили правители Алжира³⁴. Тем самым, его права производятся от Праматери, которая мыслится как находящаяся с ним в сестринских отношениях (*P. v. Bohlen*, *Das alte Indien*, Bd. I, 253; Ср. Песн 5:1–2). — Еще одним следствием вещественно-женского принципа может являться отсутствие рабства, которое применительно к Индии засвидетельствовано *Страбоном* (География, XV, 710), *Диодором* (Историческая библиотека, II, 39; ср. *E. A. Schwanbeck*, *De Megasthene*, S. 91), *FHG*, II, 405 и *Аррианом* (Индика, 10). — Полиандрия представлена в связи Драупади с пятью братьями-Пандавами. Индийский эпос гласит, что во избежание раздоров братья решили сделать эту девушку своей общей женой. Еще дальше уклоняется от первоначального предания позднейшая легенда, будто бы Кришна-Драупади в своем предыдущем рождении пятькратно молилась о ниспослании супруга, отчего и получила впоследствии пятеро мужей. Выше мы уже наблюдали полный аналог такой практике Пандавов в общеродовом браке арабов³⁵. Ср. *C. Lassen*, *Indische Altertumskunde*, Bd. I, S. 642; *P. v. Bohlen*, *Das alte Indien*, Bd. II, 366. На упрек отца Драупади Юдхиштхира, один из Пандавов, отвечает, что их полиандрический брак всего лишь следует обычаю, принятому у их царственных предков. Это обстоятельство заставляет нас обратиться к древнейшей родине Пандавов: высокогорным долинам Гималаев, а точнее — Кашмира. Относительно их северного происхождения сходятся между собой Уилсон, Риттер, Лассен и Болен. С этим северным высокогорьем связаны все воспоминания, все легенды здешнего народа. Легенда о пяти героических братьях неоднократно воспроизводится в разных местностях их родных гор. Там засвидетельствован также и древний обычай полиандрии (*C. Ritter*, *Erdkunde von Asien*, Bd. II, S. 623, 752, 880, 964, 1095). Согласно С. Тернеру

³⁴ Дей (от тур. Dayı, «брат матери») — титул, который носили наместники Алжира в Османской империи в XVII–XIX вв. — *Примеч. перев.*

³⁵ См. главу VII в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

(S. Turner, *Reisen nach Butan und Tibet*, Weimar 1801, S. 393), он известен также в Тибете. Говоря о живущем в Ладакхе народе бхотия, Риттер отмечает, что полиандрия повсеместно распространена здесь среди братьев, старший из которых принимает на себя обязанность содержания всех детей. То же касается и жителей высокогорий Башахра, у которых женщины продают свои прелести тому, кто предложит за них большую цену, а старший ребенок считается сыном старшего из братьев. Об аборигенах Непала утверждается, что хотя у них не в обычае полиандрия, принятая у их тибетских соседей на севере и западе, однако их женщинам предоставляется множество привилегий (С. Ritter, *Erdkunde von Asien*, Bd. III, S. 123). У гималайских бутанцев все полевые работы, кроме вспашки, исполняются женщинами (там же, IV, S. 147). Об индокитайских араканцах сообщается, что они вступают в брак с родными братьями и сестрами — невозможен лишь брак между сыном и матерью. При дворе их женщины появляются вооруженными и, таким образом, власть принадлежит именно им, в то время как их мужчины ведут домашнее хозяйство, они темнокожи и не носят бороды (там же, V, 314 и 325). Народ курдов в лесистых районах гор Халабджи все еще обнаруживают величайшую степень варварства. Женщины обладают у них очень большой властью; именно они восстанавливают мир при всякого рода раздорах и междоусобицах. Эти люди дики и невероятно гневливы, а их женщины отличаются большой свободой нравов (там же, IX, 411). О племенах лур — кочующих иранских ордах — первым сообщил миру Г. Роулинсон (H. C. Rawlinson, *Notes on a March from Zoháb, at the Foot of Zagros, along the mountains to Khúzistán (Susiana), and from thence through the province of Luristan to Kirmánsháh, in the year 1836*, London, 1839), пересекший всю эту страну во главе одного из персидских полков. Женщины этого племени всецело преданы заботам о хлебе насущном, мужчины же — защитой от вражеских нападений. Они устраивают ночные оргии, приносят в жертву усопшим свои волосы, почитают так называемого «деда» — прародителя всего народа (там же, IX, 217). Ср. Геродот, *История*, II, 102, 106; Диодор, I, 4; [Псевдо-]Плутарх, *О горах и реках*, XXV, где упоминается о таинствах Луны,

совершавшихся индийским юношей Лилеем. Все эти обычаи мыслимы лишь в условиях гинекократии. У тувинцев, живущих в Центральной Азии, отмечается большое уважение к женщинам, которым здесь стараются угождать во всем (*Ritter, Erdkunde von Asien*, VII, 642, ср. с сообщением *Николая Дамасского*, Περὶ ἔθῳν: Σαφρομάται ταῖς γυναῖξί πάντα λείθονται ὡς θεοποιῶν³⁶). У народа, живущего в восточно-туркестанском Хотане засвидетельствовано весьма почтительное отношение к женскому полу (там же, VII, 879); у жителей Джаркханда женщина также занимает почетное место; на острове Формоза в Западной Азии³⁷ женщины занимают жреческие должности (там же, IV, 879); у народа малла в Центральной Индии отмечается значительное численное превосходство женского населения (там же, VI, 773). С приведенными сообщениями следует сопоставить также некоторые сведения, приводимые у Марко Поло (*Marco Polo, Viaggi in Asia, Venezia 1829*, С. 55, р. 83) о татарах: E si vi dico, che le loro femmine comperano e vendono, e fanno tutto quello che bisogna a' loro mariti; perocchè gli uomini non sanno fare altro che cacciare e uccellare e fatti d'oste (i. e. di guerra). — — E per niuna cosa l'uno non toccherrebbe la moglie dell' altro, perocchè l'hanno per malvagia cosa, per grande villania. Le donne son buone e guardano bene l'onore di loro signori, e governano bene tutta la famiglia. E ciascuno può pigliare tante moglie quant 'egli vuole, infino in cento, s'egli hae da poterle mantenere. E l'uomo da alla madre della femina e la femina non dà nulla all' uomo; e hanno per migliore e per piu veritiera la prima moglie che l'altre; e gli hanno piu figliuoli che l'altre genti per le molte femmine; e prendono per moglie le cugine e ogni altra femina salvo la madre; e prendono la moglie del fratello s'egli muore³⁸. Ср. также далее, С. 99, р. 180; С. 149,

³⁶ «Об обычаях»: Сафроматы во всем повинуются женам как владычцам (др.-греч.).

³⁷ Sic! — Примеч. перев.

³⁸ И говорю вам, что их женщины покупают и продают и делают все, что потребно их мужьям; потому что мужчины умеют лишь охотиться, ловить птиц и совершать ратные подвиги (т. е. воевать). — — И ни при каком условии никто не прикаснется к жене другого, разве что по

р. 289, 292; С. 150, р. 294: Il regno di Multifili (Голкодна? Орисса?) è ad una reina molto savia che rimase vedova è bene quaranta anni, e voleva si gran bene al suo signore che giammai non volle prendere altro marito, e costei hae tenuto questo regno in grande istato, ed era più amata che mai fosse o re o reina³⁹. Заслуживает внимания также следующее сообщение, которое уместнее всего будет привести здесь. Лабиллардьер пишет об Островах дружбы⁴⁰: «Прежде всего, супруги короля пользуются большим уважением и имеют собственный двор. Особым влиянием пользовалась при этом королева-мать, имевшая отдельный трон рядом с тронном своего сына, как это бывает в Новой Зеландии» (G. F. Klemm, Die Frauen. Culturgeschichtliche Schilderungen des Zustandes und Einflusses der Frauen in den verschiedenen Zonen und Zeitaltern, Dresden, 1854, Bd. I, S. 189). — О полиандрии, господствующей в высокогорных регионах Азии, К. Риттер (С. Ritter, Die Vorhalle, S. 117) пишет следующее: «К самым причудливым и до сих пор едва отмеченным следам древнейших контактов высокогорного Декана с высокогорным Тибетом относится, должно быть, тот факт, что во всем округе Кург в Верхнем Декане (С. Ritter, Die Erdkunde von Asien, I, S. 763, 779, 781) встречается обычай полиандрии, спорадически отмечаемый также в высокогорьях Декана вплоть до мыса Комо-

коварному умыслу, по большому злодейству. Женщины добры, исто-во блюдут честь своих господ и хорошо управляют всем семейством. И любой может взять столько жен, сколько захочет, хоть сотню, если способен содержать их. И мужчина дает [приданое — А. В.] матери женщины, женщина же не дает мужчине ничего; и первая жена считается лучше и правдивее остальных; и по причине множества женщин у них больше детей, чем у других народов; и они берут в жены двоюродных сестер и любых других женщин, кроме матери; и в случае смерти брата они берут его жену (итал.).

³⁹ Царство мультифилов ('многодетных') (Голкодна? Орисса?) управляется весьма благоразумной царицей, которая была вдовой добрых сорок лет, и так любила своего господина, что ни за что не хотела брать другого мужа, и царство процветало при ней, и была она любима более любого царя или царицы. (итал.).

⁴⁰ Ныне Королевство Тонга. — Примеч. перев.

рин (*M. Wilks, Historical sketches of the South of India, London 1810, vol. I, p. 54*). Как известно, такой образ жизни, решительно неприемлемый для всех прочих жителей Южной Азии, напротив, господствует в Тибете и у многих туземных народов, издревле населяющих высокогорную Азию, что, как мы уже отмечали, составляет характерную черту первобытных племен Восточной Азии и Тибетского нагорья (*C. Ritter, Die Erdkunde von Asien, I, 581, 594; II, 441.*) Добавлю, что применительно к монгольским племенам также имеются сообщения о сходном обычае (*J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, Reutlingen, 1793, Bd. II, S. 153*), который можно проследить вплоть до Гибернии. Ср. *Юлий Цезарь, Записки о Галльской войне, V, 14, 4: Uxores habent deni duodenique inter se communes et maxime fratres cum fratribus parentesque cum liberis. Sed qui sunt ex his nati, eorum habentur liberi, a quibus primum virgines quaeque ductae sunt (Oudendorp: quo primum virgo quaeque deducta est)*⁴¹. О еще большей грубости нравов Гибернии сообщает *Страбон* (*География, IV, 201*): *περί ἧς οὐδὲν ἔχομεν λέγειν σαφές πλὴν ὅτι ... μίσησθαι ταῖς τε ἄλλαις γυναῖξι καὶ μητράσι καὶ ἀδελφαῖς. καὶ ταῦτα δ' οὕτω λέγομεν ὡς οὐκ ἔχοντες ἀξιοπίστους μάρτυρας*⁴². Аналогичные сведения *Страбон* (*География, XV, 710*, со ссылкой на Мегасфена) приводит о народах Кавказа, а *Геродот* (*История, III, 101*) — об индийских пандеях и каллатиях. См. также *Секст Эмпирик, Пирроновы положения, III, p. 618*, изд. *Bekker; E. A. Schwanbeck, De Megasthene, 1845, p. 71. N. 65*, а также свидетельства, приведенные выше в главе VII⁴³. Относительно лакедемонян у нас имеется свидетельство Полибия, обнаруженное и опубликованное Маи (*Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis*

⁴¹ Жен они, человек по десять или по двенадцать, имеют общих, особенно братья с братьями и родители с сыновьями; родившиеся от таких союзов считаются детьми того, кто первый ввел девицу [в дом] (Оудендорп: кто первый взял в жены девой) (*лат.*).

⁴² О ней мы не можем сказать ничего ясного, кроме того, что ... [ее жители] вступают в связь и с прочими женщинами, и с матерями и сестрами. Да и об этом мы так говорим, не имея заслуживающих доверия свидетелей (*др.-греч.*).

⁴³ См. сс. 145–146 в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

codicibus. Ab Angelo Maio. Vol. II, p. 384), а затем рассмотренное Й. Ф. Лухтом (*J. F. Lucht, Polybii et Appiani historiarum excerpta Vaticana, Kassel, 1830, fr. 12, p. 16*). Лухт пишет следующее: Παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Λακεδαιμονίοις καὶ πατριὸν ἦν καὶ σύνθηες τρεῖς ἄνδρας ἔχειν γυναῖκα καὶ τέτταρας, ποτὲ δὲ καὶ πλείους ἀδελφοὺς ὄντας, καὶ τέκνα τούτων εἶναι κοινὰ, καὶ γεννήσαντα παῖδας ἰκανοὺς ἐκδόσθαι γυναῖκά τιμι τῶν φίλων καλὸν καὶ σύνθηες⁴⁴. Рассказ, к которому относятся эти слова, будет в дальнейшем подробно и во всей его взаимосвязи рассмотрен при обсуждении локрийской гинекокрагии. Таким образом, у нас не остается сомнений в существовании семейной полиандрии на родине Пандавов, однако точно так же она засвидетельствована и в Малабаре, и это обстоятельство заслуживает внимания потому, что и там Кришна также воздвиг себе город (*C. Ritter, Die Erdkunde von Asien, II, 1097*). На основании сведений, сообщаемых Л. ди Вартема, Дж.-П. Маффеи и Ф. Бьюкененом, фон Болен пишет (*P. v. Bohlen, Das alte Indien, II, 143*): «Брак заключается здесь в самом раннем возрасте, чтобы можно было быть уверенным в чистоте девушек. Но потом женщин отпускают или обменивают с другими, так что они могут жить с кем угодно, однако с тем условием, чтобы возлюбленные были из более высокого сословия. Поэтому наиры⁴⁵ считают, что все они одной крови, поэтому никто из них не знает своего отца и каждый считает наиболее естественными наследниками детей своей сестры (*F. Buchanan, A journey from Madras through the countries of Mysore, Canara and Malabar, London, 1807, vol. II, p. 411. C. Lassen, Indische Altertumskunde, II, S. 581*). — Наир также может сочетаться браком сразу со всеми сестрами любого неродственного ему дома, подобно тому как это бывает у ирокезов, которые в оправдание такого обычая говорят, что такие жены будут жить

⁴⁴ Ведь у лакедемонян существовало также установление предков и обычай — иметь женщине трех и даже четырех мужей, причем когда-то большинство были братьями, а дети у них были общими, а также существовал прекрасный обычай, что произведший на свет достаточно детей отдавал жену кому-то из друзей (*др.-греч.*).

⁴⁵ Группа каст, распространенная на Малабарском берегу Индии на территории современного штата Керала. — *Примеч. перев.*

в большем согласии друг с другом, чем если бы они были друг другу чужими. Однако индийский обычай, как полагает Ж. де Барруш, был введен неким правителем, жившим в незапамятные времена, с тем чтобы сыновья не имели никаких обязательств перед отцом и всегда были готовы к воинской службе». — Из всех этих известий следует, что женское господство, засвидетельствованное Мегасфеном у *pandaea gens*, живущего близ южной оконечности Декана, не только является подлинной индийской традицией, но и основывается на реальных формах жизненного уклада, отчасти сохранившихся до нынешнего дня. Отсюда вытекает также, что и мероитская Кандакия Псевдо-Каллисфена принадлежит этой же части индийского Декана.

ХCV. Рассмотрение некоторых явлений, связанных с взаимоотношениями полов

Для верной оценки всех вышеизложенных сведений об особенностях *pandaea gens*⁴⁶ необходимо учитывать то общее наблюдение, что грекам свойственно было не задумываясь превращать различные факты, имевшие отношение к религиозной жизни других народов в их физические особенности. Конечно, отмеченная ими брачная правоспособность девушек на седьмом году жизни почти совпадает с законами Ману (IX, 94), допускающими замужество с восьми лет. Точно так же император Максимин выдает замуж свою *filia septennis*⁴⁷ (*Лактанций*, О смерти гонителей, 50). И тем не менее, я не испытываю никаких сомнений в том, что нам следует воспринимать все сказанное как указание не на действительный возраст невесты, а на связанное с культом Кришны число семь. Носительницей седмерицы представлена здесь Пандея, так же как и Кандакия у *Юлия Валерия* (*История Александра Македонского*, III, 59). Из последнего места со всей очевидностью явствует астрономическое значение числа семь. Царица предстает перед нами госпожой ночного небосвода, что по значению близко к Афродите-Урании. Свое царственное великолепие она

⁴⁶ Народ пандеев, панды (*лат.*)

⁴⁷ Семилетнюю дочь (*лат.*).

унаследовала от Солнца. Этот небесный отец возвышает ее до седмерицы, он же и оплодотворяет ее, не найдя для нее иного достойного супруга. И как прежде отец в мгновение ока делает ее совершеннолетней, так и теперь у *Юлия Валерия* (там же, III, 57) она предстает перед *Александром statura auctior, aetate veneranda*⁴⁸, то есть, выше ростом и почтеннее возрастом, чем когда тот увидел ее впервые, и лишь в этот миг она являет ему все свое великолепие. Пандея, будучи дочерью Пандиона, оказывается, тем не менее, его супругой, от него принимает она свои украшения — подобно луне, украшенной жемчужным ожерельем ярких ночных светил, однако точно так же она оказывается затем матерью своего супруга, носящего имя *ὑπερῆς*⁴⁹. В меньшей степени мифологические идеи лежат и в основании представлений о черном и белом цвете. Кришна значит «черный», Арджуна — «белый» или, точнее, *luteus*, то есть, «шафраново-желтый». Не следует вслед за Лассеном (*C. Lassen, Indische Altertumskunde, Bd. I, S. 643*) связывать эти свойства с черным и белом цветом кожи двух различных племен, как неприменимо такое объяснение и к упоминаемой *Филостратом* (Жизнь Аполлония Тианского III, 3) наполовину светложерой, а наполовину темнокожей Афродите, которую Аполлоний встретил у берегов Гифаса. Гораздо более оправданным будет усматривать в сочетании этих противоположных цветов ту же идею, которую связывает с ними религия Диониса и Осириса и которую я объяснил в своем трактате «О трех мистериальных яйцах». Кришна («Черный») и Арджуна («Белый») полностью соответствуют Осирису и Гору, первый из которых имеет темную кожу, а второй — светлую (*Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 22*). Черный цвет ассоциируется с пропитанной водою плодородной землей (там же, 33), почему несущий по своим волнам фаллос Осириса Нил называется также Мело (*Сервий, Комментарии к «Георгикам», IV, 291; его же, Комментарии к «Энеиде», I, 745 и IV, 246*). Таким образом, черный цвет относится к посейдонически-теллурической ступени божественной природы

⁴⁸ Выше ростом, почтеннее годами (*лат.*).

⁴⁹ Земнорожденный, земнородный, сын земли (*др.-греч.*).

и в этом значении объемлет собою также гибель и смерть. Поэтому Дионис предстает как *Μελαναίγης*⁵⁰, а его жрец — как *Μέλαμπρος*, т. е. «черноногий» (*Kreuzer, Abbildungen zur Symbolik und Mythologie der alten Völker, IV, 151–152*). В этом смысле Кришна черен, но в ином, более высоком понимании он бел, как и черный Осирис, согласно *Плутарху* (Об Исиде и Осирисе, 78) облачен в белые одежды, каким и представляют его нам археологические памятники (см. *G. Parthey, Plutarch, Über Isis und Osiris, nach neuverglichenen Handschriften mit Übersetzung und Erläuterungen, Berlin 1850, S. 248*). Таким предстает он нам в качестве соляной силы и в связанном с нею мистериальном значении, которое во всем своем великолепии отражено у *Плутарха* (там же, 78). Точно таким же образом мы должны представлять себе и Кришну, т. е. «Черного», сияющим Гелиосом, его дочь, черную Кришну — ночным светилом, Луной, Арджуну, «Белого» — Гором и, в силу его гермафродитической природы, как аналога Диониса и Ахилла, изображаемых в аналогичном ключе. В основании всех этих цветовых имен лежат мифологические идеи, а не физические свойства. То же самое значение имеют и многие другие явления, дающие древним и новым авторам основания для упреков в баснословности. Приведу лишь один пример. Слухи о племени собакоголовых людей, жившем у берегов Инда (*Schwanbeck, Megasthenis Indica, p. 68; Lassen, Indische Altertumskunde, I, 300; II, 656*), в свое время вызвали множество яростных споров. Тем не менее, очевидно, что причиной возникновения этих представлений является культ собаки. Это обстоятельство особенно важно для нас, поскольку из него можно сделать вывод о религиозном значении собаки для гинекократии. *Κύων*⁵¹ — это рождающая Земля и, тем самым, также образ зачинающей в себе⁵² Луны.

⁵⁰ В плаще из шкуры черного козла (др.-греч.).

⁵¹ Собака (др.-греч.).

⁵² Выражение, используемое *Плутархом* (Об Исиде и Осирисе, 44). — *Примеч. перев.*

Κύειν⁵³ и κύων ἐν ἑαυτῷ⁵⁴ этимологически и физически значит то же самое, что и κύων⁵⁵. Поэтому собака преимущественно связана с женскими божествами: с Дианой и Маной Генитой (Плиний, Естественная история, XXIX, 4), Гекатой, Энодией и Исидой (Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 21). Потому же она является и божеством гинекократических народов: эфиопов (Плиний, Естественная история, VI, 30; FHG, IV, 333), лелегских Локров (Плутарх, Греческие вопросы, 15; Павсаний, Описание Эллады, X, 38, 895), карийцев (Суда, Лексикон, Καρικὸν θῦμα⁵⁶, Арнобий, Против язычников, IV, 25), египтян (см. собранные Партаем параллельные места к Плутарху, Об Исиде и Осирисе, 44 и 71, S. 263) и македонцев, также особенно высоко ставивших материнство (Курций Руф, История Александра Великого, X, 28). Потому с нею борется Геракл Мисогин (Плутарх, Римские вопросы, 90; Плиний, Естественная история, X, 29). Не только материнство вообще, но и, в особенности, его гетерическая форма связаны с обожествлением собаки, чье открытое и беспорядочное совокупление послужило поводом к появлению калмыцкой пословицы, гласящей, что князя и собаки не ведают родства (Klemm, Frauen 1, 139). Псиная голова является символом этой религии, она является также отличительным признаком на изображениях Гекаты (Исихий, Лексикон, Ἐκάτης ἄγαλμα⁵⁷. E. Miller, Origenis Philosphumena, 1851, p. 144; J. Neuhaeuser, Kadmilus p. 33), подобно тому как на египетских монументах в Карнаке изображаются люди с лягушачьими головами, а в других местах Тифон с головою осла (Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 361, N. 1; Parthey, Plutarch, S. 219). Поскольку эфиопы используют движения собаки в качестве augurium⁵⁸, нет ничего удивительного в том, что и кинокефалы также упоминаются в связи с Эфиопией и

⁵³ Быть беременной (др.-греч.).

⁵⁴ Носить в своем чреве (др.-греч.).

⁵⁵ См. главу VII в первом томе настоящего издания. — Примеч. перев.

⁵⁶ Карийская жертва (или: жертвоприношение) (др.-греч.).

⁵⁷ Статуя Гекаты (др.-греч.).

⁵⁸ Предзнаменования (лат.).

Ливией (*Геродот*, История, IV, 191; *Агатархид*, О Красном море, р. 44. ed. *Hudson*, *Geographiae*). О гарамантах у *Плиния* (*Естественная история*, VIII, 40) сказано: *Garamantum regem canes ducenti ab exsilio reduxere proeliati contra resistentes*⁵⁹. О материнском праве и гетеризме гарамантов мы уже говорили ранее⁶⁰. () них напоминает *Γαρμαθώνη*⁶¹, которую *Плутарх*, О реках, 16 (*Hutten*, XIV, 457) именует τῶν κατ' Αἰγυπτον βασιλίσσα τόπων⁶². Она изображается в качестве супруги Нила, который находит гибель в волнах несущейся реки и которого связывают как с Исидой, так и с псом смерти. Все эти явления: гетеризм, почитание собаки, царская власть женщины, господство идеи смерти — проистекают из одного и того же основоположного воззрения, которое объясняет нам также и слова *Плиния* (*Естественная история*, VIII, 45): *apud Garamantas boves retro ambulantes pascuntur*⁶³. У таких племен поступательное развитие жизни представляется шагом назад, смерть — концом всякого бытия: идея, образное выражение которой мы обнаружили ранее в метании камней за спину и вскоре вновь обнаружим также в одном из индийских сказаний. — Итак, все сказанное открывает перед нами также путь к пониманию всех прочих индийских известий о чудесах. Рождение взрослых играет немаловажную роль в эпосе Индии. О нем говорится применительно к Вьясе, а также к Прагардане, который появляется на свет сразу тринадцатилетним (*Lassen*, *Indische Altertumskunde*, I, 599 и 633). — Для суждения о 'Ενοτίκτοντες⁶⁴ мы располагаем следующими сведениями, содержащимися в «Законах Ману» (IX, 59–62): *On failure of issue by the husband, if he be of the servile class, the desired offspring may be procreated, either by his brother or some other Sapienda, on the wife, who*

⁵⁹ Двести собак вернули из изгнания царя гарамантов, сражаясь с его противниками (*лат.*).

⁶⁰ См. главу VII в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

⁶¹ Гармафона (*др.-греч.*).

⁶² Царица областей в Египте (*др.-греч.*).

⁶³ У гарамантов быки пасутся, идя задом наперед (*лат.*).

⁶⁴ Единорождающие (*др.-греч.*).

has been duly authorized. (60) Sprinkled with clarified butter, silent in the night, let the kinsman thus appointed beget one son, *but a second by no means*, on the widow or childless wife. (61) Some sages learned in the laws concerning women, thinking it possible, that the great object of that appointment being attained according to law, both the brother and the widow must live together like a father and a daughter by affinity⁶⁵ (т. е., согласно IX, 57). Согласно с этим определением закона Вьяса зачал с царицей Сатьявати, праматерью Пандавов, лишь двоих сыновей. Такой отпрыск обозначается словом кшетраджа (kṣetrāja), т. е. «зачатый на пашне умершего брата» (*Lassen*, *Indische Altertumskunde*, I, 633). Ясно, что такой левират напрямую связан с полиандрией братьев. И мы поймем его наиболее правильно, если будем рассматривать его в качестве пережитка этого более древнего состояния. Он прямо противоречит системе Вед и ведического закона и, следовательно, не произошел из последнего, а лишь был терпим наряду с ним, то есть, являлся уступкой стародавнему обычаю, который теперь ограничивается самими скромными рамками и принимается под руководство религии. И все же примечательно, что такое оплодотворение чужого поля рассматривается здесь не как право мужчины, а, напротив, как его обязанность. Семя, брошенное в землю женщиной, потеряно для него и стало приобретением пашни или ее собственника. «Законы Ману» (IX, 48) гласят: *As with cows, mares, female camels, slave girls, milch buffalos, she-goats, and ewes, it is not the owner of the bull, or other father, who owns the offspring, even thus it is with the wives of others.* (49) *They who have no property in*

⁶⁵ Если муж не смог произвести потомства, если он подневольного класса, то желаемый отпрыск может быть произведен на свет его братом или каким-либо другим сапиндой от жены, надлежащим образом на то уполномоченной. (60) Пусть назначенный для этого сородич, умастившись осветленным маслом, войдя ночью к вдове или бездетной женщине, молча зачнет с нею одного сына, однако ни в коем случае не второго. (61) Некоторые мудрецы, сведущие в законах, касающихся женщин, полагают допустимым, чтобы после того как великая цель такого назначения была в согласии с законом достигнута, и брат, и вдова жили вместе как отец и сноха (англ.). — *Примеч. перев.*

the field, but having grain in their possession, saw it in soil owned by another, can receive no advantage whatever from the corn which may be produced. (50) Should a bull beget a hundred calves on cows not owned by his master, those calves belong solely to the proprietors of the cows; and the strength of the bull was wasted. (51) Thus men, who have no marital property in women, but saw in the fields owned by others, may raise up fruit to the husbands; but the procreator can have no advantage from it (ср. IX, 32). (52) Unless there be a special agreement between the owners of the land and of the seed, the fruit belongs clearly to the land-owner, for the receptacle is more important than the seed. (53) But the owners of the seed and of the soil may be considered in this world as joint owners of the crop, which they agree, by special compact in consideration of the seed, to divide between them. (54) Whatever man owns a field, if seed, conveyed into it by water or wind, should germinate, the plant belongs to the land-owner; the mere sower takes not the fruit. (55) Such is the law concerning the offspring of cows, and mares, of female camels, goats and ewes, of slave girls and milch buffalos, unless there be a special agreement⁶⁶. Это естественное

⁶⁶ Как в случае с коровами, кобылицами, верблюдицами, рабынями, молочными буйволицами, козами и овцами владельцем потомства становится не владелец быка или иного производителя, так бывает и с женой другого мужа. (49) Кто не является собственником поля, но, владея семенами, засеял ими чужую землю, тот не получит никакой прибыли от выросшего на поле зерна. (50) Если бык произведет сто телят от чужих коров, то телята эти будут принадлежать исключительно собственнику коров, а мужская сила быка будет потрачена напрасно. (51) Так и мужчины, не владеющие женщинами по праву брака, но бросающие семя на чужом поле, могут вырастить плод для законных мужей, но производитель не получит от него прибыли. (52) И если не было соглашения между владельцами земли и семени, плод, очевидно, принадлежит владельцу земли, ибо вместилище важнее семени. (53) Но владельцы семян и поля в этом мире могут считаться совместными владельцами урожая, который по особому договору условятся разделить между собой. (54) Если у кого-либо есть поле и семя, занесенное на него водой или ветром, прорастет, то растение будет принадлежать землевладельцу, владелец семени не получит плода. Таков закон, относящийся к потомству коров, кобылиц, вер-

право, применение которого исключается в браке (там же, IX, 31–37), вновь обретает силу при оплодотворении братом супруга. Тем самым левират оказывается возвращением к животному *ius naturale*. Потому он ограничивается браками с женщиной из низших каст и считается решительно недопустимым у *twice born classes*⁶⁷ (там же, IX, 64–68). By men of twice born classes no widow, or childless wife must be authorized to conceive by any other than her lord, for they, who authorize her to conceive by any other, violate the primeval law. (65). Such a commission to a brother or other near kinsman is nowhere mentioned in the nuptial texts of the Veda; nor is the marriage of a widow even named in the laws concerning marriage. (66.) This practice, fit only for cattle, is reprehended by learned Brahmans; yet it is declared to have been the practice even of men, while Vena had sovereign power. (67) He, possessing the whole earth, and thence -only called the chief of sage monarchs, gave rise to a confusion of classes, when his intellect became weak through lust. (68) Since his time the virtuous disapprove of that man, who, through delusion of mind, directs a widow to receive the caresses of another for the sake of progeny⁶⁸. Эти известия возвращают нас в те времена, когда полиандрия в форме левирата была общепринятым обычаем, еще не

блюдиц, коз и овец, рабынь и молочных буйволиц, если только о них не было заключено особого соглашения (англ.). — Примеч. перев.

⁶⁷ Каст дваждырожденных (англ.). — Примеч. перев.

⁶⁸ У мужчин из каст дваждырожденных ни вдове, ни бездетной жене не должно быть позволено зачать от кого-либо иного, чем ее господин; ибо те, кто позволяют ей зачать от иного, нарушают изначальный закон. (65) Такое препоручение женщины брату или иному близкому сородичу нигде не упомянуто в текстах Веды, касающихся брака, а в законах о браке не сказано даже о замужестве вдовы. (66) Такой обычай, свойственный одним лишь животным, осуждается учеными брахманами; однако утверждается, что в давние времена, когда вся власть принадлежала Вене, его придерживались даже люди. (67) Он, бывший тогда властелином всей земли и лишь по этой причине считавшийся величайшим из монархов-мудрецов, положил начало смешению каст, ибо разум его изнемог от вожделения. (68) С тех пор люди добродетельные порицают того, кто, помрачившись умом, по-

подчинявшимся ограничениям, введенным позднее брахманами. О левирате см. *J. D. Michaelis*, *Mosaisches Recht*, Bd. 2, Reutlingen 1793, S. 149–60; Втор 25:5–10; Быт 38; Руфь 4. О Египте: закон Зенона в L. 8 C. de incestis nupt. (5, 5). О слове levir⁶⁹ см. *Фест*, () значении слов, s. v.; D.38.10.4.6: Viri frater levir est; apud Graecos δαῖρ appellatur, ut est apud Homerum relatam; sic enim Helena ad Hectorem dicit: Δᾶερ ἐμεῖο, κυνὸς κακομηχάνου, ὀκρουέσσης. Viri soror glos dicitur, apud Graecos γάλωσ⁷⁰. Levir⁷¹ *Ноний Марцелл* (*De compendiosa doctrina*, XIX, 5) возводит к laevus vir⁷². Однако лучше выводить это слово из корня La, Las, свидетельством чему является греческое δαῖρ. Ибо δ и λ чередуются друг с другом, как например в δάκρυα⁷³, dacryma, lacrima⁷⁴; odor, olere⁷⁵ и мн. др. Вместе с каждым конкретным мужчиной все его братья выступают носителями одного и того же lar, их оплодотворяющая сила проявляет себя в единстве всего рода, то есть, в том свойстве, на котором покоится полиандрия братьев и левират. Тот же корень представлен в слове laevus⁷⁶ — связь идеи прокреации с левой стороной ясна из того, что было сказано прежде. То же самое можно сказать и о слове γάλωσ, glos⁷⁷, которое относится к la

буждает вдову принимать ласки другого мужчины ради обзаведения потомством (*англ.*). — *Примеч. перев.*

⁶⁹ Деверь (*лат.*).

⁷⁰ Брат мужа — деверь, греки называют его δαῖρ, что отсылает к Гомеру; ведь Елена так говорит Гектору: Деверь мой, меня — ужасной психицы, приносящей беды [*Гомер*, *Илиада*, VI, 344; Н. И. Гнедич перевел эту строку весьма вольно: «Деверь жены бесстыдной, виновницы бед нечестивой!»]. Сестра мужа называется золовка (glos), у греков — γάλωσ (*лат.*, *др.-греч.*) — *Примеч. перев.*

⁷¹ Деверь (*лат.*).

⁷² Левый муж (*sic! лат.*).

⁷³ Слезы (*др.-греч.*).

⁷⁴ Слеза (*арх. лат.*), слеза (*лат.*).

⁷⁵ Запах, издавать аромат (*лат.*).

⁷⁶ Левый (*лат.*).

⁷⁷ Золовка, сестра мужа (*лат.*).

таким же образом, как γάλα⁷⁸ относится к слову lac⁷⁹, так же имеющему основу la (см. *Фест*, О значении слов, s. v. glos; *Charis*, I, 27). — Индийский левират предусматривает зачатие лишь одного ребенка. Рожденному таким образом сыну вменяется в обязанность приносить очистительные жертвы за своего покойного отца, а сам отец может столь неоспоримо притязать на такие жертвоприношения, что при отсутствии собственного сына за ним признается право претендовать на первенца своей дочери (Законы Ману, III 11 ; *E. Gans*, Das römische Erbrecht, in seiner Stellung zu vor- und nachrömischen, Berlin, 1824, Bd. I, S. 78; *von Bohlen*, Das alte Indien Bd. II, S. 142). — Поэтому нет ничего невероятного в том, что предание о народе ἐνοτίκτωντες могло иметь своим основанием именно этот обычай. О том, что само это предание является древним и имеет местное, индийское происхождение, свидетельствует санскритское имя Ekaḡarbha (см. *Lassen*, Indische Altertumskunde, II, 651–652). Ктесий — источник, на который ссылаются здесь древние авторы, — вероятно, слышал это слово при персидском дворе, что должно указывать на его столь же раннее, сколь и широкое распространение. Итак, не приходится сомневаться в том, что рассказы об упомянутых ἐνοτίκτωντες не являлись беспочвенной фантазией, а были взяты из реальной, быть может, изначально амазонской жизни древних народов — даже если сведения о географии и принадлежности этих племен, приводимые Плинием и Солином, отличаются некоторой сбивчивостью.

XCVI. Кандакия: значение этого слова и многообразие его форм, представленных в composita⁸⁰

Теперь я обращаюсь к рассмотрению имени Κανδάκη⁸¹. Его перемещение в Индию не лишено оснований. Местное индийское предание именует мать Пандавов Кунти. *Исихий* предлагает для

⁷⁸ Молоко (др.-греч.).

⁷⁹ Молоко (лат.).

⁸⁰ Сложносоставные слова (лат).

⁸¹ Кандакия (др.-греч.).

слова *Κανδάκη* этимологию *Κάνδη ἢ γυνή*⁸². Отсюда иллирийское женское имя *Κύννη*⁸³ у *Афиней* (Пир мудрецов, XIII, 557), *Καβύη*⁸⁴ — имеющая облик собаки Матьер гинекократического племени локров (*Плутарх*, Греческие вопросы, 15) — слово, связанное с названием локрийского города *Κάναι*⁸⁵, упоминаемого Стефаном Византийским, подобно тому как корень *kand* воспроизводится в карийском слове *Κάνδασα*⁸⁶, пафлагонском *Κάνδара*⁸⁷, ликийском *Κάνδυβα*⁸⁸, восходящем к имени лелегского сына Девкалиона *Κάνδυβος*⁸⁹ (*Стефан Византийский*, s. v. v.). Если сравнить эти примеры с приведенными выше⁹⁰ формами *Сонhá*, *Сона*, *Queen*, *Queen*, становится ясно, что индийско-эфиопское выражение имеет ту же основу. Однако последняя совпадает также с корнем *Gap*, который обозначает одновременно корову и Землю, изображая и ту, и другую в связи с их всепорождающей материнской природой (*Bohlen*, *Das alte Indien*, I, 254). Из общего значения «земля» развивается более частное: «город» или «священное место». В этом значении корень *kand* употребляется часто. Связанное с ним имя носят все крупные торговые города Центральной Азии. Так, на Тапробане у нас имеется *Σινδοκάνδα πόλις*⁹¹ (*Птолемей*, География, VII, 4), в Малабаре в царстве Пандиона во времена Александра упоминается *Νελκύνδα*⁹² (*Арпиан*, *Перипл Эритрейского моря*, в изд. *Hudson*, *Geographiae*,

⁸² Женщина Канда (др.-греч.).

⁸³ Кинна (др.-греч.).

⁸⁴ Кабия (др.-греч.).

⁸⁵ Каны (др.-греч.).

⁸⁶ Кандаса (др.-греч.).

⁸⁷ Кандара (др.-греч.).

⁸⁸ Кандива (др.-греч.).

⁸⁹ Кандив (др.-греч.).

⁹⁰ См. выше главу LV во втором томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

⁹¹ Город Синдоканда (др.-греч.).

⁹² Нелкинда (др.-греч.).

pp. 30–31), в Согдиане Μαρακάνδα⁹³ (*Страбон*, География, XI, 787) — нынешний Самарканд, — неподалеку от нового Ташкента, где расположен упомянутый *Страбоном* Κυρόπολις⁹⁴, именуемый у Стефана Византийского Курέσχата⁹⁵. Ср. также κέρτα, что означает по-армянски πόλις⁹⁶ (*Исихий*, Лексикон, Карфаген; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», I, 347 и 372), которое затем, вероятно, в результате порчи, превратилось сперва в Курес-χарта, а затем, под влиянием греческого ἔσχατον⁹⁷, — в χата. *Страбон*, География, XV, 734: Κάρδακες, ἀπὸ κλοπείας τρεφόμενοι· κάρδα γὰρ τὸ ἀνδρῶδες καὶ πολέμικόν λέγεται⁹⁸. Для сравнения приведу и другие слова, в которых встречается тот же корень: город Кано — средоточие всей торговли в Центральной Африке (см. *H. Barth*, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849–1855, Gotha 1857, Bd. II, S. 113 f.), Маи Камоба — имя знаменитой матери Идриса Алаомы, величайшей царицы Канема (там же, 332), gһanna, «хижина» (там же, 255), kongona, «раковина» (там же, 382). Особенно знаменита Вайкунтха, обитель Вишну, о которой говорит Риттер (*Ritter*, Vorhalle S. 197). Таким образом, корень kend в этих случаях обозначает святое место, блаженный райский сад, по образцу которого были устроены и большие рыночные города, лежащие на приволье между речными потоками, усаженные тенистыми деревьями, служащими одновременно целям торговли и религиозного культа. То же самое значение воспроизводится и в колхидско-индийском Короканд-ἀρτ⁹⁹ на Понте. Это священное место Короса, или Гелиоса, которого чтут от Индии до Черного моря и вплоть до упоминаемых *Плутар-*

⁹³ Мараканда (др.-греч.).

⁹⁴ Кирополь (др.-греч.).

⁹⁵ Киресхата (др.-греч.).

⁹⁶ Город (др.-греч.).

⁹⁷ Край, окраина (др.-греч.).

⁹⁸ Этих юношей называют кардаками, так как они живут воровством (слово carda значит «мужество» и «воинственный дух») (пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — Примеч. перев.

⁹⁹ Корокандама (др.-греч.).

вом (Римские вопросы, 14) Колиадов и которого мы узнаем в синопском «отце Аполлона» и в сестре Кόρη¹⁰⁰. О Короковδάμη см. Страбон, География, XI, 494–495; Птолемей, География, V, 9; Стефан Византийский, со ссылкой на Артемидора. С Короковδάμη связывается λιμνη Короковδαίτις¹⁰¹ и Афродита Апатурос в Фанагории. После сказанного у нас не может оставаться сомнений в значении корня κόνδα, κάνδα, κένδα. Он означает Землю (the primeval womb of many beings¹⁰² «Законов Ману» IX, 37), взятую в ее сакральном материнстве — и потому всякое священное место, в котором обитают боги или люди, а вследствие этого и крупные центры торговли, неизменно окруженные религиозным ореолом, и, наконец, также сосуд и персидскую тунику — два предмета, которые представлены здесь в своей объемлющей пространственности, подобно тому как сама Земля уподобляется ἀγγεῖον τι τῶν φρομένων¹⁰³. Словом κόνδω¹⁰⁴ Никомах у Афиня (Пир мудрецов, XI, 478) именуется сосуд, знаменующий своей формой весь космос, то есть, имеющий форму яйца, которой отличался также кубок персидского царя (там же, XI, 503). Таким образом, κόνδω — это, прежде всего, яйцо и окружающая его скорлупа, откуда в дальнейшем возникает значение «туника», именуемая у персов κάνδυς¹⁰⁵ и, подобно вакхическому мистериальному яйцу (Bachofen, Die drei Mysterien-Eier, S. 4 u. 294), наполовину пурпурная, а наполовину белая. См. фрагменты, приведенные у Б. Бриссона (Brissonius, De regio Persarum principatu libri tres, vol. I, cap. 58, pp. 75–77; vol. II, cap. 187–188, pp. 546 f.). Широкое распространение слова Kand, Kond, Kund, Kend вновь возвращает нас в Индию, прежде всего, в земли, населенные гинекократическим народом Пандеев, где мы обнаруживаем страну Солнца Кори, а на Тапробане — культ местного воплощения Природы-Матери, Афродиты Колиады

¹⁰⁰ Кора (др.-греч.).

¹⁰¹ Корокандамитская гавань (др.-греч.).

¹⁰² Первобытное чрево множества существ (англ.). — Примеч. перев.

¹⁰³ Некое вместилище для произрастающих (др.-греч.).

¹⁰⁴ Чаша, кубок (др.-греч.).

¹⁰⁵ Кандий (др.-греч.), персидская верхняя одежда с рукавами.

(Колиас, Колос, Корос) у индийских колхов. В соответствии со всем сказанным, наименование Канде (Κάνδη) или Кандакия (Κανδάκη), употребленное по отношению к царице, оказывается автохтонным индийским титулом, которому в Эфиопии усваивается значение γυνή¹⁰⁶ и μήτηρ¹⁰⁷. В индийском слове Чандра мы узнаем то же слово, что и Кандакия — лунарная супруга солярного бога Кришны-Короса. Ср. М.-Е. *Abd-Allatif, Relation de l'Egypte par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad, 1810, p. 488.*

ХСVII. Связь индийского эпоса о великой войне Кауравов с Пандавами и мифа о Кандакии. Александр как новый Кришна-Геракл, Кандакия как Пандея. «Махабхарата» — прототип содержащейся у Псевдо-Каллисфена истории о вражде двух братьев: Кандавла и Хорага

Теперь, уяснив для себя миф о Кандакии в его соответствии жизненным условиям Индии, мы вправе предположить, что на его внутреннее строение мог повлиять и знаменитый эпос о великой войне между Кауравами и Пандавами. Было вполне естественно представлять себе отношение Александра к Кандакии и ее сыновьям по образцу Кришны и заключенного при его посредничестве союза Пандавов с панчалами. На эту параллель сами собою наводят гераклическое происхождение и характер Александра (*Плутарх, Александр, 1; Арриан, Поход Александра, IV, 28; Плутарх, О судьбе и доблести Александра, I, 10*). Сравнивая между собой звенья этой параллели, мы видим, что пред нами по сути одно и то же: Александр видится как новый Геракл-Кришна. И в том, и в другом случае заключен союз иноземного завоевателя с местным населением, представленным в образе царственной матери. И тут, и там их слияние ложится в основу нового могущества. Наконец, и тут и там рядом присутствует другое, родственное племя, поднимающееся на войну с окрепшим неприятелем. Как Кауравы враждуют с укрепленными силою Кришны сыно-

¹⁰⁶ Женщина; жена (др.-греч.).

¹⁰⁷ Мать (др.-греч.).

вьями Драупади, так Хораг противостоит Александру и спасенному им сыну Кандакии Кандавлу. Кришна — друг и покровитель Пандавов, достигающих благодаря ему великой славы, и точно так же Александр является союзником Кандакии и Кандавла. Против Пандавов сражаются Кауравы, а с Александром и Кандакидами безуспешно воюют Пор и Хораг. Одним из следствий такого взгляда является тот факт, что супруга Кандавла — женщины местного племени, в то время как Хораг после женитьбы присоединяется к роду Пора. Имена двух враждующих братьев генерь получают объяснение. Кандавл связан с Κάνδη¹⁰⁸ таким же образом, каким Пандавы связаны с Пандеей. Хорауός¹⁰⁹, напротив, воспроизводит древнее имя Кауравов. Кандавл всецело стоит на стороне матери, которая, в свою очередь, думает лишь о нем; вместе с нею он примыкает к Александру. Хораг, напротив, является представителем изначально родственного ей племени, которое, однако, терпит утеснения со стороны македонца, и потому он настроен враждебно и к Александру, и к Кандакии с Кандавлом. Таким образом, появление Кандавла и Хорага в индийско-эфиопском мифе, столь неожиданное на первый взгляд, получает исчерпывающее объяснение. Оба имени раскрывают перед нами удивительные взаимосвязи. Имя «Кандавл» связано с корнем «канд». Роль этого персонажа как сына Канде выражена уже в самом имени, что не оставляет сомнений в этимологии данного слова. Если здесь он связан с Канде, то в ассирийском царском доме лидийских Гераклидов, который в дальнейшем будет рассмотрен подробнее, он будет иметь отношение к Афродите-Тудо. Здесь он будет считаться последним представителем этой династии. Женщина, которая свергнет Кандавла, возвысит царский дом Мермнадов, первым из которых на престол взойдет царь Гиг. Согласно Исихию, само имя Κανδαύλης¹¹⁰ было прозванием ассирийского Геракла-Сандона, чьими царями-священниками считаются лидийские Гераклиды (*Εβσταφίη*, Комментарии

¹⁰⁸ Канда (др.-греч.).

¹⁰⁹ Хораг (др.-греч.).

¹¹⁰ Кандавл (др.-греч.).

к «Илиаде», XVIII, в изд. *Commentarii ad Homeri Iliadem*, Leipzig, 1827, p. 1144; в помещенном там же на с. 437 комментарии Евстафий пишет об Аресе *Κανδάων*¹¹¹). Таким образом, как в Лидии, так и в мифе о Кандакии Кандавл является представителем женского природного принципа — того начала, в котором заключен источник всех его прав и которое нашло свое подлинное выражение в образе Семирамиды. Боевой топор, символ его власти, происходит от амазонки: это трофей, добытый у нее Гераклом. Первой эту регалию носит Омфала, а за нею и все ее преемники. От Кандавла этот топор переходит к Зевсу Стратию в Лабранде. Могущество ассирийских Гераклидов сломлено — в лице Гига власть переходит к местному населению. Святилище Зевса Лабрандийского в равной мере является достоянием трех братских племен: мисийцев, ливийцев и карийцев. Так мы вновь возвращаемся к карийцам, с чьим материнским правом как нельзя лучше связывается представление о *insigne imperii*, которые их божество приняло из женских рук (*Плутарх*, Греческие вопросы, 45; *Геродот*, История, I, 171 и V, 119). — Хораг — брат Кандавла. Точно так же враждующие роды Кауравов и Пандавов происходят от двух братьев, сыновей Луны (Чандры). В прозвании Кауравов нетрудно угадать слово «Кор, Корос» — одно из имен Гелиоса, который являлся центральным божеством в культе природы на обоих соляных островах индийских и понтийских колхов, а в Синопе почитался наряду с Корой в качестве отца Аполлона. Этот всецело ориентированный на естественную прокреацию фаллический Сол полностью соответствует Дионису, который по отношению к Луне нередко именуется *σύνδρομος Μήνης, χοραγός ἄστρων*¹¹². Отсюда объясняется, почему в качестве имени героя, обозначающего Кауравов, было избрано не Корос или *Κύρος*¹¹³, а *Χοραγός*. Такой выбор помогает достичь сразу двух целей: помимо ясно различимого созвучия с именем Кауравов правильно обозначить также ту божественную природу, благодаря которой

¹¹¹ Кандавов (*др.-греч.*).

¹¹² Спутник Луны, предводитель звезд (*др.-греч.*).

¹¹³ Кир (*др.-греч.*).

он как царь ночного неба сближается с лунной природой своей матери, подобно тому, как Фаэтон связан с Афродитой-Уранией. С Хорау́с связан Пор. Это имя не личное, а родовое, которое на санскрите звучит Паурава или Паура. Уже во времена составления великого индийского эпоса одноименное царство существовало на той же самой территории, где впоследствии царствовал Пор. Тот факт, что знаменитейший из всех индийских царей, встреченных Александром, сделался частью мифа о Кандакии, сам собою связывается с представлением о повторном возвышении Пандавов над Кауравами, произошедшем при поддержке македонского полководца. Разбив Пору, этот второй Кришна-Геракл, наносит новое поражение древнему роду Кауравов. Не устояв перед натиском блистательных Пандавов, племя их соперников кануло во мрак забвения. Должно быть, именно такова была основа поэтического вымысла о поединке Александра с индийским правителем и гибели последнего. Таким образом, союз Хорага и Пору изображает в двух лицах одну и ту же враждебную сторону. Пор — это новый Куру, Хораг — эпическое, а Пор — историческое имя, в котором вновь воскресает этот древний герой. Если принять во внимание все сказанное, то миф о Кандакии в изложении Псевдо-Каллисфена окажется повторением великой битвы, описанной в «Махабхарате» и «Рамаяне». Александр мыслится в качестве нового Геракла, перед которым отступает на задний план иное, прежде могущественное племя. Как слава Кришны и его Пандавов затмила великолепие Кауравов, так и теперь над Индией ярко воссияла звезда племени Александра. Как тот приобрел для Пандавов Мать Пандею, утвердив своим союзничеством их господство, так и Александр выступает спасителем Кандакии и ее сына Кандавла, а одержанная им победа над Пором есть еще одна победа над прежде могущественным царским племенем, давшая начало новой блестящей эпохе царей, правящих под эгидой Пандеи. Таким образом, перенос мероитской Кандакии в Индию имеет своим основанием — и в этом заключается результат нашего исследования — гинекократию *Pandaea gens*. Более того, в мифе о Кандакии с полной отчетливостью проступают судьбы этого народа, воспетые великим индийским эпосом,

выводящие образ индивидуума из прототипа и формирующие его на данной основе¹¹⁴. Этот результат заслуживает тем большего внимания, что он не только является новым свидетельством глубокой взаимосвязи между Эфиопией и Индией, но и позволяет включить в эту общность также карийцев. Гинекократия всех трех племен обнаруживает теснейшую взаимосвязь, а легенда, излагаемая *Плутархом* в конце его сочинения «О реках», согласно которой Инд прежде назывался Мавсолом¹¹⁵, приобретает сугубую значимость. Карийцы же отсылают нас дальше: к Криту, Мегаре, Мессапии (*Гекатей Милетский*, fr. 237) — в которых, как было показано ранее, в древнейшие времена также господствовала гинекократия. Слово «Кария», как представляется, подобно Κάρινη, служит обозначением Земли-Матери. Так, в Элевсине и Мегаре Кария идентифицируется с Деметрой, так, согласно Исихию, словом Καρίκων¹¹⁶ именуется στήμα ἀφροδίσιον αἰσχρόν¹¹⁷, так Суда объясняет Καρίνη через слово γυνή. Это имя носит не какая-то определенная женщина — слова Καρίνη (плакальщица) и γυνή¹¹⁸ равнозначны, не менее чем, согласно Исихию, Κάρινη и γυνή. Таким образом, слова Καρία и Κάρινη совпадают по смыслу. Оба они обозначают землю, понимаемую как мать (а следовательно — как женщина), а также отдельные местности (Καρία Θρακική¹¹⁹, *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 13, 2), в то время как мужская оплодотворяющая потенция выражается словами

¹¹⁴ Даже изображение Александра, заказанное Кандакией, заставляющее нас вспомнить портрет Кортеса, выполненный посланцами Монтесумы, имеет свое историческое основание в столь развитой у жителей Индии физиогномике, о которой упоминает не только Марко Поло, но уже и писатели древности. Ср. *Никострат*, περί γάρου у Стобея, Περί μυηστείας, Т. 3, 30 Meinecke.

¹¹⁵ [Псевдо-]Плутарх, О реках, XXV, 1. — Примеч. перев.

¹¹⁶ Карийское (др.-греч.).

¹¹⁷ Непристойная любовная поза (др.-греч.).

¹¹⁸ Женщина (др.-греч.).

¹¹⁹ Кария Фракийская (др.-греч.).

κάρτης (что по-критски значит то же самое, что βούς¹²⁰) и κариός¹²¹, то есть, ὁ τράγος¹²².

ХСVIII. Высшее право материнства у персов

Итак, эфиопская Кандакия повела нас сперва в аравийскую южную страну Сава, затем к индийскому Pandaea gens на южной оконечности Декана, а этот народ вновь побудил нас обратиться к западу, к карийцам и понтийским колхам с их Медеей. Весь этот ряд племен объединен древнейшей культурой и связан между собой восходящей к самым истокам человеческой цивилизации торговой деятельностью на море и на суше. У всех этих народов гинекократия является изначальным состоянием цивилизованного бытия. Она вновь предстает перед нами как следствие древнейшего религиозного воззрения, отдающее первенство принимающей семя земной и лунной материи перед прокреативной мужской силой воды и Солнца и подчеркивающее роль рождающего чрева как ближайшей потенции перед пробуждающей силой как высшей, однако более удаленной причинностью творения. Позиция Александра по отношению к этому феномену азиатской и африканской жизни отчетливо прослеживается в мифе о Кандакии. Македонский герой стремится не проявлять враждебности к женщине, но повсюду подчиняется высшему авторитету материнства. Он возвращает права Аде и Клеофиде, в лице Сисигамбис воздает честь женскому принципу, столь высоко ценимому и у персов; он исполняет долг, заповеданный древним обычаем: дарить золотой каждой беременной женщине, а подчиняясь Олимпиаде со словами: «Слезы матери могут все», — он выражает такое расположение духа, которое не может омрачить даже его последующий ответ, что Олимпиада-де требует от него слишком высокую плату за десять месяцев¹²³, проведенных в ее

¹²⁰ Бык, вол, корова (др.-греч.).

¹²¹ Карийский (др.-греч.).

¹²² Козел; похоть (др.-греч.).

¹²³ Древний автор имеет в виду десять месяцев древнегреческого солнечно-лунного календаря. — *Примеч. перев.*

утробе (Арриан, Поход Александра, VII, 12). О Сисигамбис, матери Дария, см. Курций Руф, История Александра Великого, III, 8 и III, 31–32, где Александр обращается к ней *mater*¹²⁴ и называет ее *regina*¹²⁵, и V, 9, где Александр утешает пленную царицу такими словами: *Scio, apud vos filio in conspectu matris nefas esse considerare, nisi cum illa permisit: quotiescunque ad te veni, donec ut considerem annueres, restiti. Procumbens venerari me saepe voluisti: inhibui. Dulcissimae matri Olympiadi nomen debitum tibi reddo*¹²⁶. См. также там же, V, 11; Юстин, История Филиппа, XI, 9; там же, XIII, 1; Плутарх, Александр, в изд. А. Korais, Πλουτάρχου Βίοι παράλληλοι¹²⁷, Paris, 1811–1814, pp. 216–217 и 232; Плутарх, О судьбе и доблести Александра, 5: Πέρσας ἐπαίδευσε σέβεσθαι μητέρας ἀλλὰ μὴ γαμεῖν¹²⁸, ср. замечание Курция Руфа (История Александра Великого, VIII, 9): *mater eademque conjux Sisymithris*¹²⁹ и Юстина (История Филиппа, XI, 9): *uxor eademque soror Darii*¹³⁰, а также Арриана (Поход Александра, II, 11). Ср. также свидетельства, собранные у Бриссона (*Brisson, De regno Persarum principatu*, II, 157, p. 493), в особенности Тертуллиан, К язычникам, 16 и Апологетик, 9: *Persas cum suis matribus misceri Ctesias refert. Sed et Macedones suspecti, quia quum primum Oedipum tragoediam audissent, ridentes incesti dolorem, ἤλαυνε, dicebant, εἰς τὴν*

¹²⁴ Мать (лат.).

¹²⁵ Царица (лат.).

¹²⁶ Я знаю, что среди вас считается недопустимым, чтобы сын сидел в присутствии своей матери, прежде чем она дала позволение на это: каждый раз, когда я приходил к тебе, я оставался стоять, пока ты не давала мне знак сесть. Многократно ты хотела приветствовать меня, упав к моим ногам: я препятствовал тебе. Я называю тебя именем матери, по праву принадлежащим моей милой родительнице Олимпиаде (лат.).

¹²⁷ «Параллельные жизнеописания» Плутарха (др.-греч.).

¹²⁸ Персов он научил почитать матерей, но не брать их в жены (др.-греч.).

¹²⁹ Мать и одновременно супруга Сисимитрис (лат.).

¹³⁰ Супруга и одновременно сестра Дария (лат.).

μητέρα¹³¹. — О дарах, полученных персидскими женщинами от цари, сообщает *Плутарх* (Александр, 69 и О доблести женской, 246 b). Согласно последнему сообщению, дары полагались лишь беременным, причем *Плутарх* добавляет, что царь Ох не одаривал их ни разу, а Александр, напротив, делал это дважды (ср. *Hrisson*, Op. cit. I, 136, p. 193). Понятно, что в основе этого обычая лежит высокая религиозная значимость материнства. Эта взаимосвязь подтверждается ссылкой на одно примечательное событие, о котором согласно свидетельствуют *Плутарх* (там же) и *Ксфин* (там же, I, 6), в то время как *Геродот* (История, I, 127) ничего о нем не знает. *Pulsata itaque quum Persarum acies paulatim cederet, matres et uxores eorum obviam occurrunt: orant, in proelium revertantur. Cunctantibus, sublata veste, obscœna corporis ostendunt, rogantes, num in uteros matrum vel uxorum velint refugere. Hac repressi castigatione in proelium redeunt*¹³². Этот рассказ столь точно совпадает с выходом ликийских матрон навстречу Беллерофонту¹³³, что мы должны принять его как свидетельство той выдающейся роли, которую материнское право играло также и у персов. Персидский обычай одаривать матрон золотыми монетами основан на почитании женского κτείς¹³⁴. *Плутарх* именует этот золотой просто χρυσοῦν¹³⁵. У Исихия мы обнаруживаем Κέρσα, Ἀσιανὸν νόμισμα. Κοροίλιον, νόμισμα παρ' Αἰγυπτίοις τὸ Κερσαῖον

¹³¹ Персы совокупаются с матерями, как сообщает Ктесий. Но и македонцы находятся под подозрением, поскольку, впервые услышав трагедию «Эдип», они говорили, смеясь над скорбью [царя-]кровосмесителя: «Он совокупился с матерью!» (лат., др.-греч.).

¹³² Под напором врага персидская армия понемногу отступала; как вдруг матери и жены персов бросаются к ним и умоляют их вернуться в бой. Видя, как те колеблются, женщины, сняв одежду, показывают им срамные части, вопрошая их, не хотят ли они укрыться в утробах своих матерей и жен. Устыженные этим упреком, воины вернулись в бой (лат.).

¹³³ См. главу I в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

¹³⁴ Женский «срам», т. е. половые органы (др.-греч.).

¹³⁵ Золотой (др.-греч.).

λεῦόμενον¹³⁶. Сальмазий (*Salmasius*, *De usuris liber*, Leiden, 1638, p. 581) сопоставляет с этим персидский и арабский керс. Таким образом, можно предположить, что упомянутый χρυσοῦν как раз и был подобной кέρσα. В то же время, по словам Исихия, κέρσης значит то же, что γάμος¹³⁷, а κέρτα — это армянский эквивалент греческого πόλις¹³⁸. Отсюда следует, что в названиях монет воплощена идея материнской фертильности, каковое обстоятельство вновь напоминает нам об обычае возлагать на чресла Афродиты золотую монету, получая от нее взамен phallus propitii numinis Signum¹³⁹ (*Арнобий*, Против язычников, V, 19 и 26), равно как и о словах Плавта dotem quaerere corpore¹⁴⁰. Золотая монета, которую дарят персидской женщине, предстает своего рода данью, выплачиваемой женскому κτεῖς, бывшему в этой стране предметом религиозного почитания. Подтверждением этому может служить монумент, изображение которого опубликовано М.-А. Де ла Шос (*M. A. Causeus, Romanum Museum sive Thesaurus Eruditae Antiquitatis, Romae, 1746, I, 53*; ср. также *F. Lajard, Recherches sur le culte, les symboles, les attributs et les monuments figurés de Vénus en Orient et en Occident, Pl. 1, n. 1, 2, 8, second mémoire, p. 52–53*), ибо на нем жрец отправляет культ перед воздвигнутым на алтаре ἰορίον ὑψαικείον¹⁴¹. Именно такое природное воззрение заключено в образе персидской Праматери Анаитиды, высоко почитавшейся также у армян (Анахита зороастрийских писаний, армянская Анаит), с чьим культом были сопряжены гетерические практики и которая по своему характеру всецело соответствовала Афродите-Урании, мыслившейся одновременно и как хтоническая, и как небесная земля (*Страбон*, География, XII, 559 и XI, 532; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, V, 77; *Плутарх*, Лукулл,

¹³⁶ Керса — азиатская монета. Корсипий — монета, называемая у египтян «керсей» (др.-греч.).

¹³⁷ Брак (др.-греч.).

¹³⁸ Город (др.-греч.).

¹³⁹ Фаллос как знак благоволения божества (лат.).

¹⁴⁰ Продажей тела добывать приданое (лат.).

¹⁴¹ Женский половой орган (др.-греч.).

14; *Кассий Дион*, Римская история, XXXVI, 104; *Афиней*, Пир мудрецов, XIV, 636 с; *F. Windischmann*, Die persische Anahita, München 1856, S. 36–37). На столь высокой роли, отводимой здесь воспринимаемому семя женскому началу, основано и немаловажное значение, придававшееся яйцевидному сосуду, из которого персидский царь пьет воду, смешанную с вином; образ этого же яйца без труда различим и в его головном уборе (*cidaris*). Об этом свидетельствуют *Афиней*, Пир мудрецов, XI, 503 (FHG, II, 92), *Плутарх*, 136 Исида и Осирисе, 47; см. также *Bachofen*, Die drei Mysterienalter, S. 21; изображение из Персеполя, представленное в издании *J. Gronov*, Herodoti Halicarnassei Historiarum libri IX, Leiden, 1715, p. 912; *Brisson*, De regio Persarum principatu, I, 46. Это то первобытное женское яйцо, из которого произошло все теллурическое творение, включая даже небо и землю, и которое, будучи порождением материнской утробы, как *uterus expositus*¹⁴², изображает рождающую курицу-несушку, а не оплодотворяющего ее петуха и потому связывается не с Солнцем, а с Луной как ближайшей потенцией. В своем яйцевидном головном уборе персидский царь предстает сыном матери, подобно Диоскурам и Молионидам, а также подобно вольноотпущенникам (*Афиней*, Пир мудрецов, II, 58 а) с бритой головой, покрытой *pileus*, являющей их детьми праматери Феронии-Фиденции. Все необходимые свидетельства в пользу сказанного приведены в моем вышеупомянутом труде. В этих символах нашла себе образное выражение женская рождающая потенция. Точно так же в количестве *pellices* персидского царя, равном числу дней в году, то есть 365 (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, XVII, 77; *Курций Руф*, История Александра Великого, III, 8; *Афиней*, Пир мудрецов, XIII, 556; *Brisson*, De regio Persarum principatu, I, 110–114 и II, 159) следует усматривать гетерических невест Солнца, божественных жен, подобных египетским палладам и девам Солнца империи инков. С этой системой полностью согласуется почитание Земли и Луны (*Геродот*, История, I, 131; *Brisson*, De regio Persarum principatu, II, 23–24), чьим братом считает себя царь (*Аммиан*

¹⁴² Открытое взору чрево (лат.).

Марцеллин, Деяния, XVII, 5 и XXIII, 6); сакральная роль собаки (Геродот, История, I, 110, 122 и 140; Юстин, История Филиппа, I, 4; Brisson, De regio Persarum principatu, I, 105); особая значимость дня рождения (Геродот, История, I, 131 и IX, 110; Афиней, Пир мудрецов, IV, 143); заповедь молиться не только за себя, но и за всех персов как за детей одной матери (Эсхил, Персы, 902–905; Геродот, История, I, 131; Еврипид, Алопа: Γυνὴ γυναικὶ σὺμπαῶχος πέφυκὲ πῶς¹⁴³); полигамия вкупе с правилом не допускать детей к отцам вплоть до пятого года жизни (Геродот, История, I, 135–136; Brisson, De regio Persarum principatu, I, 106); пощада, дарованная Киром побежденному им Астиагу — отцу его матери Манданы (Геродот, История, I, 75, 91, 107, 109, 130), военный поход, предпринятый Камбисом ради своей матери (Афиней, Пир мудрецов, XIII, 560); обычай не поручать женщинам работы с шерстью (Курций Руф, История Александра Великого, V, 9) и не обращаться с царицами как с рабынями (Геродот, К непросвещенному властителю, 2; Brisson, De regio Persarum principatu, I, 107–108); преимущество, отдаваемое брату перед супругом (Геродот, История, III, 119, ср. Софокл, Антигона, 908–119); традиция возводить происхождение персов и их родство с Аргосом к Данае (Геродот, История, VII, 61 и 150); совокупление с царскими женами как выражение и церемониальный акт овладения тронном (Геродот, История, III, 68–69; ср. там же, V, 19–20; схожие явления в истории иудейских царей: 2 Цар 16: 21–23, 3 Цар 2: 13–25, об этом см. J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, Reutlingen, 1793, Bd. I, S. 242; Геродот, История, IV, 78); вероятно, также обычай обрезания мальчиков, засвидетельствованный Геродотом и Плутархом (О злокозненности Геродота), см. также Brisson, De regio Persarum principatu, II, 163–164, и, наконец, женский пол жриц Солнца и Луны (Brisson, там же, II, 69 на основании свидетельств Юстина, История Филиппа, X, 2 и Плутарха, Артаксеркс). Во всех этих явлениях раскрывается понимание материнства, тесно связанное с египетско-эфиопскими представлениями. Оно усматривает в рождающей жен-

¹⁴³ Женщина женщине некоторым образом от природы бывает союзницей (др.-греч.).

щине высокое религиозное достоинство и наделяет ее особым величием, сопоставимым даже с величием царским. Наконец, это подтверждает взаимосвязь Эфиопии, Ассирии и Персии, восходящую к Персею, без которой было бы невозможно понять обхождение Александра с Сисигамбис, а также положение, занимаемое Атоссой в «Персах» Эсхила (см. особенно 150, 154–157, 612–621, 626, 834; Цец, Хиляды, VII, 358; см. также сказанное выше в главе I).

XCIX. Амазонский уклад в Центральной Азии. Встреча Фалестрии с Александром

В связи со всем сказанным встреча македонского Гераклита с амазонками приобретает особое значение. Ее касается множество авторов. *Курций Руф*, История Александра Великого, VI, 12, 19; *Юстин*, История Филиппа, XII, 3; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, XVII, 77, 1; *Плутарх*, Александр, 46; *Арриан*, Поход Александра, VII, 13 и IV, 15; *Страбон*, География, XI, 505; *Псевдо-Каллисфен*, III 25–26 (в изд. Müller, Argiani Anabasis et Indica cit., pp. 136–138); *Юлий Валерий*, История Александра Македонского, III, 69–76 (в изд. A. Mai, Itinerarium Alexandri, pp. 168–274). Здесь можно выделить три различных события. Фарасман, царь хорасмийцев, вместе с 15 000 всадников присоединяется к Александру. Он сообщает, что живет по соседству с колхами и амазонками и обещает свою помощь, если Александр пожелает обратиться против понтийских народов, то есть, против этих колхов и амазонок. Однако македонец направляется к Оксу, чтобы оттуда выступить против согдийцев, а затем отправиться в Индию (*Арриан*, Поход Александра, IV, 15, *Mai*, Itinerarium Alexandri, p. 96). Второй рассказ, который передает *Арриан* (там же, VII, 13), повествует о том, как на пути в Экбатаны царя встречает мидийский сатрап Атропат с сотней вооруженных всадниц: «На этом пути Александр, как говорят, увидел поля, отведенные для царских лошадей. *Геродот* (История, VII, 40; ср. *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, XVII, 110; *Страбон*, География, XI, 525) сообщает, что эта равнина называется Нисейской, а кони — нисейскими. Прежде лошадей здесь было около 150 000,

но Александр застал уже немногим более 50 000, ибо большинство из них было похищено разбойниками (*Ritter, Die Erdkunde von Asien, VI, 2, S. 363–367*). Рассказывают, что Атропат, сатрап Мидии, привел к нему сюда сотню женщин, которые, по его словам, были амазонками. Они были вооружены как всадники, за исключением того, что держали в руках топоры вместо копий и вместо больших щитов — малые. Некоторые говорят, что правая грудь у них была меньше левой и что во время битвы они ее обнажали». Однако большую известность, чем оба этих события, приобрел рассказ о встрече Александра с Фалестрией или Минитией, которая в сопровождении трехсот амазонок прибывает к царю и остается с ним тринадцать дней с тем чтобы зачать от него ребенка. Местом этой встречи Юстин, Диодор, Курций и Страбон считают Гирканию, Плутарх связывает ее с походом из Гиркании в Парфию, а Арриан — с прибытием Атропата. Родину самой Фалестрии Клитарх у Страбона помещает близ Каспийских ворот и Фермодонта, Диодор — в земле, лежащей меж Фермодонтом и Фасисом, а Турций называет ее царицей всех народов, живущих меж Фасисом и Кавказом. Ср. *Иордан, Гетика, 7–9; Аммиан Марцеллин, Деяния, XXII, 8, 17 f.; Эсхил, Прометей прикованный, 420; Пиндар, Олимпийские песни, VIII, 60; его же, Немейские песни, III, 64 с соответствующими схолиями в изд. Voeckh, Pindar Epinicorum interpretatio, p. 445; Стаций, Ахиллеида, II, 86; Платон, Законы, VII, 805; Геродот, История, IV, 110–117; Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, II, 45; Inscriptio Albana в изд. G. Marini, Iscrizioni antiche delle ville e de' palazzi Albani, Roma, 1785, pp. 151–52. Амазонские имена носят также гиперборейские девы Гипероха и Лаодика (*Геродот, История, IV, 33*), равно как Синопа, в честь которой названо поселение гипербореев на Понте, именуется амазонкой (ср. Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», II, 946). Аммиан. Марс. 23, 6, 7. Царица Томирис: Аммиан Марцеллин, Деяния, XXII, 6, 7. Зарина, царица саков: Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, II, 34. Заринея: Николай Дамасский в FHG, III, 364. Отсюда родство имени Ζαρῖτις¹⁴⁴-Артемида*

¹⁴⁴ Заритида (др.-греч.).

(Исихий, Лексикон, s. v.; Страбон, География, XVI, 744; D. Raoul-Rochette, in «Journal des savans», 1834, p. 341) с Σειρήν¹⁴⁵, Семирамида, Ζειρήνη¹⁴⁶ (Исихий, там же), Ζηρυνθία¹⁴⁷ (Ликофрон, Александра, 449), см. D. Raoul-Rochette, Sur l'Hercule assyrien et phénicien, Paris, 1848, 40–44. Спаретра: Фотий, Библиотека, Cod. 72, p. 107; Элий Теон, Прогимнасматы, 9. — Амазонки у албанцев и иберийцев: Аппиан, Митридат, 103, 69, 83. О женщинах дербиков, сигиннов и гирканцев: Страбон, География, XI, 520. — Амастрия: Страбон, География, XII, 544. — Пифодорида, γυνή σφόδρων καὶ δυνατῆ προίστασθαι πραγμάτων¹⁴⁸ там же, XII, 556. — «Поход Александра» упоминает царских дочерей скифов, взятых в заложницы¹⁴⁹. О том, что думали древние о встрече Фалестрии и Александра, свидетельствуют Плутарх и Арриан. Плутарх пишет: «Многие историографы, в том числе Клитарх, Поликет, Онесикрит, Антиген и Истр, рассказывают, будто во время этого похода к Александру явилась амазонка. Другие же: Аристокбул, Харет ὁ εἰσαγυελεύς¹⁵⁰, Птолемей, Антиклид, Филон Фиванский, Филипп из Феангелы, а также Гекатей Эретрийский, Филипп Халкидский и Дурид Самосский считают это вымыслом. Сам Александр, судя по всему, подтверждает это мнение. Ведь в своем письме к Антипатру, где он подробно описывает все случившееся с ним, сообщая в числе прочего, что скифский правитель предлагал ему в жены свою дочь (Арриан, Поход Александра, IV, 15), он ни словом не упоминает об амазонке. Рассказывают также, что, спустя немалое время, когда Онесикрит читал Лисимаху,

¹⁴⁵ Сирин (др.-греч.).

¹⁴⁶ Зирина (др.-греч.).

¹⁴⁷ Зиринфия (др.-греч.).

¹⁴⁸ Женщина из мудрых и способная руководить делами (др.-греч.).

¹⁴⁹ В дополнение к приведенным ранее изображениям амазонок и их сражений здесь необходимо будет упомянуть также следующие изображения на вазах из Cataloghi del Museo Campana: Sala A, 360, 422, 508, 642 и 1075; Sala G, 68; Sala I, 138; Sala M, 1; Sala F, 16 и 19.

¹⁵⁰ Докладавающий о посетителях (др.-греч.) (преимущественно о должности при персидском дворе).

сделавшемуся тогда царем, четвертую книгу своего сочинения, в которой сказано об этой амазонке, Лисимах с усмешкой сказал: «А где же был тогда я?»¹⁵¹. Арриан: «Обо всем этом не сообщают ни Аристокл, ни Птолемей, ни какой-либо иной писатель, который мог бы оставить достоверное свидетельство о подобных событиях. К тому же, мне кажется, что племя амазонок на ту пору уже исчезло. Ведь еще Ксенофонт, живший до Александра, умалчивает о них, вспоминая при том о фасианах, колхах и многих других народах, коих эллины встретили после выхода из Трапезунда или еще до прибытия в Трапезунд, где они, наверное, столкнулись бы и с амазонками, если бы те тогда еще жили. Что бы этого женского племени и вовсе никогда не существовало (как полагает *Страбон*, География, XI, 504), кажется мне недопустимым, ведь столь многие и столь важные поэты упоминают о них. Так, известно сказание о том, что на битву с ними выходил Геракл, привезший в Элладу пояс Ипполиты, что афиняне под предводительством Тесея первыми победили в сражении этих воительниц, когда те вторглись в Европу, и отбросили их назад, и т. д. (см. выше¹⁵²). А если Атропат и приводил к Александру каких-то всадниц, то, думаю, что это, должно быть, были женщины варварских народов, искушенные в верховой езде и вооруженные наподобие амазонок, как это было описано выше». *Страбон*: «В истинности рассказа о Фалестрии нет никакой уверенности. Правдивейшие и достовернейшие историографы ничего не упоминают об этих событиях, а те, что касаются их, противоречат друг другу. По словам Клитарха, Фалестрия отправилась к Александру от Каспийских Ворот и от Фермодона, меж тем как расстояние от Каспия до Фермодона составляет более шести тысяч стадий»¹⁵³. Об историках, упомянутых в этих фрагментах, см. *C. Müller, Arriani Anabasis et Indica*, p. 49 и FHG, IV,

¹⁵¹ *Плутарх*, Александр, 46. — *Примеч. перев.*

¹⁵² См. главы IX и XXVI в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

¹⁵³ *Страбон*, География, XI, 505. — *Примеч. перев.*

475. Филипп ὁ Θεαγγελεύς¹⁵⁴ был уроженцем Карики, из города Σουάγγελα¹⁵⁵ (Стефан Византийский, s. v. Σουάγγελα и Плиний, Естественная история, V, 107). О его сочинении Περί Καρῶν καὶ Λελέγων¹⁵⁶ сообщает Афинея (Пир мудрецов, VI, 271 b). В последнем труде этот автор имел повод рассказать как об амазонках, так и об Александре, в том числе, и о встрече царя с Фалестрией. Из приведенных свидетельств вытекает, что легенда о встрече Александра с амазонками была распространена уже среди современников Македонца. Именно по этой причине следует допустить, что и в те времена в Центральной Азии все еще можно было встретить с чем-то подобным, ибо ведь и Томирис, Зарина и Спаретра являются несомненно историческими личностями. И если Арриан не осмеливается отвергать рассказ о всадницах Атропата, то результаты современных исследований могут лишь воздать должное его осмотрительности, столь похвальной в сравнении с пренебрежительными высказываниями более поздних ученых, таких как Сент-Круа (G. E. J. De Sainte-Croix, Examen critique des anciens historiens d'Alexandre-le-Grand, Paris, 1804, p. 337), чьи суждения всецело определяются условиями жизни современной им Европы. Вот что отмечает Риттер (Ritter, Die Erdkunde von Asien, VIII, 41) в своем рассказе о курдах, следуя здесь сообщениям К. Рича (C. J. Rich, Narrative of a Residence in Koordistan and on the site of ancient Nineveh, London, 1836): «Население лесных областей совершенно свободно и независимо, его крайняя нищета не привлекает посетителей. Женщины среди них обладают большой властью; в возникающих ссорах и междоусобицах они устанавливают мир. Они необычайно дики и вспыльчивы, а их женщины отличаются немалой свободой нравов. Что, если та сотня воинственных амазонок, коих Атропат привел к Александру на альпийские пастбища Гиппобота, были приблизительно того же склада, что и курдские жительницы

¹⁵⁴ Филипп Феангельский — эллинистический историк. — *Примеч. перев.*

¹⁵⁵ Суагела (др.-греч.).

¹⁵⁶ «О карийцах и лелегах» (др.-греч.).

лесного района Халлабджи, который может располагаться на юго-запад от Сенны, в северной части побережья Ширвана, неподалеку от руин Дарны?» — И действительно, расстояние до знаменитых конских пастбищ, на которых царь предоставил своему войску наслаждаться месячным отдыхом, согласуется с приведенными выше сведениями. Это прохладное, изобилующее травами горное плато Хава. Там же, у подножия горы Бехисутун (Баптана), по сообщениям *Исидора Харакского* (Парфянские стоянки, 5 в изд. Hudson, *Geographiae*, I, p. 250), жившего в эпоху императора Августа, стояли Σεμράμιδος ἄγαλμα καὶ στήλη¹⁵⁷ (*Ritter*, *Die Erdkunde von Asien*, S. 359–361), а о расположенном неподалеку от столицы лесного района городке Киз-Каласси местные жители утверждают, что он был построен Искандером для занемогшей индийской принцессы, чтобы та поправляла здоровье на свежем воздухе. Вся совокупность этих обстоятельств показывает, сколь многочисленными оставались во все времена воспоминания о выдающемся положении воинственных всадниц в том регионе Азии, где, как полагают, состоялась встреча Александра с амазонками. Героини, подобные Семирамиде, нередки у кочующих курдских племен (*Rich*, *Narrative*, I, примеч. на с. 285; *Ritter*, *Die Erdkunde von Asien*, IX, 625). Курдское слово, означающее женщину — уауа, женщины из знатных семейств носят титул *khanuw* (κανδάκη¹⁵⁸). О сходных явлениях на Кавказе см. *P. S. Pallas*, *Nouveaux voyages dans le gouvernement méridional de l'empire de Russie*, trad. franç. T. 2, p. 332–333; в Иллирии: *Элиан*, Пестрые рассказы, III, 15; *Афиней*, Пир мудрецов, XIII, 560 (Κυννάνη Ἰλλυρίς, как и Κύννα¹⁵⁹, равнозначно слову Κάνθη). Свидетельства о Тевте (Тевке, Тевтане, Тритенте) собраны в изд. *G. Freinsheim*, *Supplementa deperditorum T. Livii librorum in Liv. XX*, 25–30. Том. 6, p. 256–259. См. также *Reimarus* о фр. 46 и 151 Кассия Диона.

¹⁵⁷ Изваяние и стела Семирамиды (др.-греч.).

¹⁵⁸ Кандакия (др.-греч.).

¹⁵⁹ Киннана Иллирийская, как и Кинна (др.-греч.). Имеются в виду две версии имени дочери Филиппа II и сестры Александра Великого. — *Примеч. перев.*

В сообщениях о племенах Аракана в Индокитае, подчеркивается, что их женщины неизменно появляются при дворе вооруженными (Ritter, Die Erdkunde von Asien, V, 315 и 325). С этими сведениями следует сравнить описание вооружения амазонок и воинской доблести женщин из племени Дериадея, оставленное Нонном Панополитанским (Деяния Диониса, XL, 11 и след.). Орсибоку он называет $\mu\epsilon\nu\epsilon\delta\eta\acute{\iota}\omicron\nu$ ¹⁶⁰, Хейробию — $\rho\eta\zeta\eta\nu\omicron\rho\alpha$, $\eta\ \delta\omicron\rho\upsilon\ \theta\omicron\upsilon\rho\omicron\nu\ \xi\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\chi\lambda\iota\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \beta\omicron\epsilon\omicron\iota\nu$ ¹⁶¹. "Ἐξομαι εἰς Σκυθίην, — обращается к бегущему с поля битвы царю его будущий зять, — ἵνα μὴ σέο γαμβρὸς ἀκούσω. Ἄλλ' ἑρέεις, εὖοπλος ἐμῆ δάμαρ οἶδεν ἐνυῶ. Εἰσὶν Ἀμαζονίδες περὶ Καύκασον, ὀπλόθι πολλαὶ Χειροβίης πολὺ μᾶλλον ἀριστεύουσι γυναῖκες¹⁶². Ст. 184: καὶ θυγάτηρ βασιλῆος, ἐγὼ ποτε δεσπότης Ἰνδῶν¹⁶³. Ср. XXVI, 330; XL, 293; XV, 313; XVI, 26, 137, 225; XXXIV, 158; XXXV, 91; XL, 826. Мегасфен у Афиня (Пир мудрецов, IV, 153; ср. Schwanbeck, Megasthenis Indica, fr. 28, p. 114) сообщает о вооруженных женщинах в свите царя, а Лассен (Lassen, Indische Altertumskunde, II, 715) отмечает, что достоверность греческого наблюдателя находит подтверждение и в этом случае. — Число тринадцать, которое мы обнаружили в мифе о Фалестрии, в равной мере принадлежит Индии, Передней Азии, Египту и странам Запада, причем повсюду знаменует собой величие рожденного под его знаком. Пратардане сразу же после рождения исполняется тринадцать лет (Lassen, Indische Altertumskunde, I, 599). Панду отправляется в свой победоносный поход на тринадцатый день после свадьбы (там же, I, 635). Тринадцать месяцев проводит в лесу Пандав Арджуна, предаваясь аскезе (там же, I, 680–681). Подобно Фалестрии, Драупади также требует у царя,

¹⁶⁰ Не отступающая перед врагом, стойкая в бою (др.-греч.).

¹⁶¹ Сокрушительница врагов, обладающая стремительным копьем и поднимающая (щит) из воловьей кожи (др.-греч.).

¹⁶² Я направляюсь в Скифию, чтобы мне не считаться твоим зятем. Но ты спрашиваешь, способна ли моя жена хорошо обращаться с оружием. Они амазонки с Кавказа, где как раз многие женщины куда более отличаются силой, чем Хейробия (др.-греч.).

¹⁶³ И царская дочь я, некогда владычица индов (др.-греч.).

чтобы тот уделил ей всего лишь тринадцать дней (там же, I, 685, примеч. 2). С этими примерами следует сопоставить и те примеры использования числа тринадцать в греческих и римских мифах и обычаях, которые были собраны в моем трактате *Die drei Mysterien-Eier*. Вспомним также о тринадцати месяцах, в течение которых фракийский Арес оставался прикованным цепями (*Арнобий*, Против язычников, IV, 25), или о тринадцати золотых чашах, принесенных Александром в священный дар дельфийскому божеству (*Юлий Валерий*, История Александра Македонского, III, 95), или, наконец, о тринадцати годах, проведенных Платоном и Евдоксом у египетских жрецов (*Страбон*, География, XVII, 806; *Феокрит*, Идиллии, XV, 17). Все эти сведения доказывают, что поводом для возникновения мифа о встрече Александра Македонского с Фалестрией послужили реальные условия жизни и образ мысли исконных народов Азии.

С. Китайские сообщения о существовании и истории тибетского гинекократического государства на севере Индии, на юге Декана, неподалеку от Бактрианы. Отношение Александра к материнскому принципату азиатско-африканского мира. Сравнение исторических известий со взглядами, отраженными в мифе о Кандакии. Победа материально-женского принципа в царском доме Птолемеев

Существование амазонских гинекократических государств в странах, граничащих с Индией, приобретает историческую достоверность благодаря китайским летописцам. Согласно изложению Ю. Клапрота (*H. J. Klapproth*, *Magasin asiatique*, Paris 1825, T. 1, p. 230–235) китайские хроники эпохи династий Суй и Тан содержат следующие сведения: «Le pays des femmes oriental s'appelle Sou-fa-la-niu-ko-schu-lo. Il est habité par une tribu des Khiang ou Tubétains. Sur les bords de la mer occidentale (Caspie) il y a également des femmes qui gouvernent en roi. C'est pour distinguer le premier de ces pays qu'on l'appelle pays des femmes oriental. À l'est il est limitrophe avec les Thou-fan, Thang-hiang et la ville de Meou-

tcheou dans le Szutchhouan; à l'ouest il confine avec San-po-ho, au nord avec Tu-thian ou Khotan, au sud-est il a les tribus des Lo-niu-man de Y-a-tcheou, et à la frontière de la province Chinoise des Szaschhouan celles des barbares Pe-lang. De l'orient à l'occident il a 9 journées de route et du sud au nord il en a 20. On y compte 19 villes. C'est une femme qui les gouverne. Elle réside sur un rocher escarpé près des rives du Khang-yan-tehhouan. De quatre côtés cette contrée est entourée par le cours du Jochoui, eau douce... On y compte 40,000 familles et 10,000 hommes de troupes d'élite. Le titre honorifique de la reine est Piu-tsieou (celle qui va au devant). Les mandarins s'appellent Kao-pa-li, c'est à dire ministre. Les mandarins de l'extérieur sont tous hommes et portent le titre de Ho. Les mandarins féminine de l'intérieur transmettent les ordres aux premiers, qui les exécutent. La reine est entourée de quelques centaines de femmes. Tous les cinq jours elle tient son lit de justice. A sa mort on distribue plusieurs milliers de pièces d'or entre les parents. On choisit alors une belle femme que l'on élève à la dignité royale. Il y a aussi une *petite reine*, qui est destinée à succéder à la véritable lorsque celle-ci décède. À la mort d'une femme sa bru hérite. Dans ce pays on n'entend jamais parler ni de vols ni de rapines. Les maisons y sont toutes à plusieurs étages. Le palais de la reine en a neuf, et les habitations de ses sujets en ont six. La reine porte des jupes et une tunique d'une étoffe verdâtre brochée en laine et une robe longue de la même couleur et dont les manches traînent à terre. En hiver elle met une pelisse de peau de mouton, dont les parements sont richement brodés; elle noue ses cheveux au haut de la tête, porte des pendants d'oreilles et des brodequins lacés. Dans ce pays on fait peu de cas des hommes; les femmes seules y sont estimées, de sorte que les hommes adoptent le nom de famille de leur mère. Le pays est froid, il produit du froment et les habitants élèvent des chevaux et des moutons. On y trouve de l'or. Les moeurs et les usages sont les mêmes que dans l'Inde. L'onzième lune est le temps des grandes cérémonies magiques; à la dixième les habitants vont dans les montagnes pour y offrir des étoffes, de la lie de vin et du froment. Ils appellent alors les oiseaux qui volent en troupes; si ceux-ci arrivent tout à coup comme les poules, les habitants jugent que l'année sera fertile en grains; mais si les oiseaux ne viennent pas, cela indique une mauvaise récolte. Ils

nomment cela la divination par les oiseaux. — Sous-la dynastie des Soui (en 586 après Jésus-Christ) il vint une ambassade de ce pays, qui apporta le tribut. Sous les Thang entre 618 et 626 la reine appelée Thang Phang en envoya une semblable. Vers 638 il en arriva une autre à l'empereur Thaï-thsoug, qui accorda à la reine un sceau et la dignité de Wei-fou. Vers 657 un ambassadeur nomme Kao-pa-li-wen et San-lou, fils de la reine furent présentés à la cour. Le dernier fut fait commandant de la garde d'une des portes du palais. La reine Lian-pi envoya demander un titre honorifique pour elle. L'impératrice Wou-heou lui confia celui de général de l'extérieur de gauche du fort de Yakhian-wei. Elle fut gratifiée d'une robe richement brodée. En 690 et entre 713 et 741 la reine et son fils vinrent en personne à la cour. Elle recut de même que son mari des titres honorifiques. Après cette époque il y a eu des roi qui ont régné dans ce pays. En 793 le roi (ou la reine) Thang-ly-sie et le prince de Pe-tieou se soumirent, et leur pays, qui était au sud de Kian-tcheou dans le Szu-tchhouan fut enclavé dans les limites de l'empire. Mais ceux-ci paraissent avoir été des chefs des hordes Tubétaines ou les débris orientaux de l'ancien royaume des femmes. — Les annales chinoises parlent aussi du royaume des femmes occidental. Ils le placent à l'ouest des monts Thsoug-ling et disent que les moeurs et les usages y étaient les mêmes que dans celui de l'est. Ils ajoutent qu'il n'était habité que par des femmes, qu'il produit des choses précieuses et qu'il faisait part du Fou-lin ou de l'empire Romain dont le prince, quand il était avancé en âge, ordonnait à un de ses fils de partir pour épouser la reine. Si de cette union il naissait un fils, il ne succéda pas à sa mère. Ce pays n'a pas envoyé d'ambassade en Chine avant 634». — «Страну восточных женщин называют Су-фа-ланью-го-шу-ло¹⁶⁴. Здесь живет племя цян или тибетцев. На берегах Западного (Каспийского) моря также есть женщины, которые правят как цари. Именно для того, чтобы отличить первую из этих стран, ее называют Страной восточных женщин. На востоке она граничит с Туфаном, Тансяном и городом Мэучжоу в провинции Сычуань; на западе — с Саньбохо, на севере — с Тутянем

¹⁶⁴ Транскрипция китайских имен собственных в настоящей главе выполнена А. В. Войцехович. — *Примеч. перев.*

или Хотаном, к юго-востоку от нее обитают племена Ло-нью-мань Я-чжоу, а близ границы с китайской провинцией Сычуань — племена варваров Бэн-лан. От восточной границы до западной девять дней пути, а от южной до северной — двадцать. Здесь насчитывается девятнадцать городов. Правит этими людьми женщина. Она живет на крутой скале близ берегов Кан-янь-тя-хуань. С четырех сторон эти места окружены рекой Жошуй, что значит «тихая вода»... Здесь насчитывается 40 000 семей и 10 000 отборных воинов. Почетный титул этой царицы — цань-цзоу (идущая впереди). Мандарины называются гаобали, то есть министры. Все мандарины, остающиеся снаружи, — мужчины, они носят титул «хоу» и выполняют приказы, передаваемые им мандаринами-женщинами, которые находятся внутри. Царица окружена несколькими сотнями женщин. Каждые пять дней, возлежа на своей постели, она вершит правосудие. После ее смерти между ее родственниками распределяют несколько тысяч золотых монет. Избирают также красивую женщину, которую возводят в царское достоинство. Имеется также *малая царица*, которой предназначено унаследовать трон от ныне властвующей правительницы, когда та умрет. После смерти женщины ей наследует невестка. В этой стране никогда ничего не слышали ни об ограблениях, ни о кражах. Все дома многоэтажные. Во дворце царицы девять этажей, а у ее подданных — шесть. Царица носит юбки, вышитую туннику из зеленоватой шерсти, и длинное платье того же цвета со свисающими до земли рукавами. Зимой она надевает овечью шубу с богато вышитыми лацканами, и завязывает волосы высоко на голове, носит серьги и высокие башмаки со шнурками. В этой стране мужчинам уделяется мало внимания; в чести здесь одни лишь женщины, так что мужчины даже носят фамилию матери. Климат в этой стране холодный; земля здесь родит пшеницу, а жители разводят лошадей и овец. Имеются и золотые прииски. Нравы и обычаи здесь такие же, как в Индии. Одиннадцатый месяц — время великих магических обрядов; в десятый месяц жители отправляются в горы, чтобы там принести в жертву ткани, винные дрожжи, вино и пшеницу. Там они призывают птиц, живущих стаями. И если птицы сразу соберутся во

множестве, словно куры, жители судят, что год будет урожайным на злаки, если же птицы не прилетают, это предвещает неурожай. Они называют это гаданием по птицам. — Во времена династии Суй (в 586 г. от Р. Х.) из этой страны прибыло посольство, которое привезло дань. В правление династии Тан между 618 и 626 гг. такое же посольство прислала царица по имени Тан Пан. Около 638 года еще одно посольство прибыло к императору Тай-цзуну, который пожаловал царице печать и достоинство Вэй-фу. Около 657 года ко двору были представлены посол, именованный гаобали Вэнь, и Сань Лу, сын царицы. Последний был назначен начальником стражи одних из ворот императорского дворца. Царица Лянь Пи присылала просить для себя почетного титула. Императрица Ву-хоу пожаловала ей звание генерала внешней левой стороны крепости Я-цзянь-вэй. Ей также было дано в награду богато вышитое платье. В 690 г., а также между 713 и 741 гг. царица и ее сын лично являлись ко двору. Как она, так и ее муж получили почетные звания. В более позднюю эпоху этой страной правили также цари-мужчины. В 793 г. от Р. Х. царь (или царица) Тан-Лисе и принц Пэ Тяо изъявили свою покорность, и их земля, располагавшаяся к югу от Цзянь Чжоу, в Сычуани, была включена в пределы империи. Однако, судя по всему, это были предводители тибетских орд или остатки восточных частей древнего женского царства. — Китайские хроники говорят также о западном женском царстве. Они помещают его к западу от гор Циньлин и говорят, что обычаи и нравы там были все те же, что и в восточном царстве. Они добавляют также, что в этом царстве жили одни лишь женщины; что оно производило драгоценности и являлось частью Фу-линь, то есть, Римской империи, чей принц, достигший преклонного возраста, повелел одному из своих сыновей отправиться в эту страну и жениться на царице. И если бы от этого брака родился сын, он не стал бы преемником своей матери. Эта страна не посылала посольство в Китай до 634 года». — В этих сообщениях проводится различие между двумя женскими царствами: окцидентальным, т. е. западным, и ориентальным, или восточным. Сведения, сообщаемые о том и о другом, носят различный характер. Те, что касаются западного цар-

ства, менее определены. Они основаны не на собственном опыте, не на непосредственных контактах, а по всей видимости, на рассказах, достигших Китая с запада. Поэтому их значение заключается только в том, что они документально подтверждают повсеместное распространение молвы об амазонском государстве в странах Передней Азии от Каспия до Черного моря. Гораздо больший вес имеют рассказы о восточном царстве женщин. Они основаны на тесных контактах Китая с его царицами и сообщают нам о целом ряде исторических событий, в частности, о посольствах, выплате дани и, наконец, состоявшемся лишь в VIII веке нашего летосчисления вхождении этого царства в состав Поднебесной. Тем самым они приобретают характер исторических свидетельств. И действительно, содержащиеся в них данные обнаруживают в высшей степени примечательное согласие с сообщениями древних о гинекократических государствах западного мира. Важнее всего здесь та стадия развития культуры, на которой мы обнаруживаем это восточноазиатское женское царство. Эти амазонки перешли к оседлой жизни. Они основали города и занимаются земледелием. Тем самым они присоединяются к тем воинственным женщинам Передней Азии, которым греческая традиция приписывает основание большого числа важнейших городов. Для некоторых из них, таких как Синоп или египетский Мемфис, мы уже смогли доказать амазонское происхождение, а в дальнейшем нам встретится еще один город в Южной Италии, также заложенный женщинами и на протяжении долгого времени управлявшийся царицами по имени Κλήτη¹⁶⁵. В восточном царстве женщин высшая судебная власть находится в руках царицы. Наш источник особо отмечает миролюбие этого народа и его отвращение к всякого рода насилию и особенно к воровству. Те же самые качества единодушно приписываются всеми авторами и гинекократическим государствам Запада, в особенности ликийцам, критянам и локрам. Εὐνομία, σωφροσύνη, εἰρήνη¹⁶⁶ составляют выдающуюся черту управляемых женщинами

¹⁶⁵ Клита (др.-греч.).

¹⁶⁶ Законность, благоразумие, мир (др.-греч.).

государств. Внутренняя взаимосвязь этих качеств с природой материнства очевидна. Если последнее как принцип покоя, мира, примирения и права противостоит мужчине с характерной для него склонностью к насилию, то власть женщины насаждает уважение к упомянутым добродетелям в основанных и управляемых ею гражданских сообществах. Вся эта культура покоится на святости материнства. Как судебная власть, так и религия преимущественно связаны с женщиной, которая неизменно предстает здесь носительницей и распространительницей всякого рода *θεοσιταξία*¹⁶⁷ и *εὐσεβεία*¹⁶⁸. В связи между магическими обрядами и одиннадцатым месяцем проявляется именно та женско-лунарная ступень религиозного развития, которая, как мы видели, повсеместно связана со стадией цивилизации, свойственной гинекокрации. Господствующая роль материнского имени в семье является необходимым элементом этой системы. Мы видим теперь, что в азиатском царстве женщин все более и более протупает все тот же образ общественного устройства, что и в основанных Беллерофонтом ликийских государствах, что подтверждает наше понимание материнского права как первого великого шага на пути к высшей цивилизации. Если в Ликии, как мы наблюдали, гинекокрация ограничивается сферой семейной жизни, то теперь, по аналогии с Индией, можно с уверенностью заключить, что восточное гинекократическое царство претерпело ряд позднейших преобразований, отмеченных и китайскими источниками, характеризующими передачу государственной власти от царицы к царю как более позднее новшество. Теперь перед нами раскрывается все многообразие стадий этого процесса развития. Воинственное, захватническое амазонство с его неприятием брака и гетеризмом уступает место высшему образу общественного устройства, сочетающего градостроительство с браком и земледелием, ставящего мать во главе государства и семьи, перенимающего от нее строгость нравов и законодательное упорядочение всей жизни — и лишь по прошествии долгого вре-

¹⁶⁷ Богобоязненность (*др.-греч.*) (также имеет значение «суеверие»).

¹⁶⁸ Благочестие (*др.-греч.*).

мени женская власть сменяется мужской: вначале в государстве, и лишь затем в семье. О жизни без мужчин — обстоятельстве, прежде всего приходящем на ум при упоминании об амазонстве, — в данном случае нет и речи. Ничего не сказано и о войске, состоящем исключительно из женщин. Названные выше 10 000 воинов — это мужчины, что заставляет вспомнить об уже известных нам мужских воинских отрядах, возглавляемых амазонками. Однако сама царица окружена в первую очередь женщинами. Женщины передают ее повеления министрам-мужчинам, а сама она удостоивается почетного титула военачальницы. И даже если воинские навыки цзянских женщин со временем все более отступали на задний план, то едва ли в конце концов они могли прийти в полный упадок. Во всяком случае, наш источник недвусмысленно отмечает наличие у них коневодства — явления, повсеместно связанного с амазонским образом жизни. В системе наследования удивляет тот факт, что наследником здесь является невестка (*bru*). Таким образом, мужская линия из наследования исключена. Однако вместо невестки мы ожидали бы увидеть родную дочь. В предпочтении, отдаваемом невестке, с удвоенной силой проявляется значение, придаваемое *γεννητικῆ*¹⁶⁹, благодаря чему уже известные нам особенности взаимоотношений свекрови и невестки в Лепте могут быть истолкованы как пережиток схожей системы. Две царицы, одна из которых в качестве *petite reine*¹⁷⁰ занимает подчиненное место, обнаруживают примечательное сходство с обеими сестрами-правительницами, о которых упоминают *Юстин* (История Филиппа, II, 4) и *Аполлоний Родосский* (Арогонавтика, II, 387). Наряду с религиозной идеей, неизменно ассоциирующей женский принцип с дуализмом, здесь, вероятно, сыграли свою роль потребности, связанные с ведением войны, передавшие Антиопе власть внутри страны, в то время как сестра ее Орифия приняла начальство над войском. Память об этой двойственности, должно быть, лежит в основании двойного имени Фалестрии-Минифии. Женская фигура из храма на

¹⁶⁹ Рождающая, плодovitая (др.-греч.).

¹⁷⁰ Малая царица (фр.). — Примеч. перев.

острове Элефанта в Индии (воиспроизведена в изданиях С. Niebuhr, *Reise nach Arabien und andern umliegenden Ländern*, Kopenhagen 1774-1837, Bd. II (1778), Bild 6 и С. Н. De Paravey, *Dissertation sur les Amazones dont le souvenir est conservé en Chine*, Paris 1840, Pl. 1, B), имеет по две руки, отходящие от каждого плеча, а отчетливое выделение лишь одной, причем именно левой груди и ζώνη¹⁷¹ позволяет опознать в нем женское божество, представляемое в образе амазонки, аналогичное соответствующим описаниям греков. Предполагают, что изображения китайской амазонки представлены на иллюстрациях из *Encyclopédie chinoise* и *Encyclopédie japonaise*, а также в Бянь-и-дянь — труде, хранящемся в Парижской библиотеке (*De Paravey, Dissertation... Pl. 1. A. p. 8.*). По сообщениям Леона де Лаборда¹⁷², в Петрейской Аравии амазонки представлены на изображениях в качестве хранителей гробниц. Мы, со своей стороны, уже отмечали, что такие же изображения можно встретить и по обе стороны от входов в скальные усыпальницы Ликии. Особенно примечательны комментарии Клапрота к вышеприведенным китайским сообщениям: он отмечает, что название гинекократического царства Су-фа-ланью-го-шу-ло заимствовано из санскрита. В санскрите же Субха-Раджни-Гочара означает «страна прекрасных цариц». Титул министров Гао-ба-ли или Гао-ба-ла означает «пастырь, высший управитель». Это дает нам представление об этническом характере женского царства, в то время как его географическое положение можно считать надежно установленным: от северо-западной части провинции Сычуань до южной части Хотана, т. е. северной Индии. После эпохи династии Тан мы уже не находим каких-либо сведений о существовании тибетского царства женщин. Однако в истории монгольской династии Юань содержатся известия о

¹⁷¹ Здесь: женский пояс, носимый вокруг талии (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

¹⁷² Леон де Лаборд (1807–1869) — выдающийся французский археолог и путешественник. Бахофен опирается на сообщения, опубликованные этим автором в издании L. de Laborde, *Voyage de l'Arabie pétrée.*, Paris, 1830. — *Примеч. перев.*

существовании подобного царства на юге горного массива Циньлин, по соседству с Бактрианой. Эта страна находится под властью царицы; упоминается и ее заместительница, а также обычай почитания демонов. Индусы также упоминают об амазонках. Согласно истории Кашмира, переведенной с санскрита Г. Г. Вильсоном, в VIII в. великий правитель Лалитадия завоевал всю Индию вплоть до острова Ланка (Цейлон). В начале своей экспедиции он двинулся в Персию, затем обратился против тибетских бхотта, овладел городом Прагджьотиш (вероятно, Гувахати в Ассаме), после чего повел свое войско в Стрирадью (что значит «царство женщин»), расположенное на юге Панчанады, т. е. Пенджаба. Ср. также сообщение фон Хаммера об Адитьях в приложении к трактату Беттихера о вазовых изображениях амазонок (*C. A. Böttiger, Griechische Vasengemälde*). Итак, в приведенных азиатских свидетельствах мы обнаружили упоминания о трех женских царствах: первое располагалось на юге Декана, второе — неподалеку от Бактрианы, третье, тибетское, — на севере Индии. Тем самым, рассказы о Клеофис с ее свитой матрон, возливающих из золотых сосудов жертвенное вино, о встрече Александра с Минитией-Фалестрией, — чье имя, как и имя Амастрия, содержит корень «стри», представленный в слове Стри-Раджья, — и, наконец, о посещении царем мероитско-индийской Кандакии, несмотря на изобилие баснословных подробностей, сохраняют несомненно достоверные сведения об исторических обстоятельствах этих стран и именно в силу этого занимают важное место в ряду древних свидетельств об изначально широком распространении гинекократического уклада жизни в Центральной Азии. В частности, они показывают нам, как современники Александра представляли себе отношение царя к такому устройению покоренных им стран. Два обстоятельства особенно отчетливо проступают во всех разнообразных известиях на этот счет. С одной стороны, мы видим, что македонский герой нигде не проявляет никакой враждебности по отношению к материнскому принципу — напротив, он повсюду оказывает ему знаки уважения и почтительности. С другой стороны, мы наблюдаем, как местные царицы, пораженные величием этого гераклического героя, добровольно

склоняются перед возвышенным образом юного завоевателя, равно притягательным для них как в телесном, так и в духовном отношении. Если в истории Фалестрии изображаются те чары, которыми пленяет женщину мужская отвага, то в лице Кандакии представлена победа, которую не может не одержать над ней высшее духовное значение мужчины (*ἐνθα δὴ καὶ δῆλον γεγένηται ὅτι τὸ ἄρρεν φύλον καὶ εἰς τὸ σωφρονεῖν ἰσχυρότερόν ἐστι τῶν τῆς θηλείας φύσεως*¹⁷³. *Ксенофонт*, *Лакедемонская полития*, III, 4). Царица кавказских племен смотрит на Александра с точки зрения все еще грубых горных народов, Кандакия же — с точки зрения индийского мира, достигшего более высокой культурной стадии. Первая восхищается физической природой героя, вторая — открывшейся ей его духовной природой. Александр, в свою очередь, повсюду проявляет бережное отношение к гинекократическим идеям покоренного им азиатского мира. Его взаимоотношения с Адой и Клеофис, а также его поведение по отношению к царственной матери Дария являются лишь продолжением того высокого уважения, которое он проявляет по отношению к собственной матери — Олимпиаде. В мифе о встрече с Кандакией нашли себе равное признание оба явления: величие материнского принципа и дань уважения, отдаваемая последним высшему духовному блеску мужчины. В этом и заключается значение этого мифа. Мифические части истории Александра заслуживают не меньшего внимания, чем ее исторически достоверные детали. Если первые являют нам последовательность событий, то последние раскрывают перед нами мир мысли и свидетельствуют о понимании происходившего современниками: как победителями, так и побежденными. Глубокое впечатление, оставленное в сознании современников открытием Азии и сияющий облик юного героя, столь быстро промелькнувшего на подмостках истории на глазах у обоих миров, нашло свое выражение преимущественно в мифе. — И если сравнить македонского завоевателя с теми героями доисторических вре-

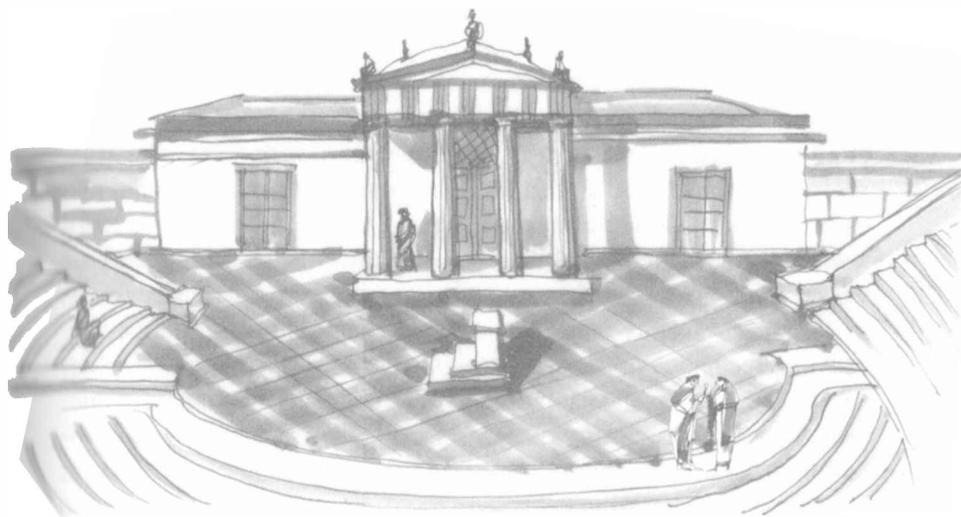
¹⁷³ Как раз тут и стало ясно, что мужской род в благоразумии тоже сильнее женского естества (*др.-греч.*).

мен, с чьими именами предание связывает борьбу против старой гинекократии и ее падение, то мы удивимся результату такого сопоставления, имеющему величайшее значение для истории развития человечества. В то время как Ахилл, Тесей и Геракл, основатели эллинской цивилизации, приуготовляют ту окончательную духовную победу мужского права, которая самым решительным образом выражается в вечно неизменном покое и ясности дельфийского божества, то основанная на победах Александра культура Востока не смогла создать условий для столь же совершенного развития патернитета. Геракл, с которым македонский завоеватель связывает свое отцовство, отступает на задний план перед лицом материального, благорасположенного к женщинам Диониса. И даже если известия древних о вакхическом триумфальном шествии Александра по Азии должны быть отнесены к области поэтического вымысла, они, тем не менее, содержат свою сокровенную истину и смысл. Та ступень религиозного развития, на которой покоится македонская культура, является более древней и материальной, нежели та, до которой с течением времени возвысился дельфийский Аполлон. Эта стадия связана, прежде всего, с религиозной системой Самофракии, в которой, как и во всяком мистерииальном культе, первое место занимает материнство, являющееся также основой взаимоотношений между Олимпиадой и Филиппом. Соприкосновение с чувственно-материальным Востоком и индийско-египетской культурой не могло способствовать преодолению этого этапа и переходу от пеласгийского к дельфийско-эллинскому мировоззрению. Даже если в облике самого Александра и в его героической судьбе было явлено высшее великолепие мужского духа, добровольно и прежде кого-либо иного признанное наделенной властью женщиной — как это прекрасно показано в мифе о Кандакии, — все же преемники македонского героя оказались неспособны довершить и упрочить его победу, подобно тому, как это сделали эллины, у которых отцовский принцип Геракла и Тесея достиг наивысшей реализации. И если у Псевдо-Каллисфена умирающий Александр сокрушается, что его спутники и свидетели всех его деяний не смогли постичь его дух

и ἄνω πρόνοια¹⁷⁴, то и в этих словах также заключена историческая истина. Вместо того, чтобы продвигаться вперед от материнского принципа к аполлоническому отцовству, империи, возникшие из завоеваний Александра, все глубже и глубже погружаются в женскую материальность. Не дельфийского бога, а родственного миру Индии гиперборейского Короса-Аполлона из Синопа избирает Птолемей I в качестве религиозного центра своего нового египетского царства, а вскоре после него в царском доме Лагидов Дионис полностью вытесняет Геракла — высшего героя, почитавшегося архегетом мужского племени. Среди жрецов Александрии лишь сам Александр фигурирует в качестве *caelebs*¹⁷⁵, тогда как никто из его преемников не чуждается общества женщин, а многие из них ставят материнский принцип выше патернитета. Нигде более фаллический культ Диониса не являл себя в подобном великолепии, а его влияние на женский пол нигде не было столь велико, как в доме Лагидов. Нигде более прежняя власть материнства не воскресала с такой непреодолимой силой, как на берегах Нила, сочетавшего свою Исиду с Коросом-Сараписом и распространившего его господство даже на страны Запада. Миф гласит, что и после смерти Ахилл продолжил сражаться с амазонками на Левке и только здесь увенчал победой начатую при жизни борьбу. Сколько смысла и правды кроется в этом рассказе! Сколь многообразны его взаимосвязи с историей древнего мира, станет ясно, если мы сопоставим его с судьбами македонской империи. Дело Ахилла было завершено эллинами после того, как юный герой в борьбе с Азией указал своему народу путь к высшему развитию, Диадочи же не смогли пойти по стопам Александра. Борьба не была продолжена после смерти второго Ахилла, и потому плод былых побед вновь оказался утрачен.

¹⁷⁴ Высокое намерение, умысел (либо: предвидение) (*др.-греч.*).

¹⁷⁵ Хранящего безбрачие (*лат.*).



ОРХОМЕН И МИНИЙЦЫ

СІ. Миф об орхоменских Αἰολεῖαι¹ и заключенное в нем противопоставление минийского материнского права и дионисийской религии

Значение дионисийского культа в формировании отношений между полами и развития общественного бытия женщин в целом уже было отмечено в тех наблюдениях, коими мы завершили анализ мифа о Кандакии. Пришло время обстоятельнее изучить отношение женщины к вакхической религии. Сфера, открывающаяся здесь нашему исследованию, весьма обширна и изобилует любопытнейшими явлениями. Понимание дальнейших частей нашего труда существенным образом зависит от верного осмысления дионисийского материнства. Никакой иной культ не оказал столь глубокого влияния на жизнь древних, как культ вакхический, ни один не способствовал столь решительным образом развитию женского духа. Ни в одном другом из них не соседствуют

¹ Эолийки (др.-греч.).

столь тесно самые высокие и самые низменные проявления, на которые только способна душа женщины. Ни в одной другой сфере не найдем мы столь много возвышенного — и в то же время унижительного. Однако сравнивая все многообразие представившихся нам здесь явлений с тем ничтожным уровнем осмысления, коим по сей день довольствуется наука в этой области, и пытаясь доискаться причин, что могли стать препятствием на пути к их всеобъемлющему постижению, я, прежде всего, не могу не указать на полное забвение того аспекта, который мы будем иметь здесь в виду в первую очередь, а именно — преимущественно женскую ориентированность вакхического культа. Храбра верность однажды избранной мною системе, я вновь хочу опереться в рассмотрении этой связи на разбор отдельных повествований и анализ дошедших до нас мифов, сопоставить их с иными, схожими мифами и, двигаясь от частного к общему, позволить читателю заглянуть в историю одной из важнейших, глубочайших и наиболее судьбоносных метаморфоз, которые претерпело человеческое бытие. Уже затронутый нами миф о судьбах орхоменского рода Αλοεΐαια рассказывает о том, как три дочери Миния, долгое время воздерживавшиеся от вакхического неистовства, все же были охвачены им (Овидий, *Метаморфозы*, IV, 1 ff.) и о том, как они бросили жребий о собственных детях, и Левкиппа, на которую этот жребий пал, принесла в жертву и отдала на растерзание своего сына Гиппаса. Тогда Гермес, коснувшись сестер своим обвитым змеями посохом, превратил их в ворону, нетопыря и сову. *Антонин Либерал* (*Метаморфозы*, 10) особо подчеркивает, что переход трех сестер к вакхическому оргиазму произошел лишь после того, как Дионис сбросил с себя обличие девушки, в котором поначалу явился эолидянкам, и предстал перед ними в образе быка, льва (ср. *Гораций*, *Оды*, II, 2, 19 и 23; *Элиан*, *Пестрые рассказы*, VII, 21) и пантеры (ср. *Нонн Панополитанский*, *Деяния Диониса*, XXIV, 346; XXXVI, 295 f.; XLIV, 17) — трех животных, нередко изображаемых вместе на вакхических памятниках (*J. J. De Witte*, *Description des antiquités et objets d'art qui composent le cabinet de feu M. le Chevalier E. Durand*, Paris 1836, p. 42, 1903 et 1910, 648), источая из уст нектар и молоко. *Плутарх*

(Греческие вопросы, 38) добавляет также, что еще и в его время у орхоменцев существовал род эолидянок; это имя, говорит он, означает жестоких, кровожадных женщин и связано с памятью об уже известном нам Гиппасе, растерзанном собственной матерью. Прозвище Ψολόεις², относящееся к здешним мужчинам, пошло, как он пишет, от грязных одежд, в которые те облачились в знак траура и скорби о судьбе ребенка. Возмездие за это злодеяние вершит жрец Диониса в дни праздника Агрионий (ср. *Плутарх*, Застольные беседы, VIII, вступление). С обнаженным мечом он преследует собравшихся женщин из рода эолидянок, обладая правом предать смерти ту из них, которую настигнет. Во времена Плутарха такую кровавую жертву принес Зоил. Однако все его тело тут же было разъедено открывшимися язвами, а на город обрушились величайшие несчастья, из-за чего было решено отнять жречество у Зоиловой семьи и всякий раз предавать его по выбору достойнейшему из граждан (ср. *K. Müller*, *Orchomenos*, 1820, S. 167). В этом мифе можно выделить три различных периода и состояния: время, предшествующее учреждению вакхического культа, время после его введения и, наконец, третий период, начинающийся с упразднением древних кровавых жертвоприношений. Для нас наиболее важен переход от первого ко второму периоду. Мы видим две религиозных системы, две формы культуры, вступающие в конфликт: одна из них гибнет, другая достигает господства. Память об этом событии связывается с одним отдельно взятым родом: родом эолидянок. В нем я усматриваю остаток древних исконных обитателей Орхомена, представленный среди численно превосходящего пришлого населения лишь в виде отдельного рода. Отсюда следует, что то, что рассказывается об эолидянках, содержит в себе указание на событие, относящееся ко всему исконному минийскому населению. В чем именно заключалось названное довакхическое состояние, можно узнать со всей точностью. Имена трех сестер, к которым восходит народ эолидянок, относятся к числу амазонских. Λευκίππῃ, Ὀρσίππῃ и их мать Ἐρμίππῃ³ (Схолии к Аполлонию

² Дымный; одетый в грязное рубище (др.-греч.).

³ Левкиппа, Орсиппа, Эрмиппа (др.-греч.).

Родосскому, «Аргонавтика», I, 230), сын Ἴπλασος⁴ не в меньшей степени, чем Μενίππη⁵ — одна из двух почитаемых в Орхомене дев, ἄς ἄχρι νῦν Αἰολεῖς προσαγορεύουσι κορωνίδας παρθένους⁶ (Антонин Либерал, *Метаморфозы*, 25), — указывает на ту религиозную и военную связь амазонства с лошадьё, о которой мы уже неоднократно говорили, и которая нашла весьма примечательное выражение в сказании, приведенном у *Лигина* (*Мифы*, 243): Samiramidem in Babylone equo amisso in pugam se coniecisse⁷, а также в рассказе *Аполлония Родосского* (*Аргонавтика*, II, 1175–1179, ср. *Валерий Флакк* (*Аргонавтика*, V, 124). (О связи числа три с амазонством см. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, II, 998–999: ἀνα γαῖαν κεκρίμεναι φύλα διάτριχα ναϊετάσκον⁸). С этим согласуется и тот факт, что Антонин — может быть, следуя примеру беотийской поэтессы Коринны, — называет этих девушек κόραι⁹, хотя у тех и имеются дети (*Сервий*, *Комментарий к «Буколикам»*, III, 39). Здесь можно усмотреть намек на тот связанный с амазонством гетеризм, чьим выражением, в частности, является выбор Семирамидой прекраснейшей из ее воительниц (*Диодор Сицилийский*, *Историческая библиотека*, II, 13) или ее вавилонская статуя, изображающая амазонку с волосами, распущенными с одной стороны головы (*Валерий Максим*, *Достопамятные деяния и изречения*, IX, 3, Ext. 4), а также уже изложенные ранее рассказы о благосклонном приеме, оказанном амазонками герою, причалившим к их острову. Высадившись на лишенном мужчин острове Лемнос, минийцы сделались родоначальниками нового племени, также именуемого минийцами. В нем находит продолжение самобытная жизнь орхоменских минийцев, и потому особенно важно, что и об этих потомках лемнийских матерей гово-

⁴ Гиппас (*др.-греч.*).

⁵ Мениппа (*др.-греч.*).

⁶ Которых эолийцы донныне называют круторогими девами (*др.-греч.*).

⁷ Семирамида в Вавилоне, потеряв коня, бросилась в погребальный костер (*лат.*).

⁸ По всей земле жили племена, разделенные на три части (*др.-греч.*).

⁹ Девушки, девы (*др.-греч.*).

прат *illustris ibi sanguinis feminae*¹⁰ (*Валерий Максим*, Достопамятные деяния и изречения, IV, 6, 3 Ext.; в сопоставлении с *Пиндар*, Пифийские песни, IV, 82 и схолиями к IV, 85, в изд. *Voeckh*, p. 349. Ср. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, I, 609 и IV, 1730 f.; *Орфическая Аргонавтика*, 474 ff.); что Евфем по материнской линии происходит от лемнийских женщин (Схолии к *Пиндару*, «Пифийские песни», IV, 35 и 458); что потомки минийцев отправляются катὰ ζήτησιν τῶν πατέρων¹¹ (*Геродот*, История, IV, 145; Схолии к *Пиндару*, «Пифийские песни», IV, 145); равно как и то, что именно Диоскуры, эти *Ledae notha proles*¹², пользуются поэтому особым почитанием в болотистой местности (*Валерий Максим*, Достопамятные деяния и изречения, I, 8, 2), и, будучи по духу материнского права враждебны Оресту и защитнику его отцовского принципа — Аполлону (*Еврипид*, *Электра*, 1234–1287; его же, *Орест*, 554–556; его же, *Ифигения в Авлиде*, 826), — считаются главнейшими минийскими божествами. Отсюда следует, что господствующим жизненным укладом древнейшего минийского населения следует считать материнское право, достигшее стадии амазонского вырождения. Связывать имя *Aioleae* с жестоким и кровожадным характером будет решительно неверно в этимологическом отношении, так как едва ли можно усомниться в его связи с *Aia, yaia*¹³ и именем *Aiolos, Aioleis*¹⁴. Однако за этой ошибочной этимологией скрывается память о жестоком нраве амазонок, о котором особенно ясно свидетельствует их скифское наименование «эорпата» или прозвание Дидоны *ἀνδροφόνος*¹⁵ (*Евстафий*, Комментарии к Дионисию Периегету, 195, в изд. *Bernhardy*, p. 122; *Геродот*, География, IV, 110) и другие подобные имена.

¹⁰ Женщины знатных кровей (лат.).

¹¹ На поиски предков (др.-греч.).

¹² Внебрачные потомки Леды (лат.).

¹³ Эа, земля (др.-греч.).

¹⁴ Эол, эолийцы (др.-греч.).

¹⁵ Мужегубительница (др.-греч.).

СII. Сопоставление следов минийского материнского права. «Навпактии». IV Эпиникий Пиндара.

Ясон и минийцы в аргонавтической поэзии.

«Некий». Хлорида и право последнерожденных

Следы древнего материнского права минийцев в большом количестве встречаются и у других авторов. *Лигин* (Мифы, 14), перечисляя спутников Ясона, добавляет: *Hi autem omnes Minyae sunt appellati, vel quod plurimos eorum filiae Minyae pepererunt, vel quod Iasonis mater Clymenes Minyae filiae filia erat*¹⁶. С этим согласуется сказанное об Ифите: *Phylasi filius matre Clymene Minyae filia ex Thessalia, avunculus Iasonis*¹⁷ — и об Адмете: *Pheretis filius, matre Periclymene Minyae filia ex Thessalia*¹⁸. *Ἰάσου καὶ Κλυμένης τῆς Μινύου Ἀταλάντη... ἢ ἐγέννησε Παρθενοπαῖον*¹⁹ *id est Virginis filium*²⁰ (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 9, 2). О связи с фессалийским Иолком см. Схолии к Пиндару, «Истмийские песни», I, 79; *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, I, 763; *Евстафий*, Комментарии к «Илиаде», II, 511; Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 230. Если даже отец и упоминается, во внимание принимается лишь происхождение со стороны матери, от которой минийцы получают свое имя. Ведь они ведут свое родословие от дочерей Миния, а не от его сыновей: (*ιδίως οὐκ ἀπὸ ἀνδρογενείας ἀλλ' ἀπὸ τῆς γυναικός· κατὰ μητέρα ἀριθμούμενος*²¹, Схолии к Пиндару, «Пифийские песни, IV, 253–255), более того,

¹⁶ Все они стали называться миниями либо потому, что многие из них родились от дочерей Миния, либо потому, что Климена, дочь Миния, была матерью Ясона (пер. с лат. Д. О. Торшилова). — Примеч. перев.

¹⁷ Сын Филака от Климены, дочери Миния, из Фессалии, дядя Ясона (лат.). Вероятно, авторская неточность: у *Лигина* эта характеристика относится к Ификлу. — Примеч. перев.

¹⁸ Сын Ферета от Периклимены, дочери Миния, из Фессалии (лат.).

¹⁹ Дочь Иаса и Климены, дочери Миния, Аталанта, ... которая родила Парфенопея (др.-греч.).

²⁰ То есть сына девственницы (лат.).

²¹ Особым образом по рождению не от мужчины, но от женщины — считаясь по матери (др.-греч.).

в таком переходе от дочерей к внукам нетрудно усмотреть сходство с принятым у ликийцев обычаем перечисления матерей. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, I, 228:

τοὺς μὲν ἀριστήας Μινύας περιαιετᾶοντες
κίκλησκον μάλα πάντας, ἐπεὶ Μινύαο θυγατρῶν
οἱ πλείστοι καὶ ἀριστοὶ ἀφ' αἵματος εὐχετόωντο
ἔμμεναι: ὡς δὲ καὶ αὐτὸν Ἰήσονα γείνατο μήτηρ
Ἀλκίμεδη, Κλυμένης Μινυηίδος ἐκγεγαυῖα.

Окрест живущие люди всем доблестным дали героям
Славное имя минийцев. Ведь большая часть из пришедших
И самых лучших гордились, что род их ведется от крови
Миниевых дочерей. А Ясонова мать Алкимеда
Минию внучкой слыла, рожденной от дочери Климены²².

Ср. *Цец*, *Схолии* к Ликофрону, «Александра», 175. Последовательно продвигаясь вверх по ступеням этой генеалогии, мы восходим от матери к Праматери Земле. Сказанное находит подтверждение в мифе о Титии и его матери Эларе, дочери Орхомена. Ибо после смерти Элары мальчика принимает Земля, она рождает и вскармливает его (*Схолии* к *Аполлонию Родосскому*, I, 761). Земля занимает место матери: представление, нашедшее весьма примечательное воплощение в рассказе о комке ливийской земли и сновидении минийца Евфема у *Аполлония Родосского* (*Аргонавтика*, IV, 1730 ff.). См. также *Сервий*, *Комментарии* к «Буколикам», IV, 34: *Socii vero Iasonis Minyae appellati sunt, vel ab agro huius nominis Colchorum* (ср. *ФНГ*, III, 415, 76), *vel quod multi ex quodam Minya nati Iasoni se coniunxerunt, vel quod Minya Iasoni materna avia fuit*²³ (ср. *Вергилий*, *Энеида*, IV, 258). К системе материнского права относится также следующее генеалогическое

²² Пер. с др.-греч. Н. А. Чистяковой. — *Примеч. перев.*

²³ Спутников Ясона называли Миниями или из-за одноименной области у колхов, [...] или потому, что к Ясону присоединились многие потомки некоего Миния, или же потому, что Миния была прародительницей Ясона по материнской линии (*лат.*).

указание: Μινυᾶν δὲ τῶν Ἀργοναυτῶν φησιν ὅτι οἱ πλείονες αὐτῶν εἰς Μινυᾶν τὸν Ποσειδῶνος καὶ τῆς Αἰόλου τὸ γένος ἀνήγον²⁴ (Схолии к Пиндару, «Пикийские песни», IV, 120). Таким образом, источник имени Эолидов, которое носят минийцы, в особенности Ясон (Схолии к Пиндару, «Пикийские песни», IV, 118; ср. Цец, Схолии к Ликофрону, «Александра», в изд. Müller, p. 434), находится на материнской стороне (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», III, 1094: Μινύας δὲ κατὰ μητέρα Αἰολίδης, πατὴρ δὲ Ποσειδῶνος²⁵), хотя в дальнейшем оно передается по отцовской линии. Схолии к Пиндару, «Пикийские песни», IV, 190, ср. там же, «Истмийские песни», I, 79; там же, «Олимпийские песни», IV, 118; Элиан, Пестрые рассказы, III, 42; Овидий, Метаморфозы, IV, 1 и 68; Стаций, Фиваида, III, 516; там же, V, 347; Цец, Схолии к Ликофрону, «Александра», 874. — Сам Эол происходит от Девкалиона. Однако его потомки, по сообщению Аристотеля (см. выше главу LXXX), именуются οἱ ἀπὸ Πύρρας²⁶, с чем согласуются также сведения, приводимые у Валерия Флакка (Аргонавтика, VI, 390: Pyrrhae genus²⁷) и Горация (Оды, I, 2: seculum Pyrrhae²⁸). — В «Навпактиях» особенно воспеваются дочери Миния, Медея и аргонавты. Тем самым, они относятся к числу памятников древнеорхоменской гинекократии. Павсаний, Описание Эллады, X, 38, 6; там же, II, 3, 7–8; там же, IV, 2, 1; Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», II, 299; там же, III, 242; там же, IV, 59 и 86–87; Schol. Vict. II. O. 336; Аполлодор, Мифологическая библиотека, III, 10, 3; Элий Геродиан, Περί μονήρουσ λέξεωσ²⁹, p. 15, 23. A. Weichert, Über das Leben und die Gedichte des Appollonius Rhodius, 1821, S. 210 ff.; J. G. W. Markscheffel, Hesiodi... Fragmenta, p. 408. Применительно к «Навпактиям» Павсаний (Описание Эллады, X, 38, 6) использует

²⁴ А о минийцах-аргонавтах говорят, что многие из них возводили свой род к Минию, сыну Посейдона и дочери Эола (др.-греч.).

²⁵ Миний же по матери — потомок Эола, а отец его Посейдон (др.-греч.).

²⁶ Потомки Пирры (др.-греч.).

²⁷ Род Пирры (лат.).

²⁸ Век Пирры (лат.).

²⁹ «О своеобразном стиле» (др.-греч.).

выражение *πεποιήμενα εἰς γυναῖκας*³⁰, а к генеалогическим поэмам *Ἰεροδοτᾶ τὰ εἰς γυναῖκας ἀδόκιμα*³¹ (там же, I, 3, 1; IX, 31, 5). Все эти произведения были устроены одинаково: они представляли собою генеалогии — в данном случае, преимущественно родословия минийско-эолийских героев по материнской линии, как говорит о Гесиоде Максим Мирский, Рассуждения, XXXII, 4: *Χωρὶς μὲν τῶν ἠρώων, ἀπὸ γυναικῶν ἀρχόμενος, καταλέγει τὰ γένη, ὅστις ἐξ ἧς ἔφυ*³². Такая система нередко наблюдается в сведениях, приводимых об отдельных аргонавтах. В «Эоиях» упоминается мать Евфема Мекионика:

Ἦ οἴη Ὑρίη λυκινόφρων Μηκιονίκη,
 Ἦ τέκεν Εὐφημον Γαιήοχῳ Ἐννοσιγαίῳ
 Μιχθεῖσ' ἐν φιλότῃτι πολυχρύσου Ἀφροδίτης³³
 (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 35).

Это же касается Иофоссы-Халкиопы, дочери Ээта, матери сыновей Фрикса (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», II, 1122 и 1149). Особенно поучительна IV Пифийская песнь Пиндара, связывающая похвалу Архесилаю с историей лемнийских минийцев и Евфемова комка земли. Обращаясь к Пелию, Ясон указывает на братские узы, связывавшие их предков: Салмоней и Крефея, — в словах, которые мы уже комментировали выше³⁴: *μία βοῦς Κρηθεῖ τε μάτηρ καὶ θρασομήδει Σαλμωνεῖ*³⁵ (ср. Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 190). Отец Ясона Эсон приходится

³⁰ Написанные о женщинах (др.-греч.).

³¹ Воспеваемые о женщинах (др.-греч.).

³² Без упоминания вождей он, начиная от женщин, по порядку рассказывает о родах, кто от какой (женщины) произошёл (др.-греч.).

³³ Такова в Гирии благоразумная Мекионика, / Которая родила Евфема, с Земледержцем Землеколебателем / Сочетавшись любовью золотой Афродиты (др.-греч.).

³⁴ См. главу LXXIX во втором томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

³⁵ Одна корова — мать Крефею и дерзкому Саломонею (др.-греч.).

Пелию братом κατὰ μητέρα³⁶, (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 266; Ср. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, I, 192 и 199). Пелий, рожденный от Посейдона, именуется Τύρουσ ἐρασπλοκάμου γενεά³⁷ (225), тогда как в «Одиссее» (XI, 258) упомянута Тиро: βασιλεία γυναικῶν³⁸. Ср. *Цец*, Схолии к Ликофрону, «Александра», 175. Фрикс ὁ Μίνυός³⁹ (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, I, 763) верхом на спине золотого барана спасается бегством в Колхиду ἐκ ματρύιας ἀθέων βελέων⁴⁰ (*Пиндар*, там же, 288; ср. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, II, 1185). Согласно схолии к этому месту, Ино носит еще и такие характерные имена, как Демодике, Горгопис, Фемисто. Совершенно очевидно, что этот часто повторяющийся мотив гнева мачехи имел особое основание в системе материнского права. Отсюда же объясняется и двойной брак с мачехами, в который по велению Афины вступают Телемах и Телегон (*Гигин*, *Мифы*, 127). Как Пелий получает устрашающее прорицание от всеобщей матери Геи, πὰρ μέσον ὀμφαλὸν εὐδένδροιο ματέρος⁴¹ (*Пиндар*, там же, 121), так минийские герои спешат скрыться от общества и забот своих матерей: μή τινα λειπόμενον τὰν ἀκίνδυνον παρὰ ματρὶ μένειν αἰῶνα πέσσοντ' к. т. л.⁴² (там же, 305) — картина, дальнейшее развитие которой мы видим в сцене прощания Ясона с Алкимедеей у *Аполлония Родосского* (*Аргонавтика*, I, 270) и Валерия Флакка (*Аргонавтика*, I, 135 ff.). Ср. *Аполлон Родосский* (там же, I, 815–817), *Диодор Сицилийский* (*Историческая библиотека*, IV, 67 и 44–45). Какое значение следует придавать этому обстоятельству, показывает Гесиод (*Труды и*

³⁶ По матери (*др.-греч.*).

³⁷ Отпрыск прелестнокудрой Тиро (*др.-греч.*).

³⁸ Царица женщин (*др.-греч.*).

³⁹ Миниец (*др.-греч.*).

⁴⁰ От безбожных мачехиных стрел (*пер. с др.-греч. М. Л. Гаспарова*). — *Примеч. перев.*

⁴¹ В самом центре покрытой лесами матери (*др.-греч.*).

⁴² Чтобы кто-нибудь не остался проводить в наслаждениях безопасную жизнь рядом с матерью, и т. д. (*др.-греч.*).

дни, 130), где серебряному поколению человечества приписывается отличное свойство:

ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῆ
ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νῆπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ⁴³.

Ибо в этих строках заключена определенная связь с материнским правом той древнейшей эпохи, которую мы можем назвать пеласгийской, подобно тому как отряд минийцев у *Аполлодора* (Мифологическая библиотека, I, 9, 18) назван *πελασγικὸς στρατός*⁴⁴, а у *Валерия Флакка* (Аргонавтика, VIII, 484) — *Pelasga rubes*⁴⁵. Тот же смысл вкладывает в слова *Πλουτάρχ*, упоминающая в «Тесее» о матерях афинских девушек, отсылаемых по жребью на Крит, и об изъявлениях их любви, в то время как Гомер во вступлении к X песни «Одиссеи» уделяет особое внимание невинной и безбедной жизни Эоловых детей *παρὰ πατρὶ φίλῳ καὶ μητέρι κεδνῆ*⁴⁶. Односторонним сыном своей матери, не знающим отца, предстает Эолид Ясон, в одной своей сандалии (*μονοσάνδαλος*⁴⁷) и в своей исключительной связи с Герой (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 72). Вторую сандалию он потерял в речном иле. Это указывает на культ ила у пеласгов и на болотную вегетацию, где нет определенного отца. Другого значимого репрезентанта тех же представлений среди аргонавтов мы находим в лице Палемона, сына Лерна-Гефеста. Черты, которыми наделяют

⁴³ Сотню годов возрастал человек неразумным ребенком, / Дома близ матери доброй забавами детскими тешась (пер. с др.-греч. В. В. Вересаева). — Примеч. перев.

⁴⁴ Пеласгийское войско (др.-греч.).

⁴⁵ Пеласгийский народ, пеласгийские мужчины (лат.). Цитата неверна. Валерий Флакк упоминает *ruprem Pelasgum* — зд. «пеласгийский корабль» (Аргонавтика, V, 115), о *rubes Pelasga* сказано у *Вергилия* (Энеида, IX, 154–155): *Haud sibi cum Danais rem faxo et pube Pelasga esse ferant* — я их заставляю признать, что они не с полками пеласгов дело имеют (пер. с лат. С. А. Ошерова). — Примеч. перев.

⁴⁶ Рядом с любимым отцом и дорогой матерью (др.-греч.).

⁴⁷ Тот, у кого одна сандалия, буквально — односандальный (др.-греч.).

его *Аполлоний Родосский* (Аргонавтика, I, 204–209 и «Орфическая Аргонавтика», 211–213 (ἔν δὲ Παλαίμωνιος Λέρνου νόθος ἦλυθεν υἱός. σίνετο δὲ σφυρά, πόδας δ' οὐκ ἦεν ἀρηρώς· τοῦνεκα Ἥφαιστοιο γόνον καλέεσκον ἅπαντες⁴⁸), напоминают природный прообраз: камыш и тростник, — который можно опознать также и в Гарпократе (*J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 333*). И, может быть, неслучайно выражение σίνετο⁴⁹ с его весьма необычной пассивной формой созвучно имени уже известного нам Синида, чья дочь передала традицию материнского культа тростника семейству Иоксидов. Итак, Палемон необходимым образом есть νόθος⁵⁰ или ἀπάτωρ⁵¹, — подобный лемносским минийцам, пересекшим всю Элладу πρὸς ζήτησιν τῶν πατέρων⁵² — он порожден объединенной силой огня и воды Гефеста и болотного человека Лерна, он есть также Парфенопей, поскольку является сыном Аталанты, участницы плавания аргонавтов (*Аполлodor, Мифологическая библиотека, I, 9, 16; Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 41 и 48*) и внуком Схеня. Ясон, потерявший левый или материнский башмак, который увяз в болоте, также обнаруживает родство с этой религиозной концепцией, и именно поэтому Палемон с радостью принимает у себя в гостях всех аргонавтов, но особенно Ясона (*Аполлоний Родосский, Аргонавтика, I, 206*)⁵³. Среди сыновей Атаманта и Фемисто вместе с Фиксом и Геллой, фигурирует также Схеней, «тростниковый человек» (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», II, 1144). И потому обретает существенную значимость то обстоя-

⁴⁸ Меж тем пришел Палемоний, внебрачный сын Лерна. С поврежденными лодыжками (или: ступнями), он не был крепок ногами; из-за этого все называли его отпрыском Гефеста (*др.-греч.*).

⁴⁹ С поврежденными (буквально: повреждаются, *др.-греч.*).

⁵⁰ Внебрачный (*др.-греч.*).

⁵¹ Лишенный отца (*др.-греч.*).

⁵² В поисках отцов (*др.-греч.*).

⁵³ В указанном месте *Аполлоний Родосский* говорит о приеме, оказанном аргонавтам не Палемоном, а Ифитом, сыном Орнитиада. — *Примеч. перев.*

тельство, что аргонавты, прибыв в Фазис, поначалу скрываются в зарослях тростника и камыша (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, II, 1286 и III, 1 ff.), равно как и то, что Валерий Флакк дает Певкону эпитет *materna velatus arundine*⁵⁴ (*Аргонавтика*, VI, 564), а *Пиндар* (*Пифийские песни*, IV, 134) наделяет Ясона ниспадающими кудрями, которых не касались ножницы. Впоследствии мы увидим, что эта черта приписывается вообще всем гинекократическим народам и что древние равным образом усматривали проявление материнской *iniussa creatio*⁵⁵ и в волосах, и в тростнике (ср. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, III, 45–47, IV, 30 и особенно II, 712). Наконец, если того же Ясона еще при его рождении оплакивают как мертвого, заворачивают в черные пеленки и даже выносят для погребения, а его отец, узнав вернувшегося к нему сына, проливает слезы (*Схолии к Пиндару*, «*Пифийские песни*», IV, 213; *Цец*, *Схолии к Ликофрону*, 175), то во всех этих подробностях мы видим проявление уже известного нам мрачного, обращенного лишь к смерти и проникнутого скорбью теллурического закона жизни, находящего себе выражение и в языке — в глаголе *αἰάζειν* от *αἶα*⁵⁶, что значит то же самое, что и *θρηνεῖν*⁵⁷ (*Схолии к Пиндару*, «*Пифийские песни*», IV, 420). Поэтому Эолиды именуются *Ψολόεις*⁵⁸, а объяснение этого слова, предложенное Плутархом, ошибочно только в том отношении, что предполагает лишь один частный повод для подобной скорби. Для сравнения можно напомнить о черной одежде киммерийцев, о Пенфее, Пентесиле, Пенфиле, *πενθερός*, *πενθερά*⁵⁹, об орфическом наименовании человека: *τὰ δάκρυα*⁶⁰ (*G. Hermann*, *Orphica...*, p. 493), о скорби, снедающей Беллеронфонта-Лаофонта в одиночестве

⁵⁴ Укрытый материнским тростником (*лат.*). — *Примеч. перев.*

⁵⁵ Стихийное порождение (*лат.*). — *Примеч. перев.*

⁵⁶ «Стенать, вопить; рыдать» от «земля» (*др.-греч.*).

⁵⁷ Петь погребальную песнь; скорбеть, сетовать, оплакивать (*др.-греч.*).

⁵⁸ Дымный; одетый в грязное рубище или в траур (*др.-греч.*).

⁵⁹ Тесть, теща (*др.-греч.*).

⁶⁰ Слезы (*др.-греч.*).

Алейского поля⁶¹. Мне представляется, что ровно та же теллурическая религиозная идея получила выражение и в имени народа Μίνυαι⁶². Определяя значение этого слова, я руководствуюсь следующими двумя свидетельствами. В своем комментарии к Илиаде (II, 511) *Евстафий* пишет: δόξοι δ' ἄν ὁ Μίνυας παρὰ τὸ μινυόν, ὃ ἐστὶ μικρόν, λεχθῆναι. ὅτι δὲ Ἀττικὸν τὸ μινυόν καὶ ὡς μέχρι νῦν ἐυχώριος Ἀθήνησιν ἢ λέξις, δῆλον ἐστὶ⁶³. *Цец* (Схолии к Ликофрону, «Александра», 705) утверждает: Καὶ Μίνως καὶ Ραδάμανθυς παρὰ τὸ ῥαδίως μινύθεσθαι καὶ φθειρεσθαι⁶⁴ (ср. *Фест*, s. v. Minutiae). Идея вечного разрушения, умаления, угрозы столь свойственна корню «мин» (который мы видим также в имени амазонки Минифия), что мы должны принять ее как основное значение этого этнонима. Ведь в именах народов, особенно народов древнейшего времени, всегда скрыты те или иные религиозные воззрения. Таким образом, Μίνυας⁶⁵ совпадает по смыслу с именем Лаофонт. Оба этих слова означают порождающую силу природы (отсюда Μίνυας ποταμός⁶⁶, *Евстафий*, там же), однако взятую преимущественно со своей темной, связанной со смертью стороны. Потому они всецело принадлежат гетерическому теллуризму, в котором все творение воспринимается с точки зрения его непрерывного и стремительного распада. См. также *Страбон*, География, VIII, 344 о почитании Аида в плодородной Элиде: τάχα διὰ τὰς ὑλευαντιότητας⁶⁷ (ср. Орфическая Аргонавтика, 1133–1147), там же упоминается и река Μινυήϊος⁶⁸ (ср. *Павсаний*, Описание Эллады, V, 6). Доказательства сказанного были представлены

⁶¹ См. главу III в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

⁶² Минийцы (*др.-греч.*).

⁶³ Можно считать, пожалуй, что Миний назван так от слова μινυόν, что означает «маленькое». Это очевидно из того, что у афинян и доньше есть местное аттикийское слово μινυόν (*др.-греч.*).

⁶⁴ А Минос, и Радамант — от «легко умаляться и погибать» (*др.-греч.*).

⁶⁵ Миний (*др.-греч.*).

⁶⁶ Река Миний (*др.-греч.*).

⁶⁷ Возможно, по противоположности (*др.-греч.*).

⁶⁸ Минизий (*др.-греч.*).

мною в другом месте на примере египетского мифа о болоте (*J. J. Bachofen, Versuch Über die Grabsymbolik der Alten, Ss. 90 und 331*), здесь же я укажу лишь на то, что и египетское повествование о царе по имени *Μερίνις*⁶⁹ (*Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 8*), *Μηνάς, πρῶτος μετὰ τοὺς θεοὺς*⁷⁰ (*Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, I, 45*) усматривает в нем двойственную природу все того же щедро дарующего жизнь и потому еще быстрее уничтожающего ее Лаофонта. То же самое можно сказать и о Миносе, который изображается не только как добрый, благожелательный царь, но и как ужасный, жестокий правитель (*Филострат, Жизнь Аполлония Тианского, III, 25; Евстафий, Комментарии к «Одиссее», XI, 574; Катулл, Эпиталама Пелея и Фетиды, 75*). Еще древние утратили понимание этого противоречия и, подобно Плутарху в «Тесее», пытались объяснить его историческими причинами, а именно, ненавистью афинян. Однако судейская должность, отведенная ему в подземном царстве, достаточно ясно показывает, к какой религиозной ступени относится Минос. Это низшая материально-вещественная ступень, на которой господствует смерть и культ смерти и где суровая расплата предстает выражением неизменно господствующей справедливости. Имя минийцев распространено широко: оно известно и в фессалийско-пеласгийском Иолке, и в самой Колхиды, а также и у ликийских солимов. *Геродот* (*История, I, 173*) связывает наименование *Μιλύαι*⁷¹ с Сарпедоном, братом Миноса по матери — Европе. Однако, согласно комментариям *Евстафия* к Гомеру (*Илиада, II, 511*), в указанном месте вместо *Μιλύαι* следует читать *Μίνυαι*⁷² — мнение, представляющееся вполне обоснованным в связи с критским Миносом. Тем самым становится очевидным родство минийского материнского права с правом крито-лийским, приобретает определенность связь Миноса с Ээтом через Пасифаю у *Аполлония Родосского* (*Аргонавтика, III, 136 ff.*) и *Цецца*

⁶⁹ Минис (*др.-греч.*).

⁷⁰ Миний, первый после богов (*др.-греч.*).

⁷¹ Милийцы (*др.-греч.*).

⁷² Минийцы (*др.-греч.*).

(Схолии к Ликофрону, «Александра», 798), через Эолида Сизифа с Беллерофонтом (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 4, 2); подтверждается также и столь характерная для теллуризма связь со смертью имени и Миноса, и орхоменского царя Миния. Ибо в ликийском сказании о троице σκληροί θεοί⁷³: Арсал, Дрий и Трособий, — чьи имена призывают при всякого рода проклятиях (*Плутарх*, Об упадке оракулов, 21), смерть и неминуемая гибель оказывается содержанием представлений той древнейшей стадии религиозного развития, к которой принадлежат минийские солимы, в то время как смена этой стадии новой, более высокой ступенью, которая у солимов связана с Ликом, а у минийцев Фесалии и Беотии — с Ясоном, влечет за собой и исчезновение их древнего имени (ср. *Павсаний*, Описание Эллады, IX, 36, 3; IX, 38). Теллуризм господствует над различными сторонами доэллинского жизненного уклада и сообщает имени его значение. На этой религиозной ступени мертвые понимаются как πλείονες⁷⁴, а живые по сравнению с ними — как *minor numerus*⁷⁵, сам акт порождения — как вечное умножение первых, а бог жизни — как неустанный разрушитель и умалитель. — Минийские матери и дочери появляются также в «Некий»⁷⁶. В числе прочих перед Одиссеем предстают Тиро и Хлорида (Одиссея, XI, 235 ff.), первая из них — сразу же после родной матери самого героя. Тиро, дочь Салмоней, рождает от Посейдона Пелия и Нелея, а от Крефея — Эсона, Ферета и Амифаона; Хлорида же происходит от Амфиона, сына Иаса⁷⁷ — могучего правителя Орхомена. Система «Некий» всецело принадлежит материнскому праву, смыкаясь в этом от-

⁷³ Жестокие, суровые боги (*др.-греч.*).

⁷⁴ Более многочисленные (*др.-греч.*).

⁷⁵ Меньшее число (*лат.*).

⁷⁶ «Некий» (от *др.-греч.* νέκυια, призывание усопших) — традиционное название одиннадцатой песни «Одиссеи». — *Примеч. перев.*

⁷⁷ У автора Амфион назван дочерью Иаса. Учитывая несогласованность немецкого предложения и содержание цитируемого текста Гомера, считаю этот факт случайной ошибкой, подлежащей исправлению в переводе. — *Примеч. перев.*

ношении с «Навпактиями» и «Эоийями». Упомянуты лишь матери и дочери. «Всех же не смог бы решительно я ни назвать, ни исчислить»⁷⁸, — говорит Одиссей (там же, XI, 228 и 329), ὄσας ἡρώων ἀλόχους ἶδον ἠδὲ θύγατρας⁷⁹. При этом не следует забывать, что герой ведет свой рассказ не перед кем иным, как Аретой: супругой Алкиноя, превосходящей своего мужа царицей феаков, устройтельницей торжественного бракосочетания Ясона и Медеи; именно ей он перечисляет имена знаменитейших из встреченных им героинь. Теллуризм являет нам себя здесь во всем мраке своей безнадежности и одновременно предстает основой материнской аристократии. Примечательно, что последней приписывается особая мера достоинства. Орфический аргонавт называет 254 ἔξοχον ἡρώων μινυήϊον αἶμα γενέθλης⁸⁰; Пиндар (Пифийские песни, IV, 71) вкладывает в уста Пелия прорицание: ἐξ ἀγαυῶν Αἰολιδᾶν θάνεμεν χεῖρεσσιν ἢ βουλαῖς ἀκάμπτοις⁸¹, на что схолиаст замечает: ἐκ τῶν ἀγαν διαφανῶν Αἰολιδῶν. В этих словах заключается одновременно высшая степень и любви, и страха — подобно тому, как и Персефона именуется ἀγαυή⁸² (Одиссея, XI, 226), а Агава упоминается в числе дочерей Миния. Минийцы нередко называются ἀριστεῖς⁸³ (Антонин Либерал, Метаморфозы, 25; Аполлодор, Мифологическая библиотека, I, 9, 26; Аполлоний Родосский, Аргонавтика, IV, 1725) — слово, которое в других местах употребляется как синоним ἥρωες⁸⁴ (Одиссея, XI, 227, 329). В своем изначальном смысле слово ἥρωες⁸⁵ само принадлежит теллурическому мировосприятию (Сервий,

⁷⁸ Перевод с др.-греч. В. В. Вересаева. — Примеч. перев.

⁷⁹ Я видел столь многочисленных жен и дочерей героев (др.-греч.).

⁸⁰ 254 выдающихся минийских отпрыска из рода героев (др.-греч.).

⁸¹ Погибнуть от рук и непреклонного умысла достославных Эолидов (др.-греч.).

⁸² От чрезвычайно знаменитых Эолидов (др.-греч.).

⁸³ Достославная, прославленная (др.-греч.).

⁸⁴ Лучшие, знатнейшие, славнейшие, доблестные (др.-греч.).

⁸⁵ Вождь, военачальник; воин, боец; славный муж; герой (др.-греч.).

Комментарии к «Буколикам», IV, 35). Будучи произведенным от $\epsilon\rho\alpha$ ⁸⁶, $terra$ ⁸⁷, подобно $\tau\acute{\alpha} \eta\rho\iota\alpha$ ⁸⁸, оно означает деметрическое божество, к которому возвращается усопший, соответствуя, таким образом, афинскому выражению Δημήτριος⁸⁹, засвидетельствованному Плутархом⁹⁰ (*J. J. Bachofen, Versuch Über die Gräbersymbolik der Alten, S. 391*). Тем самым, слово $\eta\rho\omega\varsigma$ обнаруживает особо тесную связь с материнской аристократией, что объясняет именование пифагорейских женщин: «героиды» и «героини», — к которому мы обратимся позднее. Ибо пифагорейская орфика в особенности смыкается с древнейшим пеласгийским мировоззрением в том отношении, что она выводит на передний план материнский принцип и потому, подобно «Некийям» преимущественно выделяет матерей и дочерей (Олимпиодор в *G. Hermann, Orphica, p. 509*: ...ἡδ' ἄλοχοι σεμναὶ κεδναὶ τε θύγατρес. Πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παρφθεῖ τὰ Ὀρφείως⁹¹. Ср. *Аполлоний Родосский, Аргонавтика, III, 993*) и изображает мать источником всякой высшей мистериальной мудрости (Орфическая аргонавтика, 254, 685 и 1282). Еще более емкий смысл приобретает тем самым и другое, также орфическое выражение: $\eta\rho\omega\omega\nu \mu\acute{\iota}\nu\eta\tau\acute{\iota}\omicron\nu \alpha\acute{\iota}\mu\alpha \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\theta\lambda\eta\varsigma$ ⁹². Словами $\eta\rho\omega\omega\nu$ и $\mu\acute{\iota}\nu\eta\tau\acute{\iota}\omicron\nu$ ⁹³ с удвоенной силой подчеркивается значение высшей, древнейшей и непреложнейшей аристократии — аристократии деметрически-материнской. Связь, основанная на физической общности крови, оправдывает и дополнение $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\theta\lambda\eta\varsigma$ ⁹⁴. Именно потому материнская аристократия явля-

⁸⁶ Земля (др.-греч.).

⁸⁷ Земля (лат.).

⁸⁸ Холмы, могильные курганы; могилы (др.-греч.).

⁸⁹ Деметрины (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

⁹⁰ *Плутарх, О лике, видимом на диске Луны, 28. — Примеч. перев.*

⁹¹ ...И благочестивые жены, и достойные дочери. Ведь Платон повсюду пародирует сочинения Орфея (др.-греч.).

⁹² Минийский отпрыск из рода героев (др.-греч.).

⁹³ «Героев» и «минийский» (др.-греч.).

⁹⁴ «Рода» (др.-греч.).

ется самой незыблемой, именно потому она окружена наивысшим почитанием. — У эпизефирских локров, относящихся к эолийскому племени, она сопряжена с принадлежностью к ἐκατὼν οἰκίαι⁹⁵ и обнаруживает взаимосвязь с древнейшей теллурической религией уже в том, что и девушки, предназначенные в испу-дительную жертву за насилие над Кассандрой, и фиалофоры избирались исключительно из материнских родов даже тогда, когда те уже потеряли всякое государственное и гражданское значение. Уже упомянутую Хлориду, дочь орхоменского царя Амфиона, которая была избрана Нелеем за свою красоту, а ныне сама царствует над Пилосом (Одиссея, XI, 285), Гомер называет ὀπλοτάτην κοῦρην Ἀμφίονος Ἰασίδαο⁹⁶ (там же, 283). Особое внимание, уделяемое древними авторами самым способным к воинскому делу, то есть, самым младшим отпрыскам, проявляется также в случае Иолы. Среди аргонавтов упоминаются Клигий и Ифит (Гигин, Мифы, 14; Аполлодор, Мифологическая библиотека, I, 9, 16; Аполлоний Родосский, I, 240; Орфическая аргонавтика, 146; Ферекид у Цеца в Схолиях к Ликофрону, «Александра», 175). А об Антиохе (Гигин называет ее Антиопой), матери Евритидов: Деиона, Клигия и Ифит — в одном из фрагментов из катάλογος γυναικῶν⁹⁷, сохранившемся у схолиаста к «Трахинянкам» Софокла (266), сказано:

Τοὺς δὲ μεθ' ὀπλοτάτην τέκετο ξανθὴν Ἰόλειαν
Ἀντιόχη κρείουσα παλαῖον γένος Ναυβολιδάω⁹⁸.

См. *Markscheffel*, Hesiodi, Eumeli, Cinaethonis, Asii et carminis Naupactii fragmenta, 1840 p. 324, fr. 129; о Навболе: Схолии к Аполлонию Родосскому, Аргонавтика, I, 207. Антиоха представлена здесь как глава рода, как истинная Креуса, Гипсикратия,

⁹⁵ Сотня домов (др.-греч.).

⁹⁶ Самая сильная дочь Амфиона Иасида (др.-греч.).

⁹⁷ «Каталог женщин» (др.-греч.).

⁹⁸ А после них самую сильную рыжекудрую Иолию родила / Антиоха, некогда владычица рода Навболидов (др.-греч.).

Гипермнестра, — словом, во всем том величии, о котором свидетельствуют все гинекократические имена. Гинекократии соответствует атрибут ὀπλοτάτη⁹⁹, который прилагается к Иоле и Хлориде. «Младшая» всегда значит наиболее способная к воинскому делу, отсюда и выражение ὀπλοτέρη φάτις¹⁰⁰, употребленное Нонном Панополитанским по отношению к более новому сказанию. Если по отношению к самим дочерям это выражение принадлежит уже древнейшей амазонской эпохе, то выделение роли младшей дочери как преемницы своей матери соответствует той материальной идее, согласно которой последней из рожденных предстоит дальше всех остальных прочертить линию своего рода, долгие годы удерживая его от гибели, мысль о которой столь важна для теллуризма. Еще одно подтверждение права младшей дочери мы обнаруживаем в мифе о Претидах, столь точно согласующимся с мифом об Αἰολείαι¹⁰¹. Именно с этим связано, по моему мнению, изречение *corpus ne putescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minissimus vivat*¹⁰², выражающее пожелание благополучия Аттису и всякому семейству (*Арнобий*, Против язычников, V, 7). Меньший палец соответствует младшему из рожденных, подобно тому как *Dactyli*¹⁰³ или *Digitii*¹⁰⁴ произошли из пяти пальцев матери Геры. Отцовская система отдает предпочтение старшему. У Гомера Зевс царствует по праву первородства; у Гесиода, напротив, он назван младшим из братьев, как, впрочем, и вообще у этого автора юнейшие изображаются и сильнейшими, учредите-

⁹⁹ Самая сильная, наиболее способная носить оружие (*др.-греч.*).

¹⁰⁰ Самая свежая (буквально: молодая) речь/изречение (*др.-греч.*).

¹⁰¹ Эолиды, потомки Эола (*др.-греч.*).

¹⁰² Чтобы тело не истлевало, чтобы всегда росли волосы и чтобы оставался живым меньший из пальцев (*лат.*) — уступка, сделанная Юпитером, после того как тот отказал Агдестису в просьбе воскресить его возлюбленного. — *Примеч. перев.*

¹⁰³ Дактили (*лат.*), демоны-лилипуты фригийской горы Иды, жрецы богини Кибелы. — *Примеч. перев.*

¹⁰⁴ Дигитии (*лат.*), латинизированный синоним вышеприведенного грецизма. — *Примеч. перев.*

лями нового миропорядка. В IV Пифийской песни *Пиндара* Ясон особо отмечен как ἄνθος ἥβας¹⁰⁵ — в противоположность Пелию, ὑπραίον μέρος ἥβας¹⁰⁶, — что представлено предпосылкой его великого подвига. Мелампод, сын Амитаона, внук Эсона, вскармливает лишь младших из змей, живших под дубом близ его дома, а старших сжигает (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 11). Фикс и Гелла, с чьей судьбой связано предприятие минийских героев, суть младшие из всех детей Фемисто (Схолии к Аполлония Родосскому, «Аргонавтика», II, 1144). У *Аполлония* (Аргонавтика, III, 243) Эйдия — супруга Ээта и мать Медеи и Халкиопы — названа Τηθύος Ὠκεανοῦ τε παυοπλοτάτη¹⁰⁷. Здесь же Медея, спасающаяся бегством к минийцам, три раза выкрикивает имя Фронтиса, младшего из сыновей Фрикса (там же, IV, 71). Разумеется, такие представления разделялись не всеми гинекократическими народами. Если Гипермнестра считается старшей из дочерей Даная, то, как и в случае с Медеей, это может объясняться переходом к новой системе, связанным с деянием этой героини. Однако если в более позднее время мы обнаруживаем неоспоримые свидетельства права первородства у египтян, то и такая система воззрений не опровергает существование предшествующей, а лишь доказывает, что с течением времени над ней одержали победу новые представления.

СIII. Иола и преодоление гинекократии гераклическим принципом, отраженное в мифе о ней

Иола, младшая дочь Антиохи, изображается у *Еврипида* (Ипполит, 547–554) амазонкой — подобной Аталанте и Гипподамии, подобной героической Амфиноме, матери Ясона (*Диодор*, Историческая библиотека, IV, 50), — которая стараниями великого противника женского права переходит от амазонства к браку. Однако навязанный женщине брачный союз оказывается роковым для героя, а Иола принимает роль Данаиды по отношению к

¹⁰⁵ Цветущего возраста (др.-греч.).

¹⁰⁶ В старческом возрасте (др.-греч.).

¹⁰⁷ Тетфии, жены Океана, самая младшая [дочь] (др.-греч.).

Гераклу. Устремленная к своей смертоносной цели, она соединяется с ним лишь для кровавой свадьбы. Ибо Деянира, восплававшая ревностью к его новой возлюбленной, посылает своему супругу хитон, пропитанный ядовитой кровью Несса. Геракл, победитель женщины, принимает гибель от женской руки, после чего, очистившись от шлаков материальности в огненном пламени на вершине Ойты, он достигает соединения с божественной природой. — О значении пламени, всегда устремленного вверх, к небу, см. в особенности у *Ямвлиха* (О египетских мистериях, V, 11–12, в изд. Parthey, p. 214–216). — Победу отцовского принципа над материнством не раз настоятельно подчеркивает Софокл в «Трахинянках». Это касается в первую очередь стихов 1065–1068, 1178 и 1251: Ὡ παῖ, γενοῦ μοι παῖς ἐτήτιμος γεγώς, καὶ μὴ τὸ μητρός ὄνομα προεβούσης πλέον. ... νόμον κάλλιστον ἐξευρόντα, πειθαρχεῖν πατρί¹⁰⁸ (ср. *Еврипид*, *Электра*, 1102–1106 и 927–937). В противоположность этому мать Иолы упоминается первой из ее родителей (там же, 311). Для погребального костра своего отца Гилл должен выхватить ἄρσεν' ἄγριον ἔλαιον¹⁰⁹. Он протягивает умирающему правую руку, тогда как Деянира, намереваясь покончить с собой, обнажает левый бок (там же, 926 и 1181). Вещественность материнства и невещественная огненная природа отца воспроизводятся в противопоставлении тела, обреченного на смерть и страдания, и духа, достигающего бессмертия. Первое из них воспринято от матери, второй унаследован от отца. Умирающий Геракл велит позвать Алкмену, чтобы та видела, что на горе себе стала она супругой Зевса (там же, 1148). На горе, ибо и брак с божеством не может вырвать плод материнского чрева из рук смерти. В то время как мать, подобно Фетиде, оплакивает гибель своего великолепного сына, Гилл не вправе почтить гибнущего в языках пламени отца траурной песнью (1200–1205). Ведь в сыне должен властвовать духовный принцип отцовства — бессмертный, подобно

¹⁰⁸ О чадо, стань поистине мне настоящим сыном, и да не почтишь на первом месте имя матери, [...] прекраснейший закон найдя — отцу повиноваться (*др.-греч.*).

¹⁰⁹ Мужское грубое масло (*др.-греч.*).

самому Зевсу. Смерть героя заключает в себе два аспекта: гибель вещества, полученного от матери и оплакиваемого матерью, — и достижение совершенства духа, который был принят от отца и который, освободившись от тела, приводит отцовское начало к победе, не допускающей каких-либо изъятий скорби (там же, 1206–1209 и 1256). Геракл принадлежит свету благодаря своему отцу, по слову пророчества ему суждено достигнуть совершенства по истечении двенадцати месяцев солнечного года (там же, 825 и 760), тогда как прекраснотканная, однако пропитанная ядом телесная одежда, уготованная ему женщиной, порождена теллуризмом: сберегаемая в темной ложбине, она не терпит лучей солнца, а оказавшись на свету, вскоре разъедает сама себя (там же 677, 691, 692; 610–613, 1052). Мы видим, что преодоление смерти связано с победой над женщиной и материнским принципом. Все, что проистекает из материи и принадлежит материальной жизни, находит один общий конец. Установление отцовского права равнозначно победе духовного принципа света, а также признанию *véος θάνατος*¹¹⁰ (там же, 1276), низводящей в землю лишь тело, вышшую же часть человеческой природы возносящей в царство света. Так сказание, известное нам по изложению «Трахинянок», обретает свою внутреннюю взаимосвязь. Истоки его связаны с эолийско-минийском амазонством, к которому принадлежат Иола и Антиоха — матери аргонавтов. Финальный акт его развития показывает нам гибель древнего материального и учреждение нового отцовского права. Поход против Эхалии был вызван рабством Геракла у лидийской царицы Омфалы. Чтобы отомстить за это бесчестие, тот разрушает твердыню Еврита — фессалийскую Эхалию, предает смерти меткого лучника Еврита вместе со всеми его сыновьями, Иолу же он берет в плен и выдает замуж за своего сына Гилла. Она же, предназначенная стать *κρείουσα*¹¹¹ своего материнского рода, склоняется теперь перед могучим Гераклидом, подобно тому, как родитель последнего,

¹¹⁰ Небывалая, необычная смерть (др.-греч.).

¹¹¹ Повелительница, владычица (др.-греч.).

напротив, должен был покориться лидийской женщине. Древнее бесчестие изглажено, древний уклад разрушен.

ГЛАВЫ CIV–CVI. ЗНАЧЕНИЕ АРГОНАВТИКИ

CIV. Свидетельства женско-теллурической точки зрения в многочисленных чертах этого мифа и ее противоположность ясоно-аполлоническому закону жизни

Для осмысления минийского материнского права особо важное значение имеет аргонавтическая поэзия. Она показывает нам борьбу старого жизненного принципа с новым в связи с судьбами двух наиболее прославленных мифологических героев: Медеи и Ясона. В дальнейшем изложении я хотел бы отметить ряд деталей, понимание которых невозможно за пределами намеченной здесь перспективы. Прежде всего наше внимание привлекает событие, имевшее место в ливийском Сирте. Ливийские героини заявляют о себе Ясону следующее (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, 1320–1321):

Οιοπόλοι δ' εἰμὲν χθόνιαι θεαὶ αὐδήεσσαί,
Ἦρῶσσαί, Λιβύης τιμήροισι ἠδὲ θυγατέρες¹¹².

Ср. стихи 1307 и 1356, а также схолию к 1309: [ἡρῶσσαί:] προπερισπωμένως Ἦρωδιανός ἐν τῷ ια' φησίν, ἐκ συναλοιφῆς τοῦ ἡρώισσαι, [...] ἢ ἀντὶ τοῦ ἡρώϊναι. Τιμήροισι δὲ αἱ ἔφοροι τῆς Λιβύης, ἢ ἐν Λιβύῃ τιμώμεναι ἡρώϊναι¹¹³. К 1322: οἰοπόλοι: περὰ τὰς οἰς πολοῦσαι. Χθονιάς δὲ εἶπεν αὐτὰς διὰ τὸ θυγατέρας εἶναι τῆς Λιβύης. εἰσὶ δὲ αἱ ἐπιμηλίδες. ἢ χθόνιαι γηγενεῖς. αὐδήεσσαί δὲ αἱ εἰς λόγον

¹¹² Мы — пасущие овец местные богини с человеческим голосом, / Героини, защитницы и дочери Ливии (*др.-греч.*).

¹¹³ [Слово ἡρῶσσαί] вместо ἡρώϊναι Геродиан употребляет в одиннадцатой книге с обремененным ударением на предпоследнем слоге вследствие стяжения гласных в слове ἡρώισσαι. [...] А τιμήροισι означает правителей [или хранителей] Ливии или почитаемых в Ливии героинь (*др.-греч.*).

ἀνθρώποις ἐρχόμεναι. περὶ δὲ τῶν νύμφων μέμνηται Καλλιμαχος οὕτω λέγων:

δέσποινα Λιβύης ἠρωίδες, αἱ Νασαμώνων
αὐλιν καὶ δολιχὰς θίνας ἐπιβλέπετε,
μητέρα μοι ζώουσαν ὀφέλλετε¹¹⁴.

Ср. Стефан Византийский, *Насаμώνες*, fr. 126 в изд. Bentley. Наказ, полученный Ясоном от этих героинь, гласит:

... εὐτ' ἂν δέ τοι Ἀμφιτρίτη
ἄρμα Ποσειδάωνος εὐτροχον αὐτίκα λύση,
δῆ ῥα τότε σφετέρῃ ἀπὸ μητέρι τίνεται' ἀμοιβῆν
ὧν ἕκαμεν δηρὸν κατὰ νηδύος ἕμμε φέρουσα¹¹⁵.

Истолкование его таково:

μητέρα δ' οὐκ ἄλλην προτιόσσομαι, ἤε περ αὐτὴν
νῆα πέλειν: ἦ γὰρ κατὰ νηδύος ἕμμε φέρουσα
ὠλεμέες ἀργαλέοισιν οἰζύει καμάτοισιν¹¹⁶.

Ясно, что в обеих частях этого рассказа на передний план самым знаменательным образом выступает рождающее мате-

¹¹⁴ Οἰοπόλοι [пасущие овец] (говорится) о живущих в краю овец. А χθονιάς [отечественные, местные] он назвал их потому, что они дочери Ливии. И они эпимелиды [т. е. нимфы-покровительницы скота]. Либо χθόνιαι означает «земнородные, земнорожденные». А αὐδήεσσα означает приходящих по слову на помощь людям. Об этих нимфах упоминает и Каллимах, говоря так: «Госпожи Ливии, героини, за насамонов / Ночлегом и длинным песчаным взморьем вы наблюдаете, / Живою мать вернуть мне обещайте» (*др.-греч.*).

¹¹⁵ ... когда же Амфитрита / Быструю колесницу Посейдона внезапно отпряжет, / В это самое время вашей матери будет дано воздаяние / Трудов, от которых она долго изнемогала, нося вас во чреве (*др.-греч.*).

¹¹⁶ Мать же я имею в виду не иную, как ту, по которой / Двигается корабль: ведь поистине носящая нас во чреве / Постоянно страдает от тяжких трудов (*др.-греч.*).

ринство. Ливия находится под покровительством не героев, но героинь, которые в своей связи с овцами¹¹⁷ изображаются как добрые, всепорождающие матери. В этой особенности получило замечательное выражение господство женского принципа в Африке. Ср. Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», II, 965 (об эфиопских и ливийских амазонках) и IV, 1489 ff. (о насамонах, гарамантах и об их связи с Миносом). Получает подтверждение и все сказанное нами выше об отношении слова ἥρωας¹¹⁸ к земле и теллурическому материнскому праву. В меньшей мере это касается и внутренней взаимосвязи культа болот с исключительностью материнского происхождения. Ибо в Сирте Ясону являются ливийские героини. Аполлоний называет их τιμήροισι ἡδὲ θυγατρὲς Λιβύης¹¹⁹. Они именуются не матерями, а дочерьми этой земли. Эту дочернюю роль мы вновь обнаружим в городе Афродисии, где почетный титул женщин имеет вид θυγατρὲς τῆς πόλεως¹²⁰, а не μήτηρ¹²¹, как в римском выражении mater patriae, mater castrorum¹²². Такое внимание, уделяемое дочерним отношениям, особо подчеркивает значение любви, испытываемое дочерью к матери. Потому эти дочери и даруют жизнь матерям, о чем умоляет их Каллимах. Потому они и наказывают Ясону прежде всего чтить мать и должным образом отблагодарить ее за понесенные муки рождения. Это напоминает нам речи Александра о непомерной плате, которую требует у сына Олимпиада за десять месяцев пребывания в ее утробе¹²³. Мы можем видеть всю меру вещественности такого представления. Сама же благодарность выразилась в том, что аргонавты в течение целых двенадцати дней несут на себе корабль по песчаным степям. Также

¹¹⁷ Описываемые Аполлонием мифологические персонажи с головы до ног облачены в козьи (но не овечьи) шкуры. — *Примеч. перев.*

¹¹⁸ Герой (*др.-греч.*).

¹¹⁹ Защитницы и дочери Ливии (*др.-греч.*).

¹²⁰ Дочери города (*др.-греч.*).

¹²¹ Мать (*др.-греч.*).

¹²² Мать родины, мать [военных] лагерей (*лат.*).

¹²³ См. выше главу ХCVIII. — *Примеч. перев.*

и этот эпизод диктуется религиозным представлением: это признание подчиненной роли ребенка по отношению к матери. Так Гера убеждается в благочестии Ясона, прежде всего, потому, что он переносит ее, γράϊς¹²⁴, на плечах через бурные потоки Анавра, подобно Фавну-Фаэтону — жителю орфического Лесбоса перевезшему на своем корабле Venus anus¹²⁵ (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, III, 72). Религиозное почитание материнства выражается и в других явлениях. Перед Матерью богов, особо чтимой Ясоном, встает сам Зевс (там же I, 1094–1102; *Сервий*, *Комментарии к «Энеиде»*, III, 438); так и Александр признает, что *filio in conspectu matris nefas esse considerare*¹²⁶. Ср. *Валерий Максим*, *Достопамятные деяния и изречения*, II, 1, 2. — Материнский корабль Арго построен из додонского дуба и обладает даром прорицания подобно додонским Пелиадам. Таким образом, минийцам следует приписать пеласгийскую стадию преимущественно посейдонического теллуризма, ибо нептуническая стихия все еще властно проступает во всех частях мифа об аргонавтах и особенно в связи их корабля со священными обрядами Истмийских игр (см. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, III, 1244 и II, 4 со схолиями). Нептунизму же неизменно сопутствует главенство материнства. Сам дуб связан со σκότος¹²⁷, — Праматерью Ночью (*Плутарх*, *Греческие вопросы*, 20: παρά δρού σκότος¹²⁸), а σκότος, в свою очередь, с исключительно материнским рождением, как это ясно из выражений, употребленных *Пиндаром* (*Пифийские песни*, IV, 61): σκοτίας ἐξάνῆχεν γαστρός¹²⁹ — и *Каллимахом* (фр. 170): τοὺς αὐτῶ σκοτίους ἐμπέλαιτρα τέκεν γυνή¹³⁰.

¹²⁴ Старуха (*др.-греч.*).

¹²⁵ Старуху Венеру (*лат.*).

¹²⁶ Сыну в присутствии матери непозволительно садиться (*лат.*). См. выше главу ХСVIII. — *Примеч. перев.*

¹²⁷ Тьма, мрак; подземный мир (*др.-греч.*).

¹²⁸ У дуба тьмы (*др.-греч.*).

¹²⁹ Вывел из чрева тьмы (*др.-греч.*).

¹³⁰ Женщина-служанка родила ему внебрачных [*буквально: тайных*] детей (*др.-греч.*).

Гекате посвящен венок из дубовых листьев (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Арогнавтика», III, 1214), сама же Геката есть Мать хтонической ночи — νύξ ὀλοή, σκοτεινή, κατούλας¹³¹ (Аполлоний Родосский, Арогнавтика, IV, 1693 со схолиями к V, 1695) — и богиня колхидянки Медеи (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Арогнавтика», IV, 247), ἀνδρική περὶ τὰ κυνηγετικά¹³² (там же, III, 200). Господство женского мрака находит свое выражение как в ночном бегстве Медеи, в ночной клятве Ясонидов (Орфическая арогнавтика, 303 ff.), в ночном прибытии минийцев в Иолк (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 60), в ночных трудах Цирцеи-Медеи (Вергилий, Энеида, VII, 10–16), так и в ночной природе направляющей плавание Арго Афины. Орфическая арогнавтика (31) говорит о ἀρείης νύκτες Ἀθῆνης в¹³³. Ср. Цец (Схолии к Ликофрону, «Александра», 832), Павсаний (Описание Эллады, III, 17, 5). Она, таким образом, воспринимает Палладу Минойскую в той ее вещественной материнской природе, в которой она как Минерва Кекропическая тождественна Матери богов (Апулей, Метаморфозы, XI, 5), связана с болотной птицей αἴθυια¹³⁴ и ночной совой и почитается как Limnas, Limnatis, Hippias, Tritonis¹³⁵ (Цец, Схолии к Ликофрону, «Александра», 359; Павсаний, Описание Эллады, I, 5, 3). Даже Аполлон предстает здесь как сын Матери Ночи, от которой он происходит как Ἐψῶς¹³⁶ (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Арогнавтика», II, 1; Аполлоний Родосский, Арогнавтика, II, 688, 704 и 714; ср. Орфическая арогнавтика, 341; Апулей, Метаморфозы, XI, 5). Согласно Плутарху, он приходится сродни земле и мраку (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Арогнавтика», II, 711 и 725), связан с не ведающей брачных уз, но рождающей природой (Орфическая арогнавтика, 188–189), с нерасчесанными волосами, с головой, которой не касался никто, кроме матери

¹³¹ Губительная/ужасная ночь, темная, одетая тьмой (др.-греч.).

¹³² Мужественная в делах охоты (др.-греч.).

¹³³ Ночи воинственной Афины (др.-греч.).

¹³⁴ Зд. утка-нырок (др.-греч.). — Примеч. перев.

¹³⁵ Лимна, Лимнатида, Гиппия, Тритонида (лат.).

¹³⁶ Утренний, предраассветный (др.-греч.).

(*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, II, 712) — иными словами, еще не как удалившееся от всякого женского общества мужское божество, но как, подобно эфиопскому Мемнону, все еще всецело находящийся под властью матери отрок. В ночной схватке, во время которой Геракл невольно убивает царя долионов Кизика, сына Эниты, мы видим еще оно подтверждение святости материнского мрака (τὸ σεμνὸν τοῦ σκότους¹³⁷). См. Орфическая аргонавтика, 504 ff.; *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, I, 961 ff. и 1038, а также схолии к I, 1037; *Аполлодор*, *Мифологическая библиотека*, I, 9, 18: μάχην τῆς νυκτὸς συνάπτουσιν ἄγνοοῦντες πρὸς ἄγνοοῦντας¹³⁸; *Валерий Флакк*, *Аргонавтика*, III, 19 и 239. После всего сказанного выше о выборе ночного времени, это обстоятельство уже не может казаться малозначимым. Κλείτη¹³⁹ же, скорбящая супруга, чьи слезы становятся неиссякаемым источником, напоминает нам о карийке Артемисии и носит недвусмысленно амазонское имя (Орфическая аргонавтика, 602; *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, I, 1069; *Цец*, *Схолии к Ликофрону*, 995. Ср. *Феокрыт*, *Эпиграммы*, 18). Ночи соответствует левая сторона — такое же выражение материнства, как и σκότος. Поэтому Гелла держит скипетр в левой руке (*Валерий Флакк*, *Аргонавтика*, II, 589), подобно тому как нептунический перстень Поликрата предназначен для левой руки (*Валерий Максим*, *Достопамятные деяния и изречения*, VI, 9, 5 ext.), а Тарпея требует себе в награду у сабинянок quae in sinistris manibus gerent¹⁴⁰ (там же, IX, 7, 2), в то время как Ясон, выполнив свою задачу, появляется с сандалией δεξιτερῶ μόνον ἀμφὶ πόδι¹⁴¹ (*Пиндар*, *Пифийские песни*, IV, 158), что, как он знает, должно привести к гибели Пелия. Из левого плеча Гекаты растет конская голова с пышной гривой — своенравный символ производительной силы Посейдона (Орфическая аргонавтика, 977).левой ногой наступает Мопс на змею, чей укус приносит

¹³⁷ Величие тьмы (*др.-греч.*).

¹³⁸ Битву с ночью завязывают незнающие против незнающих (*др.-греч.*).

¹³⁹ Клита (*др.-греч.*).

¹⁴⁰ То, что они носят на левой руке (*лат.*).

¹⁴¹ Только на правой ноге (*др.-греч.*).

ему смерть (Аполлоний Родосский, Аргонавтика, IV, 1517). С левой или материальной стороны покоится родная сестра жизни — смерть. *A rerum enim natura et accipiendi spiritus et reddendi eodem momento lex dicitur*¹⁴² (Валерий Максим, Достопамятные деяния и изречения, V, 10, 3); τὸ ζῶν καὶ τὸ τεθνεὸς ἐξ ἀλλήλων¹⁴³ (Hermann, Orphica..., p. 509). — Ранее мы уже видели, что особая важность сестринских отношений является еще одним следствием материнской системы. В цикле сказаний об аргонавтах этот мотив повторяется вновь. Как Кадм преследует Европу, а Фрикс — свою сестру, так и Абсирт преследует беглянку Медею, а Валерий Флакк (Аргонавтика, VII, 152) обращает при этом внимание читателя и на сестру Ореста Электру. Однако особенно примечательно то, как изображаются взаимоотношения Аполлона с сестрами Медеей и Халкиопой на протяжении всей третьей книги «Аргонавтики». Первая из них ищет прибежища в *carae gremium sororis*¹⁴⁴ (Валерий Флакк, Аргонавтика, VII, 117). Если Медея у Аполлония (Аргонавтика, III, 688) говорит Халкиопе, матери сыновей Фрикса:

Χαλκίῳπῃ, περί μοι παίδων σέο θυμὸς ἄηται,
μή σφε πατήρ (т. е. Ээт) ξείνοισι σὺν ἀνδράσιν αὐτίκ' ὀλέσση¹⁴⁵,

то здесь мы можем усмотреть еще один пример, относящийся к уже известному нам, описанному Плутархом (Римские вопросы, 17) обычаю римлян: молить в храме Ино-Левкофеи о благополучии не своих собственных детей, но детей сестры, о браке не собственных дочерей, а дочерей сестры (ср. Валерий Максим, Достопамятные деяния и изречения, I, 5, 4). Соответствие это тем

¹⁴² [Дети рождаются] по природе вещей, когда она в определенный момент времени дарует им дыхание или забирает его (перев. с лат. С. Ю. Трухачева). — Примеч. перев.

¹⁴³ Жизнь и смерть друг от друга (др.-греч.).

¹⁴⁴ В лоне любимой сестры (лат.).

¹⁴⁵ Халкиопа, душа моя тревожится за твоих детей, / Как бы отец наш не принял их за чужестранцев и тут же не убил (др.-греч.).

более значимо, что Ино принадлежит к числу минийцев и изображается злой мачехой, чьи происки становятся причиной бегства Фрикса и расплаты за него — путешествия Ясона. Это объясняет и особый акцент, который *Аполлоний* (Аргонавтика, II, 791) делает на сестринских отношениях между амазонками, и значение, придаваемое ему в I книге этой поэмы (там же, I, 815–817), а также у *Диодора* (Историческая библиотека, III, 54; V, 15 (Иолай — сын сестры Геракла); IV, 44 (Бореады — защитники своей сестры Клеопатры), равно как и у *Валерия Флакка* (Аргонавтика, VI, 221–224):

— — clari Taulantis alumnus
Semidea genitrice Tages, cui plurima silvis
Pervigilat materna soror, cultusque laborat.
Tenuia non illum candentis carbasa lini etc¹⁴⁶.

Даже если мы не в состоянии привести каких-либо подробных сведений об этом Тавланте (имя, родственное с Τύλος, Τύρος¹⁴⁷, то есть, сын Земли, от которого пошло имя тирренцев) и Тагесе, то все же внимание, уделенное в этих строках сестре матери и ее заботе о племяннике целиком совпадает с представлением о *semidea genetrix*¹⁴⁸. Я вижу здесь указание на господство материнского права, для которого сын матери является не более чем *alumnus patris*¹⁴⁹. Слова *tenuia candentis carbasa lini*¹⁵⁰ характеризуют Тагеса как колха (*Геродот*, История, II, 105; *Каллимах*, фр. 265 в изд. Bentley p. 402), ибо последним древние авторы приписывали египетское происхождение и обычаи, включая даже принятое

¹⁴⁶ ...воспитанник славного Тавланта Тагес, за которым присматривали в лесах сестры его полубожественной матери и ткали для него украшенные одежды. Но не помогли ему белоснежные льняные одежды (*лат.*).

¹⁴⁷ Тил, Тир (*др.-греч.*).

¹⁴⁸ Матери-полубогини (*лат.*).

¹⁴⁹ Воспитанник отца (*лат.*).

¹⁵⁰ Одежды из белоснежного льна (*лат.*).

у египтян обрезание (*Валерий Флакк*, *Аргонавтика*, V, 419; *Геродот*, *История*, II, 104; III, 97; IV, 40; *Схолии к Аполлонию Родосскому*, «*Аргонавтика*», IV, 277 и 272. Ср. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, IV, 259 ff., а также *схолии к II*, 946 и *Схолии к Пиндару*, «*Пифийские песни*», IV, 376). Таким образом, чтение *materna sogor* не нуждается в исправлениях и улучшениях, предлагавшихся столь многими интерпретаторами, обзор которых можно получить в издании Н. Лемера¹⁵¹. Храня в этом пункте верность древнему воззрению, *Валерий Флакк* и в других случаях подчеркивает особую роль матери. Так, например в VI, 58, *Колакс* называет обоих змеев, оплодотворивших его мать, *Matris Horae specimen*¹⁵² (ср. *Вергилий*, *Энеида*, XII, 164: *Solis avi specimen*¹⁵³). Так и в V, 267: *ordine regi proximus et frater materno sanguine Perses*¹⁵⁴. В то же время и *Ээт*, и *Персей* именовются сыновьями *Гелиоса* (*Схолии к Аполлонию Родосскому*, «*Аргонавтика*», III, 4 in fine; *Диодор Сицилийский*, *Историческая библиотека*, IV, 288; *Цец*, *Схолии к Ликофрону*, «*Александра*», 174). В силу этого оба они *consanguinei*¹⁵⁵. *Флакк* же, напротив, подчеркивает более близкую и тесную связь между *uterini*, выстраивая на ней право родственной близости и следуя тем самым эфиопскому обычаю отмечать царскую мать эпитетом *Κανδάκη*¹⁵⁶, никак не выделяя отцовскую роль *Солнца*. В согласии со всем сказанным, *Софокл* *ἐν τοῖς Σκύθαις*¹⁵⁷ объясняет вражду меж *Медеей* и *Абсиртой* происхождением от разных матерей: *ἐτερομήτορα τῆς Μηδείας τὸν Ἄψυρτον*

¹⁵¹ См. N. E. Lemaire, C. Valerii Flacci Argonauticon, Paris, 1824–25, vol. II, p. 76. — *Примеч. перев.*

¹⁵² Знак матери *Горы* (лат.). Гора — латинская версия имени *Герсилии*, жены *Ромула*. — А. В.

¹⁵³ Знак внуков *Солнца* (лат.).

¹⁵⁴ *Перс*, ближайший по знатности к царю и его брат по матери (лат.).

¹⁵⁵ *Единокровные* (лат.).

¹⁵⁶ *Кандакия* (др.-греч.).

¹⁵⁷ «*Скифы*» (др.-греч.).

λέγει· οὐ γὰρ ἐκ μιᾶς κοίτης ἔβλαστον κ. τ. λ.¹⁵⁸ (ср. Схолии к Аполлонию Родосскому, Аргонавтика, IV, 223). У живших на берегах Фасиса колхов это представление нашло выражение в причудливом обычае, о котором упоминает *Аполлоний Родосский* (Аргонавтика, III, 200–210), следуя в этом Нимфодору (см. Схолии к 202 стиху из этого фрагмента): τὰ μὲν ἄρσενα σώματα οὐ θέμις Κόλχοις οὔτε καίειν οὔτε θάπτειν, βύρσαις δὲ νεαραῖς εἰλοῦντες ἐκρήμνων τῶν ἀρσένων τὰ σώματα, τὰ δὲ θήλεα τῇ γῆ ἐδίδοσαν, ὡς φησι Νυμφόδωρος¹⁵⁹ (Ср. *Валерий Максим*, Аргонавтика, IV, 1, 9). Тела усопших мужчин привязывают веревками к ивам. Однако, — добавляет Аполлоний, — воздух и земля поучают равную долю: ἥερι δ' ἴσην καὶ χθὼν ἔμμορεν αἴσαν, ἐπεὶ χθονὶ ταρχούουσιν θηλυτέρας¹⁶⁰. В соответствии с этим обычаем Колхида, как и Ливия, знает лишь героинь, а не покровительствующих героев. К их числу принадлежат Геката — дочь Персея и некоей γυνὴ τῶν ἐγχερίων¹⁶¹, — Кирка (Схолии к Аполлонию Родосскому, Аргонавтика, III, 200), Перса (*Аполлоний Родосский*, Аргонавтика, IV, 589; *Цец*, Схолии к Ликофрону, «Александра», 798; *Валерий Флакк*, Аргонавтика, VII, 238). Сама местность, где находились подвешенные трупы, называлась Κίρκαιον πεδῖον¹⁶² (*Аполлоний Родосский*, Аргонавтика, III, 200), ἀπὸ Κίρκης τῆς Αἰήτου ἀδελφῆς¹⁶³ (Схолии к Аполлонию Родосскому, Аргонавтика, II, 399) или θυγάτρος¹⁶⁴ (там же, III, 200). Не подлежит сомнению, что уже в

¹⁵⁸ Говорит, что у Медеи и Абсирты разные матери: ведь они произросли не от одного брачного ложа, и т. д. (*др.-греч.*).

¹⁵⁹ Мужские тела у колхов не дозволено ни сжигать, ни погребать, и они вешали тела мужчин, завернув их в свежесодранные шкуры, а женские предавали земле, как говорит Нимфодор (*др.-греч.*).

¹⁶⁰ С воздухом же и земля получила в удел равную долю, ибо в земле они погребают женщин (*др.-греч.*).

¹⁶¹ Женщина из местных (*др.-греч.*).

¹⁶² Киркино (т. е. Цирцеино) поле (*др.-греч.*).

¹⁶³ От Кирки (Цирцеи), сестры Ээта (*др.-греч.*).

¹⁶⁴ Дочери (*др.-греч.*).

самом имени (κέρκις¹⁶⁵, ρεστέν¹⁶⁶, ср. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, III, 45–47) заключено указание на ткачество и плетение — занятия, свойственные воплощениям великой Природы-Матери. Равным образом и πρόμαλοι καὶ ἰτέαι¹⁶⁷ своей связью с карийско-лелегской Герой Самосской проявляют свое вещественно-материнское значение (FHG, III, 103). Подобно ивам, рождаемым влажной землей, у колхов есть одна лишь мать, δαίμοσιν ἢ βῶλαξ¹⁶⁸ (Схолии к Аполлонию Родосскому, *Аргонавтика*, IV, 1750), но нет определенного отца. Так, схолиаст отмечает (там же, II, 373): Δοίαντος πεδίων: Δοίαις καὶ Ἀκμων ἀδελφοί· τίνας δὲ πατρός, οὐ φέρεται ὡς φησι Φερεκύδης¹⁶⁹ — без сомнения, в своей «Аргонавтике», которой следует и *Цец* (Схолии к Ликофрону, «Александра», 175; ср. *Стефан Византийский*, s. v.). Мужчин *Аполлоний* соотносит с ἀήρ¹⁷⁰ — нижним слоем воздуха в противоположность αἰθήρ¹⁷¹. Не последний, а первый из них является местонахождением мужской силы. Как оплодотворяющая сила ἀήρ понимается в местах, приведенных выше в главе LXXV; как κινήτικόν¹⁷² мы можем усмотреть его также в керкирском биче, движимом силою ветра и, в свою очередь, приводящем в движение бронзовые котлы в Додоне (*Стефан Византийский*, Δωδώνη¹⁷³; Схолии к *Феокриту*, «Сиринга»; *Исихий*, Лексикон, κοκκυῖαν¹⁷⁴; Орфийская аргонавтика, 342; *Пиндар*, Пифийские песни, 4, 194; *Геродот*, История, IV, 62; *Павсаний*, Описание Эллады, IV, 35, 5).

¹⁶⁵ Ткацкий челнок (др.-греч.).

¹⁶⁶ Гребень, расческа, чесалка для льна (лат.).

¹⁶⁷ Ивы и ивовые щиты (др.-греч.).

¹⁶⁸ Божественная земля (др.-греч.).

¹⁶⁹ Диантово поле: Диант и Акмон — братья, но от какого отца — неизвестно, как говорит *Ферекид* (др.-греч.).

¹⁷⁰ Воздух (др.-греч.).

¹⁷¹ Эфир, верхние слои воздуха; небо (др.-греч.).

¹⁷² Приводящий в движение, движущий (др.-греч.).

¹⁷³ Додона (др.-греч.).

¹⁷⁴ Рыба тригла, «морской петух» (др.-греч.).

Как мы видим, и в этом пункте перед нами открывается пеласгийско-додонская ступень развития религии. Отсюда становится ясно, почему в древнейшем языке само слово ἀήρ относится к женскому роду: ἡ ἀήρ; точно так же и Энний, по сообщению Геллия (Аттические ночи, XIII, 20), говорил aëre fulva¹⁷⁵. Женская природа объемлет собою мужской принцип, как terra mare¹⁷⁶ согласно Юлию Валерию. Лишь со времен Геродота входит в употребление мужская форма ὁ ἀήρ. В эолийско-микенской религии явления, происходящие в низших слоях атмосферы, занимают немаловажное место. Мало того, что эти народы совершенно особым образом связаны с именем Эола, что сыновья Борея Зет и Калаит входят в число аргонавтов, а Ясон изображается окутанным облаком (Валерий Флакк, V, 466) — Нефеле, наряду с Ино считается матерью Фрикса и Геллы (Схолии к Пиндару, Пифийские песни, IV, 188 и 228; Лигин, Астрономия, II, 20; его же, Мифы, 3; Аполлодор, Мифологическая библиотека, I, 9, 1). В лице Фрикса, в свою очередь, связаны в единое целое море и воздушный поток: φρίξ γὰρ κυρίως ἡ ἡμεραία τῶν κυμάτων κίνησις¹⁷⁷ (Схолии к Пиндару, Пифийские песни, IV, 324). Опираясь на это значение ветра, мы сможем понять важную черту колхидского мифа. Медея предостерегает Ясона, чтобы тот не гнал против ветра огнедышащих бронзовых быков Гефеста: ἵνα μὴ τὸ πῦρ ἀντικειμένης τῆς πνοῆς βλάβῃ τοῦτον, ἀλλ' ὀπισθεν φερομένης ὥσπερ συντρεχούσης καὶ ὀξυνοῦσης εἰς τοῦμπροσθεν τὴν τῆς φλογὸς ἀποφύσησιν¹⁷⁸. Схолиаст (Схолии к Пиндару, Пифийские песни, IV, 412 в изд. Воескh р. 369) связывает с этим высказыванием еще одно замечание, основанное на той же идее: ἐκέλευσε δὲ καὶ συμπεράσαντα τὴν αὐλακα ἀπὸ τοῦ ἐκείνης τέλους μὴ ἀρχεσθαι, ὅπερ ἔθος τοῖς ἀροτριώσιν, ἀλλ' ἀναποδίσαντα

¹⁷⁵ Красновато-желтым воздухом (лат.).

¹⁷⁶ Земля, окруженная морем (лат.).

¹⁷⁷ Ибо волнение — это преимущественно дневное движение волн (др.-греч.).

¹⁷⁸ Чтобы огонь противолетящего дыхания не повредил ему сзади, но неся вперёд, сопутствующий и жалящий струями пламени (др.-греч.).

οὕτω πάλιν ἄρχεσθαι διὰ τὰ πνεύματα τὰ ἀντικείμενα, ὡς ἔφαμεν¹⁷⁹. Подобные повествования подобны иероглифам, в которых древнейшая эпоха оставила по себе память о великих переменах в человеческом бытии. Мы видим здесь противостояние двух ступеней религиозного развития: старая уступает, новая одерживает победу. К первой относится свойственное пахарю (ἐργατίνης Πελασγός¹⁸⁰, *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, III, 1322) движение против ветра и βουστροφεδόν¹⁸¹, к последней — обычай пахать по ветру и прокладывая все борозды в одном направлении. Начнем с последнего аспекта. Тот же контраст воспроизводится и в письменности. Позднее нам еще встретится случай, в котором выбор βουστροφεδόν будет обусловлен возвращением к пеласгийскому принципу материнства. Взаимосвязь этого древнего способа пахоты с теллуризмом в религии и жизни ясна (*Сервий*, *Комментарий к «Энеиде»*, IV, 62). Разворот и обратное движение плуга соответствует господству идеи смерти в хтонически-материнской религии, которая провидит в каждом рождении лишь новое уничтожение. Одна борозда пролегает по ветру, следующая — навстречу ей, а тот, кто прокладывает ее, движется к неминуемой гибели. Здесь перед нами все та же идея, согласно которой Пенелопа и дочь Тарутия днем распускают вытканное за ночь¹⁸²; согласно которой Эолид Сизиф неизменно видит, как скатывается с горы поднятый им на вершину камень (ср. *Схолии к Аполлонию Родосскому*, III, 1240), а этолийское сказание уподобляет человека пожирающему само себя пламени. Вечное созидание есть вечное уничтожение. Теллуризм выводит на первый

¹⁷⁹ Повелевает также, завершив борозду, не начинать (новую) от ее конца, как обычно у пашущих, но вернуться (к началу предыдущей) и таким образом снова начинать, из-за дующего в лицо ветра, как мы сказали (*др.-греч.*).

¹⁸⁰ Аргосский труженик (*др.-греч.*).

¹⁸¹ При пахоте проведение одной борозды за другой, т. е. попеременно то слева направо, то справа налево (*др.-греч.*).

¹⁸² Sic! — *Примеч. перев.*

план умерших и почитает их в качестве πλείονες¹⁸³, κόκκυες¹⁸⁴ — согласно Исихию (Лексикон, ἐς πλεόνων ἰκέσθαι¹⁸⁵ как ἐς Αἴδου¹⁸⁶, ср. Ж. Скалигер о Варроне, Т. 2, р. 199.) Отсюда берут начало вышеупомянутые мифы о том, что эфиопские быки пасутся идя задом наперед и о том, что Как похитил Геракловых коров, таща их назад за хвост, отсюда же и камни, кидаемые за спину в рассказе о роде Девкалиона, οἱ ἀπὸ Πύρρας¹⁸⁷. Эта последняя параллель тем более значима, что и сами Эолиды восходят к Девкалиону (ср. Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», IV, 266), а связь камня со смертью можно обнаружить и в сказании об аргонавтах. Ибо бросив камень в самую гущу γήγενεῖς Σαρτοῖ¹⁸⁸, вырастающих у него за спиной из проложенной борозды и грозящих напасть на него сзади, Ясон заставляет их накинуться друг на друга (Аполлоний Родосский, Аргонавтика, III, 1336 и 1362 ff.; Цец, Схолии к Ликофрону, 475); ср. черный камень как культовое изображение у амазонок (Аполлоний Родосский, Аргонавтика II, 388); Сизиф — Эолид (Схолии к Аполлонию Родосскому, Аргонавтика, III, 1094 и 1240) — вечно и всякий раз тщетно катит вверх свой коварный камень. Разворот плуга смыкается с этими же представлениями. Навстречу ветру — не по ветру — странствует по свету племя земнородных (оключающих Кизика Γήγενέες¹⁸⁹, см. Схолии к Аполлону Родосскому, «Аргонавтика», I, 943 и 989), знающих одну лишь мать — отцом им приходится змей, обитатель влажных земных глубин. Выше, в главе LXIII мы уже отмечали,

¹⁸³ Более многочисленные (др.-греч.).

¹⁸⁴ Дословно: кукушки (др.-греч.). В качестве переносного значения Исихий в указанном месте приводит следующее толкование: κόκκυες ἐπὶ ὑπονοηθέντων πλείονων εἶναι, καὶ ὀλίγων ὄντων, т. е. 'те, о которых предполагают, что они многочисленны, а на самом деле их мало'. — *Примеч. перев.*

¹⁸⁵ Прийти к более многочисленным (др.-греч.).

¹⁸⁶ В Аид (др.-греч.).

¹⁸⁷ Те, которые от Пирры (др.-греч.).

¹⁸⁸ Выросшие из земли гиганты (др.-греч.).

¹⁸⁹ Земнородные, сыны земли (др.-греч.).

что эта система не знает потомков, но только предков, как в римской системе обратного исчисления родства. Аргонавтическая поэзия дает нам в высшей степени примечательный пример, иллюстрирующий это правило. О Кизике, которого Геракл, сам того не ведая, убивает в ночном поединке, а затем предает его тело огню, *Валерий Флакк* (Арогонавтика, III, 343) говорит:

Ille suam vultus conversus ad urbem
Sceptra manu veterum retinet gestamen avorum.
Nam quia nec proles alius nec denique sanguis,
Ipse decus regnique refert insigne paterni¹⁹⁰.

В материнском праве мужская потенция подобна унесенному ветром листу; всякий мужчина одинок и не соприкасается с другим, на чем и покоится обычай после смерти зашивать его тело в недубленую кожу. Идея преемства и неразрывности рода возникает лишь с появлением отцовства, а последнее, в свою очередь, связано с Ясоном. По совету Медеи он не обращает свой плуг вспять, не поддается соблазну оглянуться назад (*Аполлоний Родосский*, III, 1038), чтобы, подобно оглянувшемуся на Антиопу Орфею, не упустить своей цели; он не стремится идти против ветра, не разрушает сам того, что только что было им создано. Каждую новую борозду он вспахивает, начиная в одной и той же точке. О том, как следует понимать это обстоятельство, свидетельствует Ээт, сам прокладывающий прямую борозду и сулящий золотое руно лишь тому, кто сможет ее довершить:

ὄρθας δ' αὐλακάς ἐντανύσαις
ἦλαυν', ἀνά βωλακίας δ' ὀρόγυιαν σχίζε νῶτον
γᾶς. ἔειπεν δ' ὦδε· τοῦτ' ἔργον βασιλεύς,

¹⁹⁰ ...Обратив он лицо свое к граду,

Держит в руке своей скипетр — убранство древнее предков.

И поскольку по нем не осталось ни сына, ни родичей кровных,

Сам он уносит к отцу красу и инсигнию царства (*лат.*).

ὅστις ἄρχει ναός, ἔμοι τελέσαις ἀφθίτον στρωμνὰν ἀγέσθω,
κῶας αἰγλάεν χρυσέφ θυσάνῃ¹⁹¹.

Ὅρθὰς αὐλακας¹⁹² мы противопоставляем *genus obliquum*¹⁹³. *Cognatio ex feminis* есть *obliqua, transversa, ex viris — recta*¹⁹⁴. Лукан (Фарсалия, VIII, 286) говорит о Ганнибале: *obliquo maculat qui sanguine regnum et Numidas contingit avos*¹⁹⁵, что значит: он был лишь по матери подлинно карфагенской крови — то есть, *obliqua cognatione* или *sanguine*¹⁹⁶ — тогда как среди его предков по отцу имелись нумидийцы. *Стаций*, Фиваида, V, 221: *quibus ubera mecum obliquumque a patre genus*¹⁹⁷, то есть, у нас была одна мать, но из-за разных отцов *cognatio*¹⁹⁸ была *obliqua*¹⁹⁹. Последнее место обладает тем большей доказательной силой, что относится к описанию лемнийского убийства и при этом представляет отношения между рожденными от разных отцов *uterini*²⁰⁰ как наиболее тесные. *Obliqua sive materna cognatio*²⁰¹ несовместима с прямой бороздой, то есть, *cognatio a patre*²⁰², которая во всяком

¹⁹¹ Проводя же прямые борозды, / Погоняй, делая борозды шириной в сажень на плодородной / Земле. И сказал так: если это дело царь, / Который управляет кораблем, совершит для меня, то унесет несокрушимый покров — / руно сияющее золотыми прядями (*др.-греч.*).

¹⁹² Прямые борозды (*др.-греч.*).

¹⁹³ Боковое, не прямое родство (*лат.*).

¹⁹⁴ Родство по женской линии есть не прямое, «поперечное», по мужской — прямое (*лат.*).

¹⁹⁵ Марая побочною кровью Царство, — себя возводя к нумидийским предкам (*пер. с лат. Л. Е. Остроумова*).

¹⁹⁶ В порядке побочного родства или крови (*лат.*).

¹⁹⁷ ...Молочный брат мой, иного / Отпрыск отца (*пер. с лат. Ю. А. Шичалина*). — *Примеч. перев.*

¹⁹⁸ Родство (*лат.*).

¹⁹⁹ Непрямым (*лат.*).

²⁰⁰ Единоутробные братья (*лат.*).

²⁰¹ Родство по побочной или материнской линии (*лат.*).

²⁰² Родство по отцу (*лат.*).

роде находит свое продолжение. Исключение *potha proles*²⁰³ объясняет выражение ἄφθιτον στρωμνὴν κώας²⁰⁴: теперь «покров руна» не имеет изъяна, не омрачен никакой σκιά²⁰⁵, никаким *potha proles*²⁰⁶ — руно сверкает чистым золотом. Вспомним, что во время мистерий разрешалась одежда лишь из совершенно чистой шерсти, а на священных облачениях анданийских женщин, связанных обетом безбрачия, не должно было быть никакой σκιά (Сервий, Комментарии к «Георгикам, III, 391, Inscr. Messen. L. 19; ср. Аполлоний Родосский, Аргонавтика, I, 721–729).

Мы подошли к той точке, в которой весь контраст между старым теллурическим и новым Ясоновым законом жизни предстает перед нами с самой решительной очевидностью. Ведь нельзя ни минуты сомневаться в том, какое именно значение миф придает золотому руно. Он противопоставляет ночному, внебрачному происхождению происхождение брачное. Дочь Схенея отдает всю славу амазонства за три золотых яблока. Отныне плодом ее чрева будет не Каламос, а Карпос. То же значение имеет и чистое золотое руно. Оно служит Ясону и Медее брачным ложем, которое неразрывно соединяет женщину с супругом и дает ей защиту от преследующего ее Абсирта (Аполлоний Родосский, IV, 1140; Орфическая аргонавтика, 1344; Еврипид, Медея, 487). Во всех версиях мифа об аргонавтах брачный союз Медеи и Ясона предстает важнейшим поворотным пунктом. Гера Зигия — богиня Ясона (Аполлоний Родосский, IV, 97), а смена мужененавистнического и притом гетерического образа жизни целомудренным материнским составляет основную задачу всего его предприятия. С помощью волшебства, привязав ἴνυξ²⁰⁷ к колесу с четырьмя спицами, Афродита низвергает девушку с высоты ее героического величия, удержаться на коей она отныне будет уже не в силах (Пиндар, Пифийские песни, IV, 352 ff.; Павсаний, Описание Эл-

²⁰³ Незаконного потомства (лат.).

²⁰⁴ Несокрушимый, вечный покров — руно (др.-греч.).

²⁰⁵ Тенью (др.-греч.).

²⁰⁶ Внебрачным отпрыском (лат.).

²⁰⁷ Птица вертишейка (др.-греч.).

лады, V, 18). Она обращает душу Медеи от отца к минийскому герою, который неудержимо влечет ее к себе всем блеском своего мужества. Повсеместно с появлением Ясона связывается падение амазонства, в то время как с Медеей в первую очередь соединено представление о материнской природе и неистовой женской ярости, вызванной осквернением супружеского ложа (*Еврипид*, *Медея*, 264–267). Гипсипила, пощадившая отца, подобно Дидоне, жаждет возвращения героя, чтобы затем передать сыну скипетр власти, пребывавший дотоле в руках амазонки. Пеплос, которым она одаряет при расставании сына Эсона, был соткан грациями для Диониса $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\acute{\iota}\gamma\alpha\rho\varsigma$ ²⁰⁸ (ср. *Павсаний*, *Описание Эллады*, IX, 38, 1; *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, IV, 423 ff.). Это одевание обрекает на смерть Апсирта, который, как показывает уже само его имя (*Ab-syrtus*, как дорическое $\acute{\alpha}\lambda\phi\acute{\upsilon}\varsigma$ ²⁰⁹, что равнозначно $\lambda\acute{\alpha}\tau\eta\rho\ \acute{\alpha}\phi' \omicron\upsilon\ \xi\phi\upsilon$ ²¹⁰) принадлежит низшей сфере гетерического теллуризма. Брачный принцип приносит гибель своему поборнику: тот гибнет последним из *draconteum genus; in fata dati terrigenae*²¹¹ (*Валерий Флакк*, *Аргонавтика*, VIII, 107 ff.; *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, IV, 452; *Валерий Флакк*, там же, 369 ff.). У *Аполлония* (*Аргонавтика*, II, 911) Сфенел восстает из гроба, чтобы увидеть направляющийся к берегам Колхиды корабль Арго. Схолиаст замечает, что это обстоятельство вымышлено самим александрийским поэтом. Однако оно наилучшим образом соответствует задачам «*Аргонавтики*». Ибо Сфенел, вместе с Гераклом выступивший в поход на амазонок, а затем встретивший смерть в Пафлагонии, провидит в минийском герое близящееся завершение дела, некогда начатого им самим. Орфей, также находящийся на корабле, приходится братом Гименею, противнику безудержного женского оргазма (Схолии к Пиндару, «*Пифийские песни*»,

²⁰⁸ Бракосовершитель (*др.-греч.*).

²⁰⁹ Папа, папочка (на детском языке) (*др.-греч.*).

²¹⁰ Отец, от которого произошел (*др.-греч.*).

²¹¹ Из рода драконов; преданных смерти земнородных (*лат.*). — Род драконов — спарты — рождены из посеянных зубов дракона, убитого Кадмом. — А. В.

IV, 315). У Валерия Флакка (Аргонавтика, VI, 69–73) *fatidica cerva* исконных народов Тавриды с грустью вступает в бой с минийцами, ибо провидит судьбу своей амазонской Артемиды. Любовные отношения играют большую роль в истории аргонатов: Ээт предается любви со своей супругой Эврилитой в ту самую ночь, когда Медея бежит с Ясоном (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», IV, 86); нимфы похищают Гиласа, возлюбленного Геракла, ради любовных утех (Аполлоний Родосский, I, 1324; Схолии к Пиндару, Пифийские песни, IV, 104: οὐτέ γὰρ ἄνθρωπος οὐδέ τις ἄνευ Νυμφῶν συντελεῖται²¹²); Стихотворение Сапфо о любви Дианы к Эндимиону (Схолии к Аполлонию Родосскому, Аргонавтика, IV, 57) и судьба Ариадны сопоставляется с участием Медеи (там же, III, 997); за бракосочетанием Медеи следует шуточный праздник на острове Анафа (Аполлоний Родосский, Аргонавтика, IV, 1712–1728; Орфическая аргонавтика, 1366); рассказ о покорении Аполлоном амазонок Синопы и Кирены был включен в «Аргонавтику»; наконец, о самом Ясоне сообщается, что после своего возвращения он выдал дочерей Пелия за знатнейших граждан (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 53; Схолии к Аполлонию Родосскому, II, 500; Аполлодор, Мифологическая библиотека, I, 9, 26). Минийцы, в силу своего происхождения всецело укорененные в теллуризме и сами держащиеся того амазонского уклада, свидетельством коего являются фессалийские гробницы, возводят человеческое бытие к новой ступени совершенства. К каким бы берегам ни приставали в своем плаваньи Ясониды, всюду за этим следует гибель старого уклада. Рассеивается мрак безнадежности, свойственный прежней ступени религиозного развития, знавшей лишь идею смерти. Отныне навеки остается бессильной саморазушительная ярость Симплегад, спасена и птица, занимающая выдающееся место в пеласгической религиозной системе в качестве *πελειάς*²¹³ или *ἔρωδιός*²¹⁴

²¹² Никакое супружество не совершается без содействия нимф (др.-греч.).

²¹³ Дикий голубь (др.-греч.).

²¹⁴ Цапля (др.-греч.).

(Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», II, 328; Орфическая аргонавтика, 704: ἐρωδιός; J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 355 ff.), остановлено движение πέτραι πλαυκταί²¹⁵, побеждены чары губительной песни дочери Ахелоя. Пелию, находящему радость лишь в смерти и разрушении, сандалия Ясона предвещает близость неумолимой судьбы. Снято проклятие, тяготевшее над родом Эолидов (*Аполлоний Родосский*, Аргонавтика, II, 1195) — то проклятие, которое омрачает жизнь всех земнородных и преследует всех, кто, подобно колхидским и кадмейским Спартоί²¹⁶ (*Гиппий Элидский*, Ἐν ἐθνῶν ὀνομασίαις²¹⁷, цитируемый автором Схолий к Аполлонию, III, 1179) вырастает из посеянных в землю зубов дракона. Благодаря брачному закону Ясона дети становятся διφυεῖς²¹⁸. Потому Ясон является в Иолк «с двумя копьями в руке, с двумя одеждами на теле» (*Пиндар*, Пифийские песни, IV, 129: αἰχμαῖσιν διδύμαισιν ἀνὴρ ἔκλαυλος: ἐσθὰς δ' ἀμφοτέρᾳ νῖν ἔχεν²¹⁹, ср. Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», IV, 138; *Аполлоний Родосский*, Аргонавтика, I, 722). Число пять связано с ним как γάμος²²⁰ (ср. *Пиндар*, Пифийские песни, IV, 214: πέντε δρᾶῶν νόκτεσσιν ἐν θ' ἀμέραις²²¹); отсюда же вытекает и пеласгийское число десять (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 27: δέκα ἔτη²²² ср. со Схолиями к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», III, 1322) и числом пятьдесят, представленном в пятидесяти аргонавтах. Орхоменские Хариты становятся Этеохаритами (Схолии к Феокриту, Идиллии, XVI, 104:

²¹⁵ Блуждающие камни (др.-греч.).

²¹⁶ «Посеянные», т. е. выросшие из зубов дракона (др.-греч.).

²¹⁷ В наименованиях народов (др.-греч.).

²¹⁸ Двойного происхождения (др.-греч.).

²¹⁹ Грозный муж с двумя копьями, и имел он две одежды (др.-греч.).

²²⁰ Брак, супружество (др.-греч.).

²²¹ Пять ночей и дней [Ясон] обрывал [лепестки блаженного житья] (пер. с др.-греч. М. Л. Гаспарова). — Примеч. перев.

²²² Десять лет (др.-греч.).

Ἐτεόκλειοι θύγατρес θεαί αἱ Μινύειον Ὀρχομενὸν φιλέουσαι²²³, ср. XXV, 173); минийцы — Этеоклидами (Схолии к Пиндару, Истмийские песни, I, 179); Климент — Этеоклименой (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 230). Брак и законное рождение детей — вот основа ясонической культуры, и она — как здесь, так и во всех подобных случаях — оказывается связанной с культурным земледелием, к коему герой испытывает особенное пристрастие (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 16; ср. Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», III, 1323; там же, I, 989; *Цец*, Схолии к Ликофрону, Александра, 175).

CV. Религиозное значение «Аргонавтики»

и ее взаимосвязь с гинекократией.

Сакральный характер Меду.

Ясоно-эолийское брачное право

Чем определеннее связь, которую миф устанавливает между Ясоном, странствиями аргонавтов и подчинением амазонства и гетеризма брачному закону, тем более привлекают наше внимание его многочисленные черты, в которых можно обнаружить неоспоримое превосходство Меду над минийским героем. Без помощи этой колхидянки Ясон не смог бы разрешить стоявшую перед ним задачу, лишь ей введомая тайна, ведущая его к победе, лишь она может одолеть быков, дракона, медного великана на Крите и преследующего аргонавтов Апсирта. Не Ясон, а Меду возлагает ярмо на огнедышащих быков (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, III, 626), не Ясон, а Меду приносит гибель Пелию (там же, III, 1134; там же, IV, 242). Арета, прославленная супруга Алкиноя, на острове Феаков помогает им обустроить брачное ложе, а самой Медуе царица дарит двенадцать тех самых служанок, которые на Анафе будут смеяться над жертвоприношением аргонавтов (там же, IV, 1010 ff.; Орфическая аргонавтика, 1307 ff.; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9; там же, I, 25–26; *Цец*, Схолии к Ликофрону, «Александра», 175 и 818, в изд. Müller,

²²³ Этеокловы дочери, богини, любящие минийский Орхомен (др.-греч.; Орхомен — город в Беотии, столица миниев). — *Примеч. перев.*

pp. 440 и 803). Что еще может все это значить, если не то, что Медея превосходит Ясона, будучи наделена теми же прерогативами материнства, которые возвышают Арету над Алкиноем? На обратном пути героини попадают в беду, из которой спасаются лишь благодаря появлению ливийских Матерей. Счастливое избавление от последних опасностей изображается как награда за благоговейное подчинение материнскому покровительству, выраженное в перенесении Арго и статуи Геры. Подобно изображению божества, мать переносят на руках (*Юлий Валерий*, *История Александра Македонского*, III, 12: *Laevis humeris Deos gestamus*²²⁴; *Валерий Максим*, *Достопамятные деяния и изречения*, I, 1, 11: *Manibus humerisque sacra gerere*²²⁵). В Кирене, которая благодаря Евфему присоединяется к минийцам, женщины пользуются самой широкой самостоятельностью, то же самое касается женщин Лесбоса и Эпизефира, также принадлежащих к эолийскому племени. В Коринфе Медея по-прежнему именуется царицей, восседает на троне и распоряжается престолонаследием (*Павсаний*, *Описание Эллады*, II, 3, 8; *Валерий Флакк*, *Аргонавтика*, VII, 47; *Диодор Сицилийский*, *Историческая библиотека*, IV, 45). То, что рассказывает миф о ее гневе на Ясона и детей дочери Креонта, можно увидеть в правильном свете лишь исходя из высокого права замужней женщины (*Еврипид*, *Медея*, 590–595). Из этих подробностей явствует, что ясонический брачный принцип связан с особой значимостью матери. На смену ранней, амазонской гинекократии приходит новая, брачная, чья природа носит всецело религиозный характер. Покоренная великолепной внешностью Ясона и навсегда отрешившаяся от прежнего амазонства, Медея достигает нового величия благодаря своему тайноведению и особой близости к божеству. Сколь беспомощным выглядит герой по сравнению с дочерью Ээта, сколь сильно зависит он во всех своих делах от ее поучений, ее откровений! *In una virgine mens omnis*²²⁶ (*Валерий Флакк*, *Аргонавтика*, VI, 440).

²²⁴ Мы носим богов на левых плечах (*лат.*).

²²⁵ Нести святыни в руках и на плечах (*лат.*).

²²⁶ Весь разум в этой деве (*лат.*).

И если мы зададимся вопросом, чем можно объяснить такое устройство ясонического брачного права, то ответ на него нам могут подсказать орфико-аполлонические связи Арго. Все древние авторы помещают во главе аргонавтов Орфея. Пиндарово Ἀπόλλωνος δὲ φορμικτὰς ἀοιδᾶν πατὴρ ἔμολεν, εὐαίνητος Ὀρφεύς²²⁷ встречается нам повсеместно. Орфей же — аполлонический пророк (Гигин, *Астрономия*, II, 7; Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 313), и потому брачное право минийца Ясона, в чьем облике эолийцы, казалось, узнавали самого Аполлона (Пиндар, *Пифийские песни*, IV, 143), должно иметь свои корни в природе этого божества — там же следует искать и его объяснение. Аргонавты воздвигают в честь Аполлона многочисленные святилища. На его почитании основаны их дружеские отношения с Ликом и народом мариандинов (Орфическая аргонавтика, 721–724; *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, II, 724 и Схолии к ней II, 711), а также связь с гиперборейским поселением Синопой, с фессалийско-аполлонической Киреной и аполлоническими островами Анафой и Делосом, которые, повинувшись заповеди этого божества, прочно укоренились в море. Природу орфического Аполлона-Фанея можно определить с уверенностью. Это бог утреннего света, исходящего из чрева Матери-Ночи и победоносно преодолевающего ее мрак. Таким образом, уровень, до которого восходит в нем принцип света, — это не та высшая ступень, где патернитет отрывается от всякой связи с женской материей, а более низкая, на которой все еще господствует материнство. Миф об аргонавтах подчеркивает это отношение через контраст между Ясоном и Гераклом. Сын Алкмены также присоединяется к минийским героям. Но он бесконечно превосходит их и, по единогласному мнению всех авторов, стоит намного выше даже самого Ясона, и потому в силу этой своей более совершенной природы он слишком тяжел для материнского корабля Арго: οὐ δύνασθαι

²²⁷ [От] Аполлона пришел играющий на форминге отец песен, превозносимый Орфей. (*др.-греч.*).

τοῦτον τὸ βάρος φέρειν τὴν ναῦν²²⁸. В противоречивых сообщениях древних авторов, сопоставленных *Аполлодором* (Мифологическая библиотека, I, 9, 19; ср. *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, I, 41), содержится мысль, что Ясон до известной степени причастен природе Геракла, однако не в силах достичь высших форм ее развития. Он лишь указывает на нее, как Эос указывает на Солнце; он ее вестник, ее глашатай; в нем дан лишь первый проблеск света, а не торжество его царства. (Орфическая аргонавтика, 344; *Анулей*, *Метаморфозы*, XI, 5: qui nascentis Dei Solis inchoantibus radiis illustrantur Aethiopes. — Dies qui dies ex ista nocte nascetur²²⁹). Свою высшую чистоту Геракл проявляет в однополой связи с Гиласом. Подобно влюбленному в Ганимеда Зевсу, он наслаждается чистой красотой юноши (Орфическая аргонавтика, 231; *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, III, 117), следуя заповеди Орфея, повлекшей необузданный гнев фракийских женщин. В то время как минийцы возлежат с лемнианками, а сам Ясон — с Гипсипилой, Геракл остается на корабле и, взывая к своим медлительным спутникам, увещевает их не откладывать начатое ими великое предприятие. Ибо цель его — не плотская связь и не брачный союз, отчего у большинства авторов он не принимает участия ни в добыче золотого руна, ни в похищении Медеи. Гераклическая ступень света выше той аполлонически-ясонической стадии, олицетворением которой выступает Эой-Ἴήος²³⁰ (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, XII, 704 и 714: Ἰηπαίῳν²³¹, Ἴήος (*Плутарх*, О «Е» в Дельфах, 20; Гомер, *Илиада*, XV, 365; *Евстафий*, *Комментарии к «Илиаде»*, IV, 474 и XV, 365); она лишь позднее станет достоянием эллинов, а эолийские племена так и не достигнут ее окончательно.

²²⁸ Для него невозможно, чтобы корабль вынес эту мощь (или, буквально: вес) (*др.-греч.*).

²²⁹ Но эфиопы, озаренные восходящими лучами утреннего солнца... День, который родится из этой ночи... (*лат.*).

²³⁰ Иэй (*др.-греч.*).

²³¹ Один из эпитетов Аполлона, буквально: призываемый возгласом ἰῆ παῖν! или ἰῆ παῖων! (т. е. «О, Пэан!») (*др.-греч.*).

В то время, отмечает миф, герой еще не завершил своих трудов, ибо все еще пребывал в рабстве у амазонской царицы Омфалы (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 19). Ясно, что с культом подобного Аполлона-Эоя не в меньшей степени чем с почитанием египетского Мемнона, должно связываться представление об особом достоинстве материнства. Разумеется, сын здесь превосходит родившую его мать, коль скоро его сияние победоносно рассеивает ночную тьму, однако он видит в ней источник своего бытия и сам все еще является носителем той же ночной природы — подобно Гемере, также именуемой по этой причине *νυκτερινή*²³². Из материнской руки скипетр переходит к сыну, мать является носительницей высшего достоинства. Мы вновь видим здесь, что устройство брачного права и взаимоотношений между полами находит себе образец в сфере религии. Уничтожение амазонства и гетеризма, равно как и подчинение обоих этих явлений чистому брачному закону связано с аполлоновским культом. Выродившийся теллуризм с его безутешностью уступает место религии света, которая с приходом мужского бога, рождающегося из тьмы и преодолевающего ее, чаёт возвышения и для всего человеческого бытия. С Аполлоном-Эоем связана теперь та светлая надежда, которой недоставало сугубо хтоническому культу матери. С восхождением от темной первобытной материи к свету, рожденному из ее утробы, человеческий род оставляет позади ту ступень, на которой он прежде видел во всяком зачатии одну лишь гибель, во всяком человеке — брошенный за спину камень. На смену смерти приходит вера в жизнь и спасение. И если первая была связана с материнским веществом, то последняя находит себе опору в мужском божестве и его светлой природе. Гибель Пелия есть дело рук не Ясона, но Медеи, точно так же и смерть Апсирта, Талоса, Персея, Главки и детей Ясона: Ферета и Мермера — связаны с Медеей, подобием мрачной Гекаты, сестрой страшной Кирки, в то время как уже само имя Ясона свидетельствует о нем как о светлом герое, несущем спасение и искупление. (*Пиндар*, Пифийские песни, IV, 414;

²³² Ночная (*др.-греч.*).

Навсаний, Описание Эллады, II, 3, 7; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 40–57). Высокая значимость порожденного Матерью-Ночью мужского бога особенно ярко проявляется в мистериальном культе. Имя Орфея служит порукой тому, что ясоно-аполлонический культ света был с самого своего появления связан с тайными учениями. Аргонавты прибывают на Самофракию, где по совету Орфея принимают посвящение в мистерии. От самого же Орфея берет начало новая эволюция самофракийского культа (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, III, 64. Ср. IV, 43; IV, 48–49; V, 49; V, 58; Ямвлих, Жизнь Пифагора, 27; *Афиней*, Пир мудрецов, X, 428). Где следует искать изменения, произведенные этим героем, достаточно очевидно. Благодаря связи Матери со своим величественно сияющим сыном мистерии хтонической религии приобретают все более утешительные черты. Прежде, в хтонически-материнских таинствах, значение имел лишь женский принцип. Более того, в них или, как в Элевсине, посвящались лишь дочери, но не сыновья (да и вообще всякое упоминание о мужской потенции представлялось там недопустимым — *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», IV, 58) — или, как на Самофракии, производительная мужская сила сперва находила признание лишь со стороны своей темной плутонической природы. Теперь же в мистериях орфико-аполлонических проявляется свойственный мужскому божеству принцип света, который становится здесь основанием высшей надежды. В той мере, в какой акцент переносится на это новое начало, темное теллурическое материнство Матери Богов, которому прежде только и уделялось внимание (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, III, 54), отступает на задний план, в то же время идея жизни и спасения, отцовства и света получает преимущество перед идеей гибели, мрака и скорби. Орфическая связь путешествия Ясона и Арга будет полностью оценена, только если мы осмыслим аполлонический культ в его мистериальном значении. Во всех доступных нам изложениях этого предания странствие Арга всецело подчинено этой высшей религиозной идее. Оно столь тесно связано с орфико-аполлонической мистикой, что угасающее язычество прибегло к

этому мифу, когда пыталось вновь возродить старую веру, вновь выступить на защиту самого высокого содержания, которое та могла предложить. «Орфическая аргонавтика», во всяком случае, представляет собою позднейшее произведение, более позднее даже, чем Ономакрит, а преднамеренный акцент, сделанный в нем на мистических явлениях, достаточно недвусмысленно отличает в нем полемическое сочинение, направленное против семитизма, победоносно развивающегося в христианстве. Однако выбор именно этой материи для подобных целей отнюдь не является ни случайным, ни, тем более, произвольным. Основанием для него, скорее, служит память о религиозной цели странствия аргонавтов и его первоначальной связи с распространением учения орфико-аполлонических таинств. Уходящая вера обращается к своим истокам и ищет в них средства для своей защиты. Это позволяет ей, с одной стороны, скрупулезно придерживаться традиции, а с другой — обращать особое внимание на мистическую сторону повествования, пренебрегая, вследствие этого, стороной чисто эпической. В действительности же «Аргонавтика» Орфея обнаруживает точнейшее соответствие с основными моментами мифа, каким мы знаем его в неорфических изложениях, и даже мистические части этой поэмы на поверку оказываются не поздними дополнениями, а лишь более подробным изложением все той же старой мысли. Убедиться в правоте сказанного можно, если сравнить между собой изложение в обеих традициях событий в Симплегадах (Орфическая аргонавтика, 683 ff.; *Аполлоний Родосский*, Аргонавтика, II, 317 ff.; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 22; *Пиндар*, Пифийские песни, IV, 343 ff.). Мистическая религиозная мысль неотделима от этой части мифа и столь же стара, как и сам этот рассказ. «Орфическая аргонавтика» не привнесла ее как некое произвольное новшество, а лишь с большей определенностью подчеркнула и заострила ее в согласии с мерой и целью произведения. Таким образом, признавая вслед за Якобсом (*F. Jacobs*, *Vermischte Schriften*, Bd. 5, Leipzig, 1834, S. 519 ff.) позднее возникновение этой поэмы, дошедшей до нас под именем Орфея, мы, тем не менее, решительно отвергаем выводимое отсюда не-

явное следствие, будто вообще все орфические связи, содержащиеся в истории аргонавтов, имеют лишь позднее происхождение. Благодаря школе мысли, доминирующей в современном взгляде на античность, стяжала всеобщее признание идея, будто истинным и собственным источником всякого высшего и мистического содержания религии является мошенничество неких лжепророков, таких как Ономакрит и пифагорейские орфики. В согласии с ней, связь странствия аргонавтов с Орфеем, которую единодушно подчеркивают все древние мифографы, также отрицается как новшество и фальсификация или же вовсе оставляется без внимания. Однако орфико-аполлоническая религиозная идея, ее противоположность предшествующей ступени культурного развития, начатая ею борьба с мрачным теллуризмом и всеми порожденными им страданиями и проявлениями упадка, столь безраздельно господствует во всем этом мифе, столь определенно составляет его подлинное ядро, столь последовательно направляет и объединяет всю совокупность его отдельных частей, что мы должны признать за ней ту же древность, что и за самим циклом минийских сказаний. Тем самым предприятие аргонавтов приобретает значение великого религиозного акта. Ясон и аристократические семейства золийско-минийских племен предстают носителями и распространителями орфико-аполлонической религии света. Движение, охватившее народы Греции от Фессалии до Элиды и Мессении, теснейшим образом связано с приходом с Фракийского севера возвышенного и утешительного учения, в котором смерть отмечается радостными праздниками. Мы можем пожертвовать личностью самого Орфея и Ясона — первоначальное аполлоническое значение «Аргонавтики» останется, тем не менее, навсегда непреложным фактом. Материнскому теллуризму архаической эпохи противостоит религия света, связывающая с появлением сияющего Iëus-Eous²³³ идею победоносного преодоления хтонической ночи величием мужского божества и образующая новую основу для жизни народов и, прежде всего, пробуждающая в душе женщины

²³³ Иэй, Эй (лат.).

тоску по избавлению от оков ее прежнего бытия, от гетеризма и амазонства. С радостью приветствует Хирон, мудрейший из кентавров, высшую мудрость Орфея, перед которой смолкает его собственное ведение. Он сам присваивает Ясону имя спасителя (Орфическая аргонавтика, 409 ff.; *Аполлоний Родосский*, Аргонавтика, I, 551; *Пиндар*, Пифийские песни, IV, 196). Избавлен от мучений и возвращается к радостям жизни Финей. Освобождаются от древних оков Гесиона и Андромеда (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 42 и 49). — Во всем видно преодоление старого и зарождение нового бытия. Этот переход связан с путешествием аргонавтов, и именно в нем заключен высший смысл их странствий. В «Орфической аргонавтике» исторический факт борьбы между низшей и высшей религией, между теллуризмом и аполлоническим принципом света, становится выражением самого мистериального учения. Миф, в котором закреплена память о восхождении греческого народа к новому уровню культурного развития, служит теперь прообразом того же перехода от тьмы к свету, от теллурического к ураническому, с которым мистериальное учение связывает спасение и светлую надежду всякого человека. То же самое можно сказать и о положении женщины. Если легенда о встрече Медеи с Ясоном служит напоминанием о борьбе между аполлонически-брачным и гетерически-хтоническим бытием женщины, — борьбе, вошедшей некогда составной частью в исторический опыт человечества, то теперь в этой истории взору посвященной открывается великий закон всех орфико-аполлонических мистерий; брак и целомудренное соблюдение его строгих установлений представляются отныне единственным спасением женского существа перед лицом обеих форм его вырождения: амазонского муженавистничества и беспорядочной естественной прокреации. В итоге исторический миф оказывается религиозным учением, а исторический факт — символом мистериальной идеи. Тайноведение Медеи, благодаря которому та далеко превосходит Ясона, с видимым участием отмечено в последней версии «Аргонавтики». Оно как нельзя лучше отвечает высокому положению, которое материнский принцип занимает во всех мистериях, осо-

бенно в орфико-аполлонических. Медея как наставница Ясона, как хранительница тайны, как посредница между женщиной и божеством, есть прообраз тех лесбосских, эпизефирских и пифагорейских женщин, чей гинекократический статус носит тот же религиозный характер и основан на тех же орфико-аполлонических мистериальных культах. Здесь историческая правда вновь идет рука об руку с религиозной идеей, получившей в дальнейшем самостоятельное существование. Женщина внесла наибольший вклад в дело ниспровержения древнего теллуризма. Благодаря Медее побеждает Ясон, благодаря Медее ниспровергнут Пелий, благодаря Арете разрушены замыслы Апсирта. Женщину первой охватывает жажда лучшего бытия, с женщиной связано великое возвышение, возможность которого Аполлон-Эой открывает перед человеческим родом. Отныне мать остается хранительницей таинств, отныне они вверены ее восприимчивому чувству — она одна отправляет их, она одна преподает их мужчине. В следующих разделах этой работы мы вновь обратимся к материнской и религиозной гинекокрации как истинной основе некоторых из наивысших явлений жизни древних женщин. Здесь же будет достаточно привлечь внимание к ее прототипу: дочери Ээта Медеи — и показать, что ключ к пониманию ясоно-эолийского брачного права лежит в орфико-аполлоническом характере сказания об аргонавтах.

СVI. Столкновение орфико-аполлонического и колхидо-индийского культа Гелиоса как направляющая идея мифа об аргонавтах.

Преобразование фракийско-аполлонического мифа в фракийско-дионисийский

Итак, если мы будем придерживаться религиозного понимания повести о путешествии аргонавтов, встреча минийских героев с живущими у берегов Фасиса колхами приобретет для нас величайший интерес. В восточной части Понта происходит враждебное соприкосновение двух религий: орфико-аполлонической с ее строгим брачным правом и ее мистериями — со стороны

минийцев, а со стороны колхов — индийско-эфиопской религии Короса-Гелиоса с ее гетеризмом и амазонским укладом жизни ее женщин. Мы уже указывали выше на совершенное сходство солнечного культа Индии, Эфиопии и Колхиды и на его связь с формами царского правления. У этих трех народов, коих древние связывают между собой прямыми узами родства, цари считаются сыновьями Короса-Гелиоса, мыслимого всецело в фаллически-прокреативном духе, и его спутницы-Кандакии (Корокандамы²³⁴). Согласно такой точке зрения, у правителя нет смертного отца, а есть только мать, отчего первый вовсе не упоминается, последняя же, напротив, носит высокое имя Кандакии. Исключительность брачной связи теряет тем самым всякое значение. Поэтому наряду с царицами здесь упоминаются также паллады, которые в качестве матерей могут быть даже окружены большим уважением и благоговейным почитанием, нежели супруги. Гетеризм необходимым образом связан с культом Короса-Гелиоса и представляет собою его естественное дополнение. В Гелиополе, городе индийского феникса, знатная дева посвящает себя богу Солнца, требующему от нее полного самоотречения. Как подобные обстоятельства могут совмещаться с материнским правом, и как это последнее, в свою очередь, в силу естественного конфликта с мужской тиранией, обретает амазонскую строгость и утрачивает все признаки женственности — все это более не нуждается в объяснениях (Схолии к Аполлонию Родосскому, Аргонавтика, II, 965: Ἐφορος ἐν ἐννάτῳ φησὶ τὰς Ἀμαζόνας ὑβρίζομένας ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν ἐξελεθόντων αὐτῶν ἐπὶ τιναι πόλεμον τοὺς μὲν καταλειφθέντας ἀνατρέϊν τοὺς δὲ ἀπὸ τῆς ξένης προσιόντας μὴ δέχεσθαι²³⁵). О тирании мужчин как о причине амазонской гинекократии говорит Клеарх у *Афиней* (Пир мудрецов, XII, 515–516). В царском доме колхов мы также наблюдаем все эти черты. В ка-

²³⁴ См. выше главу ХСVII. — *Примеч. перев.*

²³⁵ Эфор в девятой книге говорит, что амазонки, оскорбленные мужчинами, ушедшими от них к другим, объявили войну бросившим их и не принимали происходящих из чужого края (*др.-греч.*).

честве *summus sator*²³⁶ (*Валерий Флакк*, *Аргонавтика*, I, 505; *Цец*, *Схолии к Ликофрону*, «*Александра*», 174) здесь предстает *Sol*²³⁷, а не земной отец. Как Гелиады дети не знают определенного смертного родителя-мужчины, имея одну лишь мать, и потому для них отмечается лишь общность или различие происхождения по материнской линии (*Валерий Флакк*, *Аргонавтика*, V, 267; *Схолии к Аполлонию Родосскому*, *Аргонавтика*, IV, 223 и II, 373). Сам Ээт предстает оплодотворяющим Гелиосом, Аписирт рядом с ним — Фаэтоном и возникшим своего бессмертного родителя (*Схолии к Аполлонию Родосскому*, *Аргонавтика*, III, 1236; IV, 228; IV, 595 ff.). Гетерическому зачатию, самый обильный плод приносящему там, где с силой воды сочетается жар солнечных лучей, фаэтоническая природа Аписирта, объемлющая обе эти стихии (*Схолии к Аполлонию Родосскому*, *Аргонавтика*, III, 1179 и 1186), отвечает ничуть не меньше, чем обладание кадмейскими зубами дракона или *Circe meretrix*²³⁸ (*Сервий*, *Комментарии к «Энеиде»*, VII, 19; XII, 164). Напротив, Медея принимает обличие амазонки, которая как служительница Артемиды (*Орфическая аргонавтика*, 905 и 986; *Диодор Сицилийский*, *Историческая библиотека*, IV, 52) являет всю суровость лунной богини, а в своей связи с дочерью Персея Гекатой — выражает мрачную идею смерти, властно выступающую в амазонстве на первый план, превращая амазонок в хранительниц могил, как мы это видим в случае с ликийскими и, если верить *Лаборду*²³⁹, также арабскими скальными гробницами. В судьбе Медеи горестный жребий, на который обрекает женщину культ Гелиоса-Короса, достигает высших ступеней отчаяния. И потому именно она жаждет освободиться от его проклятия и без колебаний бросает вызов власти этого жестокого божества. Неслучайно легенда особо отмечает, что Ээт всегда боялся предательства лишь со стороны собственных дочерей (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, IV, 10); что Медея, оставляя

²³⁶ Высшего отца (дословно: «сеятеля», лат.).

²³⁷ Солнце (лат.).

²³⁸ Цирцея-блудница (лат.).

²³⁹ См. выше главу С. — *Примеч. перев.*

родительский дом, скорбит лишь о том, что опечалит мать (там же, IV, 30); что она обращает свой гнев преимущественно на творящих насилие мужчин: вначале — на Апсирта, Талоса, затем — на Пелия и Перса и, наконец, на поправшего брачный закон Ясона. Жизнь, оставляющая женщине выбор лишь между гетеризмом и противящимся мужской тирании амазонством, прежде всего, вызывает у женщины тоску по более умиротворенному бытию. Именно потому сопровождает минийцев Аталанта; потому присоединяется к ним Медея; потому же становится она жестокой мстительницей за поругание супружеского ложа. Мы видим теперь всю пропасть, отделяющую прежнюю индийско-колхийскую жизнь от орфико-аполлонического принципа минийцев. Там перед нами открывается вся нечистота восточного бытия, здесь — дисциплина и строгость, которыми всегда отличался Запад и благодаря которым, в частности, снискали благорасположение Аполлона благочестивые гиперборейцы. Весь круг преданных гетеризму народов Азии, Африки и Европы, то есть, помимо всех уже упомянутых ранее, также финикийцы с их родственными ответвлениями в кадмейских Фивах, в земле Эридана у Гелиад, в Коринфе, в *Circaea litora* Италии и в изобильной Сибариде, а также ассирийцы, этруски, элейцы, мидяне, персы и вообще все арийские племена объединяются в одну группу (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 48. — Схолии к Аполлонию Родосскому, Аргонавтика, II, 946 и 948. — Валерий Флакк, Аргонавтика, VI, 221–225. — Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 55–56; Павсаний, Описание Эллады, II, 3, 7–8. Аполлodor, Мифологическая библиотека, I, 9 in fine. Ср. Анулей, Метаморфозы, XI, 5 p. 257 в изд. Viront; Цец, Схолии к Ликофрону, «Александра», 175), тогда как, с другой стороны, ахейские и эолийские племена присоединяются к распространяющемуся с севера чистому аполлоническому мистериальному культу. То, что проявится в войне эллинов против ассирийской Трои, то есть, борьба супружеского принципа жизни против азиатского гетеризма, приуготовляется сейчас минийскими героями. Знаменательным образом миф связывает первое падение Трои и освобождение Гесионы с плаванием Арго, продолжая эту связь и в

том, что Медея, наряду с Еленой, именуется в нем супругой спутника Менелая Ахилла. (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 42; *Цец*, Схолии к Ликофрону, «Александра», 174, 798 и 1314). Борьбой с Востоком и его пышностью отмечены все великие поворотные моменты в истории греков, все достижения их религии и культуры. Исход, который миф приписывает предприятию минийцев, показывает, что в самой Азии эллинский принцип не смог одержать победу. Лишь в Греции и среди народов Запада возобладало новое, более чистое учение; здесь Апсирт был побежден, тогда как в Азии даже Золотое руно не нашло себе надежного пристанища, а в афродитически-финикийском Коринфе Ясон сам изменил своему принципу. Мне кажется, что легенда о бегстве Фрикса в Колхиду, о его связи с дочерью Ээта Халкиопой, о его смерти, о руне Афамантова барана и о бесплодных попытках возвращения, предпринимавшихся потомками (*Аполлоний Родосский*, Аргонавтика, II, 1095 ff.) отражает ту же идею, что и рассказ о первой, безуспешной осаде Трои. В самой Азии высшее, более чистое начало не в силах достичь окончательной формы — лишь Эллада предлагает подходящую для этого почву: лишь здесь Данаиды восходят на более высокую ступень жизни, а преданная в Коринфе Медея перебирается в Афины (*Цец*, Схолии к Ликофрону, «Александра», 798, 174 и 1318; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 28; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 56). В Лидии Геракл служит женщине, в то время как минийцы без его помощи достигают Колхиды; амазонки на Фермодонте и на Кавказе остаются непокоренными²⁴⁰, тогда как аркадянка Аталанта и житель болот Палемон с радостью соглашаются следовать за минийцами. Во всех этих чертах явственно проступает глубокий контраст между тем, что можно назвать ориентально-гетерическим и окцидентально-брачным принципом, между Гелиосом-Коросом и гиперборейским Аполлоном. Их борьба образует руководящую идею всего плавания Арга и враждебного столкновения аполлонийца Ясона и колха Ээта. Восточная оконечность Эвксина — место, где встречаются азиатский и

²⁴⁰ См. выше главу ХСІХ. — *Примеч. перев.*

греческий народы и где они осознают свою противоположность. События, которые в мифологическом повествовании сжаты и представлены в виде одного продолжительного плавания, в действительности следует рассматривать как выражение непрерывного взаимодействия и длительной борьбы. И если, с одной стороны, этот миф немало способствовал распространению высшего орфико-аполлонического жизненного уклада, то, с другой стороны, не могло обойтись и без обратного влияния индийско-колхидской религии на более чистую фракийскую. Слияние этих двух начал породило того самого Диониса, который все более решительно заступает место Эоя-Аполлона и с течением времени приобретает значение, позволяющее ему объединить Восток и Запад. Влияние этого фаллического божества света, чье почитание распространяется из Индии до Аравии и Эфиопии с одной стороны и до Эвксина, Колхиды и Синопы — с другой, на формирование фракийско-гиперборейских культов столь недвусмысленно подчеркивается в вакхических мифах, что его можно считать одним из наиболее доказанных фактов в истории религии. Ему следует приписывать трансформацию аполлонической орфики в дионисийскую. Если Орфей противопоставил неукротимый амазонский оргиазм фракийских женщин чистому аполлоническому культу, то и сам он, в свою очередь, не смог не поддаться чарам более развитой природы света, свойственной азиатскому богу. Место Аполлона занимает теперь Дионис, в котором мужской солнечный принцип достигает более высокого развития, а богатая разработка мистериальной идеи сочетается с избытком чувственных выражений фаллической потенции. Все аполлоническое становится теперь дионисийским. Орфей, со всей определенностью именуемый аполлоническим пророком, которого, по словам Гигина, заботит лишь слава Аполлона, теперь столь же решительно присоединяется к дионисийскому культу. Аполлоническое таинство становится дионисийским, орфическая мистика становится полностью равнозначна мистике дионисийской. В плавании Арго отныне также аполлонические черты сменяются дионисийскими. Согласно *Аполлодору* (Мифологическая библиотека, I, 9, 16), минийских героев сопровождают

двое сыновей Вакха: Фан и Стафил. Шкура пантеры, в которую *Пиндар* (Пифийские песни, IV, 133) в столь знаменательных словах облачает Ясона, одеяние, приписанное ему Аполлоном Родосским (Аргонавтика, I, 721–729), имеет вакхическое значение. Ино, минийской *Mater Matuta*²⁴¹, передается на воспитание новорожденный бог; с индийским Дионисом и его культом связывается пафлагонская река Каллихор (Схолии к Аполлонию Родосскому, Аргонавтика, II, 904; *Валерий Флакк*, Аргонавтика, V, 75); Гипсипила, преданная Ясону лемнийская царица, по своему отцу Фоанту происходит от Диониса; наконец, вследствие подобной же ассимиляции Аполлоний сопоставляет Медею с Ариадной. К этому можно добавить, что, как пишет *Диодор Сицилийский* (Историческая библиотека, III, 65), мифограф Дионисий составил рассказ о Дионисе, амазонках, а также об аргонавтах — три предмета, чью тесную взаимосвязь теперь уже невозможно отрицать. Таким образом, уже в древнейшем сказании начинает формироваться то, что достигнет своего завершения в так называемой «Орфической аргонавтике». Здесь Дионис далеко превосходит Аполлона; Орфей же здесь — прежде всего жрецдионисийских таинств; орфико-дионисийские мистерии являются исключительным вместилищем всей вообще древней мистики. Ясно-аполлонический брачный закон становится теперь законом дионисийским; уничтожение амазонства и борьба с гетеризмом — вакхическим свершением; религиозная, основанная на таинствах гинекократия матери отныне будет гинекократией дионисийской. Это превращение фракийского Эойя-Аполлона, наделяющее его более развитой и щедрой природой света, свойственной Дионису, является одним из самых удивительных явлений в истории древней религии. Оно часто отмечалось, редко получало какое-либо объяснение и никогда во всем своем значении не было оценено по достоинству. Мне оно представляется обратным воздействием индийско-колхидоского культа Гелиоса на более чистую, менее чувственную природу фракийского Эойя-Аполлона.

²⁴¹ *Матер Матута* (лат.) — итальянская и древнеримская богиня утра и плодородия, покровительница замужних женщин. — А. В.

Хоть последний и одерживает победу в борьбе с гетерическим законом жизни азиатских народов, он, однако же, не может избежать влияния могущественного Сола-Ээта. Рядом с Гелиосом-Коросом, рядом с сияющим ослепительным блеском своей солнечной природы Ээтом (Аполлоний Родосский, Аргонавтика, III, 1224–1244) оказывается бессильным Ясон с его пусть и более чистым, но и куда более скромным утренним светом (там же, Аргонавтика, I, 725). Двенадцать солнечных дев, которых Арета дарит Медее, предадут осмеянию скромный и непритязательный праздник углей, которым Ясониды чествуют на Анафе своего Аполлона. Так под влиянием пышного азиатского солярного культа мужская природа света во всем изобилии своих проявлений достигает высшей ступени развития. Аполлон возвращается из Азии к эллинам уже Дионисом. Как Дионис он завершает то дело, которое было начато фракийским Эойем. Лишь происшедшее таким образом возвышение Аполлона до Диониса — и ничто другое — могло принести решающую победу орфическому учению. Таким образом, встреча Ясона с Медеей связана с двойным феноменом самого удивительного рода. Мы видим, как, с одной стороны, чистый аполлонический принцип противостоит колхидскому культу Гелиоса и мерится с ним силами, а с другой — как аполлоническая природа возвышается до светлой дионисийской и благодаря этому могучему подъему готовит последнюю решающую победу мужского начала над древним теллуризмом и амазонством. Ясон предстает Медее в Колхиде как аполлонический герой, однако перед минийскими Αἰολεῖαι²⁴² являет свою непобедимую силу не Аполлон, но сияющий чувственностью Дионис. Контраст здесь весьма значителен: аполлоническая орфика является подготовкой к той трансформации, которую завершает орфика дионисийская. Колхам минийцы приносят Ясона-Аполлона — к минийцам же теперь возвращается Дионисий-Аполлон. В минийской легенде представлены все три ступени исторического развития. Теллуризм со своим чисто материнским укладом жизни покоряется фракийско-аполлоническому праву света, последнее же, в свою

²⁴² Эолийки (др.-греч.).

очередь, уступает праву дионисийскому. Подобно тому, как поступательное движение от первой ко второй ступени связано с плаванием Арго, так миф об орхоменских Κόραι²⁴³ знаменует собой победу третьей ступени. Теперь нам будет нетрудно еще глубже проникнуть в смысл случившегося в Орхомене, а затем, поняв взаимосвязь, существующую между Дионисом и фракийским Аполлоном, мы уясним для себя также и те отношения, что связывают этого бога с высшей дельфийской ступенью развития принципа света и его патернитета.

CVII. Переход Αἰολεΐαι²⁴⁴ к вакхическому культу.

Преобразование амазонской жизни в дионисийскую

В мифе об Αἰολεΐαι переход от амазонской жизни к дионисийской вызывает одно из тех кровавых вакхических злодеяний, которые «Орфическая аргонавтика» (431) сравнивает с преступлениями гигантов: Βρῦοῦς, Βάκχοιο, Γιγάντων τ' ἔργ' αἰδηλά²⁴⁵. Растерзание Гиппаса связывается здесь со вспышкой разгорающейся исторической схватки и изображается как следствие перешедшего в неистовство оргиазма исступленных вакханок. Тот же сюжет повторяется и во множестве других легенд, так что и в этом сказании нельзя не усмотреть воспоминания о реальных событиях. Подобные истории не измышляют в спокойные времена; напротив, они, — как рассказ о превращении эолиданок в ворону, летучую мышь и сову, — несут на себе печать отвращения к кроваво-жадным чудовищам-матерям, чье преступление столь же непонятно позднейшим поколениям с их более спокойными нравами, как и обычаи амазонских женщин африканского гинекократического племени джаги, о которых свидетельствует миссионер Каваци (см. *C. Meiners, Geschichte des weiblichen Geschlechts, Hannover, 1788, Bd. 1, Ss. 78–82*). В теснейшем родстве с тремя Миниадами состоят и три аргивских Претиды, чей отец Прет совершает обряд очищения над ликийским героем Беллерофонтом,

²⁴³ Девушки, девы (др.-греч.).

²⁴⁴ Эолиек, т. е. женщин народа эолийцев (др.-греч.).

²⁴⁵ Мрачные дела Бримо, Вакха и Гигантов (др.-греч.).

почему их и сопоставляет Элиан (Пестрые рассказы, III, 42). Сколь бы ни различались между собой все подробности мифа о Претидях, сообщаемые древними авторами (Элиан, там же, I, 1; Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 68; Аполлодор, Мифологическая библиотека, II, 2; там же, I, 9 и 12; Сервий, Комментарии к «Буколикам», VI, 48; Страбон, География, VIII, 346; Овидий, Метаморфозы, XV, 325 ff.; Павсаний, Описание Эллады, VIII, 18, 3; II, 7, 7; II, 12, 1; II, 18, 4; Геродот, История, IX, 39; Схолии к Пиндару, «Немейские песни», IX, 30 в изд. Воескh, p. 494; Гесиод, фр. 42, 1; Каллимах, Гимн к Диане, II, 33; Евстафий, Комментарии к «Одиссее», XIII, 401), связь их безумия с учреждением вакхического культа повсеместно прослеживается самым определенным образом. Грандиозные потрясения, сопровождавшие распространение дионисийской религии, оставили по себе и другие следы в древнейшей истории Аргολиды, где местный культ Геры оказал ей мощное сопротивление (Аполлоний Родосский, Аргонавтика, IV, 1135; Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, XLVII, 475–746; K. Eckermann, Melampus und sein Geschlecht, Göttingen, 1840, Ss. 8–14, 23–29). Аргивские женщины принимают участие в военных действиях (Павсаний, Описание Эллады, II, 20, 3; II, 22, 1; ср. II, 9, 6; II, 25, 8); аргивянки не щадят своих младенцев (Аполлодор, Мифологическая библиотека, III, 5, 2; Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, XLVII, 481–495. ср. Плутарх, О доблести женской, Аргивянки). Фаллическому божеству нарождающегося нового мира милее всего свежесть молодой жизни (Ямвлих, О египетских мистериях, VIII, 8; V, 14). И мать приносит ему в жертву собственное дитя, закалявая его, словно козленка (Элиан: οἶα νεβρόν²⁴⁶). То же рассказывается и о женщинах Лакедемона и Хиоса и их вакхическом воодушевлении (Элиан, Пестрые рассказы, I, 1; Вергилий, Георгики, II, 487; ср. Сервий, Комментарии к «Георгикам», II, 98; о novi generis virgines²⁴⁷ в Афинах и их исступлении см. M. V. Probi in Vergilii Bucolica et Georgica commentarius, Ed. H. Keil. Halle, 1848, p. 51). Особенно

²⁴⁶ Словно олененка (др.-греч.).

²⁴⁷ Девах нового рода (лат.).

знамениты события, связанные с появлением Диониса в Фивах (*Софокл*, *Антигона*, 1122: Βακχᾶν μητρόπολιν Θήβαν²⁴⁸) и с распространением его культа среди *drasconteum genus*²⁴⁹ финикийских кадмеев. Судьбу несчастного Пенфея, убитого собственной матерью Агавой в пылу вакхического неистовства, изображает *Нонн Панополитанский* в XLVI книге «Деяний Диониса», а также *Аполлodor* (Мифологическая библиотека, III, 5, 2–3). Ни один другой предмет не привлекал к себе столь пристального внимания античной трагедии, как сопротивление, оказанное потомком Кадма распространению нового культа и его жертвоприношение, совершенное рукою родной матери: Καὶ αἱ τῶν Βοιωτῶν δὲ ὡς ἐνθεώτατοι ἐμάνησαν, καὶ ἡ τραυφία βοᾷ²⁵⁰. «Вакханки» *Еврипида* заслуживают нашего внимания не только как одно из самых прекрасных творений этого поэта, черты которого мы узнаем и в описанном у *Филострата* (Картини, I, 19) живописном изображении Пенфея — они предлагают нам совершенную картину захватывающего и неодолимого возбуждающего воздействия, с самого начала произведенного вакхическим культом на тело и душу женщины. К числу замечательных примеров этой *μανία*²⁵¹ относятся случаи на рынке в Амфиссе (*Плутарх*, О доблести женской, 13); события, которые, по рассказам, произошли с эпизефирскими женщинами (*Аристоксен у Аполлония Парадоксографа*, Невероятные истории, 40; FHG, II, 282), а также ежегодное собрание самнитских вакханок, на котором те предают смерти одну из его участниц (*Страбон*, География, IV, 198). Едва ли кто возьмется утверждать, что все эти необычайные происшествия суть не более, чем порождения фантазии. И однако все они представляют собой лишь слабый отголосок событий, вызванных явлением нового могущественного божества. От крайней степени сурового

²⁴⁸ Фивы, метрополия Вакха (*др.-греч.*).

²⁴⁹ Племя рожденных из зубов дракона (*лат.*).

²⁵⁰ И женщины беотийцев впали в исступление, словно в высшей степени вдохновленные богом, и трагедия воспекает это (*др.-греч.*).

²⁵¹ Безумие, сумасшествие; исступление, вдохновение, восторженность (*др.-греч.*).

амазонского воздержания женщина переходит к его противоположности: вакхическому оргиазму, и чем неестественнее была высота, на которую прежде поднималось первое, тем сильнее развивается и последний. Если прежде женщина совершала кровавые злодеяния в защиту своего права на власть — такие, как лемнийское убийство, как не менее низменное преступление Данаид, как та $\delta\upsilon\rho\iota\alpha \xi\rho\upsilon\alpha \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\tilde{\omega}\nu$ ²⁵², память о которой сохранялась в $\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha \kappa\upsilon\alpha\nu\epsilon\alpha$ ²⁵³ фракийских женщин (Фанокл у *Стобея*, *Флорилегий*, II, 387 в изд. Meinecke); если Медея являет нам образ женщины, вступившей в кровавую схватку за сохранение прав своего пола, если Ино объединяется со всеми матронами своего племени, чтобы отомстить за причиненную им мужчинами несправедливость, то сейчас, при виде охваченной дионисийским экстазом матери, отдающей в жертву своего сына, мы можем осознать всю меру власти, которую неодолимый бог обрел над ее существом — по природе своей более душевным, нежели духовным. Чем дольше она сопротивлялась ему, тем ужаснее теперь ее падение перед лицом его силы. Нектар и мед, источаемые его устами, открывают ей всю его славу, и, пораженная до глубины души зрелищем такой полноты телесного и духовного бытия, амазонка с восторгом отрекается от противоестественного величия своей прежней жизни, всю нищету которой она осознает лишь теперь. Из противницы нового бога она превращается в его оргиастическую спутницу. Ее сопротивление сломлено. Амазонку мы видим отныне в числе вакханок — спутниц Диониса. Прежние мужененавистницы образуют непобедимую героическую свиту фаллического повелителя природы. В их руке тирс²⁵⁴ превращается в победоносное оружие, с которым они, подобно грозному вихрю, проносятся через все страны, покоряют своей власти все народы. Как в мифе об Αἰολείαι ²⁵⁵ дочери Миния пред-

²⁵² Жестокие деяние женщин (*др.-греч.*).

²⁵³ Мрачные знаки (*др.-греч.*).

²⁵⁴ Обвитый виноградом или плющом жезл, бывший атрибутом вакханок. — *Примеч. перев.*

²⁵⁵ Эолийках (*др.-греч.*).

стают вначале противницами, а затем оргиастическими последовательницами Диониса, так и в других известиях мы видим столь же двоякое и, на первый взгляд, противоречивое отношение. Намовем сперва тех, кто враждебно противостоит новому божеству. *Нонн Панополитанский* (Деяния Диониса, XL, 291; XXVI, 30) изображает Диониса борцом с амазонками. В XVI книге представлено упорное сопротивление браку амазонки Nikeи, которое, однако, завершается ее порабощением Вакху, ибо вино пробуждает любовный жар и покоряет женщину (там же, XVI, 319, 330 и 327). Согласно *Павсанию* (Описание Эллады, VII, 2, 7), амазонки, бежавшие от Вакха — а позднее и от Геракла, — искали защиты у Артемиды Эфесской. У *Тацита* (Анналы, III, 61) эфесяне рассказывают, что Liber Pater²⁵⁶ даровал прощение молившим его о пощаде амазонкам. Также и *Сенека* (Эдип, 479) упоминает среди прочих деяний Вакха победу над truces puellae²⁵⁷, которых *Нонн Панополитанский* (Деяния Диониса, XVI, 227) именует немилосердными. Известный саркофаг из собора в Кортоне, воспроизведенный у *Герхарда* в Archäologische Zeitung, 1835, Taf. 30. S. 82–86, являет нам победоносное наступление этого бога на всадниц-амазонок, которые, как это нередко бывает, изображаются здесь сражающимися во главе мужского войска. Ср. *Böttiger*, Griechische Vasengemälde I, 3, S. 163 — 201; *De Witte*, Cabinet Durand 389, 409, 428, 345, 346, 349; о сравнении пельты с листом плюща см. *Юлий Поллукс*, Ономастикон, I, 30; *Арриан*, Поход Александра, VII, 13). С двумя самосскими городами: Панемой и Флеем — связана легенда о том, будто там Вакх настиг амазонок, спасавшихся бегством из Эфеса, и предал смерти большую часть из них (*Плутарх*, Греческие вопросы, 56). В тех местах показывали их кости — так же, как в Фессалии близ Скотуссы и Киноскефал, в Мегаре и в Афинах сохранялись их могилы (*Плутарх*, Тесей, 27). Напротив, в качестве воинственной свиты Диониса

²⁵⁶ Либер-Патер, отец Либер (лат.) — бог плодородия и оплодотворяющей силы, затем виноградарства, отождествлявшийся с Вакхом-Дионисом. — А. В.

²⁵⁷ Свирепыми девами (лат.).

изображает амазонок Диодор Сицилийский (Историческая библиотека, III, 70 и 74, ср. Полиэн, Стратегемы, I, 1, 3, ср. *Schwanbeck*, De Megasthene rerum Indicarum scriptore, p. 169; *Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XX, 268; XL, 293; *Köhler*, Dionysiaca des Nonnus, 1853, S. 33; *E. Guhl*, Ephesiaca, Berlin, 1843, p. 127; *Августин*, О граде Божием, XVII, 13). *Павсаний* (Описание Эллады, II, 20, 3) говорит об аргивском надгробном памятнике менады Хореи, что так звали женщину, сражавшуюся под предводительством Диониса против Аргоса и убитую Персеем. (Ср. *Павсаний*, Описание Эллады, II, 22, 1; Схолии к Аполлонию Родосскому, Аргонавтика, II, 904). У *Афиней* (Пир мудрецов, XIII, 560, ср. *Элиан*, Пестрые рассказы, III, 15; *Геродот*, История, V, 18) мы находим следующее сообщение: Δούρις δ' ὁ Σάμιος καὶ πρῶτον γενέσθαι πόλεμόν φησι δύο γυναικῶν, Ὀλυμπιάδος καὶ Εὐρυδίκης· ἐν ᾧ τὴν μὲν βακχικώτερον μετὰ τυμπάνων προελθεῖν, τὴν δ' Εὐρυδίκην Μακεδονικῶς καθωπλισμένην, ἀσκηθεῖσαν τὰ πολεμικὰ παρὰ Κύννην τῇ Ἰλλυρίδι²⁵⁸. Семь додонских нимф, воспитавших Диониса, следовали за ним по всему миру, а затем были помещены на звездное небо в качестве Гиад (*Sturz*, Pherecydes phragmenta, Leipzig, 1824, p. 114 ff.). Из произведений изобразительного искусства сюда относятся приведенные в изд. *Gerhard*, Bildwerke Neapels, S. 277; Monumenti dell' Instituto, I, 50; Archäologische Zeitung, II, 24; Cataloghi del Museo Campana, Sala H 16. Во время торжественной помпы в Александрии на повозках с шатрами по городу провозили γυναῖκες Ἴνδαί καὶ ἕτεραι κεκοσμημέναι ὡς αἰχμάλωτοι²⁵⁹. Таким образом, Дионис присоединяется к числу тех героев, которые, подобно Ахиллу, Персею, Тесею или Гераклу, одержали победу над амазонством. И когда амазонки отрекаются от своей прежней вражды, он дарует прощение всем покорившимся. Война за-

²⁵⁸ Дурид же Самосский говорит, что первой войной между двумя женщинами стала война Олимпиады и Эвридики: тогда одна выступала с тимпанами, как вакханка, а другая вооружилась по-македонски, учившись военному делу у Кинны Иллирийской (др.-греч.).

²⁵⁹ Индийские женщины и другие, наряженные как пленницы (*Афиней*, Пир мудрецов, V, 200. — *Примеч. перев.*).

канчивается примирением и заключением нового союза; гнев на подпавшую амазонскому вырождению женщину сменяет любовь победителя к девушке, вернувшейся к своему природному назначению. Как Ахилл, как Персей, восхищенные красотой своей умирающей противницы, воспламеняются любовью к ней (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 21, 6; *J. C. Hagenbuch*, *Epistolae epigraphicae...*, Zürich, 1747, pp. 46–53; *Квинт Смирнский*, После Гомера, I, 37 ff.; *Евдокия Макремволитисса*, Иония, 85; *Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», XI, 538; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», I, 491), так и у *Нонна* (Деяния Диониса, XV, 171) Дионис вступает в связь с Никеей — воинствующей жрицей Артемиды (*Каллимах*, Гимн к Диане, 237 ff.): на такой исход сражения с присущей древности простотой намекает и уже упомянутый нами саркофаг из Кортоны. (Ср. *Cabinet Durand* 1946, 392, 25, 359 и *Лукиан*, О пляске, XV, 67). Не гибель, а любовь и спасение приносит Дионис женскому полу; привести женщину к любви и мирному единению с собой и с мужчиной — вот его цель; брак и верность супругу — его заповедь и неперемное условие для всех надежд, даруемых мистериальной религией. Этот переход от прежнего, мрачного и исполненного насилия жизненного уклада к упорядоченным и мирным нравам представлен нам в мифе о минийских Αλοεΐαι. Потрясения и войны, сопутствовавшие этому преобразованию, более всего способствовали сохранению памяти о нем. Кровавый культ нового божества, благосклонного и ужасного одновременно (δεινότατος ἀνθρώποισι δ' ἥλιότατος²⁶⁰, *Еврипид*, *Вакханки*, 651; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, III, 71), на протяжении долгого времени требовавший — как это было на Лесбосе — жертвоприношения девушек (FHG, IV, 408; 400, 5), с точки зрения позднейшей культуры нуждался в оправдании, каковым должна была служить идея искупительной жертвы за совершенное в древности кощунство, которое, в свою очередь, понималось как ниспосланная богом кара за долгое пренебрежение им. (О человеческих жертвоприношениях как части вакхического культа см. *Павсаний*, Описание Эллады, VII, 21, 1;

²⁶⁰ Для людей ужаснейший и милосерднейший (др.-греч.).

IX, VIII, 1; *Порфирий*, О воздержании от одушевленных, II, 55; Орфические гимны, LI, 7; *Страбон*, География, IV, 198 о жертвоприношении женщин на самнитском острове близ устья реки Лигера, *Ile des Sains*²⁶¹). Таким образом, рассматриваемый миф раскрывает перед нами одно из важнейших преобразований древней жизни. Он несет в себе свидетельство эпохи, недостижимой для исторической науки. Однако его содержанием является не что иное, как этот подлинный опыт, пережитый человеческим родом, а отнюдь не религиозные идеи, сложившиеся под пером историка. Амазонско-гетерическое вырождение материнского права и его ниспровержение, свершившееся благодаря распространению дионисийского культа, суть исторические явления, взаимно обуславливающие и объясняющие друг друга. Чем шире ареал первого из них, чем более гнетущим и мрачным становился определяемый им жизненный уклад, тем более быстрым и всеобъемлющим было распространение нового культа, однако тем более кровавые формы принимало и встреченное им сопротивление. От Индии до Испании (*Плутарх*, О реках, 16) восторженные менады Диониса (ср. *Сервий*, Комментарии к «Георгикам», II, 487; его же, Комментарии к «Буколикам», VI, 15; его же, Комментарии к «Энеиде», III, 14; VI, 78), по замечательному выражению автора сочинения «О пляске», 22, покорили своим танцем все народы, положили конец всякой грубости, всякому насилию всякой дикости и вырождению, разбили все оковы, повсюду положили начало брачной жизни, миру, радости, примирению и придали новое направление жизни народов. (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, III, 62–63). Дионисийская религия вовлекла в свою орбиту все прочие религии, смогла подчинить себе большинство из них, приобретая тем самым значение универсальной религии. И наибольший вклад в это двоякое: внутреннее и внешнее — распространение внесли именно женщины. И этому важному моменту мы должны теперь уделить особое внимание.

²⁶¹ Sic! — *Примеч. перев.*

ГЛАВЫ CVIII—CX. ДИОНИСИЙСКАЯ ГИНЕКОКРАТИЯ

CVIII. Преимущественная связь Диониса с миром женщин

Вновь миф о минийцах предлагает нам лучшую отправную точку. Не мужчинам, а женщинам открывает себя Дионис. В Финах его охотно принимают именно женщины, в то время как Пенфей долго противится ему. В этом мифе обращает на себя внимание и тот факт, что лишь женщины справляют праздники этого фаллического бога, равно как в мифе об Αἰολεΐαι²⁶² ему угодны лишь жертвы, приносимые женщинами. Столь же исключительные взаимоотношения божества с женским полом воспроизводятся и во многих других случаях. В Сикионе Дионис изображается в окружении вакханок (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 7, 6). Шестнадцать элейских матрон составляют посвященную ему коллегию (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 16; VI, 24, 8; *Плутарх*, () доблести женской, 15; *Μίσα Μεγίστη*). В других местах его сопровождают четырнадцать Γέραραι²⁶³. (*Юлий Поллукс*, Ономастикон, VIII, 9, p. 929 в изд. Т. Hemsteruis; *Исихий*, Лексикон; Гарпократион, Лексикон; Демосфен, Против Неэры, 73–81, p. 721 в изд. P. Didot, Paris, 1790). Не Ἀρχῶν βασιλεύς²⁶⁴, а βασιλίῃνα²⁶⁵ совершает жертвоприношение Дионису, тем самым вступая с ним в ритуальный брак: ἡ τοῦ βασιλέως γυνή, ἐξώρκωσέν τε τὰς γεραράς τὰς ὑπηρετούσας τοῖς ἱεροῖς, ἐξεδόθη δὲ τῷ Διονύσῳ γυνή, ἔπραξε δὲ ὑπὲρ τῆς πόλεως τὰ πάτρια τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς, πολλὰ καὶ ἅγια καὶ ἀπόρρητα²⁶⁶. Этот брачный союз с божеством возводит саму царицу в столь же божественное достоинство. Хотя такой вывод и не

²⁶² Эолийках (*др.-греч.*).

²⁶³ «Старицы» (жрицы Диониса в Афинах) (*др.-греч.*).

²⁶⁴ Правящий царь, архонт-басилевс (*др.-греч.*).

²⁶⁵ Жена архонта-басилевса (*др.-греч.*).

²⁶⁶ Жена царя обязала клятвой стариц, служащих в святилищах, отдала себя в жены Дионису и совершила за городом установленные отцами жертвоприношения богам, многочисленные, святые и тайные (*др.-греч.*).

может быть подтвержден прямыми историческими свидетельствами, однако он вытекает из самой природы вещей и, кроме того, в его пользу можно сослаться на целый ряд аналогичных явлений африканского мира (см. *Meiners, Geschichte des weiblichen Geschlechts*, I, 76–78). В Патрах почитание Диониса связано с культом $\gamma\upsilon\nu\eta\ \acute{\epsilon}\lambda\iota\chi\acute{\omega}\rho\iota\alpha$ ²⁶⁷, в чьем храме воздвигнуты три его изображения (*Павсаний*, Описание Эллады, VII, 21, 2). В Брисеях (*Βρυσῆαι* — от $\beta\rho\upsilon\omega$ ²⁶⁸, как $\Phi\lambda\omicron\iota\omicron\varsigma$ и $\Phi\lambda\epsilon\omega\nu$ от $\phi\lambda\acute{\upsilon}\omega$ ²⁶⁹, $\phi\upsilon\omicron$ ²⁷⁰) к его храмовому изображению приближаются лишь женщины, лишь они приносят ему жертвы (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 20, 3. Ср. там же, II, 11, 3; VIII, 31, 5). На Наксосе Вахх защищает Корониду от Бута (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, V, 50). В Египте женщины носят его изображение (*Геродот*, История, II, 48). Согласно Павсанию (Описание Эллады, IX, 20, 4), Дионис приходит на помощь танагрским матронам. На празднике Скиерий в аркадской Алее перед алтарем Диониса женщины ежегодно бичуют себя до крови (*Павсаний*, Описание Эллады, VII, 23, 1). В Спарте Дионису Колонатскому жертву приносят женщины: дионисиады и левкиппиды; другие женщины, числом одиннадцать, также называемые дионисиадами, устраивают состязание в беге. Все это совершается по велению из Дельф, которые, как мы видим, часто предстают как центр формирования и распространения дионисийского культа (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 13, 5). Не в меньшей степени, чем вакханки, его окружают клодоны, мималлоны, бассариды, лафистии, македны, а в иных случаях — наяды и нимфы, менады, лены, а также тии и тиады, пробуждающие Ликнита (*Страбон*, География, VIII, 468; *Павсаний*, Описание Эллады, X, 4, 2 и X, 6, 2; *Плутарх*, Греческие вопросы, 12; *Афиней*, Пир мудрецов, V, 198 E). Во время праздничного шествия в честь Диониса, совершаемого в Александрии, женщины занимают несомненно

²⁶⁷ Местная, туземная женщина (*др.-греч.*).

²⁶⁸ «Брисеи» от «цвести; изобиловать; бурлить, кипеть; изливать» (*др.-греч.*).

²⁶⁹ «Флой» и «Флеонт» от «бить ключом, клокотать» (*др.-греч.*).

²⁷⁰ Течь, струиться, изливаться (*лат.*).

доминирующее положение. Упоминаются τὰ λίκνα φέρουσαι. Μακέται αἱ καλοῦμεναι Μιμαλλόνες καὶ Βασσάραι καὶ Λυδαὶ ... παιδίσκαι πεντακόσκιαι κεκοσμημέναι χιτῶσι πορφυροῖς ... γυναικες ἔχουσαι ἱμάτια πολυτελῆ καὶ κόσμον: проσηγορεύοντο δὲ πόλεις, γυναικες Ἰνδαὶ καὶ ἔτεραι κεκοσμημέναι ὡς αἰχμάλωτοι. ... ἐπόμπευσαν δὲ καὶ στεφάναι χρυσαὶ πάνυ πολλαί, ἃς ἔφερον παιδίσκαι πολυτεσῶς κεκοσμημέναι²⁷¹. О т. н. στέφανος μυστικός χρυσοῖς²⁷² говорится περιέτιθετο τῷ τοῦ Βερενικείου θυρώματι²⁷³, в чем проявляется связь таинства с материнским началом (*Афиней*, Пир мудрецов, V, 197–203; *Цец*, Схолии к Ликофрону, «Александра», 1236). Хариты ткут для Диониса пеплос (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, IV, 424; *Нонн Панополитанский*, *Деяния Диониса*, XVI, 270). Однако пеплос — это женская одежда: *progrie palla picta foeminea*²⁷⁴ (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», I, 484; ср. IV, 262–263). Этому богу как никакому иному посвящают матери своих детей, о чем свидетельствуют две эпиграммы, опубликованные Велькером (*F. G. Welcker*, *Sylloge epigrammatum graecorum*, Bonn, 1828, pp. 97–98). Беотийские женщины всюду ищут его и наконец узнают, что тот скрывается у муз, тогда как в другом месте он изображен в обществе граций (*Плутарх*, *Застольные беседы*, VIII, предисловие). Элийские и аргивские женщины зывают к нему, прося выйти из морских волн «бычьей стопою» и оплодотворить их (*Плутарх*, *Греческие вопросы*, 36; его же, *Об Исиде и Осирисе*, 34–35) — обстоятельство, благодаря которому изображения восседающих на быке

²⁷¹ ...Несущие корзины с первинками плодов. Вакханки македонские, называемые мималлоны, фракийские вассары, а также лидийские... ..пятьсот молоденьких девушек, украшенных порфиристыми хитонами... ..женщины в драгоценных одеждах и украшениях: они олицетворяли города. ...индийские и другие женщины, наряженные как пленницы. ...Торжественную процессию также сопровождало великое множество золотых венков, которые несли разнообразно наряженные молодые женщины (*др.-греч.*).

²⁷² Мистерийный золотой венок (*др.-греч.*).

²⁷³ Надевался на дверь святилища Береники (*др.-греч.*).

²⁷⁴ Собственно, пестро расшитая женская верхняя одежда, плащ (*лат.*).

наездниц, которые мы видим на многочисленных погребальных сосудах, приобретают отчетливую связь с вакхическими мистериями). Велико число смертных и бессмертных женщин, которым Дионис дарит свою милость. Наряду с Семелой-Ариадной-Ариделой к ним относятся также Никея, Алфесибейя, Алфея, Авра, Пеллена, Бероя, чьи любовные истории воспевает Нонн, а также Семела-Луна, мать-прародительница яйца, из которого появляется на свет небесная Земля (*Афинея*, Пир мудрецов, V, 500 В). В тоске скитается он вслед за Луной, $\sigma\upsilon\nu\delta\rho\omicron\varsigma \mu\eta\nu\eta\varsigma$ ²⁷⁵ (*Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XLIV, 218). Луну, свою мать, молит он о помощи и победе (там же, XLIV, 218; *Цицерон*, О природе богов, II, 23). Он $\nu\iota\phi\eta\tau\omega\rho$ ²⁷⁶. Согласно *Аполлодору* (Мифологическая библиотека, III, 4, 3), новорожденным младенцем его передают Ино-Матуте ($\text{M}\eta\tau\rho\upsilon\eta$ ²⁷⁷, *Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, X, 119) и по велению Зевса воспитывают как девочку, каковой его сперва и представляют $\text{A}\iota\omicron\lambda\epsilon\iota\alpha\iota$ ²⁷⁸. Фетида принимает его в лоне вод (*Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XX, 355, и 394) У алтаря Реи он спасается от преследований Геры (*Афинея*, Пир мудрецов, V, 201 С). Все великие женские божества, образы цветущей и питающей Природы-Матери, вступают с ним в связь, а некоторые из них — в священный брак. Все они становятся частью его культа, так что Дионис-Сабазий оказывается спутником Кибелы, Дионис-Иакх — предстает рядом с цереальной божественной парой Элевсина; изображаемый как Эрос — близ Афродиты: всякий раз мы видим его рядом с превосходящим его женским божеством в качестве *inferior potestas*²⁷⁹ (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», V, 95). Он не довольствуется своим одиноким величием — взор его обращен на женщину, все его устремление заключается в том, чтобы покорить ее и соединить с собою. На памятниках он в

²⁷⁵ Бегущий вместе с лунной, сопровождающий луну (*др.-греч.*).

²⁷⁶ Двуматерный, сын двух матерей (*др.-греч.*).

²⁷⁷ Мачеха (*др.-греч.*).

²⁷⁸ Эолийцы (*др.-греч.*).

²⁷⁹ Низшей силы (*лат.*).

качестве Liber²⁸⁰ предлагает Libera²⁸¹ яйцо, из которого сам он, не ведающий покоя эрос природы (*Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XXIII, 329; *Плутарх*, Застольные беседы, VII, 10), однажды в акте неудержимого становления появился на свет (*J. J. Vachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 22). Он γυναιμανής²⁸² (*Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XVI, 229 и 252), θηλυμανής²⁸³ (там же, XVII, 184; XXXVI, 469), τελεεσιγάμος²⁸⁴ (там же, XVI, 340), союзник Гименея (там же, XXIX, 18 ff., 92 и 151; *Вергилий*, Энеида, IV, 127), χοιροψάλης²⁸⁵ (*Климент Александрийский*, Протрептик, II, 39, 3), учредитель дружбы и брака, соединяющий всех и вся узами любви, сопровождаемый в своих любовных странствиях собакой — образом зачинающей материи (*Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XVI, 187; *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 71; *De Witte*, Description des antiquités..., 157). Он Λυαῖος²⁸⁶, особенно по отношению к женщине, и не случайно он освобождает тирийскую Европу²⁸⁷ и полагает конец персидской ἀνορέα²⁸⁸ (см. замечания О. Кислинга о «Сиринге» Феокрита: *O. Kießling Theocriti Reliquiae graece et latine*, Leipzig, 1819, p. 973 in fine). Он до такой степени отдает предпочтение всему женскому, что и мужчины, представая пред ним, уподобляются женщинам в облики, поведении и нравах, — так, например, как они переодеваются в женское платье на празднике Осхофорий (*Плутарх*,

²⁸⁰ Либер (лат.) — бог плодородия и оплодотворяющей силы.

²⁸¹ Либера (лат.) — богиня плодородия, частично сливалась с Церерой, или Прозерпиной, а также (по аналогии с Либером — Вакхом) — с супругой Вакха (Диониса) Ариадной.

²⁸² Сходящий с ума по женщинам (др.-греч.).

²⁸³ Страстно влюбленный в женщин (др.-греч.).

²⁸⁴ Бракосовершитель (др.-греч.).

²⁸⁵ Хиропсал — эпитет Диониса как покровителя женских половых органов. От χοῖρος (зд. «женский срам») и ψάλλω («щипать, перебирать пальцами»). — *Примеч. перев.*

²⁸⁶ Освободитель (др.-греч.).

²⁸⁷ Ср. *Геродот*. История, IV, 45. — *Примеч. перев.*

²⁸⁸ Доблесть, мужество (др.-греч.).

Тесей, 22; Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, 46 и 87; Филострат, Картины, I, 2). По совету Вакха Пенфей облачается в женское платье: одежду Агавы, покрывало Автонои (Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, XLIV, 55 и XLVI, 85 ff.). Будучи мужем, он, однако, должен походить на женщин (Еврипид, Вакханки, 811–827; Валерий Флакк, Аргонавтика, VII, 304). В женской одежде предстают не только вакхические воины (Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, XX, 268 и 292), но и жрецы Геракла на де метрически-афродитическом Косе (Лаврентий Лид, О месяцах, IV, 46). Точно так же еще во времена Плутарха женихи принимали своих невест, облачившись в женское платье (Плутарх, Греческие вопросы, 58); так же облачаются в женские одежды и *tibicines*²⁸⁹ во время своего праздника в Тибуре, чьи ночные оргии напоминают обычаи сакеев (Овидий, Фасты, VI, 653 ff.; Тит Ливий, История Рима от основания города, IX, 30; Плутарх, Римские вопросы, 52; R. Rochette, *Mémoires d'archéologie comparée. Premier mémoire: sur l'Hercule assyrien et phénicien*, pp. 231–240; см. замечания Саси в M.-E. Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad*, 1810, p. 406; J. J. Bachofen, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, S. 87; Ср. J. G. Müller, *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, Basel, 1855, Ss. 246 u. 418; Втор 22:5). Женское начало преобладает и в самой природе Диониса. Хоть он и именуется *δίμορφος*²⁹⁰ (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 5), однако прежде всего он *θήλει μορφή*²⁹¹ (Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, XVI, 172), *γύννις ἐνόρχης, ἀρσενόθηλος*²⁹² (*Annali dell Istituto di corrispon denza archeologica*, XIV, 29; Gerhard, *Griechische Mythologie*, 451, 4), каковым он представлен на терракоте Н. v. Janzé и на многочисленных памятниках из Museo Capraпа. Согласно мифу, он проводит первые годы жизни в обществе девушек — как Ахилл на вакхическом Скиросе, как

²⁸⁹ Флейтисты (лат.).

²⁹⁰ Двуобразный, имеющий двойную форму (др.-греч.).

²⁹¹ С женской внешностью; в женском образе (др.-греч.).

²⁹² Женоподобный мужчина, гермафродит (др.-греч.).

Сарданапал, который, будучи ἀβροχίτων²⁹³ (Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, XIX, 247), на знаменитой статуе, воспроизведенной у Винкельмана (*J. J. Winkelmann*, Monumenti antichi inediti, 163), предстает во всецело дионисийском обличии (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, III, 63; Афинея, Пир мудрецов, V, 198 C, D). Он требует женских жертвоприношений, и с эолийским мифом здесь полностью согласно и замечание Сервия (Комментарии к «Энеиде», VIII, 641): *in omnibus sacris foeminei generis plus valent victimae*²⁹⁴. Во всех этих явлениях господствует одна и та же идея. Дионис впервые открылся женщине, впервые был узнан и принят ею, она первую распространила его господство как мечом, так и учением. На женщине утвердил он свою власть, ей явил он свою милость, от него приняла она свое служение. Ей открыл и доверил он таинство своей религии. В описании римских вакханалий недвусмысленно подчеркивается запрет на участие мужчин, жрицами являются здесь лишь *matronae*²⁹⁵, а инициация исходит от Пакувии Минии — подобно тому, как Эсхин получил посвящение от собственной матери (Тит Ливий, История Рима от основания города, XXXIX, 13; Демосфен, О венке, § 257, р. 165; *P.-F. Didot*: τῆ μητρὶ τελοῦσθ²⁹⁶). С женской природой связываются та высшая часть мистерий, та ἐλικτήσις τῆς τελετῆς²⁹⁷, что представлена на рельефе из Тиреи (*J. J. Bachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 32); та *melior spes*²⁹⁸, те *nova salutis curricula*²⁹⁹, которые открывают путь за пределы телесной смерти и представляют день физической гибели как

²⁹³ В одежде из мягкой ткани (др.-греч.).

²⁹⁴ Во всех священных обрядах большее значение имеют жертвы женского пола (лат.).

²⁹⁵ Матроны, замужние женщины (лат.).

²⁹⁶ Производящей на свет матери (др.-греч.).

²⁹⁷ Получение посвящения в таинства (или: жреческого сана) (др.-греч.).

²⁹⁸ Лучшие надежды (лат.).

²⁹⁹ Новые пути спасения (лат.).

γευνντικί³⁰⁰, а в образе разбитого яйца или лопнувшей струны видят указание на начало нового уранического бытия. Дионис выводит Семелу из глубин земли, в которых скрывается та, разделяя судьбу всего материального. Под именем Фионы она восходит на небосвод и становится причастной бессмертию (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 5, 3; *Плутарх*, Греческие вопросы, 12; *Павсаний*, Описание Эллады, II, 31, 2). Венец Ариандны, волосы Береники, лесбосская ἡλακίτη³⁰¹ воспроизводятся в ураническом мире, сияя непреходящим светом после скорбной кончины в мире теллурическом. Своим кормилицам, именуемым «меднозвонными» (*Плутарх*, Застольные беседы, IV, 5 in fine; Халкомеда у Нонна, Деяния Диониса, XXXIV, 54; ср. Теон Александрийский, Комментарии к Арату, 177; *Гигин*, Мифы, 182) Дионис — животворящий Мед-Эскулап (*Плутарх*, Застольные беседы, III, 1; его же, О горах и реках, 24) — дарует воскресение из мертвых. Подобно Гераклу, Орфею и Мусею, он выводит мать из царства теней (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 25–26 и 63), а изображение пса, привязанного к дионисийской мистериальной лире на вазе из собрания Э. Дюрана (номер 157), основано на той же идее (Орфическая Аргонавтика, 42). Такое избавление даруется женщине: порою супруге, порою матери; так и Одиссей ищет в преисподней свою мать, а Геракл выводит из нее собаку — символ рождающей материи, а потому и Луны (*Ямвлих*, О египетских мистериях, V, 8, р. 208 в изд. Parthey). Исполнение наивысшего из мистериальных обетований, прежде всего, становится уделом женщины. Причина этого ясна. Женщина является обладательницей таинства, она отправляет его и передает его мужчине, поэтому она же и получает связанную с ним награду. Принципат материнства столь очевиден, что дионисийскому празднеству подобает лишь священное безмолвие Матери-Ночи, νύξ ἱερά καὶ τελεῖ, σεμνὸν σκότος³⁰² и сияние светильника, а его символическим выражением — порожденное ею яйцо и связанная с нею левая сторо-

³⁰⁰ Производящий, рождающий (др.-греч.).

³⁰¹ Прялка, веретено (др.-греч.).

³⁰² Священная ночь-совершительница, величие мрака (др.-греч.).

на. Потому же и $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma \sigma\tau\acute{\epsilon}\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$ ³⁰³, сплетенный из женственно-го мирта (*J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 25; De Witte, Description des antiquités...*, 389, 25, 1962), украшает святилище Береники (*Афиней, Пир мудрецов, V, 202 D*); потому же мужчина одевается в женское платье, потому же на многих памятниках $\beta\iota\beta\lambda\acute{\iota}\omicron\nu$ ³⁰⁴ с законом мистерияльного посвящения изображается в руках женщины (ср. *Павсаний, Описание Эллады, IV, 26, 5–6* и *Inscriptiones Messenae, 11–12*); потому и само это посвящение предстает в женском облике: нередко мы видим изображение мужчины, наставляемого в таинствах девушкой, подобно Ясону и Медее. Стремясь понять смысл всех этих явлений, мы со все большей определенностью распознаем в них переход от амазонской жизни к дионисийской. Амазонка жертвует своей прежней властью, чтобы взамен получить новую. Гибнет древняя гинекократия, но ее место занимает гинекократия новая. Если та была сопряжена с величием девы-воительницы, то эта существенным образом основана на религиозном принципате женщины. Тем самым, новая гинекократия получает хоть и незримый, однако гораздо более прочный и долговечный фундамент. Во все времена благодаря религиозной стороне своей природы женщина обладала могущественнейшим влиянием и величайшей властью над мужским полом. Замечание Страбона, что $\delta\epsilon\iota\sigma\iota\delta\alpha\iota\omicron\nu\iota\alpha$ ³⁰⁵ является неотъемлемой частью природы женщины и от нее распространяется на мужчин, в некотором смысле содержит в себе ключ к пониманию роли женщин в дионисийском культе и той власти, которой они через него достигают. Склонность к религиозному обращению во все времена была сильнее в женщине, чем в мужчине: потому ли, что женское чувство слабости ищет опоры в религии, или же потому, что врожденный женщине инстинкт подчиняться стремится к распространению от физической сферы к духовной. Мы вновь видим здесь, что восхождение человеческого рода к высшему уровню культуры связано с женщинами. В них

³⁰³ Мистерийный венок (*др.-греч.*).

³⁰⁴ Книга (*др.-греч.*).

³⁰⁵ Богобоязненность, благочестие (*др.-греч.*).

раньше пробуждается тоска по упорядоченному жизненному укладу и потребность в более чистой религии, равно как и способность к ее пониманию. Чем ужаснее условия их жизни, чем противоестественнее героизм, требуемый от них обстоятельствами, тем с большим энтузиазмом встречают они грядущие перемены, приветствуя их как освобождение от невыносимой тяжести прежних уз. Прежде, в самых суровых условиях, всякая женщина и, прежде всего, мать оказывается единственной хранительницей мира, порядка и справедливости; в силу своей природы она обладает властью укрощать самые неистовые страсти, разделять ряды сражающихся воинов, показывать пример любви и заботы, выходящей далеко за пределы собственной личности. Теперь же благодаря всем этим качествам она становится первым и единственным центром зарождающейся цивилизации: она неизменно исполняет свое прежнее призвание, во всем опережая мужчину. Первой признает она новое божество и становится его поборницей, воинствуя сперва силой оружия, а затем — могуществом своего религиозного авторитета. Было бы неуместно относить вырождение, охватившее вакхический культ в позднейшие времена (*Псевдо-Плутарх*, Малые сравнительные жизнеописания, 19) и неумолимо прогрессировавшее, невзирая на предпринятые попытки обновления, уже к самому началу этого религиозного движения. Многие черты говорят о чистоте и строгости, присущей этому времени. Обычай трезвых, чуждых всякого винопития $\nu\eta\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\alpha$ ³⁰⁶ сохранялся в отдельных местах еще и в позднейшее время (*Плутарх*, Наставления о сохранении здоровья, в изд. Hutten 7, 397; его же, О сребролюбии, 8; *Афиней*, Пир мудрецов, V, 200 С). В мифе об Αἰολεῖαι³⁰⁷ уста божества источают мед и нектар — в нем нет речи об огненном даре вина, подобно слезам исцеляющего всякую боль, склоняющего женщин предаваться радостям любви и всецелому нецеломудрию. (Ср. *Афиней*, Пир мудрецов, V, 200 С; *Сервий*, Комментарии к «Георгикам», I, 344). Дар пчелы — чистейшего животного, питающего отвращение ко всякого рода невоздержан-

³⁰⁶ Жертвоприношение без возлияний вина (*др.-греч.*).

³⁰⁷ Эолийка (*др.-греч.*).

ности, — связывается здесь с нектаром, напитком бессмертных. В этом образе выражается двоякое благодеяние мистериального посвящения: и Ἐυθηνία³⁰⁸, изобилие земных благ, и Ἐλίκτησις³⁰⁹, заключенная в надежде присноблаженного бытия — представлены в нем как награда за преданность божеству. Целомудренные, не опьяненные вином и звонкой музыкой флейт, разбили на вершине Киферона свой лагерь свиты трех вакханок-менад: Ино, Агавы и Автоной σωφρόνως, οὐχ ὡς τὸ φῆς φνωμένας³¹⁰ (Еврипид, Вакханки, 676; ср. Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, III, 64). Кошунственно любопытство Пенфея, ибо ни один мужчина не дерзает приблизиться к боговдохновенным вакханкам (там же, 1838 ff.; ср. Софокл, Антигона, 962–965); да и вообще — судя по тому, что мы знаем о римских Вакханалиях — обычай не допускать мужчин к отправлениям вакхического культа, похоже, изначально был повсеместным. Заповедь целомудрия является высшим из всех условий дионисийского, да и вообще всякого мистериального культа. (Ср. Сервий, Комментарии к «Энеиде», III, 12). Лишь целомудренная матрона допускается к служению божеству. Как в мессинской надписи перед участием в анданских мистериях женщины клянутся в своей чистоте, так и Герайра³¹¹ обращается к царице, супруге Диониса со словами: ἀγυστεῦθ καὶ εἰμί καθάρᾳ καὶ ἀγνῆ ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαιρεύοντων καὶ ἀπ' ἀνδρὸς συνουσίας³¹². — «Благочестива я, чиста и непорочна, чужда всему прочему нечистому и с мужчиной общению». Для того чтобы созерцать невыразимое, непременно условием является высочайшая степень чистоты. Лишь благодаря этой своей природе, свойственной требующему святости матроны божеству, Дионис смог вступить в теснейший культовый союз с Деметрой, чистой Матерью-Пчелой

³⁰⁸ Достаток, изобилие; благополучие, здоровье (др.-греч.).

³⁰⁹ Приобретение, стяжание (др.-греч.).

³¹⁰ Рассудительно, а не, как ты говоришь, будучи пьяными (др.-греч.).

³¹¹ Др.-греч. γέραιρα — «старлица», жрица, ассистирующая жене бацилеса при совершении обрядов, связанных с таинствами Диониса. — Примеч. перев.

³¹² Демосфен, Против Неэры, 78. — Примеч. перев.

(Порфирий, О пещере нимф, 18), на чьем празднике возбранялось всякое упоминание мужского начала; лишь благодаря ей он в своей связи с Либерой может явить человечеству образ $\epsilon\rho\delta\varsigma \upsilon\acute{\alpha}\nu\omicron\varsigma$ ³¹³. Своим неприятием беспорядочного полового общения дионисийская $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\eta}$ ³¹⁴ противостоит тому афродитическому гетеризму, который является неизбежным следствием амазонского вырождения женщины. Новый бог в равной мере противостоит обеим крайностям: мужененавистничеству и беспорядочному преданию себя во власть мужского начала. Вместо этого он указывает женщине срединный путь, примиряющий оба этих противоречия: путь супружества и брачного материнства, который станет для нее основой нового, счастливого бытия, предпосылкой мирного существования и в земной, и в загробной жизни. Реализуя в человеческом бытии тот же космический закон, который понуждает два великих небесных светила неустанно следовать друг за другом, он возводит человечество к новой цивилизации и новой, отрадной жизни. И когда на погребальных вазах мы видим устремившегося на Кассандру Аякса рядом с изображением поединка Геракла с Антиопой (Durand, 409) или победу Тесея над Ипполитой с Синисом и Перигуной (там же, 346, ср. 347), мы не можем не усмотреть здесь сознательного сближения амазонского и гетерического вырождений, победа над которыми достигается через мистериальный закон, недвусмысленно представленный в образе сияющего венца, а тем самым — идеи гармоничного упорядочения общественного бытия как содержания всей дионисийской религии.

СIX. Внутреннее сродство вакхического культа природному расположению женщин, его следствия и проявления

Если неотразимость чар вакхического культа и его действие на женскую природу вначале могли показаться нам одной из са-

³¹³ Священный брак (др.-греч.).

³¹⁴ Посвящение в таинства; мистерии, праздник посвящения в таинства (др.-греч.).

мых странных черт мифа об Αἰολείαι³¹⁵, то теперь мы уже в состоянии понять и должным образом оценить внутренние причины этого явления. Дионис — это в первую очередь бог женщин. Все стороны женской природы находят в нем свое удовлетворение. Амазонскому мужененавистничеству и беспорядочности гетерических половых отношений этот юношески прекрасный, благосклонный к женщинам повелитель жизни противопоставляет закон брака и исключительности супружеского союза. Как τελεσσιγάμος³¹⁶, как союзник Гименея, как Liber³¹⁷ рядом с Libera³¹⁸, как прообраз ἱερὸς γάμος³¹⁹ (*Исихий*: Διονύσου γάμος³²⁰) он являет женщине великий закон, в котором ее природа может обрести незыблемый мир. Если безрадостная гетерическая связь с драконом, порождением темных глубин Земли, причиняет Психее все новые и новые страдания, всякий раз ввергая ее во все более горький обман, то напротив, брак ведет ее к радости вечного единения в царстве света, позволяя ей вкушать ничем не омраченное блаженство, нашедшее свое художественное выражение в образах симплегмы³²¹. Миф о Психее настолько отвечает самой сущности дионисийского божества, что он даже был включен в круг вакхических представлений (*Gerhard, Archäologische Zeitung. N. F. B. 6. T. 23. J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 93*). Два последовательных этапа женского бытия на многих вазах представлены как два ряда фигур, расположенных друг над другом. Один из них изображает низшую стадию нечистого

³¹⁵ Эолийках (*др.-греч.*).

³¹⁶ Подающий совершенное супружество (*др.-греч.*).

³¹⁷ Либер (*лат.*) — бог плодородия и оплодотворяющей силы.

³¹⁸ Либера (*лат.*) — богиня плодородия, частично сливалась с Церерой, или Прозерпиной, а также (по аналогии с Либером-Вакхом) — с супругой Вакха (Диониса) Ариадной.

³¹⁹ Священный брак (*др.-греч.*).

³²⁰ Брак Диониса (*др.-греч.*).

³²¹ Симплегма (от *др.-греч.* σύνπλεγμα «сплетение») — скульптурное изображение двух сплетенных тел. — *Примеч. перев.*

гетерического теллуризма, другой же — высшую стадию уранического бытия, проникнутого счастьем вечного союза с возлюбленным. Там перед нами земная — здесь же небесная Афродита; там нечистый эрос илистых низин — здесь эрос уранический, ранящий душу женщины, однако лишь он и содержит в себе самом тайну ее исцеления. Там перед нами Каламос, *infelix саппа*³²², — здесь Карпос; там беспокойное мерцание масляной лампы, из которой проливается горячая капля, жаждущая слиться с владыкой всякого огня — здесь чистый свет непалиющего пламени. Там Елена, следующая зову афродитического влечения и не видящая конца страданиям, беспокойствам, скитаниям, — здесь вечное единение на сияющем лунном острове с его умиротворенным блаженством. Вот награда, обетованная женщине, хранящей дионисийский закон. Жизнь должна быть подчинена упорядочивающему и организующему принципу ритмики и орхестики, высшее психическое бытие должно быть утверждено на гармонии чувственного начала. Таким образом, Дионис предстает перед женщиной как отправная точка ее земного благополучия. Однако он направляет ее взор и еще дальше, к иному бытию. Мать, исполняющая при жизни дионисийский закон брака, после смерти достигает вечного единения с богом, которому она была предана. Как супруга Диониса в посмертном ураническом бытии она находит продолжение и завершение своего земного материнства. Каждой матери Дионис предлагает венец Ариадны, сияющий в небе неувядаемым цветом после того, как ее смертное тело будет поглощено глиняным чревом могилы. Каждая будет вкушать радости Психеи, для каждой откроется путь к берегам Левки, каждая станет сопричастна блаженству Елены. На множестве погребальных ваз, зеркал и терракот женщина предстает облаченной в свадебные наряды, во всем великолепии безупречной красоты. Гении наделяют ее всем совершенством, удостаивающим ее принять своего небесного владыку, вождя бога совершенной мужественности. В смерти дионисийская женщина достигает полного развития того волшебного очарования, кото-

³²² Несчастный, несчастливый тростник (*лат.*).

рое исполняет Ахилла и Персея любовью к умирающей у них на руках амазонке. Земное и потустороннее благополучие женщины основано на одном и том же законе. Материнство является носителем и отправной точкой высшего бытия, к которому призывает его Дионис. И именно это в первую очередь делает его в полном смысле этого слова ее спасителем, ее Σώτηρ, ее Λυαῖος и Ἐλευθερίος³²³ (Суда: λύσοι τελεταί³²⁴), именно потому он как никто иной является богом женщин. Он в равной мере способен удовлетворить все стороны их природы, столь причудливо смешанной из чувственных и сверхчувственных инстинктов и по своему характеру скорее душевной, нежели духовной. Дионис оказывается долгожданным и вождленным утолителем их телесных и психических потребностей. Он пробуждает в женщине чувство Πενία³²⁵, предлагая ей себя самого в качестве Πλοῦτος³²⁶. Он становится для нее одновременно и физическим, и духовным оплодотворителем, центром всего ее бытия на различных стадиях последнего. Он дарует полноту всем сторонам внутренней жизни женщины, в которой столь тесно переплетено мирское и потустороннее, земное и небесное, религиозное и эротическое. Он утверждает духовную жизнь на упорядочении чувственного начала, облагораживает чувственное, связывая его со сверхчувственным, источая из своих уст одновременно и мед, и нектар. Таким образом, он представляет материнство как содержание и источник всякого женского совершенства, как конечную цель всех устремлений женщины. Ни один иной бог не проявляет столь совершенной конгениальности с природой женщины, как Дионис. Вот почему никто не смог увлечь ее за собой со столь непреодолимой силой, никто не смог вознести на такую высоту тот оргиазм, на который она способна, — и никто не нашел в женщине столь восторженной последовательницы и проповедницы. Та πάντα³²⁷ вакханок,

³²³ Спаситель, Освободитель, Избавитель (др.-греч.).

³²⁴ Освобождающие мистерии (др.-греч.).

³²⁵ Пения (олицетворение бедности) (др.-греч.).

³²⁶ Плутос (бог богатства) (др.-греч.).

³²⁷ Исступление, вдохновение; безумие (др.-греч.).

которую живописует нам Еврипид и которая запечатлена в своих телесных проявлениях в столь многих произведениях искусства (*Каллистрат*, Описание статуй, 2), укоренена в самых глубинах женской эмоциональности и благодаря неразрывному союзу двух могучих сил: религиозного восторга и чувственного вождения, — разгорается до неукротимого энтузиазма, чей пьянящий восторг должен был казаться непосредственным откровением великолепного божества. Испытав такое прикосновение к самому средоточию своей жизни, женщина устремляется в путь по безмолвным горным вершинам в поисках открывшегося ей бога, который и сам более всего любит странствовать в горах — *Нонн Панополитанский* именует его *φιλοσόφελος, ὄρεσσινόμος*³²⁸ (Деяния Диониса, XVI, 186; XXI, 314; ср. *Вергилий*, Энеида, IV, 302; III, 125: *bacchatamque iugis Naخon*³²⁹; его же, Георгики, II, 487: *virginibus bacchata Lacaenis Taygeta*³³⁰). На свежую, еще трепещущую плоть принесенного в жертву козленка девушка взирает с удовольствием, ее бессознательная жестокость не щадит его молодой, неокрепшей жизни. Весь пыл этого замешанного на религии и чувственности оргиазма показывает нам, каких высот может подчас достигать в своем порыве женщина, даже будучи слабее мужчины. Таинство Диониса пленяет женскую душу с ее склонностью ко всему сверхъестественному, ускользающему из-под власти закономерного; ослепительным чувственным блеском своего облика этот бог поражает ее воображение, которое является отправной точкой всех глубочайших эмоций женщины, пробуждает в ней чувство любви, без которого она не может ничего, но которое, однако, под эгидой религии приобретает выражение, способное преодолевать всяческие преграды. Посредством одной лишь интеллектуальной рефлексии мы никогда не сможем постичь проявления женского дионисийства во всем их

³²⁸ Любящий скалы, бродящий по горам (*др.-греч.*).

³²⁹ Мимо Наксосских хребтов, оглашаемых воплем вакханок (*пер. с лат. С. В. Шервинского*). — *Примеч. перев.*

³³⁰ Тайгет, где лакедемонские девы Вакха славят! (*пер. с лат. С. В. Шервинского*). — *Примеч. перев.*

своеобразии. Но если бы из-за этого мы решились изгнать их из реального мира в область поэзии и художественного вымысла, мы засвидетельствовали бы лишь скудость своих познаний о глубинах человеческой природы и неспособность разобраться во всем хитросплетении характерных особенностей, присущих различным эпохам, странам и религиям. В южных странах, где люди отличаются глубиной восприятия и пылкостью чувств, где природа со свойственным ей теплом и обилием внешних форм словно бы приглашает смертных отдаться во власть своих чар и чувственных наслаждений, под властью религии, в которой возвышение человека основано не на подавлении, а на развитии чувственного начала, которой чужд закон борьбы, а различие между земным и потусторонним бытием не является абсолютным, где, наконец, под влиянием исторических условий, чья безысходность должна была вызывать непреодолимую жажду избавления и потребность в установлении нового, более достойного жизненного уклада, там возможны явления, далеко выходящие за пределы не только нашего опыта, но и воображения. Распространение амазонского, а затем и вакхического культа женщинами-воительницами столь же неудивительно, как и подобное явление, имевшее место в самом начале истории ислама. Затем, когда одержана победа, пыл изначального энтузиазма начинает угасать, бурное море страстей медленно успокаивается, пока, наконец, не наступает момент, когда оружие и физическое насилие сменяется безраздельной властью религии и культа. Благодаря ей женщины древнего мира смогли не только оградить себя от мужского гнета, но и создать новую гинекократию. Наконец, к религиозной власти женщины присоединяется и присущая ее полу чувственно-эротическая сила, и оба эти фактора приобретают все большее значение и влияние по мере углубления политического и государственного упадка. Этому эротическому развитию дионисийской жизни мы должны будем теперь уделить некоторое внимание.

СХ. Эротическое развитие женского дионисийства и его влияние на образ жизни народов в целом

Высшую заповедь своей религии: брак и материнство — Дионис противопоставляет амазонскому укладу женского бытия и увязывает исполнение высших чаяний женщины с исполнением той задачи, к которой она предопределена самим своим полом; однако установленный им принцип, помимо содержащихся в нем зачатков нравственного возвышения и несомненного общественного прогресса, от самых истоков несет в себе также и опасность нового упадка. Изначальная идея вакхического культа заключалась в упорядочении чувственной жизни и установлении чистого матроната, однако связанное с этим культом откровение фаллоса неизбежно способствовало и развитию половой жизни, чрезмерность которой, как представляется, напрямую вытекала из самой этой религиозной заповеди. На смену жестокому подавлению женской натуры пришло ее полное освобождение от каких-либо оков, поддержанное и обоснованное вакхической заповедью, зовущей женщину всецело отдаться неиссякаемой, открывающейся во всех проявлениях природы мужской силе ее юного повелителя. Это сообщало женскому бытию все более материально-чувственное направление, которое, в свою очередь, стало приобретать характер религиозной заслуги. Чувственное опьянение, вызванное Дионисом, неизменно черпало себе из культа все новую и новую пищу, обретая в нем свою сакральность. Женщина, для которой преданность богу мужской силы представляется условием спасения, неизбежно принимает черты той самой Стимулы, в которой мы видим выражение характерной сущности дионисийской женщины. Какой бы ни была в действительности этимология этого имени, решающее значение имеет для нас здесь лишь приписываемое ему истолкование (*Тит Ливий*, История Рима от основания города, XXXIX, 1; ср. *Овидий*, Фасты VI, 503; *Схолии к Ювеналу*, Сатиры, II, 3; *Августин*, О граде Божием, IV, 11 и 16: a stimulus, quibus ad nimium actum homo impellitur³³¹ — это соблаз-

³³¹ От стимулов, побуждающих человека к чрезмерной активности (лат.).

нительная, распутная Афродита, которая, подобно Пейто-Сваделе, вновь и вновь пленяет мужчину. Это Ева-Пандора, в чьем облике бессмертные боги прозревают судьбу, уготованную человеческому роду. Это Ариадна, чья любовь к Дионису, представленная в качестве пантомимы на пиру у Каллия, тут же побуждает его сотрапезников ринуться в объятия супруг (*Ксенофонт*, Пир, 9). 'Ἔτο καλὸν κακὸν ἀνθ' ἀγαθοῖο³³², неизменно пекущийся о содействии природной прокреации и исполнении заповеди фаллического божества. Отныне все усилия женщины будут обращены к тому, чтобы придать своему облику как можно большую обворожительность, усилив естественную красоту всеми искусственными уловками, на которые только способен изобретательный женский ум. Пробудить с помощью прелестей Елены любовное томление даже в глубоких старцах, приготовить себя к встрече с юношески прекрасным богом — вот цель всех ее устремлений, свидетельством чему может служить история о матроне из Кампании, похвалявшейся своими украшениями перед матерью Гракхов (*Валерий Максим*, Достопамятные деяния и изречения, IV, 4, предисловие). Здесь корни всецело эротического по своей глубинной природе строя дионисийской жизни женщины, в той же мере противоположного типу образцовой матроны-домохозяйки, этого семитского идеала женщины, представленного Соломоном (Притч 31), в какой иудейский монотеизм противопоставлен вакхическому культу природы. Дионисийская религия есть религия мира, покоя, полноты чувств (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, III, 63) и потому могучая вдохновительница утонченной жизни, поборница и носительница возвышенной культуры и всецело афродитической цивилизации. Она поощряет развитие чувственно-материального бытия и ввергает в первую очередь женщине привести его к высшей утонченности. Вдохновляемые Дионисом, женщины подвизаются во всех высоких устремлениях к идеалу совершенной красоты. Вакх пребывает в обществе Граций, в окружении муз находят его беотийские женщины, в его честь проводят мусические состязания (*Павсаний*,

³³² Прекрасное зло вместо блага (др.-греч.).

Описание Эллады, II, 35, 1; I, 2, 4; I, 31, 3; *Страбон*, География, 486. — *Пиндар*, Олимпийские песни, XIII, 20; Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», V, 10; *Павсаний*, Описание Эллады, V, 14 in fine; *Плутарх*, Греческие вопросы, 36; его же, Застольные беседы, 8, предисловие). — Поэт Филиск как жрец Диониса возглавляет александрийскую помпу Птолемея Эпифана (*Афиней*, Пир мудрецов, V, 198 В, С). В подлинно дионисийском духе этот Лагид чтит всякую музу, чей голос звучит во славу его божества (*Феокрыт*, Идиллии, XVII, 112–115; *Элиан*, Пестрые рассказы, IV, 15). Мусическая слава локрийских женщин укоренена в идее вакхического культа так же, как всякий *lepos dicendi*³³³ является даром Афродиты (*Лукреций*, О природе вещей, I, 29). Дионисийской была жизнь и все устремления лесбосских поэтесс, а женщины из царского дома Лагидов являют нам как в облике Арсиной, изображенной на Геликоне верхом на вакхическом страусе (*Павсаний*, Описание Эллады, IX, 31, 1), так и, особенно, в лице последней Клеопатры совершенный образ дионисийской *Stimula*³³⁴ — женщины, ставшей земным воплощением Афродиты в гораздо большей мере благодаря эротической культуре духа, нежели своей телесной привлекательности. С женским принципатом в мистериях связано такое развитие духовной жизни женщины, которое благодаря неразрывной связи чувственного и сверхчувственного, телесной и душевной красоты достигает самой границы между двумя мирами, где ей, однако, неизменно будет грозить опасность повторного низвержения в самую пропасть изменной чувственности. Даже если Сапфо, возглавлявшая сонм самых изысканных поэтесс, ни против чего не выступала с таким жаром, как против гетерического вырождения общественного бытия, утверждая в своих эпиталиях чистую идею орфическо-дионисийской религии в качестве основания высшей жизни женщины, то нельзя не отметить, что именно Лесбос в особой

³³³ Изящество стиля (*лат.*).

³³⁴ Стимула (*лат.*) — богиня, которой приписывалось способность побуждать празднующих вакханалии к неистовству; отождествлялась с греческой Семелой. — *Примеч. перев.*

мере должен был пасть жертвой гетеризма и всей связанной с ним испорченности нравов. Та же судьба постигла и все преданные дионисийству народы древности. Религия, положившая родовое предназначение женщины в основу ее спасения, конечно, может наделить человека силой одухотворенного взгляда на природу, воплощенного в поэзии и пластическом искусстве, дав ему приблизиться к осуществлению высшего идеала красоты; однако уберечь его от порчи и скоротечного нравственного упадка она не в состоянии. Дионис основывает свое царство на женщине. Но теперь вместо религиозных таинств, возвышающих матрону и помещающих ее в самый центр мистериальной жизни, оружием, которым она распространяет царство своего бога, становятся утонченность и чувственная прелесть. Рождается новая гинекократия. Тот же бог, что низверг женщину с ее амазонской высоты и сокрушил ее древнюю силу, вновь вручает ей власть: сперва посвящая ее в религиозные таинства, а затем вовлекая ее в чувственно-эротические сферы, коим благоприятствует его культ. *Тит Ливий* (История Рима от основания города, XXXIX, 15) именует женщину *fons mali*³³⁵, а отцы Церкви, также имея в виду дионисийские мистерии, называют ее *ianua diaboli*³³⁶ и ἀνάτηρα τῆς φύσεως³³⁷. Именно женщина служит распространению культа, именно она придает ему чувственную пышность форм, она же является и соблазнительницей мужчины. Кажется, будто оба пола поменялись ролями. Трофеи, добытые у амазонки Ипполиты, Геракл повергает к стопам лидийской царицы Омфалы. Победитель воинственной мужененавистницы, он становится рабом афродитической женщины (*Плутарх*, Греческие вопросы, 45). То, чего не смогла добиться физическая сила, достигается с помощью чувственных соблазнов, связанных с мистериальным культом и его ночными празднествами. Геракл сокрушает господство женщины, но тут же и сам подпадает под ее власть: вот образ отношений между полами, сформированных дионисийской религией.

³³⁵ Источник зла (лат.).

³³⁶ Дверь дьявола (лат.).

³³⁷ Ошибка природы (др.-греч.).

Женщина снова возвышается над мужчиной. Последствия вакхического культа оказались двоякими: он положил конец амазонскому вырождению древней гинекократии, однако породил новую гинекократию чувственно-афродитической природы. Мужчина участвует в культе женщин, переодевшись в женское платье, и чем более перенимает он их обличье, тем совершеннее становится его дионисийский характер. Просвечивающие одежды, перевернутые отношения между полами и извращенные формы сексуального наслаждения становятся религиозной практикой и изображаются в качестве таковых на многочисленных произведениях искусства, найденных в древних гробницах. Частная коллекция Мюре, находящаяся в Париже как никакая иная европейская сокровищница может дать представление о всем размахе подобного рода aberrаций. (Об аналогичных явлениях см. также *J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, 1855, Ss. 246 u. 418). Глубже всего погружается в бездну этого вырождения мужчина; именно он прежде всего становится жертвой той порчи, которую несет с собой дух дионисийства. Всякая эротически-чувственная цивилизация ведет к одному и тому же результату: возвышает женщину над мужчиной, самым унижительным образом превращая его в орудие сладострастия, наделяя ее всеми прелестями утонченности и отчуждая его от его собственной мужской природы. Этот двоякий феномен отчетливо различим в царском доме Птолемеев. Та же самая дионисийская стихия возносит Клеопатру на такую высоту, которая казалась современникам воплощением афродитической божественной природы, и уничтожает последние следы мужского достоинства в Фисконе и Авлете. Теперь уже сама женщина с презрением отворачивается от мужчины, коего видит в столь упадочном состоянии. С ослаблением мужского начала неизменно возрастает сила женского, духовное и физическое преимущество одновременно оказываются на стороне женщины. Теперь уже Клеопатра обращает свои взоры к римлянам, а забота, проявленная известной уроженкой Апулии по имени Буса по отношению к остаткам разгромленного при Каннах римского войска, может найти свое объяснение в том же восхищении несломленным достоинством

мужчины, в том же презрении к собственному народу. Облик, который дионисийская религия придала жизни древнего мира, имеет во всех своих частях преимущественно женски-материальный характер. Она поставила во главу угла закон плотской жизни, свободу и равенство между людьми, упразднила все различия, обусловленные политической точкой зрения, разрешила оковы, даровала избавление низшим сословиям и тем благоприятствовала демократии и порожденной ею тирании единоличных правителей, подобных Цезарю и Писистрату (Сервий, Комментарии к «Буколикам», V, 29; Геродот, История, I, 64; Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 2; Афинея, Пир мудрецов, XII, 533 С), во всем придала жизни роскошь и блеск, эмансипировала плоть, вдохновила художников на стремление к природному идеалу в поэзии и пластическом искусстве, привнесла чувственность даже в представления о посмертном бытии. Благодаря всем этим переменам она вознесла народы древности на ступень материального развития, которая под блестящим покровом величайшей роскоши и непревзойденной утонченности скрывала гниль истощения и распущенности. Мир гробниц, который благодаря своему разительному контрасту стал основным источником знаний об этом позднем укладе, раскрывает перед нами все те стороны дионисийской жизни, которые мы уже отмечали выше: утешение, даруемое мистериями с их посулами посмертного бытия, сугубо эротически-чувственное понимание человеческого предназначения, подчинение всех культов и мифов дионисийской идее, все более откровенное изображение половой жизни и во главе всего перечисленного — женщина как носительница всей этой культуры, как избранный и предпочтительный божеством дионисийский род. Едва ли во всей истории женского бытия можно обнаружить другое подобное явление. Две вовеки несовместимые крайности: преданность безудержной чувственности и верность преодолевающей смерть высшей надежде, то есть самое низкое и самое высокое, на что способна женская душа, — примиренно протягивают друг другу руки. Гармония этой чувственно-сверхчувственной жизни женщины не нарушается мыслями о борьбе, самопреодолении, раскаянии и

искупления. Нет пропасти между миром земным и потусторонним. На двойном фундаменте религиозных ценностей и чувственно-эротической культуры прочно покоится эта новая гинекократия, которую, в отличие от материнского права доисторического времени, мы можем назвать афродитически-дионисийской. О том, какие жизненные формы она принимала и каким образом влияла на женский характер, мы будем иметь возможность сказать подробнее на примере лесбосских и эпизефирских женщин. Теперь, после того как мы осмыслили высокое положение, отведенное женщине Дионисом, наша следующая задача будет заключаться в том, чтобы определить также и тот уровень, на который все тот же бог (πατρῷος³³⁸, *Павсаний*, Описание Эллады, I, 43, 5) возвел отцовский принцип, и установить его подлинное отношение, с одной стороны, к древнему теллуризму, а с другой — к дельфийской системе аполлонического патернитета.

ГЛАВЫ СХI–СХIV. ДИОНИСИЙСКАЯ МУЖЕСТВЕННОСТЬ

СХI. Рассмотрение ее различных ступеней: от низшей посейдонической до высшей солярной, — а также об отношении последней к аполлонической природе света

Мы неизменно наблюдали связь материнского права с посейдонической ступенью мужественности (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», III, 241), равным образом и возвышение отцовского права предстает проявлением и деянием сил света. Чем решительнее была победа последнего над первым, тем совершеннее оказывался триумф принципа патернитета. Сама же сила света являет нам восходящий ряд ступеней, по мере прохождения коих свершается ее последовательное очищение и освобождение от вещества. Мы говорим о теллурической, лунарной и солярной форме света. Наименее чистой является первая, а чистойшей — последняя из них. Лежащая между ними лунарная стадия обнаруживает ту смешанную природу, которая описывает Луну как границу

³³⁸ Отцовский, отчий (др.-греч.).

между двумя мирами. Таким образом, вопрос о степени возвышения принципа отцовства в дионисийском культе совпадает с вопросом о степени чистоты, которую этот культ приписывает свету. Это вынуждает нас отдельно рассмотреть степени дионисийской мужественности в ее поступательном движении от материальности к чистоте. Теллурически-посейдоническая ступень засвидетельствована в многочисленных источниках. «Обоих этих богов (Посейдона и Вакха) следует считать носителями влажного, оплодотворяющего начала, и потому почти все эллины приносят жертвы Посидону Фитальмию (Растителю) и Дионису Дендриту (Древесному)» (*Плутарх*, Застольные беседы, V, 3). Тот же самый бог именуется также Κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως³³⁹, и потому он помещается в один ряд с Осирисом, чей оплодотворяющий фаллос несут вниз по течению волны Нила (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 33–34; *Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XXIII, 188: ὑροπόρους λέοντα³⁴⁰, о чем см. Bachofen, op. cit. 57, Nr. 4; об отождествлении Диониса с Осирисом см. Champollion le jeune, Explication de la principale scène peinte des papyrus funéraires Égyptiens, in Bulletin universel de Férussac, Nov. 1825). Под звуки труб элийские и аргивские женщины призывают его выйти к ним из морских волн. Он есть ἄξιος ταύρος³⁴¹ (*Плутарх*, Греческие вопросы, 36; *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 35), бог βοῒψ ποδί³⁴², он κερῶεν βρέφος³⁴³ *Нонна Панополитанского* (Деяния Диониса, V, 563 f.), он ταυρόμορφος³⁴⁴ из Кизика (*Афинея*, Пир мудрецов, XI, 476), он βοῦς βουκέρως³⁴⁵ Этолии и Южной Италии (*Софокл*, Антигона, 1119: κλυτὰν δὲ ἀμφέλεις Ἴταλλαν³⁴⁶), «с чьей бороды

³³⁹ Господин водяной природы (др.-греч.).

³⁴⁰ Огненноводные львы (др.-греч.).

³⁴¹ Достойный бык (др.-греч.).

³⁴² С бычьей ногой (др.-греч.).

³⁴³ Рогатый младенец (др.-греч.).

³⁴⁴ Быкообразный (др.-греч.).

³⁴⁵ Волорогий бык (др.-греч.).

³⁴⁶ Славный, который является хранителем Италии (др.-греч.).

косматой текли обильно струи ключевые»³⁴⁷ (Софокл, Трахинянки, 14), который изливает из своих уст плодотворящий водный поток на юношу Амπεла (Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, XI, 155–166; ср. *toto a volto umano*³⁴⁸, у Авеллино: *Avellino, Oruscoli diversi*, I, 81 f.; см. также работу Штребера о быке с человеческим лицом в *Denkschriften der Münchener Akademie*, 1835), а также состязается за награду в плавании с последним (там же, XI, 7 f. и 53); в его честь устраиваются соревнования в гонке судов (Павсаний, Описание Эллады, II, 35, 1). На одном из надгробных изображений из Тарквинии он принимает принесенных ему в жертву рыб, вообще же рыба нередко выступает в качестве атрибута на его изображениях (как это можно наблюдать в изд. *Panofka, Poseidon und Dionysos*, 1845. В Афинах и Спарте он почитается как λιμνογενής, ἐν λιμναίς³⁴⁹, в лернейском болоте он воздвигает фаллос и принимает хвалебное пение лягушек, состоит в тесной связи с прочими болотными животными, особенно со змеей, с утками и тому подобными птицами. Праздники в его честь отмечаются в месяце Посейдеоне, его тирс изводит из земли водный источник, его люстрации совершаются с помощью морской воды. На дне океана он был «принят Фетидой на лоно»³⁵⁰, на Лесбосе он был выловлен из воды, в Лапсаке и Никее его изображение почитают на кораблях и, по указанию оракула, окунают в море, подобно тому как и он сам превратил тирренцев в дельфинов (A. L. Millin, *Galerie mythologique*, 1811, Vol. I, табл. 54, фиг. 236). У Нонна (Деяния Диониса, XIX, 250) он назван πατροκασιγνήτος³⁵¹ Посейдона, с которым он состязается за благосклонность Берои и с которым делит власть над Наксосом. — С силой воды соединяется и сила огня. Дионисийский фаллос равным образом действует в стихиях влаги и жара, соединяя обе в единую потенцию, и тем самым преодолевает противоречие, которое, на первый взгляд, разделяет

³⁴⁷ Перевод с др.-греч. С. В. Шервинского. — Примеч. перев.

³⁴⁸ Бык с человеческим лицом (ит.).

³⁴⁹ Рожденный в озере, в болотах (др.-греч.).

³⁵⁰ Гомер, Илиада, VI, 136. — Примеч. перев.

³⁵¹ Брат отца, дядя с отцовской стороны (др.-греч.).

два эти элемента, подобно тому как оно преодолевается и в горячих слезах (Платон, Тимей, 83 d–e и 68 a), в горячей воде, в каждом акте прокреации и в переработке руды (Овидий, Фасты, IV, 787 ff.; *Тит Ливий*, История Рима от основания города, XXXIX, 13; *Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XLIII, 407; *Еврипид*, Геракл, 918; Платон, Тимей, 52 d–e). Самая низкая и нечистая ступень силы тепла — это вулканический огонь. Поэтому Дионис связан с Гефестом отношениями близкого родства (E. Gerhard, *Auserlesene griechische Vasenbilder*, I, Berlin 1840, S. 150, f. 186. *Vacch. Göttervereine*, Tat 38). Он возводит его на небо (Павсаний, Описание Эллады, I, 20; *Гизин*, Мифы, 166; T. V. *Eméric-David*, *Vulcain. Recherches sur ce dieu, sur son culte et sur les principaux monumens*, Paris, 1838, pp. 32 f.; *De Witte*, *Description des antiquités...*, nr. 123–24, 199, 379, 199). Вакхическая люстрация совершается с помощью вулканических продуктов: *taeda et sulfure*³⁵² (*Тит Ливий*, История Рима от основания города, XXXIX, 13; *Гераклит Понтийский*, Аллегии Гомера, в изд. T. Gale, *Opuscula mythologica, physica et ethica, graece et latine*, 1688, pp. 445–46; Порфирий у *Евсевия Кессарийского*, Евангельское приготовление, III, 11; *Евстафий*, Комментарии к Илиаде, I, 569; *Eméric-David*, *Vulcain...*, pp. 32–33). Как и Прометей, Дионис связан с огненным островом Лемносом, с *νάρθηξ*³⁵³ (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 35; *Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XXXIV, 42 и XL, 293), с бегом с факелами (*Аристофан*, *Лягушки*, 447). Он проявляет свою силу в огне как вулканических, так атмосферных явлений, то есть, в грозе и молнии, и потому он сродни Фазтону (*Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XXXVIII, 96) и сам именуется *πυριγενής*, *πυριτρεφής*³⁵⁴ (там же, XXIV, 13; XXVII, 314; XLIII, 169; *Овидий*, Фасты, III, 503; *Страбон*, География, XIII, 628; *Софокл*, Антигона, 1115–1133), *πυριπόρος* и *πυριπνοος*³⁵⁵ (Орфические гимны, LII, 3). Он играет с молнией (*Нонн Панополитанский*, Деяния

³⁵² Смолой и серой (лат.).

³⁵³ Нартек, ферула; нартековый жезл (вакхантов) (др.-греч.).

³⁵⁴ Огнерожденный, огнеглотатель (др.-греч.).

³⁵⁵ Сеющий огонь, огнедышащий (др.-греч.).

Диониса, VI, 364; X, 298; XLVII, 617, 715 и 727) — изображение которой, согласно *Афиней* (Пир мудрецов, V), торжественно проносятся во время праздничной процессии в Александрии, — он порожден лучом небесного света (παῖδι Διὸς πυροέντι³⁵⁶, *Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XXIV, 8), и потому выдерживает испытание огнем, вынести которого не в силах его мать. Однако границы теллурической атмосферы, в которую вновь погружаются Фазтон и Беллерофонт, не в состоянии удержать Диониса. Преодолев их, он возносится к небу, куда его еще юношей восхищает Гермес. Эта сцена изображена на троне Аполлона Амиклейского (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 18 7; *Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XLVIII, 474). Здесь он представлен предводителем небесного хора *χορηγὸς ἄστρον*³⁵⁷, и потому облачен в украшенные звездами одежды (*De Witte...*, Nr. 91, 96, 97, 115), как господин звезд, в чье сонмище он принимает своих адептов (*J. J. Bachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 32), как увенчанный звездами уранический фаллос (*Афиней*, Пир мудрецов, V, 201 E), как Лунус и владыка ночного неба, *νυκτέλιος*, *λαμπτήρ*, *συνδρόμος Μήνης*, *νυκτιψαῖς*, *νυκτιχορεύτης*³⁵⁸ (*Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XLIV, 124; XLVI, 96), в чью честь совершаются празднества *λαμπτήρια ἑορτή*³⁵⁹ (*Павсаний*, Описание Эллады, VII, 27) с факелами и масляными светильниками — свидетелями его ночных таинств. Облеченный в эту природу Лунуса, Дионис достигает самых крайних границ вещественного мира, подчиненного закону вечной изменчивости. И хотя древние и превозносят его еще выше, идентифицируя с Гелиосом (*Макробий*, Сатурналии, I, 18; *Страбон*, География, X, 468; *Сервий*, Комментарии к «Буколикам», VIII, 73; V, 66 и к «Энеиде», VI, 78), то все в этом случае он предстает в качестве *Sol in nocturno hemisphaerio*³⁶⁰,

³⁵⁶ Огненным чадом Зевса (др.-греч.).

³⁵⁷ Руководитель хора звезд (др.-греч.).

³⁵⁸ Прославляемый в ночных празднествах, светоч, спутник Луны, ночной хоревт (др.-греч.).

³⁵⁹ Праздник светильников (др.-греч.).

³⁶⁰ Солнце в ночном полушарии (лат.).

я не как чистое сияние дневного светила, принадлежащего радующемуся его невещественной природе Аполлону. In sacris haec religiosi arcani observatio tenetur, ut Sol, cum in supero id est in diurno hemisphaerio est, Apollo vocitetur: cum in infero id est nocturno Dionysos qui est Liber Pater habeatur³⁶¹ (*Макробий*, *Сатурналии*, I, 18, с. 310 в изд. Zeune). К совершенной чистоте небесного света Дионис не восходит. Но даже и на наивысшей ступени своего восхождения он не слагает с себя своей фаллически-прокреативной природы, на которой основана его метаморфоза в зайца (*Эсхил*, *Эвмениды*, 26; *Филострат*, *Картины*, I, 6). Радуюсь телесности, он ищет женскую материю, с готовностью отрекаясь от того одинокого величия, в котором царствует на своем престоле дневное светило, чтобы на ночном небосводе следовать за Μήνη³⁶², проникая своим светом в ее женскую материальность. Особенно ярко этот Sol in nocturno hemisphaerio представлен в качестве носителя оплодотворяющей силы у *Евсевия Кессарийского* (Евангельское приготовление, III, 11). В этой природе дионисийская сила света менее чиста, нежели аполлоническая, взятая на дельфийской стадии своего развития. Подобно Луне и соответствующей лунарной ступени ψυχή³⁶³, она не отложила своей телесности, но довела ее до самых крайних пределов материального очищения, тем самым приобщиив тело бесплотности, а бесплотность — телесности. Если в дельфийском божестве сила света проявляется в своей неизменной ясности, то в Дионисе предстает материально-оплодотворяющей потенцией и, как и сама Луна, подвержена вечной изменчивости становящегося мира, смене белого и черного цветов. Если Аполлон выступает в одиноком величии и самодостаточности в своем царстве света, то Дионис в силу фаллического склада своей природы неизменно нисходит с высоты, влекомый жаждой вновь

³⁶¹ В священных церемониях соблюдается эта тайная практика: солнце, когда оно вверху, то есть в дневном полушарии, зовется Аполлоном, а когда в нижнем, то есть ночном, носит имя Дионис, или Либер-Патер (лат.).

³⁶² Луна (др.-греч.).

³⁶³ Душа (др.-греч.).

и вновь сочетаться с οὐρανίῃ γῆ³⁶⁴. Если тот, достигнув наивысшей ступени развития, покинул пределы становящегося мира и там, на чистых солнечных высотах, облекся в отцовство света, непричастное союзу с женской природой, то этот отрекся от такой чистоты совершенного бытия и избрал своим царством ту пограничную область между двумя мирами, на которой οἴμα и νοῦς³⁶⁵ сочетаются в промежуточном состоянии, свойственном ψυχή³⁶⁶. Такое взаимоотношение Диониса и Аполлона получило разностороннее признание. Хотя Дельфы, как мы читаем у *Плутарха* (О «Е» в Дельфах, 9), принадлежат Дионису не меньше, чем Аполлону, и потому во многих отношениях содействуют распространению вакхического культа, однако Аполлон проявляет себя там как чистый Феб, как неподвластный переменам бог света, в честь которого раздается «благоразумный и упорядоченный пеан», Вакх же являет себя как низшая ступень порождающей солярной силы, как вместилище всех изменений, свойственных жизни природы — Загрей, Никтелией, Исодет, как загадочный бог становящегося мира (ψευδομένω κερῶτι³⁶⁷, *Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XLV, 242; *Плутарх*, Застольные беседы, VIII предисл.), в честь которого играют с баснями и грифами, поют дифирамбы, полные непостоянных и переменчивых настроений, блужданий и смятений (отсюда Διθυρακβοῦενής³⁶⁸, *Еврипид*, Орест, 5). Он, в отличие от Аполлона, отождествляется не с порядком и неизменной серьезностью, а с шуткой, шалостью, лихостью, непостоянством. Как Эвий ραίνωλης³⁶⁹ (Орфические гимны, XLV 45, 4; LII, 1) он приводит в неистовство женщин и увлекает их за собой, в то время как ясное, возвышающееся над преходящим материальным миром величие Аполлона наполняет человеческую душу покоем. Поэтому под именем смертного Загрея Дионис погробен у стоп Апол-

³⁶⁴ Небесная земля (др.-греч.).

³⁶⁵ Тело и ум (др.-греч.).

³⁶⁶ Душа (др.-греч.).

³⁶⁷ Вводящему в заблуждение рогатому [Дионису] (др.-греч.).

³⁶⁸ Дифирамб (эпитет Вакха) (др.-греч.).

³⁶⁹ Повергающий в исступление, опьяняющий (др.-греч.).

лона, его останки покоятся подле треножника дельфийского божества (Филохор, фр. 22; Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 35). Лишь одиннадцать дионисиад участвуют в посвященном ему состязании, точно так же и Βακχικά³⁷⁰ описываются в одиннадцати книгах, тогда как полная солярная дюжина остается прерогативой Аполлона. В любовном романе Гелиодора, чье действие разворачивается в том числе и в Дельфах, в жертву Солнцу должна быть принесена невинная девушка; при жертвоприношениях Дионису позволительно отступить от этого требования (Гелиодор, Эфиопика, X, 7). Во всех этих чертах ясно выражена связь между двумя силами света, однако в то же время показано и то, что все недостающее Дионису, достигает полноты в Аполлоне. Дельфийский бог восполняет дионисийское число одиннадцать недостающей двенадцатой частью (Афиней, Пир мудрецов, V, 200 E). В союзе с Аполлоном Вакх восходит к высшей чистоте света, далеко за пределы своей собственной природы. Теперь он растворяется в аполлонической природе, подобно тому как он и сам некогда вобрал в себя фракийско-гиперборейского Аполлона-Эоюя, и отныне обязан своим последним, чистым развитием этому союзу с дельфийским божеством. На погребальных вазах Аполлон-свершитель изображается рядом с Дионисом (R. Rochette, Monuments inédits, pl. 78, p. 409. *Vachofen, Versuch...*, S. 85. *Сервий*, Комментарии к «Буколикам», VIII, 73; V, 66; его же, Комментарии к «Энеиде», VI, 78); точно так же оба божества связаны между собой и в «Орфической Аргонавтике» (9). У *Еврипида* (Вакханки, 758) Дионис сияет в искрах имматериального, неопаляющего пламени над головами посвященных: οὐδ' ἔκαίεν³⁷¹. Это чисто духовное пламя представляет высочайшую вершину того последовательного очищения, началом которого является вещественный жар Гефеста. *Платон* (Тимей, 45 b) говорит об этом в следующих словах: τοῦ πυρός ὄσον τὸ μὲν καίεν οὐκ ἔσχε³⁷², а *Сервий* (Комментарии к «Энеиде» VI, 746), поясняя слова Вергилия: *aurai simplicis ignem*, — пи-

³⁷⁰ Деяния Вакха (др.-греч.).

³⁷¹ Не сжигало (др.-греч.).

³⁷² Огня, которому не свойственно жечь (др.-греч.).

шет: *id est non urentis*³⁷³. Ср. *Евсевий Кессарийский* (Евангельское приготовление, III, 11) Противоположность нечистого теллурического и чистого небесного света особенно заметна в лемнийских праздниках огня и со всей ясностью изображена *Диогеном Лаэртским* (VII, 147), ср. также *Луций Корнут*, Греческое богословие, 19, *Heraclidis Pontici, Allegoriae sapientissimae*, in *Th. Gale, Opuscula mythologica physica et ethica*, 1688, pp. 443, 445, 446. Поучительно также замечание *Варрона* (О латинском языке, V, 59: *Ennius: ova parere solet genus pennis decoratum non animam. Epicharmus de mente humana dicit istic: Est de sole sumptus ignis, isque totus mentis est*³⁷⁴. Так, *Сервий* (Комментарии к «Буколикам», VI, 42) сообщает, что в изображении Сапфо Прометей зажигает свой факел уже не от нечистого огня Мосхила, а от самой колесницы Солнца, и это восхождение от низшей к высшей ступени света особо значительно в силу связи Сапфо с дионисийской орфикой острова Лесбос, согласно с учением которой поэтесса говорит также о *καίνολα θύμψ*³⁷⁵ (*Сапфо*, фр. 4, 18). В своем аполлоническом развитии сам Дионис борется с более низкими уровнями своего божества. Вопреки своей посейдонической природе, он враждебно относится к теллурическим водным силам и воспламеняет своим факелом волны Гидаспа (*Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XXV, 31 ff., 74, ff., 103; ср. *Павсаний*, Описание Эллады, II, 20; III, 23, 8). В Персее он борется даже против своего принципа света или, лучше сказать, против той его низшей утренней ступени, которую мы обнаружили в Эойе и Мемноне. Потерпев поражение, он затем примиряется со своим антагонистом, и, таким образом, видит, что его господство признано также в Арголиде (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 20, 3; II, 22, 1; *Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XXXI, 25; Ср. *Schol. Vict. Hom. II., XIV, 319*).

³⁷³ Огонь чистого духа, т. е. тот, который не обжигает (*лат.*).

³⁷⁴ Энний: яйца, а не живую душу привычен рождать народ, украшенный перьями. Эпикарм так говорит о человеческом разуме: это огонь, взятый от солнца, а оно все есть сплошной разум (*лат.*).

³⁷⁵ Обезумевшем духе (*др.-греч.*).

СХІІ. Об устройении дионисийского и аполлонического патернитета в свете вышесказанного.

Их взаимосвязь и исход их борьбы

Обобщив все сказанное, мы можем без труда определить ступень, отводимую дионисийской религией патернитету. Ведь она напрямую обусловлена той мерой чистоты, которой достигает в ней принцип света. В качестве силы света Дионис присоединяется к числу великих победителей женского теллуризма, к которому относится также материнское право и амазонство как крайнее проявление последнего. Он возвел фаллическую мужественность, посеидоническая стадия которой все еще подчинена *gremium matris*³⁷⁶ (ср. Орфические гимны, XXVII, 8), к ураническому великолепию и покорил ей вещественное материнство. Однако придать патернитету наивысшее и чистейшее развитие он был не в состоянии. Последнее достигается лишь благодаря невестественной природе света, присущей Аполлону. Дионисийский патернитет есть патернитет телесной прокреации, аполлонический же — высший духовный патернитет *voûç*³⁷⁷, *ignis non urens*³⁷⁸. Тот наделен лунарно-двуполой природой, этот — солярной, совершенно чуждой всякого союза с природой женской. Полная и окончательная победа над материнским началом свершается лишь на этой аполлонической высоте, решительное ниспровержение женского господства достигается благодаря метафизическому принципу Аполлона. Напротив, фаллическая вещественность Диониса действует в сфере чувственности, господствовать в которой в конце концов неизбежно суждено женщине в силу ее более развитой материальной природы. Залогом победы для мужчины является сугубо духовное начало. И если ему не удастся достичь оно, то за его победой последует новое поражение. Ибо во всем, что касается чувственности, его превосходит женщина, сильнее его уязвляемая жалом похоти и десятикратно острее чувствующая плотское наслаждение *ἄσασ γυνῆ πόθει*

³⁷⁶ Материнскому чреву (лат.).

³⁷⁷ Ума (др.-греч.).

³⁷⁸ Огонь, что не жжет (лат.).

μᾶλλον τοῦ ἀνέρος³⁷⁹ (Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, XLII, 210 ff.; Павсаний, Описание Эллады, VIII, 24, 4). Историческое развитие преданных дионисийскому культу народов, в особенности же египетской династии Лагидов, полностью подтверждает это замечание. Дионис, ниспровергший господство женщины и подчинивший ее своей мужественности, является учредителем новой чувственно-эротической гинекократии, а его культ — отправной точкой на пути к глубочайшему уничтожению мужского пола. Вакхическая религиозная идея и вакхический уклад жизни находятся в полном согласии между собою; и та, и другой нашли свое наиболее яркое выражение в присущей Дионису природе Лунуса. Из двух потенциалов, слитых воедино в Луне: материального теллуризма и невещественной силы света, — последняя превосходит первую по своей природе, ибо исходит от Солнца. Однако благодаря тяжеловесности материи самого решительного господства, тем не менее, достигает первая из них. В гермафродитическом половом смешении луны *Lunus* и *Luna* пребывают друг с другом и друг в друге, однако *Luna* преобладает, отчего употребительно даже выражение *Deus Luna*³⁸⁰ (*Тертуллиан*, Апология, 15), а с таким наименованием, согласно повериям древних, по необходимости связано и господство женщины в человеческом браке (*Спартиан*, Каракалла, 7; *Платон*, Пир, 190 b). И в двуполом облике Диониса-Лунуса мужественность всецело вытесняется на задний план женской мягкостью телесных форм — точно так же, как скрывается она и притворной женской одеждой, в которую облачаются посвященные в мистерии Вакха. В этих представлениях и обычаях перед нами открывается судьба, уготованная мужскому началу в вакхическом культе после одержанной им победы. Ограниченная сферой материальной жизни, эта победа была несовершенной и сама предоставила женщине средства к достижению новой власти. Развитие дионисийского брачного принципа остановилось на средней лунарно-психической ступени космического миропорядка. Всем дио-

³⁷⁹ Всякая женщина вожделеет сильнее мужчины (*др.-греч.*).

³⁸⁰ Бог Луна (*лат.*).

нисийским женщинам присущ лунный облик, все они наделены природой мужского бога Лунуса. Таковы Деметра-Церера, Ариадна-Аридела, Афродита, Афина, Артемида, Семела. Во всех преобладает материальный характер, совлечься которого женщине не дано даже на наивысшей ступени развития; потому всем им вместе взятым приписывается также яйцерождение. Неокл у *Афинейя* (Пир мудрецов, II, 50) говорит τὰς γὰρ σεληνίτιδας γυναικὰς φότεκεῖν ἀπάσας³⁸¹ (ср. *Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», XI, 298). Луна объединяет все свойства дионисийской женщины. Как Пения, вечно жаждущая все нового оплодотворения, она неизменно следует за Солнцем, заимствуя от его золотых лучей свое серебристое сияние, νόθον σέλας ἄρσενι πυροῦ³⁸² (*Нонн Панополитанский*, Деяния Диониса, XXXVIII, 378). Эротична сама глубинная суть ее природы. В ней непрестанно свершается высший закон Диониса: слияние полов. Потому она покровительствует любящим (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 52). Поэтому при свете полной луны герой развязывает пояс Гипподамии, обращая ее тем самым к материнскому предназначению (*Пиндар*, Олимпийские песни, XI, 78), потому для высиживания яиц, как и для всякой земной прокреации, наилучшим временем считается полнолуние (*Колумелла*, О сельском хозяйстве, VIII, 41), когда udae ignes³⁸³ небесной царицы благоприятствуют происходящему (*Апулей*, *Метаморфозы*, XI, 2; *Плутарх*, Об Эроде, 13; *Варрон*, О латинском языке, V, 61). Даже у животных Луна пробуждает ту μανία³⁸⁴, что увлекает вакханок, исходя из той же психической пограничной области, которой принадлежит и Луна (*Элиан*, Пестрые рассказы, IV, 10; IX, 6). В чреде великих светил Луна, familiarissimum nostrae terrae sidus³⁸⁵, стоит ниже Солнца, у которого она и заимствует весь свой блеск. Однако Солнце отрекается от своей высшей чистоты и, соединяясь с Луной, само принимает

³⁸¹ Ведь все женщины — лунные создания, кладущие яйца (*др.-греч.*)

³⁸² Ложное сияние [т. е. отраженное] от мужского огня (*др.-греч.*)

³⁸³ Влажное пламя (*лат.*).

³⁸⁴ Исступление, вдохновение (*др.-греч.*)

³⁸⁵ Самое знакомое жителям земли светило (*лат.*).

вещественную природу и унижает себя, отказываясь от своего духовного превосходства для служения женской материи, которая, в свою очередь, основывает на этом фундаменте свое новое господство. Ступень дионисийского развития мужского принципа света точно определяется описанным здесь отношением к лунарному миру. Вакхический патернитет всецело материален, и именно потому его победа над материнством несовершенна и неполна. Связь с чистым аполлоническим принципом света, казалось, могла спасти более низкий вакхический принцип от деградации и привести к возвышению мужское начало, освободив его от уз материи. Однако в борьбе между двумя системами победа досталась низшему вакхическому принципу. В одном из эпизодов у *Нонна Панополитанского* (Деяния Диониса, XIX, 252 ff.) Дионис и Аполлон ожидают, кому из них бессмертные присудят победу. Внезапно Дионис предлагает богам огненное вино — и Аполлон, осознав, что ничего не может противопоставить этому дару и посрамленный своим поражением, потупляет взор долу. Чувственное великолепие Вакха одерживает победу над духовной чистотой Дельфийца, подобно тому как нецеломудренное жертвоприношение вина торжествует над трезвенным возлиянием молока и меда, принятым в древние времена (*Макробий*, *Сатурналии*, I, 12; *Плутарх*, *Римские вопросы*, 17; *Диодор Сицилийский*, *Историческая библиотека*, V, 62. 63; *Страбон*, *География*, XIII, 3, 4). Вино является наиболее адекватным выражением идеи дионисийского божества и его силы: духовной и чувственной одновременно, — его оргазма, его природы, связующей все живые существа узами любви и дружества, его веселости, утоляющей всякую боль, его нецеломудрия, его душевного возбуждения с непрестанными перепадами от радости к скорби, следующими за рождением и быстрой гибелью всякого земного творения. Потому на *λύσιοι τελεταί*³⁸⁶ (*Суда*, *Лексикон*, s. v.) посвященные пускают его по кругу (*Иустин Философ*, *Разговор с Трифоном иудеем*, 295; *E. M. Röth*, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie*, 1846, N. 903, 906), потому виноград *Διονύσιου καρπός*, *λαυσίλυπος*

³⁸⁶ Освобождающие мистерии (др.-греч.)

ἄμφελοσ³⁸⁷ (*Еврипид*, *Вакханки*, 762) изображен на бесчисленных погребальных сосудах как знак вакхической инициации. Чувственный огонь вина, воспламеняющий в мужчинах и женщинах илечение, ведущее к продолжению рода, принес Дионису победу у богов и людей. Сам Зевс уступает скипетр своей власти не Аполлону, а миловидному, гермафродитическому богу естественной прокреации, знаменуя тем самым наступление новой, чувственно-диофизической мировой эры (*Олимпиодор*, *Комментарии к «Федону»*, 61 с, в изд. G. Hermann, *Orphica*, p. 309, fr. 20). Такова была победа, завершившая борьбу фаллического и метафизического патернитета. Нагота, даже в надгробных изображениях достигающая эротической чувственности дионисийского фаллического культа, и всеобщее распространение fascinus, quo territoria cuncta florescunt³⁸⁸ (*Арнобий*, *Против язычников*, V, 28) как нельзя более красноречиво свидетельствуют о том, с какой откровенностью могла проявлять свою силу грубая тяжесть вещества. Материя, к совершенной идеализации которой человечество приходит благодаря Дионису, вновь погрузила мир в мутные глубины гетеризма и сугубо чувственного существования. Именно в силу своей материальности Дионис одержал победу над Аполлоном. Родство с чувственной природой человека составляет его главную силу, тогда как превосходство над нею оказывается слабостью Аполлона. У *Ямвлиха* (*О египетских мистериях*, V, 15) в уста Гераклита вложено суждение о том, что разве лишь очень немногие из людей способны к восприятию вещей духовных и совершенно чистых. Поэтому, — сказано далее, — при устройении культа прежде всего должна быть принята во внимание человеческая материальность; лишь тот, кто строит сверхчувственное на фундаменте чувственного, сможет достичь своей цели. Πόλεσι τοίνυν καὶ δῆμοις οὐκ ἀπολελυμένους τῆς γενεσιουργοῦ μοίρας καὶ τῆς ἀντεχομένης τῶν σωμάτων κοινωνίας, εἰ μὴ δώσει τῆς τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ἀγιστείας, ἀμφοτέρων διαμαρτήσῃ, καὶ τῶν ἀϋλῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐνύλων· τὰ μὲν γὰρ οὐ δύναται δέξασθαι, τοῖς

³⁸⁷ Плод Диониса, утоляющая страдания виноградная лоза (*др.-греч.*)

³⁸⁸ Фаллос, [изображениями] которого наполняется вся страна (*лат.*).

δὲ οὐ προσάγει τὸ οἰκεῖον. καὶ ἅμα ἕκαστος καθόσον ἐστίν, οὐ μέντοι καθόσον μὴ ἐστὶ, ποιεῖται τῆς θυσίας τὴν ἐπιμέλειαν· οὐκ ἄρα δεῖ αὐτὴν ὑπεραίρειν τὸ οἰκεῖον μέτρον τοῦ θεράποντος³⁸⁹. Участь, постигшая дионисийский культ, свидетельствует о глубокой ошибочности этого взгляда. Вместо того, чтобы вести к вершинам аполлонической чистоты, наделяя человечество и вещественными, и нематериальными благами, он лишил его как тех, так и других, более каких-либо иных причин способствуя гибели древних цивилизаций и необратимому упадку целых народов.

СХІІІ. Доказательства существования названной взаимосвязи в отдельных мифах.

Высшее проявление аполлонического патернитета в городе Афины

В изложенных выше рассуждениях мы определили стадию развития дионисийского патернитета и ее отношение к патернитету аполлоническому в зависимости от степени чистоты, проявляемой принципом света в каждом из обоих связанных с Дельфами божеств. В Аполлоне отцовство света достигло своего совершенства и бесплотной чистоты. В нем оно предстает свободным от материи, бесполом, безбрачным. Напротив, в Дионисе оно вовлечено в материальную прокреацию и потому всегда пребывает в единстве с женским началом и причастно его материальности. Там отцовское начало не страшится новых поражений — здесь же оно не способно закрепить одержанную победу. Женщина навсегда склоняется перед мощью метафизической мужествен-

³⁸⁹ Поэтому если кто-нибудь не будет допускать для городов и народов, несвободных от связанной со становлением участи и опирающейся на тела общности, подобного способа религиозного почитания, то они вовсе не получают ни нематериальных, ни материальных благ: ведь первые они не в состоянии воспринять, а способствующее другим они не будут подносить. Вместе с тем каждый выказывает свою заботу о жертвоприношении, насколько она возможна, а не насколько невозможна. Следовательно, не нужно, чтобы она стремилась превзойти свойственную почитающему богов меру (*пер. с др.-греч. Л. Ю. Лукомского*). — *Примеч. перев.*

ности, тогда как превосходству фаллической силы она с успехом противопоставляет чары своей высшей чувственности. Контраст между этими двумя ступенями весьма характерным образом проявляется в различных мифах. Дионис до срока появляется на свет из чрева дочери Кадма Семелы, после чего Зевс, явившийся к ней в громе и молнии, приемлет сына в свое отцовское, детородное бедро, где он вынашивается еще раз и, достигнув зрелости, рождается повторно (Аполлодор, Мифологическая библиотека, III, 4, 3; Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, III, 63; Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, IX, 1–25). Итак, будучи на низшей ступени сыном матери, как и весь *draconteum genus*³⁹⁰ кадмеян, на высшей он является сыном своего отца, рожденным из бедра, а не из головы, *μηροραφής, μηροτραφής*³⁹¹ (Евстафий, Комментарии к «Илиаде», II, 637; Еврипид, Вакханки, 295), он именуется также *Βιμήτωρ* или *Διμήτωρ*³⁹² (Афиней, Пир мудрецов, II, 39 B), а по-латински *bimater*³⁹³ (Овидий, Метаморфозы, IV, 12; Лигин, Мифы, 167; ср. Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, 44, 215: *πάτηρ καὶ μήτηρ*³⁹⁴), однако вторая мать — это сам его отец (Орфические гимны, 49; Нонн Панополитанский, Деяния Диониса, IX, 5–6 и XLIV, 215). В противоположность ему, аполлонический патернитет в особенности связывается с Афинами — городом Аполлона *Πατρώος*³⁹⁵. Если Дионис — *βιμήτωρ*, а столь близкородственный ему Гефест рождается от матери без отца (Аполлодор, Мифологическая библиотека, I, 3, 5; Лигин, Мифы, предисловие; Сервий, Комментарии к «Энеиде», VIII, 454 и к «Буколикам», IV, 62), то Афина, напротив, появляется на свет без участия матери и — как впервые было отмечено Стесихором (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», IV, 1310) — во всеоружии,

³⁹⁰ Племя рожденных из зубов дракона (лат.).

³⁹¹ Защищенный в бедро, вскормленный в бедре (др.-греч.).

³⁹² Имеющий двух матерей (др.-греч.).

³⁹³ Имеющий двух матерей (лат.).

³⁹⁴ Отец и мать (др.-греч.).

³⁹⁵ Отцовский, отчий (др.-греч.).

подобно ясонически-кадмейским Σпарτοί³⁹⁶ и мыслимым по их образцу платоновским воинам. Из головы Зевса она выходит совершенной уже при первом своем появлении — как слово, исходящее, по выражению Эсхила, из уст божества. Эта противоположность, представляющая начальную и конечную точку развития от матернитета к патернитету, является совершенной также и в том отношении, что она связывает высшую ступень аполлонического принципа с безматерним рождением божественной *девы*. Дионис βιήτωρ — мужчина, Афина ἀμήτωρ³⁹⁷ — женщина; тот благосклонен ко всему женскому, особенно в браке, — эта, согласно Эсхилу, благоволит всему мужскому πλῆν ὑψίου τυχεῖν³⁹⁸. Выбор женского образа в качестве чистейшего выражения духовного отцовства является логическим завершением связи всякого поступательного движения в истории человечества с женским началом. В этом выборе мы обнаруживаем высшее одухотворение идеи, лежащей в основе материнского права; воинственная, безбрачная девственность Афины заставляет нас вспомнить о феномене амазонства, а ее воинское облачение — о кадмейских Sparti³⁹⁹, также появляющихся на свет вооруженными. Однако здесь в духовном облике воспроизводится то, что изначально имело вещественную основу и материальное значение, и это возвышение женской природы изображается как деяние исключительно высшего мужского божества, совершенное без участия супруги, для завершения которого на помощь весьма знаменательным образом призывается Гефест (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 3, 6; *Пиндар*, Олимпийские песни, VII, 35). Отныне чистейшую форму аполлонического патернитета будет олицетворять безматерняя дева (ср. *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», IV, 201). По велению Афины Тесей ввергает Венеру-Ариадну вещественной любви Диониса (*Павсаний*, Описание Эллады, X, 29, 2. *Плутарх*, Тесей 20; *Филострат*, Героика, 11; *E. Gerhard*, Vases

³⁹⁶ Посеянные (т. е. выросшие из зубов дракона) (*др.-греч.*).

³⁹⁷ Не имеющая матери (*др.-греч.*).

³⁹⁸ Пребыв без супружества (*др.-греч.*).

³⁹⁹ Спарты, племя рожденных из зубов дракона, убитого Кадмом (*лат.*).

étrusques et campaniens du Musée Royal du Berlin. T. 6. 7, S. 9 ff.). Незаматерная дева хранит своего любимца для более высокой ступени совершенства, нежели та, которой он мог бы достичь в фаллическом союзе с лунной женщиной Крита. Она понимает, как мудро поступил Зевс, отказавшись от материальной Деметры и уступив прелестную Фетиду смертному Пелею (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 13, 6). Стремясь к вещественной прокреации, мужчина — даже бессмертный — попадает во власть неодолимых женских чар и вскоре лишается всех плодов своей победы. Ариадна-Афродита остается на Наксосе — Афина хочет возвести свой город к высшей ступени духовной жизни. Критским женщинам более чистая Аттика не принесла ничего кроме несчастья. Это весьма характерное и лишь теперь ставшее понятным для нас противопоставление в числе прочих авторов неоднократно подчеркивает Еврипид. В его «Ипполите» (337–343) Федра сравнивает свою несчастливую любовь с любовью Пасифаи к божественному быку и Ариадны к Дионису. Прекрасные Афины сулят несчастье Ариадне и Федре, чей критский корабль пристаёт к берегам Мунихия (там же, 753–768). Несчастье готовит он и Мееде, которая, преследуя Тесея, также вынуждена избегать этого города (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9 in fine). Напротив, все женоборцы находят себе в Афинах приют и пристанище. В Аттику прибывает Орест в надежде на помощь (*Филострат*, Героика, 6); в Аттику приходит Эдип, зная, что здесь, по пророчеству дельфийского бога, ему предстоит умереть (*Еврипид*, Финикиянки, 1707–1709): его афиняне почитают на Ареопаге — в месте, на котором был оправдан Орест (*Валерий Максим*, Достопримечательные деяния и изречения, V, 3, 3). В Аттику направляется Тесей, восстав из подземного мира, как победоносный герой света (*Еврипид*, Геракл, 620). В честь Геракла, $\mu\sigma\omicron\upsilon\upsilon\upsilon\eta\varsigma$ ⁴⁰⁰, чья соляная чистота отвергает всякую близость с женщиной (*Павсаний*, Описание Эллады, VII, 5, 3; VII, 21, 2; *Плутарх*, О том, что Пифия более не прорицает стихами, 20; его же, Римские вопросы, 90; *Силий Италик*, Пуника, 3, 22: *femineos*

⁴⁰⁰ Женоненавистник (др.-греч.).

prohibent gressus⁴⁰¹), который, сам не ведая того, после возвращения из преисподней приносит в жертву своему высшему принципу Мегару вместе с тремя ее детьми (*Еврипид*, Геракл, 1264–1267), афиняне впоследствии назовут Тесея вторым Гераклом. Так прорицает у Еврипида (там же, 1315–1320) сам Тесей, ссылаясь на свою победу над кносским чудовищем (ср. *Плутарх*, Тесей, 29). Не с Критом — любезной материнской землей — с его лунными женщинами, с его посеидоническим Талосом, приходившимся, по словам Кинифона (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 53, 2), отцом Гефесту, с его смертным Зевсом, — не с ним, а с городом Афины связан совершенный триумф отеческого аполлонического права света. В Афинах установлено наказание тем, кто хулит не только собственного отца, но и отца других афинян после его смерти: τῶν νόμων ἀπαγορευόντων μηδὲ τοὺς τῶν ἄλλων πατέρας κακῶς λέγειν τεθνεῶτα⁴⁰² (*Демосфен*, Против Беота II, 49; Ср. *Платон*, Законы, IX, 878) — характерный факт, свидетельствующий о признании аполлонической божественности патернитета со стороны народа, который в древнейшую пеласгийскую эпоху и сам свято чтит материнское право и который вплоть до позднейшего времени связывал с Метроном законодательство, с элевсинской Деметрой — инициацию в мистерии, а с дионисийским браком своей βασιλιννα⁴⁰³ — идею мирного процветания семьи и государства.

СХIV. Разбор трагедии Еврипида «Ион». **Заключенная в ней последовательность ступеней** **материнского права, дионисийского** **и аполлонического патернитета**

Взаимоотношения дионисийской и аполлонической ступени света и основанного на них дионисийского и аполлонического патернитета нигде не проявляется столь достопримечатель-

⁴⁰¹ Они запрещают вход женщинам (*лат.*).

⁴⁰² Поскольку законы запрещают говорить дурно даже об умерших отцах других людей (*др.-греч.*).

⁴⁰³ Жена архонта-басилевса (*др.-греч.*).

ным образом, как в Еврипидовом «Ионе» (*Павсаний*, Описание Эллады, I, 28, 4). В этой трагедии со всей отчетливостью прослеживаются этапы развития эллинского, а точнее, ионически-аттического развития цивилизации: переход от теллурического материнского права к дионисийскому отцовству, а от него — к аполлоническому патернитету. Ход развития этого произведения несложно понять, если придерживаться означенных выше идей. Множество загадочных подробностей найдут тем самым свою природную взаимосвязь и убедительное объяснение. Еврипидов «Ион» редко становился предметом особого анализа. Ни вводные замечания Г. Германа к его изданию (*Euripidis Ion, Recens. G. Hermannus. Lipsiae, 1827, p. 30 ff.*), ни анализ Г. Велькера (*G. F. Welcker, Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet, Bonn, 1839, S. 725–729.*) никак не способствуют пониманию древнего мышления. Перевод Виланда (*C. M. Wieland, Attisches Museum, Bd. 4, Zürich, 1803*), равно как и изложение и оценка этой драмы, сделанные А. В. Шлегелем в «Чтениях о драматическом искусстве и литературе» (*A. W. Schlegel, Über dramatische Kunst und Literatur, Bd. 1, Heidelberg, 1809, S. 246*) имеют сугубо эстетическую ценность. И если мы предполагаем уделить более пристальное внимание творчеству древнегреческого поэта, то делаем это в особенности с намерением еще раз показать, что всякое глубокое понимание античных произведений возможно лишь при условии близкого знакомства с древними идеями, в особенности же с религиозными воззрениями прошлого. Современные взгляды здесь могут вести лишь к ошибкам, выставляя изучаемый предмет в совершенно ложном свете. Из трех ступеней, отмеченных нами в «Ионе», прежде всего должна быть рассмотрена стадия теллурического материнства, за ней — аполлонического патернитета, и лишь в последнюю очередь — промежуточная ступень дионисийского отцовства. Во всех этих случаях, однако, мы коснемся лишь самой идеи Еврипида, оставив в стороне прочие аспекты повествования. Материнский теллуризм представлен в трагедии племенем Эрехтидов. Креуса из хтонического рода Эрехтония, дарит своему сыну украшение в виде дракона Эрехтидов,

тем самым недвусмысленно изображая его членом *draconteum genus* сыновей своей матери (*Еврипид*, *Ион*, 24 и 1427). Идеи материнского права дают объяснение множеству подробностей, на которые мы в ином случае едва ли бы обратили внимание. Сыну, требующему отцовского имущества, мать отвечает: «Копье и щит — вот все твое имение» — ὄσ' ἀσπίς ἔγχεος θ': ἦδε σοι παμπησία⁴⁰⁴ (там же, 1307). Согласно материнскому праву, все имущество переходит по наследству к дочери — у сына же есть копье и крепкие руки, чтобы отстаивать свою жизнь и заботиться о пропитании (см. выше главу VIII). Поэтому Неоптолем у *Софокла* (*Филоктет*, 362–366 и 1356) справедливо жалуется, что оружие его отца было отдано Лаэрту. Материнская система особо разъясняет, каким именно образом понимается Ионовое право наследования. По отцу в своей стране он считается пришельцем, ведь Ксуф происходит от Эола, сына Зевса и является ахейцем (*Еврипид*, *Ион*, 63; ср. *Аполлдор*, *Мифологическая библиотека*, III, 51, 1; 1, 7, 3; *Павсаний*, *Описание Эллады*, 7, 1, 2). Согласно отцовскому праву, *Ион* никак не может царствовать. Но не так обстоит дело согласно праву материнскому. Здесь имеет значение лишь то, что по матери он происходит от Эрехтея. Если его мать из рода Эрехтидов, совершенно безразлично, из какой земли и какого народа его отец Ксуф. Поэтому до тех пор, пока не было известно, что он сын Креусы, он должен был считаться чужеземцем и, следовательно, исключенным из сообщества граждан. Все это время в нем видели лишь сына Ксуфа, рожденного от чужеземной матери. Когда же стало известно его происхождение по материнской линии, законные права *Иона* были признаны на этом и только на этом основании. Особого внимания заслуживают стихи 730, 821–824, 845, 846, 1062–1064, 1578–1581 (цитирую по изданию А. Кирхофа). В последнем из приведенных мест говорится: ἐκ γὰρ τῶν Ἐρεχθέως γευῶς δίκαιος ἄρχειν τῆς γ' ἐμῆς

⁴⁰⁴ Пер. с др.-греч. наш. — Примеч. перев.

ἄβε χθονός⁴⁰⁵. Δίκαιος здесь следует понимать не как ἄξιος⁴⁰⁶, что и вижу у некоторых интерпретаторов, а в самом строгом юридическом смысле⁴⁰⁷. Рожденный дочерью Эрехтея, он отвечает всем требованиям, от которых зависит право на трон — невзирая даже на то, что он принадлежит к роду Эрехтея лишь по матери, и то время как отец его по-прежнему остается чужеземцем. Итак, мы видим, в рамках какой правовой системы выстроена вся эта концепция. Как Ясон и минийцы происходят от дочерей Миния, так и Ион рожден дочерью Эрехтея. Как для тех Миний является μητρολόγος, так и Эрехтей для Иона (Ср. *Вергилий*, *Энеида*, XII, 162–164 и I, 630, с примечанием Сервия: *quasi materno gaudens Dido refutaret genus paternum*⁴⁰⁸, что согласуется с амазонской природой Дидоны. Ср. *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», IV, 36 и 137. На женский принципат карфагенян указывает также *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», IV, 625). Сопоставление Миния с Ионом в особенности оправдано тем, что минийцы в меньшей степени, чем Ион, являются Эолидами. *Еврипид* (Ион, 63) называет Эола отцом Ксуфа, а традиционные сказания — братом последнего. Согласно *Аполлодору*, Мифологическая библиотека, I, 7, 3; Павсанию, Описание Эллады, I, 7, 2; *Страбону*, География, VIII, 383, Дор, Ксуф и Эол были сыновьями Эллина, от которого их племена получили имя эллинов, тогда как прежде они

⁴⁰⁵ Он Эрехтид и над моей землей / Достоин быть царем. (Текст трагедии здесь и далее приводится в пер. с др.-греч. И. Ф. Анненского за исключением особо оговоренных случаев. Ср. приведенные ниже возражения автора против интерпретации, положенной в основу русского перевода. — *Примеч. перев.*)

⁴⁰⁶ Достойный (др.-греч.).

⁴⁰⁷ У слова δίκαιος много значений: «честный, справедливый, праведный; законный; подходящий, пригодный; заслуживающий, достойный» (др.-греч.). Автор хочет сказать, что в вышеприведенной фразе выражение δίκαιος ἀρχεῖν («достоин править») означает не достоинство в смысле добродетелей или заслуг, а обладание законным правом на власть. — *Примеч. перев.*

⁴⁰⁸ Как будто, радуясь материнскому роду, Дидона презирала род отцовский (лат.).

назывались *уракоі*⁴⁰⁹. *Гракоі* — это имя эллинов, унаследованное по материнской линии, свидетельства чему будут приведены далее. Таким образом, этот матрилинейный этноним соответствует материнскому праву эолидов и соответствует тем же представлениям, которые отражаются в рассказе о происхождении минийцев от дочерей Миния, а Иона — от дочери Эрехтея Креусы. *Павсаний* (Описание Эллады, VII, 1, 2) сообщает, что родиной Ксуфа была Фессалия, страна Эолийцев и Минийцев. Туда же впоследствии возвращается брат Иона Ахей. Здесь вновь проявляется связь материнской системы с пеласгийской ступенью культуры (ср. *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VII, 4). В отличие от нее, эллинистическая стадия основана на преобладании отцовства. Противопоставление *Graeci* и *Hellenes* воспроизводится и в случае Ксуфа и Иона, а также братьев Ахей и Иона. Если Ксуф и Ахей принадлежат древнему теллурическому, то с Ионом, равно как и с эллинами связан переход к новому праву, который ясно угадывается и в соответствующем мифе, изложенном у *Павсания* (Описание Эллады, VII, 1, 2). Еврипид называет самого Ксуфа Ахеем — точно так же, как ранее мы уже встречали Ореста в качестве Ахей из рода Пелопа. По своему происхождению и тот, и другой принадлежат еще старой системе, хотя и с тем, и с другим связано также и ее преодоление. — Миф приписывает и Эрехтею, и Минию множество дочерей: помимо Креусы сюда относятся также Прокрида, Хтония, Орифия (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 15, 1; Схолии к *Еврипиду*, «Финикиянки», 861; иначе говорят об этом другие предания, о которых см. *Welcker*, *Die griechischen Tragödien*, S. 721). Последние заставляют нас вновь обратиться к минийцам и их материнскому праву. Сыновья Орифии: Зет и Калаид — участвуют в плавании аргонавтов (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 211 ff. со схолиями; Орфическая Аргонавтика, 219 ff.); одолев гарпий, они становятся избавителями страждущего Финей. Последнему же *Софокл* (Антигона, 970–986) приписывает двух сыновей, мать которых принадлежит древнему племени Эрехтидов (*Аполлодор*, Мифологи-

⁴⁰⁹ Греки (др.-греч.).

ческая библиотека, III, 15, 3). Лишившись зрения, они с плачем жалуются на страдания, связанные с рождением от незамужней матери:

ματρὸς ἔχοντες ἀνύμφευτον γονάν·
 ἃ δὲ σπέρμα μὲν ἀρχαιογόνων ἄντασ'
 Ἐρεχθεϊδᾶν.

Горевали об участи горькой своей
 Этой матери, в браке несчастной⁴¹⁰, сыны
 А была и она из древнейшей семьи —
 Эреxfеева рода
 (пер. С. Шервинского, Н. Познякова)⁴¹¹.

⁴¹⁰ Здесь русский перевод *Софокла* основан на иной интерпретации др.-греч. ἀνύμφευτος, предложенной уже древними схолиастами. — *Примеч. перев.*

⁴¹¹ Воспользуюсь этим местом, чтобы отметить замечание Варрона о значении слова *germani*. *Сервий* (Комментарии к «Энеиде», V, 411) пишет: *Germanus est, secundum Varronem in libris de gradibus, de eadem genitrice manans, non, ut multi dicunt, de eodem germine, quos ille tantum fratres vocat* [Согласно Варрону (*De gradibus*), *germanus* — это тот, кто происходит от одной и той же матери, а не, как многие утверждают, от одного рода; последних называют *fratres* (братьями — *A. V.*; *лат.*)]. Оспариваемое здесь мнение приведено у *Феста* (О значении слов, s. v. *Germen*). Исходя из основного матерински-теллурического смысла можно объяснить все частные аспекты значений, которое приобретает слово *germanus*. Прежде всего, оно употребляется применительно к животным, что исключает возможность трактовок, связанных с концепцией патернитета (ср. *Акций у Цицерона*, О дивинации, I, 22). В особенности же из этого основного смысла объясняется значение истинности характерных для материнского права братских и сестринских отношений. В согласии с ним, *germanus* [родной, единокровный (*лат.*)] употребляется вместе со словами *frater* [брат (*лат.*)] и *soror* [сестра (*лат.*)], усиливая тем самым их вес. Ведь материнство отличается от отцовства своей несомненностью, в силу чего существует лишь особое обозначение для незаконного происхождения по отцу (*spurius*), но не для *mater suppositicia* [подставной, ложной матери (*лат.*)]. Ср. комментарий *Сервия* к стихам *Вергилия* (*Энеида*, VII, 283) *Supposita de matre nothos furata creavit: materno ignobiles genere.*

Est autem nomen hoc graecum. Nam latine quemadmodum dicatur non est [От подставной матери тайком добыла полукровок — низкого рода по матери. Последнее выражение — греческое, поскольку по-латински нельзя сказать ничего подобного (*лат.*)]. С этим первоначальным значением связаны и строки *Плавта* (Два Менехма, V, 10, 43): fratres germani duo gemini, una matre nati et patre uno [единокровные братья-близнецы, родившиеся от одной матери и одного отца (*лат.*)]. Ср. *Вергилий* (*Энеида*, XII, 830): et germana Jovis, Saturnique altera proles [единокровная сестра Юпитера и второе чадо Сатурна (*лат.*)]. *Варрон*, О латинском языке, V, в изд. *Spengel*, M. Terentii Varronis de Lingua latina, p. 60. У *Сервия*, Комментарии к «Энеиде», V, 370 слово germanus [единокровный, родной (*лат.*)] употреблено в том же смысле, что и ὄμοῦστροῦς [единоутробный (*др.-греч.*)] у *Гомера* (*Илиада*, XXI, 95; ср. выше главу VI): Hector quum iratus in Paridem stringeret gladium, dixit se esse germanum, quod allatis crepundiis probavit qui habitu rustici adhuc latebat. [Когда Гектор в ярости обнажил меч против Париса, тот сказал, что является его единокровным братом, и доказал это, показав детскую погремушку, спрятанную под деревенской одеждой (*лат.*)]. Почтительное отношение к общей матери должно удержать занесенный меч. О троянском материнском праве *Вергилий* (*Энеида*, I, 658) сообщает следующее: sceptrum, Ilione quod gesserat olim, maxima patrum Priami [Жезл, что в прежние дни всегда Илиона носила, / Старшая (maxima) дочь Приама-царя (*пер. с лат. С. А. Ошерова. — Примеч. перев.*)]. *Сервий* замечает: quia ante etiam foeminae regnabant, praesertim primogenitae, unde ait: maxima [Потому что раньше тоже царствовали женщины, особенно первенцы; по этой причине ее и называют «maxima» (*лат.*)]. О том, что подобное первородство среди дочерей отнюдь не было общераспространенным явлением, мы уже говорили ранее и приводили соответствующие доказательства применительно к Трое (*Филострат*, Героика, XIX, 737: Πριάμος ἤκων κ. τ. λ. [Приам придя и т. д. (*др.-греч.*)]; там же, 749: λοιπὴ δ' ἐστὶ κ. τ. λ. [остальная же и т. д. (*др.-греч.*)]. Какое естественное воззрение лежало в его основе, можно судить по словам того же *Вергилия* (*Энеида*, IV, 179): illam Terra parens, ira inritata deorum, / Extremam, ut perhibent, Soco Enceladoque sororem / progenuit — «Мать-Земля, на богов разгневавшись, следом за Кеом / И Энкеладом Молву, как преданья гласят, породила». *Сервий*: Extremam, pessimam. Omnes enim, qui de medicina tractant, dicunt naturale esse, ut inutiliores sint, qui nascuntur ultimi. [Как

последнюю, то есть как худшую. Все, кто занимается медициной, говорят, что естественно, что те, кто родился последними, более всех бесполезны (лат.). Ср. там же, IV, 537. Σκαίαι πύλαι [Левые или Западные врата (др.-греч.)] объясняются, в свою очередь, из связанного с материнским правом принципата левой стороны. Поэтому над Scaea porta [Скейскими воротами (т. е. Западными воротами в Трое, лат.)] находилась гробница Лаомедонта, имевшая для города значение палладиума. Сервий, Комментарии к «Энеиде», II, 241: tanta vis consecrationis in porta Trojana, ut etiam post profanationem ab ingressu hostes vetaret: nam novimus integro sepulcro Laomedontis, quod super portam Scaeam fuerat, tuta fuisse fata troiana. [Такова была священная сила, заключенная в Троянских воротах, что даже после осквернения она запрещала доступ врагам: мы знаем, что судьбы Трои были оберегаемы неприкосновенной гробницей Лаомедонта, расположенной прямо над Скейскими воротами (лат.)]. Ср. там же, III, 351; Порфирий, О пещере нимф, 27. Левая сторона вновь предстает здесь как самая могущественная и нерушимая, в которой заключен залог всякого спасения. У Вергилия (Энеида, II, 612) Юнона показывается на Scaee portae [Скейские (Западные) ворота (лат.)], о чем Сервий замечает: fatum fuit ad exitium Troiae per has portas equum introduci [Это была судьба, что именно через эти ворота был введен конь на погибель Трои (лат.)]. С вратами-гробницей Лаомедонта можно сравнить сказания о погребении Этола (Павсаний, Описание Эллады, V, 4) и о схожей гробнице Нитокрис у Геродота (История, I, 179). И здесь гробница точно так же выступает в качестве палладиума и связана не только с принципатом женского начала, но и с пронизанным идеей смерти теллуризмом (и относящимися к нему городскими стенами, ср. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 160). Итак, мы видим, что в древнейшую эпоху троянской истории отчетливо различимы все проявления материнского права, к числу которых есть основания причислить и сома Нестореа incaesa [необрезанные волосы Гектора (лат.)], Сервий, Комментарии к «Энеиде», II, 227; V, 556; Филострат, Героика, VI, в изд. Olear, p. 705). В дальнейшем мы еще встретим обычай somam nutrire [отращивать волосы (лат.)] как характерную черту материнских народов. Что же до имени Τρώς [Трой (др.-греч.)], то в нем угадывается название ликийского города Τλώς [Тлос (др.-греч.)], особенно значимого в мифе о Беллерофонте (Ritter, Kleinasien, II, 1010).

Невозможно не увидеть здесь теллуризм украшенных драконами эрехтидов, в слепоте — уже неоднократно отмеченную связь с гетерической болотной прокреацией, а в безнадежной тоске — безысходность, присущую этой религиозной ступени. — Прокрида, вторая сестра Креусы (ср. *Гигин*, Мифы, 189 и 241; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VI, 445; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, XXXIX, 15, 1) была изображена в дельфийской Лесхе. *Павсаний* (Описание Эллады, X, 29, 3) упоминает группу знаменитых женщин, которую художник изобразил в непосредственной связи друг с другом: Ариадна, Федра, миниянка Хлорида, представленная у ног связанной с нею узами любви Фией; затем Прокрида, а рядом с нею, — однако обратившись к ней спиной — Климена, дочь Миния, мать Ификла, обе — возлюбленные Кефала; Мегара — супруга Геракла — и, наконец, дочь Салмоня (это, несомненно, Тиро — прекраснейшая из минийских женщин: *Гомер*, Одиссея, XI, 235; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 8; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 68) и Эрифилы, супруга Амфиарая — комбинация, примечательная тем, что в ней ясно просматривается обращение к ранней эпохе материнского теллуризма и идея его подчинения дельфийскому богу. В одном из диалогов между Ионом и Креусой *Еврипид* (Ион, 288–291) касается жертвоприношения дочери Эрехтея (ср. *Лукург*, Речь против Леократа, 99 в изд. *I. Becker*, *Oratores attici*, vol. 3, Berlin, 1823, p. 261), которое составляет центральный момент действия в одноименной трагедии (*Плутарх*, Малые параллельные жизнеописания, 20; *F. G. Welcker*, *Die griechischen Tragödien*, S. 717–725). Здесь очень хорошо видна гинекократическая основа династии Эрехтидов. Прежде всего — в женском жертвоприношении, как показывает нам аркадский материнский род Египтидов (о котором позже), Гиацинтиды (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 15, 8; *Гигин*, Мифы, 238; *Гарпократион*, Словарь десяти ораторов, s.v.; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, XVII, 15), дочери Льва (*Элиан*, Пестрые рассказы, XII, 28). Далее, в согласии на жертвоприношение девушки со стороны ее матери *Пракситеи* (*Псевдо-Плутарх*, Малые сравнительные описания, 20; *Климент Александрийский*, Протрептик, III, 42; *Эн-*

ний, Эрехтей, фр. 1 в изд. F. H. Bothe, Poetarum Latii scenicorum fragmenta, Lipsiae, vol. 1, 1834, p. 41); в наставлении умирающего царя своим детям особенно любить мать (фр. 19; *Стобей*, Флорилегий, LXXIX, 3); но особенно в жертвоприношении именно младшей дочери (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 15, 4), вместо которой Демарат у *Стобея* (Флорилегий, XXXIX, 33) называет старшую — неоднократно повторяющееся видоизменение первоначальной легенды. Вероятно, в мифе о любовных досугах Геракла с пятьюдесятью дочерьми Фестия именно оно привело к установлению особой связи между старшей и младшей дочерью, которые единственными из пятидесяти произвели на свет двойню (*Павсаний*, Описание Эллады, IX, 27, 5), ибо здесь новое гераклическое право смыкается с древним правом Фестидов, в то время как у *Павсания* (Описание Эллады, III, 1, 4) изображается их конфликт (ср. *Павсаний*, Описание Эллады, III, 3, 6). Согласно Суде (παρθένου), речь шла лишь о шести дочерях, младшей из которых была, однако же, та самая Хтония, которая и была принесена в жертву, как сообщает *Гигин* (Мифы, 46). Фанодем и Фриних у Суды (там же), а также *Демосфен* (Надгробная речь, 27) называют почитаемых в аттическом культе дочерей Эрехтея Ἰακινθίδαι⁴¹², а Гиакинф, в свою очередь, также является младшим сыном своего отца — Амикла (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 1, 3). Еврипид следует тому же принципу, оставляя в живых одну лишь Креусу — младшую из трех старших дочерей, — тогда как две прочих из сестринской любви добровольно жертвуют собою (*Еврипид*, *Ион*, 280). Наконец, обратим внимание и на слова Эрехтея: Θετῶν δὲ παίδων ποῦ κράτος; τὰ φύντα γὰρ κρείσσω νομίσειν τῶν δοκίματων χρεῶν⁴¹³ (*Еврипид*, фр. 19). Усыновление, относящееся к высшей аполлонической системе представлений, не может не противоречить вещественному материнству. — И если во всем, что касается дочерей Эрехтея, воспроизводится хтонический взгляд на мир, который в Еврипидовом «*Ионе*» разделяет

⁴¹² Гиакинфидами (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

⁴¹³ В чем сила усыновленных детей? Ведь возвращенное признаётся лучшим, чем то, что считается необходимостью (др.-греч.).

и Креуса, то тем многозначительнее звучат и слова, с которыми обращается к ней слуга: ἐκ τῶνδε δεῖ σε δὴ γυναικεῖόν τι δρᾶν⁴¹⁴. Γυναικεῖόν τι⁴¹⁵ означает «поступок, достойный женщины». Диодор Сицилийский (Историческая библиотека, IV, 50), говоря об Амфиноме, матери Ясона, использует для выражения той же самой идеи выражение ἔλατθρον καὶ μνήμης ἀξίαν πράξιν⁴¹⁶, так же как Сервий (Комментарии к «Энеиде», IV, 36) пишет о бросившейся в огонь Дидоне: ob quam rem Dido, id est virago, quae virile aliquid fecerit, appellata est: nam Elissa proprie dicta est⁴¹⁷. Согласно древнейшим представлениям, γυναικεῖόν лучше, чем ἔλατθρον⁴¹⁸. Это выражение приводит нас на память злодеяние Медеи, а также лемнианок, о которых вспоминает и сам Еврипид (Ион, 628–629), вновь возвращая нас к идеям древней гинекократии, поднимающей оскорбленную женщину на кровавую битву в защиту своих прав. Таким образом, первый уровень Еврипидова «Иона» лежит в сфере материнства, где господствуют Креуса и отмеченный знаком дракона род Эрехтидов. Однако Аполлон и Афина приводят к победе отцовство света. С ними связана и последняя из трех ступеней, на которых строится «Ион». Теллуризм Эрехтидов показан как уже преодоленное состояние, свойственное древнейшему времени, а солярно-духовный принцип — как начало, отныне действующее единовластно. Ксуф принимает своего сына в дар от Аполлона: его подлинным родителем оказывается не смертный отец, а сам дельфийский бог. Это означает возведение патернитета на высшую ступень чистоты. Здесь у сына есть лишь отец, но нет матери. На вопрос Иона, какая мать его родила, Ксуф отвечает: «Сам не знаю я, кто мать», а на встречное предпо-

⁴¹⁴ Вот почему тебе нужно сделать нечто подобающее женщине (др.-греч.).

⁴¹⁵ Нечто женское, свойственное или подобающее женщине (др.-греч.).

⁴¹⁶ Деяние, подобающее мужчине и достойное памяти (др.-греч.).

⁴¹⁷ По этой причине ее называли Дидоной, то есть девой, совершившей нечто достойное мужчины: строго говоря, ее зовут Элиссой (лат.).

⁴¹⁸ Женское лучше, чем мужское, подобающее мужчине (др.-греч.).

ложение: «Феб ее, однако, назвал?» — следует ответ: «Не спросил я, так был рад».

Ион: Видно, я рожден землею...

Ксуф: Не родит земля детей.

Ион: От кого ж я твой?

Ксуф: Не знаю, шлюсь на бога: бог сказал.

(*Еврипид, Ион, 540–543*)

Ср. также гипотезы *Цеца* (Схолии к Ликофрону) в изд. К. О. Müller, 1811, p. 266 ff. Рядом с аполлоническим отцовством мать полностью пропадает из виду; в частности, теряет значение и ее тождество со всеродительницей Землей (*Сервий, Комментарии к «Георгикам», II, 341; Платон, Менексен, 237 d*), о котором упоминает в одном из своих вопросов Ион. Последний принимает собственного отца из рук Аполлона и более уже не печется о матери. Каков контраст между материнским правом Эрехтидов и аполлоническим отцовским правом! Там отец столь же мало принимается во внимание, как здесь мать. Но как воспринимает Креуса эту новую точку зрения, подразумевающую полное упразднение системы Эрехтидов и основанного на ней высшего материнского права? Вначале она со всей враждебностью выступает против нее и помышляет отомстить за свое попранное достоинство кровавым злодеянием, достойным лемнийских женщин. Однако Афина, не ведавшая мук рождения, принятая Прометеем (упомянутым здесь вместо материального Гефеста, что весьма показательно) из чела Кронида (*Еврипид, Ион, 454–459*), примиряет дочь Эрехта с Аполлоном — победителем ее материнского начала. Она раскрывает ей тайну: дитя, рожденное некогда ею от Аполлона, есть не кто иной, как Ион. Но пусть она хранит эту весть в самой глубине души: Ксуф не должен узнать о том, что Креуса — мать его мнимого сына, рожденного ею от Аполлона. Так, находясь в плену сладостной иллюзии, он сможет и дальше радоваться своему отцовству, счастлива будет и сама Креуса (там же, 1553 ff., особенно 1601–1605). Сохранена здесь и исключительность Аполлонова отцовства, а женщине дано осознать, что именно так, целиком растворившись в светлых высях

своего божественного супруга, она может обрести подлинное и вечное блаженство. Креуса признает истинность слов, возвешенных ей безматерней дочерью Зевса, Ἀθήνη Πατρῶα⁴¹⁹. Нимало не сомневаясь, с восторгом приветствует она прежде ненавистного ей Аполлона, приведшего все к блестящему завершению:

τὰμὰ νῦν ἄκουσον: αἰνῶ Φοῖβον οὐκ αἰνοῦσα πρῖν,
 οὐνεχ' οὐ ποτ' ἠμέλησε παιδὸς ἀποδίδωσί μοι.
 αἶδε δ' εὖωποι πύλαι μοι καὶ θεοῦ χρηστήρια,
 δυσμενῆ πάροιθεν ὄντα.
 (Там же, 1609–1612)

Нас послушай тоже. Феба я хвалю, а до сих пор
 Не хвалила. Раньше сыном нашим он пренебрегал,
 А теперь его мне отдал. Храм и эта дверь его —
 Все теперь мне улыбнулось, и от злобы — ни следа...

Афина хвалит такую перемену в ней (там же, 1614). Ион же готовится воссесть на древнем престоле (там же, 1618). Царская власть принадлежит ему согласно материнскому праву (1571–74) — как Эрехтиду. Однако сам он при этом становится ἀρχηγέτης⁴²⁰ нового отцовского права. От Иона произойдут две пары сыновей-близнецов, в честь которых будут названы земли и филы обитателей скалистого холма Паллады (там же, 1575–78; ср. *Страбон*, География, VIII, 383; *Геродот*, История, V, 66; *Павсаний*, Описание Эллады, I, 5, 1; Схолии к Аристиду в изд. *W. Frommel*, Scholia in Aelii Aristidis. Orationes Panathenaicam et Platonicas, 1826, p. 110). Живущий за морем двенадцатичастный ионийский народ также получит имя от своего отца-основателя (там же, 1587–88). Вот каким образом, согласно Еврипидову «Иону», расходятся и в то же время соприкасаются между собой старое и новое право: право Эрехтидов, ведущих свое происхождение от Матери-Земли, и право ионийцев, видящих своего отца в Апол-

⁴¹⁹ Афина Отцовская (др.-греч.).

⁴²⁰ Основатель (др.-греч.).

лоне-Ионе, «шествующем»⁴²¹ высоко над материнской Землей по небесному своду (там же, 534–536 и 660–662). Развитие и развязка сюжета в «Ионе», подобно судьбе Хариклеи в любовном романе Гелиодора, приводит нас из той доисторической эпохи, которой принадлежит вещественное материнство, в период совершенного аполлонического отцовства, где мать — $\chi\omega\rho\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \beta\epsilon\zeta\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ⁴²² — теряет всякое самостоятельное значение. В этой системе фикция отцовства приходит на смену физической определенности, связанной с материнством. Ион на слово верит божеству, что он был зачат от Аполлона и рожден Креусой (там же, 1606–08). Перекладывание отцовства на аполлонический принцип предстанет еще более значимым, если провести параллель между этим последним и дионисийским принципом. В Еврипидовом «Ионе» отражен также дионисийский патернитет; таким образом, все ступени развития занимают в этой трагедии подобающее им место: вместе с поэтом мы постепенно восходим от чистого материнского права к фаллической природе вакхического патернитета, и от нее — к метафизической природе патернитета аполлонического как высшему проявлению права света. Если на высшей ступени отец предстает один, без женщины-спутницы, именно этим являя свою метафизически-чистую природу, то на дионисийском уровне он наделяется фаллической прокреативной силой, вступая тем самым в союз женщиной и нисходя с метафизических вершин к ее материальности. Физическое, основанное на плотском соитии отцовство является дионисийским — духовное же отцовство, до которого последнее восходит в дальнейшем, есть отцовство аполлоническое. Эта идея, намеченная в нашем предшествующем изложении лишь в самом общем виде, в «Ионе» несет уже значительно более развитые очертания. Физическое отцовство Ксуфа возводится к ночному вакхическому празднеству с факелами. Решающее значение имеют здесь стихи 550–560. В обществе дельфийских менад гостеприимный хозяин

⁴²¹ Отсылка к народной этимологии имени Ἴων — «идуший». — *Примеч. перев.*

⁴²² Место и вместилище рождения (др.-греч.).

посвятил в священные таинства Ксуфа, впервые прибывшего к жилищу божества. Во время последующего ночного празднества по воле судьбы был зачат Ион. Сам царь не помнил о случившемся, ибо был пьян. (Ср. с этим золотую лозу как «*γένους σύμβολον*⁴²³ в роду Гипсипилы на десятой из описанных в эпиграммах таблиц храма в Кизике», о которой пишет Велькер (*Welcker, Die griechischen Tragödien, S. 559*) — изображение, несомненно, связанное с *Евриподом* и основанное на том же вакхическом понимании прокреации. Ср. также афродитическую *vitis ex auro*⁴²⁴ Эрифилы, упомянутую в Схолиях к Ювеналию, II, 655.) В этом рассказе вакхическое празднество вполне осознанно и намеренно изображается как подготовительная ступень к аполлоническому. Ксуф дважды является в Дельфы: сперва на дионисийский праздник, а затем с вопрошанием к Аполлону. От Диониса он принимает своего сына как плотский, а от Аполлона — как духовный отец. И в том, и в другом случае он всем обязан только лишь божеству. Сперва Дионис *ὁ καίνόμενος*⁴²⁵ (*Гомер, Илиада, VI, 132; Одиссея, XVIII, 406*) охватывает его экстазом чувственного опьянения (как в «*Финикиянках*» *Еврипида* Эдип, упившись вином, зачинает Лая), а позднее, уже в ясном уме, он получает весть от Аполлона, в честь коего не раздастся тревожный дифирамб, но который, будучи возвышен над скорбями и превратностями мира становления, невозмутимо распевает пеаны под звуки кифары (*Еврипод, Ион, 908*). Над лунарным миром, в котором Солнце совокупляется с материей в акте зачатия, высится солярный мир чистой мужской природы, чуждой всякого смещения. В рассказе раба о праздничных распоряжениях Ксуфа в честь его новоявленного отцовства с замечательной откровенностью описывается лунная ступень фаллической прокреативной силы Диониса (там же, 1122–58). Ксуф направляется туда, где пламенеет вакхический огонь, чтобы в благодарность за дарованного ему сына окропить кровью тельцов посвященную Дионису двуглавую вер-

⁴²³ Символ рода (*др.-греч.*).

⁴²⁴ Виноградная лоза из золота (*лат.*).

⁴²⁵ Исступленный, неистовствующий, буйствующий (*др.-греч.*).

шину и принести на этом месте жертву богам рождения. Во всех этих действиях преобладает фаллическим-материальная точка зрения, равно как и упомянутый вакхически-эротический огонь (ср. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, I, 498) имеет теллурически-вулканическую природу. Ион тем временем должен созвать весь дельфийский народ на праздничный пир. Шатер, который разбивает новообретенный сын, во всех подробностях соответствует материальной дионисийской, а не безбрачной, чистой, аполлонической соляной природе. Особенно значимы здесь следующие обстоятельства. Шатер раскинут без стен на вертикальных столбах; надежно защищает он своих гостей от солнечного жара: их не коснется ни полдневный палящий луч, ни огненная сила клонящегося к закату светила. Прямоугольными (εἰς εὐγωνία⁴²⁶) линиями размечен отведенный под него участок земли, площадь которого, по словам знатоков культа (σοφοί⁴²⁷), составляет десять тысяч футов. Все в этом описании полно различных взаимосвязей. Во-первых, сама οκνηή⁴²⁸. В связи с дионисийскими праздничными торжествами она упоминается в Александрии, где Птолеми, прославляющие Вакха как своего архегета, обустроивают ее с необычайным великолепием (*Афиней*, *Пир мудрецов*, V, 196–197. Ср. *Плутарх*, *Застольные беседы*, IV, 5, где с соответствующими вакхическими обычаями сравнивается, в числе прочего, иудейский праздник Кущей). Об Орестовой οκνηή см. выше в главе III. Особо следует отметить и упоминание οκνηή в надписи, открытой недавно в Санто-Стефано, неподалеку от Каламаты в Мессении, и служащей нам введением в церемониал μυστήρια τῶν μεγάλων θεῶν⁴²⁹ Эхалии и Андании (*Павсаний*, *Описание Эллады*, IV, 3, 6; IV, 26, 5–6; IV, 33, 5). Рассматриваемое место в стр. 34 гласит: οκανὸν δὲ μὴ ἐπιτρέποντων οἱ ἱεροὶ μῆθ' ἐνα ἔχειν ἐν τετραγώνῳ μεῖζον ποδῶν τριάκοντα, μῆδ' ἐπεριτίθεμεν ταῖς οκαναῖς μῆτε δέρρεϊς

⁴²⁶ В виде прямоугольника (*др.-греч.*).

⁴²⁷ Мудрые; искусные, умелые (*др.-греч.*).

⁴²⁸ Палатка, шатер; сцена, театральные подмостки (*др.-греч.*).

⁴²⁹ Мистерий великих богов [или богинь] (*др.-греч.*).

μήτε αὐλείας⁴³⁰. Здесь мы вновь встречаем σκηνή, а также слово εὐωνία⁴³¹, употребленное по отношению к τετράγωνον⁴³². Установленное в этом фрагменте ограничение размеров шатра 30 футами и запрет на покрытие его шкурами и сооружение двери лишь доказывает, что в иных случаях эти правила не соблюдались, и, тем самым, подтверждает содержащийся в «Ионе» рассказ. Причина всех этих запретов станет нам ясна, если мы сопоставим их с некоторыми другими требованиями. Так, облачения посвященных женщин должны быть белого цвета (ср. *Сервий*, Комментарии к «Георгикам», III, 391; *Павсаний*, Описание Эллады, IV, 13 1; *Артемидор*, Онейрокритика, *Плутарх*, Римские вопросы, 23; *Валерий Максим*, Достопримечательные деяния и изречения, VI, 2, 7; I, 6, 11; *Афиней*, Пир мудрецов, V, 200 A). Исключается из употребления как темный тон, σκιά⁴³³, — то есть, белый переходящий в черный — излюбленный цвет вакхических представлений (*Филострат*, Жизнь Аполлония Тианского, III, 3; *Лукиан*, Человеку, назвавшему меня «Прометеем красноречия», 4; Орфические гимны, К Мелионе, 5; *Афиней*, Пир мудрецов, V, 197 E) — отсюда все изобилие черно-белых кубических орнаментов на античных вазах, — так и пурпурно-красный, указующий на материальную прокреативную силу, *guber Priapus*⁴³⁴, приписываемый как Дионису и Адонису (*Феокрит*, Идиллии, XV, 125), так и Диоскурам (*Павсаний*, Описание Эллады, IV, 27, 1; *F. Lajard* в *Annali dell'Istituto di corrispondenza archeologica*, 238; *J. J. Bachofen*, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, S. 413 f.) и выступающий в качестве символа инициации (стр. 14 и 24) в пурпурных тениях, а также красных лентах, изображенных на многочислен-

⁴³⁰ И да не допустят жрецы, чтобы шатер был меньше тридцати футов по сторонам четырехугольника, и мы не обкладываем шатры кожами и не делаем в них наружных дверей (*др.-греч.*). См. *Inscriptiones Graecae*, V, 1, 1390. — *Примеч. перев.*

⁴³¹ Правильность углов (*др.-греч.*).

⁴³² Четырехугольник или квадрат (*др.-греч.*).

⁴³³ Тень (*др.-греч.*).

⁴³⁴ Рыжий Приап (*лат.*).

ных сосудах из Парижского собрания и, наконец, в багряном плаще орфического героя Ясона (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, I, 721–729). Запрещены также прозрачные одежды, имеющие гетерический характер и относящиеся к дионисийскому мистериальному культу (стр. 16; *Афиней*, *Пир мудрецов*, V, 198 С: ἀγαλμα Διονύσου δεκάπληχυ σπένδρον ἐκ καρρησίου χρυσοῦ, χιτῶνα πορφυροῦν ἔχον διάπεζον καὶ ἐπ’ αὐτοῦ κροκωτὸν διαφανῆ. περιεβέβλητο δὲ ἰμάτιον πορφυροῦν χρυσοποικίλον⁴³⁵). Как мы видим, все эти положения осознанно и целенаправленно противодействуют нарушениям принятых обычаев, проникавшим в порядок отправления дионисийских мистерий и способствовавшим их гетерическому вырождению. В первую очередь, именно с этой точки зрения следует рассматривать и запрет покрывать шатры шкурами и наглухо запираать их, проливающий еще более яркий свет на обычаи родственных сакейских празднеств с присущими им половыми эксцессами. Если у *Плутарха* (*Римские вопросы*, 28) сказано, что римляне никогда не клялись именем Диониса под кровом, но всегда под открытым небом, то в этом нельзя не усмотреть сознательного предпочтения, отдаваемого заключенной в этом божестве чистой природы света (*Аристофан*, *Облака*, 92). Эхалийские мистерии связаны с Аполлоном Карнейским и потому придерживаются чистых воззрений на аполлоническую природу света. Накануне первого дня мистерий в храме, посвященном этому божееству, женщины приносят клятву блюсти святость брака (ст. 7–8). Надпись запрещает также золотые украшения и всякого рода косметические средства, эти *instrumenta luxuriae*⁴³⁶ (*Каллимах*, *Эпиграммы*, 55; *Феокрит*, *Идиллии*, XV, 114), подобно тому как возбраняли их Залевк и Пифагор, также боровшиеся со всеми проявлениями гетеризма. Для венков подобает использовать не

⁴³⁵ Статуя Диониса, высотой в десять пехиев [т. е. около 4,6 м], совершающего возлияние из золотого кубка, облеченная в пурпурный хитон до пят, а поверх него в прозрачное одеяние шафранного цвета. Сверху же был накинут пурпурный плащ, расшитый золотом (*др.-греч.*).

⁴³⁶ Орудия роскоши, изнеженности (*лат.*).

materna myrtus⁴³⁷, как это принято в мистериях Диониса (Цец, Схолии к Ликофрону, 1328; ср. *Птолемей*, Новая история в ФНГ, III, 187: Μάτρης ὁ Θηβαῖος ὑμνογράφος μῦρτινας παρ' ὄλον τὸν βίον ἐστειτό⁴³⁸; *Валерий Максим*, Достопримечательные деяния и изречения, III, 6, 5; почему и имя латинского царя Муррана является указанием на родство по матери), а сугубо аполлонический лавр (стр. 22). По той же самой причине отвергается и женское пеласгийское число десять (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», III, 1323); оно может также соединяться с совершенным числом три (3+10), а в запрете на превышение числа 30 содержится норма сакрального права, значимым аналогом которой является положение римского *ius sacrum*⁴³⁹, запрещающее *flamen Dialis* «plus tribus gradibus scalas ascendere»⁴⁴⁰ (*Геллий*, Аттические ночи, X, 15; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», IV, 646; ср. Цец, Схолии к Ликофрону, 519; *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 76; его же, Застольные беседы, IX, 3; *J. J. Bachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 253). Положения мессенской надписи особенно существенны для правильной интерпретации Еврипидовой σκηνή, поскольку они не оставляют сомнений в ее сакральном значении и в роли, отведенной ей в отправлении мистерияльного культа. Мы видим отсюда, что и *Еврипид* также обращается здесь к той же высшей стороне вакхически-аполлонических дельфийских таинств, в которые были посвящены *Плутарх* и *Клия*. Такая перспектива имеет величайшее значение для правильного понимания «Иона», «Вакханок», и «Филоктета». Во многих местах поэт недвусмысленно намекает на высшие надежды, καλὰ ἐλπίδες⁴⁴¹, связанные с грядущим бытием. Это касается, в частности, фрагмента из «Критянок», приведенного у *Порфирия* (О воздержании от мясной пищи, IV, 9, ed. Herscher. Paris,

⁴³⁷ Материнский мирт (лат.).

⁴³⁸ Гимнограф Матрис Фиванский всю жизнь питался миртом (др.-греч.).

⁴³⁹ Священное право (лат.).

⁴⁴⁰ Фламину Юпитера «подниматься по лестнице большей, чем в три ступеньки» (лат.).

⁴⁴¹ Прекрасные надежды (др.-греч.).

1858); а также «Ипполита» (949–954, с примечанием Валкенера, р. 285, Leipzig, 1823; «Алкесты» (368–373); Вахханок (70 ff.); ср. также *E. R. Schultze, Loci poetarum graecorum, dramaticorum qui de mysteriis agunt collecti illustrati*. Halle 1816). — Обратившись теперь к рассмотрению отдельных подробностей Ионова праздничного шатра, мы как нельзя более отчетливо увидим их связь с дионисийским культом. В ὄρθοστάτο⁴⁴² мы угадываем образ Диониса ὄρθός⁴⁴³ и στῦλος, περικίονιος⁴⁴⁴ (*R. Rochette, Hercule*, р. 44–55), фаллического Ὀρθάνης⁴⁴⁵ и двуполого Кеняя, о котором говорится σχίσσας ὄρθῶ̄ поди γᾶν⁴⁴⁶ (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», IV, 57); в стремлении скрыться от Солнца и его палящих от полудня до заката лучей — предпочтение, отдаваемое ночи, которая, как первичное начало Природы-Матери порождает из самой себя молодой день (см. в особенности *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», III, 73); в мириаде⁴⁴⁷ же — совершенное вещественное число десять (*Аристотель*, *Метафизика*, I, 5; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», IV 510), которое, будучи противопоставлено солярной дюжине, является удвоением пятерки, то есть возникающего из γάμος⁴⁴⁸ мужской тройки и женской двойки. (Ср. *Bachofen, Die drei Mysterien-Eier, in Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, § 21, S. 255–269, а также сделанные выше на S. 95, 1 замечания об Achilles pemptus⁴⁴⁹; *Софокл*, Трахинянки, 94–95; *A. Boeckh, Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*, Berlin, 1819, S. 138 u. 146). Число пять не менее свойственно Дельфам, чем число семь; однако первое из

⁴⁴² Прямо поставленные (*др.-греч.*).

⁴⁴³ Прямо стоящий; прямой (*др.-греч.*).

⁴⁴⁴ Столб, колонна; окруженный колоннами (*др.-греч.*).

⁴⁴⁵ Орфанес (*др.-греч.*).

⁴⁴⁶ Прямыми ногами он колет землю (*пер. с др.-греч. Т. Г. Сидаша*). — *Примеч. перев.*

⁴⁴⁷ В буквальном смысле греческого слова μυριάς, т. е. десять тысяч. — *Примеч. перев.*

⁴⁴⁸ Брака, супружества (*др.-греч.*).

⁴⁴⁹ Ахилл Пемпт (*лат.*). — *Примеч. перев.*

них соответствует дионисийской половой силе, тогда как второе отвечает высшей солнечной природе Аполлона ἔβδομαῖος и ἔβδομαγέτης⁴⁵⁰ (889, *Каллимах*, фр. 145 в изд. Bentley p. 374; см. выше главу XXX; *Vachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 272 ff.). — Далее, обратим внимание на выражение πλέθρου σταθμῆσας μήκος⁴⁵¹ (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 20, 4: πλέθρου χωρίον⁴⁵²; там же, VI, 23, 2: πλέθριον⁴⁵³ — в обоих случаях применительно к Олимпии) εἰς εὐγωνίαν⁴⁵⁴, с которым следует сопоставить следующее свидетельство о важности угла в пифагорейской орфике: Καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὐρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας, ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε, τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν, τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερῶσας, καὶ ἄλλας ἄλλοις καὶ τὴν αὐτὴν πλείοσι θεοῖς⁴⁵⁵. Глубокая древность этой символики угла, родоначальниками которой были отнюдь не пифагорейцы (хотя, возможно, они действительно первыми представили это учение в систематическом виде), следует из находок, сделанных в египетских гробницах. В музее Лувра хранятся египетские ожерелья, к которым, помимо других украшений, прикреплены изображения углов: как прямых, так и острых. Углы треугольника соотносятся с четырьмя богами: Кроносом, Аидом, Аресом и Дионисом, — а углы четырехугольника — с тремя богинями: Реей, Деметрой и Гестией (*Voeckh*, *Philolaus*, S. 152-

⁴⁵⁰ «Приходящийся на седьмой день» и «руководитель седьмого дня» (*др.-греч.*). Эпитет Аполлона, которому был посвящен седьмой день каждого месяца. — *Примеч. перев.*

⁴⁵¹ Измеривший или определивший длину плетра (*др.-греч.*). Плетр — древнегреческая мера длины, приблизительно равная 30 м. — *Примеч. перев.*

⁴⁵² Место плетра (*др.-греч.*).

⁴⁵³ Плетрий, ристалище (*др.-греч.*).

⁴⁵⁴ В виде прямоугольника (*др.-греч.*).

⁴⁵⁵ Ведь и у пифагорейцев мы найдем, что одни углы посвящаются одним богам, а другие — другим, как сделал и Филолай, посвятив угол треугольника одним (богам), четырехугольника — другим, а иные — иным, или один и тот же (угол) — многим богам (*др.-греч.*).

157; ср. *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 23, 3). Под $\epsilon\upsilon\gamma\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ ⁴⁵⁶ Еврипида может пониматься лишь женский угол, то есть, угол четырехугольника. Об этом свидетельствует, прежде всего, указание диаметра, а также аналогия со $\sigma\kappa\eta\nu\acute{\eta}$ ⁴⁵⁷ анданских мистерий, основания которой размечены $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\epsilon\tau\alpha\rho\acute{\alpha}\gamma\omega\nu\omega$ ⁴⁵⁸, и, наконец, само выражение $\epsilon\upsilon\gamma\omega\nu\acute{\iota}\alpha$. $\epsilon\upsilon\gamma\omega\nu\omega\varsigma$ и $\tau\epsilon\tau\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\gamma\omega\nu\omega\varsigma$ ⁴⁵⁹, согласно Суде, равнозначны, $\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\theta\acute{\eta}\varsigma$ ⁴⁶⁰, $\epsilon\upsilon\sigma\chi\acute{\eta}\mu\omega\nu$ $\tau\acute{\alpha}$ $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ⁴⁶¹ тождественно $\tau\epsilon\tau\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\gamma\omega\nu\omega\varsigma$ (см. также *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», II, 512: *Varro locum quatuor angulis conclusum aedes docet vocari debere*⁴⁶² — вероятно, из IV книги *Regum divinarum*). Этот результат важен потому, что четырехугольник и угол четырехугольника, согласно Проклу (*Boeckh*, там же), соотносятся с воплощениями Природы-Матери, $\zeta\omega\omicron\upsilon\acute{\omicron}\nu\omicron\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\alpha\acute{\iota}\varsigma$ ⁴⁶³. Согласно тому же Проклу, квадрат есть образ $\gamma\eta$ η $\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ $\gamma\omega\nu\acute{\iota}\mu\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ ⁴⁶⁴ и, тем самым, женской χώρα $\kappa\alpha\iota$ $\delta\epsilon\zeta\alpha\mu\epsilon\nu\eta$ $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ⁴⁶⁵, и потому значимым является то обстоятельство, что в Олимпии (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 15, 4) алтарь Пана воздвигнут $\acute{\epsilon}\nu$ $\gamma\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ ⁴⁶⁶, а на древних памятниках, один из которых я видел в Париже у Мюре, мужской фаллос изображен проникающим в разорванный круг *tamquam in locum muliebrem*⁴⁶⁷. Потому диаметр должен основываться на числе

⁴⁵⁶ Правильность углов (*др.-греч.*).

⁴⁵⁷ См. выше.

⁴⁵⁸ В виде четырехугольника (*др.-греч.*).

⁴⁵⁹ «Прямоугольный» и «четырёхугольный» (*др.-греч.*).

⁴⁶⁰ Уравновешенный; устойчивый, крепкий, прочный (*др.-греч.*).

⁴⁶¹ Красивый, прекрасный во всем (*др.-греч.*).

⁴⁶² Варрон учит, что место, ограниченное четырьмя углами, должно называться жилищем, домом (*лат.*).

⁴⁶³ Животворящими богинями (*др.-греч.*).

⁴⁶⁴ Земли, которая получает плодородящие силы (*др.-греч.*).

⁴⁶⁵ См. выше.

⁴⁶⁶ На углу (*др.-греч.*). — *Примеч. перев.*

⁴⁶⁷ Как будто в женское место (*лат.*).

десять, ὡς λέγουσιν οἱ σοφοί⁴⁶⁸ (Еврипид, *Ион*, 1141). Десять — это пеласгийски-женская мера земли согласно Схолиям к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», III, 1323: ἄκαινα δὲ ἐστὶ μέτρον δεκάτου Θεσσαλῶν εὐρέμα⁴⁶⁹, и потому это число полагается в основание асса, делившегося в Адриатике на десять унций⁴⁷⁰, а согласно Пифагорейцам оно, как мы позже увидим, является совершенным рождением тетрады ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$). После всего сказанного дионисийское содержание Еврипидовых слов πλέθρου μῆκος εἰς εὐγωνίαν⁴⁷¹ уже не может вызывать никаких сомнений. Значение его особенно велико потому, что, как мы видим, оно связано с принципом материнской потенции. Этим же объясняются и слова τετραγῶν θέμενος σπόρον αὔλακι⁴⁷² (Орфическая аргонавтика, 874). Квадратом взрезает землю Ясон, чтобы доверить семя вспаханной борозде (ср. *Каллимах*, Гимны, К Артемиде, 175), подобно тому как в мифе о материнском Арго повсеместно упоминается число четыре: в четырех месяцах, которые продолжается плавание, в пятидесяти четырех участниках экспедиции (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 41 и 50), в четырех спицах колеса, на котором распинает птицу творящая любовный приворот Афродита (*Пиндар*, Пифийские песни, IV, 213–215). Идея материнства, заключенная в четырехугольнике и самом числе четыре, совпадает с предназначением шатра, долженствующего вместить весь дельфийский народ. Все они произошли от одной Матери — Земли, она же и питает их всех. Поэтому, как мы в дальнейшем увидим подробнее, κόκκος (согласно

⁴⁶⁸ Как говорят мудрые (др.-греч.).

⁴⁶⁹ Акена же есть мера [длины] в десять футов [около 3 м], изобретение фессалийцев (др.-греч.).

⁴⁷⁰ Асс (лат. assus) — римская монета, в древнейшие времена чеканившаяся из бронзы весом в один фунт и обыкновенно делившаяся не на десять, а на двенадцать унций. — *Примеч. перев.*

⁴⁷¹ Квадратный / [То был шатер,] по плэфру сторона (пер. с др.-греч. И. Ф. Анненского). — *Примеч. перев.*

⁴⁷² В четырехугольную борозду влагая семя (др.-греч.).

Исихию, τὸ γυναικεῖον μόριον⁴⁷³) переходит в κοκκότιον, что согласно Etymologicum Magnum, означает ὁ δῆμος κυρίως ἀλάσης τῆς οἰκουμένης γῆς⁴⁷⁴. Из материнского κόκκος происходит весь человеческий род, κοκκότιον. Таким образом, весь дельфийский демос, объединенный одной материнской χώρα⁴⁷⁵, будет отмечать рождение Иона праздничным пиром. Как пишет Суда, словом τετραδίσται⁴⁷⁶ именуют тех, кто усердно трудится ради других. Примером этого служил Геракл, рожденный на четвертый день, который совершал свои подвиги на службе у Еврисфея. Вероятнее, что изначально в обоих случаях прообразом соответствующих представлений являлась мать, добровольно несущая тяготы и заботы о жизни другого существа. — Как квадрат, так и куб, грани которого он составляет, преимущественно приписывается женским божествам, например, как у пифагорейцев, Рее, Афродите, Деметре, Гестии, Гере (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 30 fin.) и считается образом покоя, надежности и устойчивости (*Плутарх*, О демоне Сократа, 34; его же, Римские вопросы, 102). Кубу соответствует число восемь. В восьмерке куб находит свое арифметическое выражение, он также имеет восемь углов (*Макробий*, Комментарий ко «Сну Сципиона», 1, 5, 11, в изд. Zeune, p. 26). Пифагорейцы, в свою очередь, усматривают в числе восемь и в кубе geometrica harmonia⁴⁷⁷ (6 : 8 : 12), о чем свидетельствуют фрагменты, приведенные в изд. *Boeckh*, Philolaus, Philolaos des Pythagoreers Lehren..., nebst den Bruchstücken seines Werkes, S, 87–89. Тем самым εὐῶνία Еврипида оказывается подчинена точке зрения гармонии. Связь восьмерки с женским полом проявляется в римском обычае нарекать девочкам имена на восьмой день после рождения (*Плутарх*, Римские вопросы, 102). И если то же самое число восемь связывается также и с Посейдоном, которому

⁴⁷³ Женский орган (*др.-греч.*).

⁴⁷⁴ В собственном смысле слова население всей обитаемой земли (*др.-греч.*).

⁴⁷⁵ Место; область, страна (*др.-греч.*).

⁴⁷⁶ Люди, рожденные для жизни тяжелым трудом (*др.-греч.*).

⁴⁷⁷ Геометрическая гармония (*лат.*).

посвящен каждый восьмой день месяца (как сообщает *Плутарх*, *Тесей*, 36), то в этом вновь проявляется господство материнской потенции на нептуно-теллурической ступени — той, для которой море покоится во чреве земли, а не наоборот, земля во чреве моря; в согласии с теми же представлениями, выражение *Neptuni filius*⁴⁷⁸ используется синонимично словам *spurius*⁴⁷⁹ и *ἀπάτωρ*⁴⁸⁰ (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», III, 241). Таким образом, все детали связаны здесь самым удовлетворительным образом. Та же дионисийская религиозная идея, которую мы усмотрели в *οκνηή*, в ее столпах, ее измерениях, ее *εὐώνια*, проявляет себя и в изображениях на завесах, коими Ион защищает шатер от солнечных лучей *Феокрыт*, *Идиллии*, XV, 78 ff.). На них представлен не аполлонический день, а дионисийская ночь (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 37 fn.; X, 4, 2; III, 20, 4; II, 11, 3). Гелиос гонит коней вниз за горизонт и влечет за собою яркое светило Герпеса, вслед за которым выезжает на колеснице окутанная черным покровом ночь в окружении звездного сонмища. За ними следует диск полной луны и, наконец, за последними звездами появляется Эос, порождающая из себя самой день *mater matuta* (ср. Орфическая аргонавтика, 343–344), при чем появлении смолкают вакхические оргии (*Овидий*, *Фасты*, IV, 536; VI, 6, 671 ff.), а в Александрии начинается дионисийская помпа (*Афиней*, *Пир мудрецов*, V, 197). Итак, во всех частях праздничных торжеств, которыми Ксуф предполагает отметить установление своего отцовства по отношению к Иону, прослеживается идея дионисийской религии. При этом во внимание принимается фаллически-вещественная, а не аполлонически-метафизическая, чуждая общения с женщиной, степень патернитета. Тем не менее, черты последней уже начинают проступать поверх первой. Дионисийский патернитет готов подчиниться аполлоническому. Как сказано в строках 1145–1147, в качестве первого покрова Ион раскидывает над шатром то одеяние, которое Геракл, великий победитель женщины, отнял у

⁴⁷⁸ Сын Нептуна (*лат.*).

⁴⁷⁹ Внебрачный, родившийся от неизвестного отца (*лат.*).

⁴⁸⁰ Лишенный отца (*др.-греч.*).

амазонки и посвятил в дар Аполлону. Значение этой одежды здесь то же самое, которое мы отмечаем и в Аргонавтике (Схолии к Пиндару, Пифийские песни, IV, 450; *Аполлоний Родосский*, Аргонавтика, III, 1205; IV, 421 ff. и 1187; *Bachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 309, 8). Лемнийские женщины дают минийцам и, прежде всего, Ясону, свои одежды, которые те впоследствии будет выставлять напоказ как трофеи. В противоположность амазонству, ткацкая работа над облачениями служит символом преданности делу естественной прокреации (*Порфирий*, () пещере нимф, III, 14), а ее посвящение Аполлону — подчинение последней закону чистоты света (Ср. *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», IV, 262–263). Гетерическое украшение Эрифилы в конце концов оказывается достоянием Аполлона и тем самым утрачивает свой губительный характер (*Bachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 70). И поскольку теперь уже аполлонический закон как очищающая и просвещающая сила сочетается с дионисийским, Еврипид в стихах 218–223 заявляет о полном освобождении патернитета от всякого союза с женщиной. Ни одна белоснежная женская нога не смеет более преступить порог дельфийского святилища (*Плутарх*, Об «Е» в Дельфах, 2), как не может приблизиться женщина и к алтарю тирского Геракла с его *discolor cultus*⁴⁸¹ (*Силий Италик*, Пуника, III, 22; ср. *Павсаний*, Описание Эллады, VII, 5, 3; о слове *discolor*⁴⁸² *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», V, 269), а в Фокиде жрец Геракла Мисогина на время своего служения связан заповедью целомудрия (*Плутарх*, О том, что Пифия более не прорицает стихами, 20; его же, Римские вопросы, 57; о Геракле и Аполлоне как *gemini*⁴⁸³ *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», XI, 259). На этом уровне Аполлон уже наделил патернитет полной мерой своей духовной природы. Материя окончательно преодолена не только в своем материнском теллуризме, но и в своей дионисийско-фаллической мужественности. Произошел выход за границы становящегося мира,

⁴⁸¹ Несовместимым [с ними] культом (*лат.*).

⁴⁸² Иного цвета, несоответствующий (*лат.*).

⁴⁸³ Близнецы (*лат.*).

в котором правит Дионис. Отцовство вступает в непреходящее царство бытия и здесь становится вечно тождественным Аполлону. Эта идея также нашла свое выражение в «Ионе». Теллуризму земнородных неизменно сопутствует высший закон смерти; ему же подчинена и дионисийская сфера, однако над миром аполло-ническим он не имеет власти. В вещественном материнском праве коренится то мрачное восприятие жизни, которое не выходит за пределы феноменального мира, неизменно подверженного упадку; напротив, отцовское право света основано на спокойной уверенности, прозревающей за изменчивостью и скорбью преходящей жизни неизменное бытие солярной сферы. Обе стороны этого противопоставления отчетливо выражены в Ионе. Как Эрехтида Креуса владеет двумя каплями крови умирающей Горгоны, которые Эрехтоний получил от своей матери. Одна из этих капель несет смерть, другая — исцеление (*Еврипид*, *Ион*, 1005–1024), подобно тому, как, согласно *Апулею* (*Метаморфозы*, 6), Психея держит в руках две лепешки, а во рту — две монеты: одну как плату за вход, а другую — за выход из царства мертвых (ср. *Сервий*, *Комментарии к «Энеиде»*, IV, 242 и 374). Как олицетворению конфликта и борьбы женщине приписано число два (*Bachofen*, *Versuch...*, 269). Принцип, на котором покоится материнское право — это дуализм, в котором смерть господствует над жизнью, как женщина — над мужчиной. Однако в своей связи с мужским божеством мистерий двоица становится выражением высшей религиозной идеи. Такой мы видим ее и в «Ионе», и в мифе о Психее. Зло, видимым образом сопряженное с одной из двух капель, побеждается другой каплей. В этом своем высшем значении дуализм в особенности связан с дионисийской религией. Во время праздничной процессии в Александрии проносят *δίκερας χρυσοῦν*⁴⁸⁴ (*Афиней*, *Пир мудрецов*, V, 202 В), который мы видим изображенным в качестве вакхического атрибута на одном из серебряных сосудов из Берне, хранящихся в парижском собрании. Точно так же звери во время помпы всегда следуют в *συνωρίδες*⁴⁸⁵ по двое

⁴⁸⁴ Двойной рог из золота (*др.-греч.*).

⁴⁸⁵ Парные запряжки; пары (*др.-греч.*).

(там же, V, 5 e–f). Примечательную аналогию этому явлению составляют двойные изображения коней и псов на гробницах из Зальцбурга, на которых доминирует дионисийская орфика, а также duo carchesia, duo lacte novo, duo sanguine sacro⁴⁸⁶ как вакхическое жертвоприношение у Вергилия (Энеида, V, 77; см. Порфирий, () пещере нимф, 29 и 31). В «Ионе» же этот дуализм как в своем низшем, так и в высшем значении оказывается преодолен и побежден аполлоническим единством и неизменностью. Жертвой той капли, которая вытекает из вены женщины (1009 и 1017) становится лишь голубица, а не Ион (1169–1230, особенно 1209–1212). Женский яд сохраняет всю свою силу над вакхическим, отличающимся плодовитостью животным, однако он не вредит сыну Аполлона; в непричастную женской природе аполлоническую сферу не может проникнуть материя с ее смертью и дуальностью. Дельфийская голубица соответствует вакхической вещественности, как это весьма поучительным образом изображает миф о превратившихся в голубок дочерях Ания (Сервий, Комментарии к «Энеиде», III, 80; ср. Элиан, Пестрые рассказы, I, 15). Она принадлежит не чистому аполлоническому бытию, а вакхическому становлению и гибели (ср. Афинея, Пир мудрецов, V, 200 с, а ο λελαϊς⁴⁸⁷ на Арго см. Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», II, 328. Materna avis⁴⁸⁸, Сервий, Комментарии к «Энеиде», V, 517). Отсюда ее преимущественная связь с женщиной, сохраняющей рядом с Вакхом свое материальное значение, — причем с женщиной гинекократической и афродитической, что доказывается представлениями о голубке как *regium augurium*⁴⁸⁹, т. е. как птице, наделяющей царской властью (Сервий, Комментарии к «Энеиде», I, 397; VI, 190; Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», III, 549). — Сервий, Комментарии к «Энеиде», I, 402 находит объяснение в высшем апологическом принципе римского патрициата. — Ион

⁴⁸⁶ Две чаши Вакховой влаги / Чистой и столько же чаш молока и крови священной (пер. с лат. А. С. Ошерова).

⁴⁸⁷ Дикий голубь (др.-греч.).

⁴⁸⁸ Материнская птица (лат.).

⁴⁸⁹ Царское предзнаменование (лат.).

спасен благодаря своей аполлонической природе, как благодаря аполлонической силе Орфея спасается голубка, недоступная ярости сталкивающихся друг с другом Симплегад (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, II, 328 ff.; *Орфическая аргонавтика*, 698 ff.). Род, во главе которого стоит апологическое отцовство, уже не подвластен смерти. Лишь теперь обретают все свое значение стихи 1469–1472. Принимая возвращенного Аполлоном сына, Креуса говорит:

Нет, не бесплодна я...
 Нет, не бездетна...
 В доме очаг горит... В Аттике — царь...
 Старый вздымается корень,
 Зазеленел он... Довольно
 Этого мрака... Солнце
 Дому открылось.

Смысл этих слов не будет исчерпан, если мы будем видеть в них лишь выражение радости о неожиданном возвращении единственного сына. Мысль, заключенная в них, более глубока. Ион возвращает молодость дому Эректидов не только в собственном лице, но и посредством аполлонического принципа, на котором тот теперь покоится. Вместо смерти и тлена, господствующих над правом Земли, приходит бессмертие, связанное с отцовством света. В смертную ночь должен кануть всякий *draconteum genus*⁴⁹⁰, члены которого подобны брошенным за спину камням (ср. также *Вергилий*, *Буколики*, VI, 41: *lapides Pyrrhae iactos*⁴⁹¹). Однако сыны Аполлона обращают свой взор ввысь, к царству света. Дом Эрехтея будет вновь и вновь возвращать свою юность, поскольку вместе с Ионом власть в нем обретает бесплотное отцовство, духовный патернитет, остающийся столь же неподвластным материальному тлению, как неумолимо подпадает ему сугубо вещественное материнство. Мы видим контраст между теллуризмом и аполлоническим правом света в его острейшей форме: здесь материальность со всеми ее последствиями, веч-

⁴⁹⁰ Род дракона (*лат.*).

⁴⁹¹ Брошенные камни Пирры (*лат.*).

ная гибель, вечная скорбь; здесь невещественность с необходимо сопутствующей ей свободой от прокреативного акта и неподвластностью материальной смерти. Весьма поучительную параллель предлагает аполлонический род Иамидов, который воспевает *Пиндар* (Олимпийские песни, VI). От Питаны и Посейдона происходит Эвадна, воспитанница Эпита, зачавшая от Аполлона Иама. Тот, таким образом, имеет чисто материнское происхождение, воспитывается двумя змеями, однако пифийский бог признает его своим сыном и в Дельфах являет его в этом качестве Эпиту. В силу этой аполлонической природы Иам слышит основателем бессмертного рода, ὄντιμ' ἀθάνατον⁴⁹². Бог предсказывает: οὐδέ ποτ' ἐκλείψει γενεάν⁴⁹³ (*Пиндар*, Олимпийские песни, VI, 88 и 97). Аполлонское отцовство представлено здесь столь же противоположным отцовству посеидоническому, основанному на господстве материи и потому тленному. Теперь нам становится понятным выражение *Аполлодора*, Мифологическая библиотека, III, 15, 5: Ποσειδῶνος δὲ καὶ τὸν Ἐρεχθεά καὶ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καταλύσαντος⁴⁹⁴ и более глубокий смысл слов, произнесенных Эрехтеем: Θετῶν δὲ παίδων τοῦ κράτος; τὰ φύντα γὰρ κρείσσω νομίζειν τῶν δοκημάτων χρεῶν⁴⁹⁵ (*Еврипид*, фр. 18). Деторождение φύσει⁴⁹⁶ противопоставляется продолжению рода θέσει⁴⁹⁷, именно его царь, руководствуясь своей прежней материальной точкой зрения, завещает своим детям. Без отсылки к разобранной нами взаимосвязи едва ли можно объяснить внезапное появление этой идеи в трагедии об Эрехтее. Подобно Иаму, Ион дарован своим родителям самим богом света — иными словами, для них он пришелец из внешнего мира, а не плод собственной материальности. Происходит невозможное: без всякого плотского смешения у царской пары появляется сын.

⁴⁹² Бессмертное имя (др.-греч.).

⁴⁹³ И род никогда не прекратится (др.-греч.).

⁴⁹⁴ Посейдон же сокрушил и Эрехтея, и дом его (др.-греч.).

⁴⁹⁵ См. выше.

⁴⁹⁶ По природе (др.-греч.).

⁴⁹⁷ Через усыновление (др.-греч.).

После того, что здесь произошло,
Никто терять надежды уж не смеет.
(Еврипид, *Ион*, 1510–1511)

Сладкое безумие — вот что пленяет душу Ксуфа и дарует блаженство Креусе (1608–1612). Ион с радостью верит богу, что был зачат от Аполлона и рожден Креусой. Слова Афины уже не вызывают у него сомнений: то, что прежде казалось почти невысказанным, теперь наполняет его душу безграничным счастьем. Мысль поэта ясна: над смертным отцом стоит Аполлон — источник всякого отцовства, и если фаллический производитель и мнит себя отцом своего ребенка, то лишь потому, что ум его помрачен сладким безумием, ибо подлинным отцом является лишь Аполлон, дарующий смертному родителю свое собственное дитя. Мать, верующая, что рожденный ею ребенок был зачат от самого бога света, находит в этой вере отраду, которую не может ей дать мысль о смертном супруге как источнике женского чадородия. Наконец, рожденный из чрева смертной матери сын может найти себе утешение лишь в беззаветной вере, что был зачат не от смертного мужа, а от самого Аполлона и что мать лишь выносила и произвела его на свет. На этой последней, высшей аполлонической идее выстроен финал Еврипидова «Иона». Обе низших ступени понимания: матерински-теллурический и фаллически-дионисийский — достигают своего завершения и одновременно оказываются преодолены. Превзойдя их, развитие мысли достигает самого чистого, духовного видения патернитета: отцовства οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ⁴⁹⁸. Подобно Иону, теперь уже всякое дитя по плоти рассматривается как эманация духовной силы высшего отца света. Высоко над вакхическим чувственным опьянением, в котором укурен всякий прокреативный акт мужчины, царствует светлое, непричастное всякой женской природе, неподвластное экстазу плотской страсти божество: Аполлон, ударяющий золотым плектром свою семиструнную лиру, внемлющий лишь гласу чистых

⁴⁹⁸ Ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога (Ин 1:13). — *Примеч. перев.*

прошений (*Каллимах*, Гимн к Аполлону, 32–35; 9–11; 108–113), которому в конце концов посвящается *dotale decus*⁴⁹⁹ Гармонии — напоенное ядом афродитическое ожерелье. В нем патернитет со-влекся всякой фаллической телесности, а человеческий род достиг доселе невиданной высоты. Подобно Креусе, он смотрит уже не в лицо безысходной ночи смерти, сулившей всякому земно-родному неизбежную гибель, но взирает ввысь, к самым истокам света, в котором заключена его подлинная и нетленная отеческая природа. Появление Афины в завершающей сцене «Иона» объясняется и оправдывается равной высотой ее собственной природы. Как вестница Аполлона она свидетельствует истинность высшего патернитета света, чья духовная чистота нашла совершенное выражение в ее собственном безматернем рождении. Таким образом, мы видим Еврипидовом «Ионе» не только высшее воплощение афинского отцовского права, всякая хула на которое была бы греховна — во взаимосвязи материнско-теллурической с дионисийской и аполлонической ступенями здесь равным образом изображается и троякая основа дельфийского культа, также восходящего от земли к вершинам чистейшего света.

ГЛАВЫ СХV–СХVII. ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ТОГО ЖЕ ПОРЯДКА РАЗВИТИЯ В ИСТОРИИ УСЫНОВЛЕНИЯ

СХV. Усыновление посредством имитации акта рождения. Аналогичные случаи *Imitatio naturae*⁵⁰⁰

Развитие принципа патернитета в направлении аполлонической ступени, нашло практическое выражение в эволюции форм усыновления. Поступательное движение человеческого духа от вещественного к аполлоническому восприятию нигде не проявляет себя столь причудливым образом, как в этой отрасли права. Оно начинается с *naturae imitatio*⁵⁰¹ и завершается сознательным преодолением этой точки зрения. Акт усыновления, имитирующий

⁴⁹⁹ Свадебное украшение (лат.).

⁵⁰⁰ Подражание природе (лат.).

⁵⁰¹ Подражание природе (лат.).

рождение ребенка женщиной, отмечен во множестве источников. Диодор Сицилийский (Историческая библиотека, IV, 39) сообщает: Προσθετέον δ' ἡμῖν τοῖς εἰρημένοις ὅτι μετὰ τὴν ἀποθέωσιν αὐτοῦ (τοῦ Ἡρακλέους) Ζεὺς Ἦραν μὲν ἐπεισεν υἱοποιήσασθαι τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸ λοιπὸν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον μητρὸς εὖνοιαν παρέχεσθαι, τὴν δὲ τέκνωσιν γενέσθαι φασὶ τοιαύτην: τὴν Ἦραν ἀναβάσασαν ἐπὶ κλίνην καὶ τὸν Ἡρακλέα προσλαβομένην πρὸς τὸ σῶμα διὰ τῶν ἐνδυμάτων ἀφείναι πρὸς τὴν γῆν, μιμουμένην τὴν ἀληθινὴν γένεσιν: ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν ποιεῖν τοὺς βαρβάρους ὅταν θετὸν υἱὸν ποιεῖσθαι βούλωνται. τὴν δ' Ἦραν μετὰ τὴν τέκνωσιν μυθολογοῦσι συνοικίσαι τὴν Ἥβην τῷ Ἡρακλεῖ, περὶ ἧς καὶ τὸν ποιητὴν τεθεικέναι κατὰ τὴν Νεκυίαν.

εἶδωλον, αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
τέρπεται ἐν θαλίαις καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην⁵⁰².

В честь своей матери Ἦρα⁵⁰³, которую Ликофрон (см. Цец, Схолии к Ликофрону, Александра, XXXIX, в изд. Müller, p. 334) называет δευτέρα τεκοῦσα⁵⁰⁴, сын получает теперь имя Ἡρακλῆς⁵⁰⁵ (Пиндар, цит. у Проба в Комментариях к Вергилию, «Буколики», VII, 61 в изд. H. Keil, M. V. Probi in Vergillii Bucolica et Georgica Commentarius, 1848. S. 24; Элиан, Пестрые рассказы, II, 32; Схолии к Пиндару, «Немейские песни», III, 38 и «Истмийские пес-

⁵⁰² К сказанному нам следует прибавить, что после его [Герakла] обожествления Зевс убедил Геру усыновить Геракла и впредь во все времена проявлять к нему материнскую благосклонность, и говорят, что усыновление произошло так: Гера взошла на ложе и прижала Геракла к своему телу, так чтобы под одеждами выпустить на землю, подражая настоящему рождению; так и доньше поступают варвары, когда хотят кого-либо усыновить. Рассказывают же, что Гера после усыновления отдала Гераклу в жены Гебу, о которой и поэт говорит в «Некийи» [так традиционно называлась 11-я песнь «Одиссеи»]: «Призрак, а сам он с богами бессмертными / Наслаждается пиром и женат на изящноногой Гебе» [Одиссея, XI, 602–603] (др.-греч.).

⁵⁰³ Геры (др.-греч.).

⁵⁰⁴ Родившая второго (др.-греч.).

⁵⁰⁵ Геракл (др.-греч.).

ни», III, 104). Мы можем сравнить с ним имя Квирин (Quirinus). Оно подразумевает подчинение мужского принципа власти Juno Quiris или Quiritis⁵⁰⁶. В особенности применительно к Ромулу и Августу имя Квирин обнаруживает идею апофеоза посредством фикции усыновления со стороны материнского божества. Следовательно, имя Квирин представляет ступень, низшую по отношению к имени Август, в соответствии с чем и сам Октавиан сперва носил прозвище Quirinus⁵⁰⁷ и лишь затем — Augustus⁵⁰⁸. В основании первого лежит система материнского права, в основе последнего — система патернитета. *Сервий*, Комментарий к «Энеиде», I, 296 и VI, 860; *Светоний*, Август, VII; *Овидий*, Фасты, II, 476; его же, *Метаморфозы*, XIV, 805 ff. — Такое же imitatio naturae⁵⁰⁹ засвидетельствовано по отношению к δευτερόπλοτος или ύστερόπλοτος⁵¹⁰, т. е. ὁ φημισθεὶς ἐπὶ ξένης τετελευτηκῶς ἔλειτα ἐπαελθῶν⁵¹¹ (однако не к postliminio reversi⁵¹², на которых хочет распространить эти слова Скалигер, см. *J. Scaligeri in Sexti Pompei Festi Libros de verborum significatione castigationes*, p. 359). Согласно *Плутарху* (Римские вопросы, 5), дельфийский оракул дал следующее повеление некому Аристину, по которому заживо были справлены поминки:

ὄσαπερ ἐν λεχέεσσι γυνὴ τίκτουσα τελεῖται,
ταῦτα πάλιν τελέσαντα θύειν μακάρεσσι θεοῖσιν.

⁵⁰⁶ Юнона Квирис (Квиритида). (лат.).

⁵⁰⁷ Квирин (лат.).

⁵⁰⁸ Август (лат.).

⁵⁰⁹ Подражание природе (лат.).

⁵¹⁰ Оба слова — синонимы и обозначают мнимоумершего, т. е. того, кто ложно был сочтен мертвым, а потом как бы вернулся с того света. — К. С.

⁵¹¹ Тот, о ком сказали, будто он умер на чужбине, а потом возвратившийся (др.-греч.).

⁵¹² Возвращение с правом восстановления в правах (для римлянина, освободившегося из неприятельского плена) (лат.).

τὸν οὖν Ἀριστίνον φρονήσαντα παρασχεῖν ἑαυτὸν ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς τικτόμενον ταῖς γυναῖξιν ἀπολοῦσαι καὶ σπαργανῶσαι καὶ θηλῆν ἐπισχεῖν, οὕτω τε δρᾶν καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας, ὕστεροπότμους προσαγορευομένους⁵¹³. Плутарх добавляет, что, по мнению многих, этот обычай соблюдался в отношении мнимоумерших уже задолго до Аристина, а значит, уходит корнями в глубокую древность. Исихий приводит в числе значений слова δευτερόποτμος также и следующее: ὁ δεῦτερον διὰ γυναικείου κόλλου διαδός. ὡς ἔθος ἦν παρὰ Ἀθηναίοις ἐκ δευτέρου γεννάσθαι⁵¹⁴. — Еще один пример *imitatio naturae*⁵¹⁵ предлагает нам *adoptio in cubiculo pro toro geniali*⁵¹⁶. О том, что этот обычай не вышел из употребления даже и в позднее время, свидетельствует *Плиний Младший* (Панегирик императору Траяну, 8). Об усыновлении Траяна Нервой он говорит так: *Fecit hoc Nerva, nihil interesse arbitratus, generis an elegeris, si perinde sine iudicio adoptentur liberi, ac nascuntur: nisi tamen quod aequiore animo ferunt homines, quem princeps parum feliciter genuit, quam quem male elegit. Sedulo ergo vitavit hunc casum, nec iudicia hominum, sed deorum etiam in consilium assumsit. Itaque non tua in cubiculo, sed in templo; nec ante genialem torum, sed ante pulvinar Iovis Optimi Maximi, adoptio peracta est*⁵¹⁷. Об этом месте я придер-

⁵¹³ «Что делает на ложе рожающая женщина, / То и ты сделав, принеси жертву блаженным богам». Итак, Аристин рассудил, что ему надо, подобно только что рожденному, отдать себя в распоряжение женщинам, чтобы они омыли его, спеленали и дали ему сосцы, и что так должны поступать и все остальные называемые мнимоумершими (*др.-греч.*).

⁵¹⁴ Второй раз прошедший через женское чрево. Поскольку у афинян был обычай рождаться во второй раз (*др.-греч.*).

⁵¹⁵ Подражание природе (*лат.*).

⁵¹⁶ Усыновление в спальне перед брачной постелью (*лат.*).

⁵¹⁷ Так сделал Нерва, не проводя различия меж рожденным и выбранным, как если бы детей усыновляли без различия, как рожают; хотя люди куда благосклоннее относятся к тому, что у принцепса скверный сын, нежели плохой избранник. Он предусмотрительно избежал этого несчастья, учтя не суждение людей, но мнение богов. И потому твое усыновление произошло не в спальне, а в храме; не перед супру-

живаюсь совершенно того же мнения, что и Э. Отто (*E. Otto, De jurisprudentia symbolica, exercitationum trias, 1730. С. 5, р. 281 ff.*). Оно содержит веское свидетельство того, что та форма усыновления, которую Нерва заменил на более возвышенную, все еще была распространена в его время. В ней приемный сын и внешней точки зрения представлялся как плод брачного ложа. Второе рождение совершенно изглаживает первое. Формула аррогации⁵¹⁸, которую сообщает нам *Геллий* (*Аттические ночи, V, 19*), точно согласуется с теми же представлениями о *imitatio naturae*. *Velitis iubeatis Quirites uti Lucius Valerius Lucio Titio tam iure legeque filius sibi siet quam si ex eo patre matreque familias eius natus esset*⁵¹⁹. Выражение *patre natus*⁵²⁰, которое встречается нередко и представляет отца как женскую потенцию, соответствует употреблению ἔτεκεν вместо ἐγέννησεν⁵²¹ (*Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 141*), как мы это обнаруживаем в надписи ἐν Αἰγίνῃ τὸν τέκε παῖδα Μικῶν⁵²² (*Павсаний, Описание Эллады, V, 25, 5*). Сообщение Диодора, что варварские народы еще и в его время держались обычая *imitatio naturae* находит полное подтверждение в событиях, относящихся к эпохе средневековья: усыновлении

жеским ложем, но перед ложем Юпитера Всеблагого Величайшего (*лат.*). — Под «ложем Юпитера» подразумевается *pulvinar* — специальная подушка, место бога на пирах, официальных церемониях или в храмах. — А. В.

⁵¹⁸ Аррогация (от *лат. arrogatio*) — в римском праве порядок усыновления лиц, достигших гражданской самостоятельности и не состоящих более под отеческой властью. — *Примеч. перев.*

⁵¹⁹ Пожелайте и прикажите, квириты, чтобы Луций Валерий был Луцию Тицию сыном по праву и по закону, как если бы он был рожден от него как от отца и от матери его семейства (*лат.*).

⁵²⁰ Рожденный отцом (*лат.*).

⁵²¹ Оба глагола означают «родил, произвел на свет», но первый (τίκτω) имеет более физиологическое значение и употребляется в отношении рождающих женщин, тогда как второй (γεννάω) имеет более общее значение (*др.-греч.*).

⁵²² На Эгине Микон родил [употреблена форма глагола τίκτω] ребенка (*др.-греч.*).

Балдуина греческим князем Эдессы (*Albericus Aquensis, Historia Hierosolymita*, III, 21; *Guibert de Nogent, Gesta Dei per Francos*, III, 15; *Hieronymos Surita, Indices rerum ab Aragoniae Regibus gestarum*, 1578, p. 1032), Святослава и его сына Михаила Марией Кантакузиной (*Georgii Pachymeris, De Michaelae et Andronico Paleologis*, VI, 2), Мадурры испанкой Санктией (*Juan de Mariana, Historiae de rebus Hispaniae*, VIII, 9). Ср. *Ch. Du Cange, Dissertations ou réflexions sur l'histoire de S. Louys du Sire de Joinville*, 1819, p. 22; *E. Otto, De jurisprudentia symbolica...* III, 4, p. 277; *J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer*, Ss. 464 u. 160. См. также Быт 30:3–6; Руть 4:16–17; *Филон Александрийский, О жизни Моисея*, I, 605. Такие обрядовые действия как *traductio per stolae fluentis sinus*⁵²³, как *admotio ulnis*⁵²⁴, как *acceptatio amplissimi indusii manica*⁵²⁵ или *intra camisiam nudi intratio*⁵²⁶ воспроизводят акт физического рождения и имеют тем большее значение, что они переносятся с женщин на мужчин и с приемных детей на отпрысков, узакониваемых *per subsequens matrimonium*⁵²⁷. См. *Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, s.v. pallio cooperire*, V, 64; *J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer*, S. 160; *R. Grossetest in J. Selden, Fleta, seu Commentarius juris anglicani...* London, 1685, IX, p. 538. Сугубо материальная точка зрения, господствующая в этом древнейшем торжественном обряде усыновления, заставляют нас вновь обратиться к основополагающим представлениям материнского права. Женщина как порождающая потенция необходимым образом выходит здесь на передний план. Именно в этом отношении становится особенно поучительным рассказ об усыновлении Геракла Герой. В нем недвусмысленно проявляет себя идея материнского принцепата. Усыновителем выступает не Зевс — он обращается к своей супруге, чтобы испросить у нее дар усыновления и мате-

⁵²³ Передача через складки ниспадающей столы (лат.).

⁵²⁴ Придвигание локтями (лат.).

⁵²⁵ Принятие из рукава широчайшего индузия (лат.). Индузий — верхняя туника. — *Примеч. перев.*

⁵²⁶ Вход в рубашку нагишом (лат.).

⁵²⁷ В силу последующего брака (лат.).

ринской любви для божественного юноши. Точно так же не Зевс, а Гера сочетает с Гебой своего приемного сына, «рожденного во второй раз» (ср. *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», I, 83). Чтобы перейти от этого мифологического повествования к историческому событию, приведу те слова, в которых Схолиаст к *Феокрыту* (Идиллии, XVII, 128; *Kießling*, *Theocriti Reliquiae*, p. 970) говорит ο εἰσποίησις⁵²⁸ детей супруги Птолемея Филадельфа Арсиной I: Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ συνῶκει πρότερον Ἀρσινόη ἢ Λυσιμάχου, ἀφ' ἧς καὶ τοὺς παῖδας ἐγέννησεν, Πτολεμαῖον καὶ Λυσιμάχον καὶ Βερενίκην· ἐπιβουλεύουσαν δὲ ταύτην εὐρών ... αὐτὴν ἐξέλεμψε εἰς Κοπτόν... καὶ τὴν οἰκίαν ἀδελφὴν Ἀρσινόην ἔγημε· καὶ εἰσεποίησατο αὐτῇ τοὺς ἐκ τῆς προτέρας Ἀρσινόης γεννηθέντας παῖδας. ἡ γὰρ ἀδελφὴ καὶ γυνὴ αὐτοῦ ἄτεκνος ἀπέθανεν⁵²⁹. Дети обретают здесь вторую мать, как Геракл, как Асклепий γόνος Ἀρσινόης, εἰσποιητὸς Κορωνίδος⁵³⁰ (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», III, 14). Согласно египетским телесно-материальным представлениям, основой семейных отношений в первую очередь является мать, на которую, тем самым, и должен быть направлен εἰσποίησις.

⁵²⁸ Усыновлении (*др.-греч.*).

⁵²⁹ У Птолемея Филадельфа сначала была жена Арсиноя, дочь Лисимаха, от которой он родил детей — Птолемея, Лисимаха и Беренику. Обнаружив же, что она строит козни, ... он изгнал ее в Копт ... и вступил в брак со своей сестрой Арсиной. И он усыновил ей детей, рожденных от первой Арсиной. Ибо сестра и жена его умерла бездетной (*др.-греч.*).

⁵³⁰ Отпрыск Арсиной, усыновленный Коронидой (*др.-греч.*).

СХVI. В особенности об обычае обходиться с отцом как с роженицей у различных народов и в мифе о Dionysos bimater⁵³¹. Отношение такого представления к материнскому праву и его природной истине

Выше⁵³² я уже мимоходом обратил внимание читателя на один замечательный пример *imitatio naturae*⁵³³. Более подробное рассмотрение этого случая обещает принести результаты, немаловажные для понимания материнского права. Соответствующие свидетельства имеются у Нимфодора, Аполлония, Диодора, Страбона и Плутарха. Нимфодор и Аполлоний говорят о тибаренах — скифском народе, жившем на Понте, между мосинеками, или мосинами, и халибами (*Стефан Византийский*, s. v.; Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», II, 377; *Страбон*, География, VII, 309 и II, 129; *С. Н. Tzschucke*, *Pomponii Melæ de situ orbis libri tres*, III, p. 605), *Диодор Сицилийский* (Историческая библиотека, V, 14) — о некоем корсиканском, *Страбон* (География, III, 165) — иберийском народе, а *Плутарх* (Тесей, 20) — о жителях Кипра, в особенности амафусцах. *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*:

ἔνθ' ἐπεὶ ἄρ κε τέκωνται ὑπ' ἀνδράσι τέκνα γυναῖκες,
αὐτοὶ μὲν στενάχουσιν ἐνὶ λεχέεσσι πεσόντες,
κράατα δησάμενοι: ταὶ δ' εὐ κομέουσιν ἔδωδῆ
ἀνέρας, ἡδὲ λοετρὰ λεχώια τοῖσι πένονται⁵³⁴.

Схолия к II, 1010: Τιβάρηνοὶ ἔθνος Σκυθίας. οὗτοι δειλότατοι λέγονται καὶ οὐδέποτε μάχην τινὶ συνέβαλον, εἰ μὴ πρότερον

⁵³¹ Дионис, имеющий двух матерей (лат.).

⁵³² См. главу VII, т. 1, с. 167 настоящего издания. — *Примеч. перев.*

⁵³³ Подражание природе (лат.).

⁵³⁴ Там всякий раз, когда мужу жена рождает ребенка, / Сами мужья, распростершись на ложах, стенают, прикрывши / Головы, жены ж, о них попечение имея, их кормят / И омовенья готовят для них те же, что для рожениц (*Аргонавтика*, II, 1011–1014, пер. с др.-греч. Г. Ф. Церетели).

καταγγείλειαν ἡμέραν τόπον ὥραν τῆς μάχης. ἐν δὲ τῇ τῶν Τιβαρηνῶν γῆ αἱ γυναῖκες ὅταν τέκωσι τημελοῦσι τοὺς ἄωδρας, ὡς Νυμφόδωρος ἐν τοῖς Νομίμοις⁵³⁵. Согласно Мюллеру (FHG, III, 379) упоминание о Нимфодоре отсутствует в Парижском кодексе, где вместо δειλότατοι⁵³⁶ содержится правильное чтение δικαιοτάτοι⁵³⁷. (Ср. Валерий Флакк, Аргонавтика, V, 149). О тибаренах сообщают: Ἐφορ у Стефана Византийского (ὅτι καὶ τὸ παίζειν καὶ τὸ γελᾶν εἰσιν ἐξηλωκότες καὶ μεγίστην εὐδαιμονίαν τοῦτο νομίζουσιν⁵³⁸), Помпоний Мела, Описательная география, I, 19, 10 (in risu lusuque sumtum bonum est⁵³⁹), Псевдо-Скимн, Землеописание, 179 (γελᾶν σπεύδοντες ἐκ παντὸς τρόπου εὐδαιμονίαν εἶναι ταύτην κεκριότες⁵⁴⁰); ср. также анонимный Periplus Ponti Euxini, с. 1. Богатство тибаренских стад прославляют Аполлоний Родосский (Аргонавтика, II, 377), Дионисий Периегет (Землеописание, 767), Присциан (Землеописание, 743). Ср. Ксенофонт, Анабасис, V, 1–3. — Примечательные совпадения с вышесказанным содержит сообщение Диодора Сицилийского (Историческая библиотека, V, 14, 2) о корсаках. Отметив прежде всего их любовь к порядку и справедливости, он продолжает: ὅταν γὰρ ἡ γυνὴ τέκῃ, ταύτης μὲν οὐδεμία γίνεται περὶ τὴν λοχεῖαν ἐπιμέλεια, ὁ δ' ἀνὴρ αὐτῆς ἀναπεσὼν ὡς νοσῶν λοχεύεται τακτὰς ἡμέρας, ὡς τοῦ σώματος αὐτῷ κακοπαθοῦντος⁵⁴¹. Об иберах севера Страбон (География, III, 4, 17)

⁵³⁵ Тибарены — народ в Скифии. Говорят, что они самые трусливые и никогда ни с кем не вступают в сражение, если только прежде не объявлен день, место и час битвы. А в земле тибаренов женщины, когда рожают, заботятся о мужчинах, как в «Законах» Нимфодора (др.-греч.).

⁵³⁶ Самые трусливые, робкие (др.-греч.).

⁵³⁷ Самые справедливые, праведные (др.-греч.).

⁵³⁸ Что они увлечены играми и весельем и признают это величайшим счастьем (др.-греч.).

⁵³⁹ В смехе и играх — высшее счастье (лат.).

⁵⁴⁰ Усердствуя в веселье всяким образом, они считают это за счастье (др.-греч.).

⁵⁴¹ Когда женщина рождает, никакой помощи ей не оказывают, тогда как муж ее лежит, словно мучаясь от родов в течение установленного

рассказывает: γεωργοῦσιν αὐταὶ τεκοῦσαι τε διακονοῦσι τοῖς ἀνδράσιν ἐκείνους ἀνθ' ἑαυτῶν κατακλίνασαι⁵⁴². — Наконец, еще один обычай, распространенный на Кипре, был связан с праздником Афродиты и совершался в память об умершей родами Ариадне: какой-нибудь молодой человек ложился в постель и подражал стонам и движениям роженицы: κατακλινόμενόν τινα τῶν νεανίσκων φθέγγεσθαι καὶ ποιεῖν ἄπερ ὠδίνουσαι γυναῖκες⁵⁴³ (*Плутарх*, Тесей, 20, 4). Ср. схожий обычай у аргивянок: *Плутарх*, О доблести женской, 4. Полное сходство с этими сообщениями обнаруживают и известия о племени караибов как и вообще туземных народов Бразилии. «Во всей Бразилии — и у цивилизованных, и у диких племен — как и у караибов (кари, карипуров, карипунов) распространен обычай, согласно которому при рождении ребенка отец вместо матери укладывается на несколько недель в гамак, пользуется полагающимся самой роженице уходом и принимает вместо нее визиты соседей. См. Gondavo 107; Eschewege, Journal 1, 193. Spix 3, 1339» (*J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, S. 200; об обычаях, культуре и религии этого примечательного караибского народа вообще см. там же, сс. 189–232). Наш интерес к этим обычаям продиктован их связью с принципатом материнства, в котором заключено их единственно возможное объяснение. Чем причудливее обычай, тем глубже должно быть его основание; чем шире он распространен, тем менее зависим от прихоти случая. Однако всякого рода подозрения в вымысле или фальсификации факта снимает его вхождение в круг мифов. Дионис получает прозвание Διψήτωρ⁵⁴⁴, поскольку был рожден дважды, причем не только матерью, но

числа дней, и будто испытывает телесные мучения (*пер. с др.-греч. О. П. Цыбенко*). — *Примеч. перев.*

⁵⁴² Эти женщины обрабатывают землю, а после родов укладывают своих мужей вместо себя и ухаживают за ними (*пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского*). — *Примеч. перев.*

⁵⁴³ Кто-нибудь из юношей, лежа, издает звуки и совершает действия подобно мучающимся в родах женщинам (*др.-греч.*).

⁵⁴⁴ Имеющий двух матерей (*др.-греч.*).

и — во втором рождении — отцом. Если верно понять значение этой фикции, то в обычаях тибаренов и прочих упомянутых племен не останется ничего поразительного и загадочного. Ясно, однако же, что второе рождение Диониса является дополнением и завершением первого: бог, бывший после первого появления на свет сыном одной лишь матери, при переходе к отцу становится διφιής⁵⁴⁵. Теперь отцовское происхождение в нем соединено с материнским; после второго рождения он предстает как всецело *bilateralis, tam patris quam matris*⁵⁴⁶. В этой двойственной природе господствует материнская сторона: не потому только, что мать рождает его первой, но и потому, что мужская природа отца подчиняется женской потенции и раскрывается в характерном материнском качестве. Лишь таким образом можно сообщить отцовству *veritas naturae*⁵⁴⁷ — свойство, неизменно чуждое ему самому по себе. Присовокупление отцовского рождения к материнскому имеет, таким образом, следующее значение: оно превращает сына из *unilateralis*⁵⁴⁸ в *bilateralis*⁵⁴⁹, делая его законным отпрыском определенного отца. Средство, к которому прибегают в этих целях, является фикцией, в силу которой отец мыслится и изображается в качестве второй матери. Применив эти тезисы к тибаренам, мы обнаружим, что их празднества, связанные с рождением ребенка, являются важной формой признания его двусторонней природы. Сын, который в силу самого акта рождения является отпрыском своей матери, благодаря этой церемонии получает также определенного отца, и этот переход от сугубо природной системы к системе брачной совершается посредством фикции материнства в лице родителя мужского пола. Таким образом, нет никаких сомнений в том, что интерпретируемый нами обычай заключает в себе важный шаг на пути к высшей культуре. Мы видим, как брак приходит на смену свободному общению полов,

⁵⁴⁵ Имеющим двойную природу (*др.-греч.*).

⁵⁴⁶ Двусторонний, как отца, так и матери (*лат.*).

⁵⁴⁷ Природную достоверность (*лат.*).

⁵⁴⁸ Одностороннего (*лат.*).

⁵⁴⁹ Двустороннего (*лат.*).

а односторонняя связь матери уступает место законному рождению ребенка, который приобретает определенного отца, представленного в образе второй матери. Таким образом, из двух родителей главное место принадлежит матери; отец же должен пройти через фикцию естественной достоверности материнства, чтобы завоевать своему полу то признание, которого мужчина лишен в силу собственной природы. Итак, в тибаренском празднестве рождения ребенка мы усматриваем состояние брачной гинекократии, а значит, во-первых, исключительный характер соединения полов и, во-вторых, первенство материнства, которое теперь распространяется также и на отца. Эта фикция материнства столь точно соответствует материнскому праву, что, вероятно, она имела прежде гораздо большее распространение, чем нам позволяют с уверенностью утверждать сохранившиеся источники, к числу которых, возможно, следует причислить также известие *Элиана* (О природе животных, VII, 12) о египетских и леонийских женщинах. В пользу этого предположения говорит и связанная с кипрским праздником, не ограниченная рамками конкретного акта рождения церемония с участием рожаящих юношей. В меньшей степени это касается и принятого на Косе обычая посещать невесту, одевшись в женское платье (*Плутарх*, Греческие вопросы, 58), а также ликийский траурный обряд, в котором отцы также участвуют в женских одеждах⁵⁵⁰. Ибо происходящее при смерти ребенка может быть соотнесено с тем, что имело место и при его рождении. Если при погребальных обрядах родитель придает своему отцовству фикцию женственности, то таким же образом должно было изначально мыслиться и все его отношение к ребенку. Мы видим, что выражение $\delta\iota\psi\acute{\iota}\tau\omega\rho$ с таким же успехом может быть использовано по отношению к тибаренцам, как и к ликийцам. $\delta\iota\psi\acute{\iota}\tau\omega\rho\epsilon\varsigma$ ⁵⁵¹ суть все те дети, чьи отцы приняли на себя фикцию материнства, $\delta\iota\psi\acute{\iota}\tau\omega\rho\epsilon\varsigma$ суть и вообще все гинекократические народы вне зависимости от того, сохранили ли они описанную церемонию или нет. Ибо идея гинекокра-

⁵⁵⁰ См. главу X, т. 1, с. 198 настоящего издания. — *Примеч. перев.*

⁵⁵¹ Имеющие двух матерей (*др.-греч.*).

тии предполагает, что отцовство мужчины не очевидно само по себе, но выводится из его связи с матерью ребенка и что, следовательно, отец может быть признан лишь через посредство матери. Лишь когда родитель сбрасывает с себя этот покров, оказывается преодолена гинекократия как таковая, свершается победа отцовства над материнским принципом и его естественной правдой. Оттого Διόνυσος⁵⁵² навсегда остается διμήτωρ, ибо на всех ступенях своей природы он связует отцовство с материнским веществом. Когда же этой связи приходит конец, та же участь постигает и самого Диониса, и его место занимает Аполлон. Перенос материнства и его естественной достоверности на отца объясняет одно из различий между системами гинекократии и патернитета, о котором мы хотели бы упомянуть хотя бы в самых общих словах. Для διμήτορες имеет значение лишь сам миг рождения, для отцовских сыновей, напротив решающую роль имеет время зачатия. Материнство деятельно проявляет себя при родах, отцовство — в прокреативном акте. Однако пока сам отец признает превосходящую важность материнских качеств и даже пытается внешне уподобиться роженице, все то, что предшествует моменту разлучения ребенка с материнской утробой (κυρίῳ ἐν μήτρῳ⁵⁵³ — Пиндар, Олимпийские песни, VI, 53), нисколько не принимается во внимание. Но так же ясно и то, что отцовское право вызывает к жизни совершенно иное воззрение на этот предмет. Его необходимым следствием оказывается теперь обращение к моменту зачатия. Римские юристы резко подчеркивают противоположность обеих систем. Однако с их точки зрения материнская система предстает не признанной формой брака, а всего лишь противоположностью *iustum matrimonium*⁵⁵⁴, т. е. ограничивается теми случаями, которые не отвечают требованиям, предъявляемым к браку гражданским правом. Гай пишет в своих «Институциях» (I, 89): *Quod autem placuit, si ancilla ex cive Romano conceperit, deinde manumissa pepererit, qui nascitur liberum nasci, naturali ratione fit:*

⁵⁵² Дионис (др.-греч.).

⁵⁵³ В определенный месяц (др.-греч.).

⁵⁵⁴ Законного брака (лат.).

nam hi qui illegitime concipiuntur, statum sumunt ex eo tempore quo nascuntur; itaque si ex libera nascuntur, liberi fiunt, nec interest ex quo mater eos conceperit, cum ancilla fuerit: at hi qui legitime concipiuntur, ex conceptionis tempore statum sumunt⁵⁵⁵. Ульпиан (V, 10) со своей стороны замечает: In his, qui iure contracto matrimonio nascuntur, conceptionis tempus spectatur; in his autem, qui non legitime concipiuntur, editionis⁵⁵⁶ (ср. Нераций в D.50.1.9; о модификациях этого положения, допущенных in favorem libertatis⁵⁵⁷, см. Юлий Павел, Сентенции, II, 24, 1 ff.; D.1.5.5.2; Юстиниан, Институции, I, 4; D.38.17.2.3). Контраст гражданской и натуральной системы проявляется здесь со всей возможной последовательностью, он же должен отличать и всякое основанное на натуральной материнской системе брачное право от той законченной теории патернитета, которую построили римляне. Материнство неизменно связано с природной истиной и физическим явлением, его тезис — prima origo a matre eoque die quo ex ea editus est filius numerari debet⁵⁵⁸ (Нераций, там же). Обратиться вспять от этого чувственного восприятия к сокрытому от взора зачатию позволено лишь системе, доводящей победу отцовства до полной элиминации матери, системе, которая, подобно римской, придает значение лишь отцовскому имени и, тем самым, воспроизводит все ту же унилатеральную систему древнейшей эпохи, однако переворачивает ее с ног

⁵⁵⁵ По естественным требованиям и соображениям решено, что если рабыня забеременеет от римского гражданина, а затем, отпущенная на волю, родит, то дитя рождается свободным, так как зачатые незаконно приобретают состояние с того времени, когда рождаются. Поэтому они считаются свободными, если рождаются от свободной, и безразлично, от кого мать зачала их, когда еще была рабыней. Но законно зачатые приобретают состояние с момента зачатия (*пер. с лат. Ф. М. Дыдынского*).

⁵⁵⁶ Для тех, кто родился в законном браке, принимается во внимание время зачатия, для тех, кто был зачат незаконно — время рождения (*лат.*).

⁵⁵⁷ В пользу свободы (*лат.*).

⁵⁵⁸ Происхождение ребенка должно считаться по матери на тот день, в который он был ею рожден (*лат.*).

на голову в пользу отцовства. Отмеченное различие обнаруживается еще в одном внешнем проявлении. Согласно натуральной системе, *prīma orīgo*⁵⁵⁹ совпадает с совершенным формированием плода в одной временной точке. Становление и завершенность здесь равнозначны. В системе патернитета, напротив, они различаются; исходная точка здесь семя, а не плод. Первое, более древнее представление нашло причудливое выражение в некоторых мифологических мотивах. В Платоновом «Государстве» (III, 414) воины выходят на свет из чрева Матери-Земли уже полностью сформировавшимися. Первый акт становления является одновременно моментом завершения. То же самое повторяется и в «Аргонавтике», где *sparti* вырастают на засеянном поле с копьями и щитами, готовые к битве (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, III, 1354 ff.; ср. *Вергилий*, *Георгики*, II, 341; его же, *Энеида*, III, 111). Сравнение такого представления о человеке с плодами, которые, достигнув окончательной зрелости, отделяются от матери, или с листьями деревьев, чье расставание со стволом равнозначно гибели, показывает, до какой степени этот взгляд на человеческое бытие направляется и определяется законом природной жизни. Напротив, согласно отцовскому праву *prīma orīgo* предшествует завершению, бытие — явлению. Идея начала столь же очевидным образом связана с отцовством, как идея завершения — с материнством. Там во внимание принимается посев, здесь — плод и жатва. Там становление является началом, здесь — концом развития. Там имеется будущее — здесь лишь прошлое, там начало — здесь лишь конец. Пример сева злаков как нельзя более ясно передает эту мысль (ср. *Аполлодор*, *Мифологическая библиотека*, II, 8; *Схолии к Пиндару*, «Немейские песни», XI, 48). Согласно материнскому праву, зрелость пшеницы есть ее *prīma orīgo*, ее жатва — одновременно и возникновение, и гибель. Потому и *υἱογενεῖς*⁵⁶⁰ появляются из земли зрелыми мужами, однако вырастают лишь для того, чтобы в тот же миг стать жертвой жатвы, ибо Ясон должен свершить свой труд прежде захода Солнца. Отсюда столь

⁵⁵⁹ Происхождение, первоначало (*лат.*).

⁵⁶⁰ Земнорожденные, земнородные, сыны земли (*др.-греч.*).

часто воспроизводящееся представление о рождении героя сразу в зрелом возрасте. Таков Иам, сын Евадны, родившийся πεμπταῖος⁵⁶¹ (*Пиндар*, Олимпийские песни, VI, 90), таковы сыновья Каллирои ἐξαίφνης τέλειοι⁵⁶² (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 7, 6), таковы Тагес и все прочие персонажи, появившиеся на свет седыми. Потому и плод становится самостоятельным объектом собственности лишь после отделения от матери. Descriptio⁵⁶³, — иначе говоря, сама смерть (τεθνηκότα⁵⁶⁴, *Порфирий*, О воздержании от одушевленных, III, 18) — является их origo⁵⁶⁵, прежде которого seges⁵⁶⁶ равнозначно terra⁵⁶⁷ (*Сервий*, Комментарий к «Георгикам», I, 47; ср. J.2.1.19, D.41.1.2 и 6, D.6.1.5.2). Напротив, согласно отцовскому праву первоначально является посев, а не сбор урожая, зрелость есть конец, а не начало бытия; оно обращено к грядущей надежде, тогда как материнское право принимает в учет лишь ее исполнение. Таким образом, в полном согласии с отцовской системой говорится: qui nasci speratur pro superstite est⁵⁶⁸ (D.50.16.231); qui in utero sunt, in toto paene iure civili intelliguntur in rerum natura esse⁵⁶⁹ (D.1.5.26); postumi pro iam natis habentur⁵⁷⁰ (*Гай*, Институции, I, 147). Ясно, что все эти положения совершенно чужды материнской-теллурической жизни и сформулированы в осознанной оппозиции к нему; однако не ме-

⁵⁶¹ Пятидневным (*др.-греч.*).

⁵⁶² Мгновенно возмужавшие (*др.-греч.*).

⁵⁶³ Срывание, обрезка (*лат.*).

⁵⁶⁴ Умершее, мертвое (*др.-греч.*).

⁵⁶⁵ Происхождение (*лат.*).

⁵⁶⁶ Посев (*лат.*).

⁵⁶⁷ Земле, почве (*лат.*).

⁵⁶⁸ Ребенок, чье рождение ожидается, считается как бы уже существующим (*лат.*).

⁵⁶⁹ Те, кто находится в утробе, почти во всем цивилизованном праве считаются уже существующими в этом мире (*лат.*).

⁵⁷⁰ Постумы [т. е. дети, находящиеся в материнской утробе в момент смерти отца] рассматриваются как уже родившиеся (*лат.*).

нее ясно и то, что они еще не могли иметь силы на той ступени, когда отцовство мыслится и признается лишь как нечто вторичное и производное от порождающего материнства. Итак: гинекократия в силу своей материально-чувственной основы исключает все выходящее за пределы феномена и природной истины, приписывает даже отцовству материнский характер и придает наивысшее значение акту рождения, совершенной зрелости и того, что доисторический мир изображает как появление на свет полностью сформировавшихся существ. Если мы, таким образом, опознали в обрядах тибаренцев, связанных с рождением ребенка, основоположную идею гинекократии, то и прочие части картины их нравов приобретают в наших глазах сугубый интерес. Здесь мы вновь обнаруживаем уже известные нам черты материнского права: похвалы, воздаваемые его справедливости — даже в том, что касается ведения войны, — уважение собственности и отвращение к насилию. Примечательно, что схожие особенности воспроизводятся и у караибов. И. Г. Мюллер пишет (*J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, S. 204*): «Они объединяют свои орды в одно большое боевое товарищество, которое поддерживает между собой мир и не терпит грабежей и воровства (*Humboldt, Reise 5, 38; Baumgarten 2, 849*)». Тот же автор неоднократно подчеркивает в своем превосходном описании (см. например, сс. 204 и 213), что у караибов можно отметить несомненные зачатки цивилизованной жизни. У этого народа обнаруживается и весь круг тех идей, которые, как мы видели, повсюду неизменно сопутствуют принципату вещественного материнства, в особенности же культовое предпочтение, отдаваемое Луне перед Солнцем (сс. 218, 254), представление о заключенной в этом светиле магической силе (с. 215 и далее), преимущество ночи перед днем (с. 217), счет времени не по дням, а по ночам (с. 219). Даже мотив рождения из бедра, рождения из бросаемых за спину камней (с. 229), материнства Земли (с. 221), связь фатума как закона смерти с материнским принципом (сс. 224, 230) и присущая этой стадии религиозного воззрения жизнь, вечно наполненная чувством страха и ужаса (сс. 215, 231) встречается нам здесь точно так же, как и в мифах ο γένος τῶν

ἀπὸ Πύρρας⁵⁷¹. Если Страбон, повествуя об иберийском народе, обращает внимание на занятие женщин сельским хозяйством, то и у караибов мы обнаруживаем точно такое же положение дел. В то время как мужчины проводят жизнь в далеких походах, работа в хижинах и на полях является обязанностью женщин (там же, сс. 202 и 418). Переход к цивилизованной жизни происходит у них раньше, чем у сильного пола. Более того, караибские мужчины оказывают сознательное и преднамеренное сопротивление земледельческой жизни и ее принципу, способствующему утверждению гинекократии (там же, с. 201). — О тибаренах сказано также, что *gisus lususque*⁵⁷² считались у этого народа величайшим счастьем. В этом можно было бы усматривать своеобразное проявление материального благополучия, связанного со владением богатыми стадами. Однако более основательным решением было бы предположить связь этого обстоятельства с той или иной утешительной религией, подобно тому как это отмечается у скифских (Лукиан, Скиф, или Проксен, 1; его же, Собрание богов, 9; Евдокия, Иония, 194; ср. Элиан, Пестрые рассказы, II, 31), фракийских (Валерий Максим, Достопримечательные деяния и изречения, II, 6 12; Помпоний Мела, О положении Земли, II, 2 с примечаниями С. Н. Tzschucke, III, 2, pp. 76, 79; Геродот, История, IV, 3 и V, 4) и локрийских (Гераклид Понтийский, фр. 30) народов. С верой в вечное бытие после смерти связан и праздничный настрой погребальных обрядов. Валерий Максим: *exsequias cum hilaritate celebrant*⁵⁷³. Помпоний Мела: *funera festa sunt et veluti sacra cantu lusuque celebrantur*⁵⁷⁴. Гераклид Понтийский: *παρ' αὐτοῖς ὀδύρεσθαι οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῖς τελευτήσασιν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐκκομίσωσιν εὐχοῦνται*⁵⁷⁵. Подобно тому как у Софокла в «Трахинянках» Ге-

⁵⁷¹ Род происшедших от Пирры (др.-греч.).

⁵⁷² Смех и игры (лат.).

⁵⁷³ Похороны отмечают с весельем (лат.).

⁵⁷⁴ Похороны — праздники, и отмечаются со священными песнопениями и играми (лат.).

⁵⁷⁵ У них не принято горевать об умерших, но всякий раз, когда они хоронят кого-либо, они устраивают пир (др.-греч.).

ракл запрещает всякий плач о своей νεός θάνατος⁵⁷⁶: ведь она несет ему не гибель, а жизнь, — как лесбосская орфическая певица Сапфо в духе своей религии отвергает надгробный плач как нечто неподобающее, так и упомянутые выше народы явили миру свою светлую надежду в этом радостном обряде поминовения умерших. Ту же идею чтут и тибарены. Как скифское племя они принимают участие в том ἀθανατίζειν⁵⁷⁷, которое Лукиан называет ἐπιχώριον τοῖς Σκύθαις⁵⁷⁸. Фрако-орфическая религия оказывается связана со скифами через Залмоксиса, с ликийцами — через Лика, сына Пандиона, в дальнейшем же будет показано, что она была известна и локрам. Таким образом, религии всех названных племен обнаруживают взаимосвязь, которая не оставляет ничего случайного или загадочного в замеченных нами совпадениях их обычаев, которая оправдывает сопоставление нравов ликийцев и тибаренов, которая также придает вес гипотезе о культовом переодевании в женское платье, принятом у фракийцев (*Плутарх*, Греческие вопросы, 58), отстаивая сравнение Диониса-Диметора с уподобляемым второй матери тибаренским отцом против любых возражений. Стадия культуры, к которой относится тибаренско-скифское материнское право, представляется теперь порождением культа, возвышающегося над безутешностью чистого теллуризма. Сама гинекократия вновь оказывается связана с религиозным материнским принципом, а причудливая метаморфоза отца ознаменовывается его допуском к таинствам и распространением на него религиозных привилегий, изначально присущих лишь матери. Едва ли можно представить себе больший триумф гинекократии или более красноречивую демонстрацию подчинения отца авторитету материнства.

⁵⁷⁶ Ранняя смерть (др.-греч.).

⁵⁷⁷ Делания бессмертным (др.-греч.).

⁵⁷⁸ Обычаем у скифов (др.-греч.).

**СXVII. Высшие ступени усыновления;
их постепенное восхождение к духовности
аполлонического патернитета.**

Параллели между Ионом и Августом

Если мы теперь проследим развитие усыновления от его материнско-природной ступени до высшего аполлонического представления о нем, то рассмотренные нами до сих пор примеры *imitatio naturae*⁵⁷⁹ образуют собой одну из тех его сторон, с которыми связано это поступательное движение. В каждом из приведенных случаев второе рождение предполагает восхождение сына к высшей и более чистой природе. В усыновлении Геракла супругой Зевса заключено признание его юпитерианской природы. Отношение первой матери ко второй такое же, как и срубленной у болота и вновь пустившей корни и зазеленевшей дубины Геракла (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 31, 11) к предназначенным для солярных сфер стрелам, от коих зависит освобождение Прометея и падение Трои. Благодаря второму рождению Геракл приобретает небесного отца, ему даруется честь быть сыном Зевса (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», II, 491: *Salve vera Jovis proles*⁵⁸⁰). Ср. Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 113 и странные сведения, приводимые *Элианом*, Пестрые рассказы, II, 32 в сопоставлении с *Павсанием*, Описание Эллады, II, 10, 1: *Ὀνόματα*⁵⁸¹). Такое же указание на высшего родителя заключено в двойном рождении Диониса, более того: здесь оно тем более ясно различимо, что сам отец занимает место рождающей матери. Если отпрыск Элары после смерти матери был принят и возвращен до состояния зрелости Землей, а Дафна точно также была укрыта во чреве матери, то, напротив, Дионис переходит в свершающую силу отца и выводит от него благороднейшую часть своей природы. Наиболее отчетливо такой взгляд проявляется в том облике, который приняло второе рождение мнимого усопшего в Риме. В уже упо-

⁵⁷⁹ Подражание природе (*лат.*).

⁵⁸⁰ Привет тебе, истинный отпрыск Юпитера (*лат.*).

⁵⁸¹ Имена (*др.-греч.*).

минутом ранее пятом Римском вопросе Плутарх сопоставляет греческую трактовку *ὑστερόποτος*⁵⁸² с римской, усматривая в обеих проявление одной и той же идеи. «Откуда пошел обычай, согласно которому тех, кого ложно считали умершими на чужбине, не пускают домой в дверь, а заставляют спускаться через крышу? Причина, которую приводит Варрон, совершенно баснословна: он говорит, что во время Сицилийской войны после кровавого сражения многие из тех, кого по ошибке объявили умершими, вернулись домой, однако вскоре после этого действительно умерли. И лишь один из них по случайности нашел двери своего дома запертыми и, поскольку несмотря ни на какие усилия открыть их не удалось, улегся перед ними спать и увидел сон, в котором ему было указано спуститься в дом через крышу. Он последовал этому совету, после чего жил счастливо до самой старости. Отсюда впоследствии и пошел этот обычай». Этому рассказу Варрона Плутарх противопоставляет сходство римского воззрения со стародавними греческими представлениями о нечистоте мнимо умерших и оплаканных со всеми подобающими погребальными церемониями. Свой рассказ он завершает следующими словами: «Итак, неудивительно, что и римляне сочли необходимым не пускать тех, кого уже однажды считали погребенными и принадлежащими царству смерти, в обычную дверь, через которую люди выходят для жертвоприношений и входят после жертвоприношений, и велели им спускаться сверху во двор: из открытого пространства в открытое пространство, — с тем, чтобы над ними совершились должным образом все очищения». Из этого рассказа отчетливо явствуют два пункта: во-первых, тот факт, что *ὑστερόποτος*⁵⁸³ входит в свой дом не через дверь, а спускается сверху. Во-вторых, что эта практика основана на символическом понимании и представляет акт второго рождения как очищение от последствий временной общности с мертвыми. Смысл всего происходящего ясен. После вещественного рождения от матери и первой телесной смерти второе рождение может быть лишь

⁵⁸² Мнимоумерших (др.-греч.).

⁵⁸³ Мнимоумерший (др.-греч.).

высшим, духовным. Оно изглаживает прежнюю нечистоту и дарует ὑστερόπλοτος отца: исходящий свыше, оплодотворяющий свет. Очищенный и окутанный в новые пелены, Аристин во второй раз видит свет дня. Само имя его знаменует возвышение природы, а слова Варрона о том, что лишь один человек, внявший полученному во сне указанию и спустившийся в закрытый дом сверху, достиг счастливой старости, позволяют видеть в этой мифологической форме выражение той же идеи. Таким же Аристином является всякий ὑστερόπλοτος, но прежде всего — Геракл, возведенный Герою в сына Зевса. Мы видим влияние высшего принципа света, понимаем связь мифа об Аристине с дельфийским богом, мы отыскали в представлениях древних точку соприкосновения с образом, использованным в Евангелии Христом: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ⁵⁸⁴; ср. сказанное Павлом: τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν⁵⁸⁵. — Теперь нам становятся ясна и идея, стоящая за описанным у Плиния усыновлением Нервы Траяном: Itaque non tua in cubiculo, sed in templo, nec ante genialem torum sed ante pulvinar Jovis optimi maximi adoptio peracta est⁵⁸⁶. Зевс занимает место отца — о матери не упомянуто ни словом. Возвышение, даруемое вторым рождением, представлено здесь в своей наивысшей духовной реализации. По сравнению с ним adoptio in cubiculo⁵⁸⁷ стоит ниже, оно относится к усыновлению ante pulvinar Jovis⁵⁸⁸ точно так же, как опосредованная полем дионисийская природа относится к бесполой и свойственной патернитету природе аполлонического

⁵⁸⁴ Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия (Ин 3:3). — *Примеч. перев.*

⁵⁸⁵ Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос (Гал 4:19). — *Примеч. перев.*

⁵⁸⁶ И потому твое усыновление произошло не в спальне, а в храме; не перед супружеским ложем, но перед ложем Юпитера Всеблагого Величайшего (*лат.*).

⁵⁸⁷ Усыновление в спальне (*лат.*).

⁵⁸⁸ Пред ложем Юпитера (*лат.*).

света. — Если теперь с обретенной нами точки зрения мы вновь рассмотрим все случаи усыновления, связанного с сугубо чувственным подражанием физическому рождению ребенка материю, то без труда определим ступень развития брачного права, к которому оно относится. Патернитет предстает здесь в своей физической материальности, как зачинающее начало, а значит, необходимым образом связан с женщиной и опосредован фикцией материнских родов. Восхождение от этой промежуточной дионисийской ступени к высшей стадии права аполлонического света далось римским юристам тем легче, что политическая точка зрения *imperium*⁵⁸⁹, господствовавшая у них как в государстве, так и в семье, подразумевала не только подчинение, но и полное вытеснение материнского принципа, выразившееся в использовании одного только отцовского имени. Тем не менее, в формировании теории усыновления упорная борьба естественной и всецело духовной точки зрения на этот предмет не прекращается до самого конца, и даже на фоне решительной победы последней из них *imitatio naturae*⁵⁹⁰ все еще может действовать в качестве направляющего принципа в тех или иных отдельных решениях. Для оценки римской теории усыновления необходимо последовательно различать обе названных точки зрения, то есть, точку зрения мужского *imperium*⁵⁹¹ и аполлонического патернитета. Из первого принципа выводится неспособность женщины как к усыновлению, так и к вступлению в чужое семейство через аррогацию. *Гай* (Институции, I, 104) пишет: *Feminae nullo modo adoptare possunt, quia ne quidem naturales liberos in potestate habent*⁵⁹². Ср. Институции Юстиниана, I, 11, 10; *Gaii Epit.* I, 5, 2; *Ульпиан*, Регесты, VIII, 8а и D.5.2.29.3; Кодекс Юстиниана, VIII, 48, 5. — *Гай*, Институции, II, 161 и III, 51; *Павел* в D.37.4.4.3; *Гай* в D.50.16.196.1; *Ульпиан* в D.1.6.4. Лишь в эпоху поздней

⁵⁸⁹ Империя, власть (*лат.*).

⁵⁹⁰ Подражание природе (*лат.*).

⁵⁹¹ Власть, империя (*лат.*).

⁵⁹² Женщины же ни в каком случае не могут усыновлять, ибо они и родных детей не имеют в своей власти (*лат.*).

империи отступления от этого традиционного принципа зашли столь далеко, что в *solatium liberorum amissorum*⁵⁹³ в отдельных случаях по особому распоряжению императора к усыновлению начинают допускаться и матери — Ср. *Гай*, Институции, I, 101: *Item per populum feminae non adoptantur, nam id magis placuit. Apud praetorem vero vel in provinciis apud proconsulem legatumve etiam feminae solent adoptari*⁵⁹⁴. См. об этом также *Ульпиан*, VIII, 5; *Гай* в D.1.7.21; C/8.47.8; *Геллий*, Аттические ночи, V, 15). Напротив, аполлонической точке зрения, коей привержены римские юристы (*Ювенал*, Сатиры, I, 128: *Sportula, deinde forum iurisque peritus Apollo*; см. сохлюю к этому месту в изд. *A. G. Cramer, Juvenali Satyras...*, p. 40: *aut quia iuxta Apollinis templum Jurisperiti sedebant et tractabant: aut quia bibliothecam iupis civilis et liberalium studiorum in templo Apollinis dedicavit Augustus*⁵⁹⁵. Наказанный Аполлоном *Марсий*, которого *Марциал* (Эпиграммы, II, 64, 8) называет *causidicus*⁵⁹⁶, принадлежит вещественно-дионисийской ступени, см. *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», III, 20 и IV, 58), соответствуют следующие положения. Адопция и аррогация позволяют мужчинам также и в том случае, если у них нет жен. *Павел* (D.1.7.30) пишет: *et qui uxores non habent, filios adoptare possunt*⁵⁹⁷, с чем связано также дальнейшее определение: *adoptare quis nepotis loco potest, etiamsi filium non habet*⁵⁹⁸ (D.1.7.37). Точно так же усыновление разрешается и тем, кто физически не обладает детород-

⁵⁹³ Утешение при потере детей (*лат.*).

⁵⁹⁴ Равным образом, в согласии с преобладающим мнением, властью народа не усыновляются женщины. Однако в присутствии претора, а в провинциях — проконсула или легата обычно усыновляются также и женщины (*лат.*).

⁵⁹⁵ Или оттого, что юристы сидели и вели переговоры у храма Аполлона; или оттого, что Август разместил здесь, в храме Аполлона, библиотеку гражданского права и свободных наук (*лат.*).

⁵⁹⁶ Стряпчий, поверенный, судебный защитник (*лат.*).

⁵⁹⁷ И кто не имеет жены, может усыновлять детей (*лат.*).

⁵⁹⁸ Всякий может усыновить кого-то на положении внука, даже если у него нет сына (*лат.*).

ной силой, причем не только в силу преклонного возраста, но и *spadones*⁵⁹⁹ — за исключением *castrati*⁶⁰⁰: *et hi qui generare non possunt, quales sunt spadones, adoptare possunt*⁶⁰¹ (D.1.7.2.1). Как мы видим, здесь всецело отвергнут принцип *adoptio naturam imitatur*⁶⁰² (Институции Юстиниана, I, 11, 4), *adoptio in his personis locum habet, in quibus etiam natura potest habere*⁶⁰³ (D.1.7.16). Более того, даже в вопросе о возрасте приемного сына и отца многие юристы эпохи Гая склонялись к решению, противоречащему природе: *Sed illa quaestio est, an minor natu maiorem natu adoptare possit*⁶⁰⁴ (Гай, Институции, I, 106). Юстиниан вновь руководствуется природной истиной: *Minorem natu non posse maiorem adoptare placet: adoptio enim naturam imitatur, et pro monstro est, ut maior sit filius quam pater. Debet itaque is, qui sibi per arrogationem vel adoptionem filium facit, plena pubertate, id est decem et octo annis praecedere*⁶⁰⁵, — что во всем согласно с преимущественно материальной точкой зрения, которую Юстиниан занимает и в других разделах семейного права. Рассуждая о том же вопросе, Цицерон (О своем доме, 34–36) самым решительным образом принимает точку зрения естественной истины и, к тому же, заостряет ее тем замечанием, что к усыновлению должно прибегать лишь в крайнем случае для восполнения естественного недостатка: *Quod est,*

⁵⁹⁹ Бесплодные, скопцы (лат.).

⁶⁰⁰ Евнухи (лат.).

⁶⁰¹ И те, кто не может иметь детей, как скопцы, могут усыновлять (лат.).

⁶⁰² Усыновление в подражание природе (лат.).

⁶⁰³ Усыновление имеет место в отношении тех лиц, в отношении которых и по природе это может иметь место (лат.).

⁶⁰⁴ Однако имеется вопрос: может ли младший усыновить старшего (лат.).

⁶⁰⁵ Было установлено, что младший по рождению не может усыновить старшего: ведь усыновление подражает природе, и нелепо, чтобы сын был старше отца. Потому подобает, чтобы тот, кто усыновляет в порядке arrogationis или adoptionis, был старше усыновляемого на восемнадцать лет, то есть на время, соответствующее полной половой зрелости (лат.).

Pontifices, ius adoptionis? nempe ut is adoptet, qui neque procreare iam liberos possit, et, quum potuerit, sit expertus. Quid est horum in ista adoptione quaesitum? Non aetas eius qui adoptabat quaesita est, ut in Cn. Aufidio, M. Pupio: quorum uterque nostra memoria, summa senectute, alter Orestem, alter Pisonem adoptavit: quas adoptiones, sicut alias innumerabiles, hereditates nominis, pecuniae, sacrorum secutae sunt. — — Tu factus es eius filius contra fas, cuius per aetatem pater esse potuisti etc⁶⁰⁶. Чем с большей определенностью выступает здесь оратор против отрыва усыновления от его естественного прообраза, тем яснее становится, что такая эволюция одерживает все более убедительную победу. Здесь сказывается влияние того чисто духовного восприятия патернитета, основанием которого является аполлоническое право света. Теперь уже отношения сыновства могут быть установлены не только плотским зачатием, но и иным актом всецело духовной природы. От Аполлона же исходит бесплотное слово (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», III, 85), которое он принял от высшего Зевса (там же, I, 24). Ему принадлежат дети, родившиеся *exsecto matris ventre*, то есть, появились на свет, минуя акт естественного рождения (там же, X, 316). Таким образом, с аполлонической точки зрения иметь сына может и тот, кто живет в безбрачии, подобно тому как без участия матери выходит из головы Зевса Афина, как и сам Аполлон именуется *ixoris expers*⁶⁰⁷ и *nuptiis contrarius*⁶⁰⁸ (там же, IV, 58). На этой ступени развития *imitatio naturae* потеряло всякое оправ-

⁶⁰⁶ Что такое, понтифики, право усыновления? Очевидно, чтобы усыновлял тот, кто уже не в состоянии произвести на свет детей, однако пытался, когда мог. О чем из названного спросили при твоём усыновлении? О возрасте усыновителя не спрашивали, как это было сделано по отношению к Гнею Авфидию и Марку Пупию; и тот и другой, как мы помним, в глубокой старости усыновили один Ореста, другой Писона; усыновление это, как и во множестве подобных случаев, сопровождалось наследованием родового имени, имущества, обрядов. — — Ты, вопреки естественному праву, стал сыном человека, которому ты по своему возрасту мог бы быть отцом (*лат.*).

⁶⁰⁷ Лишенный жены (*лат.*).

⁶⁰⁸ Противник брака (*лат.*).

дание, усыновление старшего младшим уже не вызывает возражений. Не является более существенно необходимым и присутствие усыновляемого. В то время, когда Нерва произносил перед *pulvinar Jovis* слова ἀγαθῆ τυχῆ τῆς τε βούλης καὶ τοῦ δήμου· Μάρκον Οὐλπίον Τραϊανὸν εἰσποιοῦμαι⁶⁰⁹, сам Траян находился в Паннонии (Зонара, *Анналы*, XI, 20). Вещественно-дионисийская точка зрения преодолена до такой степени, что усыновленный не вступает в какие-либо родственные отношения с супругой своего приемного отца и, в противоположность естественному порядку вещей, когнация здесь мыслится лишь как следствие агнации (*Павел* в D.1.7.23; D.5.2.29.3). Таким образом, приемный сын никогда не имеет матери, его отношение к отцу всецело бесплотное, лишённое хотя бы даже фиктивного основания общности крови. Лишь благодаря полному отрыву от природной телесности стало возможным установление сыновних отношений посредством распоряжения, сделанного в порядке завещания. И хотя такая практика не нашла правового признания, она, тем не менее, была жива в народных обычаях и демонстрирует нам ту степень духовности, к которой поднялась в своем развитии идея патернитета. Установление отношений родителя и ребенка простым волеизъявлением и возникновение их в тот момент, когда наступившая смерть усыновителя сделала невозможным переход усыновляемого под отеческую *potestas*, окончательно уничтожает связь отцовства с любого рода естественно-половой основой. Именно по этой причине в усыновлении по завещанию усматривалось по преимуществу духовное содержание. Лицо, провозглашенное сыном по завещанию, не обретает тем самым ни материальных благ, ни новых прав, вытекающих из агнации или родовой общности, как, впрочем, не лишается и прежних. Этот акт имеет гораздо более высокий смысл: он означает признание духовного равенства. В нем избранный в завещании сын представлен народу как наследник всей славы и отличий, связанных с именем умершего. Внешним признаком этой высшей чести

⁶⁰⁹ В добрый час и по желанию народа я усыновляю Марка Ульпия Траяна (*др.-греч.*).

является принятие имени завещателя, так что такое усыновление, как правило, обозначается как *in familiam nomenque*⁶¹⁰ или просто *in nomen adoptare*⁶¹¹. Во всех местах из сочинений древних авторов, затрагивающих усыновление по завещанию, особо подчеркиваются и помещаются на первый план *nomen*⁶¹² и *nominis mutatio*⁶¹³. Перечень этих мест можно найти в моем труде об усыновлении по завещанию (*J. J. Bachofen, Ausgewählte Lehren des römischen Civilrechts, Bonn, 1848, Ss. 230–234*). Хотя такой акт, как правило, сопровождается также объявлением усыновляемого наследником, это, однако же, не отменяет духовного значения усыновления, а напротив, проливает на него еще более яркий свет. Наряду с представительством почившего держателя имущественных прав, сыновняя связь с ним и принятие его имени означает и наследование всех отличий и положения его семьи. Такое представительство через материальное состояние завещателя распространяется и на его духовное наследие. Из двух этих посмертных волеизъявлений усыновление занимает более высокое место. В этом отношении оно отличается от установления наследника *sub conditione nominis ferendi*⁶¹⁴. Здесь принятие чужого имени делается составной частью правового определения, в то время как *adoptio in familiam nomenque*⁶¹⁵ представляет его как нечто независимое и не имеющее отношения к правовой сфере. В первом случае оно становится предметом юридической оценки, тогда как во втором оно изначально не носит правового характера — так, Цезарь даровал Августу свое имя посредством особой *sega*⁶¹⁶ (*Светоний, Цезарь, 83*), Тиберий же ограничился тем, что принял имущество сенатора Марка Галлия, отвергнув, однако,

⁶¹⁰ В семью и имя (*лат.*).

⁶¹¹ Дословно: «усыновить в имя» (*лат.*).

⁶¹² Родовое имя (*лат.*).

⁶¹³ Изменение родового имени (*лат.*).

⁶¹⁴ При условии ношения имени [завещателя] (*лат.*).

⁶¹⁵ Усыновление в семью и имя (*лат.*).

⁶¹⁶ Навощенной таблички (*лат.*).

связанное с ним предложение усыновления (его же, Тиберий, 6). Сомнения в правомерности такого разделения двух предусмотренных в завещании распоряжений не смогли одержать верх, тогда как *conditio nominis mutandi*⁶¹⁷ вызывало вопрос, не будет ли нарушена тем самым воля завещателя. Из слов *Гая* (D.36.1.63.10), в которых он высказывается об этой коллизии, явствует, что хотя претор и требовал исполнения этого условия, юристы были склонны признавать за ним характер лишь нравственного, но не юридического обязательства. Чисто духовное значение усыновления по завещанию особенно подчеркивается его неюридической природой. Вопросы, порождаемые им, имеют своим предметом не столько возлагаемые обязанности, сколько предоставляемые права. Письмо Цицерона к Аттику (VII, 8), написанное в 704 г. от основания Рима, содержит подходящий пример. *Dolabelam video Liviae testamento cum duobus coheredibus esse in triente sed iuberi mutare nomen. Est πολιτικὸν σκέμμα rectumne sit nobili adulescenti mutare nomen mulieris testamento*⁶¹⁸. Позволительно ли Долабелле принять предложенное *adoptio in familiam nomenque*⁶¹⁹ — вот в чем сомневается Цицерон. Свои возражения он характеризует как политические, не частно-правовые. Ведь речь здесь идет не о неспособности женщины к усыновлению, основанной на отсутствии у нее *potestas*, поскольку последнее обстоятельство не играет роли при *εἰσποίησις*⁶²⁰. Цицерон испытывает сомнения другого рода. Они связаны с тем, что Рим не признает за женщинами никакого общественного положения. Это еще раз показывает нам, к какой области относится данная форма усыновления. Даруемое ею духовное возвышение усыновляемого

⁶¹⁷ Условие перемены имени (лат.).

⁶¹⁸ Долабелле, как я вижу, вместе с двумя сонаследниками, по завещанию Ливии, причитается треть, но от него требуется переменить имя. Подлежит рассмотрению с общественной точки зрения, подобает ли знатному молодому человеку менять имя в силу завещания женщины (пер. В. О. Горенштейна). — Примеч. перев.

⁶¹⁹ Усыновление в семью и имя (лат.).

⁶²⁰ Усыновлении (др.-греч.).

позволяет ему занять политическое положение, которым обладал усыновитель. Все политическое достоинство усыновителя переносится на усыновляемого, все священное величие рода, к которому принадлежал первый, распространяется теперь и на последнего. Однако такая передача невозможна через посредство женщины — и менее всего это допускается патрицианским государственным правом, требования которого должен соблюдать Долабелла. — В силу своей политической природы усыновление по завещанию есть наиболее подходящее отличие, которым можно почтить приемника во власти. Таково усыновление Октавиана Цезарем. Известия об этом событии представляют тестаментарно конституируемый патернитет в его подлинном свете. Объявив о принятии предложенного усыновления, Август тем самым еще не приобретает ни агнационного, ни гентильного права. Они признаются за ним лишь посредством *lex curiata*⁶²¹, принятого по инициативе самого Октавиана. *Аппиан*, Гражданские войны, III, 94 и *Дион Кассий*, Римская история, XLV, 5 и XLVI, 47 подчеркивают это обстоятельство с величайшей определенностью. Напротив, государственное положение Цезаря переходит к нему именно посредством *adoptio in familiam pomenque*⁶²², а не в силу *lex curiata*⁶²³. Народ усматривает в нем призвание Августа к власти (там же, XLIV, 35), а его мать Атия — величайшую опасность для своего сына. Принимая имя Цезаря, Август представляет себя в глазах римского народа наследником духовной природы своего приемного отца, продолжателем сакрального достоинства его рода, а вступая в права наследования, он становится его имущественно-правовым репрезентантом. Все в этих отношениях имеет им-материальную природу, согласуясь тем самым с аполлоническим характером самого Августа. Всецело аполлоническим является обоснование духовного патернитета духовным же деянием (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», III, 85: *Apollo non dandi sed dicendi habet potestatem; tradunt multi, inter quos et Varro, esse aras tam*

⁶²¹ Закон, принятый в куриях, куриатный закон (*лат.*).

⁶²² Усыновление в семью и имя (*лат.*).

⁶²³ Закон, принятый в куриях, куриатный закон (*лат.*).

Apollinis quam filii eius, non tantum Deli sed in plurimis locis, apud quos hostiae non caedantur, sed consuetudo sit, Deum solemnitate precum venerari⁶²⁴. Взятый в своей предельно духовной природе, этот акт усыновления связан не с материнским правом великой богини рода Юлиев, но с отцовским принципом света Аполлона. В согласии с последним Август выступает против убийц своего отца в качестве мстителя-Ореста (*Светоний*, Август, 10; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», I, 290 и к «Буколикам», V, 65). Статуя сына Агамемнона, находившаяся в аргивском святилище Геры, носила во времена Павсания имя Августа (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 17, 3). Тождественность обоих персонажей основана на их аполлонической природе, в силу которой оба они выступают мстителями за поруганное отцовское право. С останками Ореста связана идея торжествующего отцовства, почему они и были приняты в число семи *pignora imperii*⁶²⁵ (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VII, 188; *Гигин*, Мифы, 261). Аполлоническое восприятие Августа проявляется в многочисленных чертах. По легенде, в храме Аполлона Атия сходится с драконом, а отметина в форме дракона сохраняется на ее теле до самой смерти. Рожденный через десять месяцев мальчик считается сыном Аполлона (о десяти месяцах ребенка см. *Сервий*, Комментарии к «Буколикам», IV, 61). Так, согласно *Светонию* (Август, 94), сообщает Асклепиад Мендетский. Будучи по плоти Эрехтидом и принадлежа к *draconteum genus*⁶²⁶, ведающему одну лишь мать, он затем восходит на высоту аполлонической природы и посредством адопции оказывается в исключительной связи с отцом. *Domesticus deus*⁶²⁷ называет Аполлона Марциал по отношению к Августу. В день рождения Октавиана на Палатине распускается священный лавр

⁶²⁴ Аполлон имеет власть не давать, а говорить; многие, среди которых Варрон, сообщают, что имеются алтари как Аполлона, так и его сына не только на Делосе, но и во множестве мест, где не приносятся жертвы, а есть обычай почитать бога торжественным молебствием (*лат.*).

⁶²⁵ Залоги, гаранты империи (*лат.*).

⁶²⁶ Племена, рожденному из зубов дракона (*лат.*).

⁶²⁷ Семейный, домашний бог (*лат.*).

(Сервий, Комментарии к «Энеиде», VI, 230), как это в связи с *traditio Larium*⁶²⁸ изображено на Августовой ара⁶²⁹ из Вилла Мадама, ныне в Ватикане (*R. Rochette, Monuments inédits, pl. 69*). Там Август воздвигает богу большое святилище (Светоний, Август, 29; Сервий, Комментарии к «Энеиде», VIII, 720 и VI, 69), там у подножия статуи божества он помещает Сивиллины книги — те из них, которые прежде не предал огню (Светоний, Август, 30). Вторым святилищем того же бога он венчает предгорья Акция в память о победе, одержанной им здесь над египетской Афродитой и материнским правом Египта (Сервий, Комментарии к «Энеиде», III, 274). Когда в день погребения Цезаря на небе возшла звезда Юлиев, было предсказано наступление десятой мировой эпохи — аполлонического царства солнца. На смену афродитически-юлическому веку приходит эпоха аполлонически-солярная. По поводу слов Вергилия (Буколики IV, 10: *Casta fave Lucina, tuus iam regnat Apollo*⁶³⁰, — Сервий делает следующее замечание: *Ultimum saeculum ostendit, quod Sibylla Solis esse memoravit. et tangit Augustum, cui simulacrum factum est cum Apollinis cunctis insignibus*⁶³¹, — с которым следует также сопоставить комментарии того же автора к «Буколикам», IX, 47 и «Энеиде», I, 291, а также рассказ Плутарха (Об упадке оракулов, 17) об острове Алкмеона и о связанном с ним предсказании о гибели древней теллурически-материнской религии. Лишь по этому аполлоническому праву Цезарь может даровать себе духовного сына, а империи — наследника своей власти. В согласии с тем же правом отныне род Цезарей будет бессмертен. Если отцовство, опосредованное физическим деторождением, рано или поздно будет обречено на гибель по причине бездетности, то, напротив, духовная прокреация не подвластна материальному жребию. Она причастна бес-

⁶²⁸ Перенос Ларов (лат.).

⁶²⁹ Алтарь (лат.).

⁶³⁰ Радуйся, целомудренная Луцина: уже царствует твой Аполлон (лат.).

⁶³¹ [Поэт] изображает последний век, который Сивилла называет веком Солнца. Упоминает он и Августа, которому была воздвигнута статуя со всеми insigniis Аполлона (лат.).

смертию божества, чьей природе она соответствует. Отсюда комментарий *Сервия* на стих Энеиды (IX, 300): *secundum morem Romanorum ita praemia decernebantur: illi liberisque eius, ut darentur liberis quae accipere non potuissent parentes*⁶³². Если в лице Октавиана без участия матери и акта зачатия родился новый Гай Юлий Цезарь (*Дион Кассий*, Римская история, XLVI, 47), то позднее *Caesaris pominatio*⁶³³ станет обычной формой провозглашения преемника императорской власти. Она вырастает из этого завещательного усыновления, разрывая связь последнего с частно-правовым наследованием. В этом заключается завершение всего хода развития. Без материнского рождения или его фикции, без *acta Saturni*⁶³⁴ (*Сервий*, Комментарии к «Георгикам», II, 502: *templum Saturni, ubi reponebantur acta, quae susceptis liberis faciebant parentes*⁶³⁵), безо всякой связи с каким-либо имущественно-правовым определением и торжественным завещательным актом установление сыновнего отношения производится одним словом, простым наименованием «Цезарь». Как Август через адопцию стал сыном Гая Юлия Цезаря и сам — Цезарем, так и позднейшие императоры следовали его примеру простым принятием имени Цезаря, которое теперь содержит в себе одновременно и сыновнее отношение, и правопритязание на наследование власти (*Лактанций*, О смертях гонителей, 20: *sed eum Caesarem facere noluit, ne filium nominaret*⁶³⁶). Свидетельства приведены в моем упомянутом исследовании (*J. J. Bachofen, Ausgewählte Lehren...*, Ss. 236–238). Здесь нашел свое полное историческое подтверждение тезис о бессмертии аполлонического духовного

⁶³² По римскому обычаю награды назначались так: «ему и детям его», — чтобы детям было отдано то, чего не смогли получить их родители (*лат.*).

⁶³³ Наречение, назначение цезаря (*лат.*).

⁶³⁴ Акты Сатурна (*лат.*).

⁶³⁵ В храме Сатурна, где хранились акты усыновления приемных детей (*лат.*).

⁶³⁶ [Максимиан] не захотел делать его Цезарем, чтобы не нарекать его своим сыном (*лат.*).

отцовства. Идея, которую Еврипид в «Ионе» выводит облаченной в мифологические одежды, возвращается уже в виде исторической действительности. Теперь мы осознаем контраст между смертной ночью, на которую в полном отчаянии взирает род Эрехтидов, и аполлоническим продолжением личности во всей его полноте и значении. Лишь с преодолением вещественного материнского права преодолевается и закон материи, гибель рода по причине бездетности. С радостью обращает своей взор вверх к свету супружеская чета родителей, ибо на все времена даровано ей Аполлоном бессмертие. Замечание Сервия, что Аполлон заботится о детях, не оставляя их попечением и на краю земли, и поэтому прозвание «отеческий» подобает ему более всех иных, стало теперь совершенно ясным и обрело всю полноту значения (Комментарии к «Энеиде», III, 332; I, 333). Отныне сыны света восседают на древние троны, будь то Iones⁶³⁷ или Caesares⁶³⁸, ибо и то, и другое суть аполлонические имена: Ион — пришедший извне, Цезарь — *exsecto ventre natus*⁶³⁹ и потому *Apollini consecratus*⁶⁴⁰. Оба имени обозначают не отдельного индивидуума, а весь род, состоящий из бесконечной череды преемников. Опасность гибели устраняется не благодаря одному человеку по имени Ион, а аполлоническим принципом, достигшим господства в его лице. Поэтому у *Еврипида* (Ион, 1464) сказано: $\gamma\acute{\alpha}\ \delta'\ \epsilon\tilde{\chi}\epsilon\iota\ \tau\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\nu\omicron\varsigma$ ⁶⁴¹, — то есть, отныне и на все времена земля уверена в том, что род властителей не прервется. Мы обнаружили в Августе Ореста, но с ним же мы можем сравнить и Иона. Одна и та же аполлоническая идея заключена как в Ионе, так и в Оресте, проявляя в каждом из них ту или иную свою сторону. Потому оба они находятся под защитой Афины, ибо эта богиня-девственница благосклонна и готова прийти на помощь ко всем аполлоническим героям света. Отметим в виде дракона сближает Атию, физическую мать Авгу-

⁶³⁷ Ионяне (лат.).

⁶³⁸ Цезари (лат.).

⁶³⁹ Рожден путем извлечения из чрева (лат.).

⁶⁴⁰ Посвящен Аполлону (лат.).

⁶⁴¹ Земля же имеет властителей (др.-греч.).

ста, с Креусой, представляя ее в качестве Эрехтиды. Она также должна всей душою уверовать, что для рождения сына с нею сошелся не смертный отец, но сам Аполлон; бездетный Цезарь, подобно Ксуфу, должен радоваться дарованному Аполлоном сыну, а Август-Ион — верить, что мать родила его от небесного бога света. Оба они восседают на древние троны: Ион — на унаследованный от матери трон Эрехтея, Август как второй Ромул и подобно ему почтенный знамением двенадцати корушунов — на трон сына Афродиты Энея. Наряду с аполлонической отцовской природой оба они отличаются древностью и благородством своего *maternum genus*⁶⁴² (*Сервий*, Комментарий к «Энеиде», V, 568). Народу же отныне на все времена дарован непреходящий род властителей, в котором заключен источник всеобщего блага. Так шествуют бок о бок Рим и Афины: два наиболее развитых центра отцовского права. Миф и история выстраиваются в один смысловой ряд, объясняя друг друга и являя нам — каждый на свой лад — один и тот же закон развития всего древнего мира и одно и то же исполнение его в духовности аполлонического права света.

СXVIII. Взаимоотношения между дионисийским и аполлоническим патернитетом, отраженные в мифе о состязании Неоптолема и Ореста за руку Гермионы

Отношение дионисийского патернитета к аполлоническому в мифе об обручении Гермионы с Орестом нашло себе выражение, заслуживающее краткого рассмотрения. Сколь бы разнообразными ни были варианты этого мифа (*Пиндар*, Немейские песни, VII, 43; Софокл у *Евстафия*, Комментарии к «Одиссее», IV, 3; *Сервий*, Комментарий к «Энеиде», III, 330 и 297; XI, 264; С. G. *Неуне*, экскурс 12 к P. Vergilii Maronis Opera, vol. II, Leipzig, 1832, p. 584), всюду подлинным центром его является одновременное сватовство Ореста и Неоптолема, а исходом повествования — победа Ореста. В этом воспроизводится отношение Диониса к Аполлону. Как Дионис в качестве менее чистой силы света уступает Аполлону, так и сын Ахилла — Оресту-Ахею (*Плутарх*, О том,

⁶⁴² Материнского рода (*лат.*).

что Пифия более не прорицает стихами, 14). Орест разделяет аполлоническую чистоту света. С помощью Аполлона и безматерней Афины он привел отцовское право к окончательной победе, а похитив таврическую статую Артемиды и подчинив собственную сестру высшему принципу брата, он везде исполнил свою задачу (*Еврипид*, Ифигения в Тавриде, особенно 77–92 и 914–953). Напротив, Неоптолем, равно как и его отец Ахилл, являет более низкую дионисийски-материальную ступень мужественности, еще не достигшей светлой вершины. Дионисийская природа Ахилла проступает во множестве черт. На своей низшей ступени он, получивший от аcha-aqua имя Ахилл, а от звонких ручьев — прозвание Лигурон (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 16, 6), являет собой воплощение теллурической водной силы, и благодаря своей водной природе почитается как быстроногий бегун, как господин Ἀχιλλέως δρόμοι⁶⁴³ (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», 658, р. 424 в изд. Keil; *Цец*, Схолии к Ликофрону, 192–193; *Исихий*, Лексикон, Ἀχιλλεῖον πλάκα; Схолии к Пиндару, «Немейские песни» IV, 79; *Плиний*, Естественная история, IV, 12 и 26; IV, 13; *Плутарх*, Греческие вопросы, 37; Дион Хрисостом, Речи, XXXVI, 9; *Clark*, Choix de médailles antiques d'Olbiopolis ou Olbia, Paris, 1822, p. 20; *E. v. Muralt*, Achill und seine Denkmäler in Südrussland, Petersburg, 1839, S. 17, N. 6. *J. C. F. Baehr*, Herodoti Musae, Leipzig 1830, Bd. II, S. 395, N. 76 по поводу *Геродот*, История, IV, 55). Затем Ахилл возвышается в сферы эфира, где, подобный Диоскурам и так же как они изображаемый верхом на коне (*Филострат*, Героика, 19; *Павсаний*, Описание Эллады, X, 13, 5; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», XI, 90), он открывается в блистающих, полных оплодотворяющей силы атмосферных явлениях грозы (*Филострат*, Жизнь Аполлония Тианского, IV, 16); облачается в природу Лунуса и вступает в брак с Еленой на сияющем лунном острове Левка (*Пиндар*, Немеийские песни, IV, 50; *Павсаний*, Описание Эллады, III, 19, 11; *Филострат*, Героика, 19; Схолии к Пиндару, «Немейские песни», IV, 79; *Филострат*, Жизнь Аполлония Тианско-

⁶⁴³ Ахиллова бѣга (др.-греч.).

го, IV, 16; VII, 25), а потому, подобно Дионису, изображается в гермафродическом облике (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», I, 34; *Тертуллиан*, О плаще, 4; *Либаний*, Περί ὀρχεστώων⁶⁴⁴ в изд. *C. Salmasius, Tertulliani De pallio*, Leyden, 1656, p. 278; *Muralt*, Achill und seine Denkmäler, S. 69, N. 57), на Скиросе — в женских одеждах (*Лукиан*, Диалоги гетер, V, 3: Ἀχιλλέως ἑρασταί⁶⁴⁵; *Аристоник* в FHG, IV, 336, 1: Κερκυσέρα, Ἴσσα, Πύρρα⁶⁴⁶; *Стаций*, Ахиллеида, I, 260 и 336), а также черно-белым, как Дионис, ибо подобно ему он всецело принадлежит миру становления и вечной гибели (*Филострат*, Героика, 19; *Лукиан*, Тому, кто назвал меня «Прометеем красноречия», 4; *Орфические гимны*, LXXI, 5: δισώματων ἔπλασε χροίην⁶⁴⁷; *J. J. Bachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 4 ff.). Он олицетворяет собой объединенную силу огня и воды как основу всякого земного рождения, и потому в его честь совершается праздник огня, подобный лемнийскому (*Филострат*, Героика, 19). Он воспринимается как Ἄσπετος⁶⁴⁸ и Прометей (*Птолемей Гефестион*, Новая история, I в изд. *Westermann*, Μυθογράφοι, p. 183, FHG, IV, 33; *Исихий*, Лексикон, Ἄσπετος; *Плутарх*, Пирр, I, 3; *Фотий*, Библиотека, 244) и ассоциируется с землетрясениями (*Зосим*, Новая история, IV, 18 и V, 6); он есть идейский дактиль (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», I, 34) и тесно связан с обработкой руды (*J. J. Bachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 56–57). Итак, во всех отношениях Ахилл обнаруживает тесные параллели с дионисийской природой. Он стремится ввысь, в ночное небо, а через него — дальше, в солярные сферы. Вместе со своим сыном, рожденным на

⁶⁴⁴ О плясках (др.-греч.).

⁶⁴⁵ Поклонники Ахилла (др.-греч.).

⁶⁴⁶ Керкисера, Исса, Пирра (др.-греч.).

⁶⁴⁷ [Ту, что с Плутоном обманным путем сошлась,] расколовшись / надвое кожей двутелой (пер. с др.-греч. *О. В. Смыки*). Эти строки орфического гимна относятся к нимфе Мелиное и, по мнению некоторых толкователей, указывают на то, что тело ее было наполовину белым и наполовину черным. — *Примеч. перев.*

⁶⁴⁸ Невыразимый, несказанный (др.-греч.).

Скиросе от Ифигении (*Дурид Самосский* в FHG, II, 470, 3; Схолии к Пиндару, Немейские песни, IV, 79), он находит прием в Дельфах, однако как низшая световая стихия, побеждаемая экатос⁶⁴⁹ стрелой (*Филострат*, Героика, 19; о словах τελετή δὲ τῷ Ἀχιλλεῖ⁶⁵⁰: *Вергилий*, Энеида, III, 332; III, 85; VI, 57; *Стефан Византийский*, Лексикон, Θύμβρα; *Гомер*, Илиада, XXII, 355; *Павсаний*, Описание Эллады, I, 13, 9. — *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», III, 333; *Павсаний*, Описание Эллады, IV, 17, 4; X, 24, 4; *Плутарх*, Грилл, 990 e). Это развитие, устремленное всецело снизу вверх, от теллуризма к солнечной чистоте, нашло отражение в рассказе *Филострата* (Жизнь Аполлония Тианского, IV, 16). Ахилл восстает из могилы, будучи ростом в пять локтей, затем он вырастает до десяти и лишь потом, наконец, достигает в высоту полных двенадцати локтей. Ахилл нередко оказывается связан с числом пять. Согласно *Геллию* (Аттические ночи, XIV, 6, 4), на щите у него quinque ornamenta⁶⁵¹. Пять вопросов задает ему герой Филострата (там же). В качестве дактиля на Крите он носит имя Pemptus (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», I, 34). Число пять есть выражение γάμος⁶⁵², которым сочетаются между собой силы огня и воды (*Варрон*, О латинском языке, V, 61; *J. J. Bachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, § 21); мы наблюдали характер пятерицы как дионисийского числа в Александрии, где во время торжественной процессии проносят статую Вакха δεκάπηνυς⁶⁵³ (*Афиной*, Пир мудрецов, V, 198 с). И если в числе десять в совершенстве проявляется вещественно-женский принцип, то тем самым Ахилл как Pemptus⁶⁵⁴ и Decimus⁶⁵⁵ являет себя облеченным в при-

⁶⁴⁹ Далекоразящей (*др.-греч.*).

⁶⁵⁰ Кончина же как у Ахилла (*др.-греч.*).

⁶⁵¹ Пять покровов (*лат.*). *Геллий*, в свою очередь, отсылает читателя к Гомеру (Илиада, XX, 270–272), согласно которому щит Ахилла состоял из пяти слоев. — *Примеч. перев.*

⁶⁵² Брак, супружество (*др.-греч.*).

⁶⁵³ Высотой в десять пехиев (ок. 4.6 м) (*др.-греч.*).

⁶⁵⁴ Пемпт, т. е. «пятый» (*лат.* слово *др.-греч.* этимологии). — *Примеч. перев.*

⁶⁵⁵ Десятый (*лат.*).

роду господствующего над годом из десяти месяцев *Deus Luna*⁶⁵⁶ (ср. Схолии к Феокриту, «Идиллии», II, 10), тогда как в качестве *Duodecimus*⁶⁵⁷ он изъят из пределов материального мира и возвышен до совершенства солнечной природы, к которой устремлено все его существо. Подобно Аполлону, и у него теперь золотые волосы (*Стаций*, *Ахиллеида*, I 162; *Софокл*, *Филоклет*, 334–336), подобно тому, он держит теперь в руках своих лиру и, свободный отныне от всех страданий преходящего мира, наслаждается ее чистой гармонией (*Гомер*, *Илиада*, IX, 189; *Афиней*, *Пир мудрецов*, 14; *Плутарх*, *О музыке*, 40). Подобно дельфийскому святилищу Аполлона, его остров также является теперь *ἄβατον ταῖς γυναιξί*⁶⁵⁸ (*Филострат*, *Героика*, XIX, р. 329) и, как Аполлон, так и Ахилл теперь ассоциируется в Афинах с безматерней богиней (*Зосим*, *Новая история*, IV, 18; V, 6). В соответствии с тем же порядком ступеней выстраивается и развитие патернитета в божественной природе Ахилла. Как теллурическая водная сила он так же подчинен матери как море — объемлющему его *gremium terrae matris*⁶⁵⁹. Рядом с бессмертной Фетидой исчезает Пелей — болотный человек, преходящий, незримо оплодотворяющий дракон влажных глубин. Благодаря исключительности своих отношений с сыном Фетида становится образцом материнской любви со всей присущей этому чувству гордостью, со всеми его тревогами, а после смерти юноши — и со всей его болью (*Сервий*, *Комментарии к «Энеиде»*, XII, 156: *Statius in matrum consolatione*⁶⁶⁰; там же, I, 318). Сам же Ахилл предстает подлинным Пенфеем, о котором скорбят Нереиды, Адонисом, которого оплакивают все матери: в скоротечной судьбе этого персонажа они прозревают закон всей человеческой жизни (*Павсаний*, *Описание Эллады*, VI, 23, 2; ср. *Феокрит*, *Идиллии*, XV, 100 ff.). Так, будучи по своему происхождению сыном матери, укорененным в пеласгической ступени

⁶⁵⁶ Бог Луна (лат.).

⁶⁵⁷ Двенадцатого (лат.).

⁶⁵⁸ Недоступный для женщин (др.-греч.).

⁶⁵⁹ Лоно матери-земли (лат.).

⁶⁶⁰ Стаций в утешение матерям (лат.).

культурного развития, о чем свидетельствует призывание им додонецко-пеласгического Зевса, он ведет отношения полов к большей чистоте. Он предстает учредителем брака, подобным Дионису $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\iota\upsilon\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ ⁶⁶¹, и потому сравнивается с афинским Кекропсом, давшим детям отца и превратившим их из *unilaterales*⁶⁶² в $\delta\upsilon\phi\upsilon\epsilon\iota\varsigma$ ⁶⁶³ (*Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», VI, 491 в FHG, III, 638, 10 в связи с *Афиной*, Пир мудрецов, XIII, 1; *F. G. Welcker*, Die äschylische Trilogie Prometheus, S. 186. N. 281; *Гомер*, Илиада, IX, 393). Посредничая, словно мужское подобие Пейто, между Зевсом и Герой, он, будучи представителем брачного принципа и поборником ассирийско-троянского афродитизма, посвящает свою жизнь Атриду и мести за поруганное брачное ложе (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 24, 10; *Гомер*, Илиада, IX, 152 ff). Сам же он, подобно Дионису, всецело прилежит любви и любовному единению полов. Как звуки труб призывают из морских вод бога с бычьей стопой, так и тирренская труба пробуждает в Ахилле, который на Скиросе живет среди женщин, неотличимый от них, осознание своей мужской природы. В Иераполе он вместе с Еленой присоединяется к Великой Богине-Матери, изображаемой на монетах с покоящимся на ее коленях фаллосом (*Лукиан*, О Сирийской богине, 40; *Revue Numismatique*, 1859, Octobre). При осаде Мониции он завоевывает любовь местной девушки (Схолии к «Илиаде», VI, 35), зачинает сына с Деидамией, похищает и увозит на Скирос Ифигению, вожделеет к Поликсене, Елене и Гемифее, познает красоту умирающей Пентиселеи, похищает мать Пемандра Стратонику (*Плутарх*, Греческие вопросы, 37), а у *Гомера* (Илиада, IX, 393) он с тоской размышляет о брачной жизни дома, у очага Пелея. Однако его томление не будет утолено в этой жизни. Как Эрот навеки соединяется с Психеей лишь в ураническом мире, так и Пелеев сын по снисхождению Мойр (*Филострат*, Героика, XIX, в изд. Kayser, p. 237) живет на сияющем одиноком лунном острове — этой очищенной небесной

⁶⁶¹ Бракосовершителю (др.-греч.).

⁶⁶² Односторонних, одноприродных (лат.).

⁶⁶³ Имеющих двойное происхождение (др.-греч.).

Земле. Здесь он, блистательнейший из героев в брачном союзе с прекраснейшей из женщин вкушает блаженство, которого не могло даровать ему беспокойное теллурическое бытие. Однако все устремления Ахилла и все противоречия его жизни находят продолжение и здесь, на Левке. С неистощимой энергией он ведет здесь борьбу с противоположенным вырождением мужененавистниц-амазонок (там же, р. 329–331), и, подчеркивая противоположность его образа жизни, миф сообщает о прекрасных девушках, навещающих его на Левке (там же, р. 329). Брачные узы связывают его с амазонской Медеей в неменьшей степени, чем с афродитической Еленой (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», 814, в изд. Keil, р. 506). Обе крайности женского бытия: неупорядоченный гетеризм и мужененавистническое амазонство — он приводит к гармоничному и мирному брачному сосуществованию, воплощая тем самым на Левке космический прообраз устройства человеческой жизни, где Луна соединяется с Солнцем узами вечного и исключительного союза. Таким образом, на стадии Ахиллесова патернитета воспроизводится тот промежуточный лунарный мир, несовершенство природы которого характерным образом отразилось и в дрящущейся даже после смерти борьбе Ахилла, и в имени его сына (*νέος πρός τὸν πόλεμον*⁶⁶⁴). Продолженная Неоптолемом война с силами теллуризма, в которой уже не участвует его отец, его неутомимая борьба за аполлоническую природу, стоившая жизни Ахиллу, нигде не получили столь совершенного как в физическом, так и в этическом отношении изображения, как в трагедии «Филоктет» — одном из лучших и самых прославляемых у Диона Хрисостома (Речи, 52) творений Софокловой музыки. Неоптолем, находящийся посередине между всецело теллурически-гефестическим Филоктетом, чья гноящаяся рана и беспросветное страдание отражают в себе всю бедственность сугубо хтонической стадии жизни, — и совершенной аполлонической природой света, которой обладает Геракл, сам причастен сущности и того, и другого героя. Потому он, сперва удостоившись любви Филоктета, был затем решительно

⁶⁶⁴ Молодой, незрелый для войны (*др.-греч.*).

отвергнут им и теперь встречает столь же глубокое недоверие, сколь радушно был принят поначалу. Ощувив сродственное влечение к низшей теллурической природе Неоптолема, лемнийский страдалец все же не сочувствует высокой цели, ради которой Ахиллид решил вести обманные речи об утрате отцовских доспехов и о своей жажде отомстить Одиссею. Он печалится лишь о своих стрелах и мечтает лишь о возвращении к халкидонским берегам. Просьбам и увещаниям Неоптолема он противится не столько из осознанного убеждения, сколько по неподатливости собственной природы, стесненной рамками низшей религиозной ступени. В своем безрассудстве он радуется, когда Неоптолем, наконец, решает ради данного слова отступить от уже принятого им лучшего решения и вместо восхождения к высшему уровню подчиняется требованиям Филоктетовой низшей ступени. Возвращение стрел Филоктету означает триумф гефестического теллуризма, до которого сын Ахилла после уже наполовину одержанной победы с неохотой вынужден вновь опуститься, так же как прежде на Сикионе он сжег дотла храм Аполлона (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 5 5; ср. Схолии к Пиндару, Немейские песни, VI, 47; VI, 58; VI, 62; VI, 68). Однако то, чего не смог исполнить он сам, довершает высшая чистота Геракла. Герой и искусный лучник не может допустить, чтобы нечистый принцип божества, рожденного матерью без отца, одержал победу (*Софокл*, Филоктет, 1409) и чтобы обман бронзовых доспехов, символизирующий веру в одну лишь физическую силу и далее составлял всю надежду человека (там же, 1404–1408). Не для того, чтобы вернуться к халкидонским берегам, прощаются отплывающие путники с Лемносом (1409), но чтобы довести до конца наполовину свершенный путь к своей цели. Мощь бронзовых доспехов поражена стрелой, пущенной силой более высокого божества — уже в этом заключена конечная победа гераклического принципа света над гефестическим теллуризмом. Илион должен погибнуть второй раз — и теперь уже окончательно (там же, 1439); нечистый материальный огонь Париса должен навеки угаснуть, зловонная язва Филоктета, нанесенная коварным укусом ядовитой змеи (там же, 1329–1335) будет безболезненно исцелена Аполло-

ном. Сколь неверными и бессильными кажутся теперь бронзовые доспехи, полученные от Гефеста матерью героя, однако не превозмогшие силу смерти! Сколь благоразумен был Неоптолем, уступив их сыну Лаэрта и возложив теперь свои надежды на куда более могучие стрелы Геракла! Во всей этой истории вновь воспроизводится борьба Ахилла за аполлоническую природу света. Она также является отражением исторического развития эллинского народа и примером того, что составляет жизненную задачу и спасение каждого отдельно взятого человека. Если верны предположения многих исследователей о том, что Софокл первоначально связывал сына Ахилла с Лаэртидом иным образом, так что наряду с Одиссеем в действии участвовал и Диомед (*Гигин*, Мифы, 102; *Квинт Смирнский*, После Гомера, IX, 460; *Филострат*, Героика, 5), то здесь заключается тем более убедительное свидетельство о природе, которой наделяли древние род Ахиллидов и связи, которую усматривали они между именем Неоптолем и призывом «тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться»⁶⁶⁵. Очистить вещественное пламя Гефеста, обратить его в чистое аполлоническое пламя, победить заключенную в первом силу Земли и ее материнства (391), явить в последнем отцовский дух света и его бессмертие — вот высшее устремление сына Фетиды и его отпрыска. Именно оно открывает им вход в дельфийское святилище, именно им объясняется отношение к Аполлону, достичь которого они селятся с неутомимым, однако неизменно тщетным усердием и в котором поэтому видят одновременно и друга, и врага. Имея в виду эту природу Ахиллидов, мы можем теперь объяснить состязание Неоптолема и Ореста за руку Гермियोны и постичь весь его смысл. Дочь Менелая поочередно выходит замуж за обоих героев. При этом первым ее супругом оказывается Нептолем, а вторым — Орест (*Павсаний*, Описание Эллады, I, 11, 1; I, 33, 7; II, 18, 5); однако от первого из них у нее нет потомства, а от последнего рождается Тисамен. Вступив в брак с Неоптолемом, о чем сообщается у Гомера

⁶⁶⁵ Гомеровский стих (*Илиада*, VI, 208), неоднократно цитируемый древними авторами. — *Примеч. перев.*

(Одиссея, IV, 4 ff.), Гермiona принимает природу дионисийской супруги, ибо ведь и Ахилл предстает на Скиросе в совершенно дионисийско-вещественном облике (*Стаций*, Ахиллеида, I, 6 и 593 ff.; FHG, I, 183), а Неоптолем прибывает на свою свадьбу прямо со Скироса (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 25, 1; III, 26, 5). Напротив, связав себя брачными узами с Орестом, она отдает дань уже аполлонической ступени отцовского права, и этот ее брак есть образ высшей победы чистого принципа света. Именно такой изображает природу этого второго брачного союза Еврипид в своем «Оресте». То, что Гермiona становится женой Ореста, представлено здесь как следствие его мести за отцеубийство и напрямую связывается с оправдательным приговором Ареопага. Аполлон возвещает своему любимцу приговор богов и предсказывает счастливое сватовство к Гермione: «Никогда Неоптолем ее не будет мужем⁶⁶⁶». Сын Ахилла недостоин ее, ибо дерзает призывать Аполлона к ответу за убийство своего отца⁶⁶⁷. Смысл противопоставления ясен: Орест представлен нам в совершенной аполлонической чистоте — Неоптолем отнесен к более низкому дионисийско-ахиллейскому уровню. Повествование Еврипида в данном случае для нас тем более значимо, что древнегреческий драматург изображает в «Оресте» борьбу теллуризма с аполлоническим отцовским правом всецело в духе воззрения Эсхила. Он столь же отчетливо противопоставляет мужской εἶδος⁶⁶⁸ и женскую ὕλη⁶⁶⁹ (544–556), признает вину Ореста с точки зрения древнего права (556; ср. Электра, 1051), отмечает исключительную связь Эриний с материнством Земли и карой за матерубийство (575–577; ср. Электра, 1294–1308; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», III, 212), с величайшей наглядностью изображает

⁶⁶⁶ *Еврипид*, Орест, 1655–56 (пер. с др.-греч. И. Ф. Анненского). — *Примеч. перев.*

⁶⁶⁷ Эти слова Аполлона в известном русском читателю переводе И. Ф. Анненского поняты и переданы иначе. — *Примеч. перев.*

⁶⁶⁸ Форму (др.-греч.).

⁶⁶⁹ Материю (др.-греч.).

движущееся в сфере дуальности женское δίκαιον⁶⁷⁰ древнего кровавого права Земли (490–510) — и противопоставляет всему этому дельфийского бога как последовательного разрушителя прежнего теллуризма, как победоносного солярного героя новой, чисто отцовской религии. И поскольку Неоптолем не достигает этой высоты, он вынужден уступить Гермению Оресту. Таким образом, двойное сватовство обоих героев содержит в себе не противоречие, а развитие, а именно — поступательное движение от более низкой к высшей ступени права света. Гермения через Елену восходит к Леде — великой матери яйца, и потому носит прозвание *Ledaea virgo*⁶⁷¹ (*Вергилий*, *Энеида*, III, 328). Тем самым ее последовательная связь с Неоптолемом и Орестом приобретает величайшее значение. Она предстает теперь в последовательном очищении женской ὕλη, которая изначально мыслилась в своей гетерической вещественности, но теперь, возвысившись благодаря сперва дионисийскому, а затем и аполлоническому брачному принципу, становится посредницей самого чистого патернитета света.

⁶⁷⁰ Справедливость, право (*др.-греч.*).

⁶⁷¹ Дева Леды (*лат.*). Цитата неточна: в указанном месте *Вергилий* говорит об Оресте, намеревающемся взять в жены *Ledaeam Hermionem*, т. е. «Ледину [внучку] Гермению». — *Примеч. перев.*



ЭЛИДА

СХІХ. Различіе трех элейских территорий: Келеэлиды, Писатиды и Трифилии. Изложение цикла сказаний, связанных с элейско-эпейской землей, и демонстрация содержащихся в нем гинекократических черт.

В особенности о Молионидах

Среди гинекократических стран Элида занимает выдающееся место. В то же самое время она упоминается как место, особо связанное с дионисийским культом. Это предписывает нашему дальнейшему изложению определенный порядок. Прежде всего мы должны будем рассмотреть древнюю, и лишь затем дионисийскую гинекократию элейцев. Свидетельства о первой из них относятся частью к низменностям, по которым протекает Пеней, — 'Нліс или 'Нлеіа Κοίλη¹, частью к Писатиде — южной порции этих земель с рекой Алфеем и Олимпией, и, наконец, частью к Трифилии. Согласно *Страбону* (География, VIII, 354), соотношение сил этих трех регионов менялось с течением времени.

¹ Элида или Келеэлида (др.-греч.).

Расцвет Писы связан с ахейцем Пелопом, преемником Эномая; роль трифилийского Пилоса возросла под властью Несторидов, Элея же достигла преобладающих высот после возвращения эпейских этолийцев, бывших в союзе с Гераклидами. Авгий до такой степени покорил себе остатки ахейского племени (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 4), что, неоднократно смешиваясь даже в традиции Элеи и Писатиды, Эномай и Пелопс были отнесены к первой, а Авгий — к последней из них (*Страбон*, География, VIII, 356; Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, I, 28). Наконец, замечает *Страбон* (там же, 355), Писатида, племя кавконов и даже сам Пилос исчезли, не осталось от них даже имени, а остатки жителей Пилоса преимущественно уже после падения Мессены переселились в Лепрей. Итак, вначале речь у нас пойдет об Элее, затем о Писатиде, а в завершение — о Трифилиде. Военная экспедиция Геракла, направленная против Авгия, позволяет нам обнаружить множество замечательных черт, свойственных гинекокрации элейских эпейцев (ср. *Страбон*, География, VIII, 341). Миф, известный нам в пересказе *Павсания* (Описание Эллады, V, 1, 1–3, 7), повествует, что царь эпейцев Авгий (ср. *Страбон*, География, VIII, 338) вверил защиту своей страны от Геракла фессалийцу Амарникею и сыновьям Актора Евриту и Ктеату. Когда Геракл понял, что ему нечего противопоставить их доблести, он прибег к коварной уловке. Он подстерег Акторидов, когда те направлялись на Истмийские игры, и убил их из засады возле Клеон. Однако мать убитых, Молиона, не жалела сил, чтобы отыскать убийцу. Узнав, что Геракл пребывает в Тиринфе, она тщетно пыталась добиться от аргивян, чтобы те впредь запретили своим гражданам участвовать в Истмийских играх, после чего сама решила наложить такой же запрет на элейцев, а всех, кто нарушит его, предала проклятию. Потому-то с тех пор элейцы воздерживаются от участия в Истмийских состязаниях. Впоследствии Геракл во главе войска аргивян, фиванцев и аркадян предпринял второй поход против Элиды, захватил и опустошил эту страну и, хоть и пощадил Авгия, однако передал власть его сыну Филею, с самого начала не скрывавшему дружеских чувств к знаменитому герою. В те дни случилось так, что элейские женщины, заме-

тив сколь мало у них осталось мужчин, молились Афине, чтобы она помогла им тотчас забеременеть, как только они сойдутся с женщиною. И когда мольба их была исполнена, они по обету воздвигли храм этой богине под именем Ἀθήνη Μήτηρ². Место, где они сходились, равно как и протекавшая мимо река получили название Βάδυ³, т. е. как бы ἥδυ⁴ — столь велико было удовольствие, полученное ими от этого соития. После отъезда Геракла Филей позаботился об устройении жизни в государстве. Но поскольку он вскоре вернулся на Дулихий, а Авгий умер в преклонных летах, власть перешла к одному из сыновей последнего — Агасфену, а также к Амфимаху и Фалпию — сыновьям Еврита и Ктеата от дочерей правившего в Олене царя Дексамена, из коих первая, Фероника, родила Ктеату Амфимаха, а вторая — Евриту Фалпия (*Евстафий*, Комментарии к «Илиаде», II, 615 ff.). Амфимах встретил смерть под стенами Илиона. По дружбе к нему Поликсен, сын Агасфена, назвал своего сына тем же именем. От этого второго Амфимаха происходит тот Элей, в чье правление этолийцы, соединившись с Гераклидами, вторглись на Пелопоннес. Произошло это следующим образом: сыновья Аристомеха получили оракул, что предводителем в этом походе им следует поставить «трехглазого». Встретив случайно человека, ехавшего на одноглазом муле, они поняли смысл прорицания. Так этот незнакомец по имени Оксил стал во главе похода и предложил переправиться в Пелопоннес на кораблях, а не сушей. В награду доряне отдали ему Элейскую землю. Сам же Оксил происходил от Гемона, сына Фоанта, сопровождавшего Атридов в Илион. Гераклиды и этолийские цари состояли в кровном родстве, поскольку матери Гилла и Фоанта были родными сестрами. Впоследствии Оксил вынужден был бежать из Этолии из-за непредумышленного убийства: бросая диск, он попал в собственного брата Фермия. Все это сообщает *Павсаний* (Описание Эллады, V, 1–3). Наша задача заключается теперь в том, чтобы выделить из этого повествова-

² Афина-Мать (др.-греч.).

³ Бади (др.-греч.).

⁴ Удовольствие, наслаждение (др.-греч.).

ния и объяснить те его особенности, в которых особо отчетливо просматриваются гинекократические представления. Примечательно прежде всего имя двух сыновей Актора. Их называют по матери Молионидами. *Павсаний* (Описание Эллады, VIII, 14, 6) пишет: ὑπὸ τῶν παίδων ἐτρόθη τῶν Ἄκτορος, καλουμένων δὲ ἀπὸ Μολίνης τῆς μητρός⁵. Молионидами названы близнецы и на статуе элейца Тимона (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 2, 5), а также у *Аполлодора* (Мифологическая библиотека, II, 7, 2; *Пиндара*, (Олимпийские песни, XI, 27–28 и 34) вместе со схолиями к этому месту в изд. Воескh, p. 246 (Μολίονες ὑπερφιάλοι⁶) и *Плутарха* (О братской любви, 1). *Гомер* (Илиада, XI, 749) соединяет отцовское и материнское имя (Ἀκτορίωνε Μολίονε παῖδε⁷), в другом месте (там же, XXIII, 638) он довольствуется первым из них. Если уже здесь можно заметить отступление от изначального словоупотребления, то еще больший недостаток понимания мы обнаружим у *Евстафия* (Комментарии к «Илиаде», II, 615 и к «Одиссее», XI, 749). Ибо он замечает, что связь имени Μολίονε (ἦγουν Μολιονίδαί, Μολιονίωνε)⁸ с матерью представлялась недостаточной предшествующим интерпретаторам, σημειουμένοις κἀνταῦθα μὴ σχηματίζεσθαι Ὠμήρῳ ἐκ μητέρων πατρωνυμικά⁹. — Как сообщает *Афинея* (Пир мудрецов, II, 50; ср. *Евстафий*, Комментарии к «Илиаде», XXIII, 638), Ивик в одной из своих «Песен» пишет, что Молиониды родились из серебряного яйца, подобно Диоскурам:

τούς τε λευκίππους κόρους
τέκνα Μολιόνας κτάνον,
ἄλικας, ἰσοκεφάλους, ἐνιγυίους,

⁵ [Ификл] был ранен детьми Актора, называемыми по своей матери Молине (др.-греч.).

⁶ Непобедимые Молиониды (др.-греч.).

⁷ Чадо Актора и Молины (др.-греч.).

⁸ Молионы (то есть Молиониды, Молионины) (др.-греч.).

⁹ Объясняющим, что и здесь у Гомера отчества образуются не от материнских имен (др.-греч.).

Ἄμφότερους γεγαῶτας ἐν ὤψῳ
ἀργυρέῳ¹⁰.

Ср. Схолии к «Илиаде», XI, 709; Овидий, *Метаморфозы*, VIII, 308; F. W. Schneidewin, *Delectus poesis Graecorum elegiacae, iambicae, melicae*, 1839, p. 340; объяснение Аристарха с комментариями к нему в изд. F. G. Welcker, *Kleine Schriften zur griechischen Litteraturgeschichte*, 1844–1845; Bd. 2., S. CII–CXVI — труд, с концепцией которого я несогласен почти во всех отношениях). В рождении из яйца, в сопоставлении с Диоскурами и в лунной природе матери принципат женского начала проявляется наиболее отчетливо. Если у *Плутарха* (О братской любви, 1; ср. Схолии к «Илиаде», XI, 749) Молиониды, вместе выступившие на войну с Гераклом и вместе принявшие смерть, рассматриваются как особенно яркий образец братской любви, что служит еще одним основанием для сопоставления их с Диоскурами, включая и обычай изображать их в виде двух соединенных поперечными брусками δόκαва¹¹ (*Ливий*, История Рима, XI, 8, 7 ff.; *Etymologicum Magnum*, Δόκαβα) — аналогом римского *sorium tigillum*¹², то в этом мы видим новый пример тех прочных уз, которыми связаны между собой ὁμοίῳτριον¹³ (ср. *Платон*, Менексен, 237–238). В рассказе *Павсания* (Описание Эллады, V, 2, 1) долг мести за убийство сыновей принимает на себя Молиона. Отец решительно отступает на задний план. Мать ищет убийцу, мать же и на-

¹⁰ Белоконных сыновей / Молионы убил я — / Сверстников, крепко сращенных друг с другом, / Храбрых. В яйце родилися серебряном / Вместе они (*пер. с др.-греч. Н. Т. Голинкевич*). — *Примеч. перев.*

¹¹ Доканы (*др.-греч.*) — два параллельных бруса с поперечиной, служившие символом братьев Диоскуров и до сих пор являющиеся символом, обозначающим созвездие Близнецов. — *Примеч. перев.*

¹² Балка сестры (*лат.*) — деревянный брус, был сооружен на склоне Опийского холма в Риме отцом Публия Горация, одного из трех братьев Горациев. Публий Гораций был вынужден пройти под балкой, как под игом, после решения народного собрания не наказывать его за убийство своей сестры. — А. В.

¹³ Единоутробные, происходящие от одной матери (*др.-греч.*).

лагает проклятие на всех тех элейцев, которые впредь осмелятся прийти на Истмийские игры. Она предстает в образе мстящей Эринии, полной решимости отстаивать материнство, попранное в лице ее сыновей, подобно тому как во второй книге «Аркадской истории» Демарата, на которую ссылается [Псевдо-]Плутарх (Малые сравнительные жизнеописания, 16) именно мать привлекает к ответу убийцу своей дочери Критолая. Гинекократия, черты которой проступают во всех этих примерах, в силу связи Молионы с Актором предстает также и здесь следствием посейдонически-теллурической ступени религиозного развития. В Схолиях к «Илиаде» (XI, 709) Ферекид называет отцом Молионидов Посейдона: Κτέατος καὶ Εὐρυτος παῖδες μὲν ἦσαν Ποσειδῶνος καὶ Μολιόνης τῆς Μόλου, ἐπὶ κλησὶν δὲ Ἄκτορος¹⁴. А если сам Актор сделан здесь μητροπάτωρ¹⁵ обоих юношей, то в этом заключено новое выражение материнского права, в полном согласии с которым тот же самый Актор называет основанный им город по имени своей матери Ὑρμίνα¹⁶ (Павсаний, Описание Эллады, V, 1, 8, ср. там же, VI, 21, 6; Страбон, География, VIII, 341). Какое значение имеет отцовство Нептуна (Lar omnium cunctatis¹⁷ у Марциана Капеллы в «Бракосочетании Филологии с Меркурием), свидетельствует Сервий (Комментарии к «Энеиде», III, 324): Secundum Milesium Thaletem omnia ex humore procreantur. Hinc fit, ut quotiescumque desunt parentes, redeatur in generatilatam. Sic et peregrinos Neptuni filios dicimus, quorum ignoramus parentes¹⁸

¹⁴ Ктеат и Еврит были детьми Посейдона и Молионы, дочери Мола, по имени же они от Актора (др.-греч.).

¹⁵ «Матереотец» (др.-греч.). Автор употребляет это слово в значении «номинальный отец сыновей своей жены», тогда как обыкновенно оно означает деда по матери. — Примеч. перев.

¹⁶ Гирмина (др.-греч.).

¹⁷ Лар всеобъемлющий (лат.).

¹⁸ Согласно Фалесу Милетскому все порождается из влаги. И потому всякий раз при отсутствии родителей, мы обращаемся к этому общему началу. Так и чужеземцев, чьи родители нам неизвестны, мы называем детьми Нептуна (лат.). Этими словами Сервий объясняет,

(ср. А. Воеckh, Pindari Epiniciorum interpretatio Latina, p. 514 in fine). Таким общим обозначением прокреативной мужской силы является Актор (ср. Гигин, Мифы, 102 — на Лемносе; Павсаний, Описание Эллады, IX, 37, 3 — в Орхомене; Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, IX, 107 — в Фессалии он считается отцом Менетия) или сопоставляемый с ним в другом варианте сказания Пролай (Павсаний, Описание Эллады, V, 2, 4). Родословие самого Актора возводится к Эпею, причем снова по материнской линии. Ибо у Эпея вовсе не было сыновей, а была одна лишь дочь — та самая Гирмина, в честь которой ее сын называет основанный им город. Проследив еще глубже генеалогию Эпея, мы обнаружим, что отцом его считается Эндимион, а дедом — Аэфлий. Последний же является сыном дочери Девкалиона Протогении, так что Эпей оказывается одним из genus Pyrrhae и рожденных из камней материнских сыновей, то есть, Аристотелевых τῶν ἀπὸ Πύρρας¹⁹ (Павсаний, Описание Эллады, V, 1–2; Аполлодор, Мифологическая библиотека, I, 7, 5–6). Таким образом, появление верных признаков материнского права в истории Молионидов, — обстоятельство, которое Велькер объясняет тем, что «судьба их зависела от матери», — заставляет нас обратиться к эпейской, а тем самым и к девкалионо-лелегской системе, причем с последней оказываются связаны также Фессалия (Павсаний, Описание Эллады, V, 1, 8; Страбон, География, VIII, 340 и 349 fin.), Крит (Павсаний, Описание Эллады, V, 7, 4; V, 8, 1; V, 25, 5; VI, 20, 5) и, как мы увидим позднее, эолийские минийцы (Страбон, География, VIII, 337; VIII, 347; VIII, 356; Павсаний, Описание Эллады, V, 6, 2; VI, 26, 2; Геродот, История, IV, 148; Евстафий, Комментарии к Дионисию Перизегету, 409). Степень развития религии, к которой относится древнейшее элейское право, проявляет все те черты, которые мы регулярно наблюдали как сопутствующие признаки гинекократии: перенос мужской силы в посеидоническую стихию, возвышение хтонического теллуризма до теллуризма лунарного и, на-

почему у Вергилия гарпии названы obscenae pelasgi volucres, т. е. мерзкими пернатými моря. — Примеч. перев.

¹⁹ Происходящих от Пирры (др.-греч.).

конец, преобладание становящегося мира над бытийствующим, дуализма одновременно созидающей и разрушительной силы, мыслимой в образе связи между двумя близнецами (*Гомер*, *Илиада*, XXIII, 641) — над единством солярной сферы (ср. *Павсаний*, *Описание Эллады*, V, 1, 1; *Ферекид* в *Схолиях* к «*Илиаде*», XI, 709).

СХХ. Продолжение начатых размышлений.

Поражение гераклического принципа в Элиде

В истории Молионидов победа над Гераклом представляет собой выдающееся событие. Герой не в силах противостоять двум братьям, отчего, как говорят, и пошла поговорка: πρὸς δύο οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς (*Дурид Самосский* в *Схолиях* к Платону в изд. *Bekker, Platonis Opera...*, Zürich, 1839, p. 380; *Платон*, *Федон*, 89 с; *Евстафий*, *Комментарии* к «*Илиаде*», XI, 749). Вдали от отчизны близ аргивских Клеон находится общая могила Акторидов (*Павсаний*, *Описание Эллады*, II, 15, 1). В самой Элиде лунное право гинекоκραтии не подчинилось солярному герою и его 360 спутникам (*Элиан*, *Пестрые рассказы*, IV, 5; *Схолии* к Пиндару, «*Олимпийские песни*», XI, 29), почему и очищение Авгиевых конюшен как безуспешное предприятие не могло быть включено в число Геракловых подвигов (*Павсаний*, *Описание Эллады*, IX, 11, 3). Тем самым миф указывает на то обстоятельство, что Элида дольше, чем прочие части полуострова, оставалась верна материнскому праву. Та же мысль проходит и через множество иных явлений. Прежде всего, она стоит за решением элейцев не принимать участия в Истмийских играх, так как учреждение их связано с проклятием Молионы. Нетрудно видеть глубокую противоположность, лежащую между элейской и истмийской религиями; подтверждением ее служит и миф об основании истмийских игр. Ибо Афамант, заклятый враг Геры, убив Лearcha — первородного сына Ино, — нарушает в лице последней святость материнства, что в конечном счете приводит к гибели самой Ино и ее младшего сына Палемона. Πέτρα Μολούρις хранит память об этом попрании права Юноны, которое чтят элейцы (*Павсаний*, *Описание Эллады*, I, 44, 11–12). Из тех же представлений становится понятным и другое объяснение

неучастия элийцев в Истмийских играх. Дело в том, что Кипсел посвятил Зевсу золотую статую в Олимпии. Однако когда он умер, прежде чем на ней была сделана посвятельная надпись с его именем, коринфцы, свергнувшие власть Бакхиад, требовали, чтобы вместо Кипсела на статуе был назван их город. Элейцы отказались, и с тех пор враждуют с коринфянами. Так сообщает *Павсаний* (Описание Эллады, V, 2, 4). *Плутарх* (О том, что пифия более не прорицает стихами, 13) добавляет, что дельфийцы не постеснялись присвоить городу не только золотую статую в Олимпии, но и построенную Кипселом сокровищницу. Это странное сообщение можно объяснить различиями между элейской и дельфийской религией. Первая покоится на святости материнства, которому принадлежит Кипсел, вторая — на системе патернитета, которому не противоречит представление о правопреемстве. Хотя коринфские Бакхиады и являются потомками Геракла, однако Лабда нарушает закон эвпатричества, и ее сын является лишь эвматридом (*Геродот*, История, V, 92; *Павсаний*, Описание Эллады, II, 4, 3–4). От ларца, в котором укрывает его мать — образа женской $\chi\upsilon\rho\rho\alpha\ \upsilon\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ — он получает свое материнское имя Кипсел (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 17, 2). Этот ларец хранится в святилище Геры в Олимпии. Такого материнского понимания и придерживались элейцы, когда отказались считать посвященное Кипселом вотивное изображение даром города Гераклидов. Они следовали при этом идее гинекокрации, принимать которую во внимание Дельфы не имели причин. — Приверженность материнскому праву видна и в следствиях второго похода, предпринятого Гераклом против элийцев. *Павсаний* недвусмысленно подчеркивает, что невзирая на опустошение страны, в ней не было проведено сколь бы то ни было глубоких преобразований. Заслуживает особого внимания тот факт, что в Фалпии и Амфимахе повторяются сами братья Молиониды, а в их матерях Ферэфоне и Феронике налицо тот же дуализм разрушительной и победоносной стороны природной силы. Одна и та же гинекокрация связана здесь и с отцами, и с сыновьями. Таким образом, и на этот раз гераклическому принципу не удается одержать победу.

СХХI. Ряд явлений, получающих объяснение из элейской гинекократии, в особенности о целомудрии, принесенном в жертву элейскими женщинами. Судебная власть коллегии XVI элейских матрон в публично-правовых вопросах. Священный мир Элейской земли, ее религиозный характер, праздничные собрания, ее эвномия, богатство. Консерватизм элейского народа в культуре и общественной жизни в его связи с гинекократией

В противоборстве обеих систем существенное место занимает событие, случившееся на реке Βαδύ²⁰. Рассказ о нем, приведенный у Павсания (Описание Эллады, V, 3, 3), не согласуется с сообщениями других авторов. В Схолиях к Платону (Федон, 89 с. в изд. Bekker, Platonis Opera, p. 380) мы читаем: Ἐχεφυλλίδας δὲ (φησιν) Ἦρακλέα ὑπὸ Κτεάτων καὶ Εὐρύτων τῶν Μολιονιδῶν, ἠττηθῆναι κατὰ τὴν ἐπ' Αὐγέαν στρατείαν· διωχθέντα δὲ ἄχρι τῆς Βουπρασίδος καὶ περιβλεψάμενον, ὡς οὐδεὶς ἐξίκετο τῶν πολεμίων, ἀναψῦξαι τε, καὶ ἐκ τοῦ παραρρέοντος ποταμοῦ πίνοντα, προσαγορευῆσαι τοῦτο ἡδὺ ὕδωρ· ὃ νῦν δείκνυται ἴοντον ἐκ Δύμης εἰς Ἦλιον, καλούμενον ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων βαδὺ ὕδωρ. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ Φερεκύδης καὶ Κώμαρχος (lege Κλέαρχος) καὶ Ἰστρός ἐν τοῖς Ἠλιακοῖς ἱστοροῦσι²¹ (ср. FHG, II, 487 и FHG, IV, 403, 3). Сколь бы ни разнились между собой оба рассказа, они, тем не менее, согласуются в указании на βαδὺ ὕδωρ²² и объяснении этого выражения как ἡδὺ ὕδωρ²³. О протетическом характере

²⁰ Бади (др.-греч.).

²¹ Эхефилид [дренегреческий историк, см. FHG IV] же (говорит, что) Геракл был побежден Ктеатом и Евритом Молионидами в походе против Авгия; убежав же до Бупрасия и увидев, что никто из врагов не пришел, он расположился на отдых, пил из протекающей мимо реки и назвал эту воду сладкой (ἡδὺ). На это ныне указывает река, текущая из Димы в Элиду, называемая местными «бадийская (βαδὺ) вода». О том же рассказывают и Ферекид, и Комарх (читай: Клеарх), и Истр в «Элиаках» (др.-греч.).

²² Бадийская вода (др.-греч.).

²³ Сладкая вода (др.-греч.).

звука β свидетельствует Etymologicum Magnum (p. 426): κατὰ τὸ ἔθος τῆς Δωρίδος διαλέκτου τὸ β προσγράφεσθαι ταῖς ἀπὸ φωνήντος ἀρχομέναις λέξεσι (βέδος — ἔδος; βρόδον — ῥόδον; βράκος — ῥάκος²⁴). Правильность этимологии как таковой с точки зрения нашего исследования не имеет значения (ср. *Климент Александрийский*, Строматы, V, 8, 46, 4: Βέδου τοὺς Φρύγας τὸ ὕδωρ φησὶ καλεῖν κ. τ. λ.²⁵) — нам достаточно будет знать, что такое объяснение предлагали сами элейцы. В соответствии с ним Βαδύ употребляется в одном ряду с лидийским γλυκὺς ἀγκῶν²⁶. *Афиней* (Пир мудрецов, XII, 515–516 и 540 ff; ср. *Элиан*, Пестрые рассказы, IV, 1, 10), ссылаясь на четвертую книгу «Об образе жизни» Клеарха Солейского, сообщает, что так называлась местность неподалеку от Сард, где по велению Омфалы лидийские женщины должны были предаваться гетеризму со своими рабами. По этому образцу, продолжает Афиней, Поликрат устроил на Самосе такую же Λαύρα²⁷ — квартал Σαμίων ἄνθη γυναικῶν²⁸, причем подобного рода Λαύра имелась и в Александрии. Поэтому нет никакого сомнения, что и элейское Βαδύ, и сардское γλυκὺς ἀγκῶν, и эпирское γλυκὺς λιχίν²⁹ (*Страбон*, География VII, 324) были местами, предназначенными для культового гетеризма. У жителей Сард оно называлось также Ἀγνεῶν — «жертвенник целомудрия», — название, полностью соответствующее тому религиозному значению гетеризма, которое явствует из оставленного *Геродотом* (История, I, 199) описания культовой проституции, практиковавшейся в священном участке вавилонского храма Милитты (о связи Элиды с Лидией см. *D. Raoul-Rochette*, Memoires d'archéologie comparée asiatique grecque et étrusque, Paris, 1848, p. 164; о Сардах и Сандане напоминает элейский герой Иардан, о котором нередко говорит

²⁴ По обыкновению дорийского диалекта бета приписывается к словам, начинающимся с гласных звуков («стул»; «роза»; «лохмотья») (*др.-греч.*).

²⁵ Говорят, что фригийцы воду называют βέδου (*др.-греч.*).

²⁶ «Сладким краем» (*др.-греч.*).

²⁷ Улицу (*др.-греч.*).

²⁸ Цвет самосских женщин (*др.-греч.*).

²⁹ «Сладкое пристанище» (*др.-греч.*).

(Страбон, и одноименная река). Отсюда следует, что сохранившаяся у Павсания версия элейской легенды несомненно является изначальной и аутентичной. Те варианты, которые предлагают вместо нее Эхефелид, Ферекид, Клеарх или Истр, суть продукты эпохи, утратившей понимание древнейших обычаев и потому стремящейся дать им иное объяснение — менее предосудительное и более соответствующее духу своего времени. Ведь и Клеарх привнес в свое описание лидийского гетеризма идеи, свидетельствующие о совершенно неверном взгляде на изначальный религиозный смысл этого явления. Теперь ничто не мешает нам понять истинное значение клятвы элейских женщин, а также ее связи с нападением Геракла на их родину. Обычай приносить в жертву женское целомудрие с течением времени претерпевал наибольшие ограничения. Если в Вавилоне и Лидии эта жертва вменяется в обязанность каждой женщине и служит для умиловленной Великой Матери-Природы за оскорбление, наносимое ей исключительностью брака, то в других местах она сохраняется лишь для тех случаев, когда стране угрожает особая опасность. Самый необычный пример подобных ограничений предлагают нам эпизефирские локры. Хотя у последних гетеризм, относящийся к культу Афродиты-Зефиритиды, был засвидетельствован необычайно широко (*Афиней*, Пир мудрецов, V, 516 а), в дальнейшем они полностью отказываются от этого обычая, чтобы еще позднее, в эпоху Диониса, вновь вернуться к вотивной отдаче целомудрия, чтобы ценой величайшей жертвы, на какую только способна женщина, отвратить грозящую родному городу гибель (*Юстин*, История Филиппа, XXI, 3; ср. там же, XVIII, 5; *Элиан*, Пестрые рассказы, IX, 8). Еще большее ограничение представляет собою обычай приносить в жертву вместо целомудрия волосы, как это делают римские женщины во время галльского нашествия (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», I, 573 о *Venus calva*³⁰) или Береника, дочь Магаса, жертвующая, согласно Катуллу, своею косою ради супруга, — или же вместо матроны посвящать на гетерическое служение особо предназначенных для этого иеродул, чьи молитвы о

³⁰ Венера Лысая (*лат.*).

спасении страны от персидского вторжения считались наиболее удобными Афродите (*Афинею*, Пир мудрецов, XIII, 573; ср. *Филострат*, Картины, II, 1: ὑμνήτρια³¹). На той же идее основан и обет элейских женщин. В минуту чрезвычайной опасности для родной страны они приступают к Великой Матери с величайшим даром, который способны принести на ее алтарь: своим матрональным целомудрием. И если просьба их заключается в том, чтобы богиня позволила им забеременеть уже после однократного соития, то в этом следует усматривать еще одно свидетельство все того же желания ограничить гетеризм минимально необходимой мерой. Точно так же эпизефирские женщины стараются сами уклониться от этого обета, обратив его исполнение в простую видимость. Таким образом, рассказ Павсания об элейском Бади обретает полную ясность. Близость этого места к реке не только соответствует обычаям, чаще всего предполагавшим отправление гетерических обрядов на морском берегу, как мы наблюдаем это, например, у кипрских девушек (*Юстин*, История Филиппа, XVIII, 5; *Элиан*, Пестрые рассказы, III, 42), но и согласуется с прокреативным значением афродитической стихии. И если, наконец, элейские женщины приносят в жертву свое целомудрие не Афродите (которая также пользуется почитанием в Элиде, где ее культ весьма значительным образом связан с черепахой: *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 25, 2; *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 76; ср. *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», I, 509), а Афине — богине элейского акрополя (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 26, 2), то это в очередной раз свидетельствует о том, что эта богиня, достигшая в Афинах высшей степени духовности, здесь, в вещественной Элиде, оставалась верна своей вещественной материнской природе. Облекшись в нее, она возвышается до лунной женщины, в ней же коренится и ее связь с ночью и с ткацким делом. Более того, здесь Афина несколько не чужда и неупорядоченной болотной прокреации, о чем говорит ее связь с болотной птицей αἴθυα³² (*Цец*, Схолии к Ликофрону, 359; *Павсаний*, Описание Эллады, I, 5, 3 и I, 41, 6), с ко-

³¹ Славословия (др.-греч.).

³² Здесь: утка-нырок (др.-греч.).

нем, обитателем хтонических водоемов, и с Наркеем — от $\mu\alpha\rho$ ³³, $\alpha\upsilon\alpha$ ³⁴, $\nu\epsilon\rho\acute{o}\nu$ ³⁵ — (Павсаний, Описание Эллады, I, 30, 4; I, 31, 3; III, 25, 6; V, 15, 4; VIII, 47; V, 16, 5; Элиан, О природе животных, IV, 11: $\epsilon\upsilon\alpha$ ³⁶ в значении *mulier libidinosa*³⁷). Итак, все известные нам факты теперь наилучшим образом связываются воедино. В частности, ясной становится теперь связь обета элейских женщин с элейской гинекократией. Поскольку власть здесь сосредоточена в руках женщины, то и защищать ее также призвана в первую очередь женщина (Элиан, Пестрые рассказы, XII, 28). Как Молиона руками своих сыновей защищает страну от Геракла, берет на себя месть за их убийство и налагает на ослушников вовек неизгладимое проклятие, — точно так же элейские матроны приносят свое целомудрие в жертву великой уранической Матери, моля ее о помощи в борьбе с врагом всякой женской власти, то есть, с Гераклом. Оба события полностью согласуются — и потому небезосновательно связываются между собой. Ибо во всех версиях рассматриваемого нами сказания победа Молионидов, бегство Геракла, проклятие Молионы и гетеризм элейских женщин представлены как составные части одного и того же события. Сравнение элейского $\text{Vad}\acute{\upsilon}$ с сардским $\text{A}\nu\epsilon\acute{\omega}\nu$ находит аналогию в названии реки Иардан (Страбон, География, VIII, 347; Павсаний, Описание Эллады, V, 5, 5; V, 18, 2; VI, 21, 5) и в элейском $\text{I}\alpha\rho\delta\acute{\alpha}\nu\upsilon \lambda\epsilon\iota\omega\nu \kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha}\phi\omicron\varsigma$ ³⁸, которые Д. Рауль-Рошетт (*D. Raoul-Rochette, Memoires d'archéologie comparée asiatique grecque et étrusque*, p. 45) сопоставляет с Геракловыми Сарданом и Санданом, а также с $\Sigma\acute{\alpha}\rho\delta\iota\varsigma$ ³⁹ — древнеиндийским обозначением года (Иоанн Лид, О месяцах, III, 20). — В еще одном, третьем событии элейская гинекократия,

³³ Нар, левый приток Тибра в области сабинян (лат.).

³⁴ Вода (лат.).

³⁵ Вода (др.-греч.).

³⁶ Кобылица (лат.).

³⁷ Слстолюбивая, разнузданная женщина (лат.).

³⁸ Луг и гробница Иардана (др.-греч.).

³⁹ Сардами (др.-греч.).

вышедшая победительницей из всех своих сражений, являет нам себя с новой стороны. Повествуя о коллегии шестнадцати матрон, *Павсаний* (Описание Эллады, V, 16, 5) считает древнейшей их функцией судебную власть в публичных спорах. «Демофонт, будучи тираном в Писе, причинил элейцам множество разнообразных неприятностей. Когда же он умер, писейцы отвергли от себя всякую сопричастность к его злодеяниям, вершившимся, по их заверениям, без их общего согласия, после чего элейцы сочли возможным уладить дело мирным путем. И потому для рассмотрения всех спорных вопросов они решили выбрать по одной женщине из шестнадцати городов, населенных ими тогда в Элиде, каждая из которых должна была превосходить своих сограждан возрастом, достоинством и доброй славой. Города, из которых были выбраны женщины, были элейскими. Эти женщины и составили мирное соглашение между писейцами и элейцами». Та же коллегия обладала также иными, сугубо культовыми атрибутами, сохранявшимися вплоть до времен Павсания, когда ее упомянутые политические полномочия давно уже утратили всякую силу. Эти прочие функции женской коллегии, которым *Павсаний* (там же, V, 16, 4 in fine) приписывает позднейшее возникновение, будут рассмотрены в иной связи, сейчас же мы остановимся на ее судействе. Любопытной аналогией этого исторического феномена можно считать положения карфагено-галльского договора, согласно которым жалобы галлов должны были разбирать галльские женщины (*Плутарх*, О доблести женской, 6; ср. *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, V, 32), а также явления германского мира (*Тацит*, История, IV, 65; *Ch. Meiners*, Geschichte des weiblichen Geschlechts, Hannover, 1788, Bd. I, S. 214, 262, 270, 239 ff.; *J. C. Dreyer*, Sammlung vermischter Abhandlungen zur Erläuterung der teutschen Rechte und Alterthümer, Rostock, 1754–63, Bd. II. S. 643), равно как и многое из того, что сообщается об обычаях исконных народов Америки (*Ch. Meiners*, Geschichte des weiblichen Geschlechts, I, 40–54). Применительно к Элиде особого внимания заслуживает тот факт, что законы гинекократии здесь в равной мере распространяются как на государство, так и на семью. Ранее мы уже отмечали, что семейная гинекократия позволяет предполагать наличие в

стране и гинекократии государственной, хотя, как правило, последняя исчезает гораздо раньше, чем первая. Элида же дает нам в высшей степени любопытный пример изначального государственно-правового статуса женщины, что также проливает новый свет на облик Молионы и на принесенную Афине жертву элейских матерей. В то же время мы видим, что судейская власть женщин связана с признанием женской же — то есть, очевидно, наследуемой по материнской линии — аристократии, а также с материнско-теллурическим разделением элейской земли на фиксированное, неизменяемое с течением времени количество частей. Сходными идеями руководствуется и римская традиция, связывающая тридцать курий и их имена с сабинскими матерями. *Ливий* (История Рима, I, 13) пишет: *Ex bello tam tristi laeta repente pax cariores Sabinas viris ac parentibus et ante omnes Romulo ipsi fecit. Itaque cum populum in curias triginta divideret, nomina earum curiis imposuit. Id non traditur, cum haud dubie aliquanto numerus maior hoc mulierum fuerit, aetate an dignitatibus suis virorumue an sorte lectae sint, quae nomina curiis darent*⁴⁰ (ср. *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VIII, 638). Сравнение этих двух явлений тем более оправдано, что и сабинянки, в память о которых римляне носят материнское имя Квириты, предстают перед нами во всем величии своего гинекократического авторитета, облеченными властью разделять ряды сражающихся воинов и устанавливать условия союзного договора (как об этом рассказывает *Плутарх*, Римские вопросы, 85), в чем можно усмотреть их сходство с персидскими женщинами, с которыми, по сообщению *Сервия* (Комментарии к «Энеиде», VIII, 638) сабинянки состояли в родстве. Помимо этого, сабинские женщины, также как элейские и

⁴⁰ Война, столь горестная, кончилась вдруг радостным миром, и оттого сабинянки стали еще дороже мужьям и родителям, а прежде всех — самому Ромулу, и когда он стал делить народ на тридцать курий, то куриям дал имена сабинских женщин. Без сомнения, их было гораздо больше тридцати, и по старшинству ли были выбраны из них те, кто передал куриям свои имена, по достоинству ли, собственному либо мужей, или по жребию, об этом преданье молчит (*пер. с лат. В. М. Смирин*). — *Примеч. перев.*

галльские, выступают как поборницы мира и взаимопонимания. Материнство в такой мере является принципом, содействующим мирному и ненасильственному устройению общественного бытия, чуждого всякой грубой мужской власти (о чем см. *Тацит*, Германия, 40 и Мирсил из Мефимны у *Климента Александрийского*, Протрептик, I, 12–20 в изд. *Potter, Clementis Alexandrini Opera*, p. 27), а женщина до такой степени противоположна Демифонту, что получивший свое наименование в соответствии с этим женским пониманием Mars Quirinus⁴¹ почитается в качестве божества мира (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VI, 860: Quirinus est Mars qui praeest paci, et intra civitatem colitur: nam belli Mars extra civitatem templum habuit⁴²; ср. там же, I, 296), а в лаконских Геронфрах во время ежегодного праздника Ареса женщинам запрещено входить в посвященную этому богу рощу (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 22, 5), хотя Гера и почиталась в Элиде под именем Ὀπλοσμία⁴³ (*Ликофрон*, Александра, 614 и 858). В высшей степени значимо, что в древнейшей элейской традиции закон мира ассоциируется с главенствующим положением, занимаемым здесь женщиной. Такой взгляд позволяет осмыслить множество фактов, обретающих благодаря ему должную взаимосвязь. Сакральный мир, хранивший священную землю Элиды (*Страбон*, География, VIII, 358) и соблюдавшийся здесь даже животными (*Элиан*, О природе животных, V, 17; XI, 8; *Плиний*, Естественная история, X, 75; XXIX, 107; X, 28; *Павсаний*, Описание Эллады, V, 14, 1–2), персонифицируется в женском образе Ἐκεχερία⁴⁴ (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 26, 2; *Страбон*, География, VIII, 343). Миролюбие и благочестие — два атрибута, в особой мере соответствующих принципу материнства, являются характерной особенностью элейцев. Об этом призвании напоминает им и дельфийский оракул перед началом войны с илотами (*Флегонт из Тралл*, Олимпиады в

⁴¹ Марс Квирин (лат.).

⁴² Квирин — бог Марс, который охраняет мир, и ему поклоняются в городе, ибо у Марса войны был храм за пределами города (лат.).

⁴³ Гоплосмия (предположительно «В доспехах») (др.-греч.).

⁴⁴ Перемирие, прекращение военных действий (др.-греч.).

FHG, III, 603, 1). Тот удивительный факт, что племя, так и оставшееся незначительным в политическом отношении, смогло придать своим панегириям и играм столь ослепительный блеск, воспетый Пиндаром и затмевающий все прочие эллинские празднества, теперь утрачивает немалую долю своей загадочности. Выше, говоря о Египте⁴⁵, мы уже указали на связь больших, выходящих за рамки отдельной местности, праздничных собраний, на которых весь народ переживает свою братскую общность (ср. *Филострат*, Жизнь Аполлония Тианского, V, 26), с господством материнства (ср. *Платон*, Менексен, 237–239). Та же связь подтверждается и применительно к Элиде. Теллурически-женский принцип более широк, чем мужской политический. Он понимает народ во всем его материальном бытии, включающем в себя и представление о всеобщем братстве, основанном на единстве материнского происхождения, отчего и весь человеческий род именуется здесь κοκκότιον⁴⁶ (Etymologicum Magnum, s. v.; родственным словом представляется также Κώκαλος⁴⁷ — имя царя сицилийского Камика, чьи дочери замышляют убийство Миноса: Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», VI, 4 и «Немейские песни», IV, 95) — от κόκκος (μόριον γυναικεῖον)⁴⁸ и Κοκκώκα⁴⁹, как в Элиде называют Артемиду (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 15, 4; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VI, 14; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 79; *Павсаний*, Описание Эллады, VII, 4, 5; в силу своих женских связей это имя может быть также сопоставлено с Кипселом). Имеется множество древних свидетельств о том, как элейские посланники при дворе фараона Псаммиса, или Амасиса похвалялись величайшей справедливостью во всем, что касается устройства олимпийских праздников, особо подчеркивая, что к участию в них допускались и чужеземцы (*Геродот*, История, II, 160; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, I, 95;

⁴⁵ См. главу LIII во втором томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

⁴⁶ От слова κόκκος (*др.-греч.*), см. ниже.

⁴⁷ Кокал (*др.-греч.*).

⁴⁸ Кóкκος (женский орган) (*др.-греч.*).

⁴⁹ Коккока (*др.-греч.*).

Плутарх, *Платоновские вопросы*, 1000 а; ср. *Филострат*, *Жизнь Аполлония Тианского*, III, 30; IV, 29; *Дион Хрисостом*, *Родосская речь*, изд. Reiske, p. 625; *D. Wyttenbach*, *Animadversiones in Plutarchi Opera moralia*, I, 2, p. 1005; *Александр Полигистор* в FHG, III, 238 и 117: Египет — γῆ Ὀλυμπία⁵⁰). Это состязание в справедливости (ср. *Элиан*, *Пестрые рассказы*, XIV, 43 и 31) приобретает более глубокое значение в силу одинаково гинекократической природы обоих соревнующихся народов, чья взаимосвязь проявляется и в других примечательных фактах (*Павсаний*, *Описание Эллады*, VI, 23, 4; *Харакс Пергамский* в FHG, III, 640, 18–19; *Павсаний*, *Описание Эллады*, VI, 20, 8 и V, 15, 7; *Филострат*, *Героика*, 2). Возражение египтянина, что совершенная справедливость требовала бы исключить из состязаний собственных земляков, которые иначе неизбежно пользовались бы предвзятостью судей, содержит преувеличение основополагающей идеи, которая, тем самым, предстает лишь в более ярком свете. Строгие понятия о справедливости, против которых, по всей видимости, было направлено презрительное замечание Киниски (*Плутарх*, *Агесилай*) и которые проявляются также в запрете участвовать в состязаниях на собственных лошадях (*Павсаний*, *Описание Эллады*, V, 8, 1), связаны со славой той εὐνομία⁵¹, которую *Павсаний* (там же, IV, 28, 3) вообще признает за элейцами: γὰρ τὰ μὲν παλαίότατα εὐνομώτατο Πελοποννησίων ἦσαν⁵². Ср. *Горгий ἐγκώμιον εἰς Ἥλειους*⁵³, FHG, II, 59 и *Плутарх*, *Греческие вопросы*, 47 о наказании некоего Самбика, обокравшего в Элиде посвященный Диане храм, именуемый Аристархий — миф, в котором со всей ясностью читается посягательство на принцип женского господства. Лишь Филиппу, сыну Аминты, впервые удалось подкупом посеять раздоры между элейцами. Консервативная направленность гинекократических государств в Элиде проявляется во все большей олигархизации вла-

⁵⁰ Земля Олимпия (др.-греч.).

⁵¹ Законности, справедливости, благозакония (др.-греч.).

⁵² Ведь в древности они были самыми справедливыми из пелопоннесцев (др.-греч.).

⁵³ Похвала элейцам (др.-греч.).

сти, возвращение которой к ее прежнему, более демократическому основанию, составляло задачу законодательной деятельности Формиона, бывшего одним из учеников Платона (*Аристотель*, Политика, V, 5, 8; *Фукидид*, История, V, 47; *Плутарх*, Следует ли старику участвовать в государственных делах, 10). Должно быть, именно такому спокойному развитию жизни этого народа главным образом и следует приписать необычайную скудость наших познаний об элейских институциях. Однако так называемый Ὀξύλον νόμος⁵⁴, возбранявший выдачу ссуды под залог элейского земельного участка, в своем изначальном качестве нормы обычного права, по-видимому, основывался на религиозном принципе святости земли, не терпящей подобного vinculum iuris⁵⁵: (*Аристотель*, Политика, VI, 2, 5: ἔστι δὲ καὶ ὃν λέγουσιν Ὀξύλου νόμον εἶναι τοιοῦτόν τι δυνάμενος, τὸ μὴ δανείζειν εἰς τι μέρος τῆς ὑπαρχούσης ἐκάστῳ γῆς⁵⁶). Объясняемый древним проклятием запрет спаривать кобыл с ослами на элейской земле имеет причиной все то же почитание материнства, которое в самой глубине своего существования, то есть, прокреативной деятельности, будет оскорблено выведением бесплодного по своей природе животного (*Плутарх*, Греческие вопросы, 52; *Павсаний*, Описание Эллады, V, 5, 2; V, 9, 1 и 3; [*Псевдо-*]Плутарх, О мнениях философов), 14; *Горapolлон*, Иероглифика, II, 42 в изд. С. Leemans, Horapollinis Hieroglyphica с примечаниями издателя на с. 338; *Геродот*, История, IV, 30. О наблюдении, что кобыла, родив мула, в дальнейшем приносит дурной приплод, см. *Waitz*, Anthropologie der Naturvölker 1, 194. О выдающейся красоте элейских кобылиц см. *Платон*, Гиппий большой, 288 b–c). Возведение всех этих обычаев к религиозной санкции, очевидной также в проклятии Молионы, равно как и в обычае определять приговор божества через поединок (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 4, 1; *Страбон*, География, VIII, 357;

⁵⁴ Оксифов закон (др.-греч.).

⁵⁵ Правовые узы, обязательство (лат.).

⁵⁶ То же значение имеет и приписываемый Оксилу закон, по которому определенная часть принадлежащей каждому земли не должна отдаваться под залог (др.-греч.).

о любопытном применении поединка у сакских женщин см. *Элиан*, Пестрые рассказы, 12, 38), внутренне связано с особой верностью элейцев всему древнему и их стойкой приверженностью традиции также и в том, что касается языка. Это отражается в гражданских делах не менее, чем в религиозных практиках. В отличие от устройства других греческих городов, форум Элиды с οίκουα⁵⁷ шестнадцати матрон имел гораздо более древний архитектурный облик. Базовое число шестнадцать, — которое упоминается среди священных чисел как квадрат порождающей из себя десятирицу тетрады (*Филострат*, Жизнь Аполлония Тианского, III, 30; *Прокл*, Комментарии к «Трудам и дням» Гесиода, 784) и воспроизводится в έκκαίδεκασούλλαβοι⁵⁸ эолийки Сапфо (*F. G. Welcker*, *Sylloge epigrammatum graecorum*, p. 236), а в основе своей — также в запряженных четверицею и восьмерицею конях Пелопса (*Филострат*, Картины, 17), — сохранялось здесь вплоть до позднейшего времени, вновь и вновь приспособляясь ко всем изменениям заселенных элейцами территорий (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 16, 5; V, 9, 4–5). С той же богобоязненностью здесь соблюдали запрет Истмийских игр (там же, VI, 16, 2; V, 2, 4; VI, 4, 3), с той же верностью хранили древнейшую историческую традицию своей земли. В особом внимании элейского софиста Гиппия, известного по двум одноименным диалогам и «Протагору» *Платона*, к занятиям историей, которые в особенности снискали ему известность в Лакедемоне (*Платон*, Гиппий Большой, 286) мы, таким образом, можем усматривать проявление характера самой его народности. В наказании бронзовых статуй за совершенное ими убийство (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 27, 9; VI, 11, 2; ср. *Элиан*, Пестрые рассказы, VIII, 3; V, 15) проявляет себя ступень сознания, которая, еще всецело находясь под властью материи, приравнивает бездушные предметы к одушевленным существам, принимает во внимание лишь сам материальный факт причиненного ущерба, но не духовный момент воли, и свидетельствует о глубоком уважении к физической неприкосновенности, возведенной в высший

⁵⁷ Жилищем, зданием (др.-греч.).

⁵⁸ Шестнадцатисложниках (др.-греч.).

закон у всех гинекократических народов. Примечательно, что в «Гиппии Меньшем» обсуждается вопрос, связанный с только что затронутым элейским направлением духа, подобно тому как и в «Менексене» (237), который, согласно *Афиней* (Пир мудрецов, X, 506 f), также имел своей целью осмеяние Гиппия, еще более определенно и категорично, чем где бы то ни было еще, излагается теория о материнстве Земли и основанной на этом женском происхождении аристократии (δικαιοτάτων δὴ κοσμήσαι τὴν μητέρα αὐτήν· οὕτω γὰρ συμβαίνει ἅμα καὶ ἡ τῶνδε εὐγένεια κοσμουμένη⁵⁹). Вопросы этического, внутренне-духовного характера отступают на задний план перед лицом фактов и внешних феноменов, что видно на примере двух знаменитейших элейских софистов: Пиррона и Гиппия, — хоть и в различных, но все же весьма знаменательных проявлениях. Влияние элейской истории и культурного своеобразия на формирование духовного облика упомянутых мужей может быть подвержено сомнению еще в меньшей степени, чем высокий авторитет, которым они пользовались у своего народа. В начале более пространныго платоновского диалога⁶⁰, чье рассуждение о красоте и прекрасных девушках произвольно приводит на ум элейские κάλλους ἀγῶνες⁶¹ (*Афиней*, Пир мудрецов, XIII. 610), Гиппий отмечает свое разностороннее участие в делах государства⁶² (*Афиней*, Пир мудрецов, V, 218 с). Пиррон же, согласно *Диогену Лаэртскому* (О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX, 11), был назначен ἀρχιερεὺς⁶³; ради него от податей были освобождены вообще все софисты. Согласно *Павсанию* (Описание Эллады, VI, 24, 4), неподалеку от элидского форума ему была воздвигнута статуя, а могила его находилась в деме Петра неподалеку от города. Во множестве оригинальных черт, о которых сообщает Диоген Лаэртский, перед нами

⁵⁹ Саму мать расписать как справедливейшую: ведь таким образом одно временно приукрашивается и их благородное происхождение (*др.-греч.*).

⁶⁰ Платон, Гиппий Большой, 286–287. — *Примеч. перев.*

⁶¹ Состязания в красоте (*др.-греч.*).

⁶² Платон, Гиппий Большой, 281а. — *Примеч. перев.*

⁶³ Верховным жрецом (*др.-греч.*).

открывается именно то самое сообразующееся со всяким внешним обстоятельством направление духа, которое в природе и ее законах, а также в связи с поведением животного мира и его αὐτάρκεια⁶⁴ видит цель и вернейшее мерило человеческой жизни. Здесь принимается во внимание лишь материя и материальные феномены, все, что выходит за эти рамки, подвергается скепсису; пусть Сократ исследует внутреннюю сущность — для элейцев имеет значение лишь феномен, но даже и он — лишь взятый в своей единичности. Таким сугубо натуралистическим сознанием объясняется и то, что Пиррону настолько оказывается по душе гомеровское сравнение человека с листьями или его сопоставление с мухами (повод для которого дают элейские культы) и что для него настолько важны мысль о смертной участи, в равной мере уготованной всем живым существам, или обретение той практиκῆ ἀρετῆ⁶⁵, на которую обращает внимание Сократ (*Платон*, Гиппий Меньший, 368; ср. *Филострат*, Жизнеописания софистов, II, 16), рассказывая, что Гиппий сам умел изготовить себе одежду и все бывшие при нем вещи. Наконец, этим сознанием диктуется и сама природа сочинений элейского софиста, среди которых особо отмечают Ὀλυμπιονύκων ἀναγραφῆ, Ἐθῶν ὀνομασίαι (Σπάρτοι)⁶⁶ и некий труд под названием Συναγωγῆ⁶⁷ (ср. FHG, II, 59–63). Интерпретация последнего как Συναγωγῆ ἐνδόξων γυναικῶν⁶⁸ основана на упоминании Фаргелии Милетской: τὸ εἶδος πάνυ καλὴ καὶ σοφῆ⁶⁹ (*Афиней*, Пир мудрецов, XIII, 609). Значимой отправной точкой и побудительной причиной возникновения таких сочинений послужило не только укорененное в местной традиции элейское женское право, но и собрание iconicae imagines⁷⁰ победитель-

⁶⁴ Самоудовлетворенностью, независимостью (*др.-греч.*).

⁶⁵ Деятельной добродетели (*др.-греч.*).

⁶⁶ «Список победителей на Олимпийских играх», «Наименования народов (Посеянные)» (*др.-греч.*).

⁶⁷ «Собрание» (*др.-греч.*).

⁶⁸ «Собрание знаменитых женщин» (*др.-греч.*).

⁶⁹ Весьма прекрасная видом и мудрая (*др.-греч.*).

⁷⁰ Изображений в натуральную величину (*лат.*).

ниц в Герейских играх (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 16, 2; *Плиний*, Естественная история, XXXIV, 16). Некоторое число таких сборников женских биографий сохранилось до наших дней; так, помимо уже известного нам Плутархова трактата «О доблести женской», упоминающего, в том числе, элянок Микку и Мегисто, можно назвать также приписываемое обыкновенно Флегонту из Тралл, автору «Олимпиад», *Συναγωγή* под титулом *Γυναῖκες ἐν πολεμικοῖς συνεταῖ καὶ ἀνδρείααι*⁷¹, которое было издано А. Геереном по рукописи, хранящейся в библиотеке Эскуриала (*Bibliothek der alten Litteratur und Kunst: mit ungedruckten Stücken aus der Escorialbibliothek und andern*, herausgegeben von A. H. L. Heeren, Göttingen, 1789). В них можно усмотреть позднее эхо древних *ἔπη εἰς γυναῖκας*⁷², к тому же литературному жанру примыкают и Овидиевы «Героиды». — Однако не только в гражданской жизни, но и особенно в области языка (*Исихий*, Лексикон: βαρβαρόφωνοι⁷³ элейцы и карийцы) и культа элейцы сохраняют свою неизменную приверженность устоявшимся обычаям и древнейшим формам. Здесь мы отметим лишь некоторые особенности, не получившие до сих пор должного внимания: использование собаки для гаруспии у Иамидов (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 2, 2; ср. Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 90 и 97); употребление ветвей оливы для изготовления победных венков (*Дион Хрисостом*, Речи, XXXI, 110; *Павсаний*, Описание Эллады, V, 7, 4 и V, 15, 3; *Плиний*, Естественная история, XVI, 240); способствующей женской foecunditas⁷⁴ (Схолии к Ювеналу, «Сатиры», II, 141) паутины — для обозначения сакрального пространства (Флегонт в FHG, III, 604; ср. *Павсаний*, Описание Эллады, V, 12, 2); пшеничного хлеба — в качестве жертвы (там же, V, 15, 6); алтаря, построенного из пепла от всесожжений (там же, V, 13, 8) и символа мухи (там же, V, 14, 1); далее, возведение игр к критскому Гераклу — старшему из пяти идейских дактилей, рожденных из пальцев Геры

⁷¹ «Женщины, сведущие в военном деле и мужественные» (др.-греч.).

⁷² Повествования для женщин (др.-греч.).

⁷³ Говорящие на непонятном (дословно: варварском) языке (др.-греч.).

⁷⁴ Плодородности, плодовитости (лат.).

(там же, V, 7, 4 и V, 8, 1); связь скипетра с левой рукой, которую Фидий с точностью соблюдал, следуя древней традиции (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 11, 1; ср. *Цец*, Схолии к Ликофрону, 41 о власти чисел 5, 50 и Луны), и соответствующее такому представлению особое внимание, уделяемое материнству в произведениях изобразительного искусства (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 11, 8, V, 19, 1; V, 17, 1); место, отведенное храму Сосиполида слева от святилища Тихе (там же, VI, 25, 4); размещение статуй римских императоров в дорийском Метрооне (там же, V, 20, 9 и VI, 19, 10) — обстоятельство, с которым необходимо сопоставить также двадцать один щит Муммия (там же, V, 10, 5) и освящение θρόνος Ἀρίμνου⁷⁵ — царя этрусков, также чтущих принципат материнства (там же, V, 12, 3); представление о Гермесе как о младшем сыне Кроноса в гимне Иона Хиосского (там же, V, 14, 5 и V, 16, 5). Все это суть черты, в которых проявляется принципат материнства и которые поэтому связаны — как важные следствия со своей причиной — с особым почитанием материнских божеств и соответствующей сакрализацией теллуρο-посейдонической стихии, символом которой является конь (там же, V, 15, 4; V, 13, 5; V, 10, 2; *Страбон*, География, VIII, 343: μεστῆ δ' ἔστι ἡ γῆ πᾶσα Ἀρτεμισίῳν τε καὶ Ἀφροδίσιῳν καὶ Νυμφαίῳν κ. τ. λ.⁷⁶; Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», V, 10). Если связать с этими явлениями эгейской жизни еще и то необычайное благосостояние этой земли, свидетельством которого служит миф об Авгии (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 1, 7; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, II, 5, 5), о богатом Наркее (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 16, 5), о сомнениях Оксила, не захотевшего показать Гераклидам богатства своей процветающей страны (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 4, 1; ср. *Стефан Византийский*, Σφακτήρια⁷⁷), а также εὐανδρία⁷⁸ народа

⁷⁵ Престолу Аримна (др.-греч.).

⁷⁶ Вся же земля преисполнена храмами Артемиды и Афродиты и святилищами нимф... (др.-греч.).

⁷⁷ Сфактерия (др.-греч.), остров у западного побережья Мессении. — *Примеч. перев.*

⁷⁸ Храбрость, мужество (др.-греч.).

(*Страбон*, География, VIII, 548), то перед нами вновь откроется образ бытия, в котором гинекократия предстает как центр и ведущая сила давно возникшей и достигшей развитых форм аграрной цивилизации. Шестнадцать элейских матрон, которые предпочли кровавой мести за злодеяния Демофонта мирное разрешение споров, а войне — союз, напоминают нам о той славе, которую с поразительным единодушием приписывают всем материнским народам, а именно: их расположенность к мирному развитию, их религиозное благочестие и любовь к справедливости, *δεισιδαιμονία* и *εὐνοία*⁷⁹, бережное хранение древних традиций в общественной жизни, государстве и культуре, *φιλοξενία*⁸⁰ (*Страбон*, География, VIII, 358), видя во всем этом — основу процветания всего государства, образующего, в свою очередь, надежный оплот против любых насильственных потрясений.

СХХII. Переселение этолийцев в Элиду и его роль в укреплении гинекократического начала. Свидетельства материнского права в этолийских традициях, особенно в мифе об Оксиле

Благодаря переселению в Элиду родственного этолийского племени древняя эпейская часть народонаселения пенейской земли настолько усилилась, что смогла подчинить себе все инородные элементы и сформировать из этого сплава единый общеэлейский народ (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 4, 1–3; V, 18, 2; *Страбон*, География, VIII, 341: οὐ μόντοι ἄριστον κ. τ. λ.⁸¹; Схолии к Гомеру, Venetus A, «Илиада», XI, 688; *Геродот*, История, IV, 148; *Цец*, Схолии к Ликофрону, 151; *Плиний*, Естественная история, IV, 4). Древняя материнская основа элейского жизненного уклада не претерпела при этом никаких изменений — напротив, в новоприбывших эпейских этолийцах мы должны усматривать еще одну его опору. Этолийские женщины еще и в позднейшие

⁷⁹ Благочестие и справедливость (др.-греч.).

⁸⁰ Гостеприимство (др.-греч.).

⁸¹ Однако нет ничего невероятного и т. д. (пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — Примеч. перев.

времена отличались воинской доблестью (*Павсаний*, Описание Эллады, X, 22, 3–4) и сохраняли память о своем былом мужестве и доблести в таких образах, как Марпесса — мать супруги Мелеагра Клеопатры, как мать сирен Стеропа, как Алфея и Леда — дочери Фестия, первая из которых была матерью избранницы Геракла Деяниры. Миф делает Оксила центральным персонажем легенды, изображающей этолийцев именно в качестве гинекократического народа. *Павсаний* (Описание Эллады, V, 3, 5) рассказывает, что, когда дорийцы под началом сыновей Аристомеха собирались возвращаться в Пелопоннес, оракул повелел им ἦγεμόνα τῆς καθόδου ποιεῖσθαι τὸν τριόφθαλμον⁸². Повстречав случайно Оксила, ехавшего на одноглазом муле, они тут же поняли смысл прорицания. *Аполлодор* (Мифологическая библиотека, II, 8, 2) делает μονόφθαλμος⁸³ самого Оксила, а вместо мула говорит о лошади. Смысл этой моноφθαλμία⁸⁴ тот же, какой мы усматриваем и в μονοσάνδαλος⁸⁵ Ясоне, в распущенных лишь с одной (а именно, с правой) стороны волосах Семирамиды (*Филострат*, Картины, II, 5 в связи с Γυναικες⁸⁶, опубликованными у А. Геерена, s. v. Ῥοδογούνη; *Полиэн*, Стратегемы, VIII, 27; *Дион Хрисостом*, Речи, LXIV, в изд. Reiske, p. 238); в одном башмаке Дидоны (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», IV, 518); в одной груди амазонок, одном зубе Горгоны, в обычае этолийцев носить поножи лишь на одной ноге или женщин открывать лишь одну щеку, как это сообщается о халкидонянках, а также о Гипподамии (*Филострат*, Картины, I, 17); и, наконец, в правящей одним скакуном Эос (*Еврипид*, Орест, 1004), — все эти признаки указывают на материнское происхождение героя. Внимание, уделенное в этом мифе глазам, находит объяснение в дионисийской ἑτεροφθαλμία⁸⁷ Александра, которой соответствует тот же атрибут Фа-

⁸² При возвращении взять в проводники трехглазого (др.-греч.).

⁸³ Одноглазый (др.-греч.).

⁸⁴ Одноглазость (др.-греч.).

⁸⁵ Обутый в одну сандалию (др.-греч.).

⁸⁶ Женщины (др.-греч.).

⁸⁷ Одноглазость, кривоглазость (др.-греч.).

марида, а также *έτερημερία*⁸⁸ Диоскуров; равным образом мотив слепоты связан с неоднократно воспроизводящейся связью гетеризма с ослеплением. С этой же точки зрения объясняется и выбор мула. Этому животному в Элиде придается и другое культовое значение. Согласно *Павсанию* (Описание Эллады, V, 11, 3), Фидий изобразил на пьедестале олимпийского трона Зевса Селену верхом на муле: *Σελήνη τε ἵππον ἐμοὶ δοκεῖν ἐλαύνουσα. τοῖς δέ ἐστιν εἰρημένα ἐφ' ἡμίονου τὴν θεὸν ὀχεῖσθαι καὶ οὐχ ἵππου, καὶ λόγον γέ τινα ἐπὶ τῷ ἡμίονῳ λέγουσιν εὐήθη*⁸⁹. Сомнения Павсания развеивает *Фест* (О значении слов в изд. *Müller, Sexti Pompei Festi De verborum significatione*, p. 149): *Mulus vehiculo Lunae habetur, quod tam ea sterilis sit, quam mulus, vel quod, ut mulus non suo genere sed equis creatur, sic ea solis non suo fulgore luceat*⁹⁰. Об излюбленном мулами и вызывающем бесплодие растении *ἡμίονιον*⁹¹ см. *Феофраст*, История растений, IX, 18, 7 с примечаниями К. Шпренгеля в изд. *K. Sprengel, Naturgeschichte der Gewächse*, Bd. II, S. 389). Далее: в апенну⁹², впервые включенную в состязания в 70-ю Олимпиаду и вновь исключенную из них в 84-ю, были запряжены мулы (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 9, 3; Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 1 и *A. Voeckh, Pindari Epinicionum interpretatio Latina*, 151), что засвидетельствовано также для римских *consualia* (*Фест*, О значении слов, в изд. *Müller*, p. 148), и что мы вновь видим в

⁸⁸ Чередование через день (*др.-греч.*) Имеется в виду миф о том, что Кастор и Полидевк попеременно через день то живут, то умирают. — *Примеч. перев.*

⁸⁹ Селена же, мне кажется, погоняет коня. Но ведь сказано, что божество ездит на муле а не на коне, и выражение «простоватый, бестолковый» употребляют, говоря о муле (*др.-греч.*).

⁹⁰ Мул считается ездовым животным Луны, — то ли потому что стерилен, как она, то ли оттого, что как мул происходит не от [животных] собственного вида, но от лошадей, так и она сверкает не своим светом, а солнечным (*лат.*).

⁹¹ Костенец аптечный (*др.-греч.*), многолетний травянистый папоротник. — *Примеч. перев.*

⁹² От *др. греч. ἀλήνη* — четырехколесная повозка, колесница. — *Примеч. перев.*

сообщении о пире, устроенном Анаксилом, олимпийским победителем в бегах запряженных мулами колесниц (*Гераклид Понтийский*, фр. XXV, FHG II, р. 219). Мул как нельзя лучше соответствует изначальной связи Олимпийских игр с Луной, при ярком свете которой Геракл учреждает эти состязания, сопровождаемые пирами у Пелопова кургана (*Пиндар*, Олимпийские песни, X, 74–74 со схолией: οὔσης δὲ πανσελήνου ἐτίθη ὁ ἀγών⁹³; *Цец*, Схолии к Ликофрону, 41). В его природе налицо то же смешение высшего мира с низшим, какое мы наблюдаем в Луне, и то же преобладание женского начала (отсюда преимущественное употребление ἡ ἡμίονος⁹⁴), что и в сияющем ночном светиле. Этим подтверждается и объясняется связь ἡμίονος с Селеной, с бегами апен, а также с Оксилом. *Аполлодор* (Мифологическая библиотека, II, 8, 2) вместо мула называет коня. Ближайшим аналогом этой замены является та, которую Павсаний пытается произвести по отношению к Селене. Она соответствует также отмене состязаний апен, не пользовавшихся популярностью из-за того, что были запряжены мулами, и уже упомянутому проклятию, возбранявшему элейцам спаривать кобыл с ослами в границах их земли. Таким образом, сообщение Аполлодора не содержит неточности, но отражает трансформацию религиозных представлений, следствия которой затрагивают и все сферы использования этого животного; смысл ее будет разъяснен в дальнейшем. Связь Оксила с одноглазым мулом, которую Павсаний представляет в качестве элейской традиции, таким образом, несомненно является аутентичным древним сказанием. Она полностью согласуется с происхождением Эпея и Этола от Эндимиона, с лунной природой Молионы, с ее серебряным лунным яйцом и со звездным ночным нарядом Сосиполида — также изображаемого в мифе сыном матери (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 25, 4)⁹⁵.

⁹³ Публичное состязание устраивалось во время полнолуния (*др.-греч.*).

⁹⁴ Мул (*др.-греч.*). Автор указывает на женский род этого существительного, чей морфологический облик более соответствует мужскому. — *Примеч. перев.*

⁹⁵ О происхождении и деяниях Сосиполида см. также *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 20, 2–3. — *Примеч. перев.*

А лунарная ступень всегда соответствует господству вещественной материальности. Таким образом, та же идея заключена и в муле, который, кроме того представлялся древним символом всякого отпрыска знатной матери и безродного отца. *Геродот* (История, I, 91) приводит изречение дельфийского оракула, именующего Кира мулом: $\mu\eta\rho\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\nu\omicron\nu\omicron\varsigma$, $\mu\alpha\tau\rho\acute{o}\varsigma \delta\grave{\epsilon} \upsilon\lambda\omicron\beta\epsilon\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ ⁹⁶, как говорится и о Фетиде: *humilem passa maritum*⁹⁷ (ср. *Афиней*, Пир мудрецов, II, 24 b; о мисийских и венецких мулах, а также о $\iota\lambda\pi\omicron\theta\acute{o}\rho\omicron\varsigma \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ⁹⁸ см. *Анакреонт*, фр. 35 в изд. Berk, *Poetae Iyrici Graeci*, p. 783; Схолии к «Илиаде», XXIV, 278 и II, 851). О полузаконом происхождении у элейцев см. *Ликофрон*, Кассандра, 150–151 с комментариями Цеца; *Афиней*, Пир мудрецов, XI, 350 а. О связи *centaurus biformis*⁹⁹ с мулом см. *Манилий*, *Астрономика*, V, 350. Итак, значение одноглазого мула как предводителя эпейских колонистов не подлежит никакому сомнению, тем более что оно подчеркивается предшествующей смертью аполлонического героя Карна (С. *Eckermann*, *Melampus und sein Geschlecht*, Göttingen, 1840, S. 134). Тем сам этолийцы, подобно Молионидам, характеризуются как лунарный род сыновей матери. Об этом качестве этолийцев мы упоминали, говоря об их поножах; о нем же свидетельствует и выводимое также по материнской линии родство этолийских царей с Гераклидами (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 3, 5), Элея — с Эпеем и Этолом через их сестру Эврикиду, дочь Эндимиона, а также уже упоминавшийся выше $\text{O}\xi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ¹⁰⁰, чье отношение к святости теллурического материнства теперь обретает должную взаимосвязь с прочими однородными явлениями. О том же говорит и сравнение людей с плодами земли у *Аполлодора* (Мифологическая библиотека, II, 8, 2: $\tau\acute{o}\nu \tau\rho\iota\tau\omicron\nu$

⁹⁶ От лучшей матери и менее знатного отца (др.-греч.).

⁹⁷ Приняла (претерпела) низкого мужа (лат.), *Стаций* (Ахиллеида, I, 268). Нимфа Фетида вышла замуж за смертного — царя Пелея. — *Примеч. перев.*

⁹⁸ Закон, способствующий случке ослов с кобылицами (др.-греч.).

⁹⁹ Кентавра, состоящего из двух разных существ (лат.).

¹⁰⁰ Оксиллов закон (др.-греч.).

карπὸν — οὐ γῆς ἀλλὰ γενεάς¹⁰¹), с которым можно связать также дубовые колонны установленного в честь Оксила памятника (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 19, 7; V, 20, 3; VI, 23, 1; *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 15–16; Дикеарх: ἄλις δρυός¹⁰²) и этолийское сказание о головнях и, наконец, дуализм, представленный в лице двух сыновей, которых миф приписывает новому ойкисту, и, согласно Павсанию (там же, V, 4, 3–4), имеющий не политическое, а лишь религиозное значение. Этол и Лаиас являют силы разрушения и созидания, связанные между собой тем же единством, что и Еврит и Ктеат, Ферефона и Фероника, Никтей и Лик, Кастор и Поллукс (об этой ἑτερότης¹⁰³ см. *Порфирий*, О пещере нимф, XXIX, 31). Однако весьма характерно, что идея смерти связана с Этолом, которому отводится первое место подле Лаиаса. Тело безвременно ушедшего из жизни сына несчастных родителей покоится в городских воротах, подобно тому как Лаомедонт погребен у Scaea porta¹⁰⁴, а Нитокрис — в воротах Вавилона (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 4, 4). В этом мы узнаем выражение неизменно связанного с теллурически-материнской религией принципатом темной стороны природы, которая столь недвусмысленно (ср. Деметрий Скепсийский у *Страбона*, География, VIII, 344) подчеркивается в элейских культах, в почитании Аида и Ахеронта (*Павсаний*, там же, VI, 25, 3: ἀνθρώπων δὲ ὧν ἴσμεν μόνοι τιμῶσιν Ἄϊδην Ἥλειοι κ. τ. λ.¹⁰⁵; *Страбон*, География, VIII, 344: ἐκτετίμηται γὰρ δὴ σφόδρα τὰ τε τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης ἱερά ἐνταῦθα καὶ τὰ τοῦ Αἴδου κ. τ. λ.¹⁰⁶); в плаче матери о гибели Ахилла (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 23, 2), в ὄδός

¹⁰¹ Третий плод — не земли, но рода (*др.-греч.*).

¹⁰² С твердостью дуба (*др.-греч.*).

¹⁰³ Разногласие, разлад (*др.-греч.*).

¹⁰⁴ Скейские (Западные) ворота (в Трое) (*лат.*).

¹⁰⁵ Из людей же, которых мы знаем, только элейцы почитают Аида (*др.-греч.*).

¹⁰⁶ Ведь там весьма благоговейно почитались святилища Деметры и Кору, а также Аида, и т. д. (*др.-греч.*).

Σιωπῆς¹⁰⁷, которая связывается именно с Оксиллом (*Павсаний*, там же, VI, 23, 6; *Элиан*, Пестрые рассказы, XII, 13), в наводящем ужас Тараксиппе (*Павсаний*, там же, VI, 20, 8–10), в мифах о гибели женихов Гипподамии и сыновей Молионы и Лисиппы (там же, V, 2, 4) или о проклятии в роду Пелопидов. Эти черты завершают картину древнейшей элейско-этолийской эпохи. Все ее элементы, сохранные мифом, отличаются цельностью и позволяют нам осмыслить культурную ступень, к которой принадлежит материнское право, во всем многообразии ее характерных особенностей.

СХХIII. Рассмотрение преданий, относящихся к Писатиде. Прежде всего, об Эномае и его поражении от Пелопа. Переход от низшей стадии теллуризма к брачной гинекоκραтии Гипподамии

Описав условия, господствовавшие в элейско-эпейской земле, мы, согласно намеченному выше плану, должны теперь перейти к рассмотрению традиций, связанных с Писатидой. Последние вызывают особый интерес, так как пошагово раскрывают для нас постепенный переход от теллурического материнского права к более возвышенному представлению о религии. Низшая из этих ступеней связана с Эномаем, средняя — с героем ахейского племени Пелопом, высшая же носит геракло-аполлонический характер. В круге мифов, центром которых является Эномай, теллуризм представлен во всей своей гетерической естественности, в то время как в Пелопе он подчинен закону брачного союза. Эта противоположность есть определяющий и направляющий мотив, лежащий в основе всех версий рассматриваемого сказания: и тех, где жестокость Эномая по отношению к женихам объясняется любовью к собственной дочери, и тех, где оракул велит ему опасаться ее будущего супруга — всюду в судьбах Гипподамии отражается конфликт двух законов: того, что господствует над жизнью природы, и гражданского закона брачной исключительности. От естественного права зависит само существование Эномаева царства. Гибель последнего означает конец сугубо

¹⁰⁷ Улица Молчания (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

вегетативного существования, победа Пелопа служит основанием новой, высшей ступени культурного развития. Мы обнаруживаем Эномая в окружении различных явлений, каждое из которых может быть объяснено с предложенной точки зрения. Многочисленность женихов — заставляющая вспомнить о множестве соискателей руки гетерической болотной матери Пенелопы — подчеркивается числом тринадцать, которое единодушно приводят Пиндар, Гесиод, Эпименид и *Филострат* (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 114 и 127; *Филострат*, Картины, I, 17; Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 752; ср. *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 21, 7; *Гигин*, Мифы, 84; *Цец*, Схолии к Ликофрону, 156; *Natal. Com.* 8, 17; *F. W. Sturz*, *Pherecydis Fragmenta*, Leipzig, 1824, p. 92–93, *Гомер*, Илиада, V, 385–391). Связь числа тринадцать с физически-естественной прокреацией уже была нами отмечена во множестве случаев, из которых я напомним лишь тринадцать ночей, проведенных амазонкой с Александром, тринадцать весел корабля Данаид и тринадцать поколений, отделяющих Геракла от Ио (ср. *Пиндар*, фрагмент, приведенный в изд. *Boeckh*, *Pindari Epinicorum interpretatio latina*, p. 625). Миф особо подчеркивает, что женихи получали от Эномая разрешение взять Гипподамию к себе в колесницу (*Цец*, Схолии к Ликофрону, 156 в изд. *Müller*, p. 417 и 421; Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 114) и что каждый из них был погребен отдельно, в то время как Пелоп насыпал для всех них один общий курган (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 21, 7). В обеих этих подробностях находит выражение сугубо индивидуальное значение детородителя-мужчины и то превосходство женщины, которое проявляется в союзе смертного осеменителя с бессмертной богиней. И если у древних сказано, что из всех столбов стоявших в доме Эномая, уцелел лишь один (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 20, 3), а иногда также, что одно из двух колес не было закреплено (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 752; *Millin*, *Galerie mythologique*, Tab. 133; *Стаций*, Фиваида, IV, 244), то я усматриваю здесь выражение односторонней природы всякой земной прокреации, подобно тому как мы прежде видели ее изображение в одном зубе, одном башмаке, поножах на одну ногу, од-

ном глазе, одной груди и наполовину обритой голове. Связь колесницы и особенно колеса с природной прокреацией и господствующим над нею законом неизменной и скоротечной гибели едва ли нуждается в особом упоминании, поскольку именно по этой причине *volubilis rotula*¹⁰⁸ занимает значимое место среди дионисийских символов: так, согласно *Плутарху* (Нума, 14), в египетских храмах посетителям показывали обвитые цветами колеса; то же символическое значение мы наблюдаем и в различных мифах: о $\dot{\iota}\nu\upsilon\chi\acute{\iota}$ ¹⁰⁹, распятой на колесе Афродитой, об Иксионе или же в том, который нашел отражение в этрусских надгробиях, где он имеет тот же самый природный смысл (*Климент Александрийский*, *Строматы*, V, 8, 45, 4). — Представление о господстве разрушительной стороны природы, которое мы видим в истории Эномая, укоренено в теллуризме. Истребление женихов, их отрубленные головы на дверных косяках (*Гигин*, *Мифы*, 84; *Филострат Младший*, *Картины*, 10; *Филострат Старший*, *Картины*, II, 19), его связь с наводящим ужас Тараксиппом (*Павсаний*, *Описание Эллады*, VI, 20, 8–9), с Мойрами, с Миртилом, который сам умирает той же смертью, которую уготовил своему господину, смертоносное копьё, перепиленная оглобля, растаявший воск, черные кони — во всех этих своих приметах Эномай предстает перед нами обрекающим на смерть все живое и неумолимо разящим Лаофонтом, который подобно Дионису Меланегиду коварно готовит смертельный удар со спины. Особого внимания заслуживает $\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\alpha\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \upsilon\acute{\alpha}\nu\omicron\varsigma$ ¹¹⁰, уже известный нам из мифа о Ясоне (*Сервий*, *Комментарии к «Георгикам»*, III, 7; *Феокрит*, *Сиринга*, *Вергилий*, *Георгики*, III, 257; *Пиндар*, *Пифийские песни*, IV, 194; *Павсаний*, *Описание Эллады*, II, 11, 6). Если в мифе об Окне разрушительное начало представлено в образе $\theta\acute{\eta}\lambda\epsilon\alpha\ \delta\nu\omicron\varsigma$ ¹¹¹, то в мифе об Эномае в том же самом значении упомянуты кобылицы,

¹⁰⁸ Вращающееся колесо (лат.).

¹⁰⁹ Птица вертишейка (др.-греч.).

¹¹⁰ Пустой, ничтожный (буквально: наполненный ветром) брак (др.-греч.).

¹¹¹ Ослица (др.-греч.).

противопоставляемые производителям-овнам (ср. *Павсаний*, Описание Эллады, V, 9, 2). Их имена Ψύλλα¹¹² и Ἄρπιννα¹¹³ (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 752), а кобылы первых женихов звались Παρθενία¹¹⁴ и Ἐριφα¹¹⁵ (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 21, 6). Конюшни Эномая находились неподалеку от его могилы (там же, VI, 21, 3). Кобыла как образ гетерической природной прокреации уже встречалась нам ранее; это значение особенно ясно проявляется в элейской бронзовой Ἴπλομανής¹¹⁶ (*Плиний*, Естественная история, XXVIII, 181; ср. Схолии к Феокриту, «Идиллии», II, 2, 48). Таким образом жизнь и смерть предстают неразрывно связанными и переплетенными между собой — обе в женском образе (см. сказание о Левкиппе у *Павсания*, Описание Эллады, VIII, 20, 2), обе как закон рождающей материи и как диада (ср. там же, V, 10, 2; *Гигин*, Мифы, 80 in fine), чья делимость и разлагаемость делают ее саму нумерическим выражением женского закона смерти. Картина этой природной жизни довершается посеидонической ступенью мужского начала, которой безраздельно принадлежит Эномай. По матери, имя которой Гарпина, он происходит от реки Асопа (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 22, 6), однако его могила, имеющая вид земляной насыпи, расположена на берегу Кладея (там же, VI, 21, 3). В силу этого теллуризма он заслуживает имени Эрихтония, которое присваивает ему *Харакс Пергамский* (FHG, III, p. 640, fr. 18–19); жизненный уклад, лежащий в основе этого образа, соответствует свойственной Эрехтидам гинекократической стадии. — Победа Пелопа сокращает власть закона природы. Отныне ему противостоит

¹¹² Псилла, буквально — Блоха (др.-греч.).

¹¹³ Арпинна (или Гарпинна) (др.-греч.).

¹¹⁴ Парфения, буквально — Девичество (др.-греч.).

¹¹⁵ Эрифа (др.-греч.).

¹¹⁶ «Приводящая в неистовство лошадей» (др.-греч.). Имеется в виду легенда о бронзовой статуе лошади в Олимпии, обладающей сверхъестественным свойством внушать любовную страсть жеребцам. См. *Павсаний*, Описание Эллады, V, 27. — *Примеч. перев.*

принцип брачной исключительности, γάμος¹¹⁷, который во всех изложениях мифа о Пелопе отмечен как подлинный поворотный пункт. Мы сталкиваемся здесь с тем же поступательным развитием, которое наблюдали выше на примере связи Медеи с Ясоном. Сходство обоих мифов заходит столь далеко, что Гипподамия, подобно Медее, мстит мужу за нарушение брачного закона убийством ребенка и бежит от мести Пелопа, хотя прежде сделала все возможное для его победы ([Псевдо-]Плутарх, Малые сравнительные жизнеописания, 33; Павсаний, Описание Эллады, VI, 20, 4). Сугубую значимость в этом контексте приобретают связь аргонавтов с Элидой, где к ним примыкает Авгий (ср. Павсаний, Описание Эллады, V, 1, 7); сказание, в котором учреждение Олимпийских игр представлено как результат добычи золотого руна (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 53), включение Пелопа и его деяний в число изображений, украшавших сияющий плащ Ясона (Аполлоний Родосский, Аргонавтика, I, 752 ff.). Все сказанное не оставляет сомнений во внутренней согласованности обоих мифов; центральным образом является роковой овен, соединяющий Алфей и Колхиду. Дочь Эномая выступает в той же роли, что и дочь Ээта: тот же брачный закон, то же господство материнской стороны открывается в них обеих. О гинекоκραтии Гипподамии свидетельствуют весьма характерные особенности. Она была включена в «Каталог женщин», поскольку имена ее женихов, приведенные в этой ἔτη εἰς γυναικας¹¹⁸, сохранились у Павсания (Описание Эллады, VI, 21, 7; ср. Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, I, 114). Таким образом, Гипподамия входила в число тех героинь, от которых до наступления отцовской эпохи наследовалось знатное происхождение, ибо из ее чрева на свет появился многочисленный род знаменитых властителей (Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, I, 144; Гигин, Мифы, 84 с примечаниями издателя в M. van Staveren, Auctores mythographi latini, Leyden, 1742; Цец, Схолии к Ликофрону, 140; Павсаний, Описание Эллады, VI, 22, 5). На расположенном близ

¹¹⁷ Брак, супружество (др.-греч.).

¹¹⁸ Рассказы о женщинах (др.-греч.).

Гипподамеона полукруглом каменном пьедестале рядом с Ахиллом и Мемноном были изображены также Фетида и Аврора (там же, V, 22, 2), тогда как в другом месте (там же, V, 11, 2) Гипподамия была изображена в обществе одной лишь своей матери. Однако в особенности с Гипподамей и ее брачным союзом с Пелопом связывали первое избрание шестнадцати матрон, а также учреждение предназначенных для одних лишь женщин герейских состязаний (там же, V, 16, 3). Сколь бы ни противоречил этот миф приведенному выше сказанию, относящему коллегию матрон к элейской земле, а не к Писатиде, он, однако, доказывает — причем доказывает тем более убедительно, — что Гипподамия мыслится как образ, воплощающий всю полноту черт элейской гинекокрации. Тем самым дочь Эномая предстает великим прообразом элейских матрон, а сами герейские состязания — подобно мегарским Καλῆς δρόμος¹¹⁹, связанным с Ино, — оказываются празднеством гинекокралического брачного закона. Последний отражается также и иным образом в расположении здания шестнадцати матрон на рыночной площади Элиды, а связь последнего с Герой ясно свидетельствует о сакральной религиозной основе этого права. С принципатом материнства полностью согласуется особая роль Луны, при свете которой Пелоп впервые развязывает пояс Гипподамии, ночи, в которую герой возносит свою молитву к Посейдону (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 114–115; ср. *Филострат*, Картины, I, 30, где блестящее плечо Пелопа сравнивается с сияющей вечерней звездой), теллуру-нептунической ступени, которой принадлежат Пелоп и Тантал, смертной природы и связанного с ней надгробного плача, который смерть Пелопа пробуждает в неменьшей степени, нежели безвременная гибель Ахилла (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 23, 2; Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 127, а также фрагмент, приведенный в изд. А. Воеckh, *Pindari Epinicionum interpretatio Latina*, p. 624: ἐν θρήνοις κ. т. л.¹²⁰; *Еврипид*, Орестея, 979), с ним, наконец, согласуется и неизгладимое проклятие, тяготеющее над домом

¹¹⁹ Бега красавицы (*др.-греч.*).

¹²⁰ В погребальных песнях, в плачах об умершем, и т. д. (*др.-греч.*).

Пелопидов (*Софокл*, *Электра*, 504–515). В этих чертах мы узнаем уже давно известный нам круг представлений и форм жизненного уклада, всюду сопровождающих господство материнской вещественности. — На терракотовом изображении, которое приводит Винкельман (*J. J. Winkelmann*, *Monumenti antichi inediti*, tav. 117), безосновательно связывая его, однако, с Парисом и Еленой, мы видим дочь Эномая, стоящую на квадриге, узды которой только что ухватил Пелоп (*Филострат*, *Картины*, I, 30). Едва ли возможно с большей убедительностью представить всю значимость и гинекократическое достоинство матроны, чем это было сделано здесь. Художник сумел вложить в свое творение чувство сакральной неприкосновенности посвященной Гере матери. Вся значимость этого представления станет ясна, если принять во внимание согласующиеся между собой сообщения древних об иностранном происхождении Пелопа. Ибо здесь, в Писатиде, мы обнаруживаем те же отношения, какие наблюдали у карийских и киренейских женщин и которые опознали в мифе о защите от посягательств со стороны Гераклидов, дарованной Афиной коринфским девушкам (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», XIII, 56). По отношению к чужеземному завоевателю местная женщина являет все достоинство, присущее ее полу. Гипподамия предстает носителем элейской гинекократии, Пелоп — основателем высшей ступени развития культуры, которая, несмотря на победу над амазонством и присущим ему гетеризмом (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 752), вынуждена признать преимущественное право состоящей в брачных отношениях матери. В Платоновом «Менексене»¹²¹ Аспасия упоминает Пелопа в одном ряду с Кадмом, Египтом и Данаем (ср. Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 37; *Павсаний*, *Описание Эллады*, V, 13, 4; II, 22, 4; *Филострат*, *Картины*, I, 18; *Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, II, 358 со схолиями к II, 790; Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», XIII, 74–78), противопоставляя этим нежданым пришельцам чистоту эллинской крови исконного населения Аттики. И все же именно эта встреча

¹²¹ *Платон*, *Менексен*, 245 d. — *Примеч. перев.*

урожденных жителей с чужеземцами послужила толчком к поступательному движению, приведшему Элиду — как и вообще всю Грецию — к развитой цивилизации. Борьба начинается на земле Алфея. С Писой и Олимпией связывает сказание первые шаги к возвышению эпейско-этолийского народа. С сугубо женским автохтонным природным началом соединяется высший религиозный элемент, подготавливая тем самым его последующее преодоление. Гипподамия — это выражение элейского матронства во всем его достоинстве и могуществе, Пелоп же — первооснователь гераклейско-аполлонического отцовского права. Наша следующая задача заключается в том, чтобы отметить те части мифа о нем, с которыми связано это преодоление вещественно-теллурического материнства.

СХХIV. Высшая пелопическая ступень развития религии и возвышение мужского принципа, достигнутое благодаря Пелопу

В Пелопе закон вещественной гибели связан с высшей идеей воскрешения к новой жизни. Первый из них связан с материнским, зачинающим, последняя — с отцовским прокреативным природным началом. Из всех частей, на которые разделявают тело Пелопа на пиру богов, не удастся найти лишь лопатку, в рассеянности съеденную Деметрой, скорбящей о пропавшей дочери (Цей, Схолии к Ликофрону, 152; Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 37; ср. Схолии к Аристиду II, 172 в изд. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, III, 246). На ее месте у героя остается пятно цвета слоновой кости, чей яркий блеск воспламеняет любовь Посейдона (Цей, Схолии к Ликофрону, 156: ἡράσθη δὲ τοῦτου μετὰ τὴν ἀφέψησιν ὁ Ποσειδῶν к. т. л.¹²²). Деметра-мать представлена здесь как истребляющая сторона природы, как та Ceres quae omnia corpora reperit et resumit denuo¹²³ (Сервий, Комментарий к «Георгикам», III, 7 и к «Энеиде», VI, 607; Ли-

¹²² Посейдон же страстно возжелал его... (др.-греч.).

¹²³ Церера, рождающая всякую плоть и вновь забирающую ее обратно (лат.).

кофрон, Александра, 153: ἐτύμβευσε τάφῳ¹²⁴), Посейдон-отец, — как сила, побеждающая смерть в новом прокреативном акте. Два раза вступает он в любовную связь с Пелопом — два раза в том шювь расцветает жизнь (Цец, Схолии к Ликофрону, 156; ср. Гомер, Илиада, XXIII, 307). Вторая юность Пелопа связана с принятием божественной природы. Подобно Ганимеду, Пелоп восхищается на небеса: охваченный страстью к возродившемуся герою, Посейдон возносит его на золотой колеснице и вводит в сообщество прочих богов (Пиндар, Олимпийские песни, I, 36–68; Цец, Схолии к Ликофрону, 156; Еврипид, Ифигения в Тавриде, 379–384). Бранный состав Пелопа обновился теперь в еще более прекрасном облике. Потому напрасна скорбь матери о безвозвратно потерянном сыне; нет и причин упрекать богов за участие в их отвратительной трапезе. Пиндар (Олимпийские песни, I, 69–77), первым изложивший эту версию мифа, нисколько не погрешил тем самым против его изначальной идеи, но, напротив, выразил ее с глубокомыслием, присущим подлинному иерофанту. Картина, которую описывает Филострат Старший (Картины, I, 30), в точности следует описанию поэта как в отдельных деталях, так и в общей концепции. В особенности подчеркнута в ней идея перерождения и обретения новой молодости. Она заключена и в бессмертных (Лукиан, Харидам, 19) конях, с помощью которых бог дарует победу своему возлюбленному, и в связи сияющего плеча с паркой Клото и котлом (ср. Цицерон, Тускуланские беседы, II, 27, Гимерий, Эклоги, XXXII, 8). Та же религиозная идея повторяется и в описании другой картины (Филострат, там же, I, 17). Ни капли воды не попадает на колесницу, взойдя на которую по-юношески прекрасный возлюбленный Посейдона устремляется к победе. Близ ипподрома виднеются могилы женихов Гипподамии. Однако теперь уже земля покрывает их цветами, давая понять, что и усопшие причастны к победному олимпийскому венку дважды возлюбленного Пелопа. На третьей картине (Филострат Младший, Картины, X, 30) тени убитых женихов кружат подле своих голов, прибитых у входа в дворец,

¹²⁴ Погребла в могиле (др.-греч.).

радуясь счастливо заключенному брачному союзу, который навеки покончил с кровавым законом смерти, господствовавшим над эпохой Эномая. На всех этих изображениях смерть представлена как переход к новой, прекрасной юности, Пелоп является носителем светлой надежды, первым победителем теллурического фатума, Посейдон же — источником этой победы, его колесница есть образ высшего совершенства (παρὰ Λυδίων ἄρμα πεζὸς οἰχνεύων¹²⁵, *Плутарх*, Никий, 1; *Пиндар*, фр. 222 в изд. Воескh, р. 667). Поэтому нас не должен удивлять выбор мифа о Пелопе для надгробных изображений, многие из которых приведены в примечаниях Велькера к сочинениям обоих Филостратов: (*Philostratorum Imagines et Callistrati Statuæ. Recensuit et commentarium adjecit F. Jacobs. Observationes archaeologici praesertim argumenti addidit F. T. Welcker, Leipzig, 1825, pp. 309, 389, 627*). Мы видим, что мужская природная потенция благодаря Пелопу приобрела новое, более высокое значение. Если следствием вещественного материнства является всеобщая гибель и господство закона смерти, то посейдоническая фаллическая сила дарует воскресение и новую жизнь. Деметра пожирает ключицу Пелопа, однако боги возвращают ему недостающий член, который теперь сияет немеркнущим блеском. Яркое пятно — отличительный признак Пелопидов — является символом их отцовски-посейдонического знатного происхождения. Особенно примечательна та версия сказания, которая связывает с этим посейдоническим знаком голову Горгоны, отводя первому место на правом плече героя и помещая последнюю на его левом предплечьи. Тем самым род Пелопидов представлен как διφυής¹²⁶, tam patris quam matris¹²⁷, причем правая, то есть отцовская сторона является носительницей жизни и воскресения, а левая, материнская — вместилищем материальной гибели. См. Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, I, 37: λέγεται τῆς Δήμητρος ἀπογευσαμένης τῶν τοῦ Πέλοπος ὤμειων κρεῶν ἐλεφάντινον τὸν Ἑρμῆν ὤμον προσαρμόσαι τῷ Πέλοπι.

¹²⁵ Пешком поспевающий за лидийской колесницей (др.-греч.).

¹²⁶ Имеющий двойную природу, происхождение (др.-греч.).

¹²⁷ Как отцовский, так и материнский (лат.). — *Примеч. перев.*

γούτου φασι καὶ ὑπόμνημα τοὺς Πελοπίδας φέρειν λευκότητά τινα κατὰ τὸν ὥμον. τὸ ἐπὶ τοῦ ὥμου τοῦ Πέλοπος οἱ μὲν λευκὸν τι ὡς διὰ τὸν ἐλέφαντα ἔφασαν, οἱ δὲ λόγχην ἐπὶ τὸν βραχίονα, οἱ δὲ ἐπὶ τὸν ἀριστερὸν βραχίονα Γοργόνα, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς ὠμοπλάτης τρίαίναν μαρτυροῦσαν τῷ τοῦ Ποσειδῶνος ἔρωτι¹²⁸ (ср. *Цец*, Схолии к Ликофрону, 152; *Филострат*, Картины, I, 29–30; *Фемистокл*, Речи, VI, 77 b; *Плиний*, Естественная история, XXVIII, 34; *Лукиан*, () пляске, 54; *Гигин*, Мифы, 83; *Сервий*, Комментарии к «Георгикам», III, 7 и к «Энеиде», VI, 607; *Овидий*, Метаморфозы, VI, 404). Горгона Медуза оказывается весьма примечательным образом вилетена в миф о Пелопе в связи с Гипподамией. В качестве свадебного дара Полидект хочет преподнести дочери Эномая ужасную голову (*Цец*, Схолии к Ликофрону, 838; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, II, 4, 2). Взаимосвязь здесь ясна: гибель однопозубой амазонской Горгоны соответствует окончанию эпохи Эномая, Пелоп уподобляется Персею, с которым столь же значимым образом сравнивает его и *Филострат* (Картины, I, 29). Ἰάμος¹²⁹ Гипподамии отмечается жертвоприношением кровотокающего тела чудовища. Уничтожение Горгоны приводит к учреждению брачного закона Беллерофонтом у ликийцев и Пелопом у элейцев; при этом ликийскому закону соответствует κέλῃς¹³⁰, а элейскому — запряженная парой коней ἄρμα¹³¹ (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 139). В своей горгонической природе материнство идентифицируется с темной, связанной со

¹²⁸ Рассказывается, что, когда Деметра отведала мяса Пелопа, Гермес приделал Пелопу плечо из слоновой кости. Говорят, что Пелопиды имеют на плече некую белизну в память об этом. Одни говорили, что из-за слоновой кости на плече Пелопа есть какое-то белое (пятно), другие — что оно в виде копья (и находится) на предплечье, иные — что оно в виде (головы) Горгоны на левом предплечье, а иные — что оно на лопатке в виде трезубца, свидетельствующего о любви Посейдона (*др.-греч.*).

¹²⁹ Бракосочетание (*др.-греч.*).

¹³⁰ Верховая лошадь, скакун (*др.-греч.*).

¹³¹ Колесница, повозка (*др.-греч.*).

смертью стороной теллурической жизни (*Еврипид*, Хрисипп, фр. 6 в изд. *Welcker*, *Die griechischen Tragödien*, S. 535). Но последняя уже не является единственным и безраздельно господствующим законом. В сверкающем плече Пелопа и Пелопидов нашла свое выражение победа пробуждающей жизнь мужской силы. Место женской любви заступает теперь любовь мужская, чье позднейшее вырождение в Элиде отмечают *Плутарх* (О воспитании детей, 15) и *Платон* в «Федре»¹³². Первая как низшая стадия материальности уступает место последней — понимаемой как ее высшая ступень. Как Зевс к Ганимеду, так Посейдон пылает неудержимой страстью к Пелопу (*Филострат*, Картины, I, 18; Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, I, 69; *Цец*, Схолии к Ликофрону, 152 и 156); Хрисипп, сын Пелопа упоминается как первый пример любви к мальчикам ([*Псевдо-*]Плутарх, Малые параллельные жизнеописания, 33; *Аполлотор*, Мифологическая библиотека, III, 5, 5; *Гигин*, Мифы, 85 и 271; *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 20, 4; *Элиан*, Пестрые рассказы, XIII, 5 и II, 21 fin; его же, О природе животных, VI, 15; *Афиней*, Пир мудрецов, XIII, 602; *Цицерон*, Тускуланские беседы, IV, 33; *Welcker*, *Die griechischen Tragödien*, S. 533–537; его же, *Kleine Schriften zur griechischen Literaturgeschichte*, Bd. II, S. 88–93; *J. v. Hammer*, *Fundgruben des Orients*, Wien, 1818, Bd. VI, Noten 24 u. 126). Мужской эрос тесно связан с преодолением низшей ступени материальной жизни (ср. *Филострат*, Картины, I, 20 fin; Схолии к Пиндару, «Истмийские песни», II, 1). Любовь к юношам овладевает Орфеем, к юношам он приводит мужчин, чем навлекает на себя месть фракийских женщин, чьи вещественные права он нарушает (*Стобей*, Флорилегий, II, в изд. *Meineke*, S. 386). То же значение имеет и любовь Геракла к прекрасному Гиласу, рассказ о которой неслучайно включен в миф об аргонавтах, подобно тому как расчленение Апсирта соответствует аналогичному эпизоду из мифа о Пелопе. То же вытеснение женского принципа мужским проявляется и в исключительно мужском потомстве Гипподамии. Если

¹³² Вероятно, авторская неточность. Платон обращается к этой теме в диалоге «Пир» (182 b). — *Примеч. перев.*

среди отпрысков дочери Тантала Ниобы важнейшее место занимают девушки, а в мифе о ней преобладают мотивы смерти, печали и окаменения, то Гипподамия благодаря Пелопу становится матерью прославленных правителей (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 144; Павсаний, Описание Эллады, II, 21, 10; V, 16, 3; Геродор и Телесилла у Аполлодора, Мифологическая библиотека, III, 5, 6; Плутарх, Тесей, 3; Павсаний, Описание Эллады, IX, 27, 5). Как Посейдон влюбляется в омолодившегося героя, так и в роду Пелопа находит признание наследование по мужской линии, а в восприятии ахейцев как ἔγγυοι ἀντιθέου Ταυταλίδα Πέλοπος¹³³ (Павсаний, Описание Эллады, V, 25, 5) то же самое повторяется и применительно ко всему народу (ср. там же, II, 26, 3; II, 6, 3). Мы уже наблюдали, что продолжение рода и идея преемства были всегда неизменно связаны с триумфальным утверждением мужского начала. Бустрофедон всецело материнско-теллурической жизни, не чуждый и Кипселову ларцу (там же, V, 17, 6), уступает место ясоническому закону с его прямой строкой. Идея мифа об аргонавтах и в этом отношении перекликается со сказанием о Пелопе. Ясонидам соответствуют Пелопиды, в чьем роду скипетр передается по мужской линии — до тех пор, пока Электра, дочь Агамемнона, не приносит его в Фокиду, а ахейско-пелопический принцип фаллической мужественности в лице Ореста не уступает высшему аполлоническому патернитету света (там же, IX, 40, 6). Теперь мы можем во всей полноте осмыслить связь Пелопа с самофракийским Гермесом-Кадмилом. Вначале Пелоп учреждает культ фаллического божества в названной в его честь земле¹³⁴ (там же, V, 1, 5; VI, 26, 3; VIII, 14, 7). Гермес вручает Пелопидам их скипетр, которому, словно божеству, приносятся в жертву плоды земли и который, тем самым, почитается как символ фаллической силы (там же, IX, 40, 6). От того же Гермеса происходит и белая отметина на плече — знак воскрешающей любви Посейдона. В связи с циклом самофракийских религиозных преданий обретает ясность и миф о Пелопе. Мистерияльные идеи,

¹³³ Потомков богоподобного Пелопа Танталида (др.-греч.).

¹³⁴ Т. е. на Пелопоннесе. — Примеч. перев.

с очевидностью отразившиеся как в нем, так и в Тантале (Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, I, 37, 90 и 97; *Цец*, Схолии к Ликофрону, 152, ср. *Павсаний*, Описание Эллады, II, 15, 4) и Кавконе — также уроженце Пафлагонии (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 5, 3–5; *Страбон*, География, VIII, 345; *Павсаний*, Описание Эллады, IV, 1, 4), — предстают теперь в своем подлинном единстве. Возвышение мужского принципа и связь надежды на бессмертие — и теллурическое, и ураническое одновременно — с фаллически-посейдонической мужественностью являются как следствие той же религиозной системы, которой принадлежит миниец Ясон, а в элейской Трифилии — и миниец Кавкон со своей полученной от Гермеса мистериальной лирой (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 5, 4; V, 14, 6; V, 26, 3). Таким образом, религиозный характер героя ахейского племени становится ясен во всех своих проявлениях. Пелоп превосходит героев элейской земли в той же мере, в какой олимпийский Зевс возвышается над всеми прочими богами (там же, V, 13, 1; ср. II, 5, 5; II, 6, 3). Все они, как герой Темесы, как Клеомед — последний из рожденных землею героев (там же, VI, 6, 6; VI, 9, 3) — принадлежат чистому теллуризму, низшей, лишенной всякой надежды ступени теллурического бытия; с Пелопом же, напротив, связана идея возвышения человеческого рода над неизбежным законом смерти и нового расцвета юности, в котором деметрическая материя обновляется действием мужской природной силы. Пелоп считается истинным учредителем Олимпийских игр — учредителем в собственном смысле слова (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 152; *Павсаний*, Описание Эллады, V, 8, 1; *Флегонт* в FHG, III, 603, 1; Жизнь *Пиндара* в изд. *Paradoxographoi. Scriptores rerum mirabilium Graeci*, ed. A. Westermann, p. 100; *Страбон*, География, VIII, 548; *Веллей Патеркул*, Римская история, I, 8). Хотя другие справляли их до Пелопа (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 8, 1; VI, 20, 3), все же знаменитейшими из них считаются те, что были устроены им. И именно в этой традиции находит полное подтверждение та высшая ступень религиозного развития, которая связана с Пелопом (ср. там же, I, 41, 5). Как и все национальные игры эллинов, так и Олимпиады были по своей основоположной идее праздне-

ствами в честь усопших. Истмийские игры совершались близ надгробья Палемона-Мелиферта, Немейские — Офельта-Архемира, Пифийские — Пифона. В Олимпии их устраивает или Пеллоп у могилы Эномая, или Геракл у могилы Пелопа (*Флегонт* в FHG, III, 603, 1) — два проявления одной и той же связи с ахейским миром. Будучи сопряжены с именем Пелопа, олимпийские празднества приобретают то высшее значение, которое мы усмотрели в возлюбленном Посейдона и во втором расцвете его юности. Мы видим теперь, что и сами они являются выражением религиозной идеи, устремленной к высшему перерождению — обновления, в котором на место разрушенной плоти приходит спокойный и тихий свет, исходящий от плеча из слоновой кости. Радости этой победы причастны и усопшие, ибо Пеллопов венец служит залогом воссиявшей из гроба жизни. Противоборство гибели и возрождения вновь заявляет о себе в образе белых скакунов Пелопа и черных коней Эномая (*Филострат*, Картины, I, 18), орла и дельфина, из коих первый взмывает ввысь, а второй падает (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 20, 7), *alba populus*¹³⁵ и Ахерона (там же, V, 14, 3; VI, 25, 3), белой отметины Деметры, белого покрывала жрицы Сосиполида (там же, VI, 20, VI, 20, 2) и приносимого в жертву черного барана (там же, V, 13, 1–2; II, 18, 2), материнского плача над усопшим и *καθαρμοί*¹³⁶ Эмпедокла (*Афиней*, Пир мудрецов, XIV, 620 d; *Суда*, Лексикон, Ἐμπεδοκῆς¹³⁷; *Страбон*, География, X, 734). В этой высшей взаимосвязи Олимпийских празднеств лежит причина проклятия, наложенного на посещение Истмийских игр. Религиозное основание и тех, и других состязаний покоится на различии между истмийской и олимпийской ступенями материнства. Хотя и то и другое празднество теснейшим образом связаны с Посейдоном, так что элейский Тараксипп в первую очередь предстает культовым камнем, посвященным принявшему облик коня божеству, то в Олимпии он предстает перед нами как покровитель и друг любезного ему

¹³⁵ Тополь серебристый (лат.).

¹³⁶ Очистительные жертвы; обряды очищения (др.-греч.).

¹³⁷ Эпименид (др.-греч.).

Танталида, тогда как в Коринфе нам прежде всего приходит на ум Главк, растерзанный кобылицами на погребальных играх, совершавшихся в честь Акаста (там же, VI, 20, 9). Здесь господствует идея чистого теллуризма и связанного с ним неодолимого закона смерти (*Пиндар*, Истмийские песни, II, 34 со схолиями), проявляющегося в насильственной гибели сыновей Молионы и Лисиппы, там же — возрождение к новой цветущей юности; здесь наградой победителю служит венок из пинии, лишь на недолгое время замещавшийся немейским сельдереем (*Плутарх*, Застольные беседы, V, 3), там — ветви оливы. Миф отмечает, что беговая дорожка Эномая вела от Олимпии до алтаря Посейдона на Истме (*Цец*, Схолии к Ликофрону, 156; Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 752). В этом замечании кроется признание того факта, что оба названных культовых центра изначально относились к одной и той же религиозной ступени. Однако после того как благодаря Пелопу в Олимпии получил признание иной, высший принцип, их прежний союз распался, сменившись уже известным нам конфликтом, который хотя и позволял коринфянам участвовать в Олимпийских играх, однако возбранял элейцам приобщаться к более низкой религиозной ступени, представленной Истмийскими состязаниями. Это древнее противоборство находит свое продолжение в даре римского полководца Муммия, который, разрушив Коринф, посвятил олимпийскому храму двадцать один щит (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 24, 1; V, 10, 2). Точно так же и сам Рим вступил в тесные отношения с Олимпийскими играми (там же, VI, 19, 7; V, 20, 5; V, 12, 5–7), придав Капитолийским играм то же восходящее к Пелопу содержание, которое с древних времен через посредство лидийско-тирренских этрусков было усвоено и Цирцейским состязаниям (*J. J. Bachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 221 ff., T. 4). Во многих чертах элейского сказания отражена высшая ступень религиозного развития, отличающая Пису от остальной Элиды. Так, Геракл опустошает всю Элиду, однако щадит Пису, как заповедал ему дельфийский оракул (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 3, 1; VI, 25, 3). Тот же оракул повелевает Оксилу разделить власть с ахейцем из рода Пелопа. После долгих поисков Оксил призывает

из ахейской Гелики правнука Ореста Агория (там же, V, 4, 2). Все это недвусмысленно свидетельствует о противоположности этолийско-эпейского теллуризма и высшего принципа Пелопа. Дельфийский бог сам печется о том, чтобы возвысить возвратившийся из Этолии эпейский род до той же религиозной ступени, на которой находятся Пелопиды. Писатида, лишенная какой-либо политической власти, передает покорившему ее, однако менее развитому народу свой чистый культ и почитание Пелопа. Но даже и тогда, когда потомков Пелопа изгоняют из Элиды (там же, V, 8, 1), а немногочисленные остатки ахейского народа перемешиваются с этолийскими эпейцами, герой ахейского племени все еще почитается как первый из всех героев (там же, V, 13, 1). Это есть следствие высшей религиозной ступени, которой принадлежит Пелоп и которую принимает под свое покровительство дельфийский бог (там же, V, 13, 3). В особенности отчетливо влияние Пифийца сказывается в правление Ифита, чей род также возводится к Оксилу. Следуя совету, полученному из Дельф, тот возобновляет надолго прерывавшиеся олимпийские празднования. Теперь место Пелопа занимает Геракл. Ранее враждебно настроенный по отношению к элейцам и их низшей стадии религиозного развития, он, наконец, примиряется с этим народом (там же, V, 4, 4; ср. VI, 21, 5). Это означает переход к гераклеюско-аполлонической религиозной ступени, которую мы охарактеризовали в качестве высшей по отношению как к низшей стадии Эномая, так и к переходной стадии Пелопа. Уровень культуры, связанный с достижением этой ступени, особенно отчетливо проявляется в том, какое место отводится в ней женщине. И теперь мы должны уделить внимание этому важному вопросу.

СХХV. Окончательное возвышение мужского принципа Гераклом. Аполлоно-гераклическое развитие олимпийских празднеств и объясняемые им многочисленные ограничения для женщин.

Связь древнего гинекократического с новым гераклическим законом. Сравнение женщин с мухами и связь относящихся к тем и другим установлений с высшей идеей олимпийских празднеств

Степень развития мужской природы, которая со всей исключительностью проявляется в Пелопе, есть степень теллурическая, фаллически-прокреативная, соединяющая силу Посейдона и Гефеста (Цец, Схолии к Ликофрону, 156: εἰς Ὠκεανὸν ἐλθὼν καὶ Ἠφαίστῳ ἀγνισθεῖς¹³⁸; ср. Павсаний, Описание Эллады, V, 14, 5; X, 40, 6), символически представляемая в образе разящего меча (Павсаний, Описание Эллады, VI, 19, 3) — как в мифе о Пелопиде Тесее (Плутарх, Тесей, 3; Павсаний, Описание Эллады, I, 41, 5; V, 10, 2), в культе Аполлона Тарсийского (Плутарх, Об упадке оракулов, 41; ср. Павсаний, Описание Эллады, IX, 19, 2), Деметры (Цец, Схолии к Ликофрону, 153), но в особенности в сказаниях об элейце Мелампode, о Мемноне (Павсаний, Описание Эллады, III, 3, 6) и Пелее (Схолии к Пиндару, «Немейские песни», IV, 88, и 95). На этой ступени отцовство носит всецело вещественный характер, неразрывно связывающий его с женщиной. И потому как нельзя более соответствует самой сути этой системы то обстоятельство, что в Элиде божественные почести воздают не только героям, но и их супругам (Павсаний, Описание Эллады, V, 15, 7; ср. там же V, 4, 1; VI, 25, 3; III, 15, 1; IV, 28, 3), что в одной из самых распространенных версий сказания вставная лопатка Пелопа из слоновой кости приписывается не Гермесу, а Рее или господствующей в самофракийской системе Деметре (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 37; Гигин, Мифы, 83; Сервий, Комментарии к «Георгикам», III, 7), а у Филострата (Картины, I, 30) помещена на левом плече героя, тогда как на памятни-

¹³⁸ Придя к Океану и Гефестом очистившись (др.-греч.).

ках искусства Гипподамия изображается в самой тесной связи со своим супругом (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 10, 7; V, 17, 7; *J. J. Bachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, Т. 4; *Филострат*, Картины, I, 17; *J. J. Winckelmann*, Monumenti antichi inediti, 117; *Millin*, Gallerie mythologique, 133; Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 754); и, в особенности, что оракул повелевает перенести останки Гипподамии из Мидеи в Олимпию (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 10, 7). Этот последний миф заслуживает внимания потому, что он связывает первую попытку освободиться от обязательного женского сообщества с Пелопом и его рожденным от другой матери сыном Хрисиппом. Однако на пелопически-ахейской ступени эта цель недостижима, с ее точки зрения Гипподамия не менее значима для благосостояния страны, чем Пелоп. Завершением этой стадии является Амфитрионид Геракл, который и сам в четвертом поколении происходит от Пелопа (там же, V, 13, 1). Чуждый всякого женского общества, он изначально занимает враждебную позицию по отношению к тчущим материнство элейцам. Однако будучи не в состоянии реализовать свой принцип по отношению к ним, он лишь довершает то, что было начато Пелопом. Он воздает божественные почести ахейскому герою, он совершает в его честь Олимпийские игры, подобно тому как прежде сам Пелоп совершал их в честь Эномая (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 149; *Павсаний*, Описание Эллады, V, 8, 1; V, 13, 1; *Флегонт* в FHG, III, 360). В этом отчетливо проявляется отношение Амфитрионидов к Танталидам. Будучи выше Пелопа, Геракл является одновременно и довершителем его дела, и его победителем. Теперь уже он, а не ахейский герой именуется основателем Олимпийских игр, а стараниями Ифита, бывшего современником Ликурга, Геракл обретает в Элиде всеобщее признание (там же, V, 4, 4; *Цец*, Схолии к Ликофрону, 41). От него берут свое начало священные обычаи этих игр (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 105 и 111 в изд. *Voelckh*, pp. 104–105). К нему возводит свои притязания на устройство Олимпийских состязаний потомок Геракла Фидон (*Страбон*, География, VIII, 358). От него происходит дикая маслина, чьими ветвями увенчивается

победитель (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 7, 4), и белый тополь, дрова из которого только и позволительно употреблять для жертвоприношений (там же, V, 7, 4; V, 14, 2–3); он воздвиг алтарь Зевса (там же, V, 13, 5), он создал сокровищницу, он убил Савра, он устроил атлетические сооружения, он учредил жертвы для изгнания мух, он установил почитание сберегаемых в Олимпии костей Герiona, и к нему возводится слава аполлонических Иамидов (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 118 ff.; см. также *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 21, 3; V, 8, 1; V, 14, 2 и 7; *Плиний*, Естественная история, VII, 205; XVI, 240; *Филострат*, Героика, 8). Гераклическому принципу соответствуют правила, установленные для женщин во время Олимпийских игр. На этот счет у нас имеются следующие сведения. Согласно *Павсанию* (Описание Эллады, V, 6, 5), во время Олимпиады женщинам запрещалось переходить Алфей и созерцать празднества. Ослушниц сбрасывали с Типейской скалы (*Менандр Лаодикейский*, О торжественном красноречии, в изд. С. Walz, *Rhetores graeci*, IX, 205: $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\epsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\ \phi\alpha\iota\nu\omicron\nu\tau\alpha$ ¹³⁹). *Павсаний* (Описание Эллады, VI, 20, 6) уточняет, что этот запрет касался лишь замужних женщин, но не девушек. Впрочем, для одной из женщин было сделано исключение: жрица Деметры Χαμόννη¹⁴⁰ наблюдала за состязаниями, сидя на беломраморном жертвеннике этой богини. О Деметре Хамине и ее значении, соответствующем плебейской Церере, см. *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 21, 1. О ее замужестве ср. там же, II, 14, 1¹⁴¹. — *Элиан* (О природе животных, V, 17 и XI, 8) сопоставляет выдворение матрон из Олимпии с исчезновением мух. Более того, добавляет он, мухи обнаруживают даже большую воздержанность, нежели женщины, ибо эти всего лишь следуют установленному на время состязаний закону целомудрия (σωφροσύνη), те же — исчезают по собственному побуждению. По завершении же празднеств они вместе с женщинами возвращаются из изгна-

¹³⁹ Женщины не показываются (др.-греч.).

¹⁴⁰ Хамины, т. е. «почиющей в земле» (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

¹⁴¹ В указанном фрагменте говорится о позволительности брака для келлейских жрецов Деметры. — *Примеч. перев.*

ния. Схожее явление имеет место также в предгорьях Акция во время проходящих там аполлонических торжеств. Однако олимпийские мухи, продолжает Элиан, заслуживают большей похвалы, чем акцийские. Причина этого в том, что последние удаляются лишь после того, как насытятся кровью особо закланного для них тельца, олимпийские же делают это, не ожидая награды, из одного лишь благоговения перед величием божества. В последнем отношении *Плиний* (Естественная история, XXIX, 107 и X, 75) и *Павсаний* (Описание Эллады, V, 14, 2) расходятся с Элианом, также связывая исчезновение мух из Олимпии с приношением жертвенного тельца. Когда Геракл, сын Алкмены — так гласит элейское сказание — приносил жертву в Олимпии, то, желая избавиться от досаждавших ему мух, он принес жертву Зевсу Ἀπόμνιος¹⁴². Сам ли он нашел это средство или был научен еще кем-то, но только все мухи после этого удалились за Алфей. По его примеру элейцы ежегодно совершают тот же обряд. — Дальнейшие свидетельства упоминают об отдельных женщинах, которые вопреки запрету безнаказанно посещали Олимпийские игры или даже завоевывали награды на собственных колесницах. *Павсаний* (Описание Эллады, V, 6, 5) сообщает о поступке родосской уроженки Каллипатеры или, по другим рассказам, Ференики, которая привела на состязания в Олимпию своего сына Писирода, переодевшись гимнастом и заняв место среди прочих учителей гимнастики. Когда ее сын одержал победу, она, скинув притворный наряд, устремилась к нему. Как дочь, сестра и мать олимпийского победителя она была освобождена от наказания, однако было установлено, чтобы впредь и учителя гимнастики приходили на состязания обнаженными (см. также *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 7, 1; *Элиан*, Пестрые рассказы, X, 1 называет Каллипатеру Ференикой; так же у *Валерия Максима*, Достопримечательные деяния и изречения, IX 1, Ext. 4; и *Плиния*, Естественная история, VII, 133). О женах, чьи упряжки участвовали в олимпийских состязаниях, *Павсаний* (Описание Эллады, III, 8, 1) говорит так: «У спартанского царя Архидама была также дочь, по имени

¹⁴² Отвратителю мух (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

Киниска, которая с великим честолюбием предавалась олимпийским состязаниям. Она первой из женщин содержала коней и первой же стяжала себе венец олимпийской победительницы. Позднее его добивались и другие женщины, особенно македонские, однако никто из них не одержал столь блестящей победы, как она». Среди македонок особенно выделяется Белистиха (там же, V, 8, 3). К ним мы можем причислить и египетскую правительницу Беренику, дочь Магаса Киренского, подобно тому как и Птолемей, сын Лага, на вотивных статуях из Олимпии называет себя македонцем (там же, VI, 3, 1; X, 7, 3). О Беренике см. *Гигин*, *Астрономия*, II, 24; о ее связанной с олимпийской победой атлорфии будет сказано далее. О Киниске Павсаний говорит еще в трех местах: III, 15, 1, где упоминается особый *Κυνίσκας ἥρῳον*¹⁴³; V, 1, 2, где сказано о ее вотивном даре — бронзовых конях; VI, 1, 2, ср. также *Плутарх*, *Агесилай*, 20. Следует отметить, что все случаи участия женщин в Олимпийский играх без исключения связаны с теми народами, у которых — как, например, у египтян, киренцев, македонцев, спартанцев, родосцев — женщины пользовались особой самостоятельностью, и что подобное участие само по себе служит примером и иллюстрацией гинекократии. — В Олимпии же на женщин накладывается еще одно ограничение. Согласно *Павсанию* (Описание Эллады, V, 13, 5), алтарь Зевса, удаленный на равное расстояние от Пелопиона и от святилища Геры, окружен крепидой¹⁴⁴, носящей название *πρόθυσις*¹⁴⁵, поскольку здесь происходит заклатие предназначенных в жертву животных. К этому профисису ведут каменные ступени, оттуда же к собственно алтарю восходят по ступеням из пепла. Они, как и сам алтарь, сделаны из пепла сожженных на возвышении бедер жертвенных животных. В те дни, когда женщинам не возбраняется находиться в Олимпии, они могут подниматься до профисиса, оттуда же к алтарю восходят лишь мужчины, но ни в коем случае

¹⁴³ Кинисков храм (в честь героя) (*др.-греч.*).

¹⁴⁴ Крепида, *др.-греч.* *κρηπίς* — ступенчатое основание, на котором, как правило, возводились древнегреческие храмы. — *Примеч. перев.*

¹⁴⁵ Основание жертвенника (*др.-греч.*).

не женщины — ни девушки, ни замужние. Так и римской *flaminica* *Dialis*¹⁴⁶ запрещено *plus tribus gradibus scalas graecas ascendere*¹⁴⁷ (Геллий, Аттические ночи, X, 15). Об очаге из пепла, находившемся в элейском пританее и о перенесении пепла оттуда на алтарь Зевса см. Павсаний, Описание Эллады, V, 15, 5; о смешении этого пепла с водой из Алфея см. там же, V, 13, 5; Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», XI, 58; Плутарх, Об упадке оракулов, 41. Схожие алтари из пепла засвидетельствованы Павсанием для Пергама и самосской Геры (там же, V, 13, 5), а также для фиванского Аполлона Сподия. Последний покоится на каменном основании, носящем примечательное название *Σωφρονιστήρ*¹⁴⁸, с от-
правляемым здесь культом связаны прорицания по знакам, подобные тем, к которым прибегают в Смирне. В самой Олимпии жертвенный алтарь воздвигнут также Гере Олимпийской (там же, V, 14, 8) и Гее, в чьем Гайе в древние времена помещался оракул (там же, V, 14, 10). — Итак, рассмотрев все эти сообщения древних авторов об отношении женщин к Олимпийским играм, мы обнаружим, что они самым странным образом противоречат элейской гинекокрации и вещественно-материнской основе этих празднеств, доказательства которой мы привели выше. Высокое значение Гипподамии представляется особенно несовместимым с запретом приближаться к алтарю Зевса и присутствовать при состязаниях, действующим в отношении матрон. Со всей очевидностью можно утверждать, что он возник как сознательное уклонение от гинекократических порядков эпейско-этолийского народа; суровость наказания, сопротивление македонских и спартанских женщин, вражда по отношению к Гераклу, нашедшая выражение во множестве мифов, — все это показывает, сколь глубоким оставалось на протяжении еще долгого времени ощущение заключенного здесь противоречия. Эту новую, высшую точку зрения можно без колебаний приписать влиянию

¹⁴⁶ Супруге Фламина Диалиса, т. е. первосвященника Юпитера (*лат.*).

¹⁴⁷ Подниматься по лестнице, называемой «греческой», более чем на три ступеньки (*лат.*).

¹⁴⁸ Наставник, руководитель, учитель (*др.-греч.*).

Дельф. Как мы уже показали, руководствуясь сведениями, донесенными до нас традицией, пифийский бог заботился о сохранении и возрастании заключенного в Пелопе и его олимпийских празднествах зародыша высшей, вырвавшейся из пут теллуризма религии — в противоположность эпейско-этолийской стадии ее развития. В силу связи этолийцев с Гераклидами вся эта совокупность аполлонических представлений не могла не достичь перевеса, нашедшего высшее признание в божественных почестях, воздававшихся Гераклу по распоряжению потомка Окисла Ифита. Этой же связью с Гераклидами обусловлено и проникновение сказаний о гипербореях в историю возникновения Олимпийских игр; ею же объясняется и миф об олимпийской победе Аполлона (там же, V, 7, 4); сакральное употребление дорического наречия (там же, V, 15, 12; ср. II, 27, 3); дорического стиля храмов (там же, V, 10, 2; V, 16, 1; VI, 24, 2–4); и, наконец, появление в этой истории самого Геракла и та первостепенная роль, что отводится ему как в рассказах об Олимпийских играх, так и во всем развитии элейского народа. Начиная с этого времени геракло-аполлонический дух все решительнее противится древней вещественно-материнской религии: ливийское святилище Амона и гинекократический Египет утрачивают для него прежнее значение, уступая место отношениям с Дельфами, а олимпийский Зевс восходит от посейдоническо-теллурической ступени (в которой коренятся его истоки) к той высшей природе, с точки зрения которой связь со священными реками Алфеев и Кладеем представлялась не более чем дружеским союзом с низшими силами, а прорицания Праматери Земли виделись уже всецело преодоленной ступенью (там же, V, 14, 8). Теперь нам становится ясно, что подобное ограничение роли женщин было обусловлено их гинекократическим статусом, многократно засвидетельствованном именно здесь, в Элиде. Оно принадлежит геракло-аполлонической религиозной ступени, тогда как здесь все еще сохранились остатки гинекократической власти в качестве следов прежнего, враждебного Гераклу уклада. То обстоятельство, что ни одно из этих воззрений не смогло добиться окончательной победы и, в частности, что древнейшее из них еще долгое время удерживало свои пози-

ции в связи с сохранившимися здесь почитанием матери Сосиполида, коллегией шестнадцати матрон, Герейскими играми, а также многочисленными элейскими материнскими божествами (Δέσποινη¹⁴⁹, там же, V, 15, 3), есть характерная примета архаической направленности элейского народного духа. Мы можем проследить эту двойственность принципа народной жизни вплоть до различения двух разных Гераклов. Идейский Геракл, имеющий критское происхождение, принадлежит — подобно дактилям, во главе которых он стоит, и ночной Деметре, чей храм он охраняет, — древнему, в основе своей материнскому принципу Куретов (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 7, 4; V, 8, 1; V, 13, 5; V, 14, 6; VIII, 21, 1; IX, 19, 4; IX, 27, 5; *Страбон*, География, VIII, 355). Младший Амфитрионид, сын Алкмены (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 13, 1; V, 15, 2; IX, 27, 3) относится уже к аполлонической ступени, где патернитет света воспринимается как награда за доблесть герою, с честью прошедшему испытания в своих подвигах. В Элиде оба Геракла обоснованно сосуществуют, причем, как указывает *Павсаний* (Описание Эллады, V, 14, 7), провести различие между тем и другим удается не всегда, что весьма верно отражает замеченное нами смешение старого и нового жизненного уклада. И если *Страбон* (География, VIII, 355) отказывается верить мифам о двух Гераклах и признает единственными учредителями Олимпийских игр этолийских эпеев, то в своем стремлении к исторической истине он упускает из виду всю значимость поступательного развития культа, идущего от ступени к ступени, к новой высоте и чистоте. Мифологическим символом этого восхождения, засвидетельствованного также в отношении Немейских игр (см. вводные схолии к «Немейским песням» Пиндара в *A. Voeckh*, *Pindari Epinicionum interpretatio latina*, pp. 424–425), и служит расщепление единого образа Геракла на двух разных героев. В недопущении женщин к Олимпийским играм геракло-аполлонический дух проявляет себя весьма недвусмысленным образом. Однако даже в этом отношении дельфийская точка зрения проведена не вполне последовательно. Если к пифийскому

¹⁴⁹ Госпожа, владычица (др.-греч.).

святылищу не дерзает приблизиться ни одна «белая женская стопа», то к Олимпийским играм допускаются девушки, матроны соучаствуют в состязаниях за пальмовую ветвь, Гипподамия подает победителю его венец (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 20, 3), Киниске воздается почитание, подобающее героиде, девушки во время Герейских игр состязаются на олимпийском, хоть и укороченном на одну шестую часть стадионе (там же, V, 16, 2), и, наконец, что особенно важно отметить, жрица Деметры-Хамины считается в Олимпии неприкосновенной, когда прибегает к священному покровительству белого камня своей богини. По отношению к Гераклу Деметра выступает представительницей древней ахейско-пелопической ступени развития культа, на которой, следуя законам самофракийской системы, первое место занимает великая Мать-Земля. В римских Цирцейских играх и цереальном яйце, которое, как пишет Варрон, проносили по городу во время сопровождавшей их торжественной процессии (*J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 221 ff.*), Деметра сохранила свой принципат гораздо более цельным, нежели в Олимпии, однако и здесь никто не решился принести в жертву гераклеяскому началу освященное древностью достоинство Хамины. Невзирая на всеобщий запрет, касавшийся матрон, эта богиня не утратила своего высокого авторитета. Различение замужних и незамужних женщин наглядно показывает, какой основополагающей идеей были продиктованы ограничения, возложенные на женский пол. Элиан возводит их к заповеди $\sigma\upsilon\phi\rho\sigma\upsilon\upsilon\upsilon\eta$ ¹⁵⁰, предлагая тем самым хотя и поверхностное, однако правильное объяснение. Очевидно, руководящая идея заключена здесь во внутренней взаимосвязи вещественного материнства со столь же вещественным законом физической смерти. И если Олимпийские игры совершаются над телом умершего в знак ее преодоления в высшем ураническом перерождении, то присутствие матери могло бы вновь возвратить идею этого апофеоза к материи как источнику смертной приро-

¹⁵⁰ Благоразумие, рассудительность, здравый смысл; сдержанность, воздержанность, уравновешенность; умеренность, скромность (*др.-греч.*).

ды. Представление о победе над теллурической природой требует исключения из посвященного ей праздника того пола, принадлежностью которого как раз и является этот теллурически-горгонический закон. Напротив, ничто не мешало присутствию на этом торжестве целомудренных дев, так же, как и в Феспиях жрецкую службу в храме Геракла несла девушка, давшая обет пожизненного безбрачия (*Павсаний*, Описание Эллады, IX, 27, 5). Одна лишь матрона служит гибели и смерти, лишь она утверждает право материи, нарушая заповедь $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\upsilon\eta$. Мы видим, что эта идея поддерживает и доводит до логического завершения ту, что заключена в рассказе о двукратной любви Посейдона к Пелопу. Становится ясно, что Геракл учреждает Олимпийские игры в честь ахейского героя именно потому, что того требует его собственный высший закон. Теперь мы, наконец, понимаем, что побудило оракул упомянуть в одном и том же прорицании кости Пелопа и стрелы Геракла (там же, V, 13, 3), поставив падение Трои в зависимость от действия их объединенной силы, почему из останков Пелопа был сделан дарующий защиту палладий (*Климент Александрийский*, Увещевание к язычникам, V, 47), а ossa¹⁵¹ Пелопида Ореста причислялись к septem pignora imperii¹⁵² (*Сервий*, Комментарий к «Энеиде», II, 116 и VII, 188; *Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 54, 3 и III, 3, 6). Пелоп и Геракл устремлены к одной и той же цели, оба они возвышаются над мрачным законом чистого теллуризма: Пелоп — как первый его победитель, Геракл — как довершитель победы Пелопа. Один — как возлюбленный Посейдона, другой — как любимец Аполлона. Тот — благодаря своей фаллической мужественности, этот — благодаря нематериальной мужской природе света (ср. *Павсаний*, Описание Эллады; V, 13, 3; *Цец*, Схолии к Ликофрону, 52–54; *Филострат*, Героика, I, 3; *Сервий*, Комментарий к «Энеиде», IV, 625). — *Павсаний* (Описание Эллады; V, 13, 3) передает нам рассказ, который объясняет последующее умаление Пелопа перед высшей природой Геракла. Кости Пелопа, возвращенные по совету Дельф в

¹⁵¹ Кости, прах (*лат.*).

¹⁵² Семь залогов империи (*лат.*).

Олимпию, в позднейшее время исчезли: сам посеидонический принцип, которому принадлежат и ossa, и ларец, в коем они сохраняются, и бронза, стал причиной их уничтожения. Напротив, Геракл неподвластен смене времен. Дикий лавр, принесенный им в Олимпию из края аполлонических гиперборейцев, цветет здесь неувядаемым цветом (*Плиний*, *Естественная история*, XVI, 240). Белый тополь, найденный Геркулесом на берегу Ахерона, служит единственным источником дров, на которых позволительно сжигать олимпийские жертвоприношения (*Павсаний*, *Описание Эллады*, V, 13, 1; V, 14, 3; ср. *Геллий*, *Аттические ночи*, X, 15; *Схолии к Феокриту*, *Идиллии*, II, 121). И если какая-либо черта данного мифа может рассеять сомнения в том, что совершаемое на берегу Алфея празднество выражает идею преодоления материальной гибели и победы над смертью, то здесь это явное противопоставление Ахерона и alba populus¹⁵³, которое в Элиде, с ее особым почитанием Аида и наводящим ужас олимпийским Тараксиппом (*Павсаний*, *Описание Эллады*, VI, 20, 9; VI, 25, 3; *Страбон*, *География*, VIII, 344; о лидийском Тараксиппе, о памятнике Ликса см. *Николай Дамасский* в *FHG*, III, 384 ff.; [*Псевдо-*] *Плутарх*, *О реках*, XIX) несет в себе неизмеримо большую силу. Геракл, чуждый женского общества герой, в очередной раз предстает спасителем от уз материи, будучи уже запечатлен на памятниках Олимпии как победитель амазонок (*Павсаний*, *Описание Эллады*, V, 10, 9) и освободитель Прометея (там же, V, 11, 6); при его триумфальном возвращении на родину перед ним, открывая путь, рушатся стены городов (*Плиний*, *Естественная история*, XVI, 12). Символом этой же победы над законом смерти является и изгнание мух, которое изображается как результат принесенной Гераклом жертвы. Падальная муха питается и размножается на трупах и разлагающейся плоти; она того же цвета, что и демон Еврином, пожирающий мясо покойников и оставляющий им одни лишь кости (*Павсаний*, *Описание Эллады*, X, 28, 4; *Лукиан*, *Похвала мухе*, 4). Ее бесстыжее сладострастие (*Лукиан*, там же, 6; *Евстафий*, *Комментарии к «Илиаде»*, XXI, 394; *Цице-*

¹⁵³ Серебристый тополь (*лат.*).

рон, Об ораторе, II, 24; Горapolloн, Иероглифика, I, 51 в изд. С. Leemans, Hieroglyphica с примечаниями издателя на с. 275) и жажда крови напоминают человеку о неумолимости смертного жребия (ἀναιδής, ἐπεὶ οὐδενὸς αἰδῶ φυλάττει¹⁵⁴ — Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», XI, 113), в чьей власти находится всякое живое существо. Муха также олицетворяет собой закон вещественного материнства — в образе женщины по имени Μυῖα¹⁵⁵, которая, подобно Дионе, влюблена в своего прекрасного Эндимиона (Лукиан, там же, 10). Потому-то она ненавистна Гераклу (см. также сказание, изложенное в Схолиях к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 156), будучи для него образом мрачной, демонической стороны природы (ср. J. B. Friedreich, Natursymbolik und Mythologie der Natur, Würzburg, 1859, § 309; J. J. Winckelmann, Werke, Dresden, 1808, Bd. I, S. 283 о гемме из собрания Ф. фон Штоша; J. G. Wilkinson, Mahners and Zustroms of the ancient Egyptians, London, 1840: о мумификации в Египте; бронзовая муза в неаполитанских мифах о чародее Виргилии в изд. С. L. Roth, Über den Zauberer Virginias, Wien, 1859, S. 5, по-видимому, может, подобно яйцам, иметь вакхическое мистериальное значение — ср. μυέω и μυῖα¹⁵⁶; она встречается также в игре под названием μυῖα χαλκῆ¹⁵⁷ — см. Евстафий, Комментарии к «Илиаде», XXI, 394; ср. там же, II, 469); потому она несовместима с аполлонической природой чистого света, потому нуждается в искуплении жертвой быка, потому, наконец, она уподобляется женщине (в особенности додонской, см. Суда, Μυῖας δάκρυον¹⁵⁸ и выше главу XXIV; ср. (F. G. Welcker, Kleine Schriften zur griechischen Litteraturgeschichte, II, 157–159), которая носит в своем материнском чреве закон смерти и которая с наступлением ночи приходит к кенотафу Ахилла (ср. Павсаний, Описание Эллады, II, 11, 7), чтобы оплакивать там брэнность всего сущего — обычай требует

¹⁵⁴ Безжалостный, ибо ни для кого не припасает милосердия (др.-греч.).

¹⁵⁵ Мийя, буквально «Муха» (др.-греч.).

¹⁵⁶ «Вводить в таинства, посвящать» и «муха» (др.-греч.).

¹⁵⁷ Медная муха (др.-греч.).

¹⁵⁸ Слеза Мухи (др.-греч.).

делать так всякий раз перед открытием Олимпийских игр и торжеств в честь мужеско-гераклического принципа бессмертия (там же, VI, 23, 2; VI, 24, 1; Схолии к Пиндару, «Истмийские песни», IV, 110: ἔθος πρὸς δυσμὰς ἱερουργεῖν τοῖς ἥρωσι, κατὰ τὰς ἀνατολὰς τοῖς θεοῖς¹⁵⁹). На высоте этой аполлонической идеи Зевс обретает всецело духовную природу. Его алтарь высится на равном удалении от материнского святилища Геры и посейдонически-мужского храма Пелопа, и переступить его πρῶθυσις¹⁶⁰ не дерзает ни одна женщина — и даже ни одна девственница. Антагонизм жизни и смерти, который носит в себе и Геракл, в Зевсе разрешается в непреходящее единство бытия. Потому перед лицом Олимпийца нет различия между матерью и девственницей; потому к его храму не может приближаться и никто из участвовавших в жертвоприношении усопшему Пелопу (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 13, 1–2). Потребленная жаром огня, материя очистилась ото всех шлаков и сменила непостоянную природу материнства на вечность патернитета. Ни одна женщина и никто из мужчин, вкусивших от жертвы усопшему, не смеет каким-либо образом соприкоснуться с этой вершиной божественности. Если с высоты этого религиозного развития обратиться назад к его истокам, то уже известные нам слова Павсания, что Пелоп в той же мере превосходит остальных героев, в какой Зевс стоит выше всего сонма прочих богов, раскроются перед нами во всей полноте своего значения. Однако они будут вдвойне значимы, если учесть, что само это высшее развитие началось с Пелопа и, взяв за отправную точку культ умерших и скорбь о бренности всего земного, возвысилось до идеи превосходящего всякую смертную природу и всецело изъятого из вещественной сферы единого божественного Отца. Таким образом, как нельзя более оправданным оказывается наше вступительное замечание, посредством которого мы хотели привлечь особое внимание читателя к развитию олимпийского культа, а именно, что этот процесс, прежде

¹⁵⁹ Обычай справлять священные обряды в честь героев — на закате солнца, а в честь богов — при восходе (*др.-греч.*).

¹⁶⁰ См. выше.

всего, представляет собою череду ступеней, ведущих к последовательному преодолению материи и, соответственно, вытеснению материнского и вообще женского принципа. В элейских культах оставили след все три периода этого развития: Эномаев период сугубо естественного закона, пелопо-ахейский период высшего человеческого бытия и аполлоно-гераклический период чистого патернитета. Побежденные и оттесненные на задний план, остатки низшей материальной природы все же отнюдь не были уничтожены. До конца освободиться от них не удалось ни Гераклу, ни даже самому Аполлону. Первый из них все еще предстает всецело материальным в своей похвале обжорством (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 5, 4), а второй — в ὄψοφαγία¹⁶¹ (*Афиней*, Пир мудрецов, VIII, 346); наряду с Зевсом Олимпийским в мифе об Артемиде культовую роль играют также илистые воды Алфея (там же, VI, 21, 5), а с Зевсом Хтонием связано почитание Зевса Καθάρσιος¹⁶² (там же, V, 14, 6). Точно так же при Βαδύ¹⁶³ женщина предстает в гетерическом облике, в Герейских играх и в культе Сосиполида (там же, VI, 20, 2) — в качестве наделенной властью матроны, к Олимпийским же играм она не допускается из-за своего материнства, у алтаря Зевса она подчинена мужчине в силу своей вещественной природы — и все это невзирая на ту традицию, которая отводит Гипподамии место на колеснице подле Пелопа и прочих женихов, которая признает за дочерью Эномая право самой возложить венец на голову победителя. Эти противоречия до сих пор не вызвали никаких недоумений лишь по той причине, что при господствующем ныне подходе к изучению мифа они неизбежно ускользали от внимания исследователей. Однако будучи подчинены закону исторического развития, все они распределяются по разным стадиям культурной эволюции и получают тем самым удовлетворительное разрешение.

¹⁶¹ Падкость до лакомых блюд, чревоугодие (др.-греч.).

¹⁶² Очищающий, отпускающий прегрешения (др.-греч.).

¹⁶³ Бади (др.-греч.).

**СХХVI. Традиции минийской Трифилии.
Доказательства господства в ней точки зрения
материнского права. Выдающиеся образы истории
Несторидов: Тиро, Хлорида, Перо. В особенности
о неоднократно засвидетельствованном здесь праве
последнего рождения и его объяснении в мифе
о принадлежавших Ификлу коровах Тиро**

Схожее зрелище предлагает нам и Трифилия — самая южная из трех областей, объединенных позднее под общим именем Элиды. Кавконы, первые жители этих мест, пали жертвой минийских переселенцев, основавших здесь блистательный город Пилос — столицу легендарного Нестора, — которому, однако, после падения Мессении пришлось видеть упадок своей былой мощи; наконец, во дни Геродота он вместе с другими поселениями того же народа вынужден был уступить напору элейцев, так что древняя неприязнь, которую ранее его обитатели испытывали к эпейским и этолийским племенам, теперь обратилась на Лепрей. С этих пор господство элейцев было уже несомненным. Кавконы, писейцы, трифилийцы, минийцы (Παλαίονων Μινυῶν¹⁶⁴, Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», XIV, 5) исчезли даже по имени, а за честь называться Несторовой столицей кроме трифилийского Пилоса (в пользу чего выступали Страбон и Дидим, см. также Схолии к Пиндару, «Пикийские песни», VI, 35) состязалось еще два города: один мессенский и другой, северный, расположенный неподалеку от Димы (Страбон, География, VIII, 345–346, 350, 356, 358; Геродот, История, IV, 148; Павсаний, Описание Эллады, IV, 15, 4; III, 8, 2; Евстафий, Комментарии к «Одиссее», III, 367; Схолии к Пиндару, «Пикийские песни», V, 93; К. О. Müller, Orchomenos und die Minyer, S. 364). Традиции глубокой минийской древности, память о которой сохранилась в названии реки Μινυῖος¹⁶⁵ (Страбон, География, VIII, 346–347; Павсаний, Описание Эллады, V, 6, 2), а также селения, получившего свое имя

¹⁶⁴ Древних миниев (др.-греч.).

¹⁶⁵ Минизэй (др.-греч.).

от Салмоная, родоначальника Нелеидов (Страбон, География, VIII, 356), имеют особое значение для понимания материнского права. Прежде всего, гинекократический уклад окружает столь выдающиеся фигуры в истории Несторидов, какими являются Тиро, Хлорида и Перо. Тиро, в чьем имени мы узнаем лидийско-ахейскую Тидо — супругу Гига, в честь которой названы этрусский город Тутере или Тудер (Фотий, Библиотека, в изд. I. Bekker, Photii Bibliotheca, p. 150; комментарий J. C. F. Vaehr, Herodoti Musae к «Истории» Геродота, I, 12; от того же имени происходят Tylonia gens¹⁶⁶, Николай Дамасский в FHG, III, 383; Tyros nymph¹⁶⁷, Юлий Поллукс, Ономастикон, I, 45) и Aetola Tyde¹⁶⁸ (Силий Италик, Пуника, III, 367 и XVI, 369), — является родоначальницей Нелеидов и Меламподидов, за что прославляется в «Некийях» как самая царственная из женщин (Гомер, Одиссея, XI, 235–259) и у Пиндара (Немейские песни, IV, 136) — как прекраснокудрая дочь Салмоная. Убийца обоих своих рожденных от Сизифа детей (Гигин, Мифы, 60), она зачинает с Посейдоном Пелия и Нелея, а с Крефеем — Амифаона, Ферета и Эсона, будучи таким образом прародительницей Мелампода, Бианта и Ясона; через последних же она делается начальницей множества родов, возводящих к ней свои права (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 68; Аполлодор, Мифологическая библиотека, I, 9, 7–13; Цец, Схолии к Ликофрону, 175; Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», в изд. Keil, p. 532; Евстафий, Комментарии к «Одиссее», XI, 234 и XI, 279; Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 253 и 255; Схолии к Феокриту, «Идиллии», III, 45; F. G. Welcker, Die griechischen Tragödien, S. 312 ff.). Посредническая роль матери особенно отчетливо проявляется в

¹⁶⁶ Род Тилония (лат.).

¹⁶⁷ Нимфа Тирос (лат.). Имя этой нимфы тождественно с названием города Тир, относящимся в др.-греч. языке к женскому роду. — Примеч. перев.

¹⁶⁸ Этолийская Тида (лат.), город в Испании, основанный этолийским царем Диомедом и названный в честь его отца Тидея. — Примеч. перев.

Бианте, брате Нелея и Мелампода. Рассказывают, что Нелей обещал свою дочь Перо, рожденную от него Хлоридой, тому, кто вернет ему *материнское* имущество, незаконно удерживаемое Ификлом (*Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», XI, 279: τὰ τῆς μητρὸς Τυροῦς¹⁶⁹). Такое же выражение гинекократических отношений воспроизводится и в истории тесно связанных с Аркадией, Этолией и Капрейскими островами Телебоев, чей поход на Электриона объясняется аналогичной причиной (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 747: ἀλήτουν Ἠλεκτρίωνα τὰ τῆς μάμμις ἐαυτῶν, τῆς μητρὸς Ἰπποθόης¹⁷⁰; *Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», III, 367: ἀπὸ Λέλεγος οὗ θυγατρίδους Τελεβόας¹⁷¹; *D. Raoul-Rochette*, Histoire critique de l'établissement des colonies grecques, I, 209 и 222–225; *Гигин*, Мифы, 187: Hippothous autem ad Theseum venit, regnaque avita i. e. μητροπάτορος rogavit; cui Theseus libens dedit, quum sciret eum Neptuni filium esse, unde ipse genus ducebat¹⁷²; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», X, 557). Применительно к матери Нелея мифологический рассказ тем более значим, что с возвращением ее имущества он увязывает наделение дочери приданым, а следовательно, предполагает наследование по материнской линии. Отсюда ясно, почему Перо может именоваться дочерью самой Тиро, как это сказано в Схолиях к Феокристу, III, 43: Νηλεὺς ὁ Τυροῦς ἔχων θυγατέρα Πηρώ¹⁷³, — тогда как согласно наиболее распространенной версии сказания ее матерью является дочь Афмиона Хлорида. Мелампод, взявшийся за эту задачу из любви к своему брату Бианту, затем принуждает царя исполнить свое обещание. В этом рассказе Мелампод также пред-

¹⁶⁹ Принадлежащее матери Тира (др.-греч.).

¹⁷⁰ Они требовали у Электриона обратно принадлежащее их матушке, матери Иппофои (др.-греч.).

¹⁷¹ От Лелега, чей внук Телебой (др.-греч.).

¹⁷² Гиппофой пришел к Тесею и попросил царство своего деда, т. е. деда с материнской стороны, которое Тесей охотно отдал ему, потому что знал, что он сын Нептуна, от которого происходил и сам Тесей (лат., др.-греч.). — *Примеч. перев.*

¹⁷³ Нелей, сын Тиро, имеющий дочь Перо (др.-греч.).

стает защитником материнского права, поскольку и сам он возводит свой род через Крефея к Тиро, и потому именуется не только Amythaonius¹⁷⁴, но и Αἰολίδης¹⁷⁵ (*Аполлоний Родосский*, *Аргонавтика*, I, 121) и упоминается в «Эоиях» вместе с Претидами (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 118; ср. *Павсаний*, *Описание Эллады*, II, 26, 3; С. *Eckermann*, *Melampus und sein Geschlecht*, S. 8; ср. К. *Göttling*, *Hesiodi Carmina*, 1831, p. 255, fr. 16). На Бианта ссылается и одно из сообщений *Павсания* (*Описание Эллады*, II, 18, 4), подтверждающее наследование по материнской линии в роде Тиро. После исцеления аргивянок Меламподом Анаксагор разделит свое царство с двумя сыновьями Амифаона. Всего преемников у Бианта было пять, последним из которых оказался Кианипп, сын Агиалея, а у Мелампода — шесть, и последним был Амфилох, сын Амфиарая; дольше же всех царствовал местный род Анаксагоридов. При этом о Биантидах у *Павсания* сказано: ἀπὸ μὲν δὴ Βίαντος βασιλεύουσι πέντε ἄνδρες ... ὄντες Νηλεΐδαι τὰ πρὸς μητρός¹⁷⁶ (ср. там же III, 1, 4: πρὸς μητρὸς ἀδελφός¹⁷⁷; X, 12, 1: μητρόθεν Ἰδογενῆς, πατὴρ δὲ Μάρπησος, μητρὸς ἱερή¹⁷⁸; Схолии к Пиндару, «Немейские песни», V, 78: πάππος πρὸς μητρός¹⁷⁹; *Пиндар*, *Пикийские песни*, III, 118 и 137; его же, *Истмийские песни*, III, 26: καὶ ματρόςθεν Λαβδακίδαῖσι σύννομος¹⁸⁰; *Павсаний*, *Описание Эллады*, III, 13, 5: γεγόνασι δὲ οἱ Τυνδαρέω παῖδες τὰ πρὸς μητρὸς ἀπὸ τοῦ Πλευρώνος¹⁸¹). Определяющая линия здесь — материнская. Потомки Бианта именуется не

¹⁷⁴ Амифаонид (*лат.*).

¹⁷⁵ Эолиец (*др.-греч.*).

¹⁷⁶ После Бианта царствуют пять мужей, ... будучи сынами Нелея по матери (*др.-греч.*).

¹⁷⁷ Брат по матери (*др.-греч.*).

¹⁷⁸ Ида родила меня с стороны материнской, с отцовской / Родина [Аидоней мне река и] Марепес посвященный / Матери милой моей (*перев. с др.-греч. С. П. Кондратьева*). — *Примеч. перев.*

¹⁷⁹ Дед по матери (*др.-греч.*).

¹⁸⁰ А с материнской стороны родственник Лабдакидам (*др.-греч.*).

¹⁸¹ Дети же Тиндарея стали детьми Плеврона по матери (*др.-греч.*).

Биантидами, а Нелеидами в честь Перо — дочери Нелея от Хлориды или от Тиро (ср. *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 13). В господствующей традиции событием, повлекшим за собой воцарение Меламподидов и Биантидов в Аргосе, считается очищение дочерей Прета (*Геродот*, История, IX, 33). Таким образом аргивско-меламподическое материнское право оказывается связанным с ликийским. Изгнанный из Аргоса, Прет приезжает в Ликию, женится там на Сфенебее-Антии, дочери Иобата, с помощью которого он возвращается в свое царство. Клевета Сфенебее становится причиной последующего прославления Беллерофонта в Ликии (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, II, 2, 3; см. также выше главу VI; Гесиод у *Фульгенция*, Мифологии, III, 1; *F. G. Welcker*, *Die griechischen Tragödien*, S. 777–800). Так Ликия и Аргос вступают в теснейшую связь. В обеих странах господствует одно и то же материнское право; Претиды повинуются тому же закону, что Меламподиды и Биантиды; в качестве матери Мелампода упоминается также Идомена, сестра Прета и Акрисия (ср. *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 11), дочь Абанта (ср. там же, I, 9, 13), самому Прету приписывается основание святилища Геры (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 12, 1), а аргивская Мидея упоминается как то место, куда Гипподамия скрылась от гнева Пелопа после смерти Хрисиппа (там же, VI, 20, 4). По сообщению Менехма Сикионского (приведенному в Схолиях к Пиндару, «Немейские песни», IX, 30 в изд. *Voeskh*, p. 494), впоследствии между царскими домами Меламподидов, Биантидов и Анаксагоридов начались распри. Случилось так, что Меламподид Амфиарай с помощью Анаксагоридов убил Биантида Пронакса (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 13), чей брат Адраст вынужден был спасаться бегством. Сей последний прибыл в Сикион и, вступив в брак с дочерью царя Полиба, достиг царской власти в своем новом отечестве. *Геродот* (История, V, 67) называет Адраста θυυατρίδης¹⁸² Полиба, а Менехм именует Полиба μητροπάτωρ¹⁸³ Адраста. Оба выражения показывают, что и в Си-

¹⁸² Внуком (др.-греч.).

¹⁸³ Дедом по матери (др.-греч.).

кионе, где наш Биантид позднее пользовался особым почитанием, он примкнул к материнскому праву — вывод, который подтверждают и другие свидетельства: упоминаемый *Павсанием* (Описание Эллады, II, 9, 7) сикионский памятник, возводимый к Адрасту храм Геры Александрос (там же, II, 11, 2; Схолии к Пиндару, «Немейские песни», IX, 30), заступничество того же героя за свою сестру Эрифилу перед матереубийцей Алкмеоном (об этом *Павсаний*, Описание Эллады, X, 11, 2) и помощь, оказанная им своему зятю Полинику (там же, X, 5, 6). В генеалогии Полиба теллурическое материнство проявляет себя как господствующее начало. Он рождается от дочери Сикиона Хтонофилы и Гермеса, а от него происходит Лисианасса, через которую власть переходит к Биантидам (там же, II, 6, 6). Таким образом, в роду эолийки Тиро материнское право сохранялось во всех отношениях. То же самое можно сказать и о супруге Нелея *Хлориде* — матери Перо и праматери Несторидов, которая в этом своем качестве нередко смешивается с Тиро. Хлоридой зовут младшую дочь Амфиона. *Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», XI, 282, р. 1684–1686): Ὁ Νηλεὺς ἔγημε Χλωρίν μετὰ κάλλος ὀπλοτάτην κοῦρην Ἀμφίονος Ἰασιδάο. ὃς πότε' ἐν Ὀρχομένῳ Μινυήϊφ ἴφι ἄνασσειν ἢ δὲ Πύλου βασίλευε¹⁸⁴. Своеобразное право последнего рождения, нередко заявляющее о себе в «Эоиях» и «Каталогах женщин» (*Göttling*, *Hesiodi Carmina*, fr. 131, 138), нигде не реализовано с большей определенностью, чем в мифах, связанных с именем Нелея. Из двенадцати сыновей Нелея одиннадцать гибнут от руки Геракла, лишь младший из них, Нестор, остается в живых (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 9; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 68). Поликаста, Νέστωρος ὀπλοτάτη κοῦρη¹⁸⁵, становится матерью Персеполида (*Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», р. 1796, 39). Из четырех упомянутых у Гомера

¹⁸⁴ Нелей взял в жены Хлориду, красивую и самую младшую (буквально: «самую способную носить оружие»; см. выше) дочь Амфиона Иасида, когда он властно начальствовал в Орхомене Минийском, а она царствовала над Пилосом (др.-греч.).

¹⁸⁵ Младшая дочь Нестора (др.-греч.).

(Одиссея, XI, 287) отпрысков Хлориды Перо названа последнерожденной: τοῖσι δ' ἐπ' ἰφθίμην Πηρῷ τέκε, θαῦμα βροτοῖσι¹⁸⁶; у Евстафия об этом сказано так: τὸ δὲ ἰφθίμην τὴν Πηρῷ εἰπεῖν συντελεῖ εἰς τὸ καὶ γυναικας οὕτω δαΐφρονας λέγεσθαι¹⁸⁷. Именно с Перо и связано нелегкое право Биантидов. Когда Фаилл похитил из Дельфийского святилища афродитическое ожерелье, некогда принадлежавшее Гармонии, уступив требованиям своей любовницы, жены Аристана, случилось так, что младший из ее сыновей потерял рассудок, сжег свой дом вместе с матерью и всеми ее сокровищами (*Плутарх*, Почему божество медлит с воздаянием, 8; *Афиней*, Пир мудрецов, VI, 232; *Парфений*, О любовных страданиях, 25); из дочерей Асопа Зевс избирает двух младших: Эгину и Фиву (*Пиндар*, Истмийские песни, VIII, 37): δίδυμαί γέγοντο θύγατρεις Ἀσωπίδων ὀπλόταται¹⁸⁸. Всех старых змей, скрывавшихся под дубом Мелампода, убивают, провидец подбирает и вскармливает лишь νεοσοῖ¹⁸⁹; они-то и наделяют его ведением будущего (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 11). Рассмотрев подробнее миф, относящийся к встрече Мелампода с Ификлом, владельцем коров (там же, I, 9, 12 и повсеместно: αἱ βόες¹⁹⁰), некогда принадлежавших Тиро (там же; Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 118; *Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», XI, 292; Схолии к Феокриту, «Идиллии», III, 43; *Павсаний*, Описание Эллады, IV, 36, 3; *Eckermann*, Melampus und sein Geschlecht, S. 29–32), мы обнаружим в нем как нельзя более ясно выраженную основную идею, на которой покоится право младшего. Узнав от червей, что темница, в которой он содержится, вскоре должна рухнуть, он просит перевести себя в другой дом. В младшем из отпрысков жизнь рода продолжается дольше прочих, почему и во время бегства сикионских женщин из трех доче-

¹⁸⁶ А после них она родила мощную Перо, чудо для смертных (*др.-греч.*).

¹⁸⁷ А выражение «мощную Перо» означает, что он завершает рассказанное таким образом о благоразумных женщинах (*др.-греч.*).

¹⁸⁸ Младшие дочери Асопидов были близнецами (*др.-греч.*).

¹⁸⁹ Детенышей (*др.-греч.*).

¹⁹⁰ Коровы (*др.-греч.*).

рей Прета должна умереть старшая (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, II, 2 fin). Потому Ификл согрешает, оскоряя своих животных, лишая их не только детородной силы, но и возможности к омоложению в потомстве — сакральный обычай, связь которого с материнским теллуризмом не подлежит сомнению в силу его существования также и у галлов (ср. *Фульгенций*, Объяснение древних выражений в изд. *Van Staveren*, *Auctores mythographici latini*, p. 770: *porcum castratum, quem nefrendum vocabant*¹⁹¹; ср. *Гераклид*, фр. 6: Πανταλέων ἐβασιλευσεν ἐν Ἠλείοις¹⁹² (*Страбон*, География, VIII, 362), ὕβριστῆς καὶ χαλεπός· οὗτος πρέσβεις πρὸς αὐτὸν ἐλθόντας ἐκτεμῶν ἠνάγκασε καταφαγεῖν τοὺς ὄρχεις¹⁹³). Наказанный за кощунство бездетностью, Ификл узнает в Мелампode, во время обменившем свое обрушившееся жилище на новое, божественного провидца, способного открыть ему тайну, от которой зависит продолжение его рода. Обросший со всех сторон древесным стволом — подобно Осирису, чей выброшенный на морской берег саркофаг оброс вересковый ствол (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 15), — покоится сокрытый от людских глаз меч (*Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», XI, 295), которым некогда Филарк ранил гениталии Ификла. Об этом тайнике провидец узнает от коршуна. Лезвие меча покрыто ржавчиной. Соскоблив ее и смешав с водой, Ификл десять дней пьет эту воду, после чего зачинает Протесилая и Подарка. (Один и тот же меч и разит, и целит, подобно копьё Ахилла — ср. *Гигин*, Мифы, 101; *Либаний* в Ἀχιλλέως ἀνθολογία¹⁹⁴, Т. IV, p. 50.) В награду Мелампод получает требуемых коров, возвращает Нелею материнское имущество и тем самым добывает своему брату Бианту руку прекрасной Перо. Фаллическая идея зачатия, пронизывающая все части этого мифа, в особенности обращает наше внимание на значение

¹⁹¹ Кастрированный поросенок, которого они назвали «еще не умеющим кусать» (*лат.*).

¹⁹² Панталеон воцарился у элейцев (*др.-греч.*).

¹⁹³ Наглый и свирепый; оскорив пришедших к нему послов, он принудил их съесть собственные тестикулы (*др.-греч.*).

¹⁹⁴ Ахиллова антология (*др.-греч.*).

ржавчины, которой в нем приписывается важная роль. Смысл очевиден. Чем теснее связана с жизнью смерть, тем быстрее разъедает ржавчина вокруг себя все живое (ржавчина, червь, моль — образы разрушения также у эолийки Сапфо: κείνον οὐν σῆς οὐδὲ κίς δάπτει,¹⁹⁵ (ср. *Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 18; Схолии к Пиндару, «Пикийские песни», IV, 407; ср. также σίλφη¹⁹⁶, приносимую в жертве Фемиде в Александрии — *Секст Эмпирик*, Пирроновы положения, III, 321, р. 173 в изд. Bekker), тем более насущной кажется необходимость преодолевать неустанную работу разрушительной потенции посредством неизменно воспроизводимого фаллического акта. Вместо обрушившегося дома должен появиться новый. Благодаря брачному союзу Перо с Биантом коровы Миро вновь возвращаются к своему природному назначению, то есть, к материнскому плодородию. Тем самым получает объяснение причинная связь, которой переезд Мелампода в новый дом соединен с возвращением материнских животных (μῆτρικαὶ βόες¹⁹⁷, *Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», XI, 288) владельцу, а это событие, в свою очередь, — с выдачей Перо замуж. Подтверждается и замечание, сделанное нами ранее (см. главу LXXIX) о выражении (μία βοῦς¹⁹⁸) у Пиндара. У *Евстафия* (Комментарии к «Одиссее», XI, 292) в изложении того же сюжета содержится примечательная деталь. За пленным Меламподом ухаживала некая супружеская чета. Когда супруги выносили лежащего на постели провидца из готового развалиться дома, женщина, находившаяся в ногах героя, была убита рухнувшими балками, тогда как мужчина, державший носилки со стороны головы, остался цел. Как мы видим, здесь смерть вновь оказывается связана с материнским началом, а жизненная сила — с отцовским. Гибель женщины и разрушение οἴκημα¹⁹⁹ выражают одну и ту же идею. Во многих мифах дом, комната или ларец являются

¹⁹⁵ Пустого ни моль, ни хлебный жучок не истребляет (др.-греч.).

¹⁹⁶ Книжную моль (др.-греч.).

¹⁹⁷ Материнских коров (др.-греч.).

¹⁹⁸ Одна корова (др.-греч.).

¹⁹⁹ Жилища (др.-греч.).

образом женского χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως²⁰⁰. Внутри него сокрыт мужчина — как Карνεῖος Οἰκέτας ἐν οἴκῳ Κριού²⁰¹ (Павсаний, Описание Эллады, III, 13, 2), как Кадм в названном в его честь доме в фиванском акрополе (там же, IX, 12, 3), как Диоскуры в девичьем покое в Спарте (там же, III, 16, 3); отсюда Φύλακος и Φυλάκη²⁰², отсюда μεγάρα²⁰³ дочерей Прета в Тиринфе (там же, II, 25, 8; ср. *Исихий*, Лексикон, οἴκημα; Схолии к Ювеналу, «Сатиры», X, 276 в изд. A. G. Cramer, *Juveniles Satyras*, Hamburg, 1823, p. 197). Женская потенция совмещает в себе появление на свет и возвращение во тьму; locus muliebris, бывший вначале вместилищем жизни, становится в конце приятелищем смерти. Все в этом мифе составляет единое целое. Природная идея, которую он выражает, заключает в себе ту основу, на которой покоится материнское право минийцев. Человеческий род в нем уравнивается с теллурическим порождением, знающим одну лишь мать и помещающим мужскую силу в женском οἴκημα или внутри проросшего из него дерева, — там покоится она, скрытая от взора смертных. С точки зрения этой системы, самое юное чрево, побег последней весны в наибольшей мере исполнены многообещающих надежд. Эолийка *Санфо* (фр. 93) следует этому же естественному воззрению, сравнивая прекрасную девушку с золотым яблоком, созревшим на неприступной высоте: ἄκρω ἐπ' ὕψω ἄκρον ἐπ' ἀκροτάτῳ²⁰⁴ (Лонг, Дафнис и Хлоя, III, 3). Так и Хлорида, так и Перо являются наиболее далеко идущей надеждой в роду Тиро, и ту, и другую можно сравнить с новым домом, в который переселяется Мелампод после того, как черви предупреждают его о гибели старого. Каждый последующий отпрыск занимает место первоначального; через все поколения тянется нить женской преемственности, в которой последний дом занимает место первого,

²⁰⁰ Места и вместилища возникновения, рождения (др.-греч.).

²⁰¹ Карней Домочадец в доме Крия (др.-греч.).

²⁰² Филак и Филака (др.-греч.).

²⁰³ Чертог (др.-греч.).

²⁰⁴ На конце ветки, высоко на высочайшей (др.-греч.).

а Перо заступает место минийской праматери. Потому ее называют дочерью не только Хлориды, но и Тиро; потому в этой системе говорится о Μῆτηρ ἰσοδρόμη²⁰⁵, потому же о Биантидах — как и об Иамидах — говорят, что все они вместе взятые суть τὰ πρὸς μητρός²⁰⁶ Нелеиды и стимфалийцы, ибо решающее значение имеет здесь общая праматерь: ее генеалогия передается всем последующим матерям, какую бы землю ни считала каждая из них своей родиной. Во время Герейских игр в Олимпии, возводимых к Гипподамии, все девушки разделяются на три группы. Первыми бегут самые младшие: последнерожденным предоставляется преимущество перед всеми остальными. Первой победительницей в этих играх, увенчанной ветвью оливы, была Хлорида — единственная уцелевшая из детей Ниобы (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 16, 2–3). Другие авторы отождествляют ее с минийской Хлоридой, а фиванского Амфиона — с тезоименным ему Иасидом, прародитель коего был любим Деметрой на троекратно вспаханном критском поле. Такого мнения держатся *Аполлодор* (Мифологическая библиотека, III, 5, 6) и *Гигин* (Мифы, 10 и 69). Сам я считаю сказание о победе минийской Хлориды изначальной версией и усматриваю в вытеснении ее Танталидой следствие той вражды элейцев к минийцам, которая стремилась перенести все то, чем отличились последние, на потомков знаменитого Пелопа. Имя минийцев столь тесно связано с Хлоридой, что та именуется предводительницей переселившихся в Элиду представителей этого племени. Гинекократическая точка зрения нашла в этом обстоятельстве особое признание. Упомянув о реке Μινυεῖος²⁰⁷, связанной с Меламподом и исцелением дочерей Прета и позднее переименованной в Анигр, *Страбон* (География, VIII, 347) делает следующее замечание: ἔχει δ' ἡ ἐτυμότης καὶ ἄλλας ἀφορμὰς, εἴτ' ἀπὸ τῶν μετὰ Χλωρίδος τῆς Νέστορος μητρός ἐλθόντων ἐξ Ὀρχομενοῦ τοῦ Μινυεῖου, εἴτε Μινυῶν, οἱ τῶν Ἀργο-

²⁰⁵ Дословно: «Матери, не отстающей в беге / бегущей наравне» (др.-греч.); эпитет Кибелы.

²⁰⁶ Те, которые по матери (др.-греч.).

²⁰⁷ Минеей (др.-греч.).

ναυτῶν ἀπόγονοι ὄντες ἐκ Λήμνου μὲν εἰς Λακεδαίμονα ἐξέπεσον ἔντευθεν δ' εἰς τὴν Τριφυλίαν, к. т. λ.²⁰⁸ (ср. Схолии к Пиндару, «Истмийские песни», I, 79). Однако какой бы из обеих интерпретаций мы здесь ни следовали, всюду на передний план выступает происхождение по материнской линии и уже известная нам из сообщений *Валерия Максима* (Достопримечательные деяния и изречения, IV, 6, 3) материнская аристократия минийцев (coniuges illustris ibi sanguinis²⁰⁹). В силу своего происхождения от высадившихся на Лемносе аргонавтов они предстают ἀπάτορες и παρθένιοι²¹⁰, у которых есть одна лишь мать. Так, сыновья Посейдона Пелий и Нелей, выросшие из детского возраста, узнают свою мать Тиро и защищают ее от насилия со стороны Сидеро (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 9). Точно так же в Аркадии мы находим Парфенопея и почитаемую Иамидом Агесием и наделенную тем же значением Геру Парфенос — девственно рождающую богиню (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 37, 5; Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 46–51; *Сервий*, Комментарии к «Буколикам», VI, 47; *Вергилий*, Энеида, I, 497; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, II, 7, 3–4; III, 9, 1–2). Если у Страбона Хлорида стоит во главе минийцев, то *Гомер* (Одиссея, XI, 285) именует ее царицей Пилоса: ἡ δὲ Πύλου βασίλευε, τέκεν δὲ οἱ (τῷ Νηλεΐ) ἀγλαὰ τέκνα к. т. λ.²¹¹ *Евстафий* в своем комментарии к этим строкам замечает: ἐβασίλευε διὰ τὸν ἄνδρα Νηλέα²¹² (ср. *Павсаний*, Описание Эллады, IX, 36, 4 фр.). Это объяснение совершенно не соответствует древнему и особенно минийско-

²⁰⁸ Но подлинное значение (этого названия) имеет и другие истоки: либо от пришедших из минийского Орхомена вместе с Хлоридой, матерью Нестора; либо от миниев, которые, будучи потомками аргонавтов, сначала бежали с Лемноса в Лакедемон, а оттуда в Трифилию... (др.-греч.).

²⁰⁹ Супруги знатных местных кровей (семей) (лат.).

²¹⁰ Происходящие от неизвестных отцов и сыновья девушек (др.-греч.).

²¹¹ А она царствовала на Пилосе, родила же она ему (Нелею) прекрасных детей... (др.-греч.).

²¹² Она царствовала через своего мужа Нелея (др.-греч.).

эолийскому праву, которое воспринимает Харит как βασιλίσσαι τῆς Ὀρχομένηου²¹³ и как ἐπίσκοποι τοῦ τῶν Μινυῶν γένους²¹⁴ (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», XIV, 1). Пример Перо, брак с которой приносит царскую власть Бианту, или аналогичные примеры обеих Претид и двух сыновей Амифаона или Лисианассы и Адраста, показывают, что подлинным носителем царского права в минийском народе мы должны считать не Нелея, а Хлориду (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 306: Περικλύμενος ἐκ Χλωρίδος καὶ Νηλέως²¹⁵). Хлорида и Перо занимают рядом с Нелеем и Биантом то же самое положение, в каком мы видим Тиро по отношению к Посейдону и Крефею. Во главе минийских родов стоит мать — та самая βοῦς²¹⁶, к которой возводят свое родословие Салмоней и Крефей и которая вновь встречается нам в имени Алфесибей. Как Пелий и Нелей, так и Амифаониды Биант и Мелампод происходят от Тиро, которая, в свою очередь, как Эолида входит в материнский род τῶν ἀπὸ Πύρρας²¹⁷.

СХХVII. Прочие характерные особенности гинекократической стадии культуры трифилийских минийцев, в особенности преобладание идеи смерти в религии и последовательный дуализм во всех ветвях рода Тиро

Коль скоро мы обнаружили у трифилийских минийцев то же вещественно-материнское право, которое господствовало и в эпейско-этолийской древности, то нет ничего удивительного в том, что и в минийской традиции проявляются также прочие характерные особенности гинекократической стадии культуры. Посейдоническая концепция мужской силы вновь обнаруживает тесную связь с господством идеи смерти, которая просма-

²¹³ Цариц Орхомена (др.-греч.).

²¹⁴ Хранительниц рода миниев (др.-греч.).

²¹⁵ Периклимен от Хлориды и Нелея (др.-греч.).

²¹⁶ Корова (др.-греч.).

²¹⁷ Происходящих от Пирры (др.-греч.).

тривается в имени Нелея (*Гесиод*, Теогония, 455: ἴφθιμόν τ' Ἄϊδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει νηλεὲς ἦτορ ἔχων²¹⁸), в Пелее — черном (πέλιόν τι τοῦ προσώπου μέρος²¹⁹, *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 8), в Тиро (πελιδνὴ τὰς παρεΐας²²⁰, *Поллукс*, Ономастикон, I, 45, р. 175 в изд. Bekker), в Мелампode, т. е. «черноногом», а также в сикионском Μελαναίγης²²¹ (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 35, 1) и даже в Прете (*Фульгенций*, Мифологии, III, 1: Pamphyla lingua sordidus²²²; *Гесиод*, фр. 16 в изд. Göttling, Hesiodi Carmina, p. 255 и G. Marckscheffel, Hesiodi, Eumeli, Cinaethonis, Asii et Carminis Naupactii fragmenta, Lipsiae, 1840, p. 366), а также в том дуализме, который — как мы наблюдали в мифах о рождении из яйца Диоскуров и Молионидов — служит выражением господствующего над всем природным творением двойного закона становления и гибели. Мысль о вечном уничтожении, которая, как мы показали при рассмотрении странствия аргонавтов, является основополагающей идеей минийского теллуризма, проявляется не только в жажде убийства, владеющей Салмонеем, сыном Тиро Пелием, и его мачехой Сидеро; не только в образах источенной червями балки, обрушившегося дома, заржавевшего меча, поваленного дерева, но и особенно в происхождении минийской Хлориды от Миния, сына (Схолии к «Одиссее», XI, 281) Персефоны (Δέσποινά²²³, *Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 37, 1 ff. и V, 15, 3 и 6); в особом почитании Аида в Пилосе (*Страбон*, География, VIII, 343–344; Müller, Orchomenos und die Minyer, S. 363 f.); в легенде о помощи, оказанной пилосцам этим богом в союзе с Герой, когда Геракл опустошил их город, почти привел к гибели род потомков Нелея (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 25, 3;

²¹⁸ Грозного Аида, что в доме живет под землей, сердце имея жестокое (др.-греч.).

²¹⁹ Некая темная (буквально: посиневшая от кровоподтеков, синяя) часть лица (др.-греч.).

²²⁰ С посиневшими щеками (др.-греч.).

²²¹ Одетый в черную козью шкуру (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

²²² На памфилийском языке «грязный, низкий» (лат.).

²²³ Госпожа, владычица (др.-греч.).

Аполлодор, Мифологическая библиотека, II, 7, 3; *Гомер*, Илиада, V, 395; *Пиндар*, Олимпийские песни, IX, 42–54) и ранил Геру в правую грудь (*Цец*, Схолии к Ликофрону, 40); в той роли, которую играют минийские героини в «Некийях», в связи «Миниады» с Орком (*Павсаний*, Описание Эллады, X, 28, 4: ἡ δὲ Ὀμήρου ποιήσις ἐς Ὀδυσσεά καὶ ἡ Μινυάς τε καλουμένη καὶ οἱ Νόστοι, μνήμη γὰρ δὴ ἐν ταύταις καὶ Ἄιδου καὶ τῶν ἐκεῖ δευμάτων ἐστίν²²⁴; *F. G. Welcker*, Der epische Cyclus oder die homerischen Dichter, Bonn, 1835, Bd. 2, 422–424; Схолии к Пиндару, «Истмийские песни», I, 11; Μινυαία²²⁵ — погребальные игры в Орхомене), а также в элейском и аргосском празднестве в честь усопших — Ἀγριάνια²²⁶ (*Исихий*, Ἀγριάνια) и в пещерных культах Пилоса и Нонакрии (*Павсаний*, Описание Эллады, IV, 36, 3; VIII, 18, 3). Потому нет ничего странного в том, что один из членов этого дуализма, который с неукоснительным постоянством воспроизводится во всех ответвлениях рода Тиро, всегда идентифицируется с идеей уничтожения и смерти. Так, Крефею сопутствует жестокий Салмоней, Тиро — Сидеро, Нелею — Пелий (ὕβριότης²²⁷, *Гесиод*, Теогония, 996), изображенный в сказании черным, который изгоняет из фессалийско-минийского Иолка своего ὀμοῦστριος²²⁸ (Схолии к Еврипиду, «Алкеста», 255) не щадит даже алтаря самой Геры (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 8), который, согласно *Пиндару* (Пифийские песни, IV, 250 ff.), не уступает сыну Эсона принадлежащий тому по праву трон; который, наконец, устраивает погребальные игры, где был растерзан кобылицами отпрыск Сизифа Главк (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 20, 9; *Сервий*, Комментарии к «Георгикам», III, 266; *Страбон*, География, IX, 409). Тот же дуализм воспроизводится и в роду Амифаона. Мелампод, как и Иам, окружен

²²⁴ И поэма Гомера об Одиссее, и так называемая «Миниада», и «Возвращения» — ведь в них упоминается об Аиде и тамошних ужасах (др.-греч.).

²²⁵ Минийи (др.-греч.).

²²⁶ Агриании (др.-греч.).

²²⁷ Наглый, дерзкий; буйный, строптивый, горячий (др.-греч.).

²²⁸ Единоутробного брата (др.-греч.).

двумя змеями и приносит в жертву двух быков (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 12). Таким образом, рядом с Биантом он проявляет себя как темная сторона природы; точно так же впоследствии именно потомки Бианта будут страдать от насилия Мелампонидов (Схолии к Пиндару, «Немейские песни», IX, 30). Чем разительнее этот контраст, тем значимее становится тот факт, что оба брата связаны между собою самыми тесными узами. Тем самым Амифаониды встают в один ряд с Диоскурами и Молионидами. *Евстафий* (Комментарии к «Одиссее», XI, 302) недвусмысленно подчеркивает это сходство, обращая особое внимание читателя на братскую любовь, связывающую между собой не только Кастора и Поллукса, Эврита и Ктеата, но также и Бианта и Мелампода. Из любви к брату Мелампод добывает для него руку дочери Перо, из любви к нему он разделяет с ним свое аргосское царство, как Кастор передает Поллуксу половину вселенной. Эти черты сказания являются точным выражением той религиозной системы, ядро которой образует минийский теллуризм и которая в той же степени производится из него, как и дуализм спартанских и римских царей, спартанские и римские *δόκαια*, которые — и теперь мы можем понять почему — одновременно считаются и символами братского союза, и образами отверстых гробниц (*Etymologicum Magnum*, *δοκός*, *δόκαια*). Жизнь и смерть — эти два вечно противоборствующих начала — суть всего лишь два близнеца, два полюса одной и той же силы, две неразделимых потенции, подобные паре глаз, различающихся лишь своим цветом, какие были у Фамирида и Александра (*Поллукс*, *Ономастикон*, IV, 141, в изд. *Bekker, Julii Pollucis Onomasticon*, p. 175). И если *Геродот* (История, IX, 33–34) обосновывает требование Иамида Тисамена предоставить права спартанского гражданства не только ему, но и его брату Гегию, причем на тех же условиях, ссылаясь на прецедент Мелампода и его отношения с Биантом, то в этом мы усматриваем не случайный ход мысли историографа, а весьма примечательное следствие основополагающей идеи, господствующей в меламподической религиозной системе. С ее точки зрения разделение братской четы представляется невозможным. Мифологическое выражение той же мысли заключено в имени

Ἀμφότερος²²⁹, которое носит еще один Алкмеонид, брат Акарна — и в силу этого также Меламподид (ср. Ἐκάτερος²³⁰ у Страбона, География, X, 323; Павсаний, Описание Эллады, VIII, 24, 4). Неразрывная связь Молионидов и Диоскуров господствует во всем роде Меламподидов и удерживается в нем и тогда, когда живущий в нем пророческий дар окончательно освобождается от своей изначальной теллурической связи и возвышается до аполлонической природы.

СХХVIII. Поступательное возвышение религии от материнского теллуризма к аполлоническому патернитету, засвидетельствованное в истории мантики. Первая, меламподическая ступень этого процесса. Характерное для нее прорицание бедствий. Ее связь с основоположной идеей материнского права

Ближайшая цель нашего рассмотрения — дать более подробное описание вышеназванного поступательного движения от хтонического материнства к аполлоническому патернитету. Если в минийской Трифилии мы обнаружили теллуризм в его в высшей степени четкой и последовательной реализации, то особенно интересно будет проследить его постепенное вытеснение высшими религиозными ступенями, ибо это раскроет перед нами закон развития, ведущего от вещественной материальности к патернитету света, в новой перспективе, а именно в области мантики. Из рода провидцев Мелампонидов произрастают ветви Клитидов и Иамидов. Первая из них является безраздельно теллурической, вторая — всецело аполлонической. С Клитидами связан первый переход от Мелампонидов к Иамидам. Нам следует теперь подробнее рассмотреть эти три ступени. Теллурический характер древнейшего меламподического прорицания обнаруживается прежде всего в самом его источнике: двух змеях, чье отношение к двойкой потенции жизни, неразрывным узам родства, связую-

²²⁹ Амфотер, буквально — «и тот и другой, оба» (др.-греч.).

²³⁰ Экатер, дословно — «каждый (из обоих), тот и другой (в отдельности)» (др.-греч.).

щим между собой гибель и становление, с такой же очевидностью проявляется в мифе о воскрешении сына Миноса Главка правнуком Мелампода Полиидом (*Гигин*, Мифы, 136; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 3; *Элиан*, О природе животных, V, 2), как и в рассказе о змеевидных украшениях Эрехтид и двух каплях крови Горгоны, принадлежащих Эрехтиде Креусе. Хтонически-посейдоническому происхождению, которое наиболее значимые мифы признают также за Дельфами как древнейшей стадией прорицания (см. особенно у *Павсания*, Описание Эллады, X, 5, 3: Ποσειδῶνος ἐν κοινῷ καὶ Γῆς εἶναι τὸ μαντεῖον²³¹), соответствует уже само имя матери Мелампода Идомены, от которой происходит вся его мудрость, но еще более та роль, которую играют ночь, сон и сонные видения и в его собственной мантике, и в прорицании его потомков. Во сне получает он свой провидческий дар (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 11: κοῦμωμένῳ²³²). Как древнейший толкователь снов Мелампод именуется Амфиараем (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 23, 2: Βάτων γένους Ἀμφιάρᾳ τοῦ αὐτοῦ τῶν Μελαμποδιδῶν²³³, там же, II, 13, 7: οἶκος ὀνομαζόμενος ὑπὸ Φλιασίων μαντικός, ἐς τοῦτον Ἀμφιάρως ἐλθὼν καὶ τὴν νύκτα ἐγκатаκομηθεὶς μαντεύεσθαι τότε πρῶτον²³⁴) ср. там же, I, 34, 3; *Филострат*, Картины, I, 27). У *Пиндара* (Олимпийские песни, XIII, 104) Полиид велит эолийскому царю Беллеронту немедленно поступить так, как было явлено ему во сне. Ночью вступает Иам в воды Алфея, ночью Пелоп обращается с мольбой к Посейдону (там же, VI, 28 ff.). Элеец Теллий велит фокейцам напасть на фессалийцев в полнолуние, и под его началом те одерживают победу в этом ночном бою (*Павсаний*, Описание Эллады, X, 1, 4; *Геродот*, История, VIII, 27; *Плутарх*, О доблести женской, 2). Точно так же и в «Фиваиде» Стация семеро выступают против Фив ночью — в соответствии с основополагающей

²³¹ Прорицалище принадлежало совместно Посейдону и Гее (др.-греч.).

²³² Во сне (др.-греч.).

²³³ Батон из того же рода Меламподидов, что и Амфиарай (др.-греч.).

²³⁴ Дом, называемый флиасийцами «вещим»: Амфиарай, войдя в него и проспав ночь, тогда впервые стал пророчествовать (др.-греч.).

идеей Мелампонидов. Теллиады — отрасль рода Мелампонидов. Таковыми их почитает *Филострат* (Жизнь Аполлония Тианского, V, 25). К их числу принадлежит также Гегесистрат — элеец, перебежавший от греков к Мардонию: ἄνδρα Ἡλείον τε καὶ τῶν Τελλιαδέων ἐόντα λογιώτατον²³⁵ (*Геродот*, История, IX, 36). Связь с теллуризмом заключена уже в самом его имени. Теллурические мотивы ясно прослеживаются и в сказании о побеге Гегесистрата из Спарты, во время которого тот путешествует лишь по ночам, днем же скрывается в лесу, а вместо отрубленной ноги передвигается с помощью деревянной (ср. Схолии к Феокриту, «Идиллии», III, 49). На олимпийской статуе Иамида Фрасибула была изображена ползущая по правому плечу ящерица (γαλεώτης²³⁶), а у ног его лежал пес, разрубленный надвое, так что видна была печень. *Павсаний* (Описание Эллады, VI, 2, 2) считает это неизвестное прочим гадателям σπλάγχων μαντική कुवेीων²³⁷ новшеством самого Фрасибула. Однако оно указывает и на весьма значимое возвращение этого Иамида к женски-теллурическому принципу Мелампода (κύων ἐπὶ μορίου θήλεος κείται²³⁸, см. замечание Альберти относительно *Исихия*, κύων²³⁹; *Элиан*, О природе животных, VII, 19: μοιχὸς ἐν τῇ δίκῃ κύων²⁴⁰). Локрийская собака, родившая кусок дерева (*Павсаний*, Описание Эллады, X, 38, 1; *Плутарх*, Греческие вопросы, 15); черный пес, приносимый в жертву Энодии (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 14, 9; *Плутарх*, Греческие вопросы, 108; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VIII, 652); вышеупомянутая искупительная жертва собаки у македонцев, римский canicidium²⁴¹ (*Плиний*, Естественная история, XXIX, 4) и распятие собаки (*Сервий*, Комментарии к «Энеи-

²³⁵ Муж-элеец, самый знаменитый из Теллиадов (др.-греч.).

²³⁶ Галеот (др.-греч.), вид крапчатой или пятнистой ящерицы. — *Примеч. перев.*

²³⁷ Искусство прорицания по собачьим внутренностям (др.-греч.).

²³⁸ Собака относится к женской части (др.-греч.).

²³⁹ Собака (др.-греч.).

²⁴⁰ На суде говорили, что прелюбодей — пес (др.-греч.).

²⁴¹ Каницид, убийство собаки (лат.).

де», VIII, 652); пес, оберегавший Асклепия (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 26, 4) — воскресителя мертвых, во многих отношениях связанного с Полиидом (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», III, 96; *Лигин*, Мифы, 49), — наконец, тот же самый зверь, охраняющий коров Тиро и многие другие примеры (*Геродот*, История, I, 122; *Элиан*, О природе животных, XI, 5; VII, 19 и 38; XII, 22; *Еврипид*, Гекуба, 1243 и 1251) — все это самым недвусмысленным образом показывает связь собаки с рождающим материнством (отчего и само слово *σαῖς*²⁴² употребляется преимущественно в женском роде — см. *Гораций*, Эподы, II, 31) и с теллурическим мраком, что еще более отчетливо проявляется в псе Орка и в значении, приписываемом ночному вою собаки (*Павсаний*, Описание Эллады, IV, 13, 1; ср. *Плавт*, Касина, V, 4, 4 и *Цец*, Схолии к Ликофрону, 440: *κύνας, οἱ μάντις*²⁴³), и объясняет враждебное отношение *μυσοῦνος*²⁴⁴ Геракла к этому животному (*Плутарх*, Римские вопросы, 87; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, II, 7; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 33), равно как и его презрение к всецело женски-материально мыслимому Адонису (Схолии к Феокриту, «Идиллии», V, 21). В противоположность всему перечисленному, *γαλεῶτης*²⁴⁵ самым значимым образом символизирует аполлонический принцип света, — перед которым постепенно отступает на задний план теллурическое начало Мелампода, — как высшую ступень иамидической мантики. Прежняя стадия связана с левой, новая — с правой стороной природы. От слова *γαλεῶτης* получил свое имя сицилийский род предсказателей Галеотов (*Стефан Византийский*, Лексикон, *Γαλεῶται*²⁴⁶). В предсказании царской власти тирану Дионисию, на чью руку сел пчелиный рой (*Элиан*, Пестрые рассказы, XII, 76; *Цицерон*, О дивинации, I, 20), заключено признание материнско-деметрического принципа (Схолии к Фе-

²⁴² Собака (лат.).

²⁴³ Собаки, прорицательницы (др.-греч.).

²⁴⁴ Женоненавистника (др.-греч.).

²⁴⁵ См. выше.

²⁴⁶ Галеоты (др.-греч.).

окриту, «Идиллии», XV, 94; о связи Деметры с ящерицей см. *Овидий*, *Метаморфозы*, V, 447), который проявляется и в истории Меламподида Полиида, а именно, в гибели Главка в бочке с медом (ср. *Eckermann*, *Melampus und sein Geschlecht*, S. 147–152), а также в связи пчелы и пчелиного роя с гинекократией. — Хтонической ступени меламподической мантики соответствует, кроме того, преимущество слышания перед видением. Убедительные свидетельства высшей астральной связи последнего мотива мы приведем далее. Вещественно-материальную природу имеют все звучащие оракулы, свидетельствами о которых мы располагаем, прежде всего, применительно к Додоне с ее звенящим медным котлом и к Египту (*Плутарх*, *Об Исиде и Осирисе*, 14 и 29). Мелампод, которому во сне очистили уши выращенные им змеи (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», VIII, 64; *Лукиан*, В защиту «Изображений», 20; *Цец*, Схолии к *Ликофрону*, в изд. Müller, p. 267; *Евстафий*, *Комментарии к «Илиаде»*, VII, 44) понимает язык червей и голос птиц — равно как и Полиид (*Клавдиан*, *Гетская война*, 442; *Welcker*, *Die griechischen Tragödien*, 770). Толкование снов и птицегадание относятся к одной и той же ступени прорицания (*Павсаний*, *Описание Эллады*, I, 34, 3). Связь последней из этих практик с принципатом вещественного материнства отчетливо проявляется не только у этрусков и гинекократических карийцев — изобретателей авгурий (*Плиний*, *Естественная история*, VII, 56; *Цицерон*, *О дивинации*, II, 33 и 40. — *Вергилий*, *Энеида*, 3, 161; ср. *Теренций*, *Формион*, IV, 4, 30: *gallina cecinit*²⁴⁷ — согласно *Донату*, выражение, указывающее на женское господство; слово *ὄρνις*²⁴⁸ преимущественно употребляется в женском роде, см. *Voesk*, *Pindari Epinicionum interpretatio Latina*, p. 455), но и в религиозных отправлениях азиатских амазонок (см. выше главу С). О связи Мелампонидов с птицами говорит также предание об освященном участке, находящемся на том месте, где некогда земля поглотила Амфиарая: на него никогда не садятся пернатые (*Павсаний*, *Описание Эллады*, IX, 8, 2). Птицы принадлежат

²⁴⁷ Курица запела (лат.).

²⁴⁸ Птица; знамение, примета (др.-греч.).

теллурическому воздушному пространству, о значении которого в эллинской религии мы уже говорили ранее. Появление на свет из яйца наделяет их особым отношением к материнству и служит поводом для тех притязаний, которые они — не без аллюзий на хтонические мистерии — предъявляют у *Аристофана* (Птицы, 693–704), утверждая, что именно птицы выделяются среди прочих животных благородством древнейшего происхождения (*Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 31, 224, 292*). — Теперь нам будет ясна во всей полноте еще одна черта меламподической мантики. Эолид есть в первую очередь пророк гибели и вестник смерти. Он предвещает близкое разрушение дома — тайну, ведомую червям. Голос рыщущего в поисках добычи стервятника приводит его к ржавому мечу. Так и сам Амфиарай является вестником несчастья и потому как никто другой может по праву произнести слова, вложенные в его уста Еврипидом:

ἔφω μὲν οὐδεὶς ὄστις οὐ ποιεῖ βρωτῶν
θάπτει τε τέκνα χᾶτερα κτάται νέα
αὐτός τε θνήσκει κ. т. л.²⁴⁹
(*Welcker, Die griechischen Tragödien, S. 558*).

Увидев в смерти Офелты знамение собственной гибели (*Аполлодор, Мифологическая библиотека, III, 6, 4*), он беспрестанно мучается сознанием предстоящей смерти, а отделив голову Мелампода от туловища, он лишает Тидея обещанного тому Афиной бессмертия (*Eckermann, Melampus und sein Geschlecht, S. 71; Схолии к Пиндару, «Немейские песни», X, 12*). Протесилай, первая жертва Троянской войны, предмет скорби и тоски Лаодамии и *matres Phylaceides*²⁵⁰ (*Овидий, Героиды, XIII, 35; Схолии к Пиндару, «Истмийские песни», I, 83*), считается первым плодом мужской силы Ификла, возвращенной тому уже известным нам смешанным со ржавчиной питьем. Иамид Феокл, сын

²⁴⁹ Не родился еще ни один из смертных, который не страдает, / Не хоронит детей, не приживает других, новых, / И сам не умирает... (*др.-греч.*).

²⁵⁰ Филакийские (или фессалийские) матери (*лат.*).

Эвмантида, узнает об исполнении оракула, с которым связана гибель Аристомена и мессенцев. Таким образом, он также носит характер «зловещего пророка» и во всех отношениях являет скорее меламподическую, чем иамидическую ступень мантики (Павсаний, Описание Эллады, IV, 16, 1–2; IV, 20, 1. Ср. Фульгенций, Объяснение древних выражений в изд. Van Staveren, Auctores mythographi latini, p. 770: Ἐκατομόφιον — si quis centum hostes interfecisset sacrificatum est a duobus Aristomene Gortynensi et Theoclo Eleo, sicut Sosicrates scribit²⁵¹. Павсаний, Описание Эллады, IV, 19, 2; FHG, IV, 501; К. О. Müller, Die Dorier, Breslau, 1844, Bd. I, S. 142. О Мантикле, сыне Феокла, см. Павсаний, Описание Эллады, IV, 21, 1 и 8; IV, 23, 1; IV, 26, 3). Полиид понимает смысл полученного от Куретов темного изречения, изображающего судьбу теллурического творения последовательной сменой трех цветов: от белого к красному и от красного к черному (Гигин, Мифы, 136; Аполлодор, Мифологическая библиотека, III, 3, 1; Цец, Схолии к Ликофрону, 811). Эвхенору он предсказывает раннюю кончину (Гомер, Илиада, XIII, 663 ff.). Итак, провидческое искусство рода Мелампонидов является выражением того вечного трепета и содрогания, который составляет характерную особенность человеческого духа, все еще без остатка преданного теллуризму. Смерть и ее ужасающие предчувствия властвуют над ним. В отчаянии, подобно Беллерофонту, Меламподид созерцает вечную гибель всякого земного творения, чья печальная участь открывается ему в образе листьев, срываемых с дерева осенним ветром. Поэтому неудивительно, что во всех мифах, связанных с именем Мелампода, столь выдающуюся роль играет растительный мир и особенно присущая последнему *ultronea et iniussa creatio*²⁵². Дуб со змеиным гнездом, указанием на который

²⁵¹ *Гекатомфоний* — [жертва, совершаемая] если кто убил сто врагов [... ее принесли] двое: гортинец Аристомен и элеец Феокл, как пишет о том Сосикрат. (*др-греч., лат.*). — *Примеч. перев.*

²⁵² Свободное и стихийное порождение (*лат.*).

является также имя Фегея²⁵³ (ὁ παρὰ δρυῖ σκότος²⁵⁴ *Плутарх*, Греческие вопросы, 20; *Аристотель*, Самосская политика²⁵⁵; *Павсаний*, Описание Эллады, III, 10, 7; *F. W. Gerhard*, in *Archäologische Zeitung*, 1849, No. 7; 1847, No. 6, p. 95; его же, *Zwei Minerven*, Taf. 2, Berlin, 1848), источенные червями балки, дикий кустарник, окружающий ржавый клинок, лес, в котором Дориппа оставляет ребенка (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 121), лесная чаща, в которой скрывается Гегесистрат, деревянная нога, которой он заменяет отрубленную, ежевичный куст, меняющий три цвета, дикая смоковница Мопса и Амфилоха (*Цец*, Схолии к Ликофрону, 427 и 980), заросли камыша, в которых таится Иам (*Пиндар*, Олимпийские песни, VI, 54), дикая груша (ἄχρας), у которой Аристомен теряет свой щит (щит этот позднее будет посвящен божеству в Лебадии), ибо пренебрегает Феокловым запретом приближаться к дереву, на котором сидят Диоскуры (*Павсаний*, Описание Эллады, IV, 16, 1-2; об ἄχρας см. *Vachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 345), — все эти со столь удивительной последовательностью повторяющиеся указания на связь человека с рождающимся от односторонне-материнского, гетерического оплодотворения растительным миром выражают идею смерти не менее настойчиво, чем сказание о разящей «собачьей колючке» (κυνόσβατος)²⁵⁶, от которой произошел материнский род лелегских локров, или слова Амфиарая у *Еврипида* (*F. G. Welcker*, Die griechischen Tragödien, S. 558): βίον θερίζειν ὥστε κάρπιον στάχυν²⁵⁷. В соответствии с таким сугубо

²⁵³ Автор указывает на связь имени Фегея (др.-греч. Φηγέως с наименованием дуба зимнего, *Quercus esculus*: φηγός. Этим же словом назывался и уже упоминавшийся выше священный дуб в Додоне, шелест листьев которого использовался для прорицаний. — *Примеч. перев.*

²⁵⁴ Тьма дуба (или: у дуба, при дубе) (др.-греч.).

²⁵⁵ См. *V. Rose*, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, Lipsiae, 1886, p. 356, fr. 576. — *Примеч. перев.*

²⁵⁶ Шиповник (др.-греч.). См. главу СXXXVIII в четвертом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

²⁵⁷ Жизнь сжинать как плодоносный колос (др.-греч.).

вещественно-материальным воззрением Мелампод может изображаться лишь в союзе с женским божеством. И действительно, он связан не только с Афиной Алеей (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 47, 3), но и, прежде всего, с Артемидой, фракийской богиней. Ей посвящает он после очищения Претидов храм в Аргосе (*Исихий*, Лексикон, Ἀκροῦχῆι), а аркадские клиторийцы (ср. *Витрувий*, Десять книг об архитектуре, VIII, 3; *Овидий*, *Метаморфозы*, XV, 322–328) возводят ее прозвание «Гемерасия» к тому же событию (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 18, 7). Придерживаясь отмеченного выше меламподического дуализма, *Каллимах* говорит о двух святилищах этой богини (К Артемиде, 223–236), а, по словам *Лукиана* (Александр, 19), в амфилохийском городе Малле за прорицание полагалось уплачивать два обола. Рядом с женской потенцией мужской фаллос занимает то подчиненное положение, освободиться от которого ему на посеидонической стадии не суждено. Сокрытым внутри материнского вещества представлен он в образе меча, обросшего древесным стволом, или покоев, в которых лежит заточенный Мелампод — Ификлов Гегесистрат. В своем изначальном облике Мелампод не достигает дионисийского развития мужественности и его триумфального возвышения над женской материей. В мифе о Претидах он выступает противником Диониса. С его помощью Прет освободил аргивянок от овладевшего теми безумия и отпраздновал восстановление прежней мрачной строгости теллурического материнства, воздвигнув храм враждебной Дионису Геры (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 12, 1). Мелампод — представитель принципа воды в противоположность вину (*Афиней*, Пир мудрецов, II, 45 D; *Овидий*, *Метаморфозы*, XV, 322–328; ср. [*Псевдо-*] *Плутарх*, Малые параллельные жизнеописания, 19). В Трифилии как и в Аргосе он приносит минийскому теллуризму победу над культом высшего божества света, в коем мужественность как спасительная и искупительная сила одержала верх над законом материи. Все связи Амифаонида и цикла легенд о нем с Дионисом (ср. *Геродот*, История, II, 49; *Павсаний*, Описание Эллады, IX, 29, 2; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, I, 97) являются следствием

позднейшего распространения вакхического мистериального культа, уступить которому рано или поздно были вынуждены и Аркадия, и Аргос, и Элида. Меламподическое прорицание смерти, устрашающее предчувствие вечно грозящей гибели и магические (μαυτομάγος²⁵⁸, ὑψητεία²⁵⁹), грубо-чувственные средства (ср. фрагмент из Дифила у *Климента Александрийского*, Строматы, VII, 4, 26, 4; *Eckermann*, Melampus und sein Geschlecht, S. 11–14; *Spengel*, Theophrasts Naturgeschichte der Gewächse, Bd. 2, S. 365; ср. также Бакида, примиряющего лакедемонских женщин с божеством у Суды (Βάκις²⁶⁰); Схолии к *Аристофану*, «Мир», 1671 и «Птицы», 963; см. также *G. Bernhardt*, Grundriss der griechischen Literatur, Bd. 1, S. 204; и *P. Wesseling* по поводу *Геродота*, История, VIII, 20), употребляемые к преодолению этого ужаса, столь разительно отличаются от торжествующей радости, связанной с победоносной светлой силой Диониса, царящей в его мистериях, что они неизбежно должны были утратить значение по мере распространения последних и по отношению к тихому свету новой, радостной религии могли восприниматься лишь как ее более низкая, хтонически-чувственная ступень.

СХХІХ. Возвышение меламподического пророчества до клитидического. Его связь с отцовским солнечным правом и прорицание счастья и победы как его характерная черта. В особенности о связи Гесиода с Меламподом и его хтоническим принципом

В череде ступеней, ведущих от теллурического прорицания к аполлоническому, первый решительный шаг связан с именем Клития — родоначальника всех Клитидов. Статуя олимпионика²⁶¹ Эпераста, сына Феогона, несла на себе следующую надпись:

²⁵⁸ Маг-прорицатель, чародей (др.-греч.).

²⁵⁹ Колдовство, ворожба, чары (др.-греч.).

²⁶⁰ Бакид (др.-греч.).

²⁶¹ Олимпионик — пожизненное почетное звание древнегреческого атлета, победившего на Олимпийских играх. — *Примеч. перев.*

Τῶν δ' ἱερογλώσσων Κλυτιδᾶν γένος εὐχομαι εἶναι
 Μάντις, ἀπ' ἰσοθέων αἷμα Μελαμποδιδᾶν.
 Я прорицатель из рода вещавших тайны Клитидов;
 Вещих Мелампа сынов кровь богоравных во мне²⁶².

Таким образом, при ближайшем рассмотрении Эпераст был Клитидом, а при дальнейшем — также Мелампонидам. Генеалогия, которую приводит *Павсаний* для объяснения процитированных строк (Мелампод, Мантий, Оиклей, Амфиарай, Алкмеон, Клитий), подтверждает это отношение. Если здесь Клитиды считаются отраслью Меламподидов, то в других местах они причисляются к Иамидам. *Геродот* (История, IX, 33) называет уже известного нам Тисамена (требовавшего для своего брата тех же привилегий, которые некогда Мелампод получил от Прета для Бианта) элейцем καὶ γένους τοῦ Ἰαμιδέων Κλυτιάδην²⁶³ — чтение вполне надежное вопреки безосновательным сомнениям А. Бека (А. *Voeckh*, *Pindari Epinicionum interpretatio Latina*, p. 152 в комментарии к VI «Олимпийской песни» *Пундара*) и К. Эккермана (К. *Eckermann*, *Melampus und sein Geschlecht*, S. 130, 2). В том, что Клитиды оказались в равной мере связанными и с Меламподидами, и с Иамидами, заключено не столько противоречие, сколько дальнейшее развитие этой религиозной ступени и доказательство того факта, что в завершение этого процесса сами Меламподиды преобразуются в аполлонических Иамидов. Именно поэтому *Цицерон* (О дивинации, I, 41) упоминает лишь два элейских пророческих семейства: *Iamidarum unam, alteram Clytidarum, haruspicinae nobilitate praestantes*²⁶⁴. *Филострат* (Жизнь Аполлония Тианского, V, 25) предлагает следующее сопоставление: οἱ δὲ Ἰαμίδαί, εἶπε, καὶ οἱ Τελλιᾶδαί καὶ οἱ Κλυτιάδαί καὶ τὸ πᾶν τῶν Μελαμποδιδῶν μαντεῖον ἐλήρησαν, ὡ λῶσθε, τοσαῦτα μὲν περὶ πυρὸς

²⁶² *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 17, 6 (перевод с др.-греч. С. П. Кондратьева). — Примеч. перев.

²⁶³ И Клитиадом от рода Иамидов (др.-греч.).

²⁶⁴ Одну Иамидов и другую Клитидов, выдающихся искусством гаруспаций (лат.), т. е. гаданий по внутренностям жертвенных животных. — Примеч. перев.

εἰπόντες, τοσαύτας δὲ ἀπ' αὐτοῦ συλλεξάμενοι φήμας²⁶⁵ — выражение, из коего следует, что Меламподиды включают в себя три упомянутых первыми семейства и по сравнению с ними имеют лишь историческое значение. Определить правильное отношение между Клитием и Меламподом нам поможет замечание, сделанное Павсанием (Описание Эллады, VI, 17, 6), вся важность которого становится ясна лишь в связи с материнским правом. Клитий покидает аркадский город Псофиду и переселяется в Элиду, чтобы не жить со своими дядьями — братьями его матери Арсиной или Алфесибей, — убившими его отца Алкмеона. После всего сказанного выше (в гл. XXXIII–XXXIV) о матереубийстве самого Алкмеона, умертвившего Эрифилу по требованию собственного отца Амфиарая, а также о его браке с дочерью Фегей, мы можем предполагать, что в душе Клития в связи со свершившимся происходит решительный перелом. Алкмеон гибнет как жертва нарушенного им самим древнего теллурического права. Тот факт, что Эрифилу, соблазненная эротическими чарами своего ожерелья и пеплоса (*Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 69–72; Eckermann, Melampus und sein Geschlecht, S. 43*), подбивает сперва отца, а за ним и сына на губительную войну с враждебными золидам Фивами, не может оправдать преступления Алкмеона, и в Псофиде его настигает кровная месть в лице братьев убитой им супруги. Однако Клитий отвращается от представителей старого меламподического материнского закона и, подобно Оресту, воздает честь высшему призыву патернитета, победу которого приутоновили своими страданиями и смертью Амфиарая и Алкмеона. Тем самым Клитий как представитель отцовского принципа занимает место рядом с Алкмеоном. С его именем связано то же поступательное движение, которое мы отмечали применительно к Алкмеону. Именно это имеет в виду предание, связывая его с последним сыновними отношениями. Если принять предложенную здесь точку зрения, то и сами

²⁶⁵ Иамиды, — сказал он, — Теллиады, Клитиады и всякое прорицалище Меламподидов намолочи вздора, мой бесценный, так много наговорив об огне и собрав из него столько прорицаний (*др.-греч.*).

Меламподиды, и аргивские войны с Фивами, в которых они играют столь значительную роль, тотчас станут для нас более понятными. Прежде всего, мы видим теперь причину, по которой Гомер (Одиссея, XV, 222–255), а вместе с ним и автор «Схолий к Пиндару» (Немейские песни, IX, 30, в изд. *Voeseckh, Pindari Epiniciorum interpretatio Latina*, p. 494) — в противоположность Павсанию, (Описание Эллады, VI, 18) — разделяет Меламподидов на две линии и делает Мантия прародителем Клития и Полиида, а через последнего — также и Феоклимена, в то время как Амфиарай и его сыновья Амфилох и Алкмеон представлены здесь как последние из потомков Антифата, Клитий же вовсе не упомянут. Это обстоятельство означает признание того факта, что, начиная с Алкмеона, в племени Меламподидов возобладал новый, высший принцип. Если у Павсания он представлен в лице Клития, то у Гомера то же место занимает Полиид, отец Феоклимена. «Одиссея» недвусмысленно подчеркивает отношения преемства, когда говорит, что после смерти Амфиарая Аполлон сделал Полиида «гадателем славным». Посредине между тем и другим находятся сыновья Амфиарая: Амфилох и Алкмеон, — которые поэтому и здесь являются связующим звеном при переходе от меламподического принципа Амфиарая к клитидическому Полиида. То же поступательное развитие мы наблюдаем на примере двух войн против Фив, первая из которых завершается гибелью семерых (лишь Адраст спасается бегством в Афины с помощью божественного скакуна Ариона), вторая же — победой эпигонов²⁶⁶ (ὄπλοτέρων ἀνδρῶν²⁶⁷, Состязание Гомера и Гесиода, в изд. *Göttling, Hesiodi Carmina*, p. 324). Первая из них приносит смерть Амфиарая, вторая завершается благополучно благодаря братьям Амфилоху и Алкмеону. В лице последних две разные роли: провидца и героя, — объединенные в Амфиарае (*Пиндар, Олимпийские пес-*

²⁶⁶ Эпигонами (от др.-греч. ἐπίγονοι 'потомки') в греческой мифологии традиционно именуются сыновья героев, участвовавших в первом походе против Фив. — *Примеч. перев.*

²⁶⁷ Более молодых мужчин (др.-греч.).

ни, VI, 17: ἀμφότερον μάτιν τ' ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάρνασθαι²⁶⁸), представлены по отдельности, так что тот новый оборот, который Еврипид в своем «Алкмеоне в Коринфе» (согласно *Аполлодору*, Мифологическая библиотека, III, 7, 7) придает взаимоотношениям этих персонажей, превращая Амфилоха из брата в сына Алкмеона, в действительности может считаться возвращением к первоначальной идее единства. В первом походе на Фивы участвует провидец Амфиарай, во втором эту роль принимает на себя эпигон Полиид (*Афиней*, Пир мудрецов, XI, 459; *Eckermann*, *Melampus und sein Geschlecht*, 77). Тот, таким образом, принадлежит побежденному мелаподическому принципу, этот же — торжествующему клитидическому. Эта трансформация осуществляется Амфилохом-Алкмеоном, которые именно в силу этого обстоятельства могут быть причтены сразу к обеим ступеням: с одной стороны, к Мелаподидам, от которых они происходят, но чье право они преодолевают, а с другой — к Клитидам, одобряющим убийство μητροκτόνος²⁶⁹ Алкмеона. Поворотный момент заключается здесь в гибели Эрифилы от руки собственного сына. Деяние, заповеданное Амфиараем, осуществляет Алкмеон. Если отец покорился женщине и ее праву, то сын одержал над ней верх и тем самым открыл путь к безоговорочному признанию патернитета. Алкмеон, таким образом, стоит выше Амфиарая, как и вообще все эпигоны гордятся своим превосходством над отцами (*Гомер*, *Илиада*, IV, 405). В разных версиях сказания акт матереубийства совершается порою до выступления войска в поход, а порою — после него. Какой бы из двух вариантов мы ни признали древнейшим, вторая Фиванская война неизменно будет связана с победой высшего отцовского начала, и потому нетрудно понять, почему, как сообщает *Павсаний* (*Описание Эллады*, IX, 25, 6), во времена эпигонов в Фивах прекращается кабиропеларгический культ, в то время как во время первой войны принцип патернитета терпит поражение. В том же отношении возвышается над Амфиараем и Полиид — по выражению Гомера,

²⁶⁸ Одинаково хорошо и проричать, и сражаться копьем (*др.-греч.*).

²⁶⁹ Матереубийцы (*др.-греч.*).

превосходящий его преемник. Смертный всецело в теллурическом смысле, в сказании о поглотившей его вместе с колесницей земной расселине Амфиарай изображается Плутоном, сопоставимым также с хтоническим Тересием, вкусившим плотские радости обоих полов и под конец также поглощенного землей (там же, IX, 37, 2). С Полиидом, напротив, связано первое пробуждение идеи посмертного возрождения жизни. Она составляет подлинное ядро мифа о Главке, и именно потому этот миф как никакой другой смог занять выдающееся место в позднейшей орфики-дионисийской мистериальной религии (Лукиан, О пляске, 49; *Eckermann, Melampus und sein Geschlecht*, S. 156; *Welcker, Die griechischen Tragödien*, S. 767 ff.). Его связь с «материнской землей» Критом (отрицать которую возбранялось под угрозой сурового наказания, см. *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 18, 4) и теллуру-посейдоническим Миномом придавала ему еще большую значимость. В чистом хтоническом принципе Куретов, которых выводят на сцену также Софокл в своем «Полииде» и Еврипид (*Афиней*, Пир мудрецов, II, 51; *Eckermann, Melampus und sein Geschlecht*, S. 140 ff.; *Исихий*, Лексикон, Κουρητῶν στόμα), высшая сила Полиида показана во всей ее противоречивости, которую еще более подчеркивает рассказ о том, как у сына Миноса были отняты его прежний пророческий дар, его братские отношения с Клитом, похищенным влюбленной в того Эос, и, наконец, его связь с храмом Диониса Отеческого в Мегре (*Павсаний*, Описание Эллады, I, 43, 5). Этой высшей природе соответствует число три, которое в мифе о Полииде вытеснило древнюю мелаподическую двойку (ср. там же, IX, 35, 1). Не дважды, а три раза в день меняет свою масть теленок, чудесную природу которого впервые обнаруживает Полиид. Подверженная вечному распаду, самоуничтожающаяся в вечной чередке убийств диада принадлежит женщине, могиле (*Порфирий*, О пещере нимф, 29–31; отсюда διπλάσιος σηκὸς τάφου²⁷⁰, см. *Welcker, Die griechischen Tragödien*, S. 773), ночи, рождающей из себя день, чтобы затем вновь принять его в свое черное лоно. Напротив, троекратное изменение

²⁷⁰ Вдвое большая могила для погребения (др.-греч.).

света, которое символически воспроизводится в Талосе, троекратно обегаящем охраняемый им Крит, в троекратных воскурениях, приносимых Солнцу египтянами утром, в полдень и на закате (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 52; *Марин*, Прокл, 21) в *triplex color*²⁷¹ у *Вергилия* (Буколики, VIII, 73; Скопа, 371), выдвигает на передний план день; оно начинается с утренней зари (*alba*) и завершается вечерними сумерками (белый, красный и черный цвета упоминаются также в отрывке из «Критянок» *Эсхила*, приводимом у *Афиней* (Пир мудрецов, II, 51 d; Схолии к Аристиду, в изд. *S. Jebb, Aelii Aristidis Adrianensis Opera Omnia*, Oxford, 1722–30, vol. 2, p. 207). Таким образом, мелаподически-амфиарический принцип ночи в лице Полиида оказывается преодолен принципом света, день побеждает материнский мрак (*Пиндар*, Истмийские песни, V, 1: μάτηρ Ἀελίου πολυώνυμι Θεία²⁷²) — Шаг тем более значимый, что он, по всей видимости, и дает начало имени Клитий. Уроженец Регия Ивик именуется утро κλυτός²⁷³, ибо, как замечает *Плутарх* (Застольные беседы, VIII, 3, 5), после ночной тишины оно полагает начало движению и шуму: τὸν ὄρθρον ὁ Ἴβυκος οὐ κακῶς κλυτὸν προσεῖπεν, ἐν ᾧ κλύειν καὶ ἤδη φθέγγεσθαι συμβέβηκε²⁷⁴. Так атрибутом ночной богини Афины становится приветствующий утреннюю зарю петух, так возлюбленный Авроры Мемнон при первых лучах солнца из немого камня превращается в звучащее изваяние: δεξιὰ σημαίνων, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρων. οἱ δ' ἔπονται, καθάπερ ἐκ παλιγγενεσίας νέα ἐφ' ἡμέρῃ φρονέοντες²⁷⁵. Таким образом, Клитий предстает перед нами как божественный Эус. Однако ту же природу тем самым приобрета-

²⁷¹ Тройной, тройственный цвет (*лат.*).

²⁷² Мать Гелиоса, многоименная Тея (*др.-греч.*).

²⁷³ Славный, прославленный; чудный, дивный (*др.-греч.*).

²⁷⁴ Ивик неплохо наименовал «прославленным» (κλυτὸν) утро, когда наступает время слышать (κλύειν) и говорить (*др.-греч.*). Глагол κλύω в числе прочего также может означать «слыть, иметь репутацию», откуда значение прилагательного κλυτός.

²⁷⁵ [Зевс...] «доброе знаменье шлет, людей будя на работу». И они следуют призыву, как бы вновь родившись, с новыми мыслями на новый

ет и Полиид, поскольку ему введома троекратная смена красок дня, чем объясняется и замещение Клития Полиидом в обеих упомянутых генеалогиях, приведенных у Гомера и Павсания. Теперь взаимоотношения Клития и Мелампода обретают полную ясность. Если первый из них принадлежит ночи и мрачному теллуризму, то последний становится приверженцем победившего материнскую тьму дневного светила и в этом качестве оказывается связанным с принципом аполлонического патернитета, достигшим признания благодаря Алкмеону. Такую же эволюцию претерпевает и искусство предсказания. Для Мелампода оно является даром Земли и Ночи, для Клития же — аполлоническим, уверенным в своей победе, как и восходящее светило. Потому теперь сверкающая в его лучах солнцелюбивая ящерица, коей и христианская символика также приписывает связь с высшим светом, занимает место ночного животного собаки и Луны, которой остаются верны Теллиады; потому теперь вместо куста и коллочки клитиадо-меламподическим атрибутом становятся украшенная прелестной каймою фиалка (*Пиндар*, Олимпийские песни, VI, 93) и сверкающая в солнечных лучах ежевика. Потому впредь вместо матери, от которой производят свою естественную мудрость и Мелампод, и эолийка Меланиппа ἡ σοφῆ²⁷⁶ (*Welcker*, Die griechischen Tragödien, S. 840 ff.), источником мантики будет уже Аполлон. Мрачная, проникнутая неизбывным страхом суеровость древнейшего пророчества уступает место светлой надежде. Если Мелампод и Амфиарай, равно как и Тересий (ср. *Еврипид*, Финикиянки, 558–562), предстают перед нами вестниками грядущих катастроф, то прорицание Клитидов принимает другое направление, возвещая удачу, благополучие и победу (ср. *Конон*, Повествования, 6; *Плутарх*, Об упадке оракулов, 45). Примечательно, с какой последовательностью проведена эта идея. Тисамен, недвусмысленно причисляемый *Геродотом* (История, IX, 33) к числу клитидических Иамидов, вопрошает пифий-

день (др.-греч., *Плутарх*, Застольные беседы, VIII, 5). — *Примеч. пер.*

²⁷⁶ Мудрая (др.-греч.).

ский оракул о потомстве и в ответ узнает, что ему суждено со славою победить в пяти больших схватках — и действительно, впоследствии он пять раз приносил спартамцам успех в борьбе с их самыми могущественными врагами (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 11, 6; ср. там же, VI, 14, 5; VI, 13, 6). — О спартанской $\mu\nu\eta\mu\alpha$ ²⁷⁷ элейских Иамидов см. *Павсаний*, Описание Эллады, III, 12, 6–7; о святилище Амфилоха, почитаемого в силу родственных отношений, которые, согласно материнскому праву, связывают спартанцев с Демонассой, дочерью Амфиарая, см. там же, III, 15, 6 и IX, 5, 8; о святилище Амфиарая — там же, III, 12, 4. Точно так же Каллий принес успех кротонцам (*Геродот*, История, V, 44–45), Теллий — фокийцам (там же, VIII, 27), тогда как потомок Теллия Гегесистрат оказался бессилён против клитиада Тисамена (там же, IX, 36), а меламподид Мегистий погиб вместе с Леонидом у Фермопил (там же, VII, 221). В Олимпии у алтаря Августа стояла статуя Агия — уже известного нам внука Тисамена. Этот клитидический вестник победы также оказал поддержку Лисандру перед битвой при Эгоспотамах. В его связи с Августом вновь проявляется Орестова природа последнего: Клитид следует Алкмеону, мстителю за убитого отца, Алкмеон, со своей стороны, — Оресту, и ему же, в свою очередь, — Октавиан. Мантинейцам, связанным многообразными отношениями с Меламподом и элейско-посейдонической религией (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 11, 2; VIII, 5, 3; VIII, 8, 2; VIII, 10, 2; *E. Gerhard*, Griechische Mythologie, Berlin, 1854–55, Bd. II, § 815, S. 146), победу над Агисом предсказывает Иамид Фрасибул — тот самый, который на статуе в Олимпии был изображён вместе с ящерицей (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 10, 4). Подобно своему отцу Полииду вестником счастья является также и Феоклимен (*Гомер*, Одиссея, XV, 525–540; *Элиан*, О природе животных, VIII, 5), а согласно Схолиям к Пиндару (Пифийские песни, VIII, 79) победоносный Аристомен основывает героон в честь Алкмеона. Теперь для нас приобретает более глубокое значение ещё один фрагмент из Пиндара (см. *Стобей*, Флорилегий, IV, 45, 1; *Климент Александрийский*,

²⁷⁷ Надгробный памятник (др.-греч.).

Строматы, I, 10, 49; А. *Voesckh*, *Pindari Epinicionum interpretatio Latina*, fr. 68–69, ср. также fr. 67 и 70–72). Пиндар воспевал хвалу также и Амифаониду (фр. 67). И если Амфиарай, наставляя сына при расставании, внушает ему открывать лишь счастливые предсказания, о недобрых же умалчивать и таить их в сокровенных глубинах сердца, памятуя, что *κέντρον δὲ μάχας ὁ κρᾶτιστεύων λόγος*²⁷⁸, то в этих словах нельзя не узнать основную идею клитидического прорицательства, достигшего триумфа благодаря Алкмеону. Из всех поучений Амфиарая именно это яснее всего проявляет характер исторического предания, и, может быть, в том числе и по этой причине *Еврипид* в «Просительницах» (197 ff.) напоминает о ней устами аргивских матерей. Клитиду позволено раскрывать лишь светлую, а не мрачную сторону человеческого жребия. Потому Эпераст обращает внимание на свою принадлежность к роду Клитидов, потому Геродот отмечает такое же происхождение Тисамена, именуя того *Κλυτιάδην*²⁷⁹ — эпитет, столь невыносимый для Валкенера, Бека, Эккермана вследствие недостаточно глубокого понимания ими всех взаимосвязей этих явлений. Потому, наконец, *Павсаний* (Описание Эллады, I, 44, 7) особо отмечает, что в аттических Эгисфенах имеется святилище Мелампода и что в нем хотя и справляется ежегодный праздник, однако не совершается никаких прорицаний. Эккерману этот момент представляется необъяснимым: ведь пророческий дар Мелампода действительно подчеркивается у множества авторов (*Плиний*, *Естественная история*, VII, 33; *Цицерон*, *О законах*, II, 13; *Евдокия Макремволитисса*, *Иония*, 286). Однако с тех пор как Клитиды неразрывными узами соединили свое имя с победами и триумфами, несчастливое пророчество Мелампода, с которым было связано переселение многострадальной Автонои в Эгосфены, уже не встречало одобрения ни в аполлонических Афинах, посвятивших Амфилоху особый алтарь, ни в столь же аполлонической колонии Малле (*Павсаний*, *Описание Эллады*, I, 34, 2; ср. там же, I, 8, 3). Отдельного объяснения требует

²⁷⁸ А превосходящее всех слово — стрекало битвы (*др.-греч.*).

²⁷⁹ Клитиадом (*др.-греч.*).

дельфийское пророчество о пятикратной победе Тисамена. Откуда это ограничение? Отчего было не окрылить его надеждой на нескончаемую череду неизменных успехов? Прежде чем дать ответ на этот вопрос, мне следует показать на ряде других примеров, сколь тесно связана пятерица с клитидической ступенью Меламподидов. Пять частей имел жертвенник Амфиарая в Оропе (там же, I, 34, 2; ср. там же I, 23, 9–10), из коих одна была посвящена Амфилоху, Алкмеону же на нем не воздавалось никаких почестей. Пять дней от роду было Иаму, но никто так и не видел укрытого в камыше младенца (*Пиндар*, Олимпийские песни, VI, 88–89: $\lambda\epsilon\mu\lambda\tau\alpha\iota\omicron\nu\ \upsilon\epsilon\upsilon\epsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ²⁸⁰). Как пишет *Цец* (Схолии к Гесиоду, «Груды и дни», 802), *Гесиод* почерпнул свое учение о пятом дне месяца, по преимуществу принадлежащем pallidus Orcus (*Сервий*, Комментарии к «Георгикам», I, 277; *Vachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 257 ff.), из книг так называемого Мелампода (ср. *Колумелла*, О сельском хозяйстве, Предисловие, I, 32: in pecoris cultu doctrinam Chironis et Melampodis²⁸¹). Да и сам Гесиод вследствие своей — также хтонической — sapientia²⁸² (ср. *Павсаний*, Описание Эллады, I, 2, 3; *Фульгенций*, Мифологии, III, 1; *Колумелла*, там же, 4: res rustica quasi consanguinea sapientiae²⁸³) во многих отношениях связан с Черноногом²⁸⁴, вследствие чего древние авторы решительно противопоставляют его Гомеру, которому весьма знаменательным образом приписывалась аполлоническая «Алкмеонида» (*Геродот*, История, IV, 32). Гесиод же перенимает искусство прорицания от акарнанских Меламподидов (там же, VII, 221); ему приписывается «Меламподия» (*Афиней*, Пир мудрецов, XI, 498; XIII, 609; *Цец*, Схолии к Ликофрону, 682), а также поэма о нисхождении Тесея в Аид. Его прах

²⁸⁰ Бывший пятидневным (др.-греч.).

²⁸¹ [Читатель усвоит...] науку животноводства Хирона и Мелампода (лат.).

²⁸² Мудрость, благоразумие (лат.).

²⁸³ Сельскохозяйственные знания почти родственны мудрости (лат.).

²⁸⁴ Дословный перевод древнегреческого имени Мелампод. — *Примеч. перев.*

покойся в минийском Орхомене и в локрийском Немее (Фукидид, История, III, 96; Плутарх, Пир семи мудрецов, 19; его же, Об изобретательности животных, 7 и 13), а найден он был благодаря вороне (ср. Состязание Гомера и Гесиода в изд. К. Götting, Hesiodi Carmina, p. 323, 20). Могилы Миния и Гесиода упомянуты у Павсания рядом (Павсаний, Описание Эллады, IX, 38, 2–3). Бронзовая статуя поэта была поставлена в Феспиях, с незапамятной древности известных своим культом Эроса (там же, IX, 27, 5). С Орком связано и значение свинцовой таблицы (Тацит, Анналы, II, 69; Дион Кассий, Римская история, LVII, 18; SIG, 539; Прокл, Комментарии к «Тимею», 14 b), содержащей единственную достоверно принадлежащую ему поэму «Труды и дни» (ср. стих 465: εὐχέσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερι θ' ἄγνῆ²⁸⁵). В силу несовместимости с этим направлением древние не признавали подлинным и его обращение к Музам; на тех же хтонических взаимосвязях основана и атрибуция «Каталогов женщин» и «Великих Эоий», которые, совпадая в некоторых отношениях с «Меламподией», также согласуются с вещественно-теллурическим материнским правом (Павсаний, Описание Эллады, IX, 31, 4–5; IX, 27, 2; IX, 30, 2; IX, 35, 1; VIII, 18, 1; II, 26, 6; Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», III, 4); ими же порождены и сказания о неучастии Гесиода в дельфийских празднествах (Павсаний, Описание Эллады, X, 7, 2; ср. там же, IX, 30, 2), о его ὀρνιθομαντεία²⁸⁶ (Прокл, Комментарии к «Трудам и дням», 824), о его победе над Гомером во время тризны по Амфидаманту (Плутарх, Пир семи мудрецов, 10). К приведенным выше упоминаниям пятерицы можно добавить и пятерых сыновей Элата, тесно связанного с Иамом (Павсаний, Описание Эллады, VIII, 4, 3; VIII, 9, 2), пятеро человек, участвующих в очищении Претид согласно сообщению Дифила (см. Климент Александрийский, Строматы, VII, 713), пять дней, в течение которых Ясон принимает на Иолке своих родичей, включая и Мелампода (Пиндар, Пифийские песни, IV, 215), два раза по пять дней,

²⁸⁵ Жарко подземному Зевсу молись и Деметре пречистой (перев. с др.-греч. В. В. Вересаева). — Примеч. перев.

²⁸⁶ Птицегадании (др.-греч.).

в течение которых Ификл пьет смешанную со ржавчиной воду, исцеляющую его от бесплодия (*Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», XI, 294); сюда же — в силу их аргивско-фалерских связей — можно присовокупить и *Quinquatria Minervae*²⁸⁷ (*Овидий*, Фасты, III, 809, ff.; VI, 645, ff.). Все эти случаи употребления пентады пронизаны одной и той же главной идеей: идеей вещественного соединения мужской и женской природной потенции, выражением которого во многих случаях является число пять (*Bachofen*, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, S. 255 ff.). Ей же обязана пятерица и своими именованиями: γάμος, φύσις, τρόφος, φθόγγος²⁸⁸. В силу той же идеи Меламподу прислуживают двое: мужчина и женщина, — а на алтаре Амфиарая вместе с героями изображены также их жены (*Павсаний*, Описание Эллады, I, 34, 2). Все сказанное и объясняет полученный Тисаменом оракул. Тисамен вопрошает о продолжении рода и получает в ответ предсказание пяти побед. Каким отношением связаны эти два звена? Что общего между γόνος²⁸⁹ и μάχη²⁹⁰? Разгадка кроется в значении пятерицы. Γάμος²⁹¹ служит залогом продолжения рода, которое, в свою очередь, является победой над законом смерти, господствующим над материей. Итак, в качестве Пемпта наш Клитид — подобно Ахиллу Пемпту — также предстает торжествующим победителем, пророком триумфа, а не вестником смерти и поражения, какими были его предшественники Меламподиды. Однако его победа все еще подлежит отмеченному выше вещественно-женскому ограничению, согласно с которым понятие счета обозначается у греков словом πεπτάζειν²⁹², а сам дельфийский Аполлон, принимая во внимание прежнюю природу — буквой Ε. Идея брачной прокреации и победы в битве суть два проявления

²⁸⁷ Квинкватры, празднества в честь Минервы (лат.).

²⁸⁸ Супружество, природа, кормилица, речь (др.-греч.).

²⁸⁹ Рождение, произведение на свет (др.-греч.).

²⁹⁰ Бой, битва, сражение; борьба; драка (др.-греч.).

²⁹¹ Супружество, брак (др.-греч.).

²⁹² Считать пятерками, т. е. по пальцам; исчислять (вообще), считать (др.-греч.).

одного и того же основного воззрения, обе они всецело чувственным образом мыслятся как действие физической телесной силы. Потому Клитиды неизменно изображаются как герои и как певцы, потому их сражения ограничиваются брачным числом пять, подобно тому как, согласно Платону, число миров — если только их существует более одного, — не должно превышать пяти, а на брачный пир не следует приглашать более пяти гостей. (В дополнение к свидетельствам, приведенным в моем «Опыте»²⁹³ см. также Ликофрон, Кассандра, 143). — В сфере продолжения рода идея победы и триумфа совпадает с идеей преемства. В мантике Иамидов последнее предстает в уже известном нам образе. Ἦρακλείδης ἐν τῷ περὶ χρησμῶν τοῖς δέρμασί φησιν αὐτοὺς μαντεύεσθαι ἀφορῶντας εἰς τὰς σχισμὰς τῶν δερμάτων, πότερον εὐθείαι εἰσὶν ἢ οὐ²⁹⁴ (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 111). Значение прямой линии в противоположность βουστροφῆδόν²⁹⁵ и obliqua sive materna cognatio²⁹⁶ мы уже отмечали в мифе о Ясоне, где оно выражено самым недвусмысленным образом. Теперь оно проявляет себя и применительно к Иамидам, вновь — как и в предыдущем случае — в связи с брачным законом пентерицы и с культом победоносно выступающего из ночного мрака юношески-мужественного Эояя. Прямая линия, неизменно следующая в одном и том же направлении, одержала верх над кривой, целиком или отчасти возвращающейся к своей начальной точке и тем самым символизирующей закон смерти πάντα δ' ἔναλλα²⁹⁷ (Феокрыт, Идиллии, I 134). Этот принцип патернитета достигает признания в лице Алкмеона, к которому присоединяется Клитий. Он возводится в основной закон всего рода Меламподидов. На нем покоится и преемство отцов и сыновей в войне Эпигонов, и осо-

²⁹³ См. *Vachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 255 ff. — *Примеч. перев.*

²⁹⁴ Гераклид говорит в «О предсказаниях по кожах», что они предсказывают, разглядывая щели на кожах, прямые они или нет (*др.-греч.*).

²⁹⁵ Зигзагообразной (*др.-греч.*).

²⁹⁶ Побочное или материнское родство (*лат.*).

²⁹⁷ Все переворачивающий (*др.-греч.*).

бая наказуемость кастрации, и рассказ о Мегистии, который, оставшись сражаться при Фермопилах, отослал домой своего единственного сына, чтобы не нарушилось родовое преемство (*Геродот*, *История*, VII, 221 и 228). Первоначальному, доклитидову мелаподизму эта идея простирающегося за пределы смерти продолжения рода по мужской линии была решительна чужда. По материнской же линии подлинного преемства не существует — здесь возможно лишь очередное повторение все того же акта рождения (см. выше главу LXXX). Материнские народы всегда суть *Numerii*²⁹⁸, как те жители Беневента, о которых говорит сочинение «*De praenomine*», содержащиеся в приложении к «Достопримечательным деяниям и изречениям» Валерия Максима: *Numerii sola patricia gens usa est Fabia praenomine idcirco quod trecentis sex apud Cremeram flumen caesis, qui unus ex ea stirpe exstiterat, ducta in matrimonium uxore filia Numerii Otacili Maleventani sub eo pacto, ut, quem primum filium sustulisset, ei materni avi praenomen imponeret, obtemperavit*²⁹⁹. То же у Феста в *Codex Farnesianus* в изд. *К. О. Müller, Sexti Pompei Festi De verborum significatione*, p. 170. Нумерий Фабий Бутоен упомянут у *Ливия* (*История Рима от основания города*, XLI, 28). Варрон (у *Нония Марцелла*, *Свод знания*, IV, 352 в изд. *F. D. Gerlach, K. L. Roth, Nonii Marcelli peripatetici Tuburticensis De compendiosa doctrina per litteras ad filium et Fabii Planciadis Fulgentii, Basiliae, 1842*, p. 241) говорит: *ut qui contra celeriter erant nati, fere Numerios praenominabant: quod qui cito facturum quid se ostendere volebat, dicebat numero id fore: quod etiam in partu precabantur Numeriam: quam Deam solent indigitare etiam Pontifices*³⁰⁰. Ср. *Августин*, *О граде*

²⁹⁸ Нумерии (лат.).

²⁹⁹ Преномен Нумерии использовал лишь патрицианский род Фабиев по той причине, что, после того как триста шесть человек [из Фабиев] были убиты у реки Кремера, единственный оставшийся в живых взял в жены дочь Нумерия Отачила из Малевента с условием, что первому рожденному [от нее] сыну будет дан преномен деда по матери, — что и было исполнено (лат.).

³⁰⁰ Те же, напротив, кто рождался быстро, обыкновенно получали преномен «Нумерии»: потому что если кто-нибудь хочет пообещать, что

Божьем, IV, 11. Numero в значении cito³⁰¹ и nimis cito³⁰² у Феста, О значении слов, в изд. Müller, p. 170; Варрон, Сельское хозяйство, III, 16; Лактанций Плацид, p. 486: Numero, protere, velociter³⁰³. Из всей совокупности этих свидетельств следует, что богиня Луцина, олицетворение материнского природного начала, носила также имя Нумерия, что имя это теснейшим образом связано с идеей непрестанно повторяющегося акта рождения (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 71: τὴν Εἰλειθυίαν πρᾶϋμῆτιν εἶπεν, ὅτι αἱ τίκτουσαι πρᾶότεραι γίνονται ἢ ὅτε παρθένοι εἰσίν³⁰⁴) — повторения, служащего основанием аддициональной прогрессии числового ряда, — и что отсюда развивается новое значение этого имени: «быстрая» (с оттенком «чрезмерно поспешная») и, наконец, что во всем этом представлении нашла свое выражение матерински-вещественная сторона жизни природы. Таким образом, Нумерия является свидетельством гинекократических отношений. Последние подтверждаются множеством отдельных подробностей: например, в том, что касается наследования материнского имени и имущества: так, согласно Фесту, Нумерия благодаря своему богатству склоняет к браку одного из Фабиев³⁰⁵, а также в имени Maleventani³⁰⁶, на которое обращает внимание все тот же Фест и которое, очевидно, связано с мрачной древней религией Земли (Μαλόεντων³⁰⁷, слово род-

скоро что-то сделает, то говорит, что это случится вот-вот (*numero id fore*); а еще потому, что во время родов обращались с молитвой к Нумерии; звать к этой богине имели обыкновение также и понтифики (*лат.*).

³⁰¹ Быстро, скоро (*лат.*).

³⁰² Очень быстро, слишком быстро (*лат.*).

³⁰³ Быстро, поспешно, скоро (*лат.*).

³⁰⁴ Он сказал, что Илифия кротка, потому что рожаящие становятся более кроткими, чем были в девичестве (*др.-греч.*).

³⁰⁵ См. Фест, О значении слов, XII, s. v. Numerius.— *Примеч. перев.*

³⁰⁶ Малевентанец, житель города Малевент (старое название города *Benaventum*) (*лат.*).

³⁰⁷ Малоэнтий (*др.-греч.*).

ственное Mallos — имени сына Манто, см. *Стефан Византийский*, Μαλόεις³⁰⁸). Но в особенности это касается мифа о гибели трехсот шести Фабиев. Об их теллурическом характере говорит боб, в честь которого они названы³⁰⁹, а их связь с Аидом породила миф об их вражде с Амфиараем (*Дидим* в «Геопонике», II, 35, р. 183). Память о наследовании младшим из детей сохраняется в сообщении *Дионисия Галикарнасского* (Римские древности, IX, 22, 1), — едва ли получившем достаточное объяснение, — что из всех трехсот шести выжил лишь один, которого, очевидно, следует представлять себе мальчиком, как это рассказывается и о Несторе. Признание женского принципата проявляется и в числе пятьдесят, к которому — в полном согласии с рассказом об одной лишней смокве³¹⁰ — всякий раз присовокупляется единица, так что в итоге триста превращаются в триста шесть. Странное противопоставление gens Фабиев всем прочим родам станет менее загадочным, если принять во внимание такую приверженность этого рода теллуризму в его противоположности патрицианскому принципу. Описанное событие столь разительно контрастирует со всем, что только предлагает нам римская история, что мы не можем ни на миг усомниться в качественном отличии его религиозного основания. По всему ясно, что в основе этого рассказа о гибели и ἡμέρα μέλαινα τε καὶ ἀλοφράς³¹¹ лежит память о жертве, принесенной катахтоническим божествам посвященным им родом. — В отличие от гинекратических Нумериев, отцовские роды образуют линии непрерывного преемства. Эту противоположность демонстрирует нам все тот же Агесий, которого воспевают Пиндар в VI Олимпийской песни. У Агесия двойное отечество, представленное у Пиндара в образе стоящего на двух якорях корабля (ср. Схолии

³⁰⁸ Малоэнтский (др.-греч.).

³⁰⁹ От лат. faba «боб». — *Примеч. перев.*

³¹⁰ Отсылка к уже известному нам рассказу о состязании Калханта и Мопса, см. *Гесиод*, Меламподия, фр. 8; *Аполлотор*, Мифологическая библиотека, Эпитома, VI, 3. — *Примеч. перев.*

³¹¹ Черном и злосчастном дне (др.-греч.).

к Пиндару, «Истмийские песни», I, 15): отцовско-иамидическое в Сиракузах и материнское в аркадском Стимфале. Последнему он принадлежит не по собственной матери, а по своей иамидической прамати Евадне (ср. обоснование мессенского гражданства происхождением по матери у Павсания, Описание Эллады, II, 26, 7). Каждое последующее рождение от матери есть лишь повторение первого, которое потому и является единственно решающим. Точно так же и аргивские Биантиды суть Нелеиды τὰ πρὸς μητρός³¹²: также и в этом случае в виду имеется их праматерь Перо, дочь Нелея, а не жены последующих Биантидов. Однако ярче всего неприятие идеи преемства, свойственное природе меламподического теллуризма, проявляет себя в уподоблении человека миру трав и деревьев. Ἀχράβεσ³¹³, ежевичный куст или священный дуб (призываемый в качестве матери и в других местах: ἡ ἱερὰ δρῦς³¹⁴ Аполлотор, Мифологическая библиотека, I, 9, 12; Цец, Схолии к Ликофрону, 15 в изд. Müller, p. 291; Суда, Φηρούς³¹⁵; Павсаний, Описание Эллады, VIII, 23, 4; Плутарх, О мясоедении, I, 2) исключают всякую идею преемства не в меньшей степени, чем ликийский образ листвы, чьи поколения сменяют друг друга без какой-либо внутренней связи, и потому их скорее можно сравнить с нумерическим сложением, чем с непрерывной линией. Гетеризм, чьим следствием является эта *ultronea, iniussa creatio*³¹⁶, неоднократно проявляется в меламподических мифах как низшая ступень посеидонического бытия. Так, покорить Эрифилу удастся благодаря эротическому наряду: ожерелью Гармонии и пеплосу Елены. Батон, возничий Амфиарая, в порядке красноречивой аллюзии на болотную жизнь назван сыном Схоиника³¹⁷,

³¹² По матери (др.-греч.).

³¹³ Дикие груши (др.-греч.).

³¹⁴ Священный дуб (др.-греч.).

³¹⁵ Дубы (др.-греч.).

³¹⁶ Свободное, стихийное порождение (лат.).

³¹⁷ См. Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 21. Это имя собственное, как и два последующих, происходят от греческого слова σχοῖνος, 'тростник'. — Примеч. перев.

так же как Аталанта именуется *Schoineia virgo*³¹⁸, а Меликерт брошен в море ἀπό Σχοινουντίας³¹⁹ (Пиндар, Истмийские песни, *prothes.*). Алкмеон расплачивается собственной жизнью за отпадение от высшего состояния, достигнутого благодаря браку с дочерью Фегея Алфесибеей, матерью Клития, к низшей природно-теллурической ступени финикийского-кадмейского теллуризма; ибо когда он прибывает в Псофиду, чтобы заполучить материнское украшение, — не с тем, как притворно уверяет он сам, чтобы посвятить его Аполлону, а чтобы подарить его своей супруге-эхинадянке Каллирое, — его настигает карающая рука братьев Арсинои (Павсаний, Описание Эллады, VIII, 24, 4; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 7; V, 6). В согласии с той же точкой зрения супружеская измена вменяется в вину и Меламподиду Гесиоду, а в связанном с этим сказании воспроизводится не только судьба Алкмеона, но даже и имя Фегея (Состязание Гомера и Гесиода, в изд. *Göttling*, *Hesiodi Carmina*, p. 322, 20–323, 27; Павсаний, Описание Эллады, IX, 31, 5). В качестве πόρνη κασσωρίς³²⁰ изображает дочь Нелея Ликофрон (Александра, 1385–1387), а Цец связывает ее с притонами карийских гетер, κηλῶτά³²¹. Понятным и многозначительным становится в этой связи миф о состязании в провидческом искусстве между Калхантом и Мопсом, сотоварищем Амфилоха (Цицерон, О дивинации, I, 40). В этом мифе дикая смоковница изображает низшую гетерическую, а супоросая свинья — деметрическую стадию материнства. Первая из них связывается с Калхантом, а вторая с Мопсом. В числе смокв обнаруживается одна лишняя, которую невозможно вписать ни в какую известную меру. Свинья же, напротив, производит на свет десять

³¹⁸ Схенеида-дева (лат.).

³¹⁹ Со Схенунтии (др.-греч.). Название мыса, с которого был брошен в море Меликар или, по другой версии, куда принесло его труп. — *Примеч. перев.*

³²⁰ Блудодейной блудницей (др.-греч.). Цитата неверна: Ликофрон именуется дочь Нелея «блудодейной девицей» κόρη κα[σ]σωρίς. — *Примеч. перев.*

³²¹ Публичными домами (др.-греч.).

поросят, разродившись на самом рассвете — в точном согласии с предсказанием Мопса (Цец, Схолии к Ликофрону, 427, 430, 440, 980, 1047; *Страбон*, XIV, 642–643, 668 гп.; *Сервий*, Комментарии к «Буколикам», VI, 72; *Конон*, Повествования, 6). Среди десяти поросят имеется один самец. По утверждению Ферекида, сохранившемуся в пересказе Страбона, поросят было всего трое, двое из них мужского пола. Важность этого пункта очевидна. Рождение на рассвете связано с представлением о дне, рождающемся из ночи, то есть, со стадией Клитидов, с Аполлоновым скакуном Эойем, и потому здесь не может не заявить о себе превосходство мужского начала. Таким образом, Мопс и Амфилох стоят на более высокой ступени, нежели Калхас, ὀλύθων Σισυφεὺς ἀνηρίθμων³²², и именно по этой причине тот и встречает теперь свою смерть. Амфилох прорицает в аполлоническом Малле (*Eckermann*, *Melampus und sein Geschlecht*, 116–118; см. также *F. W. Thiersch* о *Пиндаре* (Пифийские песни, VIII, 60); он относится к клитидической ступени Меламподидов и, поскольку ему не удастся достичь высшей дельфийской ступени, позднее он также принимает смерть от руки самого Аполлона (Гесиод у *Страбона*, География, XIV, 676; ср. *Павсаний*, Описание Эллады, IX, 10, 5; там же, IX, 26, 1). После всего сказанного у нас не может оставаться никаких сомнений в вопросе о той ступени, к которой принадлежат Клитиды. Их отношение к матереубийству Алкмеона, характер их прорицательского искусства, всецело обращенного к победам и процветанию, та связь, которую сама идея их прорицания устанавливает с числом пять, ее отношение к божественной природе Аполлона Эойя, возвышение над беспорядочной гетерической прокреацией — все это как нельзя более явственно показывает нам, что Клитиды способствовали великому возвышению меламподического принципа, приверженцами коего они являлись, и что они проторили путь к господству чистого аполлонического права

³²² Считавший по-сизифовски [т. е. хитроумно] бесчисленные маслины (др.-греч.). Помимо общеизвестной истории о нескончаемом труде в царстве мертвых, античные мифы повествуют также о многочисленных хитростях Сизифа. — *Примеч. перев.*

света, чьим совершенным выражением выступает число семь. Кликиды занимают место посредников между Меламподидами и Иамидами. В память о преодоленной ими стадии они могут носить первое из этих имен, а принимая во внимание новую, приуготовленную ими ступень, их можно также считать Иамидами. В качестве пемптов они все еще подчинены принципу физической жизни с ее материально-женскими ограничениями, однако как аполлонические седмерицы они превосходят пределы естества и вступают в царство непреложного уранического мира. Их победа, которая вначале мыслилась как еще всецело материальная, теперь становится духовной, как и само пифийское божество на высшей ступени своего развития. Этого совершенства иамидическое искусство прорицания достигает в связи с гераклейско-дорической ступенью Олимпийских празднеств, к которым нам теперь предстоит обратиться.

**СXXX. Аполлоническая ступень Иамидов,
ее связь с прямой линией и идеей бессмертия рода.
Рассмотрение VI Олимпийского эпиникия Пиндара
и проведенного в нем противопоставления
материнского права Эпитидов и вступления Иама
в аполлонический союз**

В мифе о происхождении славы Иамидов, о котором мы знаем из VI Олимпийского эпиникия Пиндара (ср. *Павсаний*, Описание Эллады, VI, 2, 3), высшая аполлоническая ступень прорицательского искусства проявляется с тем большей определенностью, что поэт одновременно признает также и более ранний меламподический материнский принцип во всем его своеобразии. Евадна, мать Иама, происходит от Питаны, возлюбленной Посейдона, и была воспитана Эпитом, сыном Элата, в деревне Фесане, расположенной на берегу Алфея. При этом все, что мы знаем об Эпите, носит отпечаток материнского права. Элат происходит от дриады Эрато, которая в качестве бессмертной супруги соединяется союзом любви со смертным мужем Аркадом (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 4, 1). Он основывает фокийский город Элатея и тем са-

мым приуготовливает альянс Теллиадов с фокийцами в войне против фессалийцев (там же, IX, 1, 5; *Геродот*, История, VIII, 27) и дает историческое основание связывать с Фокидой происхождение Μινυάς³²³ — поэмы, которую *Павсаний* (там же, X, 28, 3) сопоставляет с «Некийями». У Перея, одного из пятерых сыновей Элата, есть лишь один ребенок: дочь Неэра, которую удостаивает своей любви Гермес. Здесь перед нами очевидный случай преемства по женской линии. Еще одна хтоническая черта этого мифа, теперь уже более понятная нам на основании всего вышесказанного, открывается в сказании о гибели Эпита от укуса змеи, именуемой σήψ³²⁴. Последняя, подобно ракам, двигается ἐς τὰ πλάγια³²⁵. Таким образом, господство смертной стороны природы, проявляющееся в приписываемой могиле Эпита способности лишать мужчин детородной силы (Схолии к Феокриту, «Идиллии», I, 125), и здесь также связано с *obliqua sive materna cognatio*³²⁶. В противоположность ей олимпийские Иамиды утверждают σχίζεσθαι εἰς εὐθυῖαν³²⁷ как высший принцип патернитета (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 4, 4). От слова σήψ гора, на которой находится могила Эпита, носит имя Сепия. Сама могила состоит из одной лишь земляной насыпи (там же, VIII, 16, 2; VIII, 17, 1): форма женско-теллурическая по своему характеру, который мы наблюдаем также на примере монумента, посвященного внучке Эпита Авге, установленного на берегу Каика и увенчанному статуей нагой девушки, подобной бронзовой деве на могиле Мидаса (там же, VIII, 4, 4). Сын Эпита Алей связан с Афиной Алеей, ей же, как сообщают, посвятил храм и Мелампод (там же, VIII, 47, 3). От Эпита, сына Элата, происходит и Эпит, сын Гиппофоя, чья история может служить особенно ярким примером верности материнскому принципу. Сын Эпита носит имя Кипсел (там же, VIII, 5, 3), гинекократическое значение которого мы уже рассмотрели, говоря о

³²³ «Миниада» (*др.-греч.*).

³²⁴ Сепс (*др.-греч.*).

³²⁵ Боком (*др.-греч.*).

³²⁶ Побочное или материнское родство (*лат.*).

³²⁷ Разделение по прямой линии (*др.-греч.*). — *Примеч. перев.*

сыне Лабды. Дочь Кипсела Меропу выдают за Гераклида Кресфонта (там же, IV, 3, 3; VIII, 5, 4; *Полиэн*, Стратегемы, I, 7). Из всех детей, рожденных от этого брака, значимо выделяется лишь младший, названный именем Эпит. Ему одному удается спастись, когда отец и все старшие дети гибнут во время мятежа, поднятого знатью против народа. В конце концов аркадяне возвращают его в Месению, где с тех пор властвуют Эпитиды. Очевидно, что дочь Кипсела Меропа — твердая ревнительница гинекократического принципа и не отступает от него даже в своем союзе с Гераклидом Кресфонтом. Здесь лежит ключ к рассказу о комке земли, который Кресфонт выбирает в качестве жребия, чтобы заполучить Мессену (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, II, 8, 4). Этот комок, подобно комку Евфема, также растворившемуся в воде, есть черта, свидетельствующая о преобладании материнского теллуризма. Подобно эпейским этолийцам, вместе с дорийцами переселившимся на Пелопоннес, мессенцы остались верны гинекократическому принципу; древние полагают, что сама Меропа связана с Этолией самыми тесными узами (*Гигин*, Мифы, 184). Отсюда проясняется и образ Меропы в Еврипидовом «Кресфонте». Здесь дочь Кипсела выведена в качестве главного персонажа. Мстя за убийство Кресфонта своему второму мужу, в брак с которым ей пришлось вступить против собственной воли, она решительно защищает как права своего пола перед лицом насильника Полифонта, так и притязания на власть своего рожденного от Кресфонта сына, обязанного ей жизнью и спасением, а своему деду по матери — воспитанием. И если Еврипид вкладывает в уста этой женщины размышления, в которых та, упомянув о горькой судьбе, постигшей ее собственных детей, призывает оплакивать всех, кто был рожден на свет, а всех умерших «с веселым сердцем провожать на кладбище»³²⁸. Меропа: "Ἐδεῖ γὰρ ἡμᾶς σύλλογον ποιουμένους τὸν φύντα θρηνεῖν, εἰς ὃς ἔρχεται κακὰ, τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων

³²⁸ См. Незнакомый *Еврипид*. Трагедии интриги и случая. Вступит. ст., пер. и примеч. В.Н. Ярхо // Вестник древней истории, 1995. №4 (215). Сс. 253–267. — Примеч. перев.

πελαυμένον χαιρόντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων³²⁹ (Welcker, Die griechischen Tragödien, S. 832–833). Ср. слова Гераклида (фр. 30), сказанные им о локрах: παρ' αὐτοῖς ὀδύρεσθαι οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῖς τελευτήσασιν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐκκομίσωσιν, εὐωχοῦνται³³⁰. Женщине более, чем мужчине, к лицу предаваться таким думам. Лишь она есть *persona funera*³³¹. У локров и кеосцев они одни оплакивают умерших, отец усопшего может делать это лишь облачившись в женское платье. Смерть Ахилла оплакивают элийские матери, смерть Адониса — аргивские матроны (Павсаний, Описание Эллады, II, 20, 5; Феокрит, Идиллии, XV, 96: μέλλει τὸν Ἄδωνιν ἀεῖδεν ἂ τὰς Ἀργείας θυγάτηρ πολυῖδρος ἀοιδός, ἅτις καὶ Σπέρχιν τὸν ἰάλεμον ἀρίστειυσεν³³²). Скорбь и надгробный плач — материнский жребий, Метропа, как и Аэропа, преимущественно именуется *tristis*³³³ (Квинтилиан, Наставления оратору, XI, 3, 73; Welcker, Die griechischen Tragödien, S. 685), само греческое слово ἀλάζειν³³⁴ в смысле θρηνεῖν³³⁵ происходит от ἀλα, γαῖα³³⁶. (Εἰς γῆν φέροντες γῆν κ. τ. λ.³³⁷ Еврипид, Гипсипила, фр. 6; в другом месте: τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέλει³³⁸); отсюда хор в «Просительницах» Еврипида (особенно строки 80–86 и 957 ff.): ἐξ Ἀργείων γυναικῶν, αἱ μητέρες ἦσαν τῶν

³²⁹ В самом деле, надлежало бы нам, собравшись, оплакивать рождающегося, который приходит на бедствия, тогда как умершего, избавившегося от забот, выносить из дома с радостью и славословием (*др.-греч.*).

³³⁰ Они не горюют, когда кто-то у них умер, но когда хоронят, устраивают пиршество (*др.-греч.*). См. выше главу X.

³³¹ Погребаящая, хоронящая (*лат.*).

³³² Собирается воспеть Адониса дочь Арголиды, многоопытная певица, которая лучше всех пропела плач о Сперхии (*др.-греч.*).

³³³ Печальная, скорбная (*лат.*).

³³⁴ Стенать, вопить; рыдать, оплакивать (*др.-греч.*).

³³⁵ Петь погребальную песнь; скорбеть, сетовать, оплакивать (*др.-греч.*).

³³⁶ [Слова] «земля» (*др.-греч.*).

³³⁷ В землю несущие землю... (*др.-греч.*).

³³⁸ Ничто опускается в ничто (*др.-греч.*).

ἐν Θήβαις πεπτωκότων³³⁹ — и плач сестер о смерти Горгоны (Схोलии к Пиндару, «Пифийские песни», XII, 15–19). Однако не только скорбь, но и высшая надежда, которую связывает со смертью материальная религия, является в первую очередь утешением матери. Эту сторону материнства мы вновь обнаруживаем у лесбосской уроженки Сапфо, которая отвергает θρηῖνος³⁴⁰ как нечто неподобающее для посвященных. Таким образом, изобразив мать Меропу как носительницу одновременно и скорбного, и радостного восприятия смерти, *Еврипид* остался верным гинекократическому взгляду на место женщины — в неменьшей мере, чем в своей мудрой Меланиппе, чье натурфилософское учение особенно сродни представлениям эолийской певицы. — С восстановлением царской власти Эпита материнский принцип вновь заявляет о себе во всей полноте своей значимости. Потому подчеркивается, что сын Эпита Главк воздавал дочери Триопа Мессене почести, полагающиеся героям (*Павсаний*, Описание Эллады, IV, 3 9); потому же и само возвращение на царство представлено здесь как выражение почтительности, подобающей брату по отношению к сестре, ибо Гюлеас оказывает помощь Эпиту как брату родной сестры (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 5, 5; ср. там же, IV, 21, 1). Мы видим, что отцовская ветвь в родословной Гераклида Кресфонта отходит далеко на задний план, в то время как на передний выдвигается материнство во всем своем своеобразии. Теперь нам понятен весь смысл, заключенный в повелении оракула принести в жертву чистую деву из материнского рода Эпитидов ради спасения Мессены (там же, IV, 9, 2), теперь нам ясна также взаимосвязь Ореста с Эпитом, сыном Гиппофоя (там же, VIII, 5, 3; ср. там же, VIII, 34, 2). Ведь именно этот Эпит разрезает шерстяную нить, опоясывающую храм Посейдона в Мантинее, и врывается в святилище боже-ства, к которому, как к и элейскому Сосиполиду, не должен был приближаться никто (там же, VIII, 5, 3; VIII, 10, 2). И если Орест по приказу дельфийского оракула переселяется к недругу Нептуна

³³⁹ Из аргивских женщин, которые были матерями павших в Фивах (др.-греч.).

³⁴⁰ Погребальную песнь, плач об умершем (др.-греч.).

Эпиту, мы можем предположить, что в двух этих перекликающихся легендах живет память о попытке вытеснить нептуническую ступень развития религии иной, более высокой. Однако дельфийский принцип терпит здесь поражение: кощунника, дерзнувшего переступить через порог материнства и проникнуть в святилище сокрытого мужского божества, Посейдон наказывает слепотой. Совокупность всех этих черт говорит нам о гинекократическом укладе в аркадском роду Эпитидов, и лишь тот, кто учитывает это, сможет определить надлежащее место мифу об Иаме в представлении Пиндара. Сам Иам принадлежит посейдоническому теллуризму Эпитидов. Ночную порой он погружается в воды Алфея, обращаясь с мольбой к Посейдону, своему предку по материнской линии, от которого зачала Питана. Саму Евадну $\mu\epsilon\lambda\alpha\nu\omicron\lambda\omicron\kappa\alpha\mu\omicron\varsigma$ ³⁴¹ (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 46) роды застают врасплох, когда та идет за водой. Она ставит на землю свой серебряный кувшин, ибо все героиды, — добавляет схолиаст к стиху 68, подтверждая тем самым наши прежние замечания об обычае царских дочерей ходить по воду, — сами отправлялись к источнику. Две змеи, черные фиалки, чьим именем мать нарекает мальчика, мед, которым он вскормлен — все это черты одной и той же вещественно-материнской точки зрения, которой Пиндар с неукоснительной последовательностью придерживается во всей своей песни, посвященной прославлению Иамида: говоря о собственном происхождении (Пиндар, Олимпийские песни, VI, 147: $\mu\alpha\tau\rho\mu\acute{\alpha}\tau\omega\rho \acute{\epsilon}\mu\grave{\alpha} \Sigma\tau\upsilon\mu\phi\alpha\lambda\iota\varsigma, \epsilon\upsilon\alpha\nu\theta\eta\varsigma \text{ Μετώπα, Πλάξιπλον ἃ Θήβαν ἔτικτεν}$ ³⁴²; см. также схолии к VI, 140 и 144 в изд. Boeckh, Pindari Epinicionum interpretatio Latina, p. 148) и о генеалогии Иамида Эгесия (VI, 133: $\mu\acute{\alpha}\tau\rho\omega\epsilon\varsigma \acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\varsigma$ ³⁴³; см. схолии там же, p. 148), прославляя материнскую землю Аркадию ($\mu\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho' \epsilon\upsilon\mu\eta\lambda\omicron\nu \tau\epsilon \text{ Ἀρκαδίαν}$ ³⁴⁴,

³⁴¹ Черноволосую (др.-греч.).

³⁴² Бабка по матери моя, стимфальская цветущая Метопа, которая родила Фиву Конегонительницу (др.-греч.).

³⁴³ Мужчины-родственники по материнской линии (др.-греч.).

³⁴⁴ Мать, обильную овцами Аркадию (др.-греч.).

а не Ἀρκαδίας³⁴⁵ — схолия к VI, 167), сицилийскую Деметру и ее дочь Кору-Левкиппу (Δάματρα λευκίππου τε θυγατρὸς ἑορτάν³⁴⁶, см. схолии к VI, 158–60) и, в особенности, аркадскую Геру Парфению — богиню-мать всех парфениев, т. е. всех рожденных от Нептуна (Ἦραν Παρθενίαν κελαδῆσαι³⁴⁷, схолии к VI, 6, 48, 51, и 149). Чем более определенно подчеркивается это древнейшее мелаподическое состояние, тем очевиднее проявляется, в свою очередь, и триумфальное осуществление высшей аполлонической точки зрения. Благодаря Аполлону Иам расстается с материнско-посейдоническим правом Эпитидов. Он должен покинуть Аркадию и следовать за Дельфийцем в Олимпию. Это переселение в долину Алфея, откуда берет начало высокая слава Иамидов, столь же связано с триумфальным утверждением дорийских Гераклидов на Пелопоннесе, как расставание Мелаподида Клития с аркадской Псофидой связано с последствиями войны эпигонов. Пиндар недвусмысленно связывает славу Иамидов с возвышением Олимпийских празднеств, которым те были обязаны Гераклу (стихи 114–124; отсюда эпитет Геракла «Мантикл», см. *Павсаний*, Описание Эллады, IV, 26, 3). Последний же признает духовное верховенство дорийского Аполлона (ср. *K. O. Müller, Die Dorier*, II, 253 ff.; I, 253). Таким образом, в Олимпии мы различаем два периода прорицательства. Догераклическое пророчество носит характер старого мелаподического и основано на слышании (φωνὰν ἀκούειν ψευδέων ἄνωστον³⁴⁸), позднее гераклическое, напротив, достигает неприступных для женщин высот олимпийского алтаря Зевса и представляет собою пиромантику, основанную на наблюдениях за воздействием огня на шкуры жертвенных животных (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 119), снискавшую величайшую славу преданным Аполлону Иамидам. Если слушание голосов и толкование шумов, связанное также с камнем

³⁴⁵ Аркадии (др.-греч.).

³⁴⁶ Деметру и празднество ее белокожной дочери (др.-греч.).

³⁴⁷ Воспеть девственную Геру (др.-греч.).

³⁴⁸ Слышать непонятную речь лжецов (др.-греч.).

Аполлона Σωφρονιστήρ³⁴⁹ (*Павсаний*, Описание Эллады, IX, 11, 5: *μαντική ἀπὸ κληδόνων*³⁵⁰), все еще относятся к низшей ступени клитидической пятерицы, которая сама называется *φθόγγος*³⁵¹, то, напротив, чуждый всякого соприкосновения с женщиной огненный принцип является гераклически-отеческим и родственным бессмертной Зевсовой природе света. Свое имя парфений Иам получил от матери Евадны, однако бессмертие своего рода он принял в дар от отца. *Οὐδέ ποτ' ἐκλείψει γενεάν*³⁵² — прорицает Аполлон разыскивающему младенца Эпиту. При рассмотрении Еврипидова «Иона» я уже обратил внимание читателя на всю значимость этого *ὄνυξ' ἀθανάτων*³⁵³. Она вытекает из конфликта с низшей, еще не достигшей аполлонической чистоты патернитета ступени отцовства. Эрехтидический материнский принцип ведет человеческие роды в смертную ночь. Фаллическая ступень патернитета, находящая выражение в пятерице, хотя и служит основанием мужески-отеческого преемства, однако неизменно предполагает физическое рождение, а тем самым и ограниченную продолжительность рода — как и пятерица Биантидов. Бессмертие и чисто духовное, независимое от всякого рода фаллических актов продолжение рода даруется лишь Аполлоном, который без остатка растворяется в понятии отцовства, который чужд всякого женского общества и всецело принадлежит царству света и непреходящего бытия. Прямая линия разрыва жертвенных шкур, которую Иамиды воспринимают в качестве благоприятного знака, на этой аполлонической высоте обретает связь с идеей такого неизменного процветания и бесконечного и непрерывного поступательного движения. Идея победы, которая в чудесном исцелении Ификла Меламподом все еще связывается с символом вечного разрушения — ржавчиной, а в Клитии подвержена всем ограничениям вещественной пятерицы, теперь, наконец, достигает высше-

³⁴⁹ Наставника, Руководителя, Учителя (*др.-греч.*).

³⁵⁰ Искусство прорицания по крикам (*др.-греч.*).

³⁵¹ «Голос; звук» (*др.-греч.*).

³⁵² И он никогда не лишится рода (*др.-греч.*).

³⁵³ Бессмертного имени (*др.-греч.*).

го, свободного от всякой ограниченности аполлонического совершенства, которое в Олимпии выражено астральным числом семь, ἀριθμὸς τέλειος³⁵⁴ (Плиний, Естественная история, XXXVI, 100; *Vachofen*, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 278 ff.; *Eickermann*, Melampus und sein Geschlecht, S. 45; Схолии к Феокри-ту, «Идиллии», в изд. *Kießling*, Theocriti Reliquae, p. 805). Теперь мы понимаем связь того закона, который возбранял женщинам восходить к алтарю Зевса, с совершаемым на этой вершине χρηστήριον³⁵⁵, хранителем коего является бессмертный род аполлонических Иамидов. Теперь нам ясно и значение той троякой хвалы, которая воздается спутнику Гиерона Агесию: как олимпийскому победителю, как хранителю пророческого алтаря Зевса и, наконец, как отпрыску мужа, который вместе с Архием был со-основателем Сиракуз, приняв этот город под сень своей аполлонической вечности. Так и Агесий должен теперь служить залогом нескончаемой череды побед Гиерона (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», VI, 165). Перед лицом этой высшей стадии про-рицательского искусства ее ранняя мелаподическая стадия целиком отступает на задний план. Мелаподиды становятся Кли-тидами Иамидами. Цицерон ограничивается тем, что упоминает лишь оба аполлонических рода. Миф следует тому же закону, при-писывая всем ступеням мелаподизма аполлоническое происхождение, а самого Мелмапода изображая любимцем дельфий-ского бога, которого тот посвятил на пророческое служение на берегах Алфея (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 9, 11; *Гомер*, Одиссея, XV, 244). Некогда связанный с Куретами, Полиид вступает в союз с Аполлоном (*Гомер*, Одиссея, XV, 251; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 3, 1; ср. *Гигин*, Мифы, 136). Прет чтит Аполлона как очистителя своих семерых дочерей (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 7, 8) Манто, супруга Алкмеона и дочь Тире-сия, точно так же становится достоянием Аполлона (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 7, 4; *Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 3, 1; IX, 33, 1; *Аполлоний Родосский*, Аргонавтика, I, 308;

³⁵⁴ Совершенным числом (др.-греч.).

³⁵⁵ Оракулом (др.-греч.).

Геродот, История, IV, 32), как и гетерическое украшение Эрифилы и колесница Амфиарая (Павсаний, Описание Эллады, VIII, 24, 4; X, 11, 2), как весь круг знаменитых эллинских женщин, как Герофила, переходящая из материнско-теллурического в отцовско-аполлонический союз (там же, X, 12, 1), как Асклепий, миф о рождении которого можно сопоставить с аналогичным мифом об Иаме (там же, II, 26, 3–4), как и сам Алкмеон, которому в Дельфах воздвигнута статуя, тогда как на алтаре Амфиарая в Оропе он не был изображен вовсе, а на ларце Кипсела представлен рядом с младенцем Амфилохом в виде нагого эфеба, то есть, еще не запятнанный матереубийством (там же, I, 24, 2; X, 10, 2; V, 17, 4).

**СXXXI. Параллелизм этого возвышения
меламподической мантики и победы аполлонического
патернитета над древней гинекократией
как она представлена в фиванском цикле сказаний.
Роль Алкмеона в этой борьбе**

Великий переломный момент, связанный с преступлением сына Эрифилы, приобретает теперь всецело аполлонический характер. В обход всех промежуточных стадий, в нем утверждаются лишь две крайние точки зрения: право теллурических Эриний, стоящее у трагиков на стороне Эрифилы (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 7, 5; Энний у *Цицерона*, Учение академиков, II, 28), и, на стороне Алкмеона, аполлонический патернитет, достигший высшего совершенства. Ту же борьбу материнского и отцовского принципа, которую мы видели в трагедиях об Оресте Эсхила и Еврипида, можно усмотреть и во фрагментах произведений, предметом которых являются матереубийство Алкмеона и дальнейшие судьбы этого героя. Лишь при таком взгляде раскрывают свое значение многие стороны этого мифа. Софокл противопоставляет Алкмеона и Адраста — братьев Эрифилы: первого как представителя отцовского, а второго — материнского права. Алкмеон упрекает Адраста: Ἀνδροκτόνου γυναικὸς ὄμογενῆς ἔφους³⁵⁶.

³⁵⁶ Ты появился на свет в роду женщины-мужеубийцы (др.-греч.).

Тот отвечает: $\Sigma\delta\delta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}\chi\epsilon\iota\rho \gamma\epsilon \mu\eta\tau\rho\acute{o}\varsigma \eta \sigma' \epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\tau\omicron$ ³⁵⁷ (Eckermann, Melampus und sein Geschlecht, S. 86). Иными словами, матерейство является для него величайшим грехом. Он чтит древнее право; во время похода на Фивы спасается он один, и напротив, в войне Эпигонов лишь он теряет своего сына (Гигин, Мифы, 71; Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», VIII, 55, 68 и 73), являя тем самым решительную противоположность всем остальным героям, почему и могила его находится в преимущественно деметрической по своему характеру Мегаре (Павсаний, Описание Элиады, I, 43, 1–4). В словах $\pi\acute{\omega}\varsigma \omicron\upsilon\tilde{\nu} \mu\acute{\alpha}\chi\omicron\mu\alpha\iota \theta\eta\tilde{\nu}\tau\omicron\varsigma \omicron\tilde{\nu} \theta\epsilon\acute{\iota}\alpha \tau\acute{\upsilon}\chi\eta, \delta\lambda\omicron\upsilon \tau\omicron \delta\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu \acute{\epsilon}\lambda\lambda\iota\varsigma \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu \acute{\omega}\phi\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}$ ³⁵⁸; выражено отчаяние Алкмеона, который, повинувшись высшему долгу, должен был убить мать и отмстить за отца, и теперь, преследуемый Эриниями матери, он как смертный, не находит в себе сил бороться с божественной властью судьбы. В лице Алкмеона совершается борьба хтонических сил древней и небесных сил новой эпохи. Но заповедь последних выше. Их победа, путь к которой проходит через ужасные страдания, наконец, дарует ему примирение. Отсюда объясняется фрагмент из «Эпигонов» Акция (см. Bothe, Poetarum Latii sceniorum fragmenta, p. 199): Qui nisi genitore ulto nullum dat meis finem miseriis³⁵⁹. Сложность этих слов состоит в том, что Аполлон, о котором здесь только и может идти речь, является не столько концом, сколько причиной и началом страданий героя; а решение здесь заключается в том, что лишь тот бог, чья заповедь повлекла за собой эту кару, может принести и высшее искупление. Слова Софокла $\text{\AA}\lambda\phi\epsilon\sigma\acute{\iota}\beta\omicron\iota\alpha\nu, \eta\nu \acute{o} \gamma\epsilon\nu\nu\eta\sigma\alpha\varsigma \mu\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ ³⁶⁰ (A. Krehl, Prisciani Caesariensis grammatici Opera, II, 415) не без оснований открыто противопоставляют зачинающее отцовство рождающему материнству. С женитьбой на дочери Фегея связано древнее сказание

³⁵⁷ А ты убийца матери, которая тебя породила (др.-греч.).

³⁵⁸ Как же я, будучи смертным, сражаюсь с божественной судьбой, когда среди ужасов не на что надеяться (др.-греч.).

³⁵⁹ ...Который не положит конца моим несчастьям, пока я не отомщу за родителя (лат.).

³⁶⁰ Алфесибей, которую родив, отец (др.-греч.).

об избавлении Алкмеона. Оба события: бракосочетание и искупление героя — характерным образом представлены как деяние зачинающего отца, тогда как объектом преступления являлось святое чрево матери (*νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ' ἴκοιτο*³⁶¹, *Гесиод*, *Теогония*, 460). Однако братья Алфесибей враждебно настроены к ее жениху. Они выступают поборниками поправленного Алкмеоном материнского права. Такими представлены они у *Павсания* (*Описание Эллады*, VI, 17, 4), который даже называет их убийцами своего зятя. Такими же изображает их и *Аполлодор* (*Мифологическая библиотека*, III, 7, 6), у которого Алфесибей сурово порицает своих братьев за их преступное деяние. Такими же мы находим их и у *Проперция* (*Элегии*, I, 15–16), в чьих словах

Alphesiboea suos ultra est pro coniuge fratres,
Sanguinis et cari vincula rupit amor³⁶²

заключен намек на неизвестную из других источников версию мифа, а именно, о гибели братьев от руки собственной сестры. Таковы они, наконец, и в стихах *Еврипида* из «Алкмеона в Псофиде»: *Σὺ δ', ὦ γεραιέ, τὴν τε παῖδα δοῦς ἐμοί, γαμβρὸς νομίζει (νομίζου), καὶ πατὴρ σωτὴρ τ' ἐμός*³⁶³ (*W. Dindorf*, *Euripidis tragoediae superstites*, Oxford, 1832, fr. 3; см. также *Акций*, *Алкмеон*, фр. 7 в изд. *Bothe*, *Poetarum Latii scenicorum fragmenta*, p. 166; *Welcker*, *Die griechischen Tragödien*, S. 577). Здесь сопротивление братьев преодолено, *Фегей* как *πατὴρ σωτὴρ τε*³⁶⁴, наконец, соглашается выдать *Алфесибей* за *Алкмеона*. Тот *ὁ γεννήσας πατήρ*³⁶⁵, о котором говорит *Софокл*, полностью согласуется с таким пониманием. Право

³⁶¹ Новорожденный младенец из матери чрева святого (*пер. с др.-греч. В. В. Вересаева*). — *Примеч. перев.*

³⁶² Алфесибей отомстила за мужа братьям своим, / и любовь разорвала дорогие узы крови (*лат.*).

³⁶³ Ты же, старик, давший мне дочь, считаешься тестем и моим отцом — и спасителем (*др.-греч.*).

³⁶⁴ Отец и спаситель (*др.-греч.*).

³⁶⁵ Родивший отец (*др.-греч.*).

зачавшего отца, представленное в лице Фегея, примирителя Алкмеона, сознательно противопоставлено гинекократической точке зрения братьев Алфесибей. Сама Алфесибей благодаря своему участию, верности и жертвенной преданности Алкмеону встает в один ряд с Данаидой Гипермнестрой, которая из любви щадит своего супруга, выбирает закон Афродиты и отвергает заповедь древнего кровавого права Эриний. Она добровольно приносит власть своего пола в жертву мужу и, подобно Электре, с радостью приветствует наступление новой, счастливой эпохи. — В «Алкмеоне в Коринфе» Еврипида — трагедии, мифологический сюжет которой сохранился в пересказе *Аполлодора* (Мифологическая библиотека, III, 7, 7), — тот же конфликт представлен в новом образе. Когда Алкмеон впал в безумие, дочь Тиресия Манто родила от него двух детей: Амфилоха и Тисифону, — которых отдали на воспитание царю Коринфа Креонту. Вернувшись, чтобы потребовать их обратно, отец узнает, что Тисифона была продана в рабство и что он сам купил ее и содержал как рабыню. Здесь Тисифона предстает в качестве мстящей за матереубийство Эриний. Идея древнего теллурического права заявляет о себе не только в имени героини, но и, прежде всего, в том обстоятельстве, что месть за злодеяние сына по отношению к матери совершена с помощью дочери и опосредована продажей со стороны супруги Креонта. Более того, царица решает убить Алкмеона, и в ее обращенном к женщинам требовании *γυναικες, ὀρμήθητε, μηδ' ἄθυρίαν σχέθη τις ὀμῶν* к. т. л.³⁶⁶ (*W. Dindorf, Euripidis tragoediae superstites*, fr. 18) повторяются уже известные нам слова Эрехтиды Креусы *γυναικεῖον τι δρᾶν*³⁶⁷, имеющие совершенно тот же смысл. Своим спасением Алкмеон обязан сыну Амфилоху, который здесь, в городе Мегидеи и чтущего материнское право Беллерофонта (Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», XIII, 56, 74, 78), по отношению к Тисифоне и супруге Креонта выступает в качестве представителя отцовства. Высшее значение патернитета особенно ярко подчеркнуто в

³⁶⁶ «Женщины, поспешите, и пусть никто их вас не малодушествует» (др.-греч.).

³⁶⁷ Совершить нечто достойное женщины (др.-греч.).

диалоге между отцом и сыном. И если за словами Амфилоха, которыми тот объясняет свою помощь как проявление любви к отцу: ἢ τί πλεον εἶναι παῖδας ἀνθρώποις, πάτερ, εἰ μὴ ἐπὶ τοῖς δεινοῖσιν ὠφελήσομεν³⁶⁸; (Dindorf, fr. 19) и ἡ τοῦ τεκόντος οὐδὲν ἐντρέπει πατρός³⁶⁹... (там же, fr. 20), — мы не усмотрим ничего иного, кроме сыновней почительности, взятой в самом общем смысле этого слова, то мы едва ли исчерпаем всю глубину изначально заключенной в них мысли, и уж решительно ничего не поймем, если, вслед за Велькером (*Welcker, Die griechischen Tragödien, S. 582*) будем воспринимать фр. 19 как слова Тисифоны. Речь здесь прежде всего идет о высшем долге сына по отношению к отцу, нуждающемуся в защите от женской Эринии. Ср. *Акций*, Алфесибей, фр. 7 в изд. *Bothe, Poetarum Latii scenicorum fragmenta, p. 168: Si tui veretur te progenitoris, cedo*³⁷⁰, — слова, которые, очевидно, относятся к спору об отношении к отцу и матери и, должно быть, обращены Алкмеоном или самой Алфесибеей к сыновьям Фегея во время дискуссии о преступном деянии пришельца. Еще один раз та же идея воспроизводится в конфликте между Алкмеоном и Креонтом. Первый из них был спасен своим сыном (*Филострат*, Картины, II, 7), второй — покинут своим. Ὁράτε τὸν τύραννον, ὡς ἄλλαις γέροντων φεύγει³⁷¹. В этих словах Алкмеон изливает на царя весь свой гнев. Акцент здесь сделан на слове ἄλλαις³⁷². Креонт назван так потому, что Амфилох, которого он выдавал за собственного сына, теперь покидает его, возвращаясь к настоящему отцу. Родил ли он собственных сыновей или нет — об этом Аполлодор умалчивает. Впрочем, это и не имеет никакого значения, поскольку гинекократическая система, которой привержен Креонт, связывает сына узами подлинной любви не с отцом, а с матерью, и именно

³⁶⁸ Что проку людям от детей, отец, если мы не будем помогать [родителям] в бедствиях? (*др.-греч.*).

³⁶⁹ Поистине ничто не отвратит от родившего отца (*др.-греч.*).

³⁷⁰ Если ты считаешь своего предка, я уступаю (*лат.*)

³⁷¹ Посмотрите на этого тирана, как старик бездетным отправляется в изгнание (*др.-греч.*).

³⁷² Бездетный (*др.-греч.*).

се защита вменяется ему в особую обязанность. В истории Алег дочери коринфского царя Креонта занимают всецело гинекократическое положение. С ними Алет заключает союз, младшую из них он берет себе в жены, βῶλος γῆς и θυσία τοῖς νεκροῖς³⁷³ свидетельствуют о господстве материнского теллуризма (Схолии к Пиндару, «Немейские песни», VII, 155). Еврипид выбирает для связки своего «Алкмеона в Коринфе» то время, когда матерубийца пребывает в μανία³⁷⁴. Тем самым его связь с Манто и рождение обоих детей приходится на эпоху господства материнского права, когда власть Эриний еще ничем не ограничена. Мы видим, что это обстоятельство хорошо согласуется и с ролью Тисифоны, и со всем развитием драматического действия. Однако мы понимаем и то, почему обоих детей отнимают у их матери, дочери Тиресия, и таким образом с самого начала отчуждают от женского общества. Наконец, мы можем объяснить названия обеих трагедий, необычные в языковом отношении: ὁ διὰ Ψωφίδος и ὁ διὰ Κορίνθου³⁷⁵. Они соотносятся с двумя этапами жизни Алкмеона, чьи псофидские, а затем и коринфские судьбы приводят к победе аполлонический закон. Примечательную аналогию к сыновней любви Амфилоха составляют чувства, испытываемые Антилохом к Нестору (*Гомер*, *Одиссея*, IV, 188). Древние видят в этом герое первого и величайшего φιλοπάτωρ³⁷⁶, прекраснейший пример τοῦ περὶ τοὺς πατέρας σπουδαῖον εἶναι³⁷⁷. В VI «Пифийской песни» Пиндар прославляет его как прообраз пифионика Фрасибула (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», VI, 19 и 39). Едва ли покажется смелым и предположение, что и Еврипид должен был упомянуть его наряду с Амфилохом, отдавшим жизнь за Алкмеона, погибшего, в свою очередь, за Амфиарая. Схолиаст (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», VI, 13) особо указывает на учение премудро-

³⁷³ Ком земли и жертва мертвым (др.-греч.).

³⁷⁴ Безумии, исступлении (др.-греч.).

³⁷⁵ «[Алкмеон] в Псофиде» и «[Алкмеон] в Коринфе» (др.-греч.).

³⁷⁶ Любящий отца (др.-греч.).

³⁷⁷ Того, как быть добродетельным по отношению к отцам (др.-греч.).

го Филирида Хирона о долге εὐσέβεια περὶ πατέρων³⁷⁸. Здесь также делается акцент на отцовской любви, которая требует более высокой степени человеческой нравственности, чем любовь материнская. Последняя путеводной звездой освещает мрак бытия еще на стадии совершенно животного образа жизни, отцовская же любовь обретает значение лишь гораздо позднее. Потому древние восхваляют ее как высшую добродетель, признавая Антилоха самым совершенным ее выражением. Будучи частью Χείρωνος ὑποθήκαι³⁷⁹, она соответствует особому почитанию отцовства, связанному с именем этого кентавра. Ее φύσις διφυής³⁸⁰ древние интерпретируют по аналогии к двойной природе Кекропа и соотносят ее с взаимосвязью отцовского и материнского происхождения. Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», II, 78: Κένταυρον ἐν Μαγνησίᾳ τῇ Θεσσαλικῇ ἵπποις μινύμενον τοὺς διφυεῖς γεννηῆσαι Κενταύρους, ὥστε καὶ ἐκείνους κατὰ τὸ γενικὸν ὄνομα ὀνομασθῆναι Κενταύρους ἀπὸ τῆς τοῦ πατρὸς ὀνομασίας. εἰσὶ γὰρ μὴν οἱ τὸν ὄλον μῦθον παρευκεχειρήκασιν ὡς οὐ διφυῶν γεγονότων. Λέλεγας γὰρ φασὶ πρότερον αὐτοὺς προσαγορευομένους διὰ τὸ ἀλοκεντήσαι τοὺς ταύρους προσαγορευθῆναι Κενταύρους³⁸¹. Внимание, уделяемое здесь отцовской стороне, особо подчеркивается указанием на противоположность лелегов, которые, по сообщению Аристотеля, представляют собою рожденное из камней гинекократическое племя, именуемое по общей праматери οἱ ἀπὸ Πύρρας³⁸². Здесь мы

³⁷⁸ Благоговения перед отцами, благочестия по отношению к отцам (*др.-греч.*).

³⁷⁹ Наставлений Хирона (*др.-греч.*).

³⁸⁰ Двойную природу (*др.-греч.*).

³⁸¹ Кентавр в Магнесии Фессалийской вступая в связь с лошадьми, породил кентавров двойной природы, так что и они по родовому имени называются кентаврами, от именованя отца. Но это все басни, где ложно утверждается будто они двойного происхождения. Ибо говорят, что сначала они назывались лелегами, а кентаврами были прозваны за то, что пронзали (διὰ τὸ ἀλοκεντήσαι) быков (ταύρους) (*др.-греч.*).

³⁸² «Происходящие от Пирры» (*др.-греч.*).

не можем не усмотреть поступательного движения от низшего принципа к высшему, о котором свидетельствует и утверждение, что τὰ μὲν κάτω ἐμφερεῖς τῆ μητρὶ, τὰ δ' ἄνω τῷ πατρὶ³⁸³. Лишь на основании этой высшей природы Хирон мог быть представлен как воплощение древнейшей мудрости, как наставник героев, как носитель достигшего чистоты учения и в этом последнем качестве как проповедник любви не только к матери, но и к отцу.

СXXXII. Эрифилла, ее изначально сугубо гинекократический характер и его позднее искажение, вызванное идеей аполлонического патернитета. Первые филопаторы: Антилох и Амфилох

Сколь бы недостижимой ни была цель восстановить по скудным фрагментам греческих трагиков весь ход действия их многочисленных произведений, относящихся к обоим фиванским циклам сказаний, все же повсюду мы обнаруживаем в них борьбу теллурического принципа с аполлоническим и конечное признание последнего. С этой позднейшей точки зрения Эрифилла, подобно Клитемнестре и Данаидам, должна была представляться отвратительным чудовищем в женском обличье. Так изображает ее Софокл в своих «Эпигонах». Она торгует жизнью своего супруга, словно купцы сидонские, и безжалостно жертвует ею ради презренного золота (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», II, 125; Платон, Государство, IX, 590 а; *Eckermann, Melampus und sein Geschlecht*, S. 84). Однако с точки зрения древнего права гинекократии весь ее облик имеет прямо противоположный характер. Сестру Адраста следует воспринимать как грозную героиню, воодушевленную высшим правом своего пола и своей страны и борющуюся со всякого рода нежными чувствами. Заслуживает особого внимания тот факт, что Стесихор в своей «Эрифиле» воздал этой столь глубоко униженной прочими авторами женщине ту справедливость, которой, согласно Софоклу, она тщетно требует от своего сына (фр. 51: ὀλομένε παίδων ποῖον εἶρηχας

³⁸³ То, что внизу, ты относишь к матери, а то, что вверху, — к отцу (др.-греч.).

λόγον³⁸⁴; ср. *Акций*, Клитемнестра, фр. 2: *Matrem ob iure factum incilas, genitorem iniustum adprobas*³⁸⁵), и в которой этот уроженец Гимеры, вразумленный божественной карой, впоследствии в своей «Палинодии» не отказал даже Елене (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 19, 11; *Суда*, Στησίχορος³⁸⁶). Елена принадлежит также Амфилоху — *Павсаний*, там же; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 10, 8; *Схолии к Аполлонию Родосскому*, «Аргонавтика», I, 230: Этеоклимена). Не постыдное желание владеть соблазнительным украшением, а героический характер является движущей силой всех ее поступков. Будучи выше своего супруга, она гневается, что, уверившись в предстоящей смерти, тот не решается вступить на путь, который приведет его к славе. Сама же она не щадит своей жизни, чтобы стяжать победу своему сыну, а через него — и отечеству (*F. G. Welcker*, *Thebais und Epigonen*, in *Allgemeine Schulzeitung*, 1832, 2, S. 219; *Eckermann*, *Melampus und sein Geschlecht*, S. 50–51). Она гибнет еще до похода Эпигонов, составив гордость и славу Аргивской земли (ср. *Схолии к Пиндару*, «Немейские песни», X, 17; *Филострат*, Героика, VI в изд. *Olearius*, *Philostratorum quae supersunt omnia*, p. 705). Этому гинекократическому характеру соответствует и судебная власть, которой, подобно Этне (*Схолии к Феокриту*, «Идиллии», I, 65), наделена Эрифила. Она от начала избрана быть посредницей, разрешающей все споры между братом и супругом (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 65; *Схолии к Гомеру*, «Одиссея», XI, 326 в изд. *Bultmann*, *Scholia antiqua in Homeri Odysseam*, p. 879). Осуществляя эти полномочия, она присуждает власть своему брату Адрасту, а на супруга возлагает обязанность выступить в поход против Фив. Автор *схолий к Пиндару* (Немейские песни, IX, 35) добавляет, что Адраст, желая сломить вражду Амфиараея, выдает за него свою сестру, чтобы та укротила своего второго супруга, как она это сделала с первым: Ἐριφύλην τὴν τὸν πρότερον ἄνδρα

³⁸⁴ Злополучный из детей, какое слово ты изрек? (*др.-греч.*).

³⁸⁵ Мать за праведный поступок ты обвиняешь, несправедливого же отца — одобряешь (*лат.*).

³⁸⁶ Стесихор (*др.-греч.*).

δαράσασαν³⁸⁷; благодаря этой женщине Адрастова власть впредь будет превосходить Амфиараеву, на что указывает также и Пиндар словами ξανθοκομᾶν Δαναῶν μέγιστοι δὴ τόθεν³⁸⁸ (*Пиндар*, Немеийские песни, IX, 35 в изд. Вoesekh, p. 455). Вся эта картина является собою единое целое. Высшая судия, миротворица, грозная владычица мужчины, основательница власти Талаидов — такова Эрифилы, могучий образ высокой древней гинекократии. Сколь беспочвенным представляется нам теперь упрек, адресованный Стесихору, будто тот изобразил свою Эрифилу в столь извращенном виде, следуя одной лишь тщеславной тяге к парадоксам. Напротив, сколь обоснованным кажутся гнев Адраста на Алкмеона, месть сыновей Фегея матереубийце и отсутствие изображений последнего на алтаре Амфиараия в Оропе. Сколь примечательно, наконец, и аполлоническое видоизменение этого предания и сопутствовавшее ему искажение судейской роли и вообще всего характера героини и ее времени. Чем непонятнее становился, должно быть, для позднейшего человечества изначальный образ Эрифилы, чем удивительнее кажется нам суждение о «нелепой софистике» Алкмеоны, высказанное самим *Аристотелем* (Никомахова этика, III, 1, 8: Ἐνία δ' ἴσως κ. τ. λ.³⁸⁹), тем большее значение следует придавать каждой отдельной черте, в которой выражает себя гинекократическая идея. Пережив все мировоззренческие перевороты, они сохранились до позднейших времен словно обломки исчезнувшего мира. Деяние Алкмеона — это тот переломный момент, за которым следует новая форма жизни; его возвышение идет рука об руку с уничтожением Эрифилы и возвещает о неуклонном приближении окончательной победы аполлонической идеи божества. И, наконец, последняя предстает как высшее разрешение прежних кровавых конфликтов. Как у Эсхила сами Эринии, уставшие от своего кровавого служения, открывают свое новое призвание в союзе с Аполлоном и обретают покой, так и в Дельфийском святилище все, кого неутолимая вражда обрекала

³⁸⁷ Эрифилу, укротившую первого мужа (*др.-греч.*).

³⁸⁸ Именно оттуда величайшие из светлокудрых данаев (*др.-греч.*).

³⁸⁹ Иногда же, пожалуй... (*др.-греч.*).

на нескончаемую череду убийств: Алкмеон, а также Амфиарай, Манто, Эрифилла, сыновья Фегевой дочери Арсиной и Ахелоевой Калиирои, — находят примирение и единство в общей высшей идее (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 7, 6).

СXXXIII. Проникновение дионисийского культа в Элиду и сопротивление, оказанное ему местным гинекократическим принципом. Конечный облик материнского права в Элиде

Мы рассмотрели развитие элейского народа в трех географических зонах: Келеэлиде, Писатиде и трифилийском Пилосе — и по отдельности рассмотрели судьбы преданий, связанных с каждой из них. Сколь бы причудливыми ни казались нам те или иные отдельные случаи, все они были подчинены одному и тому же закону поступательного движения. Над вещественным материнским правом возвышается принцип света аполлонического патернитета. В этой последней точке отдельные направления развития, наконец, сливаются воедино. Единство приходит на смену многообразию. Как под именем элейцев объединяются прежде обособленные народные стихии, так и самые различные этапы развития религии находят свое завершение в Олимпийском празднестве и в формировании идеи божества олимпийского Зевса. Теперь Элида являет собой весьма любопытное зрелище: здесь бок о бок сосуществуют и с равной силой проявляют себя первичная и наивысшая стадии религиозного развития. Нигде теллуру-посейдонический культ не сохранял свой авторитет, как у элейцев; однако и аполлонический дух нигде не получил более совершенного признания, чем в установленном Гераклом порядке олимпийского празднества. Если первый является продуктом местного эпейско-этолийского народного духа и его подчеркнута консервативной направленности, то во втором я усматриваю следствие дорического влияния, которое после триумфального утверждения Гераклидов на Пелопоннесе внесло огромный вклад в возвышение олимпийского культа и аполлонически-отцовского прорицательства Иамидов, связанного с высшей ступенью алтаря Зевса. В широком пространстве, разделяющем две этих крайности, установился культ Диониса, посред-

ничающий и соединяющий обе стороны. Нигде более Дионис не нашел столь прочной опорной точки в местных традиционных культурах, нежели в Элиде; однако он нигде не столкнулся со столь же четко прочерченной и непреодолимой границей. Физической основе дионисийского культа теллурический нептунизм соответствует в не меньшей степени, чем уже рассмотренная нами на примере ахейца Пелопа связь мистериальной стороны Аполлона — прекрасного мужского божества света, прославляемого в качестве спасителя и победителя смерти, — с ураническим перерождением. Однако в первую очередь традиционное для Элиды выдающееся значение матронства должно было более всего способствовать утверждению вакхической религии. В ней авторитет матери обрел новую опору и религиозное освящение, в основе которого — глубинная взаимосвязь фаллического господина теллурического и уранического миров с женщиной и ее духовным складом. И потому особенно примечательно, что уже известная нам коллегия шестнадцати матрон, корни которой уходят в доисторическую эпоху жизни элейского народа, изображена у Плутарха как сообщество вакхических жриц. Эта коллегия, не имевшая изначально никакого отношения к дионисийскому культу, присоединилась к нему лишь позднее, и тем самым смогла придать надежное основание своему авторитету и власти, способное противостоять любого рода посягательствам. Та роль, которую сыграли эти шестнадцать женщин вместе со своей предводительницей Мегисто, супругой Тимолеонта в низвержении элейского тирана Аристотима, сына Дамарета и ставленника Антигона, служит ярким свидетельством высокой и всецело религиозной власти элейских матрон даже в этот поздний период (*Плутарх*, О доблести женской, Микка и Мегисто; *Павсаний*, Описание Эллады, V, 5, 1; VI, 14, 5). Украшенные оливковыми ветками и священным повязками бога, которому они служат, выступают они навстречу тирану на рыночной площади Элиды — и его оруженосцы в благоговейном страхе расступаются перед ними; сидя, подобно матрональным божествам, Мегисто обращается с речью к Аристотиму. В качестве вакхической коллегии эти шестнадцать матрон учреждают два хора: один в честь Гипподамии, а другой — Фиской, которая в элейском демосе Ортия соче-

талась союзом любви с самим Дионисом, после чего произвела на свет Наркея — первого почитателя этого бога (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 16, 3–5). Вступление элейских женщин в союз с Дионисом, несомненно, дало повод к созданию уже известного нам изображения в дельфийской Лесхе, на котором среди знаменитых женщин эолийской древности была представлена и уроженка Орхомена Хлорида, супруга царя Пилоса Нелея, чья голова покоилась на коленях Фии. *Павсаний* (Описание Эллады, X, 29, 3) видит в этой картине указание на самую сердечную дружбу обеих героинь, вызванную, как он полагает, любовью Фии к Посейдону — отцу Нелея. Эта связь с Нептуном несколько не противоречит той дионисийской природе, которую Фия столь недвусмысленно проявляет во всех других отношениях. Именно Фия впервые справляет оргии в честь Диониса, отчего имя фитий или фитиад усваивается всем вакханкам (*Павсаний*, Описание Эллады, X, 6, 2; X, 32, 5; X, 4, 2; *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 34; его же, Греческие вопросы, 12). Как персонификация женско-дионисийской мистерии, в силу этого особенно тесно связанная с праздником Героид, она придает отчетливо дионисийский характер также и супруге Нелея (чье отношение к олимпийским Гереем уже было отмечено выше), символизируя тем самым возвышение от древней минейско-хтонической к вакхической гинекокрации. Весьма примечательно, что проникновение дионисийского культа в Элиду никак не связано с теми традициями кровавых аберраций женского мира, какие мы наблюдали в Орхомене, на Хиосе, Лакедемона и Аргоса. Более того, локализация мифа о Претидах в Трифилии (*Страбон*, География, VIII, 346) показывает, какое значение некогда придавалось победоносной борьбе хтонического меламподического культа с религией Диониса также и на морском побережье Элиды. Однако позднее, когда этот бог все же достиг здесь признания и, благодаря знаменитой эпифании во время отмечавшегося каждые два года праздника Фий, повсеместно создал себе святилища и культы (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 26, 1: ἐπιφοιτᾶν ἐς τῶν Θυῖων τῆν ἑορτήν³⁹⁰; Etymologicum Magnum: Διόνυσος ... παρὰ τοῖς Ἠλείοις ὁ

³⁹⁰ Приходить на праздник Фий (др.-греч.).

αὐτὸς τῷ ἡλίῳ νομίζεται³⁹¹; Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, III, 65: рожден на Алфее; Павсаний, Описание Эллады, VI, 20, 8; V, 26, 3; Плутарх, О суеверии, 9; ср. Павсаний, Описание Эллады, II, 23, 2), то глубоко укорененная в народе мрачная строгость хронически-материнской религии, соединенная с суровой дисциплиной матрональной власти элейских женщин, также встала на его сторону, одновременно смягчая его проявления и оберегая традиции старины. Употребление вина для жертвоприношений так и не смогло изменить характер древних нефалий³⁹². Оно неизменно оставалось ограниченным (см. в особенности Павсаний, Описание Эллады, VI, 20, 2; V, 15, 6), решительно не допускалось на алтаре всех богов и, в особенности, отвергалось шестнадцатью матронами в их религиозных церемониях. Нимфы и их культ заняли в Элиде выдающееся место, в особой мере сохраняя здесь свое значение как ἀρχαῖοι εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος³⁹³ (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 104). Еще во времена Павсания коллегия шестнадцати матрон продолжала жертвоприношения деметрического, враждебного нецеломудренному вину поросенка и люстрации водой (Павсаний, Описание Эллады, V, 16, 5), которые вместе с затронутым нами выше сказанием о Мелампode, который, будто бы, первым приказал смешивать вино с водой, а также вместе с молением элейских женщин к выходящему из моря «бычьей стопою» оплодотворяющему божеству (Плутарх, Греческие вопросы, 36; его же, Тесей, 16; его же, Об Исиде и Осирисе, 35), свидетельствуют об осознанной и неукоснительной приверженности теллурической стадии мужской силы, чуждой фаллического изобилия. Такое неприятие вакхического винного начала, отголосок которого можно обнаружить и в имени сына Фиской Наркея, отражено и в картине безмолвного общения пилосской царевны Хлориды с дельфийской нимфой Фией, которых древний художник связывает лишь с посеидоническим аспектом

³⁹¹ Дионис ... и сам почитается у элейцев вместе с солнцем (др.-греч.).

³⁹² Жертвоприношения, совершаемые без возлияний вина (от др.-греч. νηφάλια). — Примеч. перев.

³⁹³ Родоначальников благочестия и набожности (др.-греч.).

Диониса и которые представлены в состоянии не вакхического возбуждения, но покоя и сосредоточенности. В связи с этим приобретают особое значение слова Гераклида Понтийского (фр. 14): Λεπρείς οὐς ἄν λάβῃσι μοιχοὺς περιάγουσι τρεῖς ἡμέρας τὴν πόλιν δεδεμένους καὶ ἀτιμοῦσι διὰ βίου, τὴν δὲ γυναικα ἔνδεκα ἐπ' ἀγορᾶς ἄλωστον ἐν χιτῶνι διαφανεῖ ἰστᾶσι καὶ ἀτιμοῦσι³⁹⁴. Прозрачные одежды и одиннадцать дней взяты из дионисийской религии. Миф о Гемифее, в храме которой свиньи ночной порой опрокинули сосуды с вином (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, V, 62–63), так же как и предание о Вона Деа³⁹⁵, в чьем святилище вакхический напиток не смог изгладить из памяти древние имена *lac*³⁹⁶ и *mellarium*³⁹⁷ (Макробий, Сатурналии, I, 12)³⁹⁸, помогут нам еще более ярко осветить значение успешного сопротивления, оказанного нецеломудренному вину элейской, преданной культу Геры матроной (Порфирий, О воздержании, II, 20: νηφάλια τὰ ὑδροσπονδα³⁹⁹). Мифологический рассказ о превращении воды в вино, происходящем в тщательно закрытом святилище, приводимый, помимо Павсания (Описание Эллады, VI, 26, 1), также Афинеем (Пир мудрецов, I, 34 а), самой своей суеверной причудливостью, над которой, не стесняясь, иронизирует Павсаний, свидетельствует о сопротивлении, оказанном трезвенной посейдонической религией элейцев откровенно чувственной огненной силе бога, царствующего над

³⁹⁴ Лепрейцы [жители Лепрея, города в Трифилии] тех, которых застанут за прелюбодеянием, три дня водят по городу в оковах и на всю жизнь подвергают позору, а женщину Одиннадцать [тюремное управление в Афинах] выставляют на Агоре неподпоясанную в прозрачном хитоне и подвергают шельмованию (др.-греч.).

³⁹⁵ Благая Богиня (лат.), богиня плодородия и врачевания, покровительница женщин. Ее собственное имя было табуировано. — А. В.

³⁹⁶ Молоко (лат.).

³⁹⁷ Пчелиный улей, пасака (лат.).

³⁹⁸ По сообщению Макробия, вино, приносимое в храм Благой богини (лат. *Vona Dea*), принято называть молоком (лат. *lac*), а сосуд, в котором оно подается, — ульем (лат. *mellarium*). — Примеч. перев.

³⁹⁹ Жертвоприношение с возлиянием воды (др.-греч.).

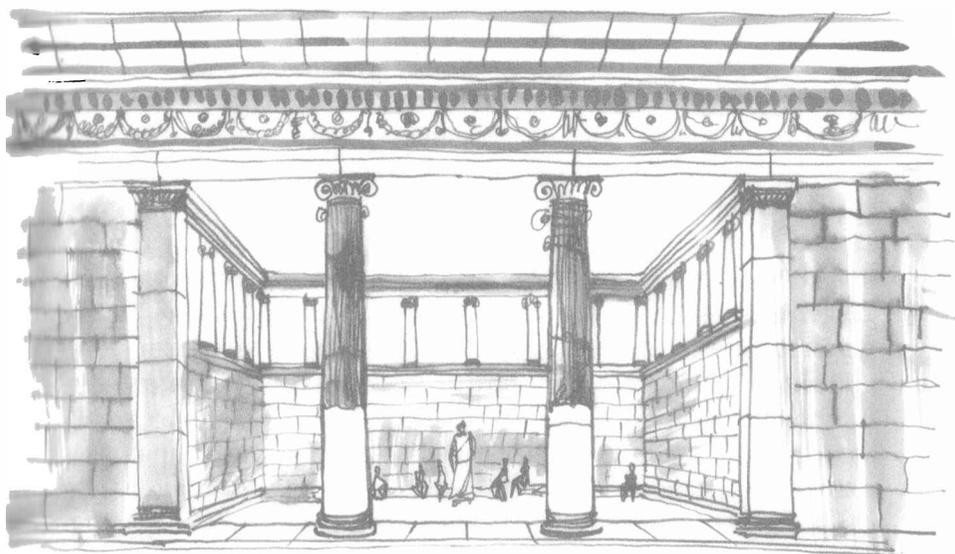
бесконечным изобилием природного творения, и о том, к каким средствам пришлось ей прибегнуть, чтобы одержать верх над новым божеством, хотя древние и упрекают современников — по крайней мере, мужчин — в пристрастии к вину, лжи и невежестве (там же, VIII, 350 а и X, 442 е). После всего сказанного особую важность приобретает тот факт, что в Элиде Дионис, именуемый здесь Левкианитом, связывается с рекой Левкианием (*Павсаний*, Описание Эллады, VI, 21, 4), что Силену здесь был посвящен отдельный храм — без Силеня, но вместе с Мете⁴⁰⁰ (там же, VI, 24, 6), что Дионис связывается здесь не с вакханками, как на Сикионе (там же, II, 7, 6), а с Харитами, чьи имена носили три почитающих Геру Претиды (*Исихий*, Лексикон, Προϊτίδες и Ἀκροῦχαι; *Феокрит*, Идиллии, XVI, 104: Ἐτεόκλειοι θύγατρес θεαί⁴⁰¹; *Павсаний*, Описание Эллады, IX, 35, 1), с музами и нимфами (там же, V, 14, 7 fin; ср. V, 15, 3; VI, 24, 5), что этому фаллическому богу была воздвигнута статуя в храме Геры и тем самым он воспринимался как служитель герейского матронства (там же, V, 17, 1) и что, наконец, как доказывает изображение на щите Ификла, мрачной хтонической стороне этого божества здесь отдавалось преимущество перед стороной фаллически-прокреативной (там же, V, 20, 1; ср. V, 19, 1). И если во всех этих явлениях обнаруживается упорное сопротивление местной посейдонически-теллурической точки зрения более свободному развитию оргиастического дионисийского культа, то здесь мы не можем не отметить особой роли столь преданного старине и столь влиятельного элейского матронства, однако, с другой стороны, следует принять во внимание и содействие Аполлона, достигшего выдающегося значения благодаря усилиям Гераклидов. Чем более чистый и духовно-метафизический характер приобретал патернитет пифийского бога, тем далее отходила на задний план более чувственная отцовская природа Диониса, объединившегося с ним в Дельфах. Таким образом, в Элиде безраздельному господству дионисийского культа оказали сопротивление два кардинально проти-

⁴⁰⁰ Мифическая спутница Диониса, персонификация опьянения (др.-греч. Μέθη). — *Примеч. перев.*

⁴⁰¹ Этеокловы дочери-богини (др.-греч.).

воположных по своей природе начала: с одной стороны, власть и авторитет традиционных хтонически-материнских, оберегаемых матронами культов, а с другой — гераклически-аполлоническая чистая идея божества, представленная особыми династиями прорицателей; в первом действовала суровость и строгость принципа Геры, во втором — возвышенность отцовского принципа Зевса. Будучи с двух сторон ограничен этими преградами, Дионис, хотя он и занимал немаловажное место в стремлениях демоса к более свободным и радостным формам жизни (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 15, 3: *πρὸ δὲ τῆς καλουμένης Προεδρίας Ἀπόλλωνος ἐπωνυμίαν Πυθίου καὶ μετ' αὐτὸν Διονύσου· τοῦτον οὐτὲ πάλαι τὸν βωμὸν καὶ ὑπὸ ἀνδρῶν ἰδιωτῶν ἀνατεθῆναι λέγουσιν*⁴⁰²), в Элиде — или, по крайней мере, среди женского ее населения, не смог добиться того же преобразования всего общественного бытия, какое удалось ему в других регионах. В особенности же им не было преодолено характерное противоречие, которое проявляется в положении элейских женщин. Добившись решительного господства во всех сферах жизни и опираясь при этом на память о женщинах древнейшего прошлого: Молионе, Гипподамии, Хлориде, — они тем не менее, до самого конца не допускались к Олимпийским празднествам и к высшей ступени Зевсова алтаря. Несмотря на всю святость своего жреческого достоинства, полученного от Диониса, шестнадцать матрон, тем не менее, не решаются переходить Алфей во время игр или сопроводить аполлонических Иамидов до самой вершины святилища Зевса. Достигнув величайшего возвышения, они, вместе с тем, по-прежнему вынуждены переносить величайшее унижение. Дионисийский культ мог бы выступить в качестве посредника, примиряя и объединяя в себе обе крайности, однако вместо этого сам был вынужден им подчиниться. Этот феномен, безусловно, не самый последний по значению в ряду уникальных особенностей, присущих жизненному укладу элейского побережья, дает нам еще одно замечательное свидетельство внутренней силы и прочности гинекократических основ, на которых покоилась вся жизнь Элиды.

⁴⁰² А перед так называемой Проэдрией [находится жертвенник] во имя Аполлона Пифийского, а за ним — Диониса; этот жертвенник, говорят, воздвигнут недавно, и притом частными лицами (*др.-греч.*).



ЭПИЗЕФИРСКИЕ ЛОКРЫ

СXXXIV. Обзор свидетельств эпизефирского материнского права. Их связь с высказываниями древних о гинекократии локров греческой метрополии и родственных им племен делегийского происхождения. В особенности гинекократия феаков, Арета

От элийцев мы обратимся теперь к эпизефирским локрам, у коих вплоть до позднейших времен сохранились остатки древней делего-эолийской гинекократии. Свидетельствами о ней мы обязаны Полибию, бывшему с локрами в тесной связи, неоднократно посещавшему их город, а в споре между Аристотелем и Тимеем о возникновении италийской колонии — вставшему на точку зрения Аристотеля. Гинекократия, — утверждает он в 12, 5, — есть местная традиция локров, в подтверждение которой они приводят ряд доказательств. «Сперва они указывают на то

обстоятельство, что всякая слава и блеск родословной идут у них от женщин, а не от мужчин, напр., зная, что считаются у них лишь те, кто происходит из так называемых “ста домов”. Эти же $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\omicron\nu\ \omicron\iota\kappa\iota\alpha\iota^1$ суть те же самые, что были в почете у локров еще до того, как колония двинулась в путь; из них же, согласно велению оракула, по жребию выбирали девственниц, предназначенных для жертвы в Илион. Некоторые из локрийских аристократок отправились вместе с колонией, и за их потомками еще и ныне будет признано благородство происхождения, вместе с титулом $\omicron\iota\ \acute{\alpha}\rho\theta\omicron\ \tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\omicron\nu\ \omicron\iota\kappa\iota\omega\nu^2$. Далее же, в Локрах о так называемой фиалофоре рассказывали следующую историю: приметив среди сикулийцев (еще до того, как изгнать их из той части Италии, что ныне принадлежит уже им самим) некоего отрока из знатнейшего и благороднейшего рода, прислуживавшего при жертвоприношениях, локры, наряду с большей частью сикулийских обычаев (ибо собственных отечественных традиций у них не было) сохранили у себя также и этот, лишь подправив его и сделав фиалофорой не мальчика, а девочку, так как знатность рода определялась у них по женской линии» ($\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\rho\theta\omicron\ \tau\omicron\nu\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\omega\nu\ \epsilon\upsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha\iota\alpha^3$). Еще одно свидетельство дают нам фрагменты Полибия, впервые найденные в одной ватиканской рукописи и опубликованные Май (Mai) во втором томе *Scriptorum nova coll.*; вышедшие затем в 1829 г. в редакции Я. Гееля⁴, в 1830 — Й. Ф. Лухта, а в 1846 г. — в редакции К. Гейзе⁵, помещенные в изданиях Беккера и Дидо⁶,

¹ Сто домов (др.-греч.).

² Те, которые из ста домов (др.-греч.).

³ Через благородное происхождение от женщин (др.-греч.).

⁴ Геель Якоб — голландский филолог (1789–1862), профессор в Лейдене. — *Примеч. перев.*

⁵ Гейзе Карл — немецкий классический филолог (1797–1855). — *Примеч. перев.*

⁶ Дидо — династия французских книготорговцев, из которых здесь имеется в виду последний, Фирмен Дидо (1764–1836). — *Примеч. перев.*

также в некоторых местах исправленные Орелли⁷, *Lectiones Polybianaе, Turici 1834*. Пусть развернутую в этих новых фрагментах XII книги полемику и нельзя защитить от упрека в безвкусице, но все же она важна для нас уже хотя бы потому, что усматривает в некоторых аспектах истории локров выражение принципа женской стороны. Именно эта мысль представлена в следующих словах: διὸ — дабы прикрыть позор отцовского происхождения — καὶ τὴν ὀνομασίαν τῇ πόλει τὴν ἀπὸ τῶν γυναικῶν εἰκότως ἐπέθεσαν, καὶ τὴν οἰκειότητα τὴν κατὰ τὰς γυναῖκας προσελοίθησαν ἔτι δὲ τὰς φιλίας καὶ τὰς συμμαχίας τὰς προγονικὰς τὰς ἀπὸ τῶν γυναικῶν ἀνανεοῦντο⁸. Наконец, о преимуществе материнской стороны у эпизефирцев подчеркнуто говорит также Евстафий в комментарии к Дионисию Периегету (*Dionys.*) *Perieges 364ff.* (p. 159. 160. 377 Bernhardy). В тексте Дионисия имеется значительное разночтение. Уже Евстафий отмечает, что вместо σφετέρης μυχθέντες ἀνάσσης⁹ — ἄλλοι δὲ γράφουσι, σφετέρῃ ἀνάσσει μυχθέντες ἢ πεισθέντες¹⁰, и в соответствии с этим Присциан пишет в *Perieges. 360*: — *Locri celeres, qui tempore prisco istuc reginam propriam venere secuti, Ausoniamque tenent, qua currit flumen Alecis*¹¹. Мы вновь видим здесь гинекократию в уже знакомом нам проявлении. Как финикийцы направляются в Ливию под водительством Дидоны, орхоменские минийцы идут в Трифилию под

⁷ Каспар Орелли (1787–1849) — швейцарский филолог, реформатский священник, профессор классической филологии в Цюрихе. — *Примеч. перев.*

⁸ Для чего [дабы прикрыть позор отцовского происхождения] они и городу по справедливости дали название, происходящее от женщин, и родство свое считали по женской линии, и к тому же дружеские отношения и военные союзы возобновляли с предками по женской линии (*др.-греч.*).

⁹ Пребывающие в единстве со своими царицами (*др.-греч.*).

¹⁰ Другие же пишут: пребывающие в единстве со своей царицей, будучи послушными ей (*др.-греч.*).

¹¹ Стремительные локры, в древние времена пришедшие сюда вслед за своей царицей и занявшие Авзонию, где протекает река Алецис (*лат.*).

эгидой Хлорис, как, наконец, галлы пускаются в странствие, следуя за Ономарис, — точно так же во главе локров стоит Афродита, сообщающая свое имя Зефирита, известное также в Египте, (Н. Orph. в Aphrod. 55, 18. 19; Plin. 37, 8; Strabo 15. 800; 14. 683; Athen. 7, p. 318), своему народу и городу, а также нередко являющаяся как *ἀνάσση*¹². Посидипп у Афиня 7, 318: *εἰς τὴν ἐν τῷ Ζεφυρίῳ τιμομένην Ἀφροδίτην Ἀρσινόην ἔγραψε: ἦν ἀνακοιρανέουσαν ἐπὶ Ζεφυρηίδος ἀκτῆς*¹³. Procli Hymn.: *Λυκίων βασιληίδα Κουραφροδίτην*¹⁴. Luc. Cass. 589: *Γόλγων ἀνάσση*¹⁵. Io Lyd. de menss. 3, 4: *ἔφορος τῶν Ῥωμαίων*¹⁶. Roma gens Veneris¹⁷ у Макробия Sat. 1, 12. Ср. Tombeaux de l' île de Théra, Annali 1841, p. 21. О месте Катутла 66, 54: *obtulit Arsinoes Locridos ales equus*¹⁸ позднее будет говоритья особо. Об Эпизефирии: Strabo 6, 259; Theophr. de ventis 44; Бернгарди (Bernhardy) к Dionys. Per. 29, p. 90. 532) Афродита, локрийская прама-терь, дает гинекократии религиозную основу. В свете этого факта обет, приносимый локрийскими матронами, получает внятное объяснение и может быть поставлен в определенную связь с гинекократией. Justin 21, 3: *Quum Rheginorum tyranni Leophronis bello locrenses premerentur, voverant si victores forent, ut die festo Veneris virgines suas prostituerent. Quo voto intermisso, quum adversa bella cum Lucanis gererent, in concionem eos Dionysius vocat: hortatur, ut uxores filiasque suas in templum Veneris, quam possint ornatissimas mittant; ex quibus sorte ductae centum voto publico fungantur, religionisque gratia uno stent in lupanari mense, omnibus ante juratis viris ne quis ullam attaminet. Quae res ne virginibus voto civitatem solventibus fraudi esset, decretum faceret, ne qua virgo nuberet priusquam illae maritis*

¹² Царица, госпожа, владычица (*др.-греч.*).

¹³ Написал [эпиграмму] на Арсиною, почитаемую в Зефирии Афродитой: [...] царствующую над Зефирийском побережьем (*др.-греч.*).

¹⁴ Царица ликийцев Афродита-дева (*др.-греч.*).

¹⁵ Владычица Голги (*др.-греч.*).

¹⁶ Глава римлян (*др.-греч.*).

¹⁷ Рим — народ Венеры (*лат.*).

¹⁸ Явился крылатый конь Арсинои локридской (*лат.*).

traderentur. Probato consilio, quo et superstitione et pudicitiae virginum consulebatur, certatim omnes feminae impensius exornatae in templum Veneris conveniunt: quas omnes omnes Dionysius immissis militibus spoliat ornamentaque matronarum in praedam suam vertit¹⁹. Клеарх у Афиня 12, р. 516. Как элийские женщины в Βάδου²⁰, точно так же и локрийские матроны в дни бедствий и угрозы для существования государства приносят в жертву царице-защитнице своего города свое величайшее достояние — собственную девственность. Такая жертва лучше всего отвечает природе Афродиты; также и посвященная Афродите черепаха, обитающая в болотистых почвах, враждебна браку, *Serv. Aen.* 1, 509. Поэтому неисполнение такого обета считалось грехом, однако еще большим грехом было обокрасть женщин, посвятивших себя этой богине. Именно гинекократии принадлежит идея о том, что долг женщины — приносить себя в жертву ради народного блага. Принесение в жертву как лесбосских девственниц, девушек из рода Эпитидов и дочерей Гиацинта, так и двух локрийских девочек — во искупление святотатства, совершенного Аяксом над Кассандрой, — смыкаются друг с другом как тождественные

¹⁹ Страдая от войны с регийским тираном Леофроном, локры поклялись, что если одержат победу, заставят своих девственниц блудить в священный день Венеры. Но пренебрегши выполнением этого обета, они стали терпеть неудачи в войнах с луканцами. Тогда Дионисий созывает локров на народное собрание и убеждает их отправить жен и дочерей, как можно более богато украшенных, в храм Венеры. Сотня женщин, выбранная по жребию, пусть исполнит всенародный обет и по долгу религии проведет месяц в лупанарии, а мужчины да поклянутся заранее, что не прикоснутся ни к одной из них. А чтобы все это не причинило вреда девушкам, исполняющим обет всего государства, да будет издано постановление, чтобы никакая иная не выходила замуж, пока не найдут себе мужей эти. Когда предложение, отдававшее должное и суеверным обычаям, и целомудрию девушек, было одобрено, все женщины в самых богатых уборах наперебой устремились в храм Венеры. А Дионисий, послав солдат, ограбил их всех и взял украшения матрон себе в добычу (*лат.*).

²⁰ Бади (*др.-греч.*).

по значению. (Об этом илионском жертвоприношении девочек: Tzetz Cass. 1141, p. 119. 120 Potter; Plut. de sera num. vind. 12, у Хуттена 10, 245; Strabo 13, 600; Suidas Ποινή; Aen. Tact. 31; Hier. adv. Jovin. 1, 26. О предполагаемых стихах Эвфориона Мейнеке ad Euphor. fr. p. 2. 3. Müller, Orchom. S. 167.) Теперь в истинном свете предстают слова Пиндара, Pyth. 2, 34 ff. Избавленная от опасностей войны, локрийская девственница поет хвалу Иерону, разрушившему враждебные замыслы Анаксилая, регийского тирана. Sch. Pyth. 1, 99; 2, 34. Boeckh, p. 241. Выведя на первый план Ζεφυρία Λοκρίς παρθένος²¹, Пиндар поступает не только соответственно видам поэтическим, но и отдает дань высокому положению локрийской женщины. Tzetzes, Chil. 5, 726–761, описывает праздник очищения и искупления φαρμάκος²², упоминая при этом περί τῶν Λοκρίδων²³, что в свою очередь указывает на высокое религиозное положение локрийских женщин. — Число свидетельств о локрийской гинекократии множится, когда мы возвращаемся из локрийской колонии в метрополию. В приведенном месте Полибия «сто домов» с определенностью отнесены ко времени до исхода колонистов, в качестве их местоположения указана территория страны до возникновения колонии. Для этой же последней Пиндар в IX Олимпийской оде, воздавая хвалу опунтийцу Эфармосту, делает особенный акцент на женской точке зрения. В стихе 22 он не только называет расположенный в плодородной долине Опунт матέρ ἄγλαόδευδρον²⁴ (Strabo 9, 425), но и в стихе 44 дает ему обозначение Πρωτογενείας ἄστυ²⁵, и основывает, целиком и полностью в духе благородного матриархата, аристократию царского рода (к коей, по всей видимости, принадлежит и сам Эфар-

²¹ Зефирию, локрийскую деву (др.-греч.).

²² Очистительная жертва (др. греч.).

²³ Окружение локрийцев (др.-греч.).

²⁴ Украшенной деревьями матерью (др.-греч.).

²⁵ Город Протогени (др.-греч.). В древнегреческой мифологии Протогеней («Перворожденная») — дочь Девакалиона и Пирры, единственных людей, спасшихся от всемирного потопа и возобновивших человеческий род.

мост (V. 58)) на происхождении по материнской линии. Ибо слова κοῤῥᾶν Ἰαπετωνίδος φύτλας²⁶ Бек²⁷ р. 190 совершенно верно объясняет как maiores vestri posteri erant illorum, quippe *puellarum* ex illa stirpe Japeti²⁸. К этому следует добавить, что даже и само имя Опунта выводится из μητροπάτωρ²⁹ (68), так что мы в результате можем усматривать здесь материнское право в трех его различных проявлениях: в возведении самого Опунта и его царского рода к Протогеее, в определении благородства происхождения по материнской линии и, наконец, в том, что имена детям даются с оглядкой на имена их предков с материнской стороны. Совершенно в духе гинекоκραтии говорит Schol. к V. 64, что, хотя Опунта берет начало от Зевса и Протогееи, поэт все же говорит лишь о матери, ἴν' οἶν δεῖξῃ τὸ εὐγενὲς τῆς μητρὸς λέγει τὴν πόλιν τῆς Ὀποῦντος³⁰. Для сравнения напомним о Геракле, который, хотя и был сыном Зевса, тем не менее, получил свое имя в честь матери Геры, Sophocl. Trach. 1105: ὁ τῆς ἀρίστης μητρὸς ὠνομασμένος, ὁ τοῦ κατ' ἄστρα Ζητὸς αὐδηθεὶς γόνος³¹. Pindar. Pyth. 11, 5: σὺν Ἡρακλέους ἀριστογόνῳ ματρὶ³². Мать для ребенка есть источник также и отцовского благородства, ибо это последнее может быть сообщено лишь через рождающее чрево — идея, которая у Данте выражена в словах, относящихся к Марии: Quell' è colei che l'umana natura nobilitava,³³ ee же у Софокла высказывает Иола: τίς ἢ τεκοῦσα; τίς

²⁶ Девы из рода Япетонидов (др.-греч.).

²⁷ Август Бек (1785–1867) — немецкий классический филолог и историк древности. — *Примеч. перев.*

²⁸ Ваши предки произошли от них, то есть, разумеется, от дочерей, рожденных от потомков Япета (лат.).

²⁹ Дед с материнской стороны (др.-греч.).

³⁰ Чтобы показать им благородное происхождение по матери города Опунта (др.-греч.).

³¹ Наименованный от наилучшей матери, отпрыск, названный по красе Зевса (др.-греч.).

³² С рождающей прекрасных детей матерью Геракла (др.-греч.).

³³ Вот та, кто облагородила человеческую природу (ит.). Автор парафразирует оригинальный текст Данте (Божественная комедия,

δ' ὁ φυντεύσας πατήρ³⁴; стало быть, сперва мать, и лишь затем, во вторую очередь, отец, как в женских генеалогиях «Каталога» и «Эои»³⁵. Протогеней теперь восходит к Пирре и Девкалиону, которые основывают свое первое поселение в локрийском Опунте или в Киносе (Strabo 9, 425). Локры тем самым причисляют себя к лелегийскому племени камнерожденных³⁶, τῶν ἀπὸ Πύρρας... ληκτοῖ ἀπὸ γαίης³⁷; и целиком и полностью вещественный взгляд, лежащий в основе такого обозначения происхождения по женской линии, повторяется в отвечающем ему οἱ ἀπὸ τῶν ἐκατὸν οἰκίῳ³⁸. Принадлежность локров к роду лелегов засвидетельствована Аристотелем (τοὺς νῦν Λοκροὺς Λέλεγας καλεῖ³⁹), Гесиодом (Λοκρὸς Λελέγων ἠγήσατο λαῶν⁴⁰; Strabo 7, 321. 322), Диониси-ем Галикарнасским (Κουλήτων καὶ Λελέγων, οἱ νῦν Αἰτωλοὶ καὶ Λοκροὶ καλοῦνται⁴¹), Стефаном Византийским, Φύσκος (Φύσκος δέ, ἀφ' οὗ οἱ Λέλεγες οἱ νῦν Λοκροί⁴²), Дикеархом, desc. Graeciae 71; Scymn. Chius 589; Plin. 4, 7. На связь лелегов со своим материнским народом карийцев, этолийцев, фессалийцев и мессенцев до-

Рай, XXXIII, 4–6): «Tu se' colei che l'umana natura / nobilitasti sì, che 'l suo fattore / non disdegnò di farsi sua fattura». — «В тебе явилось наше естество / Столь благородным, что его творящий / Не пренебрег твореньем стать его» (пер. М. Лозинского). — *Примеч. ред.*

³⁴ Кто родившая? Кто же породивший отец? (др.-греч.).

³⁵ «Каталог» и «Эои» многотомное поэтическое произведение, посвященное генеалогии славных женских родов, традиционно приписываемое Гесиоду, хотя подлинный автор его неизвестен. — *Примеч. перев.*

³⁶ Согласно легенде, лелеги произошли из камней, брошенных Девкалионом и Пиррой. — *Примеч. перев.*

³⁷ Происходящих от Пирры ... взятые из земли (др.-греч.).

³⁸ Те, которые из ста домов (др.-греч.).

³⁹ Нынешних локров называют лелегами (др.-греч.).

⁴⁰ Локр считался происходящим из племени лелегов (др.-греч.).

⁴¹ Купетов и лелегов, которые сейчас называются этолийцами и локрами (др.-греч.).

⁴² Фиск (Фиск же, из которого лелеги, нынешние локры (др.-греч.).

статочно упомянуть лишь в двух словах. Протогенея приводит нас к еще одному, второму родительскому племени, а именно к элийцам. Если у Apollod. 1, 7, 2; Schol. Od. X, 2 Mai; Schol. Pind. Ol. 9, 64 носит имя Дочери Эвкалиона, то Пиндар V. 55. 63 дает ей в отцы элийца Опунта. Город Опунт есть и в Элиде (Diod. 14, 17; Steph. Byz. s. v.). Страбон 9, 425 говорит о торжественном празднестве, учрежденном в память о родственных узях между локрами и элийцами, и эта связь двух племен с еще большей отчетливостью усматривается в том, что Протогенея то, оставив Локриду, оказывается в Элиде (Pausan. 5, 1; Apollod. 1, 7. 2. 5; Schol. Apoll. Rh. 4, 57), то, как у Пиндара, вновь из Элиды отправляется в локрийскую землю. — Еще одна, третья нить, связующая народ локров с гинекократическими племенами, лежит в основе мифа у Conon, par. 3. Локр и Алкиной названы здесь сыновьями Феака, первый же из них даже отправляется в Италию, в Лаций, утверждая древнее кровное родство коркирейских⁴³ феаков с эпизефирцами (ср. Heune, opp. 2, 49; Welker 2, 45, N. 96, 97). Сколь бы единственным и обособленным ни было это свидетельство, все же у нас нет оснований всецело его отвергнуть. Serv. Aen. 11, 265 упоминает колонизированный локрами ливийский остров Церцина, Steph. Byzant. — говорит о Βαναυρίδες⁴⁴ — островах в Тирренском море, получивших свое имя от сына Аякса Локрийского. Кабае, матери озолийских локров (Plut. Q. gr. 15), полностью тождественны опикская Капуя (Servius Aen. 1, 6; 2, 35; 10, 145), а также аркадские Καφεῖς (Paus. 8, 23, 5). Народы-потомки Телебоя, внука Лелега, распространены от Левкадии до островов на западном побережье Италии (Strabo 7, 322; R. Rochette, hist. de l'établ. 1, 209; Золдан⁴⁵ о карийцах и лелегах в Rhein Mus. 3, 115.) Исконно-древняя связь Сицилии и нижней Италии с островом Дрепана-Коркира, с соседствующими ему островами и прибрежными

⁴³ Автор использует два варианта названия острова: Коркира и Керкира. — *Примеч. перев.*

⁴⁴ Банавридах (*др.-греч.*).

⁴⁵ Вильгельм Готтлиб Золдан (1803–1869) — немецкий преподаватель и историк. — *Примеч. перев.*

странами Эпиром и Акарнанией относится к числу достоверно установленных фактов, и в подтверждение ее я укажу теперь лишь на аркадскую, закинфскую и сицилийскую Псофиды (Paus. 8, 24), на путешествие Агрола и Гипербия из Сицилии в Акарнанию (Paus. 1, 28, 3), и на то обстоятельство, что Пирра и Девкалион оказываются принесены на сицилийскую Этну (Nigidius ap. Schol. Germanici Aquario: relictus in monte Aetna⁴⁶; Hygin. f. 153). Ср. R. Rochette, *établ* 1, 377. Наконец, Грек и Латин названы братьями, будучи сыновьями Пандоры, лелегийской дочери Девкалиона. (Joh. Lyd. *de mensib.* с. 4, р. 5 Show.). О значении материнства у феаков говорит возвышенный образ Ареты. Все черты ее описания у Гомера характерны именно для материнского права. Od. 6, 304–315; 7, 53–77. Арета властвует и повелевает в доме: τὴν δ' Ἀλκίνοος ποιησάμενος ἄκοιτιν, ἔτισεν ὡς οὔτις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη ὄσσαι νῦν τε γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν⁴⁷. Эти слова Гомера свидетельствуют о разнице между его эпохой и жизненным укладом феаков. Особо подчеркнуто у него выражение ὑπ' ἀνδράσιν⁴⁸. Верно отмечает Eustath. p. 1568, 32: Ἰστέον δὲ ὅτι τὸ, γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν, τὰς μεθ' Ὀμηρον ὑπ' ἀνδρῶν συνέθετο⁴⁹. Благоговейное почитание (οἱ μὴν θεὸν ὡς εἰσὼντες κ. т. л.⁵⁰), оказываемое царице ее супругом, детьми и всем народом, имеет поистине религиозный характер. Быть под ее защитой значит быть неуязвимым. Она творит высший суд: οἴσι τ' εὐφρονέησι καὶ ἀνδράσι νεῖκεα λύει⁵¹. Eustath. *idiai*ς φρονήσεσι λύει δικαστικῶς

⁴⁶ Оставлен на горе Этна (*лат.*).

⁴⁷ Взяв же жену, Алкиной почтил ее, как никакая другая на земле не почитается, сколько бы ныне женщин ни содержали дом в подчинении у мужчин (*др.-греч.*).

⁴⁸ В подчинении у мужей (*др.-греч.*).

⁴⁹ Следует же знать, что выражение «женщины содержали дом в подчинении у мужчин» у Гомера подразумевало замужних (*др.-греч.*).

⁵⁰ Глядя как на бога (*др.-греч.*).

⁵¹ Весьма благоразумна и разрешает споры у мужчин (*др.-греч.*).

τὰ νείκεα — — ἐξαίρετον, τὸ δικαστικὴν εἶναι τὰ νείκεα λύουσιν⁵². Ср. I-era у Гомера: τοὺς εἰμ' ὀφομένη καὶ σφ' ἄκριτα νείκεα λύσω⁵³ (Stob. Ecl. phys. 1, p. 290 Heeren). Как провозглашающая высший суд между спорящими мужчинами, Арета примыкает к элийским, галльским и германским матронам. Выше мы видели Эрифилу, так же осуществлявшую высшую судебную власть; между Амфиараем-супругом и Адрастом-братом она изначально поставлена улаживать любые споры. Образы Ареты и Эрифилы тем более близки между собой, что мать Феака Керкиру, асопиду⁵⁴ из Арго-са, называют сестрой Эгины и Феба (Eustath. p. 1521; Diodor. 4, 72; Hellenic. ap. Steph. Φαίαξ⁵⁵; Schol. Pind. Ol. 6,144; Nem. 3, 4; Paus. 2, 5, 3; 5, 22, 5; Apollon. Rh. 4, 567). Как высший судья Арета выступает и в споре между, с одной стороны, Медеей и Ясоном, и, с другой — колхидянами Эета, требующими возвращения Медеи. Ибо несмотря на то, что аргонавтические стихи в духе своей эпохи вкладывают судебное решение в уста Алкиноя, все же именно Арета исполняет его и приносит спасение Медее. (Apollon. Rh. 4, 990–1225; Argon. Orph. 1288–1343; Apollod. 1, 9, 25. 26. Ср. Tzetz. Lyc. 615; Heracl. Pont. fr. 27). На Анафе⁵⁶ двенадцать девушек, подаренных Аретой Медее, насмехаются над ясонидами и над их богом Аполлоном Эглетским (Apollod. 1. 1.: τοὺς ἀριστεὰς ἔσκολτον μετὰ παιυνίας⁵⁷): в противоположность аполлоническому отцовскому принципу здесь подчеркивается женский принцип феаков (Athen. 1, p. 24 B.; Tz. Lyc. 818, p. 803 in fine, Müller). Далее, в описании Гомера усматривается свойственное материнскому праву предпочтение, отдаваемое младшему ребенку (Согласно Festus, p. 122 Müller, слова *старший* (major) и *младший* (minor) в глубокой

⁵² По своей рассудительности она справедливо разрешает споры ... исключительно сведущая в судебных делах, разрешающая споры (*др.-греч.*).

⁵³ Разрешила их запутанные споры (*др.-греч.*).

⁵⁴ Асопида — то же, что и нимфа — *Примеч. перев.*

⁵⁵ Феак (*др.-греч.*).

⁵⁶ Анафа — остров на юге Киклады. — *Примеч. перев.*

⁵⁷ Славнейших делади предметом забавы (*др.-греч.*).

древности были всего лишь прозвищами, употребительными только по отношению к женщинам. Решающее значение имеет здесь Philostr. Her. 19, p. 737 Olear: Πρίαμος ἴχων παρὰ τὸν Ἀχιλλέα, χειραγωγὸν ἑαυτοῦ τὴν παῖδα [Polyxena] ἐποίητο, νεωτάτην οὖσαν ὧν ἡ Ἐκάβη αὐτῷ ἔτεκεν, ἐθεράλευον δὲ αἰεὶ τὸ βάδισμα τῶν πατέρων οἱ νεώτεροι τῶν παίδων⁵⁸). Младшая дочь Эвримедона Перибейя, γυναικῶν εἶδος ἀρίστη⁵⁹, становится благодаря Посейдону материю-основательницей царского рода, в котором, согласно обычаю эолийцев (Od. 10, 5–7), приняты браки между братьями и сестрами. Правда, Арету называют не сестрой, а дочьрью брата Алкиноя (65. 66). Однако это с очевидностью есть уже позднейший взгляд на нее, и он никак не совместим с тем более древним и подлинным взглядом, что со всей отчетливостью высказан здесь лишь несколькими стихами ранее (54. 55: ἐκ δὲ τοκήων τῶν αὐτῶν⁶⁰) и принят также Гесиодом (Fr. 102 Götting, p. 275). Феакийская гинекократия, описание которой дополняет Навсикая, везущая воду в запряженной мулом тележке, в комментариях Евстафия рассматривается как поэтический вымысел; в образе Ареты восхваляется лишь волшебство поэтического изображения, Велькер⁶¹ же усматривает в нем лишь «естественное следствие традиционного образа Ареты, т. е. Добродетели». Однако в соединении с гинекократическим правом древности это художественное полотно обретает для нас значение подлинного исторического свидетельства, с коим, как мы увидим далее, когда речь пойдет о карпократианстве, в уже гораздо более позднее время тесно смыкается весьма своеобразная традиция вести родословную от матери в Кефалонии. И сколько бы мы ни восторгались

⁵⁸ Приам, отправляясь к Ахиллу, взял проводницей свою дочь (Поликсену), самую младшую из тех, которых родила ему Гекуба, и всегда младшие из детей помогали отцам при ходьбе (*др.-греч.*).

⁵⁹ Среди жен наиболее прекрасная видом (Od. 7, 57; *пер. с др.-греч. В. В. Вересаева*). — *Примеч. ред.*

⁶⁰ А от самих родителей (*др.-греч.*).

⁶¹ Георг Фридрих Велькер (1784–1868) — немецкий классический филолог и археолог. — *Примеч. перев.*

поэтическим живописанием мирного счастья на острове Алкиноя: все же наибольшего внимания заслуживает тот факт, что и на Схерии⁶² гинекократический жизненный уклад образует собой основу для высшей нравственности: бытия, посвященного мирному земледелию и упражнению в искусствах (особенно в пении и танцах) (Od. 6, 190. 259; 8, 252), — в точности так же, как это, по многочисленным свидетельствам, имеет место у материнских народов (ср. Strabo fr. 8 libri 7). В культе здесь налицо та же религиозная ступень, которую мы всюду наблюдали в качестве сопутствующего элемента материнского права. Мужская сила воспринимается как посеидоническая и представляется в образе медного быка, статуя которого приносится как священный дар в Олимпию и Дельфы (Paus. 5, 27, 6; 10, 9, 2). Таким образом, фаллический принцип по отношению к теллуризму и деметрическому материнству (Aristotel. ap. Sch. Apoll. Rh. 4, 984. Eustath. Hom. p. 1521, 30) пребывает в том же подчиненном положении, которое древнейшее воззрение отводит морю по отношению к *gremium matris terrae*, и которое отличает додонецкую, тесно связанную с Девкалионом ахелойскую религию с ее атрибутом — керкирейским кнутом — от позднейших культов. Ср. Steph. Byz. Δοδώνη; Strabo. fr. 3 libri 7. Kramer 1, 375. Hesych Керкур. μάστιξ. Gerlach, Dodona, в особенности с. 17. 19. 26. (Мелисса и Астиохея) 33. 34. Материнско-теллурический характер носит изображение собаки, занимающее выдающееся место во дворце Алкиноя (Od. 7, 91), и этот же образ является ведущим у локров. Данной религиозной ступени соответствует не только имя Φαίαξ от φαίος «темный» (Welker 2, 11. 12; Prothes Nem. p. 425 Voeckh: φαίος στόλας, «черные траурные одежды», а также орхоменийские ψολοίς, «киммерийцы, народы Эридана, черные давнийцы» (Fr. h. gr. 1, 195; Aelian V. H. 12, 38), но и в особенности то обстоятельство, что Арета теперь выслушивает из уст Одиссея повествование о его путешествии в подземный мир и о прославленных героинях, которых он там повстречал. Далее, к этой же ступени

⁶² Остров, который у Гомера посещает Одиссей; уже античные авторы отождествляли его с Керкирой — *Примеч. перев.*

принадлежит идея культа умерших, след которого можно усмотреть не только в связи Радаманта с феаками (Od. 7, 323; Welker 2, 26), ибо культ этот придает своеобразие облику всего эпоса, творимого Гомером в традициях более древней, предшествующей поэзии (Welker 2, 22). После всего сказанного Велькером (Кл. Schriften 2, 1–79), сомневаться в этом на сегодняшний день уже нельзя. Тем не менее, даже и он кое-где не увидел всего, а кое-где — увидел слишком много; в частности, он не извлек из Порфириевой *Antrum nymphaeum*⁶³ той пользы, которую это в высшей степени поучительное произведение может принести именно для обоснования его точки зрения в понимании орфики. Когда в описании кораблей Алкиноя (8, 555–566) говорится, что на них нет ни руля, ни рулевых, ἄλλ' αὐταὶ ἴσασι νοῦματα καὶ φρένας ἀνδρῶν⁶⁴, то этот момент имеет вполне соответствующую параллель в говорящем и прорицающем Арго, — параллель, обретающая тем большее значение, что Арго, как в «Навпактиях» и сам Ясон (Paus. 2, 3, 7), держит путь к острову Алкиноя, где Медее предстоит пережить самый важный поворот в ее судьбе. Все это связи, объяснить которые одним лишь указанием на их коринфское происхождение будет едва ли достаточно. Высшие религиозные идеи, присутствие коих в аргонавтике было продемонстрировано нами ранее, распространяются, стало быть, и на феаков; явные указания на смерть и потустороннее, содержащиеся в гомеровском повествовании и развиваемые Порфирием в его сочинении об итакийской пещере, куда феаки высаживают Одиссея, обретают таким образом должное единство и приводятся к своему истинному источнику. То, что Велькер на с. 73 называет скрытым смыслом феакийской легенды, неслучайно завершающей собой ряд морских рассказов, я, ни минуты не колеблясь, обозначил бы как мистериальную идею ранней пеласгически-хтонической религиозной ступени. О многом говорит прежде всего ночное, обьятое тучами и мраком, путешествие феаков (Od. 8, 562; 13, 18–37), а также волшебный сон Одиссея,

⁶³ «Пещеры нимф» (лат.), сочинение Порфирия. — Примеч. ред.

⁶⁴ Но они знают намерения и мысли людей (др.-греч.).

уходящий с появлением утренней звезды (Od. 13, 74–80). Если в начале повествования отчетливо проявляет себя свойственное культурной ступени материнского права главенство ночи, то затем в сне и в его окончании вновь повторяется представление о победоносно преодолевающей тьму утренней заре, великолепно-го явления которой с тоской ожидает Орфей на Пангеоне, ибо она положит конец священной мистерийной ночи и послужит начальной точкой веры в пробуждение от смертного сна. Близко смыкаясь с этими представлениями, Одиссей превращается в символ полной превратностей, вечно колеблющейся между спасением и гибелью, человеческой жизни, с ее муками и с ведущим через смерть переходом в потустороннее сияющее отечество, как это настоятельно подчеркивает Нумений у Порфирия, *antr. numph.* 34: οὐ γὰρ ἀπὸ σκολοῦ κ. τ. λ.⁶⁵. «Ах, тот, кто досель претерпел столько сердечных страданий, пройдя через битвы мужей и лютые штормы, — ныне уснул он спокойно, забыв о невзгодах». (Ср. Philostr. *Her.* 2, 20; Plut. *consol. ad Apollon.* Hutten 7, 331; Gräb. S., S. 16; Aristot. *Rh.* 3, 3). На родном берегу, при первом появлении утренней звезды, многострадальный герой пробуждается; быстрее сокола, словно на крыльях мысли проносится перед ним его странствие, везде сопутствуемое удачей; кораблю ведома родина всякого человека, и всех скитальцев охотно вернет он домой (6, 279; 8, 28), но команда его подозрительна к чужакам и готова дать лишь короткий приют, а не твердое пристанище (7, 17). Можно ли не распознать в каждой из этих черт религиозную идею, в согласии с которой выстроено все повествование? Весьма странно для нас столкнуться у Гомера с этим комплексом идей из до-эллинской эпохи хтонически-материнского мистерийного культа. Однако и весь эпизод с посещением земли феаков имеет вид диковинный, странный и чуждый, словно бы образуя собой по отношению к прочим частям Одиссеи некий особый круг сказания. В нем воскресает просветленная волшебством памяти картина ушедшей в прошлое Эллады т. н. пеласгической культурной ступени, которая в рамках хтонической мистериальной

⁶⁵ Ведь не впустую... (*др.-греч.*).

религии несла в себе росток самых возвышенных представлений об отношениях посю- и потустороннего миров. Все своеобразные приметы основанной на материнском праве культуры предстают здесь одновременно: с возвышенным великолепием Ареты соседствуют материнско-теллурический культ с символизирующими его собаками и с его нептунизмом; посвящение в мистерии, в самой тесной связи с которым стоят сакрально-священный характер женщины и приписываемое Навсикае изобретение игры в мяч (Suid. Ἀναγαλλίς. Σφαῖρα; Od. 8, 373), имеющей, как известно, особое значение у орфиков (Clem. Alexandr. Pr. p. 15 Potter; Str. 5, 672; Euseb. Pr. Ev. 2, 3; Arnob. 5, 19; Gräb. S., S. 125; Eustath. Hom. p. 1163, 57); белые одеяния феакийских женщин (6, 28. 64; 8, 425; Дикеарх в Fr. h. gr. 2, 259; Gräb. S., S. 8); ларец, оберегаемый магическим узлом (8, 543–448), ритм и орхесис; наконец, те законность и порядок, и то мирное счастье, что в особенной степени приписываются гинекократическим государствам и берут свое начало из наиболее возвышенной части их религии. В основе этой картины лежит не поэтический вымысел, а историческая реальность. Миф при этом есть не главенствующий, а всего лишь привходящий элемент. Под рукой Гомера чисто религиозные в своем происхождении черты обретают характер конкретных событий, а переплетаясь с судьбами самого Одиссея — облакаются в форму действительных, посюсторонних явлений, тогда как, напротив, некоторые исторические вехи под воздействием религиозной мысли делаются неразличимы. Схерия предстает теперь неким подобием Острова Блаженных; она не только пребывает далеко за пределами прочего мира, но, похоже, и вообще существует вне всяческих земных реалий, будучи обращена, словно какое-то сказочное видение, к потусторонним сферам. Однако всем, кто знаком с природой мифа, должно быть ясно, что на подобном основании отнюдь еще нельзя объявить феаков всего лишь мифическим народом, чистым вымыслом, связав, вместе с Велькером (2, 17 ff.), рождение этой басни с «какой-нибудь заморской религией или легендой». С целью опровергнуть единодушное отождествление этого острова древними с Керкирой едва ли можно сослаться на ее удаленность от всех

человеческих жилищ (наиболее часто и охотно приводимый аргумент: Od. 6, 8. 204. 279), ибо это обстоятельство имеет не географическую, а религиозную природу и взято не от посясторонней, а, так сказать, потусторонней Феакии; подобная удаленность от мира есть такой же ее атрибут, как движущиеся со скоростью мысли, не нуждающиеся в рулевых и одаренные душой корабли вместе с дремлющим Одиссеем. В пользу существования этой связи не может быть приведено никаких доказательств, ибо они напрочь отсутствуют, и нам приходится иметь дело лишь с преданием древних. Оно же с довлеющей важностью говорит о Керкире (которая еще в Гесиодовых стихах к героям отождествляется со Схерией: Markscheffel, Fr. 79–87. 162; Paus. 2, 3, 7) и приписывает феакийцам родство с локрийцами-лелегами, причем едва ли можно отыскать хоть малейший повод для намеренного измышления такого родства.

СXXXV. Представления локрийского материнского права как идейная основа «Эоий», «Каталогов» и «Навпактий». Гесиод как поэт гинекократии, национальный герой локров. Об основании Фив Локром. Родина Пиндара, его постоянное обращение к древнейшим гинекократическим представлениям

К ряду свидетельств о локрийской гинекократии принадлежат, наконец, «Каталоги», «Навпактии» и «Эоий», которые, при всей разнице между ними в замысле и исполнении, имеют то общее, что все они, будучи произведениями локрийской ветви поэтической школы Гесиода, зиждутся на идее материнского принципа. Знаменательны выражения, используемые древними для обозначения содержания трех этих произведений. О «Навпактиях» Paus. 10, 38, 6 говорит: ἐν ἔλεσι πεποικμένοις ἐς γυναικάς⁶⁶. О «Каталоге» 9, 3, 4: ἐς γυναικάς τε ἄδομενα καὶ ἄς μεγάλας ἐπονομάζουσιν Ἠοιάς⁶⁷. P.1, 3, 1: Ἠσιόδος ἐν ἔλεσι τοῖς ἐς τὰς

⁶⁶ Написав в повествовании о женщинах (др.-греч.).

⁶⁷ О женщинах же воспетые и о тех, которые в «Эоях» называются великими (др.-греч.).

γυναικας⁶⁸. — Paus. 1, 43, 1: Ἦς, ἐν καταλόγῳ γυναικῶν⁶⁹. Ср. 3, 24, 7; Harpocrat. v. Μακροκέφαλοι⁷⁰; Порфирий в Fr. Hes. 58 (Göttling), где наряду с прочим можно видеть простое сокращенное обозначение κατάλογος⁷¹ (ср. Fr. 29. 30. 44. 45. 46. 62. 64. 66.). В качестве отдельных частей κατάλογος γυναικῶν⁷² упоминаются κατάλ. Λευκιππίδων⁷³. (Fr. 47) и κατάл. (Fr. 42; ср. 41. 43), так что форма множественного числа οἱ κατάλογοι⁷⁴ (Fr. 29. 44) может быть отнесена к множеству материнских родов, если мы не предпочтем объяснять ее тем, что произведение занимает объем в пять томов (Procl. et Tzez. ad Hes. p. 9, 19 Gaisford: γυναικῶν ἡρωινῶν κατάλογος ἐν βιβλίοις ε'⁷⁵. Suid. v. Ἠσιόδος. Ср. Fr. 30. 45. 61. 62. 64. 66.). «Эоий» получили свое обозначение от сравнительного ἤ οἴη⁷⁶ (можно вспомнить здесь οἶος παῖς⁷⁷ на вазах) — выражение, предшествующее упоминанию каждой героини. С этим же вводным добавлением мы находим теперь еще и упоминания о пяти женщинах из эолийских земель — Фессалии и Беотии: Мекионике, Антиопе, Феро, Корониде и Кирене (Markscheffel, Fr. 141–147.) Сюда же следует отнести Алкмену, супругу Амфитриона; посвященный ей фрагмент, а именно, первые 56 стихов «Щита», может быть, благодаря вступительным словам ἤ οἴη, с определенностью распознан как составная часть «Эоий». Каждый раздел, посвященный той или иной героине, носит название Ἠοία. Так, напр., в Schol. Pind. Pyth. в связи с Киреной говорится о посвященной ей Ἠοία

⁶⁸ Гесиод в поэме о женщинах (др.-греч.).

⁶⁹ Гес[иод] в «Каталоге женщин» (др.-греч.).

⁷⁰ Длинноголовые (др.-греч.).

⁷¹ Каталога (др.-греч.).

⁷² Каталога женщин (др.-греч.).

⁷³ Катал[ог] дочерей Левкиппы (др.-греч.).

⁷⁴ Каталоги, списки (др.-греч.).

⁷⁵ Список (каталог) жен героев в 5 книгах (др.-греч.).

⁷⁶ Которая (др.-греч.).

⁷⁷ Который ребенок (др.-греч.).

'Ησιόδου⁷⁸, после чего было вполне естественно представить 'Ηοίη Ἀσκραϊκή⁷⁹ как возлюбленную Гесиода (Гермесианакт у Athen. 13, р. 597 D). При общей опоре «Эоий» и «Каталогов» на гинекократический принцип весьма просто было соединить эти поэмы друг с другом. Что такое соединение действительно произошло, доказывает не только само название *Эоий*, которым, согласно Гесиохию и Etym. Gudian. р. 246, 23, обозначали также и «Каталоги», но и в особенности известие во вступительной схолии к «Щиту», согласно коему 'Ηοίη Алкмена помещалась в 4-й книге «Каталога». Именно к этому большому произведению наиболее естественно было бы относить часто встречающееся обозначение ἐν μεγάλαις 'Ηοίαις⁸⁰, несмотря на то, что вместе с тем «Каталог» продолжал существовать как отдельная поэма (ср. Paus. 9, 36, 4 с P. 9, 31, 4), так что два этих источника по одному и тому же вопросу дают противоречивые сведения (Schol. Apoll. Rh. 2, 181 ср. с Sch. Hes. Th. 142). Однако гораздо более важным, нежели выяснение этого обстоятельства, является для нашего предмета генеалогическое значение, придаваемое названным произведениям. Paus. 4, 2, 1 в вопросе о потомстве Мессены ссылается на молчание «Эоий», «Навпактий» и генеалогических поэтов Синефона и Асия. Prokl. ad Hes. р. 4 Gaisford, Tzetzes ad Cass. 176. 284. 393 и Exeg. II. р. 126 цитируют Гесиода ἐν τῇ ἡρωϊκῇ γενεαλογίᾳ⁸¹, и то, что здесь имеется в виду отнюдь не исключительно «Каталог», доказывают слова Прокла: μετὰ τὴν ἡρωϊκὴν γενεαλογίαν καὶ τοὺς καταλόγους⁸². С наибольшей определенностью говорит Maxim. Tyr. Diss. 32, 4: ὁ 'Ηεσιόδος χωρὶς μὲν τῶν ἡρώων, ἀπὸ τῶν γυναικῶν ἀρχόμενος, καταλέγων τὰ γένη ὅστις ἐξ ἧς ἔφυ⁸³. Гермесиан v. 25 в Athen. 13, 597: πάσας (sc. 'Ηοίας) δὲ λόγων ἀνεγράψατο βιβλους ὕμνων ἐκ πρώτης

⁷⁸ «Эоие» Гесиода (др.-греч.).

⁷⁹ Эоия Аскрайка (др.-греч.).

⁸⁰ В великих «Эоиях» (др.-греч.).

⁸¹ В героической родословной (др.-греч.).

⁸² После героической родословной и списков (др.-греч.).

⁸³ Гесиод, помимо героев, перечисляет роды начиная от женщин, кто от какой произошел (др.-греч.).

παιδὸς ἀρχόμενος⁸⁴. Diod. 3, 59: τοὺς πλείστους τῶν ἀρχαιοτάτων ἠρώων εἰς ταύτας (τὰς Ἀτλαντίδας) ἀναφέρειν τὸ γένος⁸⁵. Ср. Diod. 4, 27. Ключевое свойство материнского права выражено здесь со всей определенностью, а в сохранившихся фрагментах упоминаются некоторые основания для отведения рождающему чреву первенствующей роли (Fr. 29. 35. 36. 46. 58. 70. 77. 78. 79. 83. 131. 132. 138. Götting. Следы особого значения женщины в Навпакте хранят надписи C. I. Gr. 1756. 1757). Это обстоятельство особенно важно, ибо рождающее чрево отстаивает здесь свое право также и перед лицом божественности мужского зачинающего принципа. Преимущественно в «Эоиях» боги удостоивают своей любви именно смертных женщин, а оба стиха, коими завершается «Теогония», по всей видимости, должны были служить вступлением к оглашению некоего утраченного для нас ряда имен бессмертных богов и их смертных возлюбленных. В таком соединении отец стоит выше матери, и тем не менее, для генеалогии решающее значение имеет одна лишь мать. Благородство происхождения всех рожденных от такого союза сыновей является исключительно материнским, а само материнское происхождение — тем более славным, чем большей милости была удостоена женщина. Такой взгляд представлен в замечании Сервия к Aen. 7, 268: Est mihi nata⁸⁶, где Латин предлагает свою дочь в супруги Энею: Aeneam decebat rogari, nam antiquis mos erat meliores generos rogare. Sic Terentius: hac fama impulsus, Chremes ultro ad me venit, unicam gnatam suam cum dote summa filio uxorem ut daret. Hesiodus quoque περὶ γυναικῶν inducit multas Heroidas optare nuptias virorum fortium⁸⁷. В общей картине гинекократии эта деталь имеет серьез-

⁸⁴ Все же книги (Эоий) он написал поэтическими словами, начиная от первой дочери (др.-греч.).

⁸⁵ Род многих из древнейших героев восходит к ним (дочерям Атланта) (др.-греч.).

⁸⁶ У меня есть дочь (лат.).

⁸⁷ Ему надлежало просить Энея, ибо у древних был обычай искать себе лучших зятьев [или женихов]. Теренций говорит об этом так: «Побужденный этой молвой, Хремет пришел ко мне по своему почину,

ное значение. Сама женщина добивается обладания мужчиной с высоким положением, дабы через него обеспечить своему потомству благородство крови. Супруг и зять способствуют возвышению материнского рода. Поэтому выражение *gener*⁸⁸ было употребительным в отношении того и другого, так же как, например, *ὑαῖβρός*⁸⁹ Сапфо, согласно *Serv. G. 1, 31, ср. Aen. 11, 472*, относительно *ὑῦψιος*⁹⁰. Насколько тесно все это связано с материнским правом, показывает связь смертной женщины с тем или иным богом. Если бы происхождение со стороны отца имело самостоятельное значение, то участью сына, рожденного от союза бессмертного отца со смертной женщиной, было бы унижение; и лишь в том случае, если исходной ступенью является мать, ее жребием, а следовательно, и жребием ее отпрыска, будет возвышение. В первом случае имеет место нисходящее движение, во втором — восходящее, и это последнее воззрение является ведущим и главенствующим в *ἡρώϊκῆ γενεαλογία*⁹¹ «Каталога». В особенности «Эойи» благодаря ему обретают еще большую ясность своей основоположной идеи. Их фрагмент, посвященный Алкмене и образующий вступление к «Щиту», дает твердую отправную точку для понимания смысла этих песен. Поэт выделяет и подчеркивает все те моменты, что способствуют прославлению женщины и так или иначе объясняют качества, благодаря которым она смогла удостоиться божественной любви. Так, он хвалит великолепие образа Алкмены, ее красоту, ее ум, ее любовь к супругу, а также с видимым удовольствием останавливается по ходу рассказа на всем, что в благородных тонах оттеняет ее материнство: на ее любви и нежности к прелестному сыну, на ее

чтобы отдать моему сыну в жены свою единственную дочь, а с нею превеликое приданое. Также и Гесиод в книге *περὶ γυναικῶν* [«О женщинах»] изображает, как многие героини выбирают себе в мужья от важных мужчин (*лат., др.-греч.*).

⁸⁸ Зять, жених (*лат.*).

⁸⁹ Зять; шурин; тесть, свекор (*др.-греч.*).

⁹⁰ Жених; новобрачный (*др.-греч.*).

⁹¹ Героической родословной (*др.-греч.*).

восхищении им, а также на ее озабоченности выпадающими ему на долю опасностями и скорбями. Его поэзия есть неустанное прославление и возвеличивание женственности; последняя в своем совершенстве стяжает для смертной любовь божества, а затем с удивлением и одновременно с горечью распознает в сыне, «в благороднейшем и несчастнейшем из всех» ту самую высшую силу Зевса, от которой он был зачат. Благодаря построениям такого рода, которые, в зависимости от характера 'Ноῖη должны были распространяться на самые различные стороны женского существования, Гесиод заслужил репутацию мастера похвалы женщине и, в отличие от Гомера, — певца мужественности и мужского героизма — снискал славу превозносителя женских совершенств. 'Εν τῷ τῶν ἠρωϊδῶν καταλόγῳ τῆς γυναικωνίτιδος ποιητῆς γέγονεν⁹² (Eustath. к Hom. p. 745, 50; p. 1680, 30); τῷ ὄντι γυναικωνίτιν ὑμνησε παραχωρήσας Ὀμήρῳ τοὺς ἀνδρας ἐπαινεῖσαι⁹³. (Dio. Chrysost. or. de regno 2. Reiske 1, 77.) Как певец женских достоинств, Гесиод, конечно, опирается на древнюю, преимущественно хтоническую религиозную систему, которая родственна и близка ему также и как меламподическому рапсоду и прорицателю. Подчеркиваемые древними неподлинность и интерполяционный характер всех произведений, известных под именем Гесиода, за единственным исключением ἔργα καὶ ἡμέραι⁹⁴ (Paus. 9, 31, 4; Ael. V. Н. 12, 36; P. 9, 36, 4: ὁ τὰ ἔπη συνθεῖς ἄς μεγάλας Ἡοίας καλοῦσιν Ἕλληνας⁹⁵; 9, 40, 3; 2, 26, 2: ἀλλὰ Ἡσιόδου, ἢ τῶν τινα ἐμπλοικόντων ἐς τὰ Ἡσιόδου τὰ ἔπη⁹⁶), — доказывают внутреннее родство всего того, что выдается за труды Гесиода. Действительно, земледелие и связанная с ним практиκὴ ἀρετὴ⁹⁷, орнитология с

⁹² В «Каталоге героинь» он стал поэтом женщин (др.-греч.).

⁹³ Воспел женщин, уступив Гомеру восхваление мужчин (др.-греч.).

⁹⁴ «Трудов и дней» (др.-греч.).

⁹⁵ Создавший сочинение, которое эллины называют «Великие Эойи» (др.-греч.).

⁹⁶ Но Гесиод или кто-либо из поэтов, вставлявших свои стихи в поэмы Гесиода... (пер. с др.-греч. С. П. Кондратьева). — Примеч. ред.

⁹⁷ Деятельная (практическая) добродетель (др.-греч.).

меламподическими изречениями провидца, Идейские дактили, преимущественная направленность на генеалогические выкладки и похвалы смертным и бессмертным женщинам, — все это атрибуты одной и той же религиозной ступени. Это ступень принципата вещественного материнства с его деметрическими таинствами (Ελλάνικος δὲ Φορωνίδι ἀπὸ Ὀρφέως φησὶν εἶναι τὸν Ἠοίοδον⁹⁸, Proclus в Opp. et dies 635; Macrobian. Somn. Scip. p. 8 Zeune; Lobeck, Aglaoph. 2, p. 787–795), т. е. пеласгически-эолийская культура (эолийцы и пеласги суть одно, Herod. 7, 95; Strabo 5, p. 221) прославленного Гесиодом Пелея (Tz. Prol. ad Cass. p. 261. Fr. 73. 74. Götting) и воспетой им Девкалионовой Додоны (Sch. Sophocle. Trach. 1174) с ее Γραῖαι⁹⁹ (Strabo Fr. 12, libri 7). Поэтому величайшее значение имеет то обстоятельство, что именно локры почитают Гесиода как своего национального героя. Считалось, что поэт был погребен в локрийской земле. Фукидид 3, 96 указывает, что его могила находится в святилище Зевса Немейского, неподалеку от Энеона (Павсаний 9, 38, 3) и поблизости от также локрийского Навпакта (P. 10, 38, 5). В особенности поучительно сказание о его смерти, которое, наряду с P. 9, 31, 5 и Nonnus Dionys. 40, 226, передает нам Плутарх в conviv. septem sapient. 19, de solert. anim. 13 (Hutten 13, p. 164), 36 (Hut. 13, 204) (ср. Götting, praefatio ad Hes. p. 15) и которое, в свою очередь, связано с Навпактом, Немеоном и с локрийским празднеством Посейдона в Рионе. Из подробностей я бы выделил упоминание собаки в связи с ее культовым значением у локров, моря как символа посеидонической мужественности, и, наконец, упоминание о милетянине (conv. 19) и о состязании между Навпактом и Орхоменом за право владеть останками Гесиода (Fr. h. gr. 2, p. 144, 115; Аристотель и Плутарх у Procl. в opp. et dies 635). Милетянин у Плутарха присоединяется к сказанию о милетском происхождении Навпактии у Paus. 10, 38, 6, ведя нас к лелегийской Передней Азии Strabo, 7, 321: ἐν τῇ

⁹⁸ Гелланик говорит в «Форониде», что Гесиод происходит от Орфея (др.-греч.).

⁹⁹ Старухи (др.-греч.).

Μιλῆσια Λελέγων κατοικίας¹⁰⁰. Steph. Byz. Μίλητος; Eust. II. 10, 430). Спор Орхомена и Навпакта, напротив, демонстрирует нам, что локры и минийцы испытывают равный пиетет по отношению к этому певцу женских совершенств; к слову, локрийско-навпактийские песнопения в качестве своих предметов чаще всего избирали Медею и минейских аргonavтов (Sch. Apoll. 4, 86; Sch. II. 7, 336; Herod. περὶ μιν λέξι. р. 15), а в «Каталогах» не были забыты Орхомен и его потомки (Markscheffel, Fr. 46–50). Эти свидетельства, во-первых, доказывают опору «Эойй», «Каталогов» и «Навпактий» на локрийское материнское право; во-вторых, придают высокую степень правдоподобия возможному выводу о принадлежности этих произведений к локрийской ветви поэтической школы Гесиода; в-третьих же, в них можно усмотреть национальный мотив для отведения особого места в «Эойях» лелегийским князьям Локриды (Strabo 7, р. 222. Fr. 35. Götting); и, наконец, можно видеть, что сама идущая вплоть до Азии обширность странств, охватываемых ἤρωϊκῆ γενεαλογία¹⁰¹, есть свидетельство всеобщей распространенности и значимости на этих территориях материнского права (Markscheffel, Fr. 28–35; ср. Paus. 1, 39, 5; 1, 44, 5). Следует поэтому особо подчеркнуть в этом месте, что Пиндар в своих многочисленных песнях выводит на первый план материнские родословные, ибо о Беотийских Фивах также говорится, что они основаны Локром (Schol. in Od. λ. , 326, Buttmanн р. 379). Я хотел бы привести на память Ol. IX., в коей прославляется Опунтийская Матерь; Ol. VI., где чествуется материнско-аркадское происхождение Иамида Агесия с προμήτωρ Εὐάδην и Μετόπην — ματρομάτωρ¹⁰² самого Пиндара (Sch. 140. 143. Isthm. 1, 1. Pollux 3, 17) и с Μάτρωες ἄνδρες¹⁰³ (Sch. Pind. Nem. 11, 43; 5, 73. Eust. II. 2, р. 316, 15. Pollux 3, 16, 222.); Ol. X. XI., восхваляющую всю женскую половину эпизефирцев; и Pyth. XI., воздающую честь

¹⁰⁰ В Милисии поселения лелегов (др.-греч.).

¹⁰¹ Героической родословной (др.-греч.).

¹⁰² Праматерью Евадной и Метопой — бабкой по матери (др.-греч.).

¹⁰³ Родственниками мужского пола по материнской линии (др.-греч.).

Κάδμου κόρα¹⁰⁴, Ино-Левкотее *σὺν Ἠρακλέους ἀριστογόνῳ* матр¹⁰⁵, детям Гармонии, Мелии и *ἐπίνομος ἠρωΐδων στρατός*¹⁰⁶; наконец, *Ρυθ. VIII*, где превозносится сестра Коркиры и Фебы, Эгина *φίλα μάτερ*¹⁰⁷, — город, где чтут многие материнские божества (Paus. 2, 30, 2. 3), родство ведется исключительно по матери (Sch. 8, 48; 8, 119; Paus. 2, 29, 7), преимущество в семье отдается младшему ребенку (Schol. Isthm. 7, 37), а при погребении совершается *θρήνος*¹⁰⁸, в целом принадлежащий к материнско-вещественным религиям (Schol. 8, 136): все это свидетельства опоры поэта на традиционные для его народа древнейшие гинекократические воззрения, обретающие тем большее значение, что Великой Матери Пиндар посвятил храм, основав тем самым ее культ (Paus. 9, 25. Fr. Pindari p. 591–593 Boeckh. Philostr. Im. 2, 12: Πίνδαρος Welker p. 465).

СXXXVI. Ряд явлений, характерных для жизни эпизефирийцев, и их связь с гинекократическим принципом. В частности, о локрийских евномии¹⁰⁹, филоксении¹¹⁰ и консервативном образе мысли

Итак, мы очертили некоторый круг явлений, каждое из которых состоит в теснейшей связи с материнским правом локрийско-лелегийских племен и может служить объяснению и подтверждению сведений, имеющих у нас об эпизефирийской женской аристократии. Теперь весьма обширный корпус явлений в италийской колонии обретает для нас смысл, прежде нам (при нашем малом знакомстве с гинекократическим укладом) недоступный. Как и ликийцев, локров отличает особая *εὐνομία*, а также всеобъемлющая любовь к дисциплине и порядку. Не только

¹⁰⁴ Девушкам Кадма (*др.-греч.*).

¹⁰⁵ С рождающей прекрасных детей матерью Геракла (*др.-греч.*).

¹⁰⁶ Живущему в той же стране народу героинь (*др.-греч.*).

¹⁰⁷ Любимая мать (*др.-греч.*).

¹⁰⁸ Плач (*др.-греч.*).

¹⁰⁹ Законопослушании. — *Примеч. перев.*

¹¹⁰ Гостеприимстве. — *Примеч. перев.*

эпизефирийцев с их особой приверженностью закону (об этом их качестве еще пойдет речь), но и локров метрополии источники описывают нам в сходных тонах. Νέμει γὰρ Ἀτρέκεια πόλιν Λοκρῶν Ζεφυρίων¹¹¹ (Ol. 11, 22; Plato, leg. 1, p. 638; Proklus в Timaeum p. 20; Demosth. в Timocrat. p. 744 Reiske; Schol. Pind. Ol. 11, 17). Ἄν Θέμις θυγάτηρ τέ οἱ Σώτειρα λέλογχεν μεγαλόδοξος εὐνομία¹¹² (Ol. 9, 24), на что Sch. у Бека p. 211: λέγει δὲ ὅτι ἡ Ὀποῦς εὐνομία καὶ δικαιοσύνη χαίρει¹¹³. Ср. Hesiod. Th. 901: Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν θέμιν, ἢ τέκεν Ὠρας, Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεταλυῖαν¹¹⁴. Именно в гинекократических государствах наибольшего расцвета достигают все добродетели, названные здесь дочерьми Фемиды, и так же именно под влиянием женщины формируется тот враждебный любым новшествам дух, что долгие всего сохраняет способность противостоять демократическому распаду. Умеренно-аристократическое правление (Aristot. Pol. 5, 6, 7; Liv. 23, 30; 29, 6; Polyb. 12, 6) и женская аристократия «ста домов» суть вещи взаимосвязанные. К ним примыкает и та приверженность старине и древним традициям, что находит себе хоть и легендарное, однако оттого ничуть не менее характерное выражение в неизменно приносимой на протяжении тысячелетия искупительной жертве двух локрийских девочек, в знаменитом запрете в законодательстве Залевка на внесение в него каких бы то ни было изменений (Diod. 12, 17, 18; Demosth. в Timocrat p. 744 ed. Reiske; Stobaeus Serm. 42, p. 280; Florileg. περὶ πατρ. Meineke, 2, 62), в рассказах о наказании, предусмотренном за любопытство (Plut. de curiosit. 8 у Hutten 10, 138) и за продажу земли (Aristot. Pol. 44, 4); равно как и в том, что

¹¹¹ Ибо Истина избирает город локров Зефирию (др.-греч.).

¹¹² Которую Фемида дочь и Спасительница получила в удел, прославленная справедливость (др.-греч.).

¹¹³ Говорят же, что Опунт любит справедливость и правосудие (др.-греч.).

¹¹⁴ Второй же женой взял блистательную Фемиду, которая родила Ор — Евномию, Дику и Ирину (др.-греч.).

когда Пифагор, спасаясь бегством¹¹⁵, прибывает в Локры, ему отказывают в убежище на том основании, что-де отечественные законы не нуждаются ни в каких изменениях (Porphyr. Vita Pyth. p. 100 Westermann по Dicaearch). Сколь же знаменательными видятся теперь слова, коими Пиндар (Ol. 10) завершает свою песнь эпизефирийцу Агесидаму: Ἐμφυῆς οὐτ' αἰθῶν ἀλώπηξ οὐτ' ἐρίβρομοι λέοντες διαλλάξαιντο ἦθος¹¹⁶. (Лиса в локрийской религии Strabo, 9, 4, 9 имеет символически-афродитический характер, так же, как и в аттическом местечке Алопека, см. Lajard, Annali 13, p. 198). Похвала врожденной природной склонности ничуть не удивительна там, где речь идет о гинекократических народах. Любое сформировавшееся и возвращенное под материнским началом племя будет обладать той же верностью и твердостью природного инстинкта. Где повелевает мать, там повелевает φύσις¹¹⁷ — τὸν δὲ νοῦν διδάσκαλον οἴκοθεν ἔχουσα χρηστὸν ἐξήρκου ἐμοὶ к. т. л.¹¹⁸ (Андромаха у Eurip. Troad. 654). С большим усердием и чаще, чем какой-либо иной поэт, Пиндар говорит о превосходстве силы природы над силой всяческой διδασκαλία¹¹⁹ (Sch. Nem. 1, 36. 38. 39; 3, 36. 75); о приверженности к традиционному образу жизни он отзывается с той же нежной любовью (Sch. Isth. 4, 21; Aem. 3, 116), которая, по мнению Залевка, необходима в отношении всех родных обычаев (Stobaeus, floril. 2, 172 Gaisford): две черты его существа, очевидно связанные с эолийской природой (ср. Sch. Pind. Ol. 1, 162. 164: Αἰολῆϊδι μολπῆ¹²⁰), а также с его ранее упомянутой опорой на материнские верования и гинекократические воззрения. В выраженно консервативном умонастроении

¹¹⁵ Пифагор спасается бегством из Италии, где против него вспыхнул заговор. — *Примеч. перев.*

¹¹⁶ Врожденный нрав не сменили бы ни огненно-рыжая лисица, ни громгласно рычащие львы (*др.-греч.*).

¹¹⁷ Природа (*др.-греч.*).

¹¹⁸ В голове / Я свой имею ум, с меня довольно / Учителя такого... (*пер. с др.-греч. И. Ф. Анненского*). — *Примеч. ред.*

¹¹⁹ Наставление, обучение (*др.-греч.*).

¹²⁰ Эолийским пением (*др.-греч.*).

эпизефирийцев можно усмотреть признак их родства с дорийским духом, заметного и в иных свойствах их характера, например, в отвращении к торговле (Heraclid. Pont. fr. 30: Κατηλείου κ. τ. λ.; Aristot. Pol. 1, 4, 4), — аргумент, гораздо более пригодный для объяснения их позднейшей, столь решительной склонности к Лакедедону¹²¹, нежели упоминание о дорийских частях колонии (Paus. 3, 3; — Strabo 6, 269; Scymn. Chius 277), или о локрийском военном союзе против Мессении (Polyb. во фрагментах 12-й книги, собранных Mai, Lucht p. 16). Если формирование локрийского консерватизма в существенной части обусловлено высоким статусом женщины, то, с другой стороны, нельзя не признать, что порой и жизнь в дальних колониях, в свою очередь, благоприятствует сохранению древних нравов и обычаев в их изначальной чистоте. Уже приведенное ранее свидетельство Павсания (4, 27, в конце) о мессенцах Сицилии тем более поучительно, что и в Мессении основу также составляют лелегийские племена (Paus. 3, 1, 1; 4, 36, 1), а сохранение чистоты языка существенным образом связано с влиянием матерей. Прочтите об этом замечание Цицерона: *equidem quum audio socrum meam Laeliam; facilius enim mulieres incorruptam antiquitatem conservant, quod multorum sermonis expertes ea tenent semper quae prima didicerunt; sed eam sic audio ut Plautum mihi ac Naevium videar audire*¹²². В области истории мы также находим это материнское влияние на язык потомства у Геродота, 4, 78; Schol. Apoll. Rh. 2, 946, с чем нужно сопоставить весьма схожие свидетельства о караибских племенах у Мюллера, *Amerikanische Urreligionen*, 169. 198. 199. Италии суждено было стать надежным прибежищем для жизненных форм, преодоленных и исчезнувших в остальном мире. На защищенной благодаря своему географическому положению южной оконеч-

¹²¹ Официальное название древней Спарты. — *Примеч. перев.*

¹²² Когда я слушаю мою тещу Лелию — ведь женщины легче сохраняют старинную манеру говорить, так как не сталкиваются с разноречием толпы и всегда остаются верны первым урокам раннего детства, — когда я ее слушаю, мне кажется, что я слышу Плавта или Невия (*пер. с лат. А. Ф. Петровского*). — *Примеч. ред.*

ности Гесперии¹²³ сисситии¹²⁴ сохранились дольше, чем где бы то ни было; Пифагор, также не упустивший случая упомянуть о злодействе Аякса (Jamb. V. Pyth. 42), нашел здесь для возрождения исконно-древнего орфического, основанного на принцепате материнства религиозного и жизненного уклада ту почву, которой ему уже не могла предоставить ушедшая вперед Эллада; здесь же локрам удалось сохранить женскую аристократию после того, как в метрополии она уже утратила свое значение, и, — в целом — здесь, наконец, гинекократические государства смогли достичь длительного расцвета. После целиком и полностью исторических аналогий, представившихся нам во внутренней Азии, знаменитая, управляемая женщинами Клита также не может быть вычеркнута из ряда исторических явлений. Поскольку следы амазонского прошлого Италии нигде не были удостоены ни малейшего внимания, я постараюсь дать в следующей главе несколько относящихся к этой теме замечаний. Собрав все выделенные нами духовные черты локрийского народа в одну общую картину, мы ясно увидим причины той выражавшейся не только в словах, но и на деле склонности, что испытывали такие выдающиеся мужи, как Пиндар, Полибий, Цицерон (de legg. 2, 6, 14y: nostri clients. Ср. ad Attic. 6, 1, 18) к городу возле Эпизефирия, а также доводов Тимея против бесславного происхождения от женщин, нарушивших супружеский долг, а Эфора — против столь же позорного от озолителей; наконец, той боязливой щепетильности, с какой сами локрийцы употребляли все мыслимые средства к признанию недействительным обета Афродите, данного под гнетом обстоятельств. К ряду свидетельств, имеющих отношение к Локрам, следует отнести известие Пиндара о гостеприимстве эпизефирийцев: ἐγγυάσομαι μὴ μιν, ὧ Μοῖσαι, φυγόμενον στρατὸν — ἀφίξεσθαι¹²⁵, также свидетельство Полибия 12, 5: πάντων ἡμᾶς ἠμεῖψαντο τοῖς

¹²³ Так древние греки называют Италию. — *Примеч. перев.*

¹²⁴ Общественные трапезы, участие в которых было обязательным для граждан. — *Примеч. перев.*

¹²⁵ Я бы поручился, о Музы, что не негостеприимный народ ... придет (др.-греч.).

τισίους καὶ φίλωνθρώποις¹²⁶. Филоксения упоминается как отличительная черта характера также и других материнских народов, — таких, например, как критяне, — и связывается с благосклонной к служению чужестранцев, объединяющей все и вся в любви Афродитой ξένη¹²⁷. (Herod. 2, 112; Strabo 16, 807; Engel, Cyprus 2, 267; относительно καταγώγιον ξένων¹²⁸ на Лесбосе: Eustath. Od. 4, 341; Plehn, Lesbiaca p. 35). Материнский принцип всегда носит характер универсальности, тогда как принцип мужской и политический рождает замкнутость и ограничение. К тому же, ему присуща та глубина и проникновенность родственных чувств, которые дети испытывают скорее по отношению к матери, нежели к отцу. А значит, известие Тимея о показанном ему локрами договоре о дружбе со вступительными словами: ὡς γυνεῦσι πρὸς τίκνῃ¹²⁹ (Polyb. 12, 10), именно в силу обобщенности своей формы, которую Полибий хочет представить как повод для подозрения, вполне согласно как с локрийским укладом и духом памятного праздника συγγένεια¹³⁰, так и с духом элийских опунтийцев, о которых Страбон говорит в 9, 425. Чем более всеобъемлющей оказывается материнская точка зрения для объяснения на первый взгляд никак не связанных друг с другом характерных черт эпизефирийцев, тем большее значение будет иметь тот факт, что даже закат локрийского могущества и свободы связан с отношением родства. От Дории, одной из двух совместно взятых им жен Дионисия Старшего, происходит Дионисий Младший, потребовавший от матрон исполнения обетов Афродите, а для себя — права первой ночи (Strabo, 6, 259). Согласно воззрениям локров, локрийские права сын приобретал лишь через мать, и лишь приняв во внимание это обстоятельство, мы можем до

¹²⁶ Они воздали нам всякими почестями и человеколюбием (др.-греч.).

¹²⁷ Странницей (др.-греч.).

¹²⁸ Приюта для странников (др.-греч.).

¹²⁹ Как у родителей к детям (др.-греч.). Этими словами составители договора уподобляют взаимоотношения между метрополией и колонией отношениям родителей и детей. — Примеч. ред.

¹³⁰ Общности; родства (др.-греч.).

конца понять замечание Аристотеля Pol. 5, 6, 7: ἡ Λοκρῶν πόλις ἀπώλετο ἐκ τῆς πρὸς Διονύσιον κηδείας¹³¹, причем связанным брачными узами предстает здесь не одно только семейство, но весь город (ср. Lucan у Serv. Aen. 11, 472: *generumque adsciverit urbi*¹³², у Катона: *urbi pater est urbi que maritus*¹³³). Diod. 14, 44; Plut. Timol. 6. Об обозначении Λοκρῶν πόλις¹³⁴ Прокл в Tim. Plat. p. 20 A.: τὴν τοῦ Τιμαίου πόλιν Λοκρίδα κέκληκεν, οὐκ εἰωθότων οὕτω καλεῖν τῶν Ἑλλήνων, ἀλλὰ Λοκροὺς μόνον¹³⁵.

CXXXVII. Следы амазонской древности в Италии.

В особенности город Клита. Замечания о внутреннем пути развития древних женских государств

Прежде чем продолжить рассмотрение эпизефирского материнского права, я хотел бы указать на следы амазонского уклада, сохранившиеся на юге Италии. Как все жизненные формы, преодоленные в других местах Земли, ищут своего последнего прибежища в дальней Гесперии, точно так же и амазонки, потерпев поражение в Аттике, должны были, по всей видимости, переселиться в Италию. К Ликофрону Cass. 1331 по 1340, который называет воинственных девушек Фермодонта¹³⁶ ξύναμοι παρθένοι Νεπουνίδος¹³⁷, Иоанн Цец в прочтении Поттера (p. 135) замечает: ἐπεστράτευσαν δὲ αὐταὶ τῇ Ἀττικῇ, καὶ νικηθεῖσαι ὑπέστρεψαν εἰς Ἰταλίαν¹³⁸.

¹³¹ Город локров погиб из-за свойства с Дионисием (др.-греч.).

¹³² Зятем принял в город (лат.).

¹³³ Отец города есть муж города (лат.).

¹³⁴ Город локров (др.-греч.).

¹³⁵ Город Тимея он назвал Локридой, не так, как обычно называют его эллины, но как называют его только Локры (др.-греч.).

¹³⁶ Река в Малой Азии, на побережьях которой, по легенде, жили амазонки. — Примеч. перев.

¹³⁷ Девушки, состоящие в родстве с Непунидом (др.-греч.).

¹³⁸ Они пошли войной на Аттику и, побежденные, повернули в Италию (др.-греч.).

Müller, p. 1009: εἰς Σκυθίαν¹³⁹. Остается неясным, у кого из трех цитируемых в дальнейшем у схолиаста писателей — у лесбосца ли Гелланика, у понтийца Геродота, или, наконец, у Лисия, — заимствовано это известие. Свое подтверждение оно находит в легенде, согласно которой тесно связанная с Локрами Кавлония (Diod. 14, 106) носит имя одной из амазонок (Serv. Aen. 3, 553; Stephan. Byz. Καυλωνία; R. Rochette, hist. 3, 189–191), а также в скифско-сарматских связях Кирки¹⁴⁰ и ее спутниц-воительниц у Диодора, 4, 45. Особенно значимым является известие о Κλειτή, Κλήτη¹⁴¹, Clite. Так зовут одну из амазонок, и ее имя носит город на юге Италии. Licophron 973–1007 и Tzetz. у Müller, p. 900–905, а также Etym. m. Κλειτή сообщают следующее. Узнав о смерти под стенами Трои своей приемной дочери Пентесилеи, Клита взошла на корабль и отправилась на поиски своей возлюбленной. Однако ветры отнесли ее судно к берегам Италии, где она основала одноименный город, все владычицы которого с тех пор назывались Κλήται. Ликофрон помещает этот город в труднопроходимые Тилесские горы, на омываемое морем предгорье Лин, в коем Онофрио Гарджулли¹⁴² хочет видеть *Capo Corrica* и *Capo Verre*. Ср. Steph. Byz. Τυλησσός и Eust. ad. Il. β. 585, p. 295, 43. Вплоть до этих границ простирается троянская колония, о которой Лус. говорит: Ἀμαζόνος σύγκληρον ἄρσονται πέδον, Δούλης γυναικὸς ζεύγλαν ἐνδεδεγμένοι — «Поднявшись наверх, амазонки владения найдут, приняв на себя иго рабыни-служанки». Под рабыней-служанкой, власти которой должны покориться пришедшие, здесь имеется в виду сама Клита. Она представлена как рабыня Отреры, и о ней говорится как о χαλκοίτρου ὀτρρηῆς κόρης θῆσσα¹⁴³. Это, в свою очередь, указывает на существование двух амазонских цариц, одна из которых стоит в подчинении у дру-

¹³⁹ В Скифию (др.-греч.).

¹⁴⁰ Кирка выходит замуж за царя сарматов. — *Примеч. перев.*

¹⁴¹ Клите (др.-греч.).

¹⁴² Онофрио Гарджулли (1748–1815) — итальянский классический филолог, профессор греческой словесности. — *Примеч. перев.*

¹⁴³ Священной колеснице быстрей медноопоясанной девы (др.-греч.).

гой. Единодушные свидетельства об этом мы находим в Schol. Apoll. Rh. 2, 387; Schol. Pind. Nem. 3, 64; Justin 2, 4; Philostr. Her. 19, p. 751 Olear и в том азиатском женском государстве, которому удалось сохраниться до VIII столетия нашей эры. Это амазонское государство, возглавляемое Клитами, существует в течение многих поколений. Наконец, его разрушают кротониаты. Но отнюдь не безнаказанно. Ибо последняя из Клит храбро защищает свое отечество, и падая от ее руки, πολλοὶ γαῖαν ὀδᾶξ δάψουσι¹⁴⁴: картина, напоминающая изображение Камиллы и ее амазонок-соратниц, италиек Ларины, Туллы, Тарпеи у Virg. Aen. 11, 655–665. Амазонское имя Клита вновь появляется у Serv. Aen. 3, 553, где о ней говорится как о матери Кавла, от которого получил свое имя локрийский Кавлон; у Nonna D. 21, 77 (Κλειτή λυσιέθειρα¹⁴⁵, id est crinibus passis¹⁴⁶ Liv. 1, 13); у Apollod. 2, 1, где она выступает как Данаида и дочь Мемфиды, которая, как мы видели ранее, также была амазонкой. Особенно знаменита меропийская Клита из Кизика, которая является среди аргонавтов и, подталкиваемая своим неизбывным горем по убитому супругу, принимает сторону карийской Артемиды. (Schol. Apoll. Rh. 1, 974. 1063. 1065. 1068; Conon, narrat. 41. Parthen. narrat. amat. 28. Etym. m. Κλειτή. Müller, fr. h. gr. 2, 17. 19; 3, 11. Argon. orph. 600. Cp. Theocrit. epig. 18). Далее, сюда же примыкает Serv. Aen. 11, 842: *Exclytas, inter quos Amazones sunt, regionem Illyricam incolere*¹⁴⁷, также сообщение Дуриса у Athen. 13, 560 об иллирийской Κυρνάνη¹⁴⁸ и ее упражнениях в воинском искусстве, а также Aen. 1, 247: *Illyricos penetrare sinus*¹⁴⁹; Serv.: *Raeti Vindelici ipsi sunt Liburni — ab Amazonibus originem ducunt, ut etiam Horatius (C. 4, 4, 18): quibus mos unde*

¹⁴⁴ Многие будут терзать зубами землю (др.-греч.).

¹⁴⁵ Клита с распущенными волосами (др.-греч.).

¹⁴⁶ То есть распустив волосы (лат.).

¹⁴⁷ Эсклиты, среди которых имеются амазонки, населяют область Иллирика (лат.).

¹⁴⁸ Киннана (др.-греч.). См. выше главу ХСІХ. — Примеч. ред.

¹⁴⁹ В бухты Иллирии, [в глубь Либурнского царства] проникнуть (пер. с лат. С. А. Ошерова). — Примеч. ред.

ductus, per omne tempus Amazonia securi dextras obarmet quaerere distuli¹⁵⁰. В связи со всем сказанным вырастают в своем значении, получая более внятное объяснение, многие факты: сабинянки, их третейский суд в противостоянии с римлянами, их освобождение от некоторых работ (Plut. Qu. r. 85); Тарпея и украшенная левая рука сабинян (Liv. 1, 11: vulgo Sabini aureas armillas brachio laevo — quod in sinistris manibus haberent¹⁵¹); заложница-Клелия, ее амазонские приметы наездницы, а также то, что она, в согласии с материнским правом, из числа плененных выбирает для освобождения младших (Liv. 2, 13); Ветурия, спасительница Рима, образец maiestas matronalis¹⁵² (Brisson. de form. 1, 66; 2, 129); отряд плененных мессапийских женщин (Paus. 10, 10, 3); древний занклийский¹⁵³ вотивный дар побеждающего амазонку Геракла (P. 5, 25, 6); материнские Нумерии Малевента (Fest. und Epit. de rat. nomin.; Serv. Aen. 10, 557), а также имеющие хождение во многих областях, в том числе и в Риме (Dion. Н. 1, 72), легенды об основании городов, осуществляемом под руководством женщин. Среди множества ступеней гинекократического бытия, обнаруживающих себя в этих преданиях, Κλήται¹⁵⁴ выделяются как ступень наиболее достопримечательная и совершенная. Амазонская кочевая жизнь здесь, так же, как и в Передней Азии, на берегах Фермодонта, в Ливии (Sch. Apoll. Rh. 2, 965) и в китайском жен-

¹⁵⁰ Винделикские реты сами суть либурыны... они произошли от амазонок, как говорит и Гораций: «Откуда взяли те обычай / Всюду, как встарь амазонки, острый / Носить топорик в правой руке — искать / Я бросил» (лат.; текст Горация приведен в пер. Н. С. Гинцбурга). — Примеч. ред.

¹⁵¹ [Прибавляют еще баснословный рассказ:] сабиняне, дескать, носили на левой руке золотые, тяжелые запястья (пер. с лат. В. М. Смиринина).

¹⁵² Величия матроны (лат.).

¹⁵³ Занкла — позднее Мессена; древний город на территории Сицилии, основанный сикулийскими колонистами. — Примеч. перев.

¹⁵⁴ Клиты (др.-греч.).

ском государстве¹⁵⁵, совершила переход к строительству городов и к связанному с ним мирному укладу. С течением времени за этой первой ступенью непременно последовала бы вторая, — та, которую мы наблюдаем у ликийцев, — а именно: отстранение гинекократии от государственного управления и ограничение ее сферы домашним материнским правом, — если бы в результате сокрушительной победы Кротона ход развития не был грубо прерван и город Клит разрушен. В насильственном ниспровержении древних гинекократий присутствует явная закономерность. Случаи же их мирного преобразования относятся к редким исключениям. Тем более важным для нас будет сопоставить виденное нами здесь с явлениями, наблюдаемыми в азиатских странах. Сведения, коими мы располагаем, дают нам возможность взглянуть на судьбу гинекократических государств с новой точки зрения. Сообщаемое Дампиром¹⁵⁶ (*Gesch.* 1, 103–105 Мейнера) о царстве Ахим на Суматре бросает весьма неожиданный свет на постепенное преобразование. Здесь власть цариц с течением времени была сведена к одной лишь видимости, а бразды правления сосредоточены в руках министров. Будучи окружена высокими почестями, царица, тем не менее, круглый год проводила в заточении, не выходя из своих покоев. Наконец, стремление некоторых вождей избавиться от этой призрачной монархии ввергло островные племена во взаимоистребительную войну. Точно так же правительницы южноазиатских царств Патаны¹⁵⁷ и Малакки сочли собственную слабость лучшей защитой для своих корон, а, в свою очередь, в занятии трона престарелыми женщинами

¹⁵⁵ Об азиатских амазонках ср. кроме названных прежде также Хаммер *Об амазонках из ориентальных источников*, выпущенное в качестве приложения к «Вазовой росписи» Беттигера, Геракл с амазонкой 1, 3 с 196–201; Клапрот, *Путешествие по Кавказу* 1, 655; Велькер, *Эпический цикл* 2, 201, примеч. 41; 200–203. О мисийских амазонках и их царице Гиере, супруге Телефа, Филострат, *Нер.* 2, р. 690 *Olearius*. — *Примеч. ред.*

¹⁵⁶ Вильям Дампир (1651–1715) — английский исследователь и путешественник. — *Примеч. перев.*

¹⁵⁷ Нынешний Лалитпур, Непал. — *Примеч. перев.*

высшие государственные мужи усмотрели надежную гарантию своей независимости. И то, что изначально несло в себе внутреннее оправдание и покоилось на собственной силе, было в конечном счете низведено до не более чем призрачной видимости, терпимой исключительно из корыстных побуждений: переход, который, — если мы сравним британскую королеву-героиню Бундуику¹⁵⁸ (Dio Cass. 62, 2–12. Ср. Tacit. Germ. 45; о древнейшей мифической законодательнице Британии Hermann Catal. mull. Maria.) с парадной монархией нынешней правительницы того же острова, — уже не покажется чем-то новым и в нашей части света, и который подтверждает справедливость замечаний Лабулэ¹⁵⁹, сделанных в адрес Монтескье (*histoire de la condition civile et politique des femmes* p. 520 ff.).

СXXXVIII. Ход развития эпизефирийского материнского права от афродитически-гетерийской ступени до строгого брачного законодательства Афины. Сопоставление существенных черт первой ступени. В особенности о влиянии дионисийского культа и об озолийском происхождении эпизефирийцев. Культурная ступень озолийских локров

Если предыдущие сопоставления имели целью ознакомить читателя с локрийской гинекократией в ее основных проявлениях и следствиях, то наша следующая задача будет состоять в том, чтобы проследить развитие материнского права эпизефирийцев от афродитически-гетерийской ступени до уже более чистого брачного законодательства Афины. Первая жизненная форма проявляет себя как исторический уклад в целом ряде внутренне связанных явлений. Та отечественная традиция эпизефи-

¹⁵⁸ Бундуика, Будикка — предводительница одного из британских кельтских племен, в 60–61 г. н. э. возглавившая восстание против оккупационных сил Рима. Покончила с собой после подавления мятежа. — *Примеч. перев.*

¹⁵⁹ Лабулэ, Эдуар Рене Лефевр (1811–1883) — французский писатель, публицист и политический деятель. — *Примеч. перев.*

рейцев, о которой сообщал Аристотель (*ἐν τῇ πολιτείᾳ τῶν Λοκρῶν*¹⁶⁰, Clemens Alex. T. 1, p. 352 A. ed. Sylburg; Sch. Pind. Ol. 11, 17, p. 241 Boeckh; fr. h. gr. 2, 173; хотя в «Политии этолийцев» речь шла о локрах, Strabo, 7, 321. 322; fr. h. gr. 2, 145), которую признавали Полибий и Теофраст, защищая ее от нападков Тимея (Polyb. 12, 5. 8–10 у Schweighäuser 3, 398 ff. Eusth. к Dyonys. perieg. 364 ff., p. 159, 160. 377. Bernhardy; Sch. Pind. Ol. 11, 17, p. 241 Boeckh; Athen. 6, p. 264. 272. Другие сведения Тимея о локрах можно найти у Antigon. Caryst. hist. mirab. 1; Paus. 6, 6, 2; Aelian N. A. 5, 9; Strabo 6, p. 260; Tz. Cass. 1141; Cic. legg. 2, 6; ad. Att. 6, 1; Fr. h. gr. 1, 207, fr. 66–71), соответствует гетерическим отправлениям культа Афродиты, злодеянию локрийского Аякса, совершенному над жрицей Афины Кассандрой; обычаю проституции, засвидетельствованному у Athen. 12, 516, выше упоминавшемуся обету локрийских матрон¹⁶¹ и употреблявшемуся Дионисием праву первой ночи; эротическому характеру эпизефирской поэзии, в том числе, женской, и, наконец, традиции выводить происхождение италийских локров от озолийцев. Внутреннее родство всех этих явлений очевидно. Теперь мы рассмотрим их более подробно. Аякс, сын Оилея, которому эпизефиряны отводят место в рядах сражающихся, и который в битве при Саграе поражает в грудь вождя кротонцев Леонима (Conon. narr. 18; Paus. 3, 19, 11; Str. 6, 361), состоит в самых близких отношениях с Афродитой, а потому враждебно противостоит девственной Афине. Именно поэтому он надругается над Кассандрой (безразлично, какого мнения мы будем придерживаться относительно времени возникновения этого мифа, по поводу чего Велькер, *epischer Cyclus* 2, 195. 200–203; Gr. Trag. 1, 164 ff.), возле италийского изображения которой девушки ищут помощи и спасения от навязываемого брачного союза; именно поэтому он ищет руки Елены (Hygin. f. 81; Apollod. 3, 10, 8; Paus. 3, 19, 11; Conon narr. 18); именно поэтому его связывают близкие доверительные отношения с Паламедом — соблазнителем греческих женщин (Cass. 384; 1090–1098);

¹⁶⁰ В «Политии локров» (*др.-греч.*).

¹⁶¹ См. выше главу СXXXIV. — *Примеч. ред.*

именно здесь причина его вражды с Агамемноном, в жертвенном тарентинском пиршестве которого не принимают участия женщины (Aristot. mirab. ausc. 114); он следует за Агамемноном в Троию не потому, что возмущен деянием Париса, осквернившего супружеское ложе, а лишь ради финикийки Европы (Philostr. Heroica c. 8, p. 307); именно здесь также причина и той ярости, с которой Афина преследует соблазнителя (Il. 23, 774) и с какой она уничтожает его корабли, разбивая их о Гирейские или Кафареийские скалы (Od. 4, 489; Strabo 13. 600. 601; Serv. Aen. 3, 399; Tz. Cass. 390. 1141). Этой природе эпизефирийского героя в полной мере соответствует афродитический характер колонии. Господствующая традиция связывает ее основание с гибелью Илиона и вызванными ею могучими переменами (Plato. legg. 3, p. 286; Strabo 7, 7, 7). Гетеризм женщин в период долгого отсутствия их мужей, пребывающих под стенами Трои, или (о чем пишет Тимей) в Пелопонесе, где они вместе с дорийцами бьются против мессенцев (Polyb. 12, 6, p. 16 Lucht), упоминается как ближайший повод к тому, чтобы покинуть насиженные места и тронуться в путь. Сколь бы недостоверными ни казались частности, нельзя не распознать в них облик гетерических жизненных форм, коим отнюдь не противоречит смешение с рабами (R. Rochette, Hercule p. 235 ff.; Münter, Rel. der Carthager, S. 81. № 91; Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos 1824), чей статус в данном случае вполне сопоставим со статусом зоганов в сакейских и некоторых иных распространенных вплоть до Италии празднествах (Tutela-Philotis, Macrob. 1, 11, p. 260). Также легко напрашиваются здесь и исторические аналогии, многие из которых упоминет Евстафий, повторяющий в своем комментарии к Дионисиевой Периегезе 364 ff. p. 159. 160. 377 (cp. Schol. Pind. Ol. 11, 17, p. 241 Bockh) рассказ Аристотеля. Cp. Herod. 4, 1; Justin 2, 5; Plut. Qu. gr. 49; St. Byz. Λούλων πόλις; Fr. h. gr. 3, 155, 38; — Herod. 6, 83; Plut. mul. virt. Argivae; — Val. Max. 9, 1, 2; 4, 5, 1. В связи с этим афродитическим происхождением приносимая в жертву девственность ста женщин раскрывает, наконец, свое истинное историческое значение. Не к Афине обращается город в своей величайшей нужде, но к Афродите (Venus Postvota, Serv. Aen. 1, 742), первой царице эпизе-

фирийцев, — той самой, к помощи которой взывали коринфские девушки, прося заступничества против персов (Chamaeleon de Pindaro у Athen. 13, 32, 33; Schweighäuser в Athen. 7, p. 104; Pind. Ol. 13; Str. 8, 378; Paus. 2, 2, 7; 2, 4, 7; 2, 2, 3; Plut. conviv. 2), и которая своими куропатками спасла Сиритиду (Hegesand. у Athen. 14, 656 С.; J. Lyd. Mens. 4, 44; поэтому Ἀρείδ¹⁶², и поэтому вооруженная: Paus. 2, 17, 5; 2, 4, 7; 3, 15, 5; 3, 23, 1; Eust. Dionys. 852). Ибо защиты от порабощения чужаками следует ожидать прежде всего от великих матерей природной жизни, чья сущность противится всякой государственной зависимости (Serv. Aen. 8, 564). Дионисий, сын локрийской матери, требующий исполнения обета, сам изображается в облике служителя великой азиатской Матери. Он заканчивает свои дни в Коринфе, бродя по округе и прося подаяния во имя своей богини (Aelian. V. Н. 9, 8; Valer. Max. 6, 9, 6); Платона и Аристиппа он одаряет женскими одеждами (Sext. Empir. Pyrrh. 3, p. 169 Bekker); даже в тех злоупотреблениях, в коих он повинен перед локрийскими женщинами, видна, так же как и в деяниях вольсинийских рабов¹⁶³ (Val. Max. 9, 1, 2), опора на афродитические культовые идеи (Str. 6, 259; Clearch. у Athen. 12, p. 451 С.; Aelian V. Н. 9, 8). Мы следуем взгляду Аристотеля и Страбона, приписывая новое возвышение Афродиты над Афиной в особенности влиянию этого тирана. В результате его усилий гетерический закон, — начало коего соткано воедино с возникновением самого города и принадлежит культу Зефириты, точно так же, как вавилонская и армянская проституция — родственному культу Милиты и Анаит (Herod. 1, 199; Strabo 16, 745; 11, 532; Novella Justin. 22), — возрождается в своей былой значимости и, несмотря на первоначальное сопротивление, — как показывает история с обетами, — со временем утверждается все

¹⁶² Воительница (др.-греч.).

¹⁶³ По сообщению Валерия Максима, рабы, захватившие власть в Вольсиниях, издали законы, позволявшие им невозбранно сходитья с вдовами и замужними женщинами и возбранявшие девушкам сочетаться браком с свободными мужчинами, прежде чем они не отдадут свою девственность рабу. — *Примеч. ред.*

более и более решительно. О культовой проституции Клеарх упоминает у Athen. 12, 515 как о регулярно практикуемом обычае, так же, как и на Кипре (Justin. 18, 5), в Лидии, в карфагенской Сикке-Венерии¹⁶⁴ (Valer. Max. 2, 6, 15; Solin. с. 27; ср. Athen. 14, 639; Chron. Малалы р. 284 ed. Bonn; Curt. 5, 1; Dio Chrys. 4, 69, 70; August. С. D. 2, 3; 4, 10; Salvian. de gub. dei 7, 16; Daniel, 5, 1–4; Ezechiel. 23, 40–44). Тот же характер носят произведения локрийской поэзии. О Локрикᾶ ἄσματα ἐρωτικά¹⁶⁵ упоминает Клеарх ἐν δευτέρῳ Ἐρωτικῶν¹⁶⁶ у Athen. 14, 639 А.; 697 В.: Локρικαὶ ψῆδα μοιχικαὶ τινες τὴν θύσιν ὑπάρχουσαι¹⁶⁷. Не подлежит никакому сомнению, что множество своеобразных черт всего того, что эпизефирийская колония смогла произвести в области музыки, поэзии и оркестрики (Athen. 1, р. 22. В), берет свое начало в эротической направленности культа Афродиты, на который опирается и особый статус кеосских женщин (Val. Max. 2, 6, 8; Str. 10, 286; Plin. 11, 26), и к которому Лукреций R. N. 1, 25. 29 возводит любого рода *lepos dicendi*¹⁶⁸. Более того, именно здесь эолийско-локрийская поэзия опирается на традицию эолийско-лесбосской. Локрийские напевы так же родственны сапфическим и анакреонтическим, как локрийский или итальянский лад, *λοκριστὴ*¹⁶⁹, представляется модификацией эолийского (Boeckh, de metris Pind. р. 241). Ἰταλῆ ἀρμονία¹⁷⁰, которую Каллимах в Sch. Pind. Ol. 11, 17 приписывает локрийцу Ксенокриту, Плутарх изображает в de mus. 9 (ср. Athen. 14, 624 D.) как напыщенную и высокопарную, в силу чего и его песнопения, несмотря на героическое содержание, называются не пеанами, а дифирамбами. В этом их характере ска-

¹⁶⁴ Город в Нумидии, основанный финикийцами как центр культа Астарот. — *Примеч. перев.*

¹⁶⁵ Локрийских любовных песнях (*др.-греч.*).

¹⁶⁶ Во второй книге «Любовных вопросов» (*др.-греч.*).

¹⁶⁷ Локрийские песни по природе содержат в себе нечто развратное (*др.-греч.*).

¹⁶⁸ Изящество стиля (*лат.*).

¹⁶⁹ На локрийский манер (*др.-греч.*).

¹⁷⁰ Итальянский лад (*др.-греч.*).

зывается влияние дионисийского культа, которому подвижный дифирамб приличествует в той же мере, в какой спокойный пеан — неизменному бытию Аполлона (Plut. *Ei. ap. Delph.* 9). О проникновении дионисийского культа в Локры мы располагаем свидетельством тарентинского музыканта Аристоксена, который, согласно Суде, был современником Александра Великого, а согласно Porphyг. V. *Pyth.* 54 (Jambl. 251) — пифагорейцем, который в жизнеописании Телеста (Apollon. *hist. mirabil.* с. 40) рассказывает о событии, случившемся в его дни. Необычайное возбуждение охватило мир женщин, в особенности локрийских и регийских. Часто во время трапезы им вдруг начинали слышаться некие голоса, и тогда, ринувшись прочь, они устремлялись за ворота и в неистовой одержимости скитались по округе. Против этого бедствия Дельфийский оракул посоветовал их мужьям распевать пред ними умиротворяющие пеаны (ср. Jambl. V. *Pyth.* 224; Porphyг. 30, 31; Serv. *Aen.* 10, 738; ср. Sturz к Эмпедоклу, р. 67, № 99; Den Tex, *dissertat. de vi musices*, Traj. ad Rh. 1816) в продолжение двух весенних месяцев. Всякий раз, при каждом новом пробуждении афродитической природы, против воздействия фаллического бога, воодушевляющего женщин и ввергающего их в чувственно-сверхчувственное опьянение, на помощь будет призываться степенная и успокаивающая поэзия аполлонического пеана. По времени это событие совпадает с правлением Дионисиев в Сиракузах, и теперь становится все более ясно, когда и под каким именно влиянием свершилась новая победа афродитического духа, прежде в течение весьма долгого времени оттесненного на обочину бытия. В Дионисии Зефирита, божественная правительница локров, нашла могучего союзника, глубоко родственного ей по природе. Соединившись с ним, она вновь прорвала тесные рамки степенного благообразия и размеренности, коими Афина и ее служитель Залевк окружили всю жизнь локрийцев. Чем решительнее были выступления Залевка против традиционного для колонии афродитизма и его гетерических практик, тем неудержимее сделался в IV столетии возврат к старому укладу. Прежняя строгая гинекократия обрела дионисийские черты, а сдержанная локрийская муза лирической поэзии, —

в которой, как на Лесбосе и у беотийских эолийцев, пробовали себя и женщины, в особенности некая часто упоминаемая Феано (в Суде $\Theta\epsilon\alpha\nu\acute{\omega}$; Eustath. к Гомеру 1, 265 ed. Lips.), — выродилась в некий род $\phi\delta\alpha\iota\ \mu\omicron\upsilon\chi\iota\kappa\alpha\iota$ ¹⁷¹. — В результате предпринятого нами сопоставления наиболее существенных черт, в коих выражает себя афродитизм эпизефирейцев, мы находим единственно верную точку зрения для оценки собственно локрийской легенды об основании [колонии]. Теперь оно уже видится нам не как всего лишь отдельный и потому малопонятный факт, но как первое звено в цепи однородных явлений, проходящих через всю историю города. В особенности, теряют всякое оправдание причины, указанные Тимеем и почерпнутые из законодательства Залевка с царящими в нем дисциплиной и строгостью. С точки зрения образа жизни, рожденного антиафродитическим духом Афины, древние нравы являли собой позор и заблуждение: однако при всем том они еще не были опровергнуты. — Вернувшись из колонии назад в метрополию, мы сможем получить новые свидетельства о той более далекой культурной ступени, на которой материнское право еще хранит всю полноту своей естественности. Родословие эпизефирийцев ведется от озолийских локров. Именно такое их происхождение отстаивает Страбон 6, 259 в споре с Эфором. (Pausan. 3, 19; Conon. narr. 18; Scymn. Chius 315; Eratosth. к Od. 2, 531; — Virg. Aen. 3, 399; Solin. с. 2; Salmas. Exerc. Plin. р. 48). В полном согласии с приведенными местами все те, кого ведет к стенам Трои Аякс, изображаются озолийцами (Serv. Aen. 3, 399), даже несмотря на то, что упоминаемые Гомером Il. 2, 527–535 города, согласно Евстафию, населены опунтийцами и эпикнемидийцами. Определение именно озолийцев как прародителей эпизефирийцев имеет для нас важность потому, что именно с озолийскими именами связана самая далекая, начальная ступень локрийской культуры. Озолийским локрам принадлежит легенда об основании, где собака изображена в качестве предводителя

¹⁷¹ Развратных песен (др.-греч.).

колонии (также Κῦνος¹⁷², город Пирра Strabo, 9, 425; κυνός σημα¹⁷³ Γεκαбы, Euripid. Нес. 1243, и у Eustath. Od. XVII, 302: κύων ἐπὶ μορίου θήλεος κείται¹⁷⁴; Κυνάδρα¹⁷⁵ — аргивийский источник, ἐλευθέριον ὕδωρ¹⁷⁶, Eustath. Т. 6, 56 Lips.; Μάκυνα, т. е. Псина-Мать, имя одного из озолийских городов, Plut. Qu. gr. 15; Κάνη, Κάναи πολίχνην Λοκρῶν τῶν ἐκ Κύνου¹⁷⁷ у Страбона, 13, 615), а колючий кустарник κυνόσβατος¹⁷⁸ — представлен как священное растение. (Plut. Qu. gr. 15; Paus. 10, 38, 1; Athen. 2, init. по Гекатею, и 2, 82 — согласно комментарию грамматика Дидима к Софоклу. О κυνόσβατος далее Eustath. к Гомеру р. 1822, Т. 6, р. 148 Lips.; Schol. Theocrit. Id. 1, 132; 5, 92; Dodwell, classical tour 1, 131; Spengel к Theophrast H. Pl. В. 2, S. 370). На этой религиозной ступени теллурическое материнство вместе с берущим от него начало стихийным iniussa et ultronea creatio¹⁷⁹ (Serv. G. 2, 11) выступает как господствующее начало. Рожденный из собачьего чрева кусок древесины¹⁸⁰ говорит о гетерическом значении κύων (ὄς κύει ἐν ἑαυτῷ¹⁸¹), ранивший же кустарник — о смерти как преобладающем элементе этой материнско-теллурической религии; к тому и

¹⁷² Кин (др.-греч.).

¹⁷³ Собачий курган (др.-греч.).

¹⁷⁴ Пес лежит на женской стороне (др.-греч.). Речь идет о псе Одиссея, оставшемся без хозяина на Итаке и находящемся в пренебрежении у служанок (др.-греч.). — Примеч. ред.

¹⁷⁵ Кинадра (др.-греч.).

¹⁷⁶ Избавляющая вода (др.-греч.).

¹⁷⁷ Кана, Каны — городок у локров из Кина (дословно: «Собаки») (др.-греч.).

¹⁷⁸ «Собачья колючка» (др.-греч.), ежевика вязолистная (*Rubus ulmifolius*), согласно другой версии, отраженной в русских переводах, — шиповник вечнозеленый (*Rosa sempervirens*). — Примеч. ред.

¹⁷⁹ Самопроизвольным стихийным порождением (лат.).

¹⁸⁰ Ср. Павсаний, Описание Эллады, X, 38, 1. — Примеч. ред.

¹⁸¹ [Слова] «собака» (та, которая носит у себя в чреве) (др.-греч.); κύων — это как «собака», так и причастие от κύω — «быть беременной; носить во чреве».

другому в равном значении примыкает и то дикое и бесплодное дерево, традиционно идущее на охапку дров, используемую локрийцами для сожжения искупительной жертвы за Аякса. Образ дикой природной жизни господствует на этой ступени во всех представлениях. Сами люди получают имена от растительных побегов. Ибо выведение народного имени Ὀζόλαι ἀπὸ τῶν ὄζων τοῦ ξύλου¹⁸² является целиком и полностью верным. Ὀζος¹⁸³ часто встречается как обозначение человеческого отпрыска: ὄζος Ἄρηος¹⁸⁴ в Гесиодовых «Эоиях» имеет локрийское происхождение (Fr. 70. 126 Götting); ἄκρω ἐπ' ὕσδω¹⁸⁵ в сапфическом фрагменте (93 Bergk). Подобным же образом ἔρνος: Ἐρνεὶ Τελεσιάδα¹⁸⁶ (Pind. Ist. 3, 77), Schol. βλάστημα¹⁸⁷; как ἐκ γαίας βλαστῶν γαῖα πάλιν γέγονα¹⁸⁸ (C. J. Gr. 749. 765. 1101.) ἔρνεσι Λατοῦς¹⁸⁹ (Ol. 7, 93; ср. Rhunken. ad. fr. 247 Callimachi; Meineke. Analecta Alexandr. p. 71). Θαλλοί¹⁹⁰ вместо βροτοί¹⁹¹ во Fr. Orph. 19, Hermann p. 480, 5. C. J. Gr. 405: Κεκρολίης σοφὸν ἔρνος¹⁹². То же воззрение лежит и в основе представления о древесном рождении людей. Гесиод: Μελίας καρπός: τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος· ἐκ τούτων ἦν τὸ πρῶτον γένος τῶν ἀνθρώπων¹⁹³ (Sch. Hes. Th. 187. Ср. Schol. Pind. Nem. 11, 48. Etym. M. p. 451: καρπὸς γὰρ αὐτὸς ἀνθρώπος, οὐ βελτίον οὐδεὶς, οὐ βελτίον

¹⁸² Озолы — от ветвей дерева (др.-греч.).

¹⁸³ Ветвь, побег (др.-греч.).

¹⁸⁴ Отпрыск Ареса (др.-греч.).

¹⁸⁵ На верхней ветке (др.-греч.).

¹⁸⁶ Побег, молодая ветвь: отпрыски Телесиадские (др.-греч.).

¹⁸⁷ Росток, отпрыск, побег (др.-греч.).

¹⁸⁸ От детей земли я, земля, вновь произошла (др.-греч.).

¹⁸⁹ Отпрыскам Лето (др.-греч.).

¹⁹⁰ Отпрыски, побеги, молодые ветки (др.-греч.).

¹⁹¹ Смертные, люди (др.-греч.).

¹⁹² Мудрый отпрыск афинянки (др.-греч.).

¹⁹³ Плод ясеня: человеческий род; от них был первый род людей (др.-греч.).

οὐδὲν¹⁹⁴); на нем же основан обычай изготавливать статую локрийского Аполлона из древесины ясеня (Paus. 6, 19, 3; ср. 2, 18, 3; 6, 18, 5). Согласно этому природному воззрению, человеческий род имеет лишь материнскую сторону, подобно растению, примером чему миф о вязах, выросших на могиле Протесилая. Philostr. Her. 2, p. 672: τοὺς τῶν ὄζων ἀνθεῖν κ. τ. λ.¹⁹⁵. Согласно ему же, растениям, в особенности плодовым, даются женские имена (Serv. Aen. 12, 764; 2, 16; см. ранее гл. 63, а также Теофраст Н. Pl. 3, 8; 3, 3, 4–7; Dionys. Hal. Exc. 17, 3). Согласно ему, женскую природу имеют ἀδελφοὶ οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς δελφύος, id est μήτρας¹⁹⁶ (Hes. s. v.); согласно ему же stirps genere feminino origo¹⁹⁷ (Serv. Aen. 3, 94), матρίς вместо πατρίς¹⁹⁸ (Phot. Lex. p. 268 Porson: μητρίδα τὴν πατρίδα· καὶ Πλάτων καὶ Φερεκράτης· Μητρῖον Θεόπομπος τὸν πατρῖον¹⁹⁹; Serv. Aen. 10, 172: matrem patriam dixit²⁰⁰; Aen. 7, 207; 12, 209; G. 2, 268; Suid. ματρυλεῖον; Catull. 63, 24: patria mea genetrix²⁰¹; J. Lyd. de mensib. p. 10 Show, ο ματρικίον²⁰²). В соответствии с ним, позднее, локры вместо взрослых девочек в качестве жертв могли посылать в Илион детей не младше одного года: однопольный побег приравнивался к человеческому поколению, так же, как годовичная смена листвы у ликийцев. Господство природ-

¹⁹⁴ Ибо сам человек — плод, лучше которого нет никого, лучше которого нет ничего (др.-греч.).

¹⁹⁵ Цветение ветвей... (др.-греч.).

¹⁹⁶ Братья, которые из одной и той же матки, то есть, [от одной] матери (др.-греч., лат.).

¹⁹⁷ Цитата не вполне точна. Сервий пишет: «Stirps genere feminino originem significat», т. е. «Слово stirps в женском роде означает происхождение» (лат.).

¹⁹⁸ «Матричество» вместо «отечество» (др.-греч.) для обозначения родины; матρίς буквально означает «страна матери». — Примеч. перев.

¹⁹⁹ Матρίς — «отечество» у Платона и Ферекрата; у Феопомпта μητρίον — «родина» (др.-греч.).

²⁰⁰ Матерью он назвал родину (лат.).

²⁰¹ Моя родина-родительница (лат.).

²⁰² Материнское (др.-греч.).

ной жизни у эолийских племен проявляет себя как в религиозных обычаях, так и в поэзии; соответствие же поэтических выражений культовым обрядам свидетельствует о том, сколь единой и в то же время всеохватной была основа их духовности. (Ср. употребление локрийского имени *Гиппоний* у Страбона 6, 256 с Sappho fr. 77; Jamblich. vit. Pythag. §. 54; Euseb. Praep. Ev. 1, 9 p. 28; Schol. к Theocrit. Syr. p. 973 Kiessling; далее оракул об основании Регия у Diod. Excc. Vat. p. 13 Dind. и Heraklid. fr. 25 с навеянными Сапфо образами Катулловой песни: *Vesper adest, iuvenes, consurgite*²⁰³.) Здесь царит матерински-вещественный взгляд на мир, да и сама лирика, в особенности эолийская, по своей глубочайшей природе проникнута женственностью. Очевидно, что такой способ рассмотрения теллурической жизни почти с неизбежностью должен был привести к обозначению Ὀζόλαι²⁰⁴ и к употреблению женского окончания αἰ вместо мужского в Ὀπούντιοι²⁰⁵. Зачастую в именах народов окончания οἱ и αἰ колеблются; так, например, говорили равным образом Κελτοί и Κέλται²⁰⁶, однако всегда лишь Γαλάται²⁰⁷. Женский взгляд везде и во всем дает себя знать как более древний, предшествующий, и язык все больше и больше стремится к вытеснению его форм, — так, что вместо χάτται более привычным становилось χάττοι²⁰⁸; вместо στραγάλοι — ἀστράγαλοι²⁰⁹, а там, где в латинском первом склонении для мужских имен везде употреблялись женские формы, — в греческом частичному признанию мужской флексии в ее противостоянии женской способствовало течение языкового развития, которое, с точностью повторяясь в формах *Druidae* и *Bardi*, следует тому же закону, что и переход от материнского права к отцов-

²⁰³ Юноши, Веспер [Венера как вечерняя звезда] взошел, поднимайтесь! (лат.).

²⁰⁴ Озолы (др.-греч.).

²⁰⁵ Опунтийцы, жители города Опунта (др.-греч.).

²⁰⁶ Кельты (др.-греч.), формы с мужским и женским окончанием.

²⁰⁷ Галаты (др.-греч.), форма с женским окончанием.

²⁰⁸ Хатты (др.-греч.), формы с женским и мужским окончанием.

²⁰⁹ Позвонки; игральные кости (др.-греч.).

скому. (Ср. J. Grimm, Von Vertretung männlicher durch weibliche Namensformen, Berlin 1858). Древние связывают с Ὀζόλαι еще одно, второе значение, коему они также стремятся дать этимологическую основу. Речь о дисосмии²¹⁰, сопоставляемой то со смрадом разлагающихся трупов, то с миазмами ядовитых речных испарений, то — с вонью овечьих шкур, коими обычно покрывали себя мужчины, а то — связываемой с женским гетеризмом, как в лемносском мифе, или в мифе о Претидах (Fr. Hes. 42 Götting), имеет свое основание в презрении, с коим продвинутые народы взирали на менее развитые племена, их грубые нравы и еще не рафинированную религиозность. Озолийцы при сравнении их с опунтийцами предстают именно в таком свете (Strabo 9, 4, 2, p. 425), ибо под влиянием суровой природы своих горных мест обитания они значительно дольше сохраняли пастушеский и вольно-разбойничий образ жизни, так что еще и во времена Фукидида продолжали ходить вооруженными (1, 5: μέχρι τοῦδε πολλὰ τῆς Ἑλλάδος τῶ παλαιῶ τρόπῳ νέμεται περὶ τε Λοκροῦς τοὺς Ὀζόλας καὶ Αἰτωλοῦς καὶ Ἀκαρνάνας²¹¹. Str. 10, 449); в этом же свете представлялись древним и все материнские народы в целом: карийцы, лелеги, минийцы (Plut. Qu. gr. 46. 92: ἐν Καρί κίνδυνον²¹². Eust. Hom. T. 2, 299 Lips.). Миф сохранил для нас несколько красноречивых черт, характеризующих эту далекую ступень развития озолийцев. Раненный Гераклом Несс обращается к озолийцам и находит в их землях последнее прибежище. Таким образом, мы видим, что враждебная Гераклу жизненная ступень дерзкого кентавра есть, следовательно, ступень озолийская (Plut. Qu. gr. 15; Strabo 9, 427). В историю смерти Гесиода навпактийские озолийцы (Paus. 4, 24, 3) вплетают легенду о бесчестии, якобы нанесенном им дочери Ганиктора, при том, что в отношении Навпакта культ Афродиты засвидетельствован так же, как и в отношении Эантии (Paus. 10, 38, 5, 6; С. J. Gr. 1756). Навпактийцы кощунственным образом

²¹⁰ Δυσοσμία (греч.) — зловоние, дурной запах. — *Примеч. перев.*

²¹¹ Донины во многих частях Эллады хранят верность древнему укладу, а именно у озольских локров, этолийцев и акарнанов (*др.-греч.*).

²¹² Опасность в Каре (*др.-греч.*).

совершают у себя кабировские мистерии (Paus. 9, 25, 7). В легенде о ране, нанесенной собакой²¹³, сын остается на родине, отец же, напротив, отправляется к коринфским берегам и основывает там озолийские города (Qu. gr. 15; Eustath. Od. 2, 531. Т. 2, р. 224 Lips.). Отец здесь символизирует собой низшую, озолийскую жизненную ступень, сын же — более высокую, — ту, до которой смогли подняться благодаря своей εὐνοία опунтийцы. К озолийцам присоединяются теперь еще и ливийские локры. Оба поселения: одно в Италии, а другое — в Африке, — связаны между собой. Упомянутый в Od. 4, 499 шторм разделяет флот Аякса: одна его половина приходит в Африку, другая — в Италию. Первые получили имя озолийцев. Так у Serv. Aen. 3, 399; 11, 265. R. Rochette, hist. 2, 316–321. Ливийское же поселение обретает для нас значимость благодаря тому, что к нему возводились истоки племени насамонов, как пишет Сервий, ссылаясь на Тацита, а тот, в свою очередь, — на распространенную легенду. Ибо нарикийцы Тацита отождествляются Сервием 3, 399 с озолийцами. Каким бы мы ни мыслили себе историческое значение этого африканского поселения, иной раз ограничивающегося Пентаполисом, Сиртом и островом Керкина, а иной — распространяющегося вплоть до Аммона и оазисов: непреложным остается то, что подобная легенда могла опираться лишь на действительное сходство озолийской и насамонийской культур. Тем самым свидетельство Геродота (4, 172) о гетеризме насамонийских женщин получает доказательную силу и для озолийцев (выше гл. 7; ср. Steph. Byz. ἡμίκυες.

²¹³ Имеется в виду легенда, изложенная Плутархом в 15-ом Греческом вопросе: «У Фиския, сына Амфиктиона, был сын Локр, а у этого от Кабаи был сын тоже Локр. Между старшим Локром и младшим произошла ссора, и отец, собравши множество граждан, спросил оракула, куда им переселиться. Бог отвечал, что город надлежит основать там, где Локра укусит деревянный пес. Переплыв море и едва ступив на сушу, Локр уколол ногу о шиповник, называемый собачьей колючкой. Страдая от укула, он задержался на несколько дней, познакомился за это время с окрестностями и основал там Фиск, Гианфию и другие города, где живут локрийцы, прозванные пахучими» (пер. с др.-греч. Н. Г. Брагинской). — Примеч. ред.

Apollon. Rh. 4, 1489 ff.), а известие о египетском происхождении мегарийского Lelex Libyes filius²¹⁴ — становится более понятным (Paus. 1, 39, 5; 1, 44, 5). Все сообщаемое о распространенности символа собаки в Египте и у эфиопов обретает связь с озолийскими преданиями, и африканская, во все времена преимущественно материнская культурная ступень точно так же встает в один ряд с лелего-локрийской, как обозначения Narycii и Nasamones²¹⁵ выводятся от Nar²¹⁶, посеидонической рождающей силы (Naryciae pices²¹⁷, Virg. G. 2, 438). Эти свидетельства ставят вне всякого сомнения связь имени озолийцев с первобытной ступенью локрийской культуры и в полной мере объясняют его презрительное истолкование, равно как и стремление освободить эпизефирскую колонию от столь нелестной ассоциации. Вместо озолийцев в качестве прародителей эпизефирцев мы находим опунтийцев, нарикийцев и эпикнемидийцев (Strabo 9, 4, 9; Scymn. Chius 480. 481), — точно так же, как нарикиец Патрокл называется опунтийцем (Salmas. Exerc. Plin. p. 48; ср. Voeckh в C. J. Gr. No 1751, p. 855): подмена, совершаемая из тех же побуждений, что и отказ от признания гетерически-афродитического происхождения италийской колонии.

²¹⁴ Лелег, сын Ливии (лат.).

²¹⁵ Нарикийцы [жители города Нарика на юге Италии] и насамоны (лат.).

²¹⁶ Нар, левый приток Тибра в области сабинян (ныне Nera) (лат.).

²¹⁷ Нарика бор смоляной (пер. с лат. С. В. Шервинского).

СXXXIX. Оттеснение Афродиты более чистым законом Афины. Связь Залевка с Афиной. Культурная противоположность Афродиты и Афины в сопоставлении с составом народонаселения: местных уроженцев и новоприбывших. Сравнение Локров с Римом. Связь пресловутого локрийского коварства, Λοκροὶ τὰς συνθήκας²¹⁸, с господствующим материнством

Тимей полагал, что сможет одержать победу над отечественной эпизефирийской традицией одним лишь указанием на антиафродитические принципы жизни локров и на строгость законов. Конфликт этот действительно всеобъемлющ и в высшей степени примечателен. Характер, приписываемый традицией Аяксу-локру, столь противоречит духу залевкийских законов, что кажется непостижимым, как один и тот же народ мог присягать на верность последним и в то же время воздавать божественные почести первому, видя в нем народного героя. И тем не менее, этот контраст несет в себе историческую правду. На смену гетеризму первой эпохи идет строгая упорядоченность более чистого бытия. Афродита уходит на задний план, оттесняемая Афиной. Залевк приносит эпизефирийцам гражданский порядок, сознательно противопоставляемый всему укладу прежней жизни и трактуемый как веление Афины, а не Афродиты (Aristot. ap. Sch. Pind. Ol. 11, 17. p. 241 Boeckh; Val. Max. 1, 2, 4; Plut. qua quis rat. 11 у Hutten 10, 202; Clemens Alex. Strabo 1, p. 352 Sylburg; ср. Scymn. Chius 313; Plato, legg. 1, p 638). Βουλεύειν καλῶς κρίνειν ὀρθῶς πράττειν δικάϊως²¹⁹ представляется как отличительное свойство Афины — τριγένητος, ἀγοραία, ἀμβουλία,

²¹⁸ «Локры с договором» (др.-греч.). Греческая поговорка, относящаяся, по словам Полибия (Всеобщая история, XII, 12а), к любому человеку, не соблюдающему соглашений. — *Примеч. ред.*

²¹⁹ Давать прекрасные советы, право судить, справедливо действовать (др.-греч.).

βουλαία²²⁰ (Tz. Cass. 519; Paus. 3, 15, 4; Hesych. Σταθμία²²¹; относительно Τρίγωνον²²² как места суда Paus. 1, 28, 8 и о тройственном делении iuris graeseptra²²³ §. 3. J. 1, 1). Враждебность Афины ко всем проявлениям афродитической жизни, конечно, нашла свое выражение в определениях Залевка (Heyne, opp. 2, 17–73; Bentley, opp. phil. p. 336–353, Lipsiae 1781; Mure, critical history 3, 460; Hermann, Gesetzg. 38 ff.; Gerlach, Zaleukus S. 63 ff. Basel 1858). Последние — если и не в оригинальных выражениях, то, во всяком случае, по смыслу — были, без сомнения, верно переданы Диодором Сицилийским (Diod. 12, 20; Stob. flor. 2, 172 Gaisford), что бы ни пытался возразить на сей счет Сенека (Ep. 94, p. 446) в духе чисто внешнего подхода своего времени (Cic. de legg. 2, 6; ad Att. 6, 1). Запрет носить украшения или покидать город в ночное время, быть в опьянении (ср. Clem. Alex. Str. 1, p. 352 Sylb.), носить золотые кольца и милетские плащи (ср. Athen. 12, 519 B.; 523 D.), равно как и наказание, назначаемое за прелюбодеяние (Heraclid. Pont. 30; Aelian V. N. 13, 24; Valer. Max. 6, 5, 3; Timaeus в Exc. Polyb. Vales. 12, 9, 6; Athen. 10, 429), — все эти факты обретут полноту своего значения и смысла (ср. Inscr. Messen. Lin. 16) лишь если мы будем держать в памяти афродитические обычаи эпизефирийцев. Афина враждебно противостоит закону Афродиты. Именно из ее сущности проистекают все постановления, предписывающие хранение целомудрия и соблюдение нравственной строгости. И именно этот момент единодушно отмечается древними (Zenob. 4, p. 10; Diogen. La. 4, 14) в качестве характерной особенности локрийских законов, на коих основываются столь важные для положения женщины (Diod. 12, 17. 18; Stobaeus, Flor. 2, 184

²²⁰ Триждырожденной, Агореи [покровительницы народного собрания], Амбулии [значение спорно — возможно, покровительницы совета], Булеи [эпитет богов, чьи статуи находились в афинском Совете Пятисот] (др.-греч.).

²²¹ Стафмия, эпитет Афины; буквальное значение — «весы; гири» (др.-греч.).

²²² Тригон; буквальное значение — «треугольник» (др.-греч.).

²²³ Предписаний права (лат.).

Meineke) законы Харонда (Str. 6, 1, 8). Такой характер определяется также и связью авторов с Пифагором, которая засвидетельствована как для Залевка и Тимарата, так и для Нумы; значение данной связи тем более велико, что влияние Пифагора на это законодательство подтверждается не тем или иным историческим фактом, но лишь внутренним, сущностным сходством всех трех явлений (Suidas s. v.; Seneca Ep. 90, p. 360 Bip.; Plut. Numa 1. 8; Dionys. 2, 59; Diogen. La. 8, 1, 16; Porphyr. V. Pyth. 21; Jambl. V. Pyth. 33.129. 130.172. 267 Did.; Gerlach, Zal. S. 62. 64.). Далее, в высшей степени важно, что противопоставление Афины и Афродиты связывается с конфликтом между коренным населением и пришлыми колонистами. Афродита принадлежит последним, тогда как Афина, которая и здесь, по всей видимости, имеет дорийское происхождение (Müller, Dorer, 2, 228), нашла свою сугубую опору в первых. Антагонизм этих двух частей одного народа проявляется во множестве черт. Залевк, подобно Гигесу, защищающему автохтонную часть народонаселения против ассирийской династии Мермадов, причисляется к низшему, подневольному сословию. (Suidas s. v.: δοῦλος τε καὶ ποιμήν²²⁴; Aristot. ap. Sch. Pind. Ol. 11, 17, p. 241 Voeckh; Diod. 12, 20.). От Афины оно получает свободу (Sch. Pind. Ol. 11, 17). Согласно Polyb. 12, 6, локры переняли нравы, обычаи и культовые формы местного сикулийского народонаселения; подлинно и в чистом виде эпизефирийской является лишь гинекократия. Никто не станет предполагать в этих словах буквальную точности. И тем не менее, в них выражен весьма значимый исторический факт. Местная народность сикулов должна была, согласно этим сообщениям, оказать глубоко преобразующее воздействие, придав жизни в целом совершенно иное направление: явление, еще более значимое благодаря своему контрасту с соседствующими поселениями. Ибо если о троянцах в Сиритии говорится: πάντα κατὰ μίμησιν τὰς Τροίᾳς ἐποίησαν, καὶ ἔκτισαν πόλιν ὁμοίαν Τροίᾳ²²⁵. (Tz. Cass. 978): то эпизефирийцы, по

²²⁴ Раб и пастух (др.-греч.).

²²⁵ Они все сделали для подражания Трое и заложили город, подобный Трое (др.-греч.).

всей видимости, распространились с родными нравами и всецело заимствовали сикулийские, свойственные их новому отечеству. Упрек в хитрости и вероломстве, прозвучавший с первым же появлением этих пришельцев (Polyb. 12, 6. Excerpta Vat. Lucht p. 18. Hesych. и Suid. Локрῶ ζυνθήματι²²⁶, подобный Θρακία παρεύρεσις²²⁷ и коварству тирийцев при основани Карфагена и ахейцев при строительстве Метапонта), в дальнейшем послужил свидетельством древней вражды с местными племенами, крайний накал которой во времена Залевка выразился в запрете появляться с оружием в народном собрании, равно как и в принципе *uti possidetis*²²⁸ (Polyb. 12, 7), который, что любопытно, лежит в основе судебного решения еще в процессе холхитеев (Cholchyten)²²⁹, о коем сообщает нам первый туринский папирус у А. Пейрона²³⁰ (Gerlach, S 59, N. 15.). Так из темноты этой далекой эпохи со всей определенностью проступают для нас черты антагонизма двух культов и двух составляющих частей одного народа. Против азиатского афродитизма выступает Афина со свойственными ее природе дисциплиной и строгостью. Если локры подпадают под

²²⁶ Локрийским соглашением (или: знамением, приметой) (*др.-греч.*).

²²⁷ Фракийская отговорка (*др.-греч.*).

²²⁸ «Как владеете, [так и владейте]» (*лат.*), формула преторского распоряжения, закреплявшего спорное имущество за его фактическим владельцем вплоть до окончательного разрешения спора. — *Примеч. ред.*

²²⁹ Спорное, на момент опубликования папируса неопределенное обозначение. Иоганн Готтфрид Людвиг Козегартен в своей публикации *Bemerkungen über den ägyptischen Text eines Papyrus* пишет: «Наименование Cholchyt, χολχῦτης, Буттманн рассматривает как образованное от названия местности или народности χολχῦς; Юнг же в своем *Account of some recent discoveries*, p. 76 выдвигает предположение, что название это может быть выведено из египетского глагола dscholh — «одевать», «облачать», и может обозначать алтарника или иеростолисту в храмах...». — *Примеч. перев.*

²³⁰ Витторе Амедео Пейрон (1785–1870) — итальянский филолог-востоковед, автор грамматики и словаря коптского языка. — *Примеч. перев.*

влияние первого, то коренное народонаселение приводит к победе вторую. Следуя указаниям Афины, Залевк приводит к единству расстроенную враждой сословий социальную жизнь, обеспечивая ей то благополучие и крепость устоев, коих ей никогда не смогли бы дать чисто афродитические начала. Из такого настроя залевкийского законодательства объясняется его важность для римского государственного устройства; признание этой важности следует усматривать в сообщении о римском гражданском праве Залевка (Symmach. 10, 25), а также в принятии римским правом принципа *uti possidetis*. Также и здесь налицо могучий подъем местного населения в его противостоянии афродитическому патрициату азиатского происхождения (ср. Serv. Aen. 12, 841; 1, 285; ср. 12, 827); также и здесь присутствует сикулийское коренное население, чья внутренняя сила и жизненная энергия находят свое блестящее выражение в гибели последнего предводителя Дукетия (Gerlach und Bachofen, R. Gesch. 1, 1, S. 114; 134–138. Diod. 11, 76. 91ff.; 12, 29). Что, однако, отличает Рим от Локров, — так это раннее и беспощадное проведение принципа патернитета и связанного с ним мужского доминирования в семье и государстве. Локры остаются верны своему исконному афродитическому принципу материнской аристократии, который, по прошествии долгого периода расцвета, все же станет причиной их гибели. Рим, напротив, основывает свою государственность на истреблении этого азиатского материнского принципа, изначально свойственного также и ему самому; и он весьма хорошо осознает это оскорбление, нанесенное им Афродите, так что именно в этом сознании следует искать основную причину его озабоченности сицилийским культом Эрикса (Diod. 5, 77; Paus. 8, 24, 3; Str. 6, 252; Ael. N. A. 4, 2; 10, 50; Dionys. Hal. 1, 53; Tz. Cass. 958). Конфликт локрийского женского и римского мужского принципов можно наблюдать на разнице числовых рядов, коим привержены обе стороны. Римский патрициат не приемлет десятку таблиц законов, замещая ее мужской дюжиной. (Liv.: *postquam animadverterunt duas deesse tabulas*). Локры, напротив, твердо держатся за пятерку, переходя от нее к десятке, сотне, тысяче. *Пятерка* встречается в Певторкиа локрийской надписи из Эан-

фии у Ross, *Locr. Insch.* 1854, p. 15. 18; в пяти книгах «Каталогов» и в драконе Аякса, имевшим пять локтей в длину, у Philostr. *Her.* 8, p. 706 *Olear*; *десятька* — в десяти посланцах в Рим у Liv. 29, 16; *сотня* — в сотне плетей у Thucydid. 1, 107, в ста домах и в ста определяемых жребием матронах. (Ср. Solin c. 1: *centum probatissimae*²³¹ для приема [статуи] Венеры); тысяча — в тысяче человек Большого Совета (Schol. Pind. Ol. 11, 17; Polyb. 12, 16; ср. Heraclid. Pol. fr. 10, 25), в тысяче лет илионского жертвоприношения девственниц и в десяти тысячах сражающихся при Сагре (Strabo, 6, 1, 10). Наряду с пропорцией двух аполлонических к десяти прочим месяцам года, женский взгляд на мир обнаруживается во всей своей последовательности, вновь и вновь действительно заявляя о себе, во всех областях жизни: в женском обозначении реки Диоскуров Σάγρας²³² (θηλυκῶς²³³ в отличие от марсийского ὁ Σάγρας²³⁴, Strabo 6, 261; ср. Tacit. Germ. 43); в связи Залевка с критской метрополией (Strabo 6, 260; Aristot. Pol. 2, 9, 5–9) и в ночной Афине (встречи Эгерии с Нумой, congressus nocturni²³⁵, Liv. 1, 19; Arnob. ad. gent. 5, 1; ср. Strabo 16, 2, 38. 39; 10, 4, 18–22); в исключении идеи преемственности, лежащем в основе вошедшего в поговорку локрийского лукавства, Λοκροῖ τὰς συνθήκας²³⁶; наконец, в предпочтении, отдаваемом простому фактическому отношению владения перед понятием собственности, κράτησις перед κυριεύσις²³⁷. Наряду с приведенными частностями сказание о том, каким образом локры пытались освободиться от своих обязательств в отношении сиккулийцев, являет собой столь же важную, сколь и до сих пор не оцененную по достоинству характерную черту. Земля в башмаках, луковица вместо человека, — вновь

²³¹ Сотня честнейших (*лат.*).

²³² Сагра (*др.-греч.*).

²³³ В женском роде (*др.-греч.*).

²³⁴ Тоже Сагра, но с артиклем мужского рода (*др.-греч.*).

²³⁵ Ночные встречи (*лат.*).

²³⁶ Локры с договором (*др.-греч.*; см выше).

²³⁷ Владению перед собственностью (*др.-греч.*).

приводят локра к исходному представлению растительного мира. В нем темная природная сторона господствует над светлой. С луковицей, которую, согласно Афинею, посвящают [титаниде] Лето, связывается одновременно идея материнства и мысль о смерти характерного мифа о Диктисе, питомце Исиды. (Plut. Is. Os. 8; ср. об *allium*²³⁸ Macrobi. S. 1, 7, p. 241 Zeune; о луковицеобразном *σατύριον*²³⁹ на тарентинских монетах позднее). Для теллурической вегетации, точно так же, как и для локрийской смены листьев, всякая идея продолжения индивидуума через преемственность целиком и полностью чужда. Поэтому договоры утрачивают силу обязательства после смерти сторон. То, что позднее приняло вид коварства, изначально было лишь следствием чисто материнского жизненного принципа. Согласно религии Геры Лацинии, человеческое бытие угасало вместе с чертами его имени, нанесенными на глиняную черепицу (Serv. Aen. 3, 552). С этого момента всякое обязательство прекращалось. К этому выражению женской вещественной идеи присовокупляется с тем же значением еще и третье, о котором нам сообщает Antonin. Liber. 23 из «Великих Эойий». Акцент в повествовании делается на том, что Гермес, подобно Какосу, тащит украденных коров задом наперед, *ὡς ἂν τὰ ἴχνη ἀφανίσῃ*²⁴⁰. Значение этой основанной на господстве теллуризма аллегории мы уже разъяснили ранее, в гл. 80, где речь шла о пасущихся задом наперед эфиопских быках и камнях, бросаемых назад через плечо. Согласно системе чистого природосозерцания, данное слово не имеет преемственной силы, так что внутренне клятвопреступление Батта вполне соответствует деянию Гермеса. Гермес этот есть Гермес пеласгический. Через земли пеласгов, локров, беотийцев, мегарцев, аркадцев, тащит он за хвосты коров вплоть до границ Италии и Сицилии: в доказательство принадлежности этого воззрения древнейшим лелего-локрийским племенам и их господствующему теллуризму. В подобного рода символах первобытный мир передал потомкам

²³⁸ Лук, чеснок (лат.).

²³⁹ Сатирии (др.-греч.); сатирий — растение с возбуждающим свойством.

²⁴⁰ Чтобы уничтожить следы (др.-греч.).

свои основоположные идеи, не найдя, впрочем, понимания, и не пробудив даже потребности в таковом. Южная Италия бесконечно богата удивительными, всецело ускользнувшими от внимания традициями древнейших эпох. Упомянуть можно было бы о многом, но у нас остается место лишь для одного. Материнскому праву соответствует выражение переданного регийцам оракула: *ἔλου ἢ θήλεια τὸν ἄρρενα*²⁴¹ (Heraclid. fr. 25 и Schneidewin p. 93; ср. Serv. Aen. 7, 268, особенно Philostr. Im. 1, 9 в конце, где рассказывается легенда о любви между женской и мужской пальмами. Claud. de nupt. Non. et. Mar. 65). По соседству с Локрами виноградная лоза, обвившаяся вокруг дикого фигового дерева, может служить иллюстрацией этого изречения. Таким образом, теллурическое мировоззрение здесь преобладает, и если в Локрах Афина одерживает победу над Афродитой, то этим отнюдь еще не упраздняется принципат материнства: последний, наоборот, пройдя очищение, укрепит тем самым свою основу, и продолжит существование до тех пор, покуда не будет отброшен вспять к более низкой ступени гетерической природной жизни.

CXL. Возвышение Афины над Афродитой в первоначальной истории Тарента. Лакедемонийские Парфении и миф о Фаланфе и Эфре. Афина и значение ее материнского закона для нравов Великой Греции

Прежде чем продолжить исследование локрийской гинекократии, для пояснения только что обозначенного перехода от гетерического принципа к более чистому принципу Афины, нам стоит уделить особое внимание еще одному весьма поучительному примеру из нижней Италии. История лакедемонских парфений и их поселения в Таренте тем ближе примыкает к эпизефирским Локрам, что, как мы могли видеть, Тимей устанавливает между локрийским и спартанским гетеризмом еще и историческую связь (Polyb. 12, 6 у Lucht p. 16. 17). О лакедемонских парфениях говорят следующие источники: Ephorus у Strabo, 6, 279, ср. 10, 3, 5; Heraclid. Pont. Pol. fr. 26 (фрагмент, который до Шнейдевина

²⁴¹ Где женщина мужчину (др.-греч.).

был связан с fr. 2. Λακεδαιμονίων²⁴², p. 95); Aristoteles Pol. 5, 6; Eustath. ad. Dionys. Perieg. 376, p. 377 Bernhardy; Scymn. Chius 332; Fr. Dionys. Halic. L. 17, p. 102. Ed. Mai. Mediol. 1816 in 40 (ср. Ambrosch, Eclogae Ambrosianae, praefatio 1841); Diodori Excc. Vatic. p. 10. Edit. Maii Roman. c. 12. p. 11. 12. Ed. Dindorfii Lips. 1828; Justin. 3, 4; 20, 1; Serv. Aen. 3, 551; Ecl. 10, 57; Sch. Cruq. Horat. Od. 2, 6, 12; Acro 1, p. 86 Pauly; Hesych. Παρθενία²⁴³; — Относительно νόθος, παρθένιος, σκότιος²⁴⁴ Etym. m. γνήσιος²⁴⁵; — ср. Diod. 16, 62; Polyb. 8, 35; Callimachus в Schol. ad Dionys. Perieg. у Hudson 4, 36; Solin. c. 8. Schriftsteller: Clavier, histoire des premiers temps 2, 177–180; Hermann, antiqq. laconicae p. 61 f.; Lorenz, de origine vet. Tarentt. Berolini 1837; R. Rochette, hist. 3, 235–238; O. Müller, Dorer 1, 126. Диодор вместо Παρθενία говорит об Ἐλευνάκται²⁴⁶. Феопомп у Athen. 6, 271 D. выводит их имя следующим образом: ὅτι κατετάχθησαν ἀντὶ τῶν τετελευτηκότων εἰς τὰς στιβάδας²⁴⁷. Следовательно, имена *эпевнакты* и *парфении* значат совершенно одно и то же, и с ними Феопомп и Менехм у Athen l. l. связывают сикионийских катωναктоφόροι²⁴⁸: сопоставление, объясняющее, почему лакедемонийские эпевнакты требовали у оракула права заселить дивные поля Сикиона. О гетерийско-материнском характере парфениев прямо говорит Страбон: προσέταξαν δὲ συγγίνεσθαι

²⁴² Лакедемонских; лакедемонян (др.-греч.).

²⁴³ Парфении (др.-греч.).

²⁴⁴ [Терминов] «незаконнорожденный», «сын девушки», «внебрачный (буквально: тайный)» (др.-греч.).

²⁴⁵ Законный; кровный, родной (др.-греч.).

²⁴⁶ Эпевнактах (др.-греч.).

²⁴⁷ Потому что они вместо убитых заняли их место на соломенных матрацах (др.-греч.). Афиней говорит о спартанских илотах, которых после войны с мессенцами уложили в постели погибших лакедемонских граждан, чтобы враги не прознали, как мало спартанцев осталось в живых. Эти илоты получили гражданство, а вместе с ним и прозвище «эпевнакты», т. е. «напостельники». — Примеч. ред.

²⁴⁸ Носящих катонаку (верхнюю одежду с овечьей опушкой внизу) (др.-греч.).

ταῖς παρθένοις ἀπάσαις ἅπαντας, ἡγούμενοι πολυτηκνήσειν μᾶλλον²⁴⁹. Dionys.: καὶ συνήεσαν αἷς ἐπιτυχοῖεν²⁵⁰. Дети, следовательно, в данном случае суть *springii*²⁵¹, ибо ведь и отец их предводителя Фаланфа у Юстина примечательным образом назван *Aratus, nascendi auctor*²⁵²; ἀροῦν²⁵³ и σπειρεῖν²⁵⁴ обозначают порождающего сеятеля, Сертора. Фаллическая сила также и здесь предстает как теллурически-посейдоническая, т. е. в своей неопределенной всеобщности. Фаланф (ср. *Phalai*, местность неподалеку от Тарента, Ямвлих V. *Ryth.* 190) и Тарас изображаются с дельфином (Paus. 10, 10, 4; 10, 13, 5) и с луковицей *σατύριον*²⁵⁵ (R. Rochette, *Essai sur la numismat. Tarentine, premier mém.* p. 176. 192; Millingen, *considérations sur la numismat. de l'ancienne Italie* p. 107 ff.; C. de Tomasi, *sulle due antiche città Saturo e Tarento*, Lecce 1848. *Serv. Aen.* 7, 801); атрибутом же Нептуна, отца Тараса, как порождающего бога, является плуг (Acro к Horat. *Od.* 1, 28, 29; Велькер к Philostr. *Im.* p. 474). Из материнства объясняются многие черты сказания, которые в ином случае остались бы совершенно непонятными. Прежде всего особое упоминание братства между парфениями: εἶναι καὶ πάντας ὁμόφρονας, ὡς ἂν ἀλλήλων ἀδελφούς νομιζομένους²⁵⁶. Сравните по этому поводу описание большого восточного острова у Диодора 2, 58, который подчеркивает ἐπίσης ἀγαπᾶν и ἀστασίαστος ὁμόνοια²⁵⁷ гетерических отпрысков в полном согласии с

²⁴⁹ Они приказали всем вступить в связь со всеми девушками, полагая, что у них будет гораздо больше детей (*др.-греч.*).

²⁵⁰ И они вступали в связь с первыми встречными (*др.-греч.*).

²⁵¹ Внебрачные, родившиеся от неизвестного отца (*лат.*).

²⁵² Арат, виновник [их] рождения (*лат.*).

²⁵³ Пахать; сеять; оплодотворять (*др.-греч.*).

²⁵⁴ Сеять, сажать; оплодотворять; порождать (*др.-греч.*).

²⁵⁵ Сатирия (*др.-греч.*); см. выше.

²⁵⁶ И все они единодушны, так что считаются братьями друг другу (*др.-греч.*).

²⁵⁷ Одинаковую любовь и нерушимое единомыслие (*др.-греч.*).

отмеченным выше²⁵⁸. Далее текст оракула у Диодора: καὶ λιμένα σκαίδον καὶ ὄρου τράγος ἀγλαὸν οἶσμα ἀμφαγαλᾶ²⁵⁹. Σκαίος²⁶⁰ здесь не есть географическое наименование: оно значит то же, что и последующее ἀγλαός²⁶¹, т. е. выражение роскоши и красоты, которая еще и доселе поражает любого, кто смотрит на Тарентинскую двойную бухту (Scumn. Chius 334; Polyb. 10, 1). Материнское право, как известно, признает maior honos partium laevarum²⁶², так что со словом σκαίος, так же, как и с именем Сцевола, вполне естественным образом связывается идея особого отличия (Scaeva у Hor. Sat. 2, 1, 53). Под τράγος²⁶³ понимается дикий ἐρινεός, ὄλυνθος²⁶⁴ (Paus. 4, 20). Тарентийский оракул, следовательно, так же как и Регийский, представляет Италию как страну, где женщина добивается благосклонности мужчины, как Деметра ищет благосклонности Иасиона (Diod. 5, 49), и где, стало быть, еще не преодолена более ранняя ступень нравственного развития. Наконец, миф об отношении Фаланфа и Эфры, в коем нам представляется победоносное возвышение Афины над разнузданным гетерическим принципом в образе весьма древнем, а потому вдвойне примечательном. Согласно Paus. 10, 10, 6, Дельфийский оракул возвестил предводителю парфениев следующее: ὑετοῦ αὐτὸν αἰσθόμενον ὑπὸ αἴθρα τηρικαῦτα καὶ χώραν κτήσεσθαι καὶ πόλιν²⁶⁵. И когда однажды Фаланф, обескураженный неудачами и обманутый в сво-

²⁵⁸ См. т. I нашего издания, с. 204: «Из этого материнства родной земли Платон (Государство, III, 414) выводит родство всех граждан, которые, происходя из чрева одной матери, должны питать родственные чувства и друг ко другу, и к своей стране». — *Примеч. перев.*

²⁵⁹ И гавань западная, где козел великолепный волнение вод любовно принимает (*др.-греч.*).

²⁶⁰ Левый; западный; зловещий (*др.-греч.*).

²⁶¹ Блистательный, великолепный, пышный, роскошный (*др.-греч.*).

²⁶² Большая ценность левых частей (*лат.*).

²⁶³ Козел; похоть (*др.-греч.*).

²⁶⁴ Дикая смоковница, зимняя фи́га (*др.-греч.*).

²⁶⁵ Когда он почувствует дождь, идущий с чистого неба [«эфра»], тогда овладеет и страной, и городом (*др.-греч.*).

их надеждах, сидел у ног своей жены Эфры, случилось так, что она, ища паразитов в волосах своего возлюбленного, уронила несколько печальных слез на его лежащую у нее на коленях голову. Так герой понял, что слова оракула исполнились, и уже следующей ночью Тарент, где до того прочно обосновались минейские критяне (Strabo 6, 279. 282), был в его власти. Эфра, выступающая здесь как представительница высшего бытия, также и в других весьма характерных мифах изображается противницей афродитического гетеризма. Эта идея главенствует во всех ее изображениях на ларце Кипсела и в Дельфийской Лесхе. О первых Paus. 5, 19, 1; Dio. Chrysost. Or. 11. Reiske 1, 325; о вторых Paus. 10, 25, 7; ср. Ilias 3, 144; Apollod. 3, 15, 7; 3, 10, 7; 3, 10, 7; 3, 16, 1; Plut. Thes. 3. 4. 6. 34. Hyg. f. 14. 37. 77. 92; Ovid. Her. 10, 131. На изображениях ларца Елена глумится над Эфрой, попирая ее ногами. Будучи похищена Тиндаридами, *notha proles* яйца Леды, та вынуждена в качестве рабыни идти за служительницей Афродиты в Илион. Однако после падения города, который Афина, ненавидя его непристойную разнузданность, обрекает на гибель, она переходит из рук Елены в руки Агамемнона, отомстившего за осквернение брачного ложа Атридов. Теперь ее передают ее внуку Демофону, — родственнику с отцовской, а не с материнской стороны, против чего она не ропщет. Если на ларце сына Лабды она была изображена как презираемая рабыня, то близящееся освобождение соответствует теперь уже духу Дельфийца. Тот же контраст демонстрирует нам миф о Фаланфе. Как дисосмия лемнийских и локрийских женщин; голые, обезображенные лишаем затылки Претид; гноящиеся раны Филоктета — знаменуют собой наименее высокую ступень теллурического бытия, — точно так же нечистые насекомые, от коих Эфра хочет избавить волосы своего супруга, соответствуют неопрятности афродитического образа жизни кочующего скитальца-парфения. Рассказ Геродота 4, 168 о ливийских адирмахидах, *gens accola Nili*²⁶⁶ (Sil. Ital. 3, 278 f.; 9, 223 f.; Plin. 5, 6), смыкается с мифом о Фаланфе и в то же время может служить его пояснением. Нельзя не отметить, что в обычае

²⁶⁶ Народ, [живущий] близ Нила (лат.).

адирмахидских женщин отращивать длинные волосы и, в качестве своеобразного наказания за это, заботиться об их чистоте от насекомых, историограф усматривает признак более развитого культурного уровня, коего представители этого ливийского племени, поднявшись над своими соседями, достигли под влиянием египтян, и что, возможно, именно этот факт послужил ему поводом к написанию сообщения в целом. У адермахидов гетеризм преодолен и допускается лишь в одном-единственном случае, по отношению к царю. В обычае женщин носить на каждой стопе по медному браслету находит выражение двойственный закон брачной жизни, а в обычае мужчин покрывать одеждой лишь левую ногу (*Sil. laevo tegmina crure*²⁶⁷), в свою очередь — *maior honos laevagum partium*²⁶⁸. Значение тарентинского мифа после всего сказанного не может вызывать сомнений. Эфра помогает парфениям подняться из состояния глубокой нечистоты, в котором они пребывают, к усвоению высшей нравственности. На смену закону Афродиты в их жизни приходит закон Афины. Ибо именно в честь Афины, культ которой в одноименном городе отправляют этеобутады (этео- в значении брачной подлинности, как в Этеокрит, Этеохарит, Этеоклимена у *Sch. Apoll. Rh. 1, 230; ἔτεδὸν τὸ ἀληθές*²⁶⁹), Эфра основала на острове Сферии-Гиере тот храм, где трезенские невесты перед свадьбой посвящают богине свои девичьи пояса (*Paus. 2, 33, 1*). Таким образом, именно на принципе Афины основываются гражданский порядок, власть и процветание в Таренте. Со всей полнотой ясности эта мысль выражена у Иустина 3, 4, где говорится о речении оракула; ибо последнее связывает крепость и процветание нового отечества с изгнанием прежних афродитических элементов и с уничтожением *postremae reliquiae* первобытного бытия. Ср. *Strabo 6, 625*. В государствах нижней Италии культ Афины, связываемый здесь с эолийскими, дорийскими, ахейскими и троянскими поселениями, получил особенно широкое распространение (*Tz. Cass. 930*, где, согласно

²⁶⁷ Покрывать левую ногу (*лат.*).

²⁶⁸ Большая честь левых частей (*лат.*).

²⁶⁹ Поистине верно (*др.-греч.*).

рукописям, определенно значится Ἰταλικῆς²⁷⁰; Str. 6, 1, 4; 5, 4, 8; 5, 3, 6; 6, 3, 5. 7. 9; Ps.-Aristot. de mirab. ausc. 116; Lyc. 852 до 855 с Tz. к 853; 950. 979–992 с Tz. к 987; Klausen, Aen. 1, 428 ff. и мн. др.), и повсюду здесь, так же, как в Локрах и в Таренте, возвышение нравов, укрепление моральных устоев и гражданского порядка связывается с ее материнским культом. Афина хранит и оберегает подвижников чистого бытия: в Италии — Диомеда (Tz. Lyc. 614), Улисса (Strabo 5, 4, 8; 3, 2, 13; 3, 4, 3), также Менелая, чье прибытие у Lyc. 852–865 предсказывается Кассандрой и чьи скитания направляются к странам с преимущественно афродитическо-гетерическими формами жизни — Сицилии, Кипру, Эфиопии, Финикии, Египту, Ливии, сицилийскому Эриксу — и везде и всюду в повествовании особо подчеркивается его супружеская верность. В некоторых отдельных чертах победа над афродитическими формами жизни представлена еще более явственно. В качестве вотивного дара Менелая привозит в Италию обувь Елены, имеющую гетерическое значение (Cass. 857. Tzetz. p. 844 Müller). Оружие Филоктета, героя, почитаемого в Кримизе и в Кротоне, Афина обращает на распутного Париса-Александра. В ее храме в Лагариэ Эпей помещает роковые для Трои орудия (Lyc. 930–950). Афина хранит Диомеда, его же супругу Эгиалею Афродита, напротив, из мести соблазняет (Lyc. 714; Tz. 647). Взор богини, каким мы видим его в троянских и итальянских мифах, кротко обращен долу (Tz. Lyc. 979 до 992; Strabo 6, 1, 14; Justin 20, 2; Klausen Aen. 1, 449), тогда как огненное око ее соперницы, изведавшей мужа, получает предметное описание в рассказе о Пентесилее и Ахилле у Tz. Lyc. 999. Фетида стоит в подчинении матроны-Геры (Tz. Lyc. 857), а победа Геракла над Калхасом, прорицавшим количество несчитанных смокв, локализуется как в Ионии, так и в Сиритиде (Tz. Cass. 980, p. 897 Müller). Повсюду здесь налицо ранний, преодоленный уровень, и противостоящее ему высшее и победоносное мировоззрение Афины. Однако и в этом последнем материнство удерживает свою главенствующую роль. Вещественно-лунарную природу носит Афина Великой Греции,

²⁷⁰ Итальянской (др.-греч.).

которой сиритийцы приносят в дар хлеб. Везде она очевидным образом связана с Луной, водой и плодородием полей. Залевку она является во сне, а в облике Эфры — матери ночной росы (θήλυς ἑέρση²⁷¹, см. главу LXXIV) — дарует Фаланфу победу — также одержанную ночью — и велит, чтобы в Сиритиде ее службу отправлял мальчик, одетый в женские одежды (Justin 20, 2; Tz. Luc. 987). На почитании материнского принципа зиждется та дисциплина и строгость, благодаря которым государства нижней Италии достигли своего могущества и расцвета. В большинстве городов, где распространен ее культ, Афина изображена восседающей (Str. 13, 1, 41): красноречивый образ высшего матронального достоинства, насаждающего вокруг себя дисциплину, мир (ср. Tac. Germ. 40), право и гражданский порядок. Фигурой Фаланфа у ног Эфры, заботливо опекаемого и ведомого к высшему бытию любящей женой, словно в одном пластическом образе может быть представлено все культурно-историческое значение древней гинекократии. Некоторые новые писатели, такие как Клавье²⁷² и Рауль-Рошетт²⁷³, оспаривая рассмотренные нами ранее явления локрийского и тарентинского происхождения, ссылались на неправдоподобие как на препятствие к принятию таких предположений; О. Мюллер и его последователи хотели видеть в предании о парфениях вымысел, возникший задним числом на почве широко известного представления об их позднейшей изнеженности. Однако сколь мало можно отрицать уклады, предшествующие браку, и долгий путь человечества к упорядоченным семейным отношениям, сколь мало лакедемоняне сочли бы нужным прибегать к той защите против полиандрии, передачи женщин из рук в руки (Polyb. 12, 6 у Lucht p. 16: παρὰ μὲν γὰρ τοῖς

²⁷¹ Женская роса/влага (др.-греч.).

²⁷² Вероятно, имеется в виду Этьен Клавье (1762–1817) — французский эллинист, переводчик Плутарха, Псевдо-Аполлодора и Павсания, а также автор сочинения «История Греции в древнейшую эпоху». — *Примеч. ред.*

²⁷³ Дезира Рауль-Рошетт (1790–1854) — видный французский археолог, почетный член СПб. АН с 1822 г. — *Примеч. ред.*

Лакеδαιωνίους κ. τ. λ.²⁷⁴) и иных свобод в общении полов, в коей испытывает нужду новое время — столь же неразумным вообще видится мне делать из правдоподобия критерий исторического рассмотрения, ставя тем самым то, что может нести свою критику лишь в самом себе, в зависимость от степени субъективного опыта. Еще менее утешительным будет сопоставление позднейшего распада с природной грубостью ранней эпохи. Из второй произошли могучие и цветущие государства, первый же неисцелим. Вся история свидетельствует о том, что своим честолюбием, жадной деятельностью и склонностью к рискованным и смелым предприятиям парфении почти всегда превосходят другие народы. Если же оракул направил большую часть этих орд к грубым италийским берегам и, напротив, удержал их от поселения в Сикионе, где в качестве городского божества также восседала Афина (Paus. 2, 5, 5), то здесь дельфийским жрецам никак нельзя отказать в дальновидности и мудрой способности преследовать свои культурные цели. Во все времена борьба и труд оказывали на народы очищающее и облагораживающее действие. Следует признать, что в целом именно благодаря им свершается преодоление первобытных состояний и закладываются основы высшей нравственности. Пониманию сути и хода этого движения я придаю наибольшую важность. В сравнении с ним те или иные отклонения в традиции или хронологические трудности теряют всякое значение. Ἄλλ' οὐτ' εἰ μὴ συμφωνοῦσιν οἱ τὴν ἱστορίαν τῶν τόπων παραδιδόντες εὐθὺς ἐκβάλλειν δεῖ τὴν σύμψασαν ἱστορίαν· ἀλλ' ἔσθ' ὅτε καὶ πιστοῦσθαι τὸ καθόλου μᾶλλον ἔστιν²⁷⁵.

²⁷⁴ Ведь у лакедемонян... (др.-греч.).

²⁷⁵ Но даже если те, кто передает нам сведения о тех или иных местах, не согласуются между собой, не следует сразу же отбрасывать весь рассказ целиком, ведь иногда целое скорее достойно доверия (др.-греч.).

СХLІ. Анализ мифа о дельфийском состязании Евнома, локрийца, с регийцем Аристом. Скрытая в нем мистериальная идея и ее связь с материнским правом. Значение образа цикады, его физическая и метафизическая сторона. Спор аполлонической и афродитической религий у эпизефирийцев, его исход

Представление локрийского материнского права я завершу разбором мифа о дельфийском состязании Евнома с регийцем Аристом. Еще никто не пытался должным образом осмыслить его, а между тем, он таит в себе много поучительного, и будучи верно понят, даст нам возможность проникнуть взглядом в самые важные аспекты эолийского мировоззрения, основанного на главенстве матери. На Форуме в Локрах была установлена статуя Евнома, держащего в руке кифару с сидящей на ней цикадой. «По рассказу Тимея, однажды на пифийских играх этот Евном и региец Аристон состязались друг с другом в игре на кифаре; последний склонял дельфийцев принять его сторону, ссылаясь на то, что его предки были посвящены Аполлону, а колония отправилась в свой путь из Дельф. (Ср. Str. 6, 257; Plin. 34; 8, 19 ff.; Anthol. 3, 262, Nr. 528.) Евном же на это возразил, что регийцы лишены и самого первого задатка для участия в певческом поединке, ибо в их присутствии умолкает даже цикада — самое благозвучное из всех живых существ. Все же пение Аристана было встречено одобрительно, и тот уже надеялся на конечный успех. Однако в итоге приз достался Евному, и в память о его победе в его родном городе была воздвигнута эта статуя. Ибо когда посреди состязания у его кифары вдруг лопнула струна, на нее спустилась цикада и подхватила недостающий тон». (Strabo 6, 399; Antigon. Caryst. hist. mir. 1 Beckmann p. 5; Eustath. ad Dionys. Perieg. 364, p. 159 Bernhardt). О дельфийском ἀὐτὸν κίθαρῶδων²⁷⁶ Strabo 9, 3, 10. Serv. Aen. 6, 645. Об Αἰολεῖς κίθαρῶδοι²⁷⁷ Schol. Pind. Pyth. 2, 127; об аполлонической природе кифары и ее противоположности — вакхийско-ор-

²⁷⁶ Состязании кифаредов (др.-греч.).

²⁷⁷ Эолийских кифаредах (др.-греч.).

фической лире Hygin. poet. astr. 2, 7; Paus. 5, 14, 6; H. Orph. 34, 16; Aen. 12, 334; Serv. Ecl. 8, 55; Diog. La. Vita Pyth. 24; Jambl. 65. 111; Porphyg. 32; Lucian ad indoct. 11. 12; о значении νόμος и νόμιος Ἀπόλλων²⁷⁸ Photius ex Proclo p. 523; Plehn, Lesbiaca p. 1580.) Центральный образ всего рассказа здесь — цикада, локрийский религиозный символ. От распознавания его смысла будет зависеть также и значение статуи и связанного с ней мифа. Τέττιξ²⁷⁹, которую за ее громкое пение (Chandler, voyage dans l'Asie mineure, 2, 224; Theocr. Id. 7, 138) элейцы называют βάβακος²⁸⁰, а также ἀχέτας, ἠχέτης²⁸¹ (Hesych. ss. vv.; Eustath. Hom. 396, 1; 1481, 15; Tzetz. Chil. 9, 997 ff.); будучи называема с маленькой буквы κερκώπη²⁸² (Hesych. s. v.), она во множестве свидетельств предстает как олицетворение материнства земли и односторонне материнского происхождения γηγενεῖς, αὐτόχθονες²⁸³. Suid. τεττιγοφόροι: σύμβολον τοῦ γηγενεῖς εἶναι. — — γηγενεῖς δὲ, διότι καὶ Ἐρεχθεὺς ὁ οἰκιστὴς τῶν Ἀθηνῶν ἀπὸ τῆς γῆς ἐτέχθη²⁸⁴. Также Philostr. Im. 2. 17, p. 80. 493 Jakobs-Welker. Suid. τεττίγων ἀνάμεστα²⁸⁵; Schol. Thucyd. 1, 6; Sch. Arist. nub. 980 (976); Dio Chrysost. Or. 44, p. 595 Reiske; Tertull. de vel. virg. 10; Hesych κερκώπη: γῆν γὰρ γένναν (lege γεννήτειραν) τεττίγων φασίν²⁸⁶. Согласно Plato Sympos. p. 191, в народе прочно укоренилось поверье, что цикада изливает свое семя в землю, и поэтому на нее смотрели как на символ древнейшего

²⁷⁸ Закон и чтущий законы Аполлон (др.-греч.).

²⁷⁹ Цикада (др.-греч.).

²⁸⁰ Болтушкой (др.-греч.).

²⁸¹ Певучей, звонкогосой (др.-греч.).

²⁸² Керкопой (др.-греч.).

²⁸³ Земнорожденные, сыны земли; коренные жители, туземцы (др.-греч.).

²⁸⁴ Носящие цикаду [имеется в виду булавка с изображением цикады, которой древние афиняне скалывали волосы]: символ земнорожденных. ... Земнорожденные же потому, что Эрехтей, основатель Афин, рожден из земли (др.-греч.).

²⁸⁵ Изобилующие цикадами (др.-греч.).

²⁸⁶ Керкопа: ведь говорят, что земля рождает (то есть: родительница) цикад (др.-греч., лат.).

человеческого рода, где люди также зачинали, изливая семя не друг в друга, а в землю. Ср. Phaedrus p. 230. С материнством земли связывается также материнство ночи и ночной росы. Plin. 11, 26 (32): *cortice rupto circa solstitia evolant, noctu semper, primo nigrae atque durae*²⁸⁷. В цикаду превращается Герса, после того как рождает от Гермеса Тифона, а тот, в свою очередь, от Авроры — Кефала (Apollod. 3, 14, 3. 4; Ovid. M. 2, 737 ff.; Tz. Cass. 18; ср. Anthol. 6, p. 121; 9, p. 265. Ed. prior. Jak. Если Теттикс выступает как дарующая росу, плодоносная Матерь Ночь, то в то же время в мифе присутствует скрытое указание на ее связь с исходящей из лона ночного мрака утренней зарей. Теттикс теперь сама предстает как Тифон, возлюбленный Эос юный день (Serv. G. 1, 447); отсюда вера в вечно обновляющуюся молодость цикады (Tz. Cass. 18, p. 304 Müller). Подобно Солнцу, спешащему к своему закату, она также вечно возвращается к юности. Рядом с Матерью Ночью стоит День как выразитель мужской потенции. И, далее, как с ночью сопряжено молчание, а с утренним светом связывается движение жизни (*Alma dies sopitas exitat urbes, et cum luce refert operum vadimonia terris*²⁸⁸, Manil.), — точно так же самка цикады всегда нема, петь же способна лишь мужская особь (Plin. 11, 26: *mares canunt, feminae silent*²⁸⁹. Так же Aristot. H. A. 5, 30: *Hesych. κερκώλη*²⁹⁰; Beckmann к Antig. Car. p. 6); когда в полдень солнечный свет достигнет своей наибольшей силы, громче всего звучит и песня цикады (свидетельства у Крейцера Symb. 4, 580). По ее примеру и Платон в *Федре* не признает за философом права спать в полдень, ибо в этот час ему подобает говорить. Поэтому весьма легко определить религиозную ступень, к которой относится Теттикс. Не вечно неизменный свет, но родившийся из ночи и вечно

²⁸⁷ Разрушив оболочку, они вылетают — приблизительно во время солнцестояний, всегда ночью; поначалу они черные и жесткие (лат.).

²⁸⁸ [Живительный] день пробуждает города от сна и свет призывает те земли к труду (пер. с лат. Е. М. Штаерман). Слово *alma* отсутствует в оригинальном тексте Манилия. — Примеч. ред.

²⁸⁹ Самцы поют, самки молчат (лат.).

²⁹⁰ Керкопа (др.-греч.).

в ночь возвращающийся День (Платон: ἡμέρα νυκτερινή²⁹¹) представляется ее царством. По своей идее она близка воскрешающему сына Миноса Полииду, сравнившему чудесного теленка, трижды за день меняющего свой цвет, с шелковицей. Ее царство есть царство неисчерпаемой, однако вечно меняющейся природной жизни, коему принадлежит подобная гетеремерии²⁹² Диоскуров в Саграсе, повторяющаяся в Кефалении (Antig. Car. Mir. 3) легенда о взаимоотношениях немых и поющих цикад. (Свидетельства собраны у Beckmann к Antig. Caryst. Mir. с. 1, р. 4. Следует обратить внимание на Aelian Н. А. 5, 9: τὸν μὲν Λοκρὸν ἐν Ῥηγιῷ σιγῆλότατον ἔξεις τὸν δὲ Ῥηγίνον ἐν τοῖς Λοκροῖς ἀφώνότατον²⁹³). Ее аграрное значение особо подчеркивается в анакреонтической Оде (5–9 Bergk р. 822), у Плиния 11, 27 и на метапонтийских монетах (Carelli 149, 40; 150, 52; 151, 64; 155, 116. 118, 119). Твердо удерживая в памяти эту связь, мы получаем внутреннее соответствие между теттикс и локрийским материнским принципом: и здесь, и там эолийский взгляд на мир с точки зрения теллурической вегетации. Но от своего чисто физического значения теттикс поднимается теперь к более высокому, мистическому. Последнее зиждется на первом точно так же, как мистериальное значение Деметры есть одухотворение ее вещественного материнства. Вечная перемена, в соединении с вечным обновлением юности растительного мира (Cic.: ut ipsa varietas habeat aeternitatem²⁹⁴); вечный закат Солнца с его вечным возрождением — становятся символом высшей надежды человеческого рода. Теттикс есть выражение этой мистериальной идеи. Мы можем различить ее в целом ряде высказываний. Погребенный на мысе Тенар критянин Теттикс со своим воздвигнутым у входа в Аид

²⁹¹ Ночной день (др.-греч.).

²⁹² От греч. ἐτερῆμερος — чередующийся через день. Братья Диоскуры попеременно живут один день на небе, а другой — в Тартаре. — *Примеч. перев.*

²⁹³ Самой молчаливой можно считать локрийскую в Регии, и у локров регийская считается безгласнейшей (др.-греч.).

²⁹⁴ Чтобы само непостоянство было вечным (лат.).

проициалищем, если связать его с образом кифареда Ариона²⁹⁵ (Servius Ecl. 8, 55; Paus. 9, 30, 2; 3, 25, 5; Herod. 1, 23, 24) и изображениями на двух недавно найденных тарентийских монетах (у Карелли 105, 45 с примечанием Каведони р. 45 и G. de Tommasi, sulle due antiche città Saturo e Taranto, Lecce 1848. Taf. 1, 1; с примечанием Бека о значении Kas в лаконийских надписях С. J. Gr. 1, р. 613) — говорит нам о силе мистерий, одолевающей смерть и гибель, — с не меньшей наглядностью представленной также в образе Одиссея, красноречивым жестом протягивающего Керберу цикаду. (Plut. de sera. num. vind. 17, 10; Paus. 9, 30, 3; Suidas: Ἀρχίλοχος; Chrysost. Or. 33, р. 397, Reiske 2, 5; о Тенаре Paus. 3, 25, 4 с Sibelis р. 80; Stephan. Byz. s. v.; Friedreich, Natursymbol. S. 638.) Далее: Horapoll. 2, 55: ἄνθρωπον δὲ μυστικὸν καὶ τελεστὴν βουλόμενοι σημήναι τέττιγα ζωγραφοῦσιν· οὗτος γὰρ διὰ τοῦ στόματος οὐ λαλεῖ, ἀλλὰ διὰ τῆς ῥάχως φθεγγόμενος καλὸν μέλος ἀεῖδει²⁹⁶. Etrusc. Spiegel с объяснением Руле²⁹⁷ в annali 1859. Здесь всеобщая мистериальная идея получает продолжение и поддержку благодаря особому свойству этого живого существа, о коем говорит также Плиний 11, 26: unum hoc ex iis quae vivunt et sine ore est²⁹⁸. Словно бы сама природа указывает здесь на высший закон мистерий — молчание. Вера древних в то, что если небо посылает обильную росу, то это предвещает παιδείαν — мудрость, изливаемую сверху на человеческие души (Horapoll. 1, 37), — отсюда также представление об Орфее и Пифагоре как о вскормленных росой (Str. 4,

²⁹⁵ Арион бросается с корабля в морские волны, и его спасает дельфин, который, по всей видимости, может символизировать спасительную силу дельфийских мистерий. Дельфин приносит Ариона к берегам Тенара. — *Примеч. перев.*

²⁹⁶ А желающие указать на человека посвященного и участника мистерий рисуют цикаду: ведь она издает звуки не ртом, но поет прекрасную мелодию посредством издающей звуки спины (*др.-греч.*).

²⁹⁷ Жозеф Иммануэль Гислен Руле (1806–1878) — бельгийский археолог и классический филолог. — *Примеч. перев.*

²⁹⁸ Единственное живое существо, лишенное рта (*лат.*).

628²⁹⁹: νύξ νυκτί ἀναγγέλλει γνῶσιν³⁰⁰), — связана с мистериальным значением цикады, которую отождествляют с Герсой, питающейся чистой росой (ὀλίγην δρόσον πεπωκώς³⁰¹). Теперь мы можем уяснить важность того обстоятельства, что не юноши, а именно старики носят в волосах, на κρώβυλος³⁰² (Himer. Or. 8, 4, p. 546; Xenoph. anab. 5, 4, 13; Lucian. nav. 3 и Solan ad. l. 1. 8, p. 497 Bip.; Winkelmann, trattato preliminar. 4, 66), золотую заколку в виде цикады. Об этом с определенностью говорит Лукиан l. l. У Гомера в II. 3, 151 старцы, в ответ на речи которых среди враждующих войск появляется Елена, уподоблены цикадам, а в мифе о Тифоне превращение в цикаду происходит именно в результате долготы дней (Serv. G. 1, 447; 3, 328; Aen. 4, 535); наконец, в анакреонтической оде значит: τὸ δὲ γῆρας οὐ σε τεῖρει³⁰³. Господствующая идея здесь та же, согласно которой на роль таллофоров³⁰⁴ определяют стариков, как это отмечено у Ксенофонта в Symposion 4, 17, Филохора во fr. 26 и Дикеарха в Sch. Aristoph. vesp. 544. Теттикс, возвращающаяся из старости в юность, есть самая прекрасная надежда старца, стоящего на пороге небытия. Поэтому нет ничего странного в том, что ее изображения мы видим и на надгробиях. Также и здесь она есть символ посвященного. R. Rochette, Mon. inédits p. 251; O. Jahn, Archeolog. Beiträge S. 145, N. 114. Plin. 34, 8, 19: fecisse et cicadae monumentum ac locustae (Myronem?) carminibus suis Erinna significat³⁰⁵. О продолжении этих идей в христианской символике Görres, Christl. Myst. 2, 223. О Софокле ὁ

²⁹⁹ Sic! В действительности такого места у Страбона нет, а цитируемый греческий текст дословно совпадает с Пс 18:3. — *Примеч. ред.*

³⁰⁰ Ночь ночи возвещает знание (*др.-греч.*).

³⁰¹ Выпив немного росы (*др.-греч.*).

³⁰² Хохолок, чуб (*др.-греч.*).

³⁰³ И старость тебя не удручает (*др.-греч.*).

³⁰⁴ На празднестве Панафиней глубоким старикам поручалось нести масляные ветви. — *Примеч. перев.*

³⁰⁵ В своих песнях Эринна говорит, что он (Мирон?) также возвел памятник цикаде и саранче (*лат.*).

Μουσῶν τέττιξ³⁰⁶. Posidon. ep. 9. Теперь мы подошли к тому моменту, где может быть, наконец, понята связь между цикадой и лопнувшей струной. Теттикс приводит бранный теллурический организм к высшему небесному рождению. *Melioris spei initia; nova salutis curricula*³⁰⁷; καλαὶ ἐλπίδες³⁰⁸, составляющие высшее содержание всех мистерий, ἐπίκτησις [всякого] τελετή³⁰⁹ (Gräbers. S. 32) с такой ясностью подчеркиваются Цицероном *legg. 2, 14*; Исократом *panegyг. 6, p. 59*; Апулеем *Met. 11, p. 270 Bip.*, — что мы вполне можем позволить себе не приводить здесь весь этот ряд древних свидетельств. (Bode, *Orph. 163*; Roeth. *Purphag. 2, 600*; Neuhäuser, *Kadmilus 125, 1.*) Относительно менее известного символа рвущейся струны я хотел бы обратить внимание на следующие ключевые аналогии. Аменофис-Мемнон, в тот момент, когда его касаются первые лучи восходящего солнца, издает звук, который Павсаний 1, 42, 2 сравнивает со звуком лопающейся струны: τὸν ἦχον μάλιστ' ἂν εἰκάσειέ τις κιθάρας ἢ λύρας ῥαγείσης χορδῆς³¹⁰. Ср. Strabo 17, 8, 6, особенно Philostr. *Imag. 1, 7*. Замечание Каллистрата (*stat. 1, 9*) о том, что при восходящем солнце слышен радостный тон, при заходящем же — скорбный, — придает этому сравнению его подлинное символическое значение. В одном ряду с локрийским мифом весьма близко стоит также миф об эфиопском Мемноне, названном у Катутла (*Coma Berenices*)³¹¹, *unigena*³¹², т. е. братом *ales equus Arsinoes Locridos*³¹³, т. е. Зефира (*Hes. Th. 379*), ибо и этому последнему присущи та же связь с обильной ночной росой и с исходящей из недр ночи утренней

³⁰⁶ Цикада Муз (*др.-греч.*).

³⁰⁷ Начала лучших надежд, новые пути спасения (*лат.*).

³⁰⁸ Прекрасные надежды (*др.-греч.*).

³⁰⁹ Достижение посвящения в таинства (*др.-греч.*).

³¹⁰ Очень похож на звук лопнувшей струны кифары или лиры (*др.-греч.*).

³¹¹ Коса Береники (*лат.*) — традиционное название одного из стихотворений Катутла (*Carmina, LXVI, 53*). — *Примеч. ред.*

³¹² Брат [дословно: «единородный»] (*лат.*).

³¹³ Крылатого коня Арсинии Локридской (*лат.*).

зарей; то же главенство рождающего материнского чрева, и та же надежда на преодоление смерти. Особенно поучительной в последнем отношении является опубликованная в C. J. Gr. 4747 эпиграмма, — одно из множества высеченных на постаменте самой статуи проокуνήματα³¹⁴. В ней противопоставляются Ахилл и Мемнон. Обоих постиг один и тот же смертный жребий, однако первый навеки умолк, тогда как второй возвещает, что жив, тем самым смягчая боль безутешной Фетиды. Ζῶειν, εἰναλίη Θέτι (ср. Philostr. Her. p. 325 Kayser) καὶ μέγα φωνεῖν μάνθανε μητρῷν λαμπάδι θαλόμενον κ. τ. λ.³¹⁵. Ср. Pind. Ol. 2, 91; C. J. Gr. 4740. 4758; Philostr. V. Apoll. 6, 4; Eustath II. 1, p. 128. Здесь мы видим ту же самую идею возрождения, что высказана в гимне Адонису аргивийки у Феокрита Id. 13, 99 ff. Plut. Nicias; и статую того же Адониса аргивийские женщины с первыми лучами солнца (15, 132) выносят по утренней росе к пенящимся морским волнам — точно так же, как это делают и эфиопы, qui nascentis Dei Solis inchoantibus radiis illustrantur³¹⁶, согласно Лукиану, Jup. 42, чтут восходящее солнце. Ср. Val. Max. 7, 3, 2. Fest. Lucius; Epit. de nom. Lucii et Manii. Лишь с этой высшей точки зрения находит объяснение слава т. н. колосса Мемнона, благодаря которому Фивы превратились для греков и римлян в место паломничества (Philostr. Her. 3, p. 699 Olear; Athen. 15, 680 B.). Не одно лишь праздное любопытство, но связанная с поющим камнем религиозная надежда выражалась в этих посещениях и в свидетельствующих о них проокуνήματα³¹⁷. Несмотря на разрушения (C. J. Gr. 4741; Letronne, Rec. 2, 326), Мемнон, мать которого еще при рождении орошает его своими слезами (C. J. Gr. 4721, Vers 4. 5; Serv. Aen. 1, 493; Ovid. M. 13, 622), с ликующими звуками выступает из ночного безмолвия, возвещая чутко внимлющему чужестранцу благую весть о том, что он жив. Многие из свидетелей высказывают пожелание, чтобы весть

³¹⁴ Посвящений (др.-греч.).

³¹⁵ Жить, морская Фетида, и громко говорить учись, воспламеняемая материнским огнем (др.-греч.).

³¹⁶ Освященные первыми лучами рождающегося бога-Солнца (лат.).

³¹⁷ Посвящениях (др.-греч.).

эту услышала и его мать (С. J. Gr. 4739. 4742. 4763.). Ибо в образе Мемнона с необычайной силой проявляются вся боль и блаженство матери, вся трепетная нежность ее любви (ср. Н. Homer в Vener. 4, 218–238). Вообще краеугольное воззрение материнского права заявляет о себе во всех без исключения надписях, сделанных на статуе. Если мужчины, слыша звуки, издаваемые камнем, с любовью вспоминают преимущественно о женской половине своих семейств: матерях, сестрах, супругах, — то проσκυνήματα от женщин божество принимает с особой благосклонностью. Рядом с Требуллой Цецилией (4739. 4740. 4741), мы находим некую Бальбиллу, которая в 4730 приносит проσκυνήματα³¹⁸ за себя, в 4725 — за Адриана и отдельно за его супругу Сабину, τὰν σέμναν κουρίδιαν ἄλοχον³¹⁹ (4727. 4728. 4729), в эпиграмме 4730 особо отмечает свое происхождение по матери (Βάλβιλλος γενέταις μᾶτρος βασιλῆϊδος Ἄκμας³²⁰, где γενέταις³²¹ стоит вместо γενέτης³²²; об Акме — Letronne, Statue vocale de Memnon 1, 173; Recueil des inscript. grecq. et latin. de l'Égypte 2, 357; о Бальбилле — Letronne, recherches p. 395); ее эолийский диалект есть, безусловно, сознательное напоминание о выдающейся роли эолийских женщин и орфически-дионисийском характере их поэзии. Если, таким образом, мы видим, что как внешне, так и внутренне, греческий культ Мемнона опирается на эолийско-локрийские религиозные идеи; если и у Лесбоса есть своя ᾠδὴ τῶν πετρῶν³²³ (Philostr. Her. 10, p. 713 Olear); если Тифон, супруг Эос, отец Мемнона, сам превращается в цикаду, — то бесспорно, что то же самое значение имеет и образ лопнувшей струны и ее дивного звучания, возрожденного благодаря теттикс. К тому же кругу символов относится разбитая лира, изображенная на одном из найденных близ Берни серебряных сосудов, со-

³¹⁸ Посвящение, акт поклонения (др.-греч.).

³¹⁹ Священную законную супругу (др.-греч.).

³²⁰ Балбилл родителям матери, царственной Акмы (др.-греч.).

³²¹ Родителям (др.-греч.).

³²² Родитель, отец (др.-греч.).

³²³ Песнь скал (др.-греч.).

ставляющих ныне величайшее украшение Cabinet d'antiquités в Париже. Тщательное исследование оригинала уже поставило этот отмеченный еще Рауль-Рошеттом пункт вне всякого сомнения. Доказательством мистериального значения всего этого изображения, которое признает и Ленорман³²⁴, может служить установленное на постаменте-колонне вакхийско-орфическое яйцо, отчетливо различимое на нем, однако по неизвестной причине ускользнувшее от внимания французского археолога. Разбитая лира, с коей можно сопоставить сломанную лиру слепого Фамирида у Павсания 9, 30, 2, и яйцо суть яркие символы высшего возрождения, берущего свое начало из телесного распада, — уверить в котором призваны мистерии, и в особенности орфические. Подробности об этом полностью обойденном у немцев вниманием монументе, который благодаря своему содержанию и искусству исполнения встает в ряд наиболее значительных памятников, я намерен сделать предметом особой публикации. Раскрытие сути локрийского мифа благодаря этим сопоставлениям продвинулось настолько, что для нас уже очевидна его внутренняя связь с известием Гераклида, Pol. fr. 30: παρά Λοκροῖς ὀδύρεσθαι οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῖς τελευτήσασιν, ἀλλ' ἐλειδὸν ἐκκομίσασιν, εὐωχοῦνται³²⁵. Выше³²⁶ я обращал внимание на сходство указанного здесь обычая с традициями кеосцев и ликийцев.

³²⁴ Ленорман Шарль (1802–1859) — французский археолог и нумизмат. — *Примеч. перев.*

³²⁵ У локров не принято горевать об умерших, но всякий раз, когда они хоронят кого-либо, устраивают пир (*др.-греч.*).

³²⁶ См. гл. X нашего издания: «Потому на известном ликийском надгробном памятнике гарпии представлены в яйцевидной форме, символизирующей материнство. По той же причине и в траурных обрядах изначально принимает участие лишь мать: о гибели плоти может скорбеть лишь женщина, чье предназначение состоит в том, чтобы зачинать и производить на свет плоть». И далее: «Потому у *Сервия* в Комментариях к “Энеиде”, IX, 486 говорится, что *personae funerae*, т. е. *ad quos funus pertinet*, — это мать и сестра. Потому же у Кеосцев мужчины вовсе не носят траура, но только женщины...». — *Примеч. перев.*

Однако лишь теперь мы можем в полной мере уяснить для себя значение принятого у эпизефирийцев и связанного с веселым пиршеством похоронного обряда. Такие проявления радости суть следствие мистериального культа, результат той веры, что воспринимает разрыв струны как предварительное условие победы, сменяя ее неблагозвучие прекрасной гармонией божественной теттикс. Ближе всего здесь стоят сходные явления пифагорейской и лесбосской орфики. Первая гонит прочь печаль и слезы (Jambl. Vita Pyth. 234; Porphyg. 59), и так же Сапфо возбраняет своей дочери всякое проявление горя по случаю смерти матери: Ἦ Σαπφῶ τῇ θυγατρί· οὐ γὰρ θέμις ἐν μουσολόων οἰκίᾳ θρήνον εἶναι. οὐκ ἄμμι πρέπει τάδε³²⁷, Maxim. Tyr. 24, 9. Об этом Fr. 68, Bergk и Sophocl. Trach. 1200–1205. 1276; Val. Max. 7, 1, 1. Чем сильнее в иных местах лесбосская певица грусти оплакивает смерть как несчастье, — ибо не будь она таковым, то и боги были бы смертны (Fr. 137), — чем больше она предается печали из-за ненасытимости Гадеса (Fr. 47), а в гимне Лину-Ойтолину, так же как и в гимне Адонису (Fr. 62; Paus. 9, 29, 8; Etym. M. μέλος³²⁸) — издает те звуки жалобы, о коих Гораций С. 2, 13, 24 говорит как о самой захватывающей стороне эолийской лирики (τὰς ἐν Λέσβῳ γενομένας παρθένους Μούσας ἐπὶ τὰ πένθη φοιτᾶν καὶ θρηνεῖν³²⁹), — тем с большей определенностью ее неприятие посмертного плача указывает на высший аспект орфически-дионисийской мистики, имевшей Лесбос одной из своих наиболее прославленных цитаделей и определявшей собой весь строй лесбосской лирики, которую нельзя по достоинству оценить ни с какой иной точки зрения. В вакхической религии идея скорби и горести о неизменной гибели всего живущего выступает на передний план со столь захватывающей силой, что в соответ-

³²⁷ Сапфо — дочери: Не дозволено плакать об умершем в доме служителей муз. Нам это не подобает (др.-греч.).

³²⁸ Песня, поэма; мелодия (др.-греч.).

³²⁹ Рожденные на Лесбосе девственные Музы во время траура приходят и пели погребальные песни (др.-греч.).

ствии с ней сами люди зовутся δάκρυα³³⁰ (Fr. Orph. 36. Hermann p. 493; Μεγαρέων δάκρυα³³¹ у Zenob. 5, 8; Diogen. 6, 34; 7, 65); однако этой скорбью дело не заканчивается: она, растворяясь, переходит в уверенность в высшем рождении, свершающемся в момент смерти из телесного распада, словно из разбитой скорлупы яйца Энорха. Эта последняя идея, коей вторят и яйца римского Цирка, находит свое выражение в словах Сапфо; она же главенствует в эпизефирском образе одержанной благодаря теттикс победе, и ею же объясняются похороны, с ликованием справляемые у локров (в том числе и женщинами, которые у ликийцев единственно участвуют в трауре), массалийцев (Val. Max. 2, 6, 7) и фракийцев (Val. Max. 2, 6, 12; Mela 2, 2, 3 и Tzschuke 3, 2, p. 79; Jambl. V. Pyth. 173; Philostr. V. Apoll. 5, 14; относительно risus, Merklin, Talos 78 по 87). Можно ли после всего сказанного сомневаться, в каком именно смысле Пиндар называет эпизефирийцев ἀκρόσοφος στρατός³³², почему он напоминает им о наказании Иксиона (Pyth. 2, 34), и, наконец, что значит высказанная им похвала Μέλει τέ σφισι Κολλιόπα?³³³ Ею подчеркивается отнюдь не буквальная склонность к музыке и к мусической жизни; напротив, этим хвалебным словам придается известный религиозный смысл, внятный любому старику (Stob. floril. 2, p. 104. 139 Meineke; Luc. de saltat. 15. 16. Gräbers. S. 283. 290; Strabo 10, 467) и присущий таким выражениям, как καλός³³⁴, σοφός³³⁵ (С. J. Gr. 4746. 4816; Plato, Phaedr. 235), στρατός³³⁶ (отсюда

³³⁰ Слезы (др.-греч.).

³³¹ Слезы мегарцев (др.-греч.).

³³² Мудрейшим народом (др.-греч.).

³³³ Им известна Каллиопа (др.-греч.).

³³⁴ На локрийской вазе Микеле Ардити изображена сидящая женская фигура с надписью: καλή δοκεῖς, относительно чего Voesckh, Fragm. Pindari p. 569; καλή стоит в мистериальном значении происходящей из смерти высшей красоты, доказательства чему приводятся в ином месте.

³³⁵ Мудрый (др.-греч.).

³³⁶ Войско; народ (др.-греч.).

Μυασιστρατος, иерофант в мессенской надписи и в мистериях карпократиан, о чем позже). Именно здесь цикада образует совершенную параллель с эпизефирским народом. Она также зовется *ἱερὸς καὶ μουσικός*³³⁷ (Sch. Arist. nub. 980; Plut. Symp. 8, 7, 3, Hutten 11, 371; Clem. Alex. Strom. 5, p. 661 Potter; Artemid. Oneirocr. 3, 49); она так же *σοφός* (Anacr. 32, 16), как и пчела (Philostr. Im. 2, 12), и так же состоит в самом тесном союзе с музами, и особенно с Каллиопой. Пиндар выказывает столь близкое сходство с Платоновым изложением в *Федре* p. 258. 259, что мы можем объяснять одного через другого. Жизнь цикады, которая поет, не нуждаясь в пище и питье, вплоть до своей смерти, затем попадает к музам и сливается воедино с самыми старшими из них — Каллиопой или Уранией — из тех, что производят самые прекрасные звуки — есть в *Федре* образец для философа, который, забыв о теле, неустанно ищет познания божественных вещей. Как и у Пиндара, здесь мы видим связь с музами, в частности с Каллиопой, которая занята преимущественно небесными вещами; радость же и спокойствие, с которыми это крошечное существо ожидает приближения смерти, дабы через нее воссоединиться со старшей музыкой, составляет содержание той высшей *σοφία*, что, ликуя, справляет смерть как величайшее торжество, как самую прекрасную из побед, препоручая последний угасающий стон лопнувшей струны совершенному искусству священного певца. Таким образом, в образе цикады мы видим проявление одной из самых благородных сторон локрийской духовной жизни. Если раньше нас занимало прежде всего ее отношение к физической основе эолийского материнского принципата, то теперь, в ее связи с мистериями, мы знакомимся с его чистым метафизическим аспектом. Его мы сможем наблюдать, если пристально взглянем в нематериальную и абсолютно чистую природу этого вечно стремящегося к свету певчего существа. Невещественна его пища, ибо это всего лишь капля чистой росы (Eustath. Il. p. 395, 30–32; Od. p. 1423,

³³⁷ Священная и сведущая в музыке (*др.-греч.*).

29); невещественно, ἀναίσιμος³³⁸ также и его тело. Цикада невинна и чиста (Анасг. 32, 9), σχεδόν θεοῖς ὅμοιος³³⁹, и потому τίσιος βροτοῖσιν³⁴⁰, будучи сродни чистой колосковой пчеле, однако ее ненавидят ласточки, которых по этой причине нельзя терпеть под своей крышей (Plut. 11, 371 Hutten). Благодаря этим качествам она становится символом посвященного, который, следуя мистериальной заповеди, βιῶτὰν ἀγύστεύει³⁴¹ (Eurip. Bacchae 72; Strabo 10, 469). Однако и в таком понимании она сохраняет верность своему материнству. Ее причисляют к музам, этим носительницам мистерий (H. Orph. 76, 7), и часто изображают на саркофагах в виде атрибута старейшей музы, Каллионы, орфической матери Аполлона (H. Orph. 24, 12; Fr. 1, p. 505), а также древнейшего человеческого рода (ср. Sch. Apoll. Rh. 3, 1, lin. 19 Keil). Высшим и последним шагом здесь становится ее вхождение в союз с Аполлоном. Его мы наблюдаем в мифе о дельфийской победе цикады. Этот союз признает Анакреон: φιλέει δὲ Φοῖβος αὐτὸς, λιγυρὴν δ' ἔδωκεν οἴμῃ³⁴², тогда как Пиндар и Платон (Philostr. V. Apoll. 7, 11) говорят исключительно о ее исконной связи с музами. Союз этот изображен на метапонтских монетах (Carelli 155, 116) и подтверждается природой мессенско-анданских мистерий, чей одновременно деметрический и аполлонический характер проясняет для нас недавно открытая большая надпись: параллель, обретающая особую значимость в свете того, что мессенцы также чтут образ цикады, о чем свидетельствуют их монеты (Kreuzer, S. 4, 580), а культ Прозерпины-Коры — богини мессенцев и локров (Liv. 29, 18 f.; Valerius Max. 1, 1, 1), благосклонной к орфическому человеку (Eurip. Rhés. 935 ff. 955–959), имеет весьма схожие черты. Таким образом завершается поступенное восхождение от хтонического материнства к отцовской аполлонической световой природе;

³³⁸ Бескровное (др.-греч.).

³³⁹ Почти подобна богам (др.-греч.).

³⁴⁰ Почитаема смертными (др.-греч.).

³⁴¹ Ведет благочестивый образ жизни (др.-греч.).

³⁴² И сам Феб любит ее и дал ей сладкогласие (др.-греч.).

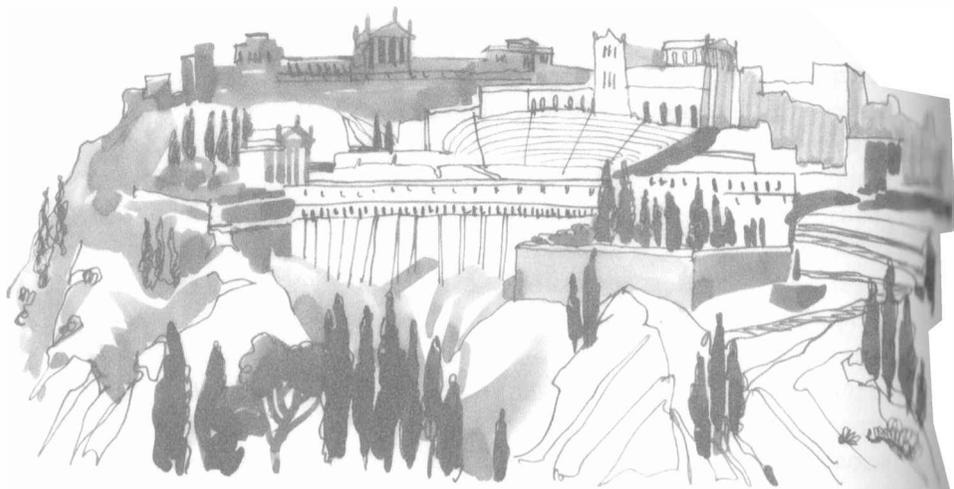
то же самое существо, которое сперва обозначает Эрехтид как $\Upsilon\pi\upsilon\epsilon\upsilon\epsilon\iota\varsigma$ ³⁴³ и относится преимущественно к древнейшим племенам — афинянам, критянам, кефалийцам, мессенцам, — ныне становится атрибутом Apollo Patrous³⁴⁴ (Schol. Arist. nub. 980). Состязание локрийца с регийцем обретает с этой точки зрения величайший интерес. Аристон обосновывает свое притязание на пифийскую победу исконно аполлоническим характером регийского города. Локр же, напротив, не может похвалиться таким преимуществом. Происхождение эпизефирийца является чисто материнским, и даже более того, афродитически-гетерийским. Однако если такое происхождение Евнома вызывает вражду Аполлона, то все же он привлекает этого чистого дельфийца на свою сторону тем высоким развитием, которое получило у него материнство. Освободившись от нечистоты в своем характере, материнский народ локров находит аполлоническое признание. Евном одерживает победу над Аристоном: свидетельство чрезвычайной важности в пользу внутреннего благочестия опирающихся на материнское право Локров, а также эолийской народности в целом. Значимым представляется, далее, также и то, что жертва целомудрия, приносимая локрийскими матронами, совершается именно в русле борьбы против Регия. Конфликт религий, положенных в основу жизни двух этих городов, вновь проявляется здесь во всей своей остроте. От союза с Аполлоном эпизефирийцы вновь обращаются к древнейшей царице своего города — к Афродите. Стойкое сопротивление, которое им суждено при этом одолеть, предстает теперь во всей полноте своей значимости. Город достиг поворотной точки своей истории. Аполлон и Афродита вступают о нем в спор; происходит схватка между высшим и низшим состоянием. В течение долгого времени нет ясности в том, на чьей стороне победа, однако в конце концов эпизефирийский народ, отпраздновав в Евноме свое величайшее возвышение, вновь падает жертвой афродитического духа, что дает нам еще одно подтверждение

³⁴³ Земнорожденные, сыны земли (*др.-греч.*).

³⁴⁴ Аполлона Отеческого (*лат.*).

исторического опыта, гласящего, что страсти юношеской поры с новой силой овладевают человеком на закате его дней, однако теперь уже являя собой симптом неотвратимого распада: *Nascentes morimur finisque ab origine pendet*³⁴⁵ (Manil. astr. 4, 16).

³⁴⁵ Рождаясь, мы уже умираем, и конец объявлен еще от начала (лат.).



ЛЕСБОС

СХLII. Сапфо и эолийские девушки. Их связь с культовыми отправлениями и идеями орфической мистериальной религии. Сопоставление свидетельств о связи Орфея с Лесбосом. В особенности миф о разнице в отношении фракийских и лесбосских женщин к распространению орфического культа. Татуирование и материнская аристократия. "Ἀρβενες ἔρωτες"¹ орфической религии и их значение для развития нравственности. Различные ступени орфической религиозной мысли в лесбосской лирике; в особенности об отношении мистериальной надежды и лесбосского обычая траурного плача по умершему. Религиозное благочестие Сапфо в представлении древних, в особенности отношение к ней Сократа. Параллелизм обоих явлений

¹ Мужской эрос (др.-греч.).

Если непосредственно вслед за эпизефирскими локрами мы поведем речь о Лесбосе, то это будет оправдано не одною лишь близостью черт эолийской народности (Schol. Pind. Nem. 11, 43; Paus. 10, 24, 1; Strabo 13, 1, 3; Plin. 5, 31, 139; Plehn, *Lesbiaca* p. 37 ff.), но еще и значительным сходством тех явлений, которые мы наблюдаем в той и другой стране. Множество тайн хранит в себе родина Сапфо; тщетно стремилась постичь их наука о древности. И наши современные исследователи с беспомощным удивлением останавливаются перед лицом целой плеяды поэтесс (во главе с сияющей бессмертной славой Сапфо), с мужественной энергией выступающих на свет из сумерек частной жизни. Похвала и упрек попеременно выпадали на долю этой поэзии; в качестве же критерия ее оценки были взяты нравственные понятия христианства. Одни осуждают ее, другие же рассыпаются ей в похвалах, кои, однако, бледнеют в сравнении с краткими, но сильными высказываниями какого-нибудь Плутарха, *Erotic.* 18 (αὐτῆ δ' ἀληθῶς μεμυμένα πῦρ φέγγεται к. т. л.²) или Горация *Od.* 4, 9, 10 (*spirat adhuc amor, vivuntque commissi calores Aeoliae fidibus puellae*³). Как первое, так и второе — совершенно беспочвенно и ничуть не способствует пониманию. Однако бесспорно и то, что ни одно историческое явление не может быть исчерпывающе объяснено, и менее всего то, что являет собой нечто высшее в своем роде, а ведь именно на такую славу поэзия Сапфо, согласно единодушному свидетельству всей древности, имеет самое полное право (Strabo 13, 617; Aristot. *Rhet.* 2, 23, 11). Перед лицом ее мы острее ощущаем бессилие и немощь своего знания, зачастую не способного пойти дальше внешних явлений. Однако и то малое, что может быть здесь достигнуто, не сделано. Точку опоры при взгляде на лесбосских женщин как явление до сих пор искали в особой природной расположенности пеласгийского (Plehn, *Lesbiaca* p. 28 ff.) и эолийского племен, затем в гинекократических укладах италийских и греческих локров и, наконец, в высокой степени

² Поистине она произносит соединенные с огнем речи... (*др.-греч.*).

³ И живы, вверенные струнам, пылкие песни Лесбийской девы (*пер. с лат. Н. Гинцбург*). — *Примеч. перев.*

самостоятельности дорийских, в особенности спартанских женщин (Plut. Lyc. 18: οὐτω δὲ τοῦ ἑρᾶν κ. τ. λ⁴. Xenoph. Symp. 8 vers. fin.; de rep. Laced. 2, 13; Aelian V. H. 3, 10. 12. 13; Müller, Dor. 2, 292 ff.; Welker, kl. Schrift. 2, 95 ff.). Бесспорно, что все эти точки зрения важны и оправданы. Но как раз самой ценной и поучительной нет среди них. Мы кратко обозначили ее при рассмотрении образа жизни дионисийских женщин, а также обращались к ней с тем, чтобы понять высший аспект эпизефирского мусического культа. Она лежит в сфере орфической религии, с которой в целом связана жизнь лесбосских женщин, и духом которой проникнута эолийская лирика. На ниве поэзии здесь гораздо больше потрудились женщины, нежели мужчины. В дальнейшем мы продемонстрируем истинность нашего взгляда как с помощью исторических свидетельств, так и через сравнение важнейших идей лесбосской поэзии с таковыми — поэзии орфической. Наконец, мы рассмотрим переданные нам древними и оставленные совершенно без внимания современниками определения о лесбосском дотальном праве. При этом речь идет, образно говоря, скорее об открытии рудных залежей, чем об их полноценном освоении. Я не стану приводить здесь по отдельности весь ряд свидетельств о выдающейся роли вакхического культа на Лесбосе. (Tz. Cass. 212, по этому поводу Gräbers. S. 36; Plut. Symp. 3, 2; Clem. Alex. protr. 3, p. 36 Potter; Paus. 10, 19, 2; Kreuz. Myth. 3, 353 ff.; Euseb. Pr. Ev. 5, 36; Horat. C. 1, 31; Suid. Διονύσιος Μυτιληναῖος⁵, об этом Plehn. Lesb. p. 199 ff.; Athen. I, 28 E.; Münzen, Plehn, p. 98–112). Однако весьма поучителен миф, возводящий мусическую славу Лесбоса к тому моменту, когда к его морскому побережью из фракийского Хевра была прибита волной и со всеми почестями принята и захоронена поющая голова Орфея. В полном согласии с печальной традицией наших дней, этот миф, наряду со множеством иных фактов, принято рассматривать как не более чем позднейший конъюнктурный вымысел. (Ср. Eustath. к Dionys. P. 537). Мы не станем вдаваться на сей счет в полемику. Каким бы путем ни возникла

⁴ Таким вот образом любви... (др.-греч.).

⁵ Дионисий Митиленский (др.-греч.).

эта легенда, и каков бы ни был ее возраст — она, наряду с легендой о Терпандере — обладателе орфической лиры (Nicomach. Gerasen. Harmon. Man. L. 2, p. 29 Meibom; Plehn 149; Bode, orphica 15–19), об Арионе, также жителе Лесбоса (Herod. 1, 23; Fronto Arion p. 373; Gell. 16, 19; Hygin f. 174; Serv. Ecl. 8, 56; Plehn. p. 165–169), и о пребывании на Лесбосе Пифагора (Diogen. La. 8, 1, 2), — в любом случае будет свидетельствовать о почитании Лесбоса как одной из наиболее прославленных цитаделей дионисийской орфики. На первом месте стоит фрагмент из элегии: "Ἐρωτες ἢ Καλοί⁶ Фанокла (ἔρωτικός ἀνὴρ⁷, Plut. Symp. 4, 5) у Стобея floril. 62, p. 399, Meinecke 2, 386. Ср. Rhunken, Ep. Crit. 2; Jakobs Anthol. 1, 204; 7, 224 ff. ed. prior; Lobeck, Aglaoph. 1, 243; F. Schlegel, sämmtl. Werke 4, 50 ff. Plehn, Lesbiaca p. 139). Дальнейшие свидетельства: Luc. saltat. 51; adv. indoct. 11; Philostr. Her. c. 5; 10, 7; vita Apoll. 4, 14; Sil. Ital. 11, 476 ff.; Ovid. M. 11, 50 ff.; Antig. Caryst. c. 5, Beckmann p. 9; Eustath. к Dionys. P. 536; Hygin, poet. astron. 2, 7, p. 440 Stavern; частности относительно мусической славы: Aelian V. H. 7, 15; Fr. h. gr. 2, 130, 37 (μετὰ Λέσβιον ψδόν⁸); Myrsil. ap. Clem. Alex. Protr. p. 27 Potter (Μοῦσαι θεραπεινίδες⁹); ср. Росcock, Descr. Orient. 3, 27. Сколь бы ни расходились в отдельных пунктах эти свидетельства, они все же полностью согласны между собой в главном, а именно — в том, что лесбосская поэзия опирается на традицию фракийской орфики. Связь двух этих стран будет особенно поучительна, если принять во внимание разницу в отношении фракийских и лесбосских женщин: первые враждебно противостоят орфическому учению, тогда как вторые встречают его с радостной готовностью, и именно в их среде оно обретает свои наивысшие формы. Фракийки обрекают Орфея на смерть, Лесбос же охотно предоставляет свою эолийскую землю для погребения его не умолкшей и после смерти головы. Связав злодеяние

⁶ Любовные страсти, или Прекрасные (др.-греч.).

⁷ Муж, сведущий в вопросах любви (др.-греч.).

⁸ После лесбосского певца (др.-греч.).

⁹ Музы прислужницы (др.-греч.).

киконийских матерей (Овидий: *dirae Ciconum matres*¹⁰) с рубцами на их коже, миф дает нам в руки наиболее верное средство приблизиться к его главной идее. О татуировании фракийских женщин есть много свидетельств, последние из коих относятся к уже весьма позднему времени. Plut. de sera n. v. p. 52 Wytttenbach: οὐδὲ γὰρ Θραῦκας ἐλαινοῦμεν, ὅτι στίζουσιν ἄρχι νῦν, τιμωροῦντες τῷ Ὀρφεῖ, τὰς αὐτῶν γυναῖκας¹¹. Wytttenbach p. 67. Клеарх ар. Athen. 12, 524 выводит татуирование фракийских женщин от скифских, в остальном согласуясь в своем изложении с Eustath. к Hom. p. 1960, 15–17. Особого внимания заслуживает Дион Хризостом. Or. 14, Reiske 1, 442: τί δέ; ἐν Θράκῃ γέγονας; ἔγωγε. ἐώρακας οὖν ἐκεῖ τὰς γυναῖκας τὰς ἐλευθέραις στιγμάτων μεστὰς, καὶ τοσοῦτω πλείονα ἔχουσας στίγματα καὶ ποικιλώτερα, ὅσῳ ἂν βελτίους καὶ ἐκ βελτιόνων δοκοῦσι; τί οὖν τοῦτο; ὅτι βασιλίσαν, ὡς ἔοικεν, οὐδὲν κωλύει ἐστιγμένην εἶναι, βασιλέα δέ (τι) οἷε κωλύειν¹². В других свидетельствах половое различие особо не подчеркивается, Herodot. 5, 9: καὶ τὸ μὲν ἐστίχθαι εὐγενὲς κέκριται τὸ δὲ ἄστικτον ἀγεννὲς¹³. Eustath. к Dionys. P. 322, p. 151 Bernhardy; Artemid. Oneirocr. 1, 8: στίζονται παρὰ Θραξίν οἱ εὐγενεῖς παῖδες, καὶ παρὰ Γέταις οἱ δοῦλοι¹⁴; Valer. Max. 9, 13, 3: barbarus compunctus notis Threiciis¹⁵; Hesych:

¹⁰ О страшные киконийские [т. е. фракийские] матери (лат.). В действительности цитируемый фрагмент принадлежит не Овидию, а Силию Италику (Пуника, XI, 475). — Примеч. ред.

¹¹ Ведь мы не одобряем фракийцев, потому что они доныне татуируют своих жен, мстя Орфею (др.-греч.).

¹² Так ты родился во Фракии? Я тоже. А видел ли ты там свободных женщин, покрытых столь многочисленными и разнообразными татуировками, что они кажутся лучше других? Итак, что это такое? Это потому, что царице, по-видимому, ничто не препятствует быть татуированной, а царю, думается, что-то препятствует (др.-греч.).

¹³ И знатность обозначалась татуировками, а люди низкого происхождения отличались отсутствием татуировок (др.-греч.).

¹⁴ У фракийцев покрыты татуировками дети знатного происхождения, а у гетов — рабы (др.-греч.).

¹⁵ Варвар, покрытый фракийскими татуировками (лат.).

Ἰστριανὰ· οἱ παρὰ τῷ Ἴστρῳ οἰκοῦντες στίζονται καὶ ποικίλαις ἐσθήσεσι χρωνται¹⁶; ноланское вазовое изображение, *monum dell' Inst.* 5, 2; *Annali*, 1829, p. 265 ff. О гелонах говорит Клавдиан в *Rufin*, 1, 313; об эфиопах — Секст Эмпирик *Pyrrh. Hypot.* 1, p. 34 Bekker; о египтянах и сарматах — *Sext. Empir.* 3, p. 169; о диких мосинах — *Mela*, 1, 20; о британцах — *Herodian.* 3, 47; *Tertull. de Virgin.* vel. 10. Расхождения, имеющиеся в обозначенных свидетельствах, представляют собой результат развития и перемен во взаимоотношении полов. Если брать во внимание одних лишь женщин, то татуировка знаменует собой принадлежность к материнской аристократии, будучи σύνθημα τῆς εὐγενείας¹⁷, что особо отмечает Хризостом. Лишь царицы и свободные женщины могут иметь на своем теле стигму. В случае с мальчиками, эта последняя становится признаком благородного происхождения с материнской стороны. Выдающееся положение матери вновь предстает здесь как часть нижестоящей, чисто материальной ступени бытия. Она связывается с теми гетерическими отношениями полов, о которых свидетельствует *Herod.* 5, 3–6; *Eustath. к Dionys.* P. 322; *Heracl. Pol. fr.* 28; с использованием для нанесения знаков одежных пряжек, в чем, согласно ранее сообщенным свидетельствам (ср. также *Euripid. Нес.* 1139 ff.), выражается основоположная идея слияния полов; и, наконец, с формой лямбды, в которой выполняются стигматы. Лямбда, близкая по своей форме к кресту, в представлении многих народов древнего и нового мира, символизирует собой акт зачатия. Против этой низшей религиозной ступени борется Орфей. Чистое учение о свете, возвещаемое аполлоническим жрецом, возбуждает в женщинах яростную мстительность, ведущую их к кровавому злодеянию. В том, что женская половина противилась введению очищенного учения, согласны все свидетельства. Все сюжетные повороты легенды проникнуты идеей глубокого конфликта новой религии с правами женщин (*Paus.* 9, 30, 3; *Conon, narr.* 45; *Ovid. M.* 10, 80; *Eratosth. Catast.* 24; *Hygin, P.*

¹⁶ Истрийские [лица]: живущие у Истра делают себе татуировки и носят разноцветные одежды (*др.-греч.*).

¹⁷ Знаком благородного происхождения (*др.-греч.*).

ast. 2, 7). С точки зрения высшего учения татуировка должна была выглядеть теперь как наказание за проявленное упорство. То, что при появлении своем было знаком εὐγένεια¹⁸, ныне превратилось в символ позора и преступления. Здесь находит свое объяснение миф, возводящий стигматы к убийству Орфея, и, в меньшей степени, свое полное обоснование — ношение татуировок у гетов одними лишь рабами, а также точка зрения на татуировку как на всего лишь украшение: ее особо подчеркивают Клеарх и Евстафий как в конечном счете единственно определяющую. Теперь, после того, как проясняется смысл легенды, самым добросовестным образом поведенной Фаноклом, в своем истинном значении являются также и ἄρρενες ἔρωτες¹⁹. Они предстают как противоположность направленного на женщину сугубо чувственного, полового влечения. Орфей придает самому могучему из человеческих устремлений новое, более благородное направление. На ἄρρενες ἔρωτες аполлонический пророк основывает подъем человеческого рода из топей гетерического чувственного наслаждения к более высокой ступени бытия. Не любовная чувственность, о коей единственно помышляет Овидий, М. 10, 83, свидетель эпохи распада, но — возвышение над ней, замещение низменного эроса высшим, рождение нравственного стыда — есть идея мужского эроса в ее изначальной чистоте. В истории религии она занимает важное место. Ранее мы уже встречались с ней, говоря о Пелопе, а ведь Пелопу принадлежит также и Митилена (Stephan. Byz. s. v.; Plehn. 25, 4). Рядом с ахейским героем мы видим Хрисиппа — в той же роли, какую исполняет Ганимед при Зевсе (Athen. 13, p. 602), а сам Пелоп — при Посейдоне; любовь же к мальчикам критян, элейцев (Plut. de lib. educ. 14; Plato Symp. p. 184), мегарцев, жителей Фиваиды, халкидийцев, а также фригийцев (Serv. Aen. 4, 215) изначально могла иметь тот же самый религиозный смысл (Welker, kl. Schriften 2, 89–95). Чем более загадочным представляется нам это явление, тем настоятельнее звучит требование следовать исключительно историческим свиде-

¹⁸ Благородного происхождения (др.-греч.).

¹⁹ Мужской эрос (др.-греч.).

тельствам. Именно в целях поощрения добродетели мужской эрос был принят древними, в особенности эолийцами и дорийцами (последних я могу рассматривать как не более, чем особую ветвь первых), в свою общественную жизнь (Plut. Лус. 18); но и позднейшие все еще мыслили его себе в том же ключе, что и Орфей, сделавший его отправной точкой высшего аполлонического бытия. С ἄρρενες ἔρωτες Сократ связывает первое возвышение человека; в них он видит средство высвобождения из-под власти вещества — того перехода от тела к душе, в котором любовь возвышается над половым влечением; поэтому Сократ объявляет их наилучшим способом приблизиться к совершенству (Sympos. p. 211: ὅταν δὴ τις ἀπό κ. τ. λ²⁰. Ср. Lucian, amor. 35). Тот же взгляд мы видим и у Ксенофонта; большая часть беседы, оживляющей дружескую пирушку, устроенную Каллием в честь своего возлюбленного Автолика, посвящена тому же вопросу и ведется с общей позиции. У обоих писателей с величайшей определенностью обозначена идея, лежащая в основе сопротивления фракиянок (Jakobs, über Männerliebe в Vermischte Schriften 3, 212–252; Welker, kleine Schriften 2, S. 88 ff.). Орфические ἄρρενες ἔρωτες обретают тем самым твердое место в развитии человеческого рода на пути к высшей нравственности. Теперь отношения фракийского и лесбосского мира предстают во всей полноте своей значимости. Фракийские женщины враждебно выступают против учения орфики, храня верность чувственной ступени своего бытия; лесбосские же, напротив — избирают, вопреки амазонскому прошлому своего острова²¹, жизнь орфическую, и именно этому выбору они обязаны своим духовным развитием, достигшим вершины в Сапфо и образовавшейся вокруг нее женской поэтической плеяде (Maxim. Tyrius, Dial. 24; Ovid. Her. 15, 15 ff.; Welker, Kleine Schr. 2, 116, N. 66). Афродита и Эрос предстают как наиболее значимые образы сапфической поэзии (Paus. 9, 27, 2. 3 и места к Fr. 132, Bergk p. 696), а поскольку сам этот факт обусловлен близостью ее к древнейшему самофракийско-орфическому кругу

²⁰ И вот, всякий раз когда кто-либо от... (др.-греч.).

²¹ См. гл. LIV нашего издания. — Примеч. перев.

религий (Plin. 36, 5, 25: Venerem et Pothon qui Samothrace sanctissimis caerimoniis coluntur²²; Lobeck p. 1284; Ἀξίερος²³ есть то же, что и ἄξιος Ἐρωος²⁴ по аналогии с ἄξιε ταῦρε²⁵ у Plut. Qu. gr. 36; Engel, Cyprus 2, 469 ff.; об отношении Потоса к Эросу Serv. Aen. 1, 667; — Diod. 5, 49 в конце), то и в дальнейшем развитии этих образов лесбосская лирика признает своей путеводной звездой орфическую религиозную мысль. В отрыве от этого фона лесбосские женщины как явление останутся неразрешимой загадкой, и, напротив, в связи с обозначенной культовой идеей все прежде таинственные явления сделаются понятны. С орфическими ἄρρενες ἔρωτες в один ряд встает любовное отношение женщины к своей сестре по полу. Также и здесь единственной целью является подъем от нижестоящих ступеней чувственности, очищение физической красоты и преобразование ее в красоту душевную. Стремление Сапфо обращено на воспитание своего пола, и это стремление есть источник всех радостей и скорбей (Fr. 12) ее души, неустанно вдохновляемой Эросом к новым свершениям и к новому творчеству, к новой борьбе и к новой погоне. Οὐδένα γὰρ ἐνθυσιασμὸν ἄνευ τῆς ἐρωτικῆς ἐπιπνοίας συμβαίνει γίνεσθαι к. т. λ.²⁶ (Гермий в Plat. Phaedr. у Hermann, Orphica Fr. 1). И если в ее пламенных речах звучит отнюдь не материнская забота, но волнующая страсть, идущая из самых потаенных глубин души, то все же само ее эротическое вдохновение, с равным пылом охватывающее собой чувственное и сверхчувственное, телесное и психическое, имеет своим последним и богатейшим источником лишь религию. То, что на первый взгляд кажется вечно взаимоисключающим — любовь и равенство полов — вступает теперь в самый тесный союз. С вол-

²² Венеру и Потоса, которых в Самофракии почитали священнейшими церемониями (лат.).

²³ Аксиэрот (др.-греч.).

²⁴ Почтенный Эрот (др.-греч.).

²⁵ [О,] почтенный бык (др.-греч.).

²⁶ Ведь вдохновение никогда не приходит без любовного порыва (др.-греч.).

нением и душевным трепетом ищет Сапфо ответной любви со стороны девушек из своего народа (Fr. 1. 22. 23. 33); она, будучи большей, заботливо служит меньшим. И не одной лишь единственной посвящает она свою заботу: Эрос влечет ее ко всем; ее задача есть возвышение и воспитание рода в целом (Fr. 11, 14). Всюду, где она видит телесную красоту, Эрос зовет ее к рождению духовной. Плоды Эроса — ее песни, его действие — безумство ее сердца, достигающее большего, чем трезвый человеческий рассудок. Религиозной природе этого беспокойства соответствует цель, на которую неустанно вновь и вновь указывает женщина-поэт. Она выступает против всего неорганизованного и лишённого грации, даже в одежде и внешнем облике (Fr. 70. 76); красота в ее представлении — лишь одна, и она одна есть центр всего ее духовного мира, отправная точка любой облагораживающей перемены. Но еще большей похвалы, нежели телесная, удостоивается красота духовная (Fr. 101. 69), и ее достижение полагается конечной целью стремления. Она с укором противостоит любым гетерическим проявлениям — всякой страсти, нарушающей гармонию орфического бытия (Fr. 138. 139. 28); сдержанность взгляда есть для нее свидетельство внутреннего воспитания души, которое она славит как высочайшее украшение женщины (Athen. 13, 564 D. — место, содержание коего ставит вне всякого сомнения подлинный смысл Fr. 16, неверно понятый Мюллером, и верно — Велькером). Совершая таким образом восхождение от низших явлений к высшим, одухотворяя телесное и полагая саму чувственную жизнь в основание психической, Сапфо ведет девушку за пределы телесного бытия, давая ей возможность заглянуть в бессмертие, присущее высшему Эросу и убеждая ее на примере золота в непреходящей ценности той красоты, разрушить которую не властны ни червь, ни ржа (Fr. 142 и Пиндаров Fr. 207. Bergk p. 292; Plato Symp. p. 218). Так в женской душе воспламеняется стремление к вечности посмертной славы, которую ей самой, выйдя из золотого дома своего отца и внушив ей ее произведения, даровали музы (Fr. 10, 32). Перед величием этой мысли ей кажется теперь ничтожным все, что раньше она почитала ценным и в полном смысле слова

по-девически, γυνὴ πρὸς ἀλήθειαν οὔσα²⁷ (Athen. 15, 687 A.), восхваляла: драгоценные безделушки, богатство и прочие украшения и улады внешнего бытия (Fr. 20. 21. 44. 167 ср. Fr. 35). Сколь горько сожалеет она о богатой женщине, чья душа, не будучи облагорожена высоким стремлением и оставаясь непричастна к пиерским розам, канет в немое забвение среди мрачных теней (Fr. 68). Но наибольших вершин достигает она, когда Эрос возносит ее на своих крыльях над печалью смерти. Сапфо выражает высшую идею орфической религии, говоря, что было бы грехом (θέμις²⁸) стенать о чьей-либо гибели в доме, посвященном служению музам, ибо мертвая голова аполлонического пророка, несомая лирой и поющая песни, была принесена волнами к берегам ее острова. «Хотел бы я умереть, внимая такому напеву,» — сказал Солон (ἴνα μαθὼν αὐτὸ ἀποθάνω²⁹, Aelian ap. Stob. 29, 58). Сколь далеки от вершин духа все те, кто видит в этой мысли лишь еще одно выражение неистребимой склонности к вечному веселью и наслаждению: ибо эту склонность принято рассматривать в качестве отличительной черты сапфической лирики. (Bernhardy, L. G. 2, 600: нелегко решить, как следует воспринимать опыт Сапфо в духе противоположном — сочиненную ею погребальную песнь Адонису). В итоге из-за пренебрежения и забвения важнейшей религиозной идеи, проникающей собой всю лесбосскую лирику, критическое исследование лишилась своего лучшего и прекраснейшего плода. В верном восприятии высшей мистериальной идеи (сюда относится также и песнь Сапфо о любви Селены к Эндимону, Schol. Apollon. Rh. 4, 57 в сравнении с Serv. Georg. 3, 391. Epigr. de statua Terpandri в Jakobs Anthol. 3, p. 165: μυστίδα μολπήν ... μυστίπλόω φόρμιγγι³⁰) лежит ключ к объяснению самой удивительной стороны эолийской поэзии. С одной стороны — печаль, жалобы, страдание о вечной гибели всего живого, с другой же —

²⁷ Как истинная женщина (др.-греч.).

²⁸ Установление, обычай, закон (др.-греч.). В тексте Сапфо, на который ссылается автор, это слово употреблено с отрицанием.

²⁹ Если бы мне умереть, услышав это! (др.-греч.).

³⁰ Вводящее в таинства пение ... на мистериальной форминге (др.-греч.).

уверенность в бессмертии, разгоняющая скорбь: в какой же мысли найдет это противоречие свое разрешение? Однако в орфической религии мы видим ту же двуликость Януса: первый лик являет образ страдания и плача, на другом же царит выражение радости и уверенности. Оба они объединены мыслью о том, что над вечной гибелью всего теллурического бытия живет примиряющая вечность жизни уранической. Чем горестней звучит жалоба, с тем большей силой устремляется дух к высшей части учения — к потусторонней надежде. Нигде полное совпадение орфических и сапфических религиозных воззрений не явствует с такой определенностью, как здесь. Грустен напев орфической лиры, и звуки ее исполнены жалобы. *Flebile nescio quid, queritur lyra, flebile lingua murmurat exanimus, respondent flebile ripae*³¹ (Ovid. M. 11, 50). *Testudinis forma, per heredem tantum post fata sonantis*³² (Manil. astron. 5, 325; ср. Virgil. G. 4, 454–527; Sil. Ital. 11, 475 ff.). Будучи родственен Лину и Иалему, Орфей есть отец θρῆνος³³ (Diodor. 3, 66; Schol. Pind. Pyth. 4, 313; 12, 12, 15, p. 421; Eustath. к Homer p. 500, 43; 1020, 23; 1063, 55–1064, 17; Schol. Apoll. Rh. 4, 1304; Pindari θρῆνοι Boeckh p. 619 ff.; Schol. Pyth. 12, 75; Apollod. 1, 3, 2; Herod. 2, 79; Il. 18, 570; Suidas λίνος³⁴; Jamblich, V. Pyth. 139). Траурная же песнь Сапфо по Лину-Ойтолину столь же печальна и в то же время исполнена надежды (Fr. 62. 63), как песнь аргивянки прекрасному, но похищенному смертью Адонису в Феокритовых *Сиракузянках* (15, 96–144; ср. Paus. 2, 29, 8–9; 2, 19, 7). Смерть она оплакивает как горе, ибо не будь она таковым, то и боги были

³¹ Чем-то печальным звучит, словно жалуясь, лира; печально / Шепчет бездушный язык; и печально берега отвечают (*пер. с лат. С. В. Шервинского*).

³² Фигура черепахи, лишь после ее гибели зазвучавшая под рукой наследника (*пер. с лат.*). Одна из типичных разновидностей античных лир представляла собой панцирь черепахи, обтянутый воловьей кожей. По преданию, первую такую лиру изготовил Гермес, а у того ее выменял Аполлон. — *Примеч. ред.*

³³ Погребальной песни (*др.-греч.*).

³⁴ Лин (скорбная песнь о безвременной смерти) (*др.-греч.*).

бы смертны (Fr. 137). Ненасытная жадность Гелло (Fr. 47), смерть голубки с прекрасным оперением (Fr. 17), гиацинт, чей стебель сломан и раздавлен ступнями горных пастухов (Fr. 94), судьба Ниобы (Gell. 20, 7; Aen. 6, 21) — все это вызывает горестный отзвук в ее душе, которая, подобно чуткой струне, вздрагивает и вибрирует в ответ на впечатления вечно меняющегося внешнего мира. Мёλος³⁵ лесбосской девушки переходит в θρήνος (Etyim. M. s. v.): лира Саффо, спустившейся в самое царство теней, перенимает колдовские чары орфического поминального плача, достигая именно в θρήνος своей наивысшей красоты. Так изображает нам ее Гораций, С. 2, 13: *sedesque discretas piogum et Aeoliis fidibus querentem Sappho puellis de popularibus*³⁶. Подземные обитатели чутко внимают жалобным звукам ее лиры, которая, подобно лире Орфея, очаровывает всех и вся. До самого Гадеса сопровождает любовь Саффо тех девушек из ее народа, которым она пела свои песни еще при их жизни, и цветущей красотой которых пленялась ее душа. Что многие из них не удостоили ее ответной любви, — что столь многие, презревшие служение орфическим музам, должны быть ныне потеряны, — эта мысль неотступно терзает ее, не давая покоя. Ибо один лишь род орфиков угоден Прозерпине (Plut. Erot. 17 у Hutten 12, 39; Euripid. Rhes. 935 ff. 955–959; Anthol. 2, p. 24 ed. pr.), а над могилой аполлонического пророка песнь соловья звучит с удвоенной, поистине чарующей силой (Paus. 9, 30). Бессилен Гадес против тех, кто в своем служении Эросу и музам следовал за Орфеем. В веселых танцах, в сообществе бессмертных дев проводят они свои дни (Anth. 2, p. 264. p. 91; Epigr. adesp. 524). Грубое одеяние теллурической плоти (Porphyr. antr. 14: ἔξυφαίνομένη σάρξ³⁷; de abstin. 1, 31; 2, 44. 46: δερμάτινος χιτῶν³⁸) в звездных сферах заменяется на более тонкое,

³⁵ Песня (др.-греч.).

³⁶ [Едва я долов темной Прозерпины / и судии не узрел загробного,] / и мест святым в обитель данных / Где на струнах эолийских Сафо / стремится к подругам нежные жалобы (пер. с лат. В. И. Иванова).

³⁷ Сотканная плоть (др.-греч.).

³⁸ Кожаный хитон (др.-греч.).

сотканное Афиной. Это утешительное учение возвещает у Нонна *Ἰονυσ.* 24, 231 f. лесбосский певец Левк, и связь с орфическими мистериями здесь столь же очевидна и несомненна, сколь, в свою очередь, не может быть случайностью, если Дикеарх опровергает отрицающих бессмертие именно в своих лесбосских речах (*Cic. Tusc.* 1, 31; *Fr. h. gr.* 2, 265, 266). То же борение смертной скорби и высшей мистериальной надежды мы видим и в душе Эринны — наиболее заметной из числа не столь прославленных подруг Сапфо. Если она в своей эпиграмме на раннюю смерть Вакха (*Fr.* 6, 3, *Bergk p.* 703; *Welker* 2, 145 ff.) с грустью и сердечной болью поет о ненасытимости Гадеса и неумолимом законе смерти прядущей Парки (Μοῖρα λινοκλώστου δεσπότης ἡλακάτας³⁹, *Anthol.* 7, 12), то все же, с другой стороны, она воспеваает и цикаду, что в любом случае, несмотря на прочие связанные с этим местом трудности, доказывает Плиний (*Welker, Kleine Schriften,* 2, 147). Цикада же, в ее тесной ассоциации с музами — Каллиопой и Уранией — есть символ высшей мистериальной надежды: той победы, что достигается вслед за обрывом кифарной струны. Именно орфический дух музыки Сапфо дает основание древним говорить о ее посвящении в религиозные таинства. Если ее, в качестве десятой, вводят в сообщество девяти сестер, наделяя тем же мистериальным значением, какое орфика признает за ними самими (*H. Orph.* 76, 5–7); если ее в том же смысле называют преимущественно ἡ καλή ἡ σοφή⁴⁰ (ср. *Plut. Gryll.* 7 у *Hutt.* 13, 221; *Athen.* 15, p. 695 C.; *Jakobs Anthol.* 305: καί με καλή γυνή φοροῖη καθαρόν θεμένη νόον⁴¹, *Laborde, vas. Lamb. suppl. pl.* 5), а у Алкея она названа даже ἀγνά (ἰόπλοκ' ἀγνά μειλίχομεῖδε Σαπφοῖ⁴²), в другом месте πότνια, θεία⁴³; то все же Плутарх *Symp.* 7, 8, 2 не приемлет на пирах чтения вслух

³⁹ Мойра, госпожа ткацкого веретена (*др.-греч.*).

⁴⁰ Прекрасной и мудрой (*др.-греч.*).

⁴¹ И прекрасная женщина поистине может иметь в себе чистый ум (*др.-греч.*).

⁴² Непорочной (увенчанная фиалками непорочная медовоулыбчатая Сапфо) (*др.-греч.*).

⁴³ Высокочитимая, божественная (*др.-греч.*).

платоновских диалогов и пения сапфических и анакреонтических песен, считая такое досужее исполнение кощунством, и всякий раз, как происходит нечто подобное, его тянет из чувства благоговения отставить в сторону свою чашу. Анакреон же, согласно замечанию Максима Тирия, по своему духовному складу (ἦθους⁴⁴) родствен Сапфо, и потому Гермесианакт, несмотря на разделяющую их временную разницу (Athen. 13, 599), представляет их в любовных отношениях. Ибо ведь и Анакреон также любит всех одаренных красотой, восхваляя их телесные прелести, однако всегда ищет лишь σφροσύνη⁴⁵ и по праву вещает о себе: Пусть юноши любят меня за мудрость моих слов, ибо прекрасны мои песни, и искусен я в красоте речи. Но еще более знаменательны слова, которые произносит в память о Lesbosской поэтессе Сократ. В *Федре* р. 235 (Hermias р. 80 Ast) он называет прекрасную Сапфо первой среди тех, кто наполнил его сердце, словно водные потоки, наполняющие сосуд, дав ему материал для его вдохновенной хвалебной речи Эросу. Откровением, полученным от этой удивительной женщины называет он все свое знание о высшей сущности орфического бога, и с таким пониманием согласуется не только мистический характер речи, в которой он сообщает открывшуюся ему тайну, но — ничуть не менее — и то подлинное достоинство весталки в осанке и выражении лица, с каким обычно Сапфо представлена на своих изображениях (Welker 2, 140; Grabgefäße: Millingen, ancient unedit. mon. tab. 33; Brönsted, Reisen und Forschungen in Griechenland S. 227; De Witte, Cabinet Durand Nr. 423. 424. 425, — три предмета, связь коих с Сапфо видится совершенно надуманной⁴⁶). Поскольку же здесь

⁴⁴ Душевный склад, нрав, характер (*др.-греч.*).

⁴⁵ Благоразумие (*греч.*). — *Примеч. перев.*

⁴⁶ Особого внимания заслуживает ваза Миддлтона из ныне разошедшегося по частям собрания. Де Витте описывает ее следующим образом: le vase offre Сапфо assise tenant un ruleau, et près d'elle un génie ailé pommé Talas. Мистерийность этого представления ясна уже из одного этого свитка, о котором впоследствии я скажу больше. Крылатого гения, не будь здесь надписанного имени, я не колеблясь определил бы как Эрота μυσταγωγός τῆς τελετῆς — [мистагог, посвящающий в

таинства (др.-греч.)). Талас, в действительности, есть приравниваемый к тиррено-пеласгическому Эроту демон-Телесфор (Paus. 2, 11, 7; Voeckh в С. J. Gr. 511, p. 479; крылатым на монетах Феста изображается также критский Талос-Адонис, чью причастность к мистериям можно вывести из его любви к мальчикам [Суда Θάμυρις], а также из изобретения им гончарного круга, Merklin, Talos S. 77. 88–90). Он стоит в одном ряду с тем Тиром, или Тилом, о котором Дионисий Галикарнасский говорит в 1, 18, и который представлен как сын Земли на венской монете (о ней в Anpalі ведет речь O. Müller): его именем назван тирренский народ и его же, согласно Полибию 4, 46, носит расположенная рядом с Византией столица кельтско-македонского царства Τύλη, Τύλις, равно как и ultima Tule — [самая дальняя Тула, легендарный остров на крайнем севере Европы; более распространено написание Thule (лат.)]; далее — с Толом, carut Toli — [глава Тола (лат.)], о котором в Anpalі можно прочесть весьма полезное исследование Ориоли; с критским и афинским Талом-Горняком (Merklin, Talossage, Petersburg, 1851, S. 76), с Тавлом, Талаоном (Talaos) (Apollon. Rh. 2, 63), с Танталом (Nitka, de Tantali nominis orig. et signific. 1846), Ἀττάλως [Аттал (др.-греч.)] Цеца, Tarchon dux Tyrrhenorum — [Тархон, предводитель терренцев (лат.)]; с пастухом Тирром (Tyrrhus) (Aen. 6, 760; 7, 484); с именем властителя τύραννος (см. выше стр. 17, 2); с названием горы Талетон (Paus. 3, 20, 5); с δάκτυλος (см. выше, стр. 131, 1); с Туллием и даже с Тагом, а также с женскими [именами] Тидо (Tydo), Тиро (Tyro), Туран (Turan) и Теллурой (Tellus); с совершенной формой tuli, tullii (Fest. tullios p. 353 Müller) [перфект латинского глагола fero, «нести»], turris [башня (лат.)] (Rochette, Hercule p. 68) и с множеством других. Содержание этого протагона образует мужская производящая сила, ζωποιοόν (ср. Jo. Lyd. p. 82 Show), что очевидно в τυρός и βούτυρον (согласно Плинию, h. n. 28, 9, скифское слово), в особенности в римском Талазии (Plut. Qu. rom. 31; Festus Talassio; Liv. 1, 9), тождественном по своему значению орфическому демону Гименею (Serv. Aen. 1, 655; 4, 99), и в θαλάσσα (как mare от mas, πέλαγος — море и лес, согласно Paus. 8, 11, 1 — происходит от πέος, κύματα — от κύειν, κύων, целовать). Сюда же само собой примыкает мистериальное значение, свойственное пеласгическому Phallus. Здесь мы находим Θάλης, ибо так, согласно Порфирию V. Pythag. § 14, Пифагор называет своего любимца, мальчика Зальмоксиса, с которым связывается высшее мистериальное значение. Если Платон legg. 5,

он вспоминает в первую очередь о мудрой Сапфо, то наивысшую и самую таинственную часть своего учения о любви на этом пиру он вкладывает в уста мантинеянки Диотимы. К ней прибегает он, дабы познать скрытое для него самого. Перед ее превосходящей мудростью склоняется он, словно перед вдохновенной пифией, без смущения объявляя, что ему лишь с трудом удастся следовать за ней в глубины открываемого ею таинства (Супр. р. 210: ταῦτα μὲν οὖν δοπεῖρ ὧ δὲ ἔλεσθαι ἄν οἷός τε ἦς⁴⁷). Обеих женщин связывает духовное родство, обеим Сократ приписывает ту же возвышенность, ту же непосредственность познания, тот же духовный склад жрицы-прорицательницы. (Procl. in Plat. Polit. р. 420 ed. Basil. 1534; в Tim. р. 525; Lucian. Im. 18; Erot. 31; Eunuch. 5, р. 309 Bipont.). Всецело религиозную природу имеет их облик и все их знание; тайной окутан бог, высшую сущность которого они раскрывают; таинствен и источник их вдохновения. Возвышенность облика женщины есть следствие ее приобщенности к тайному учению, о чем мы уже говорили ранее (Plut. Crass. о супруге Спартака). Женщине доверена тайна мистерии; она хранит ее и по своему усмотрению распоряжается ею, открывая ее мужчине. Ни в чем другом приобщенность Сапфо к таинству не проявляется с такой определенностью, как в ее отношении к Сократу, и в этом отнюдь не следует видеть некий позднейший произвольный взгляд, или вымысел, продиктованный предполагаемой большей близостью женщины к красоте и любви: в основе здесь лежит

738 τελετή Καβίρικῆ [Кабирийский праздник посвящения в таинства, мистерии (*др.-греч.*)] (Jo. Lyd. р. 82 Show) называет τελετή Τυρρηνική [Тирренские мистерии (*др.-греч.*)], то также и в этом обнаруживает себя связь данного имени с мистериями. Теперь, мне думается, имя Талас для крылатого гения на нашей вазе получило достаточное объяснение. Зависимость самого представления от пифагорейской орфики здесь бесспорна, и попутно мы имеем замечательное подтверждение раскрытой нами связи с орфикой у Сапфо. Теперь выбор образа эолийской поэтессы для украшения погребальных сосудов больше не выглядит странным.

⁴⁷ [От слов] «Итак, эти...» [до] «попытайся следовать за мной, если можешь» (*др.-греч.*).

подлинный исторический характер поэтессы, при сохранении орфической сущности лесбосской лирики и орфического значения самого мистагогического эроса. (οἶον ἐν τελετῇ μυσταγωγός⁴⁸; Lucian, amor. 32: δαῖμον οὐράνιε — — ἱεροφάντα μυστηρίων⁴⁹; H. Orph. 58: καθαρᾶς γνώμας μύστησι συνέρχου, φαύλους δ' ἔκτοπίους θ' ὄρμας ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε⁵⁰; Procl. in Timaeum. 3, p. 165, 28; 267, 28; Procl. in Alcibiad. I у Hermann, Orphica Fr. 15; Paus. 9, 27, 2; 9, 30, 6; Eurip. fr. incert. 165; Welker, griech. Tragöd. 2, 655; Plut. Erotic. 17 у Hutten 12, 29; Lobeck, Aglaopham. 1, 495; Roeth, Gesch. 2, N. 1036; Гименей орфический согласно Schol. Pind. Pyth. 3, 96; οἱ δὲ Ὀρφικοὶ Ὑμέναιον⁵¹. Laborde, Lamb. 1, p. 71.). Лесбосский миф о прибытии к берегам острова поющей головы Орфея, о ее восторженной встрече и ее последующем влиянии на формирование лесбосской поэзии, непосредственно связывается с тем духовным складом, который Сократ распознает в Сапфо, а значит, также и сократическое истолкование любви есть наилучшее разъяснение того Эроса, что воодушевлял Сапфо, вызывая к жизни все ее творения. Мысль Сократа шаг за шагом раскрывает для понимания все самые непостижимые стороны образа поэтессы. Все выглядит так, словно величайший из философов избрал самую одухотворенную из женщин в качестве прототипа для созданного им образа, поясняющего природу любви и ее действие. Все то, о чем Сократ говорит как о силе окрыляющего душу Эроса, Сапфо пришлось испытать в собственной жизни. (Longin. de subl. 10: ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτῆς⁵²; Fr. 15. 26.). В его философском рассуждении мы находим то же, что видим здесь перед собой в полноте жизни и действительности. Не одно лишь только движение от чувственного к духовному, от тела к душе, от прекрасных образов к прекрасным нравам и обычаям, от стремления породить в телах к

⁴⁸ Словно мистагог, вводящий в таинства (др.-греч.).

⁴⁹ Небесный дух ... верховный жрец таинств (др.-греч.).

⁵⁰ Соединись с чистыми мыслями, посвященными в таинства, отгони же прочь дурные стремления (др.-греч.).

⁵¹ А орфики — Гименей (др.-греч.).

⁵² От самой истины (др.-греч.).

порождению в душах, но, следовательно, также и основоположная орфическая идея о поступенном очищении материи у обеих одна и та же; не только перенаправление любовного влечения от противоположного пола к своему ради воспитания последнего как здесь, так и там есть отправная точка всякой высшей нравственности: еще более разительны параллели, представляющиеся взгляду в отдельных чертах и описаниях. Горячий поиск ответной любви со стороны прекрасной девушки, образующий содержание полностью сохранившейся у Dionys. de compos. verbor. 23, Schäfer p. 344 сапфической оды; боль, причиняемая отступничеством Аттиды (Fr. 33. 41. Terent. Maurus 2154), — могло ли все это быть изображено лучше, нежели через сравнение с погоней и бегством, в коих Сократ усматривает борьбу и испытание любви (Symp. p. 184). Безумством сердца зовет поэтесса (Fr. 1, 18) ту страсть, которую испытывает к своим подругам, — ибо также и второй сохраненный Лонгином, почитателем Зенобии, фрагмент de sublimit. c. 10 посвящен расставанию с уходящей, видимо, после свершившегося обручения, девушкой, о чем свидетельствуют выражения Плутарха: τῆς ἐρωμένης ἐπιφανεῖστος⁵³ — и об этом же самом безумии говорит Сократ (Phaedr. p. 244. 251. 252) как о демонической силе любви, которая, будучи разбавлена хоть малейшей примесью смертного благоразумия, тут же проникается скупостью и может наделять уже лишь смертными дарами (Ph. p. 256). Если Сапфо жалуется (Fr. 90), что страсть гонит ее от прялки и прочь из домашних стен; что любовь не дает ей покоя; что томление влечет ее к стройному юноше, — то Сократ (Ph. p. 251) говорит, что любовное безумство не дает ей ни спать ночами, ни обрести где-либо успокоения днем, но в вечной тоске она спешит увидеть того, кто наделен красотой. Как Сапфо упрекает Алкея, коему стыд замкнул уста (Alc. Fr. 55), что если бы желаемое им было хорошо и прекрасно, то ничто не помешало бы ему говорить свободно (Fr. 29), — точно так же и Сократ утверждает, что лучше и прекраснее любить открыто, нежели тайком, и при том — любить преимущественно лучших и благороднейших

⁵³ Явившейся страстно желающей/любящей (др.-греч.).

(Sympr. p. 182). Если та говорит об Эросе как о горько-сладостном чудище (Fr. 40), то также и Сократ подчеркивает вечную связь блаженства и боли, указывая, что обладатель красоты есть единственный врач, могущий исцелить от невыносимых страданий. Если Сапфо изображает действие красоты как болезненное возбуждение, от коего умолкает язык, помрачается зрение, все тело покрывается холодным потом, а члены обнимает дрожь, притом все же называя достойным богов счастье ее созерцания (Fr. 2), то здесь же мы можем вспомнить слова Сократа, где он, дабы изобразить ощущения посвящаемого в высшую красоту, говорит, что того сперва одолевают содрогание и страхи, затем лихорадка, холодный пот и непривычный жар (Ph. 251). И если далее об Эросе говорится, что он всегда ходит вокруг, выискивая красоту, в которой он мог бы породить (p. 209), а найдя ее, тут же принимается поучать, имея наготове множество речей о добродетели (p. 209); если музыкальное искусство представляется как наука любви (p. 187), сама же последняя — как творец поэтов (p. 196); если восхищение одним возлюбленным изображается как нечто малозначительное, и лишь поклонение всему прекрасному — как истинная любовь; если речь идет о внутреннем единстве прекрасного в своей идее; о высшей божественности любящего нежели возлюбленного (ибо лишь в таком любящем обитает Бог) (Sympr. p. 180), и вновь — о служении большего и о его борьбе за ответную любовь, — то во всем этом из-под руки великого художника из прежде бесформенного мрамора с каждым словом все более и более явственно проступает образ Сапфо. Что за чудное зрелище — видеть здесь рядом два прекраснейших образа древности: дивную Сапфо, и подле нее, в роли истолкователя — божественного Сократа. Там — сила Эроса, осуществленная в женщине, могучий полет души, окрыленной религиозным чувственно-сверхчувственным возбуждением; здесь же — муж, преисполнившийся, словно внешними потоками, речами женщины, спекулятивно постигающий то, что в самой женщине действует неосознанно (*ingenitis pollens virtutibus*⁵⁴; прославленная

⁵⁴ Богатая врожденными добродетелями (лат.) [Авсоний, О родных, 30].

Плутархом *Conviv.* 10 лесбосская сочинительница загадок с красноречивым именем Евметис) и без стеснения признающий, что трезвая работа разума никогда не может следовать за могучим чувственным подъемом, идущим из глубин женской души. «Я знаю, о Диотима, что нуждаюсь в учителе» (*Symp.* p. 207). Это подчинение и препоручение себя непосредственному женскому взгляду, имеющее свою опору в мистериальном принципате женщины, тем более примечательно, что в Сократе с рассуждением сопряжена также и сила эротического подъема. Благодаря ему он становится в один ряд с Сапфо как вполне аналогичное явление. Параллельность двух этих образов очевидна нам теперь в полной мере. Сократ предстает уже не как всего лишь экзегет, но, скорее, как соперник Сапфо: «Если позволено сравнивать старое с новым (Максим Тирский выражается так: *τίς ἡ Σωκράτους ἐρωτική*⁵⁵), то давайте спросим, в чем же именно эрос обитательницы Лесбоса отличен от любовного отношения Сократа? Они оба во всем схожи между собой. Та стремилась обрести любовь женщин, этот — мужчин, и оба сознавались, что любили не раз и были в плену у многих, кто обладал красотой. То, что для Сократа Алкивиад, Хармид, Федр, — то же самое для Сапфо Гириина, Аттида и Анактория; что для Сократа его соперники по искусству Продик, Горгий, Фрасимах, Протагор, — то же самое для Сапфо Горго и Андромеда. Она то ругает одну, то опровергает других, пользуясь при этом той же иронией, что и Сократ. «Приветствую тебя, Ион!» — говорит Сократ. «Приветствую тебя, дочь Полианактида, многократно!» — говорит Сапфо. Сократ заявляет, что, хоть он и давно любит Алкивиада, но приблизится к нему не раньше, чем сочтет того способным понимать его речи. «Ты, мне кажется, все еще маленький неуклюжий ребенок,» — говорит Сапфо (*Fr.* 34. *Plut. Erot.* 5.). Тот высмеивает манеру стоять и сидеть одного из софистов, эта же говорит: «Как груб ее деревенский покров!» (*Fr.* 70). Диотима говорит Сократу, что Эрос не сын, а спутник и служитель Афродиты (*Symp.* p. 205), и точно так же Сапфо обращается к Афродите в одной из песен: «также и твой служитель

⁵⁵ Каково искусство любви Сократа (*др.-греч.*).

прекрасный Эрос» (ср. Fr. 132). Диотима говорит, что «Эрос растет в изобилии и умирает в недостатке» (S. p. 196); Сапфо обобщила это в словах «горько-сладостный и несущий боль» (Fr. 40). Сократ называет Эроса софистом (S. p. 203), Сапфо же — искусным в речи (Fr. 125). Сократ от любви к Федру охвачен безумием; что же до Сапфо, то Эрос потрясает все ее чувства, словно горный ветер, терзающий выросшее на склоне деревце дуба (Fr. 42). Сократ упрекает Ксантиппу за то, что та оплакивает его предстоящую смерть; Сапфо же убеждает свою дочь, что «в доме, служащем Музам, не должно звучать поминальному плачу. Воистину, нам не пристало такое.» Мы были бы весьма далеки от истины, признав в этой параллели всего лишь остроумное сравнение. Ибо она соединяет меж собой нечто, несмотря на расстояние во времени и племенное различие, духовно сродственное, давая этому верному чувству, может быть, отчасти несовершенное и небезупречное выражение. Один и тот же Эрос окрыляет Сапфо и Сократа; для Сапфо Эрос — не просто имя, но действующая божественная сила, зиждитель ее души; его славят как подателя величайших благ также в государственной и частной жизни, и как к таковому к нему взывают законодатели (Phaedr. 244; Plut. Amat. 18, у Nutten 12, p. 45: καὶ κοινῆ τὸν Ἐρωτα κ. τ. λ.⁵⁶). Оба признают в нем единственного родоначальника всякого ἐπανόρθωσις τὰς ψυχᾶς⁵⁷ (Timaeus Locr. de anima mundi 17); следуя своему влечению, оба посвящают себя воспитанию своего пола, труду порождения в прекрасном, которое становится для них исходной точкой для всякого нравственного величия. В своем полете оба достигают того региона, где обитает уже не видимость, но сущность красоты, ибо Эрос в своей природе сродни бессмертию (S. p. 207). Стоило обратить внимание лишь на одно это взаимоотношение, чтобы нам стала ясна истинная сущность Сапфо, а ее образ был сохранен от того грязного налета, коим столетия и людская злоба, находящая забаву в унижении и поругании всего великого, заволокли его чуть не до полной неразличимости. Когда

⁵⁶ И сообща Эроса... (др.-греч.).

⁵⁷ Исправления для душ (др.-греч.).

я вижу ее в этом презрении и забвении, мне хочется из чувства стыда отставить в сторону свою пиршественную чашу. Плутарху, возвышенное религиозное воззрение коего говорит о знании орфически-дионисийских таинств (Consol. ad uxor. у Hutten 10, р. 397), принадлежит та заслуга, что он перед лицом пасквильно-карикатурных комедийных образов (Welker 2, 105–110), в коих вновь дает себя знать нацеленность ионийского духа на унижение женщины и ненавистной ему эолийской древности, распознал и в пламенных словах высказал истинную природу того эротического воодушевления, постепенное восхождение коего он со всей ясностью представляет в своем Эротиконе. Однако его слова пройдут бесследно для всех тех, чей «скупой и разжижающий рассудок способен рождать лишь смертное» и кому неведома та высокая нравственная чуткость, без коей в этой сфере исторической науки никто не сможет подняться над пошлой банальностью. Сапфо и впредь не избегнет своей судьбы быть оцениваемой одним на основании восприятия комедии, а другим — под руководством Сократа, — являясь при этом одному как жертва низшего теллурического, а другому — как служительница чистого уранического Эроса, будучи венчаема одним венцами чистой славы, другим же — подозреваема в αἰσχροφιλία⁵⁸ (Suid. s. v.). При вынесении решающего суждения непременно должны приниматься во внимание эпоха, народность и индивидуальность. Убедить холодный, бесконечно далекий от духа древности и понимания южных натур Север в том, что понятия южан о нравственности и чистой женственности не претендуют служить всеобщим моральным критерием, не менее трудно, чем заставить христианское сознание признать закон морали, основанный не на умерщвлении чувственности и страсти, а на их очищении и последовательном облагораживании, и тайно взаимодействующий с духом влюбленности и дружества, свойственным юности в целом. В этом отношении чувственной и сверхчувственной обращенности к человеческой природе лежит подлинное различие между старым и новым мировоззрением, старой и новой религи-

⁵⁸ Любви к постыдному (др.-греч.).

ей и образованием. Первая приводит то и другое к гармонической взаимосвязи, вторая же делит их на враждебные противоположности. Поэтому лишь в первом случае идея чувственной красоты может быть расширена до нравственной, лишь там Эрос и Каллос (Прекрасное, но не Привлекательное) могут быть возведены в центральный пункт религии, в принцип развития Божества, равно как и божественного в человеческой природе, — лишь там женщине может быть отведена столь выдающаяся, главенствующая роль в деле нравственного совершенствования. Без этого воззрения Сапфо и признаваемое за ней древними религиозное благочестие, посредством коего женщина единственно способна вознестись к истинному величию, будут совершенно непонятны; без него связь эолийской музыки с орфической мистериальной; сверхчувственная направленность всецело и насквозь эротической природной поэзии; соединение самой жаркой страсти с высочайшим самоограничением; природа Эроса, не столько увлекающего в чувственный водоворот, сколько за пределы чувства выводящего, — останутся вечной загадкой. Песни Сапфо и Анакреона суть продукт и явление религиозной ступени, равно объемлющей поостороннее и потустороннее и давшей эолийской народности ее лучшее и прекраснейшее развитие, — ступени, распознавшей в учении фракийского пророка свою путеводную звезду.

CXLIII. Особое отношение Сапфо к Афродите; ее духовный облик как отражение природы этой богини; эолийская духовность: ступень ее развития и ее распад

Чем теснее связь лесбосской поэзии с духом орфической религии, тем большего внимания с нашей стороны заслуживает тот факт, что дальнейшее дионисийское развитие последней, несмотря на выдающееся значение вакхического культа на Лесбосе, носит уже в существенной мере фоновый характер. Несмотря на то, что Ариона называют изобретателем вакхического дифирамба (Herod., 1, 23; Suid. Ἀρίων; Sch. Pind. Ol. 13, 25; Plut. Ei ap. Delphos

9; Tz. Lyc. p. 252 Müller; Plehn, Lesb. 167), все же аполлоническая кифара, которой все еще отдает предпочтение Терпандр (Plut. de mus. 3: κίθαρος δίκων ποιητὴν ὄντα νόμων⁵⁹; Strabo 13, 618; Plehn, p. 146. 157 ff.; последний из лесбосских кифаредов, согласно Plut. mus. 6 — Периклет) оттесняется на второй план более чувственной, жалобнозвучной лирой (Hygin. poet. astr. 2, 7, p. 440 Staveren; Paus. 5, 14, 6; Sappho Fr. 45 и знаменитое: Σαλφῶ χρυσεῖην χερσὶν ἔχουσα λύρη⁶⁰, подтвержденное монетами и изображениями), а наряду с азиатскими инструментами поощряется распространение также и лидийского лада (Arist. Pol. 8, 6, 11) (Athen. 14, p. 685 D.; Plehn p. 153–155; Boeckh de metris Pind. 3, 235. 248; Bekkeri Anecdota p. 451, 31; Philostr. V. Apollon 1, 30; Plut. de mus. 6, Hutten 14, p. 215; 16, p. 223; Apulei. Met. 4, p. 93; querulus Lydius modus⁶¹); хотя в самой Сапфо явлено все, что ранее было признано нами в качестве отличительных черт женского вакхического образа жизни: всецелая преданность всем блаженствам и горестям природной жизни, внутреннее соединение чувственного и сверхчувственного бытия, страстный эротический жар души (Philostr. Im. 2, 1), облагороженный все тем же мусическим устремлением, отмеченный все тою же склонностью пестовать и лелеять всякое сладостное довольство, всякую утонченность чувственного бытия, всякую его прелесть (Fr. 78. 50. 55); хотя в упоминании прозрачных одежд (Fr. 55), порицаемых в мессенской мистерийной надписи (L. 16: αἱ γυναῖκες εἰματισμὸν μὴ διαφανῆ⁶²), скифского ложила, пурпурных носовых платков, пестрых платьев, разноцветных лидийских обувных ремешков (Fr. 167. 20. 21. 44. 46, в сравнении с Inscr. Mess. L. 19: καλάσῃριν ἢ ὑπόδυμα μὴ ἔχον σκιάς⁶³. L. 24: λευκὰ μὴ ἔχοντα μὴ τε σκιάν μὴ τε

⁵⁹ Будучи творцом законов пения под кифару (др.-греч.).

⁶⁰ Сапфо, держащая в руках золотую лиру (др.-греч.).

⁶¹ Жалобный лидийский лад (лат.).

⁶² Женщины (носят) непрозрачную одежду (др.-греч.).

⁶³ Каласирий, или туника, не имеющая цветной оторочки (др.-греч.).

порφύραν⁶⁴), плетеных корзинок (ἀντίπηξ⁶⁵, Plehn p. 130), венков из укропа и плюща (Fr. 128. ср. 77; Servius Ecl. 2, 48; Theokrit. Id. 7, 63; Sch. Syrinx 7, p. 973 Kiessling; σέλινον πένθιμον, καταχθόνιον⁶⁶ Proth. Isthm. p. 514 Voeckh), белого яйца (Fr. 112. 56; Laborde 1, t. 12), а также в выражении μαινόλα θυμῶ⁶⁷, коим даже вакхическая орфика пользуется для обозначения ἐρωτικάι μανίαί⁶⁸ охваченной страстью женщины (Fr. 1, 18; H. Orph. 45, 4; 52, 1: μαινόλα Βάκχε⁶⁹; Longin. de sublim. 10), — нельзя не распознать признаков дионисийского празднества (ср. Fr. 147): тем не менее, у Сапфо на передний план выходит именно Афродита, а не Вакх, материнская, а не отцовская природная сторона, а в качестве обозначения фаллической потенции — не достигший превосходящего величия Дионис, но принадлежащий более древним временам, мыслимый в подчиненном, в служебном положении по отношению к своей матери (подобно Яхху возле Деметры, Аттису рядом с Кибелой, Куретам и Дактилям — с превосходящей их Реей) — Эрос (Plut. Erotic. 13 у Hutten 15, p. 23 fin. — 25 init.; Платон в Symp. p. 180; Virgil. Aen. 1, 668: meae vires, mea magna potentia⁷⁰, как Сапфо у Максима Тирского Dial. 24 θεράλων⁷¹). Хотя вещественно-женский принцип пока еще во всей неприкосновенности удерживает свое прежнее господство, однако дионисийская орфика уже отдаст первенство мужскому началу сына (H. Orph. 55, 7 об Ἀφροδίτῃ:

⁶⁴ Белая, не имеющая ни цветной оторочки, ни пурпурной каймы (др.-греч.).

⁶⁵ Корзина (др.-греч.).

⁶⁶ Сельдерей печальный, преисподний (др.-греч.).

⁶⁷ В исступлении страсти (др.-греч.).

⁶⁸ Любовных безумств (др.-греч.).

⁶⁹ Безумный Вакх (др.-греч.).

⁷⁰ [Сын мой, ты —] моя мощь, лишь в тебе моя власть и величье (пер. с лат. С. А. Ошерова).

⁷¹ Спутник, товарищ, соратник; служитель (др.-греч.).

σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε⁷²) и связывает высшую силу мистерий: возрождение и σωτηρία⁷³ — не с матерью, которой та принадлежала согласно древнейшим воззрениям (ἀνακλητήρια⁷⁴ Деметры и Коры в Сиракузах, где также Cic. Verr. 4, 57 в Притании стояла статуя Сапфо, в Schol. Pind. Ol. 6, 156. 158. 160), а с фаллической потенцией, мыслимой как высшая порождающая и светоносная сила. Сапфо воспевает преимущественно женские божества: харит и муз (Fr. 65. 81. 83), которые, согласно достопримечательному мифу Мирсила, изложенному у Климента Александрийского Cohort. ad gentes p. 27 Potter, восходят к еще доэолийской эпохе; затем Пейто (Fr. 135), Латону и Ниобу (Fr. 31. 36); Артемиду с прозвищами Ариста и Каллиста (Pausan. 1, 29, 2; Philostr. V. Apoll. 1, 30); Геру, на каллисфениях которой поэтесса, держа в руках золотую лиру, предводительствует в хороводе девушек (Anthol. 3, p. 260 ed. pr.; Athen. 13, 566. 610; 6, 262; 14, 639; Schol. Il. 9, 129; Suidas s. v.; Nonn. Dionys. 42, 460. 464; Fr. 54); анадендрад (Fr. 150), однако прежде всего Афродите (согласно Palaiphat. Incred. 49, именуемую на Лесбосе просто ἡ θεός⁷⁵, а согласно Клеанфу, Plehn, p. 119 — χρυσὴ Ἀφροδίτη⁷⁶), как это, в частности, следует из сообщения Афиней (Пир мудрецов, 9, p. 410 D) о большом собрании сапфических стихотворений πρὸς τὴν Ἀφροδίτην⁷⁷. Полностью сохранившийся «Гимн к Афродите» дает нам возможность проникнуть взглядом в глубину отношения, связывающего поэтессу с Великой Матерью всего живого, а отдельные мелкие фрагменты (5. 6. 9. 59. 64. 86. 90) дополняют образ этой по-детски беззаветной, искренней и неподдельной преданности, не утаивающей от Небесной Царицы даже малого уголка сердца, ждущей от нее исполнения всякого желания и подле нее же обретающей успокоение для своей взбудораженной Эросом души. Все оставленное нам наследие Сапфо сви-

⁷² Об Афродите: священная спутница Вакха (др.-греч.).

⁷³ Спасение (др.-греч.).

⁷⁴ Торжественное провозглашение (др.-греч.).

⁷⁵ Богиней (др.-греч.).

⁷⁶ Золотая Афродита (др.-греч.).

⁷⁷ К Афродите (др.-греч.).

детельствует об этой связи. Лесбосская лирика есть совершенное выражение афродитической божественной природы. Везде, где мы встречаемся с первой, неизменно дает о себе знать и вторая. Как всепорождающее материнство ночной Небесной Царицы объемлет весь мир чувственных явлений в их нераздельной целокупности, — точно так же и эолийская лирика не воздвигает в царстве природы никаких разграничительных вех. Не различие, не разделение, но охват всего творения в его единстве, ощущение его внутренней взаимосвязи, слияние самых разных организмов в целокупности единого жизненного начала, как это изображает врач Эриксимах у Платона *Symp.* p. 186. 187, — вот что представляется нам основным тоном сапфического мировоззрения. Человек становится в один ряд с теллурической вегетацией как ее лучшее продолжение. Самые прекрасные образы из мира цветов и деревьев заимствует Сапфо для изображения женского бытия: таково сравнение брошенной на произвол судьбы девушки с гиацинтом, попираемым в горах пастухами (Fr. 94. 56. *Catull.* 59, 39 ff.); цветущей девы — со сладким румяным яблоком на самом конце ветки, куда не смогла дотянуться рука сборщика урожая (Fr. 93.); брака — с судьбой сорванного чужой рукой цветка и с виноградной лозой, обвиняющейся вокруг ствола вяза (*Catull.* 59, 39 ff. 49 ff.). В розе поэтесса видит прекраснейший образ Афродиты и символ женского пола (Fr. 146), а поскольку внутреннее родство должно быть представлено также и внешне, то благоволения божества сподобится лишь та девушка, чья голова убрана прекрасным цветочным венком (Fr. 77). В таком настрое проявляет себя подчинение человеческого бытия законам вещественного мира, преданность души престелям чувственных явлений. Эолийка стоит перед лицом природного мира, воспринимая в свою душу его впечатления. Подобно своей богине, она скорее пламенна, нежели глубока; ее поэзия есть более живопись, чем повествование: она преимущественно мелодична, каждый стих ее до последнего слова — музыка, совершенно неподражаемая, цветущая красками окружающей жизни, $\gamma\lambda\alpha\varphi\upsilon\rho\acute{\alpha}$ καὶ ἀνθῆρὰ σύνθεσις⁷⁸, *Dionys.* C. V.

⁷⁸ Искусное и цветистое сочинение (др.-греч.).

23), ласкающаяся и сладостная τρυφεροῖς καὶ μαλακοῖς χρήσθαι φιλεῖ⁷⁹ 1. с. р. 342 Schäfer; Fr. 126. 129. 122. 123), чисто по-женски дышащая народностью и домашним уютом, особенно в своем языке — точном, одновременно простом и изысканном, всюду ищущем красоту (περὶ κάλλους ἄδουσα καλλιεπής καὶ ἡδεῖα⁸⁰, Fr. 124), ἐξ ἰδίης ἔλκων ἀρχέτυπον κραδίης⁸¹ (Athen. 13, 591), эротичном, но чистом, словно украсившаяся весенним цветом земля. Она во всем есть образ своей богини, и ей, как и той, ведомы лишь любовь и единение (Symr. p. 195. 197), но никогда раздор, никогда вражда, — их она быстро преодолевает (Fr. 72). В отличие от Алкея, она сторонится политических бурь своей родины и той страстной ненависти, в которой ее современник-мужчина открывает для себя новый источник вдохновения (ἄσματα στασιωτικά⁸², Strabo 13, p. 617; minaces Alcaei Camoenae⁸³, Horat. C. 4, 9, 3. Каллий объясняет позицию как той, так и другого, Strabo 13, p. 618). Она сопричастна мирному блаженству весны и осеняющих море и сушу теплых Алкионовых дней, когда зимородок высиживает птенцов. (Demetr. de eloc. 156: περὶ ἐρώτων δὲ καὶ ἔαρος καὶ περὶ ἀλκινόου⁸⁴. Сияние Геспера, соединяющего вместе все то, что разлучает розовоперстая Эос (Fr. 95. Catull. 59, 20 ff.; Fronto, De feriis Alsiensibus 1, p. 187, ed. Frankofurti 1816) — возвращающего птенцам мать, а всем древесным кронам — покой (Demetrius de elocut. 141), для нее — нежнее и прекраснее всех серебряных звезд, коими вышит небесный шатер. Чувством глубокой печали проникнута ее тоска по вечерней тишине. (ἦνιδε, σιγᾶ μὲν πόντος, σιγῶντι δ' ἄητοι. Ἦ δ' ἐμὰ οὐ σιγᾶ στέρνων ἔντοσθεν

⁷⁹ Любит пользоваться нежными и мягкими (словами) (др.-греч.).

⁸⁰ Поющая о красивых вещах, изящно изъясняющаяся и ласкающая слух (др.-греч.).

⁸¹ Из собственного сердца извлекающем прообраз (др.-греч.).

⁸² Мятые песни (др.-греч.).

⁸³ Грозные Алкея песни (лат.).

⁸⁴ О любви и весне, а также о зимородке (др.-греч.).

ἀνία⁸⁵, Theocrit, Id. 2, 38). С вообще-то несвойственным древности сентиментальным чувством она приветствует полный диск ночного светила, воссиявший над земным кругом (Fr. 3) и воспевает прохладу вод, что своим плеском среди ветвей айвы навевают дрему (Fr. 4). Полночные думы посещают ее, покуда она, сидя в одиночестве, смотрит, как Луна и серебряные звезды клонятся к закату (Fr. 52, 53). Урания ближе всего поэтессе в часы ночного досуга, когда Луна властно вступает в пределы покинутого Солнцем царства. Как οὐρανίη γῆ⁸⁶ восседает Афродита на небесном троне, οὐράνιοι χθόνιοι τε⁸⁷, Н. Ogrh. 38, 2), рядом с ней — поставленный ею ночным привратником Фаэтон, коему Сапфо пела восторженные песни любви (Palaerhat. 49). Как все это сближает ее с ее божественным прообразом, точно так же и в ее умонастроении отображается все своеобразие этого лунарного среднего мира, чье внутреннее родство с женско-вещественным природным принципом находит здесь еще одно свое проявление. Вся эолийская лирика есть погруженность в беспокойное возбуждение подлунного мира. Двойственный закон природы, со всем обманом и со всеми чарами жизни, бегущей по кругу в непрерывной череде перемен, есть глубинный источник того беспокойства и вечной тоски (Fr. 26), той вечно колеблющейся на волнах между страданием и блаженством жизни чувства, что придает звукам лесбосской лиры трепет вечно напряженного, но никогда не исполняемого ожидания. Отнюдь не ясность и не нерушимый аполлонический покой осеняют поэтические сочинения Сапфо: подобная высота не ведома ни самой царице ночи Афродите, ни ее дочери; поэтессе, скорее, близка элегическая жалоба — этот в самой глубинной сути своей женский род воодушевления, всегда находящего себе пищу в созерцании вечной гибели всякой цветущей красоты. Даже в ἐπιμυλίοις (περὶ τοὺς ἀλετοῦς⁸⁸, Eustath.

⁸⁵ Смотри, море молчит, порывы его стихли. Моя же не молчит в груди печаль (др.-греч.).

⁸⁶ Небесная земля (др.-греч.).

⁸⁷ Небесные и подземные (др.-греч.).

⁸⁸ Мельничьих (о помоле) (др.-греч.).

Ном. 1164, 12), к роду которых принадлежит лесбосская песня ἄλει, μύλα, ἄλει⁸⁹ у Plut. conviv. 14, τῆς ξένης ἀδοῦσης⁹⁰ (ибо возвращение мельницы в Греции и по сей день еще есть женская работа), и в свадебных песнопениях, строй и звучание коих стремится передать несравненная по красоте песня Катулла: *Vesper adest, iuvenes, consurgite*⁹¹ (ср. Koechly, Sappho in den Akadem. Vorträgen S. 196 ff. Himer. Or. 1, 4), с перемежающимися хорами девушек и юношей, — даже в них преобладает грусть от сознания того, что исполнение женщиной своего высшего назначения связано с принесением самой великой жертвы, а победа — с поражением. Сколь много контрастов являет нам этот поворотный момент женской судьбы! Сколь драматически захватывающим образом ἀπάρθενος ἔσομα⁹² (Fr. 96) сменяется здесь окликом вслед безвозвратно утраченному, уходящему прочь девичеству: παρθενία, παρθενία, ποῖ με λίποισ' ἀλοίχη; οὐκέτι πρὸς σ', οὐκέτι πρὸς σ' ἦξω ἄλαξ λίποισα⁹³ (Fr. 109). Но сама Афродита поставила перед девушкой эту сладостно-горькую цель. Сойдя со своего небесного трона, на праздничном пиру наполняет она до краев нектаром сияющие золотые чаши (Fr. 5), велит ночи длиться вдвое дольше обычного (Fr. 130), и лишь нехотя любящие, прильнувшие грудью друг к дружке, пробуждаются из ее сонных объятий. Так, будучи одновременно певцом природы и женского бытия, Сапфо в мире своих чувств объекает все стороны богини, которой служит, и с которой она в народном предании о Фаоне (мыслимом теперь в человеческом облике) и о прыжке с Левкадской скалы слилась воедино (Müller, L.-G. 1, 312–316; Plehn, Lesb. p. 175–196; Welker, Kl. Schr. 2, 135–138; 105 до 110). Ступень духовного разви-

⁸⁹ Мели, мельница, мели (др.-греч.).

⁹⁰ Поющей чужестранки (др.-греч.).

⁹¹ Юноши, Веспер [Венера как вечерняя звезда] взошел, поднимайтесь! (лат.).

⁹² Я буду вечно девственной (др.-греч.).

⁹³ Девичество, девичество, куда уходишь ты, покидая меня? Уж больше не буду с тобой, не вернусь к тебе больше, однажды покинув (др.-греч.).

тия, явленная в ней и составляющая сущность эолийского мира в целом, есть то среднее положение, что в космосе занимает Луна между Солнцем и Землей, а в человеке — ψυχή между νοῦς и σῶμα⁹⁴, — положение, которое Тимей Локрийский с. 3 обозначает как ἰσοδυναμία ἐν ξυναρμογῇ ἀδιαλύτῳ⁹⁵, и которое Диотима (S. p. 202–204; Plut. Is. et Os. 57) приписывает также Эроту: ибо она называет его не уродливым и не прекрасным, говоря, что он есть нечто среднее между тем и другим; не смертным и не бессмертным, но чем-то средним; не человеком и не богом, но и тем и другим вместе; не мудрым и не глупцом, но в философском смысле стоящим посредине; не свободным от всякой примеси и абсолютно чистым, но имеющим двойственное происхождение. Подобно Луне, принадлежащей двум мирам, соединяя в себе разные законы, эолийская культурная ступень не есть преодоление женско-вещественного принципа, но лишь его очищенное и просветленное выражение, а потому даже для ее высочайших вершин характерны конечность и известное однообразие восприятия. Пребывая в плену чувственных тенет, ее муза живет не столько остротой и свободой поэтической изобразительности, сколько предчувствиями и ожиданиями. Находясь всегда более во власти порывов, нежели раздумий; всегда под влиянием δύο νοήματα⁹⁶ и под угрозой быть ввергнутой в ту чисто женскую бесцельную внутреннюю борьбу, на которую жалуется Сапфо (Fr. 36. ср. Anacreon. Fr. 68 Hartung); в вечном колебании между μανία и σωφροσύνη, ἀβροσύνη и ἀρετή⁹⁷ (Athen. 15, 687 A.), между импульсом и благоразумием, — а значит, одним словом, везде и во всем имея характер вещественно-женственный, а не отцовско-аполло-нической; всецело пребывая во власти Афродиты и будучи причастной одновременно к ее величию и ее ограниченности, — она обитает вместе с ней на той головокружительной высоте, где пламенный жар и рассудок удерживают равновесие в своем вечном

⁹⁴ Душа между умом и телом (др.-греч.).

⁹⁵ Равенство сил в нерасторжимом соединении (др.-греч.).

⁹⁶ Двух помыслов (др.-греч.).

⁹⁷ Безумием и благоразумием, роскошью и добродетелью (др.-греч.).

споре. Тем более достославным и заслуживающим особого упоминания можно считать тот факт, что Сапфо, оставив позади себя лунное царство Афродиты, возводит своего Прометея к Солнцу, к цитадели третьего, наивысшего Эроса⁹⁸, а его факел возжигает не от вещественного пламени Мосихлоса (ср. Sch. Apoll. Rh. 1, 489), но от чистых лучей дневного светила (Serv. Ecl. 6, 42). Однако привести к этой аполлонической вершине свой народ ей не удалось. Сколь болезненно осознавать, что та самая женская половина, высшему воспитанию коей поэтесса посвятила все силы своей души, весьма скоро пала жертвой наинизшего Эроса, славу муз потеснила славой самого отъявленного гетеризма, а обращенной на собственный пол любви придала ту чувственность (как показано на вазовых росписях, изображения коих хранит г-н Мюре в Париже), обозначение которой λεσβιάζειν⁹⁹ (Luc. dialog. meretr. 5; Plehn, Lesbiaca p. 122 ff.; Welker 2, 86, N. 14) легло на имени острова вечным позорным клеймом. Даже если в качестве некоторого оправдания мы допустим влияние соседней Азии на особенно восприимчивую к любой пышности и материализму эолийскую народность (Athen. 14, 629 E.: τὸ δὲ τῶν Αἰολέων ἦθος ἔχει τὸ γαῦρον καὶ δοκοῦδες, ἔτι δὲ ὑπόχαυρον κ. τ. λ. Οἰκεῖον ἢ φιλοποσία καὶ τὰ ἐρωτικά¹⁰⁰) и поощряемое обилием вина на острове (Athen. 1. p. 293; Longi Pastor. 2, 1; Plut. conv. 13; Plehn p. 89) неизменно чувственное направление развития вакхического культа: все же глубоко задевающим гордость человеческого рода переживанием остается тот унижительный факт, что ни одной религии, основанной на материи и природной жизни, не удалось в конечном итоге избежать участи Фазтона. Она всегда несет в себе свою гибель и, как выражается Athen. 13, p. 610 A., κίνδυνος ἐπ' ἀκολασίαν¹⁰¹, — и после краткого цветения весны всякий раз неизбежно становится ее жертвой.

⁹⁸ См. гл. LXXVI нашего издания, а также т. I, стр. 232. — *Примеч. перев.*

⁹⁹ Держаться лесбийских нравов (*др.-греч.*).

¹⁰⁰ А в эолийском нраве есть надменность и чванство, а также тщеславие... Им свойственны пьянство и любовные похождения (*др.-греч.*).

¹⁰¹ Прозит превратится в разнузданность (*др.-греч.*).

CXLIV. Разбор мифов, связанных с египетской царицей Береникой, дочерью Магаса. Ее причастность к орфически-дионисийскому культу — связующему звену между долиной Нила и островом Лесбос, лагидскими и лесбосскими женщинами

Теперь, согласно намеченному плану, мы обратимся к рассмотрению лесбосского дотального права. Исследованию нашему суждено идти весьма извилистыми и прихотливыми тропами, но оно сулит нам и награду за понесенный труд, обещая явить в новом свете как материнское право в целом, так и наиболее замечательные стороны религиозной системы, коей оно принадлежит. Здесь нам как никогда важно будет иметь под рукой свидетельства источников в их буквальном начертании. Hygin, Poet astr. 2, 24, p. 475 Staveren: sunt aliae septem stellae ad caudam Leonis in triangulo conlocatae, quas crines Berenices esse Conon Samius Mathematicus et Callimachus dicit. Cum Ptolemaeus Berenicem Ptolemaei et Arsinoes filiam sororem suam duxisset uxorem et paucis post diebus Asiam obpugnatum profectus esset, vovisse Berenicem, si victor Ptolemeus redisset, se detonsuram crinem: quo voto damnatum (которое не может быть изменено на *damnatam*, ибо относится к *crinem*) *crinem* in Veneris Arsinoes Zephyritidis posuisse templo, eumque postero die non comparuisse. Quod factum quum rex aegre ferret, Conon mathematicus ut ante diximus, cupiens inire gratiam regis, dixit *crinem* inter sidera videri conlocatum: et quasdam vacuas a figura septem stellas (т. е. еще не оформившихся в созвездие) ostendit, quas esse fingeret *crinem*. Hanc Berenicem nonnulli cum Callimacho dixerunt equos alere et ad Olympia mittere consuetam fuisse. Alii dicunt hoc amplius, Ptolemaeum Berenices patrem multitudine hostium perterritum, fuga salutem petisse: filiam autem saepe consuetam insiliisse in equum et reliquam exercitus copiam constituisse et coplures hostium interfecisse, reliquos in fugam coniecisse, pro quo etiam Callimachus eam magnanimam dixit. Eratosthenes autem dicit et virginibus Lesbiis dotem quam cuique relictam a parente nemo solveret, iussisse reddi et inter eas (так в двух рассмотренных мною парижских кодексах) constituisse

petitionem¹⁰². О необъяснимой связи Береники с Лесбосом и лесбосскими девушками в свою очередь говорится у схолиаста к Germanici Aratea Phaenomena, Buhle 2, p. 53: videntur aliae obscurae septem iuxta caudam eius, quae vocantur crines Berenices et sunt earum virginum quae Lesbo perierunt. Illa autem magna et clara, quae in pectore est, appellatur Tyberone¹⁰³. Cod. Puteanus, ныне Parisinus 7886 (Claudii Caesaris Arati phaenomena) передает это место так: Videntur aliae iuxta caudam eius stellae obscurae septem, quae vocantur crines Berenices ΕΥΕΡΣΕΝΑΟΣ. Dicuntur et earum

¹⁰² Есть семь других звезд, расположенных треугольником близ хвоста Льва, которые математик Конон Самосский и Каллимах называют Волосами Береники. Когда Птолемей женился на своей сестре Беренике, дочери Птолемея и Арсиной, и спустя несколько дней отправился на завоевание Азии, Береника дала обет, что острижет свои волосы, если Птолемей вернется с победой. Волосы, обреченные в жертву (это слово не может быть изменено на «обреченная», потому что относится к слову «волосы») по этому обету, она оставила в храме Венеры-Арсиной Зефирийской, но на другой день они исчезли. Это происшествие привело царя в ярость, однако математик Конон, который, как мы сказали выше, стремился добиться царского расположения, сообщил, что обнаружил волосы среди светил. Он показал семь звезд, не входящих в другие фигуры (т. е. еще не оформившихся в созвездие), которые, заявил он, и есть те самые волосы. Некоторые — в том числе Каллимах — рассказывали, что эта Береника держала лошадей и имела обыкновение посылать их на Олимпийские игры. Другие рассказывают еще подробнее: будто некогда Птолемей, отец Береники, утраившись множества врагов, искал спасения в бегстве. Но дочь его, опытная в верховой езде, вскочила на коня, выстроила остатки отцовского войска, перебила немало врагов, а прочих обратила в бегство, почему Каллимах и называет ее отважной. Эратосфен же говорит, что она повелела вернуть лесбосским девам приданое, оставленное каждой из них отцом, но так никем и не выплаченное и установила среди них (так в двух просмотренных мною парижских кодексах) право на иск (лат.).

¹⁰³ Возле его [т. е. Льва] хвоста различимы семь тусклых звезд, называемых Волосы Береники, — это звезды тех девушек, что погибли на Лесбосе. А большая яркая звезда на его груди зовется Тибероном (лат.).

virginum quae Lesbo perierunt¹⁰⁴. Все дальнейшее отсутствует. ΕΥΕΡΣΕΝΑΟΣ есть искаженное ΕΥΕΡΓΕΤΙΔΟΣ¹⁰⁵. Cod. Basil. sec. ix полностью совпадает с Парижским, однако в нем, при еще большем незнании греческого, из ΕΥΕΡΣΕΝΑΟΣ произведено уже совершенно бессмысленное ereptae naom. Выяснить, из какой именно рукописи Буле, или же его предшественник Морелли, взял заключительное предложение: illa autem magna¹⁰⁶ etc., в котором Гейнзиус предлагает читать apellatur regia a Tuberone¹⁰⁷, мы оставим на долю позднейших исследователей. (Любопытно tuber ovo в древней сохранный Синьорили у Росси надписи в Castel del ovo: ovo mira novo sic ovo non tuber ovo¹⁰⁸; похоже, что в самой этой неясности скрыт намек на то или иное древнее выражение.) Таким образом, мы видим Lesbiades как предмет двоякого определения, а именно, во-первых, в связи с одним из положений дотального права, а во-вторых, как принадлежащее Льву созвездие πλόκακος или ἠλακάτη¹⁰⁹: всякий раз в связи с Береникой Эвергетидой, к коей возводится как дотальный закон, так и созвездие. Здесь одна загадка громоздится на другую. Что общего у Береники с Лесбосом? Что так тесно сближает дотальное право и небесное созвездие? Какая связь может быть между отрезанными волосами царицы и смертью семи лесбосских девушек? Прежде чем отважиться продемонстрировать единство основоположной идеи во всех этих явлениях, следует дать более близкое представление о самой Беренике. Она — единственная дочь киренского царя Магаса и Апамы (Thriegie res Cyrenens. p. 221; Eckhel D. N. P.

¹⁰⁴ Возле его хвоста различимы семь тусклых звезд, называемых Волосы Береники ΕΥΕΡΣΕΝΑΟΣ, называемые также звездами тех девушек, что погибли на Лесбосе (лат.).

¹⁰⁵ Благодетельницы (др.-греч.); т. е. «Береники Благодетельницы».

¹⁰⁶ Та же великая... (лат.).

¹⁰⁷ Которую Туберон называет царской (лат.).

¹⁰⁸ Эта загадочная надпись, будоражившая воображение многочисленных любителей старины, до сих пор не получила надежной интерпретации. — Примеч. ред.

¹⁰⁹ Волосы или Прялка (др.-греч.).

1, V. 4, p. 13), женщина высокого духа и величайшего мужества, подобная той Аретофиле, чью историю повествуют Plut. de mull. virt. 8, 291 Hutten и Polyae Strat. 8, 38, и Феритиме¹¹⁰, о которой также говорил Менекл ὁ τὰς Λιβυκὰς ἱστορίας γράψας¹¹¹ в γυναικὲς ἐν πολεμικοῖς συνεταιὶ καὶ ἀνδρείααι¹¹² Cod. Escorial. Магас, брат Птолемея Филадельфа, которого тот опасался (Plutarch, Cleomen. 33), является сыном Береники, супруги первого Птолемея, от ее первого брака с македонцем Филиппом, от коего она родила также Антигону, взятую в жены Пирром. Апама, напротив, есть дочь Антиоха I, царя Сирии. (Pus. 1, 6, 8; 1, 7; Plut. Pyrrh. 4. 6; Schol. Theocrit. Id. 17, 34. 41. 61; Callimach. Epigr. 55, p. 227, ed. Graevii 1697.) Когда Магас, поднявшийся от наместника до властителя Кирены, однажды на поле битвы обратился в бегство, его дочь вскочила на коня и остановила готовое последовать за ним войско. С той же дерзостью прокладывая себе путь, она добилась благосклонности третьего Птолемея, называемого Эвергет I; от него, согласно обычаю египтян, она получила имя Эвергетида, и от него же стала матерью четвертого Птолемея, по прозвищу Филопатор (Satyr. ap. Theophil. ad. Autolyc. 2, p. 94 во Fr. h. gr. 3, 164; Justin. 26, 3, Strabo 17, 796). За эти деяния Каллимах величает ее Magnanima¹¹³, что мы можем видеть и из Катуллова (66, 25) вольного перевода песни Каллимаха. Изложение Гигина страдает путаницей, в прояснении которой особые заслуги принадлежат Летронну¹¹⁴ с двумя его сочинениями: Recherches pour servir à l'histoire d'Égypte, p. 6–11. 348. и Recueil d'inscriptions 1, p. 3. 4. У Гигина Береника является дочерью Птолемея и Арсиной и сестрой своего супруга Птолемея. Каллимах, на коего Гигин ссылается, писал: Πτολεμαῖος ὁ ἐπικαλούμενος Εὐεργέτης καὶ Βερενίκη

¹¹⁰ См. гл. LXXVI нашего издания. — *Примеч. перев.*

¹¹¹ Написавший Ливийскую историю (*др.-греч.*).

¹¹² Женщины, сведующие в военном деле и мужественные (*др.-греч.*).

¹¹³ Благородной (*лат.*).

¹¹⁴ Жан Антуан Летронн (1787–1848) — французский эллинист, археолог и исследователь нумизматических надписей. — *Примеч. перев.*

ἀδελφὴ καὶ γυνὴ αὐτοῦ¹¹⁵ — титулатура, которую можно найти в источниках. (Letronne, rech. p. 6–11: С. J. Gr. 4694; ср. 5184 и Т. 2 p. 286, а.) Это ἀδελφὴ¹¹⁶, всякий раз стоящее перед γυνὴ¹¹⁷, — поскольку сестринское отношение в материнской системе есть наивысшее (надпись из Паремболе у Летронна, Rec. 1, 18), — Гигин понял как обозначающее действительное сестринство, сделав отсюда дальнейший вывод, что у Береники с ее супругом общие родители, а именно второй Птолемей, Филадельф, и его супруга, Арсиноя. В этом римлянин ошибался, ибо не был знаком со специфическим употреблением термина ἀδελφὴ в титулатуре двора Птолемеев. Здесь любая супруга царя именовалась ἀδελφὴ, даже если она не состояла с мужем в такой степени родства, или не приходилась ему родственницей вообще. Так, например, Цицерон pro rege Alexandrino (sc. Aulete Cleopatrae patre) у Mai sex orat. partes Mediol. 1817, p. 108, называет Беренику, супругу Александра II, reginam sororem¹¹⁸, несмотря на то, что Александр II был сыном Александра I, Береника же, напротив, — дочерью Сотера II, а значит, их связывало лишь двоюродное родство; и Асконий, будучи в плену того же недоразумения и мысля в духе своего времени, в своем схолионе к этому месту характеризует убийство Береники как patricidium¹¹⁹, — в силу предполагаемого сестринства. После того, как мы прояснили этот пункт, нет больше сомнений в том, что та Береника, коей свидетельства приписывают связь с Лесбосом, есть дочь Магаса — Эвергетида. Как Германик прямо называет ее этим прозвищем, точно так же и в случае с созвездием оно подтверждается из Narr. 12, Westermann, Mythogr. p. 363, Eratosthen. Cataster. 12, p. 247 Westermann, из Катулловой coma Berenices 66, и из Плиния 2, 178. Можно привести еще множество примеров той славы, что стяжала именно эта Береника,

¹¹⁵ Птолемей, прозываемый Благодетель, и Береника, сестра и жена его (др.-греч.).

¹¹⁶ Сестра (др.-греч.).

¹¹⁷ Жена (др.-греч.).

¹¹⁸ Царицей-сестрой (лат.).

¹¹⁹ Убийство ближайших родственников (лат.).

знание коих существенно облегчит нашу задачу. Согласно Тертуллиану, *de anima* 57, ей, наряду с Нектабисом (это имя мы находим также у Плиния), последним из туземных домакедонских царей из Себеннита, обычно называемым Нактанебом II (*Letronne, de la civilisation égyptienne, Paris 1845, p. 44. 51*), приписывали, например, способность при помощи колдовских чар вызывать души умерших безвременной или насильственной смертью, — тогда как имя последней Клеопатры связывалось с алхимией и знахарством (*Reuvens, lettres à Mr. Letronne sur les papyrus bilingues et grecs. 1830, p. 76 ff.; Hermann, Catal. mull. p. 315–317; Chabouillet, catalogue des camées p. 307, № 2244*). Всякое предположение о легкомысленной произвольности в сообщении Тертуллиана будет исключено, если принять во внимание точное соответствие отмеченных им качеств со сведениями о дотальном праве и о небесном созвездии. Если последнее связано со смертью лесбосских девушек, то верно также и сообщение о способности Береники вызывать души рано умерших, причем Тертуллиан не упомянул здесь особо, что речь идет именно о женщинах, лишь потому, что придавал мало значения идеям Египта. Если, далее, дотальный закон защищает жительницу Лесбоса от насилия, связанного с причинением ей имущественного ущерба, то вызывание духа безременно умершей имеет ту же самую направленность против *ἄδικων*¹²⁰ ранней и насильственной смерти. Ибо такая смерть и действительно есть *ἄδικον*. *H. Orph. in mort. 87, 6: ἄδικος δ' ἐνίοισιν ὑπάρχων ἐν ταχὺτῆτι βίου παύων νεοήλικας ἀκμάς*¹²¹. Ср. *Galen. de usu part. corp. hum. 16, 1*. Береника, следовательно, как в первом, так и во втором случае, выступает в роли матери-защитницы от всякого рода несправедливости, и эта ее забота простирается даже и за пределы телесного бытия. — Второй факт, который следует принять во внимание, — это божественная честь, воздаваемая Эвергете, с посвященной ей афлофо-

¹²⁰ Несправедливость (*др.-греч.*).

¹²¹ ...Но к иным он [вечный сон] приходит порой не как должно, / Слишком поспешно, и юную жизнь прерывает в расцвете (*пер. с др.-греч. О. В. Смыки*).

рией, которая занимает выдающееся место в числе еще ранее¹²² мимоходом упомянутых случаев женского жреческого служения у Птолемеев. Упоминания о ней мы находим не только в тексте жреческого указа на Розеттском камне эпохи пятого Птолемея Епифана, но также и в т. н. «протоколе» некоторых частных документов (ср. Примечания А. Пейрона к частям I и IV Туринского папируса 1, р. 113 ff.: 2, р. 32 ff.), — как, например, в папирусе Анастази (текст которого был впервые в 1821 г. представлен Бекон, а ныне может быть найден в существенно улучшенном виде в Reuven's lettres, 3. lettre p. 1–18; Leemans, papyri graeci musei Lugduno-Batavi 1843, р. 67 ff.; Brugsch, lettres à Mr. de Rougé 1850, р. 62; ср. Champollion-Figeac, éclaircissements historiques sur le Papyrus grec trouvé en Egypte et connu sous le nom de contract de Ptolémaïs, — негодное и с тех пор более не употреблявшееся обозначение, — А. Peyron, pap. Taurinenses 2, р. 14); далее, в папирусе Казати в Париже (St. Martin в Journal des savants, Sept. 1822, Brugsch, 1. 1. р. 7. 8) и в двух древнейших папирусных документах из эпохи Птолемеев в Champollion-Figeac, notice de deux Papyrus Egyptiens en écriture démotique et du regne de Ptolémée — Eriphane — Euchariste, Paris 1823. 80. Каждый из этих открывающих документ протоколов содержит имена жрецов Александра и его преемников вплоть до правящего царя, затем следует афлорория Береники Эвергетиды, далее — канефория Арсинои Филадельфии, и, наконец, — жрица Арсинои Филопатры; так, например, у Казати: ἀθλοφόρου Βερενίκης Εὐεργέτιδος, κανεφόρου Ἀρσινόης Φιλαδέλφου, ιερείας Ἀρσινόης Φιλοπάτορος, τῶν οὐσῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κ. τ. λ.¹²³ Вопросом о том, почему при указанных афлорории, канефории и третьем жреческом служении собственные имена всюду опущены и заменены на τῶν οὐσῶν или τῶν ὄντων καὶ οὐσῶν¹²⁴, мы здесь не задаемся. Куда более существенно

¹²² См. гл. LXXI нашего издания. — *Примеч. перев.*

¹²³ Одержавшей победу Береники Эвергетиды, канефоры Арсинои Филадельфы, жрицы Арсинои Филопатры, находящихся в Александрии... (*др.-греч.*).

¹²⁴ Сущих или присутствующих (*др.-греч.*).

будет выяснить значение афлорории. Бек, в *Papirusurkunde* S. 14, и Франц в *Coop. J. Gr. 3*, p. 307 а., сделали это лишь в неполной мере. Тот факт, что она имеет отношение к наградам в состязании, отмечен верно, ибо ведь, согласно *Athen. 5*, p. 203 А., и для Береники — супруги первого Птолемея, во время дионисийского праздника на золотых колесницах вывозились победные венцы: но о самих играх, в которых эти венцы завоевывались, нет ни малейшего упоминания. И все же, слова Каллимаха о том, что Эвергетида посылала лошадей на олимпийские скачки, не допускают никаких сомнений. Значение такого участия в элийских играх и их связь с гинекократическим сознанием египетских и македонских женщин уже отмечались мной ранее. Тому, кто не забыл приведенные там рассуждения, будет ясно, что олимпийская победа, выступая на первый план, теснила своим величием прежнее жреческое чиноположение, и что именно такая победа должна была повлечь за собой введение афлорории вместо канефории, коей в свое время была удостоена Арсиноя. Всякую честь превосходит честь олимпийского победного венца, который, по словам Горация, *terrarum dominos evehit ad Deos*¹²⁵ (ср. о правильном истолковании этих слов *Jakobs, Vermischte Schriften* 5, 371). Именно здесь, по всей видимости, кроется причина того, что афлорория Береники всегда упоминалась до канефории Арсинои, тогда как хронологический порядок требовал бы обратного. Факты, приведенные с целью объяснить это странное обстоятельство Летронном, *Rescueil* 1, p. 258 ff., доказывают только, что обе жреческие должности впервые были введены лишь Епифаном, однако этим никак не объяснить отказ от хронологического порядка. Ибо теперь спрашивается: что же побудило Епифана поставить афлорорию Эвергетиды на первое место? Причина такого отличия могла быть лишь сакральной, ибо в Египте, также и при Птолемеях, религия играет ведущую и решающую роль во всем, и прежде всего в вопросах царской титулатуры. Афлорория, следовательно, должна представлять собой более высокое

¹²⁵ Возносит к богам, мира властителям (*пер. с лат. А. П. Семенова-Тян-Шанского*).

жреческое служение, нежели канефория, а божественность Береники — превосходить таковую Арсиной, в чем мы и действительно убедимся, если примем во внимание значение олимпийской победы, особенно для женщины. Афлотория Береники во главе всех жреческих должностей, справляемых женщинами, есть поистине венец всех отличий, коими современники и позднейшие поколения наделили эту царицу, так что теперь и слова Стефана Византийского: Βερενικίδαί ἀπὸ Βερενίκης τῆς Μάγα θυγατρὸς¹²⁶ можно считать свободными от возражений Бека в *S. J. Gr.* 1, p. 160 к № 120 (612). Тем самым легенда о звездном прославлении ее волос и о принятии закона о выплате приданого, а также связь того и другого с Лесбосом обретают для нас еще большую важность. Теперь мы намерены приступить к этой важнейшей части мифа о Беренике, и первый вопрос, мучительно встающий перед нами, есть вопрос о том, какого рода отношение связывает царицу из династии Птолемеев с Лесбосом. Никакой исторической подоплеку этой связи источники для нас не сохранили. Если Кипр и Кос часто играют весьма заметную роль при наступлении смут внутри царствующего дома, то в отношении более удаленного Лесбоса отмечаются лишь исключительно торговые связи (Plehn, *Lesbiaca* p. 80. 97); также и Феокрит в 17-й Идиллии не упоминает Лесбос в числе прочих владений Филадельфа. Хотя, несмотря на величайшую скудость сведений о периоде господства Лагидов и о возникающих в течение его тех или иных внешних связях, нахождение исторической зацепки не представляется целиком и полностью исключенным, все же очевидно, что основным источником разрешения этой загадки следует считать ту религию, которая имеет одинаково большое значение как для Лесбоса, так и для Птолемеев, а именно — орифико-дионисийскую. До каких блистательных высот Лагиды подняли вакхический культ, лучше всего можно видеть из сохранившегося у Афиней описания александрийских праздничных шествий. В боге, символами коего украсился Александр, являя себя миру, македонский царствующий дом видел своего архегета. Так утверждает

¹²⁶ Беренекиды — от Береники, дочери Мага (*др.-греч.*).

Сатир во Fr. h. gr. 3, 165, таково же содержание адулитанской надписи, С. J. Gr. 5127, где стоит особо отметить упоминаемое разделение отцовского и материнского происхождения ($\tau\acute{\alpha} \mu\acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\pi\omicron \rho\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \text{ Ἡρακλέους τοῦ Διός, } \tau\acute{\alpha} \delta\acute{\epsilon} \acute{\alpha}\pi\omicron \rho\omicron\varsigma \Delta\iota\omicron\nu\acute{\upsilon}\sigma\omicron\upsilon \text{ τοῦ Διός}$ ¹²⁷, Heracleische Darstellungen der Ptolemaer, Archeolog. Zeitung 1849, S. 53). Ἐν Σήτει τῇ τοῦ Διόνυσου νήσῳ¹²⁸ собирается коллегия базилистов, дабы вознести мольбу к Дионису о благоденствии царя (Letronne, Recherches p. 354 ff. 381). Дионисийские символы появляются на памятниках эпохи Лагидов, так, например, на камне из Филэ, который по приказу Рюппеля был доставлен в библиотеку Франкфурта, и о котором сообщает Летронн в начале своей Statue vocale de Memnon. Значительное число чувственно-вакхических терракотовых изображений было привезено из Египта в Париж. В Александрии $\rho\omicron\mu\pi\eta \text{ Ἀλεξάνδρου}$ ¹²⁹ воспринимается как триумфальное шествие Диониса (Athen. 5, 202 A.). Феокрит Id. 17, 112–116 чествует Филадельфа, говоря, что из всех певцов, прославлявших священный праздник Диониса, тот ни одного не отпустил от себя, не одарив, так что служители муз всегда славословили его как своего благодетеля. Разнузданные вакхические празднества Птолемея Филопатора не раз отмечает Плутарх в жизнеописании Агида. Последний из Лагидов, Авлет, носит имя Диониса (Letronne, rech. p. 153 ff.), точно так же, как, согласно Plut. Anton. 24; ср. С. J. Gr. 4926, в Эфесе Антоний был торжественно принят как $\nu\acute{\epsilon}\omicron\varsigma \Delta\iota\acute{\omicron}\nu\upsilon\sigma\omicron\varsigma$ ¹³⁰. Фискон же, встречая римское посольство, имел на себе прозрачную одежду, как того требовала дионисийская религия от женщин (Justin 33, 8). До сих пор весьма мало внимания уделялось наличию тесной связи между набирающим все больший блеск развитием вакхического культа с общими устремлениями Лагидов, с их планомерным поощрением греческой науки и с достигшим своего высочайшего расцвета дионисийским духом

¹²⁷ С одной стороны от отца Геракла, сына Зевса, с другой — от матери Диониса, сына Зевса (*др.-греч.*).

¹²⁸ В Сете на острове Диониса (*др.-греч.*).

¹²⁹ Триумфальное шествие Александра (*др.-греч.*).

¹³⁰ Новый Дионис (*др.-греч.*).

птолемейских цариц. А между тем, у Афиней 5, р. 198 D. поэт Филиск выступает как ἱερεὺς Διονύσου¹³¹ и предводитель вакхической процессии, а на Геликоне мы встречаем Арсиною, сестру-супругу Филадельфа (Schol. Theocr. 17, 128), — ту самую, которая в облике Арсинои-Зефиритиды, а у Катутла — Арсинои-Локриды (имя, впервые восстановленное Бентли из испорченного *glaridos, chloridos*) — сама облеклась в божественную афродитическую природу; чью любовь к своему брату-супругу Феокрит чувствует словами: ἐκ θυμῷ στέρυοισα κασίγνητόν τε πόσιν τε¹³² (17, 130); посвящавшую вместе с ним храмы и приносившую жертвы родителям, особенно матери (ματρί φίλᾳ καὶ πάτρι¹³³, 17, 123; C. J. Gr. 805. 6858: ἄλγεα δ' ἔλλυτε πατρι, πολὺ πλείτον δὲ τεκούσῃ¹³⁴; Marm. Охон. T. 71, 2), а после ее смерти — удостоившуюся женского жреческого сана канефоры (Schol. zu Theocr. Id. 17, 123 у Valkenaer ad Adoniaz. р. 355 В. с исправлениями Летронна, Rec. 1, 81), — изображенную сидящей на страусе — символ вакхического посвящения, Paus. 9, 31, 1; 1, 8, 6, что доказывают στρουθῶν συνωρίδες ὀκτώ¹³⁵ у Афиней, 5, 200 F в дионисийском шествии того же Филадельфа, а также мистериальный аспект страусиных яиц (Gräbersymb. S. 50. 141. 336; Lucian, dipsades 5. Страусиное яйцо присутствует также и среди зальцбургских археологических находок, по большей части связанных с религией Осириса). Напротив, попытка Винкельмана объяснить этот образ аллегорией (Werke 2, S. 565) выглядит полностью безосновательной и даже нелепой. Женский вакхо-афродитический образ жизни получил свое наиболее совершенное историческое выражение в лице последней Клеопатры. Ибо Плутарх в жизнеописании Антония с определенностью говорит, что ее колдовские чары, пред коими склонялись даже самые прославленные ее современники, объяснялись не столько телесной красотой, сколько высокой степенью

¹³¹ Жрец Диониса (др.-греч.).

¹³² Горячо любящая брата и мужа (др.-греч.).

¹³³ Любимой матери и отцу (др.-греч.).

¹³⁴ Скорбь оставила отцу, а много больше — родившей (др.-греч.).

¹³⁵ Восемь парных упряжек страусов (др.-греч.).

духовно-психического развития: ἦν αὐτὸ κατ' αὐτὸ τὸ κάλλος αὐτῆς οὐ πάνυ διαπαράβλητον к. т. л.¹³⁶, что приводит на память слова Максима Тирского о Сапфо: ее называли красивой, хотя она была мала ростом и смуглокожа. Ничуть не меньше, чем жительницы Лесбоса, царственные женщины из династии Птолемеев поклоняются столь близко связанной с Дионисом Афродите. (Letronne, recherches p. 125; Recueil 1, 46 ff.). Здесь, без сомнения, кроется причина того, что в ходе александрийского праздничного шествия (Athen. 5, p. 201 D.) особая честь воздается Коринфу. Если даже Арсиною возвышают до Зефиритиды, то о Беренике, супруге Сотера, Феокрит Id. 15, 106 ff. поет, что Киприда наполнила ее грудь амброзией и привела ее от смертного состояния к бессмертию, а Арсиною, — дочь, наделенную прелестями Елены, — вдохновила в честь божественной Матери прославить прекрасного и любимого ею даже после смерти Адониса. Связь этого праздника с орфическими мистериями столь же мало может быть подвергнута сомнению для Александрии, сколь и для Лесбоса. Если вакхическое служение всегда и существенным образом связано с посвящением (С. J. Gr. 157, p. 251, 1), то в торжественном шествии с несением στέφανος μυστικός χρυσοῦς¹³⁷ еще и особо упоминается, что им украшали θύρωμα τοῦ Βερενικείου¹³⁸ (Athen. 5, 202 D.). Πέρσης τελεταί¹³⁹ (5, 198 E.) Казабон без оснований (Tz. Lyc. 798; Sch. Apoll. Rh. 4, 589; Valer. Flacc. Arg. 7, 238), хотя

¹³⁶ Ее красота была сама по себе не такой уж несравненной... (др.-греч.).

¹³⁷ Мистерияльного золотого венца (др.-греч.).

¹³⁸ Двери гробницы Береники (др.-греч.).

¹³⁹ Цитируемое место из Афиня относится к числу темных. Дошедшие до нас рукописи содержат чтение πέρσεις τελεταί — оно отражено и в классическом издании Швайггейзера, которым пользуется автор. Слова эти лишены смысла и дали повод для многочисленных конъектур, среди которых и приведенное здесь чтение Πέρσης τελεταί, и увердившееся в современных изданиях предложение Э. Роде: ἱεροστολίωταί (служители, ответственные за облачение священных статуй). Бахофен усматривает в словах Афиня свидетельство существования сугубо местных египетских таинств, однако остается неясным, с именем какого божества он их связывает. — *Примеч. ред.*

по смыслу и верно, переправил на Ὀρφεοτελεσταί¹⁴⁰, ибо у меня нет сомнения в том, что упоминаемые Судой (Νραϊσκος) во множественном числе местные египетские τελεταί, на тот момент уже всецело связывались с дионисийскими мистериями. В любом случае сопоставленные нами факты дают вполне ясное представление об истинном связующем звене между птолемейскими и лесбосскими женщинами. Не какое-либо определенное историческое событие, но орфическая мусическая слава эолийского острова связала между собой женщин Лесбоса с Береникой Эвергетидой. Тем самым открывается и источник, из коего единственно может быть почерпнуто объяснение дошедшего до нас мифа о созвездии Береники и ее дотальном законе.

CXLV. Смысл лесбосского дотального закона Береники и его связь с созвездием Coma Berenices. Значение приданого в орфической религиозной системе и в истории деметрического материнского права. Дальнейшее проникновение лесбосско-орфических идей в Спарту и Рим на материале политических стремлений греков и царя Агида

И действительно, мы можем видеть, что оба они, как первый, так и второй — всецело сообразуются с орфическими религиозными идеями. Сперва я остановлюсь на рассмотрении coma Berenices¹⁴¹. В повествовании Катутла (Catul. 66) явственно различимы главные черты лесбосской религии. Прежде всего это женский плач по гибнущей красоте и великолепию жизни и, в противовес ему, — утешение, предлагаемое мистериями, с их указанием на высшее ураническое бытие. Плач мы можем видеть в ὄρφνος¹⁴² безутешных sorores comae¹⁴³ (обратите внимание, что у Плавта Роеп. 1, 3, 8 — руки, а у Феста Sororiare, Müller p. 297 —

¹⁴⁰ Посвященные в орфические мистерии (*др.-греч.*).

¹⁴¹ Волос Береники (*лат.*).

¹⁴² Плаче (*др.-греч.*).

¹⁴³ Кудрей-сестер (*лат.*).

груди также именуется *sogores*, причем в последнем случае особо отмечается их пышность), скорбящих о горьком жребии своих сестер, жизнь которых в самом расцвете лет оборвалась под серпом жнеца, и таким образом зримо воплощающих погребальный плач лесбосских женщин, — тот μέλος¹⁴⁴, о котором Etyim M. и Gudianum говорят: τὰς ἐν Λέσβῳ γενομένης παρθένους Μούσας ἐπὶ τὰ πένθη φοιτᾶν καὶ θρηνεῖν¹⁴⁵ (сообщение, которое Бек в анонсе брэнстедовского труда называет неясным и трудным для понимания); утешение же — в благой вести брата Мемнона Зефира, в момент величайшей скорби с ликованием возвещающего небесную славу столь горько оплакиваемых *comae paulo ante abiunctae*¹⁴⁶. То, чему здесь, на земле, была суждена смертная участь, обретает новую жизнь в царстве звезд. На лоне Афродиты, ночью порой, — как велит природа небесной царицы-матери, что на крышках египетских саркофагов (например, Петеменофа и его сестры Сенсаос, родом из семьи Корнелия Поллия) с простертыми объятиями встречает души умерших, — нашли покой ее заблаговременно срезанные локоны. Орфическая седмерица, проявляющаяся и в имени Валерия Гептахорда у Valer. Max. 7, 8, 7 и в семи сферах римского надгробия, *Septimia Spica* в Labus mus. di Mantova T. 2 t. 24. p. 171, определяет собой облик небесного созвездия, равно как в священном числе семь являются нам лесбосские музы, струны Терпандровой лиры, цари и подаренные Ахиллу лесбосские красавицы, αἱ κάλλει ἐνίκων φύλα γυναϊκῶν¹⁴⁷ (Philostr. Im. 2, 2). (Plut. Sympos. 20, Hutt. 8, 49; Arnob. 3, 37 в сравнении с Clem. Alexand. Protr. p. 27 Potter; Schol. Arist. ranae 1304, Bekker 2, p. 400; Strabo 13, p. 618; Plin. 7, 56; Plut. de mus. 30 — с Беком, de metris Pindari, p. 205; ср. Paus. 2, 3, 6; Philostr. Her. 19, 14; Septem

¹⁴⁴ Песнь (др.-греч.).

¹⁴⁵ Рожденные на Лесбосе девственные Музы во время траура приходили и пели погребальные песни (др.-греч.).

¹⁴⁶ Недавно отделенных волос (лат.). Автор цитирует фрагмент строки Катуллы: «Отделены от меня, о судьбе моей плакали сестры» (пер. с лат. С. В. Шервинского). — Примеч. ред.

¹⁴⁷ Которые по красоте были первыми среди женщин (др.-греч.).

как *Virginitas*¹⁴⁸). Царь, не обнаружив поутру исчезнувшие ночью пряди, охвачен безутешным горем, но обретает в конце концов успокоение в мысли, что им суждено было удостоиться более чистого, вечного бытия. В этом значении волосы Береники стоят в одном ряду с венцом Ариадны, с коим их недвусмысленно сопоставляет автор схолий к Арату *Phaen.* 146, Bekker p. 64. (Ср. *Conon* narr. 12; *Callimachi Fr.* 8, p. 235, edit. 1697). У него же созвездие, обычно называемое *πλόκαμος, βόστρυχος*¹⁴⁹ (ср. *Apollod.* 2, 7, 3; *Apollon. Rh.* 3, 47; *Pind. Pyth.* 4, 82), а в связи с Дионисом — также *βοτρυοειδής θέσις*¹⁵⁰ — именуется *ἡλακάτη*¹⁵¹, что приводит на ум песню Эринны за прялкой, и в обоих случаях связывается с прялкой Паркой и с неумолимым смертным жребием, постигшим саму Эринну столь же рано, как и семерых лесбосских девушек. (*Μοῖρα, λινοκλώστου δεσπότης ἡλακάτας*¹⁵², *Anthol.* 7, 12; *Fronto de nepote amisso* 1, p. 204 ed. Frankofurti 1816; ср. *Antonin. Liber.* 25; *Gräbers.* S. 308. 309; *Chabouillet, catalogue, cylindre* № 706. 710. 762. 789. 809. 822. 830. 1025. 1110; *Böttiger, die schöne Spinnerin, griechische Vasengem.* 1, 3, S. 37–34.) Но орфическое обетование грядущего за смертным порогом небесного бытия дается лишь тому, кто ведет орфическую жизнь. Лишь женщине, сохранившей чистоту, позволено иметь надежду на такое будущее. Катулл в конце своей песни с величайшей определенностью подчеркивает это условие и краеугольную заповедь всех мистерий. *Tex, quae se impuro dedit adulterio*¹⁵³, Афродита с гневом отвергает (ср. *Val. Max.* 8, 15, 12). Береника, ради спасения супруга обещавшая принести в жертву лучшее украшение всякой женщины, свято исполняет свой обет. Поэтому служитель богини сам возносит ее

¹⁴⁸ См. гл. XXX нашего издания. — *Примеч. перев.*

¹⁴⁹ Волосы, локон (*др.-греч.*).

¹⁵⁰ Гроздевидное расположение [звезд] (*др.-греч.*).

¹⁵¹ Прялка, веретено (*др.-греч.*).

¹⁵² Мойра, владычица грядущего нить веретена (*др.-греч.*).

¹⁵³ Кто предается нечистому прелюбодеянию (*лат.*).

сома на небеса и помещает в *gremio castae Veneris*¹⁵⁴: мысль, обретающая еще больший вес в силу связи волос с гетерическим рождением и диким амазонством (ср. Valer. Max. 9, 3, 4; *γυναικῶν ἀρεταί*¹⁵⁵ ex. cod. Escorial. vox Semiramis). См. выше главу СII. С поощрением женской чистоты тесно связан также тот дотальный закон, принятие которого Эратосфен (при Птолемее Эвергете получивший должность главы Александрийской библиотеки) в одном из своих многочисленных утраченных произведений (Fabricius, bibl. graeca 3, p. 443–479; ибо в сохранившихся катастеризмах этого места нет) приписывает Беренике. Еще ранее¹⁵⁶ я упоминал о значении приданого в его отношении к девическому гетеризму. Знаменитое *tusco more tute tibi dotem quaeris corpore*¹⁵⁷ дает нам верную отправную точку. Проституцией женщина сама зарабатывает себе приданое. Если же проституция исключена, то и обеспечение необходимо добыть иным способом. И то же самое мы можем видеть у разных и совершенно изолированных друг от друга народов. Прочтите Pallas, Mongol. Völker 1, 200; Meiners, Geschichte des weiblichen Geschl. 1, 84, 85, а о нынешнем Лесбосе — см. выше¹⁵⁸, к чему после Мейнерса следует добавить также de Guyz 1, 28 и Tournefort 1, 50. Насколько глубоко та же самая идея укоренилась в среде римлян, можно видеть по Cic. pro Quintio 31; Plaut. trinum. 3, 2, 63–65; Valer. Max. 4, 4, 10; и даже уже в довольно позднюю эпоху, anno 458, Majoriani nov. 6, §. 9, Hugo ius civile antej. 2, p. 1381: *scituris puellis ac parentibus puellarum vel quibuscunque nupturis, ambos infamiae maculis inurendos qui fuerint sine dote coniuncti, ita ut nec matrimonium iudicetur, nec legitimi ex his filii procreentur*¹⁵⁹ (закон отменен Севером anno 463

¹⁵⁴ На невинное лоно Венеры (пер. с лат. С. В. Шервинского). — Примеч. ред.

¹⁵⁵ Добродетели женщин (др.-греч.).

¹⁵⁶ См. гл. XLVIII нашего издания. — Примеч. перев.

¹⁵⁷ По этрусскому обычаю собственным телом ты добываешь себе приданое (лат.).

¹⁵⁸ См. гл. LIV нашего издания. — Примеч. перев.

¹⁵⁹ Да будет известно девушкам и их родителям или кому-то еще, кто выдает их замуж, что оба сочетавшихся без приданого будут заклеиме-

Nov. 1. de abrogandis capitibus injustis legis divi Majoriani, Hugo 2, р. 1392). В событии, о котором сообщает Макробий 1, 11, р. 260 Zeune, очевидно то же самое движение от зарабатывания приданого гетеризмом к его законодательному назначению; первое связывается с разнузданным ночным празднеством *ponae caprotine*¹⁶⁰ и с сакральным именем Тутелы-Филотиды (родственно упомянувшемуся выше прозвищу Афродиты Тудо), второе же — с предоставлением свободы и оказанием материальной поддержки гетерам. Постановления о правах бедных девушек, которые, согласно Диодору 12, 18, были даны Харондом, несут отпечаток той же идеи. В противоположность римскому приданому, Тацит G. 18 пишет о германцах: *dotem non uxor marito, sed uxori maritus offert*¹⁶¹; то же самое о кантабрах Strabo, 3, 165, ср. выше¹⁶². Похвала германскому обычаю, заключенная в этих словах, явится нам во всей полноте, если сформулировать противопоставление следующим образом: целомудрие германской девушки обеспечено и без законодательного назначения приданого, а для нее возможность подобного обеспечения столь же мала, как и для спартанских женщин, которые, согласно Афиною 13, 556 и Аэлиану V. H. 6, 6, 2, также не получают никакого приданого. Ср. Justin. Nov. 22 об армянках. Если мы свяжем теперь закон Береники с теми чертами характера, которые традиция приписывает этой царице, и с настроением орфической религии против всякого рода распущенности, он будет нам в достаточной мере понятен, так что теперь мы можем обратиться к разъяснению частных случаев. Весьма полезным для нас здесь будет содержание пятнадцатого из британских папирусов, которое я привожу согласно Бернардино Пейрону, *papiri Greci del Museo Britannico*. Армай, египтянин, живущий в келье мемфисского Серапеума, подает стратегу Дионисию исковое заявление следующего содержания: Татеми, дочь Нефори из

ны позором, так что ни брак их не будет считаться действительным, ни дети — законными (*лат.*).

¹⁶⁰ Капротинии, или праздники Юноны Капротины (*лат.*).

¹⁶¹ Не жена дает мужу приданое, но муж жене (*лат.*).

¹⁶² См. гл. XLVIII нашего издания. — *Примеч. перев.*

Мемфиса (о ней есть и другие свидетельства, Leemans, *papiri Leidenses* p. 13), живет вместе с ним в Серапеуме, и благодаря сборам пожертвований и добровольным приношениям посетителей накопила состояние размером в один талант и триста драхм, каковую сумму она вверила ему на хранение. После чего он был обманут матерью Татеми следующим образом: та сказала ему, что ее дочь вошла в возраст, когда, согласно египетскому обычаю, ей должно быть сделано обрезание (περίτέμνεσθαι)¹⁶³; поэтому она просит его уступить ей хранящуюся у него сумму, с тем чтобы у нее появилась возможность при проведении этого торжества должным образом одеть свою дочь и снабдить ее приданым (αὐτῆν ἀνδρὶ φερνείειν). В случае же, если ей не удастся осуществить свое намерение и обрезать свою дочь Татеми в месяце Мехир XVIII года, она обещала возратить ему сумму в 2400 драхм. Он согласился на это предложение и вручил ей в месяце Тот один талант и 300 драхм. Однако мать не выполнила ни одного слова из сказанного, а когда ее дочь стала упрекать его и требовать назад свои деньги, важные дела помешали ему самому отправиться в Мемфис и заняться выяснением этого вопроса. Поэтому он хочет, чтобы Нефори предстала перед судом, а само дело стало предметом судебного разбирательства. Из этого рассказа мы можем вывести следующие заключения. Наделять девушек приданым есть обычай, принятый также и в Египте, и это тем более достопримечательно, что у нас есть множество разнообразных свидетельств распространенности в стране Нила гетеризма и обычая *dotem quaerere corpore*¹⁶⁴ (см. также Плутарх, *praes. conjug.* 7, p. 421 Hutt. ταῖς Αἰγυπτίαις κ. τ. λ.¹⁶⁵). Таким образом, смысл и намерение § 5 эдикта Юлия Александра из эпохи Нерона (Haubold, *Monum. legal.* p. 213), несмотря на то, что в целом он вполне соответствует римскому праву (Fr. 74 D. de iure dott. 23, 3), все же более характерны для местных обычаев. Далее: назначение приданого исходит от матери, чему есть множество подтвержде-

¹⁶³ См. гл. СIII нашего издания. — *Примеч. перев.*

¹⁶⁴ Зарабатывать приданое проституцией (*лат.*).

¹⁶⁵ Египтянам... (*др.-греч.*).

ний. Прежде всего, тот факт, что *dictio dotis*¹⁶⁶ связано с торжественным актом обрезания, который, согласно Амвросию *de patre Abrahamo* 2, 2 совершается в четырнадцатилетнем возрасте (Strabo 17, 824; Galen *de usu partt. corp. hum.* 15: Niebuhr, *Beschreibung Arabiens* S. 70). Далее, что с системой полигамии в том виде, как ее описывает Диодор 1, 80, не согласуется никакой иной обычай. Отметим, что в нашем папирусе упоминается одна лишь мать, и тем не менее, Армай считает себя вправе удовлетворить ее требование. В третьих же, из указанного документа следует, что мать сама назначает приданое для своей дочери, даже не дожидаясь для этого фактического обручения. С помощью этих положений, идущих решительно вразрез с жидущимся на отцовском принципе римским правом (*Vatic. fr.* § 100; *Cic. pro Flacco* 34. 35; *Ulrian* 6, 2), мы можем дать более близкое определение дотальному закону Береники. Предполагаемый им случай таков: мать назначает своей дочери приданое и вскоре после этого умирает — еще до того, как та нашла для себя жениха и получила на руки эту денежную выплату (ср. *Demosph. Or. contra Spudiam de dote*). Здесь существовала опасность, что материнская воля не будет исполнена, и осиротевшая дочь останется без приданого. Береника выступает в защиту такой сироты в ее беспомощности, наделяя ее правом подачи судебной жалобы о назначении приданого. Римское право в определении Августа о *fidei comissa*¹⁶⁷ являет нам весьма поучительный аналог, § 1. J. 2, 23. На место простой *fides*¹⁶⁸, на которую принято было полагаться ранее, Цезарь поставил законодательное принуждение, а на место *rudor* — *vinculum iuris*¹⁶⁹. Особый термин *petitio*¹⁷⁰ применяется ко всему, что имеет отношение к наследству (*Fr.* 5, § 2 D. *de hered. petit.* 5, 3; *Fr.* 18, 1 D. 46, 4). Ничуть не менее, чем *petitio*, соответствует

¹⁶⁶ Назначение приданого (*лат.*).

¹⁶⁷ Фидеикомис — передача имущества, отдача наследства через третье лицо, при посредстве душеприказчика. — *Примеч. А. В.*

¹⁶⁸ Веры, доверия (*лат.*).

¹⁶⁹ Совестьности, чувства чести — узы права (*лат.*).

¹⁷⁰ Притязание, предъявление претензии, гражданский иск (*лат.*).

специфике юридического словоупотребления и выражение *inter eas*¹⁷¹, равно как и *reddi*¹⁷² (Fr. 2, §§ 2. 8. D 1, 2), стоящее здесь как усиленное *dari, solvi*¹⁷³ (Lex Galliae Cisalp. 2, 55; Fr. 9 D. 3, 4). К *eas*¹⁷⁴ следует мысленно добавлять *partes* или *personas*¹⁷⁵, — два равно распространенных термина для обозначения сторон процесса. Понятие *parens*¹⁷⁶ включает в себя равным образом отца и мать (Vatic. fr. § 321: *parens utriusque sexus*¹⁷⁷). Однако, безусловно, в первую очередь и преимущественно здесь имеется в виду мать. Именно к ней относится это слово по своему физическому материнскому значению (Plin. 18, 3: *terra parens*; Ovid. Am. 2, 19, 27: *Danae de Jove facta parens*¹⁷⁸). На нее указывает нам и аналогия греко-египетского права; на нее же — пример матроны из также локрийско-афродитической Иулиды, которая, заранее поделив между дочерьми свое состояние, в присутствии Помпея и его любимца Валерия Максима (2, 6) выпила чашу с ядом (Brönsted, *Reisen und Untersuchungen in Griechenland* S. 85–98); на нее же, наконец, — соответствующая материнскому праву идея, отчетливо высказываемая во второй речи Демосфена против Беота *de dote materna*¹⁷⁹, — о том, что материнское состояние исполняет свое естественное и ближайшее назначение, будучи употреблено в качестве приданого для дочери. То же подразумеваемое здесь обстоятельство, что мать на Лесбосе могла владеть собственным, принадлежащим лишь ей состоянием, явствует из замечания Тетона *progymnasm.* 13 (Walz, *Rhetor. gr.* 1, p. 256), на основании которого Питтак, по всей видимости, на случай смерти ребенка, дал

¹⁷¹ Между ними (*лат.*).

¹⁷² Быть возвращенным (*лат.*). — *Примеч. перев.*

¹⁷³ Быть данным, выплаченным (*лат.*).

¹⁷⁴ Тем (*лат.*).

¹⁷⁵ Стороны или лица (*лат.*).

¹⁷⁶ Родитель (*лат.*).

¹⁷⁷ Родитель любого пола (*лат.*).

¹⁷⁸ Даная Юпитером была сделана родительницей (*лат.*).

¹⁷⁹ О материнском приданом (*лат.*).

определение: νέμεσθαι πατέρα καὶ μητέρα τὴν ἴσιν¹⁸⁰ (aequa lance¹⁸¹, l. 7, C. 6, 56), согласно орфико-пифагорейскому принципу Мусония у Стобея, floril. 3, 90 Meineke: μητρί ἢ πατρί¹⁸², Финтии *ibid.* 3, 65, Пемпела πατέρος ἢ καὶ проπάτορος ἢ καὶ ματέρων τὰν αὐτὰν δύναμιν ἐχοῦσᾶν¹⁸³. Согласно этому же законодательству, освобождение от отцовской власти происходило весьма рано, а именно, с момента занесения детей в ἀρχαία τὰ δημόσια¹⁸⁴, как следует из Дионисия Галикарнасского, 2, 26 (ср. Clem. Alex. Str. 1, p. 351; Aristot. Pol. 2, 9, 9; Cic. legg. 2, 26; Strabo 13, p. 617). Направленность приписываемого Беренике дотального закона против гетерического развращения дочерей после этих разъяснений вполне очевидна. Выясняется, что соблюдение материнской воли в течение долгого времени зависело исключительно от личной добросовестности и pudor¹⁸⁵ оставшихся в живых родственников, но что, однако, когда после свершившегося нравственного упадка эти гарантии утратили всякую крепость, было введено судебное принуждение. Наше предшествующее изложение исключает всякую возможность того, чтобы дочь Магаса в действительности приняла какой бы то ни было закон: связь с именем прославленной египетской царицы носит здесь всецело мифический характер, однако тем самым значение этой связи для нас еще более возрастает. Ибо теперь она понимается как следствие той славы, которую супруга Эвергета снискала в народной традиции, а следовательно, как выражение ее материнской заботы, направленной на защиту девушек, проявляющейся и во всех прочих атрибутах этой благородной и возвышенной женщины (ср. Aelian. V. Н. 14, 43; Valer. Max. 9, 10, 1). Лишь таковы могли быть мотивы, побудившие Гигина упомянуть в своем рассказе об этом законоположении. И действительно, небесное созвездие, давшее ему

¹⁸⁰ Отцу и матери присудить одинаково (др.-греч.).

¹⁸¹ На беспристрастных весах (лат.).

¹⁸² Матери или отцу (др.-греч.).

¹⁸³ У отца, или праотца, или у матерей одна и та же сила (др.-греч.).

¹⁸⁴ Древние государственные архивы (др.-греч.).

¹⁸⁵ Совестливости, чувства чести (лат.).

повод к такому словоупотреблению, и дотальный закон связаны между собой внутренним родством. Орфическая идея чистой женственности и открывающегося перед ней прекрасного жребия обретает в этом созвездии свое развитие и дополнение. Мне думается, что из всего кажущегося непроходимым нагромождения загадок, которое мы видели перед собою в начале нашего исследования, ни одна не осталась неразрешенной, и я хотел бы напоследок указать лишь на еще одно, последнее явление, которое также связано с материнско-орфическим религиозным принципом острова Лесбос. Плутарх в жизнеописании Тиберия Гракха ⁸ рассказывает, что, согласно общему предположению, ритор Диофан, беженец из Митилены, своим учением особенно способствовал политическим начинаниям Тиберия, по каковой причине ему суждено было разделить с ним и его участь (с. 29). О том, сколь глубоко коренится в материнском принципате направленность на равенство всех граждан, а следовательно, на подъем низших сословий, и сколь тесно родственна эта направленность, в частности, дионисической орфике, мы уже не раз говорили прежде. В теориях Диофана мы видим проявление той же связи. В один ряд с дионисийской орфикой можно поставить и еще одно явление, также восходящее своими корнями к Лесбосу. С Тиберием Гракхом сравнивает Плутарх спартанского царя Агида. Агидом же была предпринята попытка упразднить господствующее неравенство состояний, восстановив прежнюю Ликургову ἰσότης ¹⁸⁶, а вместе с ней — и прежние строгие нравы Спарты. В ряду средств, к коим он прибег для осуществления своего плана, называют пророчества почитавшейся в Фаламе Пасифаи. Она, якобы, через свой оракул особенно настаивала на восстановлении старого порядка, в том виде, в каком он был введен Ликургом (Agis 9: ἴσους γενέσθαι πάντας κ. τ. λ.¹⁸⁷ Ср. Plut. Demosth. 14 о жрице Феориде и ее попечительстве о рабах). Если здесь учение о равенстве в очередной раз возводится к материнскому принципу, то в свою очередь и Ликурговым принципам также приписы-

¹⁸⁶ Равенство.

¹⁸⁷ Все да будут равны... (др.-греч.).

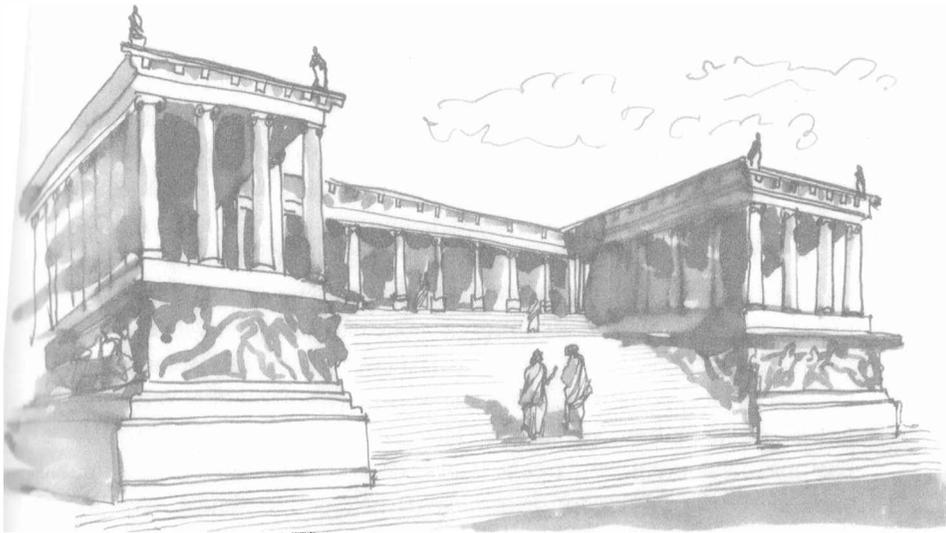
вается связь с орфикой. Несмотря на то, что Терпандр, Фалет и Ферекид имели чуждое происхождение, все же Агид в своей речи с. 10 подчеркивает, что в Спарте они весьма почитаемы: ὅτι τὰ αὐτὰ τῷ Λυκούρῳ διετέλουν ἄδοντες καὶ φιλοσοφοῦντες¹⁸⁸. Даже если мы полностью откажем этому изречению в какой бы то ни было историчности, в нем тем не менее живет сознание внутренней связи Ликургова основоположного воззрения с орфикой. Терпандр принадлежит Лесбосу, — ибо именно этому острову досталась в наследство орфическая семиструнная лира, вносить изменения в которую не позволил эфор Экпреп. Здесь, таким образом, мы видим, как материнский принцип равенства переносится на государство и раз за разом стремится оказывать влияние на протяжении множества далеко отстоящих друг от друга временных периодов. Тиберий Гракх и Агид посвящают ему свои силы, и оба они — один через Диофана, другой же — через почитание Терпандра — состоят в духовной связи с орфическим Лесбосом. Эту параллель можно продолжить, обратив внимание на то участие, которое матери обоих мужей принимают в их устремлениях. Более того, именно в этой своей части данное сравнение обретает для нас наибольшую значимость. Агесистрата, мать Агида, и Архидамия, его бабушка с материнской стороны (женщина, высоко чтимая всеми спартанцами), хоть и принадлежали к самому богатому семейству во всем городе, все же одобрили его политические планы и, в конце концов, разделили с ним его смертный жребий (Agis. 4. 7. 20). Имена обеих женщин указывают на деметрический жреческий статус, придавая их политическим устремлениям более широкий, религиозный контекст. Точно так же и оба Гракха, всецело против римского обычновения, ставятся в самое тесное и совершенно исключительное отношение с Корнелией. Народ чтит не отца, но мать, приписывая ей величайшее участие в решениях своих любимцев. Здесь еще раз находит свое выражение глубинная связь естественной справедливости с сущностью материнства. Если для отца прежде всего значима

¹⁸⁸ Потому что проводили жизнь так же, как Ликург, распевая и философствуя (др.-греч.).

политическая точка зрения и ее исключительность, то, матери, напротив, подобает отстаивать лишь вещественные κοινῶνια и ἰσότης¹⁸⁹. Эта мысль выражена в надписи Cornelia Mater Gracchorum¹⁹⁰. Здесь мать показана как источник отстаиваемой ее сыновьями теории естественного равенства, и тем самым первая попытка преобразования древней римской государственности весьма знаменательным образом связывается с первым пробуждением внимания к материнскому принципу. Однако именно здесь в очередной раз сказывается родство устремлений Гракхов с эолийско-лесбосскими воззрениями, нашедшее свое историческое подтверждение во влиянии Диофана на решения Тиберия.

¹⁸⁹ Общность и равенство (др.-греч.).

¹⁹⁰ Корнелия, мать Гракхов (лат.).



МАНТИНЕЯ

**CXLVI. Диотима и ее отношение к Сократу.
Связь ее образа с мистериальным принципатом
пеласгийской женщины. Сопоставление ряда
свидетельств и памятников, где подчеркивается
значение материнства**

Связь, устанавливаемая древними между Сапфо и Диотимой, ведет нас от Лесбоса в аркадский город Мантинею. Ибо прочтение $\gamma\upsilon\nu\alpha\kappa\omicron\varsigma$ Μαντινικῆς Διοτίμας¹, которое можно видеть в большинстве рукописей, следует предпочесть другому — $\mu\alpha\nu\tau\iota\kappa\eta\varsigma$ ² — которому следует Фицин (*fatidica muliere*³), поскольку именно это первое признают Максим Тирский *dissert.* 24, § 4, а также Климент Александрийский *Strom.* 6, p. 754 Potter, в согласии с чем

¹ Диотимы, мантинейской женщины (*др.-греч.*).

² Наделенной пророческим даром (*др.-греч.*).

³ О женщине-пророчице (*лат.*).

Вернсдорф ad Himer p. 357 с полным правом вносит исправление в Themist. Or. 13, p. 162 A. У Беккера, Диндорфа, Виттенбах-Рейндерса мы видим Μαντικής. Ср. Platon. Sympos. ed. Wyttenbach-Reynders, Groeningae 1825, p. 96; Беккер в Platonem a se edit. comm. crit. 1, 349; Van Prinsterer, prosopogr. Platon. p. 124. Столь мало до сих пор понятый образ Диотимы находит свое объяснение в рамках той же религиозной взаимосвязи, на которую мы указали в связи с Сапфо и с эолийской поэзией в целом. Вопрос об источнике из которого женщина может черпать ту таинственную мудрость, перед которой склоняется даже сам Сократ, здесь заранее теряет всю свою остроту. Тем самым сняты и сомнения в историческом существовании Диотимы, которые допускает Аст, Platons Leben und Schriften, S. 312, N. 2. Ибо единственный источник этих сомнений заключен в предполагаемой необъяснимости образа этой женщины, чье верное определение как уроженки Аркадии с достаточной ясностью подчеркивается уже одной ее связью с лесбосской поэтессой. Я допускаю, что все позднейшие упоминания Диотимы (Aristides Or. Platon. T. 2, p. 127 Jeb. ὄσπερ Διοτίμα κ. τ. λ.⁴; Clemens Alex. Str. 6, p. 754 Potter; ср. Davis к Maxim. Tyr. T. 1, p. 459; Wolf, catal. mull. olim illustr. p. 327; Menagius, hist. mull. philosoph. 11) имеют своим источником сам платоновский диалог; однако рассказ Сократа связывается со столь известными и бывшими у всех на слуху событиями, что чистый вымысел кажется здесь совершенно невозможным. «В искусстве прорицания и во множестве иных вещей она обладала высокой мудростью, сумев однажды добиться для афинян, приносивших свои жертвы за десять лет до чумы (Ol. 85, 1), отсрочки этой напасти, и научила меня искусству любви» (Symp. p. 201). В ходе беседы Сократ еще не раз возвращается к своему посещению прорицательницы и своему разговору с ней: Σέ, ὦ Διοτίμα, ἐθαύμαζον ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἐφοίτων παρὰ σέ, αὐτὰ ταῦτα μαθησόμενος⁵ p. 206). Вопрос о том, имел ли место такой разговор когда-либо в действительности, ка-

⁴ Подобно Диотиме, и т. д. (др.-греч.).

⁵ Я изумлялся тебе, Диотима, из-за твоей мудрости и приходил к тебе, чтобы узнать эти самые вещи (др.-греч.).

жется мне совершенно праздным. Хотя он никак не идет вразрез с характером Сократа, который посещал Аспазию ради ее красноречия, а Феодота — ради его красоты (Plato, Menexen. p. 236; van Prinsterer p. 123); однако если даже мы допустим здесь вымысел, а вместе с содержанием беседы и саму личность Диотимы определим как относящуюся к сфере фантазии, — то все же вопросы о том, почему в познании Эроса Сократ наставляем женщиной, и почему эта женщина родом не из Афин, а из Мантинеи, ничуть не теряют в своем значении. Очевидно, что и вымысел должен найти свое оправдание в неких действительных реалиях. В частности, связь Диотимы с Афродитой и Эротом, точно так же, как в случае с Сапфо, может уходить своими корнями лишь в культовую почву. И у нас достаточно средств, чтобы указать на нее. Неподалеку от Мантинеи о городе Капии говорят, что он был основан Анхизом (Страбон 13, 608), Капия же называют сыном Анхиза и внуком Ассарака. (Serv. Aen. 1, 276; G. 4, 35; Dionys. Hal. 1, 62; Apollod. 3, 12, 2). Посещение Анхизом Аркадии описано у Вергилия, Aen. 8, 152 ff. Павсаний 8, 12, 4 упоминает ὄρος Ἀρχίσου⁶, у подножия которой находится могила Анхиза, а неподалеку от нее — руины храма Афродиты. В семи стадиях от χωρίον Μελαγυεῖα⁷, откуда в Мантинею сооружен питьевой водопровод, находится источник Мелиастов, которые справляют здесь свои дионисийские оргии, а возле него — святилище Диониса, и еще одно — Афродиты Μελαίνας⁸ (Paus. 8, 6, 2). В память об участии в морском сражении при Актии мантинейцы основали храм Ἀφροδίτης Συμμαχίας⁹, статую которой воздвигла женщина по имени Никиппа, дочь Пасея (Paus. 8, 9, 3). Выбор Афродиты в качестве богини-хранительницы союза основывается на том, что ее равно чтут в Мантинее и в Риме, причем особенно важна ее связь с родом Юлиев (Manil. Astr. 1, 796: Venerisque ab origine proles Julia

⁶ Гору Анхиза (др.-греч.).

⁷ Области Мелангия (др.-греч.).

⁸ Черной (др.-греч.).

⁹ Афродиты Споборницы (др.-греч.).

descendit caelo caelumque replevit¹⁰). Более подробные сведения о локализации этого культа можно найти у Engel, *Cyprus* 2, 502 ff.; Klausen, *Aeneas* 1, 360 ff.; Gerhard, *Mythol.* § 364. В тесной подчиненной связи с Афродитой стоит Эрот, коего Венера называет *mea magna potentia*¹¹ (*Aen.* 1, 668). Диотима зовет его (*Sympos.* p. 203) спутником и служителем этой богини, так как он был зачат на празднике ее рождения. В этом она согласуется с Сапфо (*Fr.* 74. 132), на что обращает внимание Максим Тирский. Тесную связь с самофракийским кругом богов, проявляющуюся здесь (*Plin.* 36, 5), можно проследить и в прочих культах Мантинее. Согласно Мнасею в схолии к *Apollon. Rh.* 1. 917, Деметра среди самофракийских Кабириов (*Strabo* 10, 472) занимает первое место как Ἀξίερος¹². Если говорить о Мантинее, то здесь о ней свидетельствует Павсаний 8, 8, 1; *C. J. Gr.* 1518; что же касается пеласгийских аркадян в целом, то здесь Геродот 2, 171 представляет Деметру как величайшую богиню мистерий из всех чтимых аркадийскими женщинами (ср. *Paus.* 9, 25; 2, 22, 2: Δημήτηρ Πελασγίς¹³). На горе Алесион мы видим ее в сообществе Реи (*Paus.* 8, 10, 1), тогда как в Самофракии их отождествляют друг с другом (*Lobeck, Aglaoph.* 548; *Hermann, Orphica*, p. 492; Прокл в *Plat. Cratylum* p. 96: τὴν Δημήτρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέα κ. τ. λ.¹⁴; *Luc. Dea Syr.* 15.). В связи Персефоны с Диоскурами (*Paus.* 8, 9), в свою очередь, дает себя знать самофракийская система, повторяющая первую в лице Ἀξιόκερσα¹⁵, вторых же — в изначально мыслящихся как двойца Кабирах (*Sch. Apoll. Rh.* 1, 917). (*Serv. Aen.* 3, 12; *Varro L. L.* 5, 10; *Dionys. Hal.* 1, 68; *Macrobian Sat.* 3, 4.) Свойственный самофрако-пеласгийской системе принципат материнства обнаруживает себя в Мантинее чрезвычайным обилием женских бо-

¹⁰ Юлиев род, Венеры потомство / С неба сошел — и собою небо наполнил (*лат.*).

¹¹ Моя великая сила (*лат.*).

¹² Аксиер (*др.-греч.*).

¹³ Деметра Пеласгийская (*др.-греч.*).

¹⁴ Орфей говорит, что Деметра одно и то же с Реей... (*др.-греч.*).

¹⁵ Аксиокерса (*др.-греч.*).

жеств, среди которых, кроме названных прежде, выступают также Веста (Paus. 8, 9; ср. Plin. 28, 7; Herod. 2, 49–51), Автоноя, Лато-на, Гера (ср. Paus. 8, 37, 5, 6), Афина, Геба, Пенелопа (Paus. 8, 12, 3) и Майра (P. I. с.; Gräbers. S. 142, 2; 153, 4). Как Мантинья, так и в целом Аркадия, состоит в теснейшей культовой связи с Самофракией. Народность здесь та же самая. Геродот в 2, 171 говорит об Аркадии то же самое, что в 2, 51 он подчеркивает в отношении Самофракии. Здесь пеласги прямо названы первыми обитателями острова и основоположниками кабировских мистерий. Это те самые пеласги, которые некогда жили в Афинах и которые отсюда переселились на острова, а именно, на Имброс и на Лемнос (Herod. 6, 137; 5, 26; Strabo 9, 401; Pind. fr. у Schneidewin. Philolog. I, p. 423), а следовательно, это те самые тирсенцы, о которых говорят Фукидид 4, 109 и Каллимах, ар. Aristoph. Sch. av. 833, и по имени которых Платон leg. 5, 738 называет самофракийские таинства тирсенскими (J. Lydus de mensib. p. 82 Show). Аркадские переселенцы приносят самофракийский культ кабиров в Пергам (P. I, 4, 6). Электра принадлежит Аркадии не меньше, чем Самофракии, где она носила прозвище σφραγίς¹⁶ (Schol. Apoll. Rh. 1, 916; Apollod. 3, 10, 1; 3, 12, 1; Dionys. Hal. 1, 61); точно так же и Дардан выступает представителем всей этой религиозной общности, простирающейся от Передней Азии через Самофракию, Крит и Аркадию до самой Италии (Paus. 1, 4, 6; 8, 24; Dionys. Hal. 1, 61. 68. 69; 2, p. 126 Sylb.; Strabo 7, 331; Fr. 50, 51; Serv. Aen. 1, 382; 2, 166. 325; 3, 12. 148; 8, 285; Diod. 5, 43; Clemens Alex. Protr. p. 12 Potter; Seph. Byz. Δάρδαρος; Neuheuser, Kadmilus p. 14–29). Эти свидетельства не оставляют сомнений в том, в какой религиозной системе лежат истоки возвышенного образа Диотимы, ее учения об Эроте и всего ее облика — облика воистину жрицы и посвященной. Все это принадлежности пеласго-самофракийского мира, центром коего служит материнство и его мистерийный принципат. С рождающим чревом связывают καβαίρικῆ τέλετῆ¹⁷ всякое отличие. На стороне матери — изначальность происхождения —

¹⁶ Военачальница (др.-греч.).

¹⁷ Кабирийские мистерии (др.-греч.).

представленная, например, земным рождением Пеласга (Paus. 2, 14, 3; 8, 1, 2; 2, 22, 2; Apollod. 3, 3, 1); на стороне матери — бессмертие, отличающее Деметру от ее возлюбленного, брата Дардана Иазiona (Theog. 963 ff.; Diod. 5, 49; Sch. Theocr. Id. 3, 50; к более позднему времени относится перемена Od. 5, 125; Apollod. 3, 12, 1; Tz. Luc. 29; Conon. pagr. 21); на стороне матери — та власть, которую признают Эрот и Кадмил рядом с Уранией, Иакх рядом с Деметрой, Атт рядом с фригийской Матерью Богов. Всюду в этой системе указывается лишь женщина. Если к аркадскому Зевсу у Климента Александрийского Strom. 5, 724, 11 зывают как к μητροπάτωρ¹⁸ (Dionys. Hal. 1, 62: εὐδαίμονέστατος κ. τ. λ.¹⁹; Serv. Aen. 1, 42: Teucris... socero cognomines), то мать Аксиер-Деметру, за отсутствием сына, сопровождает лишь дочь Аксиокерса-Персефона. Здесь легко узнается религиозная схема исключительно дочернего наследования, какую представляет нам материнское право. В Исиде и Мизе, матери Мидаса (H. Orph. 42, 9; Hesych. Μιδάθεος), налицо та же самая система, и в прологе к *Данае*, принадлежность коего Еврипиду справедливо подвергнута сомнению (Wagner, Fr. p. 156; Jakobs, Vermischte Schriften 5, 607), автор, возвещая Данае рождение сперва дочери, и лишь во втором поколении — сына, следует в этом законам самофракийской системы (πρώτα γὰρ θῆλυν σποράν φύσαι δεήσει· κἀτα πῶς κείνη.. λέοντα τέξεται πατρί κ. τ. λ.²⁰ в сравнении с Apollod. 2, 4; Plato, Crit. 7; Прокл в Tim. 2 extr.; καὶ γὰρ ὁ Θεολόγος τὴν Κόρην μονογένειαν εἶωθε προσαγορεύειν²¹; H. Orph. 29, 2; Paus. 4, 1: ματρός καὶ πρωτογόνου Κοῦρας²²). О первенстве матери С. J. Gr. 1499; ср. 765. Материнский удел — одиночество перед лицом как рождения, так и смерти. Подобно испуганной птице скитаясь по странам и весям, тоскующая Деметра всюду ищет пропавшую дочь; перед

¹⁸ Деду с материнской стороны (др.-греч.).

¹⁹ Счастливейший... (др.-греч.).

²⁰ Ибо сначала нужно взрастить семя женского пола, а затем как бесплодная... льва родить отцу... (др.-греч.).

²¹ Ведь Богослов привык обращаться к единородной Коре (др.-греч.).

²² Матери и первородной Кору (др.-греч.).

высокой скалой Сипила Ниоба вечно льет слезы о смерти детей; карийские и лесбосские женщины возносят свой траурный плач, так же, как три девы-сестры Горгоны оплакивают гибель Пифона (Porphyr. V. Pythagor. 16); Ино получает прозвище *flebilis*²³, а Аэропа — *tristis*²⁴ (Welker, gr. Tragöd. P. 685); *δίδυμαι*²⁵ мемфисского Серапеума оплакивают смерть Озириса (B. Peyron, papiri Greci del museo Britannico p. 19. 20), и даже Платон в Менексене вкладывает речь-эпитафию в уста женщины (см. выше, гл. 10). Умерший же возвращается в лоно матери, из которого он вышел. Афинскому выражению *Δημήτριου*²⁶ соответствует аркадское *χρηστοί*²⁷, ко- ему Плутарх (Qu. r. 52; Qu. gr. 5; Hesych. *χρηστοί*) находит документальное подтверждение и, следуя Аристотелю, относит его к умершим. М. Охон. II, t. 68. Таким образом, будучи физически пестовательницей и кормилицей ребенка, мать становится и его надеждой в момент смерти, а в посвящении — также и источником веры в лучшее будущее, смягчающей смертный ужас. От Деметры берет начало *τελετή*²⁸; женщины приносят ее в Аркадию, и здесь, в свою очередь, посвящение становится доступно лишь женщинам. Источник всякой телесной и духовной пользы есть мать. На этой религиозной ступени, в том виде, в каком она является нам в самофракийских мистериях и, соответственно, в посеидоническом культе Мантинеи (Paus. 8, 5, 3; 8, 10, 2. 3. 4; 8, 37, 6; Pind. Ol. 11, 72. 83, p. 252 Voeckh; Ross, Inscr. 1, p. 4; ср. Paus. 8, 8, 3), — мужской принцип выступает преимущественно как посеидоническая могучая водная стихия и как мрачный Гадес *Ἀξιόκερσος*²⁹. Рождающая сила ограждается и сдерживается матерью (P. 8, 5, 3; 8, 10. 2), а на лунной ступени, до которой самофракийская

²³ Горестной (лат.).

²⁴ Печальной (лат.).

²⁵ Сестры-близнецы (др.-греч.).

²⁶ Деметрины, относящиеся к Деметре (др.-греч.).

²⁷ Добрые (др.-греч.).

²⁸ Обряд посвящения, посвящение в таинства (др.-греч.).

²⁹ Аксиокерс (др.-греч.).

система возводит материю, повторяется то же самое отношение двух этих потенциалов. Как нечто вроде небесной Земли нам следует мыслить себе Электру, Гармонию, Афродиту и вообще всех самофракийских матерей. (Ср. Plut. plac. phil. 2, 13; Н. Orph. 38, 2; 3, 8; Прокл в Tim. 4, р. 283, 11; 5, р. 292: οὐρανίαν γῆν τὴν σελήνην ὁ Ὀρφεὺς προσηγόρευσεν³⁰; 1, 45: παρ' Αἰγυπτίοις αἰθερίαν γῆν³¹. Gräbers. S. 76 ff. См. выше главы XXII и XXXVII.) Подчиненные им Кабиры-Диоскуры правят в огненных явлениях низшей земной атмосферы (ср. Sch. Aristoph. рax. 276; Diodor 5, 49; Etym. Gud. Κάβιροι; Sch. Apoll. Rh. 1, 917; Cic. N. D. 3, 37; Н. Orph. 38, 5), к которой принадлежат Ахиллес-Пемпт, Беллерофонт³², Фаэтон и даже аркадский Зевс (Clem. Alex. Coh. р. 8). Эта религия всецело ограничена пределами мира материальных явлений и разнообразия природной жизни. В ней господствует материя, а потому и женщина. Ее сфера не простирается дальше пределов Луны, — этого наивысшего женского источника учения и таинства. В относящемся к Деметре и Дионису ἱερός λόγος³³ Орфей обращается к адептам мистического учения под именем Мусей: φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ — — σὺ δ' ἄκουε φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης Μουσαί³⁴. (Euseb. Pr. Ev. 13, 12; Justin. Martyr. у Hermann Orph. р. 447; Lobeck, Aglaoph. р. 438–443; Plato, R. P. р. 236.) Вещественно-материнские природу и возникновение имеет и высшая σοφία³⁵, свойственная этой религиозной ступени и самофракийским таинствам. Образ Диотимы вполне проясняется именно в рамках этой системы. Двойственная направленность ее религиозной деятельности: учение и удерживающие чуму жертвоприношения — обретает внутреннее единение в природе той древ-

³⁰ «Небесной землей» Орфей назвал луну (др.-греч.).

³¹ У египтян — «воздушная/эфирная (или: высоко парящая, небесная) земля» (др.-греч.).

³² См. гл. II нашего издания. — *Примеч. перев.*

³³ Священном слове (др.-греч.).

³⁴ Им дозволено будет говорить ... ты же слушай светоносного, потомок Луны Мусей (др.-греч.).

³⁵ Мудрость (др.-греч.).

нейшей науки, которая обозначается как *φυσιολογία*³⁶ (Euseb. Praepar. Ev. 3, 16) и которую Цицерон относит к знанию *natura rerum*³⁷. Таким образом, вполне обоснован миф у Климента Александрийского Str. 1, 361 Potter, согласно коему Эол в *φυσική θεωρία*³⁸ получает наставление от своей супруги Гиппо, дочери Хирона. Ср. Cyrill. c. Julian. L. 4, p. 134 ed. Lips.; Hermann, Catalog. s. v. Hippo; характерно восприятие Феано как первой женщины-философа у Дидима ap. Clem. Alexandr. Str. 1, p. 366; понятны, наконец, Агнодика и рассказанный Гигином f. 274 случай, свидетельствующий о повивальном искусстве женщин, равно как и большое количество *mulieres medicae*³⁹, в чем можно убедиться, заглянув в германновский Catalogus. В полагании физических основ той или иной философии с успехом может принимать участие также и женщина. Самое важное, т. е. религиозный принцип женщины, предстает здесь как всего лишь отражение того места, которое в мире богов отводится деметрическому материнству. Мистерийность пеласгически-хтонической религии и священный статус женщины суть признаки необходимые и связанные между собой внутренним *nexus*⁴⁰. Древность дает нам несколько поучительных примеров такой связи. Данаиды приносят пеласгам мистерии, однако сообщаются они не мужчинам, а женщинам (Herod. 2, 171). Тайнства фиванских Кабиров ведут у них свое начало от Деметры, их восстановление связывается с Пеларгой, которая упоминается первой, прежде своего мужа, и которую чествуют принесением в жертву супоросной свиньи (Paus. 9, 25). Хриса, дочь Палланта, в качестве свадебного дара приносит своему супругу Дардану тайнства великих богов, которым она научилась (Dionys. Hal. 1, 68). Phot. Lex. p. 268: Μητραγούρτης: ἔλθων τις εἰς τὴν Ἀττικὴν ἐμίει τὰς γυναικὰς τῇ μητρὶ τῶν

³⁶ Наука о природе, естествознание (др.-греч.).

³⁷ Природы вещей (лат.).

³⁸ Природном созерцании (др.-греч.).

³⁹ Женщин-врачей (лат.).

⁴⁰ Связью, сцеплением (лат.).

θεῶν κ. τ. λ.⁴¹ Кавкон, внук Флия, передает τελετήν τῶν μεγάλων θεῶν⁴² Мессене, дочери Триопа (Paus. 4, 1, 4), Лик передает их же Афарею, его детям и супруге Арене (τῆς αὐτῆς γυναῖκος καὶ ἀδελφῆς ὁμομητρίας⁴³, P. 4, 2, 3, 4). При восстановлении города на Итоме Кавкон во сне возвещает Эпителу: ἔνθα δὴ τῆς Ἰθώμης εὖρη πεφυκυῖαν σμίλακα καὶ μυρσίνην, τὸ μέσον ὀρύξαντα αὐτῶν, ἀνασῶσαι τὴν γραῦν. κάμνειν γὰρ ἐν τῷ χαλκῷ, καθειργμένην θαλάμῳ, καὶ ἤδη λειποψυχεῖν αὐτήν.⁴⁴ Медный гроб найден, и внутри него обнаруживается состоящая из тонких свинцовых пластин (Voesckh в С. J. Gr. 1, 539, p. 486) книга, некогда положенная туда Аристоменом (P. 4, 20, 26; ср. 9, 31, 4), с описанием оргий, привезенных Кавконом из Элевсина. Таким образом, сохранение мистерий также и здесь связывается с женщиной. Мессенская мистерийная надпись поясняет рассказанное Павсанием событие, упоминая также τὰν δὲ κάμπτραν καὶ τὰ βιβλία⁴⁵. Согласно Paus. 1, 38, 3, мистерийное служение отправляют трое дочерей Келея, будучи, по свидетельству мессенской надписи L. 20., ἱεραὶ γυναῖκες⁴⁶. Баубо принимает Деметру в Элевсине (Αἴθρ. 5, 25; Paus. 1, 39, 1), явно будучи воодушевлена примером Ямбы. У Апулея М. 11, p. 276 Вир. Луций сперва получает посвящение в мистерии Исиды, а затем — Озириса. Мистерии столь тесно связаны с женским природным принципом, что даже в дионисийских таинствах последний не сливается всецело с достигшим высочайшей славы и блеска мужским божеством, но связывается с материнством, и потому ми-

⁴¹ Нищенствующий жрец [собирающий подаяния для богини Кибелы]: некто, пришедший в Атику посвящал женщин в таинства Матери богов... (др.-греч.).

⁴² Мистерии великих богов (др.-греч.).

⁴³ Жены и одновременно единоутробной сестры (др.-греч.).

⁴⁴ Чтобы там, где на Итоме он найдет растущим вместе тисовое дерево и мирт, чтобы он рыл между ними землю и спас бы древнюю старуху: она томится, заключенная в медном доме своем и уже почти без сознания (пер. С. П. Кондратьева). — Примеч. ред.

⁴⁵ Сундук и книги (др.-греч.).

⁴⁶ Женщинами, посвященными богам (др.-греч.).

стории справляются ночной порой (Н. Orph. 79, 9; 52, 4; 54, 10). Яйцо, символ рождающего материнского чрева, образует собой их центр (Plut. Symp. 2, 3); даже мужчины могут принимать в них участие лишь облачившись в женские одежды; при этом венки плетутся из ветвей *materna myrtus* (Arist. ranae 330; Tz. Cass. 1328; De Witte, Cab. Durand. 389, 390; Laborde, Lamb. 1, 13. 15; Gräbers. S. 25. 26. 65. 87); в качестве наставниц выступают женские божества, Н. Orph. 24, 10 in Nereidas: ὑμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν εὐῖερον Βάκχοιο к. т. λ.⁴⁷ 76, 7 in Musas.: αἱ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστιπολεύτους⁴⁸. В рассказе о римских вакханалиях существенным образом проявляется значение женщины, в особенности матери, Liv. 39, 13: *primum sacrarium id feminarum fuisse etc*⁴⁹. Ср. Μελανίππη ἡ σοφὴ: οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα⁵⁰, Welker, gr. Tragöd. 840. 850; Clem. Alexandr. Str. 1, 360; Diod. 4, 45; Аристипп из Кирены, ὁ μητροδίδακτος⁵¹, сын Ареты, Strabo 17, 837; Diogen Laërt. 2, 86; Aristot. ap. Euseb. pr. ev. 14, 18, p. 764; Aelian, Н. А. 3, 40; Proverbia Salom. 31, 1, 26; Marc. Aurel. Anton. τῶν εἰς ἑαυτὸν⁵², initio⁵³: παρὰ τῆς μητρὸς τὸ θεοσεβές к. т. λ.⁵⁴ — Diogen. Laërt. 10, 4 σὺν τῇ μητρὶ к. т. λ.⁵⁵ Демосфен pro corona⁵⁶ p. 313 упрекает Эсхина в том, что тот в свои юные годы, помогая ночами своей матери в проведении религиозных обрядов, читал вслух

⁴⁷ Ведь вы первые приняли высокое посвящение в таинства священной-шего Вакха... (др.-греч.).

⁴⁸ Вы, кто священные таинства смертному люду открыли (пер. с др.-греч. О. В. Смыки).

⁴⁹ Сперва это был храм, предназначенный для женщин (лат.).

⁵⁰ [Трагедия Еврипида] «Меланиппа мудрая»: Не мой рассказ, а моей матери (др.-греч.).

⁵¹ Обученный своей матерью (др.-греч.).

⁵² Тех, кто с ним (др.-греч.).

⁵³ Начало (лат.).

⁵⁴ От матери — богобоязненность (др.-греч.).

⁵⁵ С матерью... (др.-греч.).

⁵⁶ О венце (лат.).

орфические книги: τῆ μητρὶ τελοῦσθαι τὰς βίβλους ἀνεγίνωσκες к. т. λ.⁵⁷ Дельфийское празднество Героида содержит мистическую часть, связанную с возвращением Семелы и известную лишь фиадам; непосредственно вслед за ним отмечают другой праздник, где вспоминается нанесенный Хариле удар сандалией (Plut. Qu. gr. 12). Также и пробуждение Ликнита может быть лишь делом фиад (Plut. Is. 35; Pausan. 10, 6, 2). Посвящение дается иерофантидами или профантидами. Фотий и Суда: Φιλλεῖδαι γένος ἐστὶν Ἀθήνησιν. — ἐκ δὲ τούτων ἡ ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης, ἡ μυοῦσα τοὺς μύστας ἐν Ἐλευσίνι⁵⁸. С. J. Gr. № 432. 435. Hesych. μητροπόλους⁵⁹ S. Croix, mystères 1, 244–246 с примечанием Саси и Lord Valentia travels 2, 117. 484. London 1811. В особенности следует упомянуть ту, которая посвятила в элевсинские мистерии императора Адриана (Dio Cass. 69, 11; Spartan. 13; Salmasius p. 117). Относящаяся к этому событию надпись, обнаруженная в 1787 г. в Элевсине Ворсли, опубликована Шоу, charta papyrus graece scripta Musei Borgiae Velitris, Romae 1788, 40. p. 77 ff. Jakobs, Antholog. Palatina app. № 234; С. J. Gr. 1, № 434. Стоит отметить, что иерофанта, которая, в согласии со священным обычаем, не открывает своего родового имени (Lucian. Lexiph. 10), называет себя Μήτηρ Μαρκιανοῦ, θυγάτηρ Δημητρίου⁶⁰. Материнство и его fertilitas⁶¹ (ср. С. J. Gr. 1436. 1440. 1446) особо подчеркивается здесь в связи с деметрической природой, так же, как и на одной из амиклейских надписей (Nouv. traité de diplomat. T. 1, p. 616) и на одной из надписей, найденных в Элевсине Шандлером (Inscr. p. 2, № 120; С. J. Gr. № 435). Ср. Diogen. Laërt. 8, 1, 10, 11: τὴν δὲ τέκνα γεννησαμένην Μητέρα⁶², и С. J. Gr. 1442. 1446. 392. 435. 921. Об иерофантидах Крейцер Symb. 4, 487. Для обряда посвящения своих

⁵⁷ Ты читал книги матери, посвящающей в таинства... (др.-греч.).

⁵⁸ Филлиды — род в Афинах. От них (происходит) жрица Деметры и Кору, посвящающая в таинства мистов в Элевсине (др.-греч.).

⁵⁹ Заботящиеся о матерях (др.-греч.).

⁶⁰ Матерью Маркиана, дочерью Димитрия (др.-греч.).

⁶¹ Чадородие (лат.).

⁶² Мать, родившую детей (др.-греч.).

детей приводят матери, так что в Каталогах Гермиевской Деметры зачастую фигурирует имя одной лишь матери (С. J. Gr. 1207. 124. 1193; ср. 448. 443. 445. 379. 390. 391. 397). Посвящение, совершаемое женщинами, вновь появляется у неоплатоников. Так, например, Прокл был посвящен в ὄρῳα καὶ ἡ σὺμπλασθ θεοῦρῳική ἀϋωϋή⁶³ Асклепигенией, дочерью своего учителя Плутарха Афинского (Marini vita Procli 28. Ср. Fabricii prolegom. p. 31 у Буассонада в издании Маринуса). Подробнее о женщинах пифагорейцев и карпократианцев мы скажем позже. К ряду свидетельств выдающейся роли женщины в инициациях следует причислить также и художественные изображения. Первое место среди них по праву принадлежит двум выше упомянутым серебряным сосудам из Берне, связывающим вакхическое яйцо с разбитой лирой (R. Rochette, notice sur deux vases d'argent provenant du dépôt de Bernay, du cabinet des antiques, extrait des nouvelles annales publiées par la section française de l'institut archéologique, Paris 1838 chez Chapelet, rue de Vavgirard 9). Женщина занимает здесь выдающееся место. Она представлена вдохновенной возвестительницей таинства, стоящей в величавой и энергичной позе, мужчина же перед ней изображен в позе преданности и внимающего ожидания. Как Сократ стоит перед Диотимой, точно так же здесь мы видим бородастого старика в одеянии философа, приступающего к сидящей перед ним вдохновенной женщине, которая, зачитывая развернутый перед нею свиток (тот самый βίβλιον⁶⁴ из мессенской надписи), возвещает ему закон спасения. Тот жадно внимает из уст иерофанты откровение таинства, всю глубину которого едва ли способен воспринять даже Сократ; о котором сам Зевс вынужден попытаться у Фемиды, и постижение коего предвкушает Ио. На рельефе помпейской цисты, помещенном в Annali T. 13, tav. d'agg. N., где также изображены философ и поучающая его женщина, очевидно мистериальный характер группы достигается благодаря тому, что при этой беседе присутствует сам Эрот, несущий знаки посвящения — тению и цисту. Как это изображение, так

⁶³ Тайные обряды и вообще все теургическое учение (др.-греч.).

⁶⁴ Книгу (др.-греч.).

равным образом и изображение на сардониксе в Парижском Кабинете (Lenormant, trésor de numismatique, gal. mytholog. p. 146) принято относить к Сократу и Диотиме. Ср. изображение на гемме у Герхарда, *Denkmäler und Forschungen*, 1849, Taf. 6, 8, а также изображение, упомянутое в *Anzeiger*, 1860, Februar, p. 21. Слава, выпавшая на долю этого изображения, едва ли могла быть в достаточной мере оправдана, если бы, благодаря тому высокому месту, что уделяется в нем женщине, оно не отвечало некоей всеобъемлющей религиозной идее, а также некоему общезначимому мистерийному обычаю. И действительно, куда бы мы ни обратили взор, — всюду мы видим мистерийный принципат женщины. Погруженная в созерцание Энорхова яйца, стоит женская фигура (Gräbers, Taf. 4); само яйцо также пребывает в руках у женщин. Такая сцена запечатлена на обоих надгробных светильниках в Карлсруэ и в Париже (последний был перемещен из кабинета Дюрана в кабинет Антики. *Cab. Durand 1896* вместо совершенно очевидного яйца ведет речь о яблоке); так же *Mus. Chius* 1, 11. 22. 97; и то же самое мы видим на лекифе из Лувра. Женщина — Телета с вакхическим яйцом (Gräbers S. 30 ff.); женский облик имеет все бесчисленное множество погребальных терракотовых фигурок; женские лица смотрят на нас из цветочных гирлянд на многочисленных погребальных вазах, в особенности находимых в нижней Италии, где мистериальная надежда, по всей видимости, для обоих полов, связывается с епифанией Кору. Девушки несут священные писания в Элевсин (Schol. Theocrit. Id. 4, 25) — место, которое Преллер *Demeter* S. 351, N. 56, по незнанию всей этой идейной взаимосвязи объявляет невероятным (Paus. 8, 15, 2; *Arulei*. M. 11, 16). Большое количество погребальных терракотовых фигурок, среди которых одна парижская, где в качестве духа мистерии представлен Эрот, доверительно прильнувший к сидящей матроне, а также множество образцов погребальной живописи (Bartoli, *sepolcri* tab. 67) изображает женщин, держащих в руках или на коленях диптих или свиток (R. Rochette, *3me mém. d'antiquités chrétiennes*, planche 3, 1; *Mon. inéd.* pl. 74, 2, p. 402; *Carli*, *due dissertaz. sopra Medea* p. 211–219; *Jorio*, *sceletri cumani*, tab 2; рельеф слоновой кости в Лувре, на котором, по мнению де Витте,

изображены музы; ваза Мидлтона, Сапфо со свитком и с духом Таласом, De Witte, Cab. Durand p. 160; в особенности Dubois-Maisonneuve, introd. pl. 43; Millin, peint de vases 1, 48; voy. au midi de la Fr. p. 65, 2). Высшая мистериальная идея связана с лунной короной Ио, с рогами, украшенными тенями, изображение которой из агригентинского захоронения было перенесено в музей в Карлсруэ, и в Anthol. 6, p. 306 посвященный в мистерии Диониса высказывает желание: καλή με γυνή φοροῖη (Διονύσιον ἐς χόρον), καθαρὸν θεμένη νόον⁶⁵. Все эти факты суть следствие той же самой идеи, — внешне разнящиеся, однако внутренне сродственные манифестации того краеугольного в мистерии хтонически-пеласгической религии воззрения, согласно коему мать стоит во главе семьи и всей культуры как носительница не только всякого телесного, но также и всякого духовного блага. Здесь, в этом мире Сократ находит тот духовный свет мудрости, которого ему уже не мог предложить мир аттическо-ионический (ср. Porphyr. de abst. 2, 16). Развитие метафизической природы Эроса, — того божественного и непреложного, что есть в красоте, возвещает PROVIDИЦА из автохтонного рода προσέληνοι⁶⁶ Аркадии (Paus. 5, 1, 1; Plut. Qu. r. 76), — материнского народа, который остался во многом чужд позднему движению эллинского народного духа (Porphyr. abst. 2, 16) и женщинам которого еще во времена Плу-тарха и Лукиана приписывались магические силы, в частности способность путем заклинаний спустить луну на землю. Сократ возвращается к более древней ступени развития, — к пеласгическому матронству, обретшему свое религиозное величие в знании и исполнении таинств, — и таким образом его благоговение перед пеласгийской женщиной есть наилучшее признание высоты и глубокой содержательности доэллинской культуры. Диотима никоим образом не относится к классу знаменитых женщин. В среде блестящего гетеризма аттическо-ионийского мира она должна была выглядеть как нечто старообразное и непостижимое.

⁶⁵ Пусть несет меня (Диониса в хороводе) прекрасная женщина, сделавшая ум чистым (др.-греч.).

⁶⁶ Предлунных, существовавших еще до создания луны (др.-греч.).

Аспасия привлекла к себе все взгляды, и рядом с ней прославили свои имена многие гетеры, попиравшие своими стопами царскую диадему. Диотима, напротив, выводит из мрака неведения Сократа. Ее образ не есть нечто совершенно чуждое ее народности, не позволяющее делать какие-либо выводы о ее современниках. Лишь высоту, а отнюдь не общую направленность ее духа можно считать в ней индивидуальной.

CXLVII. Свидетельства древних о Мантинее и ее культуре. Верность города древнейшим формам пеласгической религии и нравов. Почитание материнства как основа евномии, евсебии и демократического равенства всех граждан государства. В особенности о Ликомидах; их значение для деметрической мистерии, их появление в Мантинее

Свидетельства о Мантинее рисуют нам образ города, в существенных чертах согласующийся с нашим представлением о Диотиме. Мы встречаем здесь ту же опору на доэллинический культурный период, ту же связь с древне-пеласгическими мистерийными культурами, ту же *δεισιδαιμονία*⁶⁷. Перед нами город, который Полибий 2, 56 называет древнейшим в Аркадии, славящийся своей приверженностью музыке, танцам и философии — трем духовным устремлениям, связь которых между собой и с религией (в особенности с мистическими культурами), часто подчеркиваемую древними, мы уже наблюдали ранее у эпизефирийцев и лесбосцев (Plut. de mus. 32; Luc. de saltat. 7 ff.; Strabo 10, 467. 468; Timaeus Locr. de anim. 17: *μουσικὰ δὲ καὶ ἅ ταύτας ἀγεμὼν φιλοσοφία ἐπὶ τῆ τὰς ψυχᾶς ἐπαινορθώσει ταχθεῖσαι* к. т. л.⁶⁸). Суда пишет об Аристоксене, известном тарентинце: *διατρίψας δὲ ἐν Μαντινείᾳ φιλόσοφος γέγονε καὶ μουσικῇ ἐπιθέμενος οὐκ ἐστόχησεν* к. т. л.⁶⁹ Plut.

⁶⁷ Богобоязненность, благочестие (др.-греч.).

⁶⁸ Музыкальное искусство и наставница в нем — философия поставлены во главе исправления души... (др.-греч.).

⁶⁹ А задержавшись в Мантинее, философ посвятил себя также музыке... (др.-греч.).

mus. 32: ἀλλὰ οἱ μὲν πολλοὶ εἰκὴ μανθάνουσιν, ὃ ἂν τῷ μανθάνοντι ἀρέσῃ· οἱ δὲ συνετοὶ τὸ εἰκὴ ἀποδοκιμάζουσιν, ὡς περ Λακεδαιμόνιοι τὸ παλαιὸν καὶ Μαντινεῖς καὶ Πελληνεῖς· ἕνα γὰρ τινα τρόπον ἢ παντελῶς ὀλίγους ἐκλεξάμενοι οὓς ψόντο πρὸς τὸν τῶν ἡθῶν ἐπανόρθωσιν ἀρμόττειν, αὐτῇ τῇ μουσικῇ ἐχρῶντο⁷⁰. Особенно поучителен рассказ Полибия 4, 20. 21, где грубость нравов аркадских кинефян объясняется их пренебрежением занятиями музыкой. Две частности следует отметить здесь особо. Аркадским женщинам приписывается участие во всех собраниях и устремлениях мужчин: συνόδους κοινὰς καὶ θυσίας πλείστας ὁμοίως καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξὶ καθιεῖθισαν, ἔτι δὲ χοροὺς παρθένων ὁμοῦ καὶ παιδῶν⁷¹. Из упоминания же о жителях Мантинейи можно сделать вывод об их особой преданности занятиям музыкой и связанной с ней деисιδαμονία⁷² (Polyb. 4, 20: μάλιστα διὰ τὴν εἰς τὸ θεῖον εὐσέβειαν⁷³). Если прочие аркадские города довольствовались изгнанием из своих стен всякого кинефянина, мантинейцы устроили в своем городе настоящую люстрацию: καθαρμὸν ἐποιήσαντο καὶ σφάγια περιήνεγκαν τῆς τε πόλεως κύκλῳ καὶ τῆς χώρας πάσης⁷⁴. К этому следует присовокупить и известие Плутарха mus. 20, 21, где в рассказе о мантинейце Тиртее особо отмечается его любовь к простому и строгому характеру древней музыки, и другое, принадлежащее Дионисию Галикарнасскому, где Евандр указывается как родоначальник музицирования в Италии (Dionys. Hal. 1, p. 26

⁷⁰ Но большинство наобум изучает то, что понравится учителю; благоразумные же отвергают такой произвол, как в древности лакедемоняне, мантинейцы и пелленцы, ведь они, избрав какой-нибудь один лад или весьма немного таких, которые они считали подходящими для исправления нравов, такой вот музыкой и занимались (др.-греч.).

⁷¹ Они установили общие собрания и наиболее важные жертвоприношения совместно для мужчин и женщин, а также хороводные пляски для девушек совместно с юношами (др.-греч.).

⁷² Благочестием (др.-греч.).

⁷³ Преимущественно благодаря почитанию божественного (др.-греч.).

⁷⁴ Они устроили очищение и устроили жертвоприношения вокруг города и всей той местности (др.-греч.).

Sylb.). Ничуть не меньшего внимания заслуживает свидетельство Вергилия, чье изречение Ecl. 10, 33: soli cantare periti Arcades⁷⁵ говорит о том, что музыка была любимой народной забавой аркадцев (Müller, Dorer 2, 327); тем более, что в словах: Vestre meos olim si fistula dicat amores⁷⁶ музыке придается прежде всего эротическое значение (ср. Theocrit. Syrtinx. и Schol. у Kissling p. 791). Наконец, Павсаний, который в 8, 9, 1 говорит об изображенных на пьедестале Музе и Марсии, играющем на флейте. Истоки древней музыки возводятся к фракийцам и их пророкам Орфею, Мусею и Фамиру (Strabo 10, 491; Pausan. 10, 29). Здесь для Мантинеи особое значение будет иметь тот факт, что, согласно Павсанию 8, 9, 4, фракийские вифинцы (Strabo 12, 564) состоят с мантинейцами в племенном родстве. — Об их орхестике у нас есть свидетельство Афинейя, 1, 22 В., который лаконским, трезенским, эпизефирским, критским и ионическим танцам предпочитал мантинейские, согласно Аристоксену, διὰ τὴν τῶν χειρῶν κίνησιν⁷⁷, так что выражение Лесбонакса из Митилены, назвавшего танцоров χειροσόφους⁷⁸ (Luc. salt. 69), с особым правом можно было отнести к мантинейцам. Древнейшего Эрота называют изобретателем танца (Luc. salt. 7); Орхесис преимущественно связан с орфическими мистериями (Luc. salt. 15; Sch. Apoll. Rh. 3, 1), и именно в связи с ними она предстает на надгробных изображениях (ср., например, Cumaner Grab у Jorio, scelectri tab. 1. 2. 3; Aristoph. Ranae 154–157). К танцу примыкает ὀπλομαχία, ἔνοπλος ὄρχησις⁷⁹ (Schol. Pind. Pyth. 12, 127). У Афинейя 4, 154 D Эфор говорит о верности мантинейцев своему древнему оружию, которое, по своим изобретателям, называлось Μαντινική ὄπλισις⁸⁰, и присовокупляет: πρὸς δὲ τούτοις καὶ ὀπλομαχίας μαθήσεις ἐν Μαντινεῖα πρώτον ἐυρέθησαν,

⁷⁵ Лишь [вы,] аркадцы, искусны в пении (лат.).

⁷⁶ Если бы ваша свирель однажды рассказала о моей любви (лат.).

⁷⁷ Из-за движения рук (др.-греч.).

⁷⁸ Искусно жестикулирующими (др.-греч.).

⁷⁹ Искусство боя в тяжелых доспехах, танец с оружием и в доспехах (др.-греч.).

⁸⁰ Мантинейское оружие (др.-греч.).

Δημεῶν τὸ τέχνημα καταδείξαντος⁸¹. Сюда же можно отнести вифинскую легенду, согласно которой Арес, дабы умерить свою необузданную мужскую силу, принимал от Геры наставления сперва в танце, а затем — в боевом искусстве (Lucian. salt. 21: μὴ πρότερον ὄπλομαχεῖν διδάξει, πρὶν τέλειον ὄρχηστὴν ἐπειργάσασθαι⁸². Ср. Apollod. 2, 2, 1). Тем самым подтверждается связь Мантинейи с Вифинией. Ср. Plut. Numa 4. К этим двум примыкает и Рим. Лукиан говорит о римских салиях; есть и иные свидетельства, доказывающие эту связь. Так, например, Serv. Aen. 2, 235; 8, 285; Festus p. 326; Salios a saliendo et saltando dictos esse quamvis dubitari non debeat, tamen Polemon ait Arcada quendam fuisse, quem Aeneas a Mantinea in Italiam deduxerit, qui juvenes Italicos ἐνόπλιον saltationem docuerit. At Critolaus Saonem ex Samothrace, cum Aenea deos Penates qui Lavinium transtulerit, saliare genus saltandi instituisse, a quo appellatos Salios etc⁸³. (Согласно этому месту у Serv. Aen. 2, 235 вместе с Лобеком, Aglaopham. 2, 1292, следует исправить загадочное Suos на Saos или Saios.) То же самое у Плутарха Numa 13. Рим, Мантинейя и Вифиния предстают здесь в той же связи, в какой выступают между собой Передняя Азия, Аркадия и Средняя Италия в Дардане и в Энее. Их связь представлена в самофракийском культе, которому в Риме близки также: деметрическое яйцо (Varro, R. R. 1, 2; Gräbers. S. 24); аркадская, возводимая к Евандру, музыка; ношение белых одежд в знак траура (Plut. Qu. rom. 23); Веста, Диоскуры и упоминаемый в «Carmen

⁸¹ Помимо этого, в Мантинее также впервые стали обучать искусству боя в тяжелых доспехах (*др.-греч.*).

⁸² Не обучать ведению боя в тяжелых доспехах раньше, чем они достигнут совершенства в танце (*др.-греч.*).

⁸³ Хотя не должно быть никаких сомнений в том, что салии были названы так от их прыжков и танцев, тем не менее Полемон говорит, что был некий аркадец по имени Салий, которого Эней привез с собой из Мантинейи в Италию и который обучал италийскую молодежь танцу в доспехах. Но Критолай говорит, что Саон Самофракийский, который вместе с Энеем перенес Пенатов в Лавиний, учредил особый род танца с подпрыгиваниями, по которому и получили свое прозвание салии (*лат., др.-греч.*).

saliare» Cerus Manus (чье имя родственно Κέρσος в Ἀξιόκερσος⁸⁴, Festus p. 122. 146., Κρήσιος⁸⁵ у Павсания 8, 44, 5, Cretea⁸⁶ у него же в 8, 38, 2, и Κρήσιος⁸⁷ — в 7, 2, 4, Ceres, cera, cresco, creare⁸⁸, ср. Plut. q. gr. 36, Plut. Is. 35). Serv. Aen. 3, 12: Samothracēs cognati Romanorum⁸⁹. Используя в качестве повода родство Мантинее с Вифинией, Адриан учредил в Мантинее культ вифинского Антиноя (Cass. Dio. 69, 11, Reimarus p. 1159), с таинствами и спортивными играми, проводимыми каждые пять лет (Paus. 8, 9, 4; C. J. Gr. № 1124. 248), результатом которого явилось превращение Автонои в Антиною (Paus. 8, 9, 2; 8, 8, 3; 8, 11, 2). Эти τελετή⁹⁰, согласно Paus. 8, 9, 4, были сродни дионисийским таинствам, распространенным в Мантинее так же, как и повсюду на Пелопонесе, и служившим еще одной опорой принципата материнства, что со всей значимостью явствует из ранее уже упомянутого рассказа Павсания 8, 5, 3; 8, 10, 2, а также из мифа о бегстве дочери Пелия в Мантинее: τὰ ἐπὶ τῷ θανάτῳ τοῦ πατρὸς Ὀνειδῆ φευγύσας⁹¹ у Paus. 8, 11, 2, ср. Serv. Aen. 6, 480. На этой основе зиждется слава законности и порядка, всегда отличавших Мантинее. Polyb. 6, 43; Aelian. V. N. 5, 22; Eustach. к Гомеру p. 1860 называют мантинейцев εὐνομῶτατοι и δίκης φύλακες⁹², подобно критянам и локрам, а в качестве их законодателя упоминают Никодора; о нем, прославившимся своим участием в кулачных боях, и о Диагоре Мелийском, помогавшем ему в составлении законодательства, см. Aelian V. N. 2, 23;

⁸⁴ «Керс» в слове «Аксиокерс» (др.-греч.).

⁸⁵ Критский (др.-греч.).

⁸⁶ Критей — места на вершине горы Ликей в Аркадии, в левой части рощи Аполлона. — Примеч. А. В.

⁸⁷ Крис (др.-греч.).

⁸⁸ Церера, воск, расти, творить (лат.).

⁸⁹ Самофракийцы — родственники римлян (лат.).

⁹⁰ Мистерии (др.-греч.).

⁹¹ Убежав от позора из-за смерти отца (др.-греч.).

⁹² Лучше всех соблюдающими законы и хранителями справедливости (др.-греч.).

Hermann, Gesetzgebung S. 38. О славе, которую стяжала Мантинея, свидетельствует веление дельфийского оракула киренейцам, коих также отличало высокое положение женщины, — доверить свое государственное устройство мантинейцу. В ответ на просьбу мантинейцы прислали в Кирену благороднейшего из своих сограждан — Демонакса. Herod. 4, 161. То, что нам известно о принятых им мерах, носит черты древней, еще не затронутой порчей демократии, — в том виде, в каком она, согласно Aristotel. Pol. 6, 2, 2, существовала прежде в самой Мантинее, с чем согласно известие Плутарха, Cleomen. 14, что мантинейцы приняли в свои стены прославленного спартанского царя, давшего в своем отечестве новую жизнь древнему Ликургову равенству, — и тот восстановил у них прежний порядок. Власть Баттиадов, которые, по примеру соседних египетских правителей, все больше стремились преобразовать древнеэллиническое царство в восточную деспотию, вновь была введена в свои старые границы; Батту III пришлось довольствоваться τεμένεια и ἱερωσύνας⁹³ (Müller, Dorer 2, 173). Известие Гермиппа у Афиней 4, 154 D. еще лучше позволяет нам представить истинный дух Мантинеи. "Ἐρμῖπλος δ' ἐν πρώτῳ περὶ νομοθετῶν τῶν μονομαχοῦντων εὐρετὰς ἀποφαίνει Μαντινεῖς, Δημόνακτος ἐνὸς τῶν πολιτῶν συμβουλευσάντος· καὶ ζηλωτὰς τοῦτου γενέσθαι Κυρηναίους⁹⁴. Под этой μονομαχία⁹⁵ нужно понимать судебный поединок, который Афиней определяет как ἀρχαῖον⁹⁶; оно же у Страбона 8, 357 названо ἔθος τι παλαιὸν τῶν Ἑλλήνων⁹⁷; к нему прибегают для выяснения «божественного суда» в Кинурийском сражении (Strabo 8, 376); о нем же говорят общеизвестные исторические примеры сражений между римлянами и альбанцами, и морской битвы, описанной у Павсания 10,

⁹³ Святынями и жречеством (др.-греч.).

⁹⁴ Гермипп же в первой книге «О законодателях» сообщает, что по совету одного из граждан, Демонакта, мантинейцы первыми ввели в обычай единоборства, а киренцы стали его ревнителями (др.-греч.).

⁹⁵ Единоборством (др.-греч.).

⁹⁶ Древний (др.-греч.).

⁹⁷ Некий древний обычай эллинов (др.-греч.).

16, 4. Именно в этом значении *μωνοαχία* могла быть упомянута как государственный обычай в законодательстве, а также в сочинении о законодателях. Проявляющееся здесь религиозное воззрение целиком и полностью согласуется не только с культовым характером царства, который закрепил Демонакс и к которому примыкает мантика Батта (Clem. Alexandr. Strom. 1, p. 333 fin.), но и с той аркадской *δεισιδαιμονία*⁹⁸, о которой с похвалой отзывается Полибий (ср. Pind. Ol. 11, 108. Schol. ap. Voeckh, p. 253). Во всех перечисленных чертах дает себя знать один и тот же характер древнего аркадского города: родной город Диотимы в целом остался верен древнейшим формам пеласгийской культуры. Характерные черты гинекократической основы жизни, *εὐνομία*, *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη*⁹⁹, предпочтение, отдаваемое традиции, всегда, по замечанию Страбона, связанная с влиянием женщины *εὐσέβεια*¹⁰⁰ (см. выше¹⁰¹) и вытекающее из принципата хтонического материнства демократическое равенство всех граждан государства вновь повторяются в Мантинее в том виде, в каком мы наблюдали их в Лисии, на Крите, в Египте, Локрах и Элиде. К пеласгической культуре и религии относится родное для Мантиinei имя Ликомед. Diodor, 15, 62, 67; Paus. 8, 27, 2. Ближайший взгляд на него может оказать весьма существенную помощь в прояснении деметрического материнства и связанного с ним мистерийного культа. В аттическом демосе Флия Ликомидам принадлежит Телестерий Деметры, разрушенный персами и вновь отстроенный представителем рода Фемистоклом (Plut. Them. 1; Schoemann, gr. Alterth. 2, 341; Voeckh в С. J. Gr. 385, p. 441; Preller, Demeter S. 61–63; 148 Note 10, где, впрочем, многое ставится с ног на голову; Bossler, de genitib. et famil. Atticae sacerdot. p. 40). В гимне Деметре, который Мусей сочинил для Ликомидов, был представлен миф о рождении Флия из земли (Pausan. 4, 1, 4); Флий же называется отцом Кавкона. Павсаний 9, 30, 6 упомина-

⁹⁸ Богобоязненностью (др.-греч.).

⁹⁹ Законность, справедливость, рассудительность (др.-греч.).

¹⁰⁰ Благочестие (др.-греч.).

¹⁰¹ См. гл. VII нашего издания. — Примеч. перев.

ет орфические гимны, распеваемые Ликомидами при свершении Деметрических оргий; в другом месте (9, 27, 2) — гимны Орфея и Памфа к Эроту, которые также исполняются ими на этих празднествах. Возле Κλισίων Λυκομηδῶν¹⁰² афинский жрец Метап, современник Эпаминонда, воздвиг статую, в надписи на которой, приведенной Павсанием в 4, 1, 5, упоминаются оргии Деметры, Флий, Кавкон и Лик. (Meursius, *lectiones Atticae* 2, 19; Passow к *Musaeus* S. 52–55; Siebelis к *Paus.* 4, 1, 5, p. 89; Müller, de *Minerva* Pol. p. 11. 45; Bode, *Orpheus* p. 139; Sauppe zu der *andaniischen Inschrift* p. 4–7; Lobeck, ad *Phrynich.* p. 648). Таким образом, связь Ликомидов с деметрическими таинствами, с Эвмольпидами (С. J. Gr. 386; *Агноб.* 5, 25) и с пеласго-самофракийской религиозной системой не подлежит сомнению. А следовательно, признаки ее присутствия в Аркадии, в особенности в Мантинее, в Терее (Diod. 15, 59; Лик в Фивах и в Мессении согласно *Paus.* 2, 7, 2; 9, 16, 4), в Афинах (Thucyd. 1, 57; 5, 84; Herod. 8, 11; Xenoph. *Hellen.* 6, 5, 4; С. J. Gr. 263), на Скиросе (*Paus.* 1, 17, 6; 10, 25, 3), в пеласгийском городе Данаи Ардее (*Gräbers.* S. 355 ff.) и в Риме (*Fest. Lucomedi a duce suo Lucumo dicti, qui postea Lucereses appellati sunt. Lucereses et Luceres... appellati sunt a Lucero Ardeae rege*¹⁰³) отнюдь не могут быть неожиданностью. В отношении Рима деметрическо-пеласгийская культурная ступень объясняет политическое оттеснение третьей трибы. Что же касается Афин, то здесь становится понятен комический театральный образ, карикатурный Λυκομηθεῖος¹⁰⁴, о котором говорит Юлий Полидевк 4, 143. 145. Величественному, возвышенному образу высокой пеласгической древности, в коей лежат истоки аттического материнского права, позднейшие поколения придали комические черты. С идеей деметрического материнства

¹⁰² Хижины Ликомидов (*др.-греч.*).

¹⁰³ Лукомеды названы так по своему вождю Лукуму, позднее их называли луцересами. Луцересы и луцеры... называются так по имени Луцера, царя Ардеи (*лат.*).

¹⁰⁴ Ликомед (*др.-греч.*).

согласуется Гесихиево объяснение γένος ἰθαγενῶν¹⁰⁵. Ср. Porphyг. de antro pumph. 19, где деметрическая пчела (18) названа σύμβολον τῆς κατ' εὐθείαν γενέσεως¹⁰⁶. Здесь заключено не только прославление истинного, то есть брачного, рождения, коего требует Деметра, но также и особого аристократизма, дающего себя знать в Фестовой глоссе Lucomedī a duce Lucumo vel ab Ardeae rege¹⁰⁷, а также в высоком положении мантинейских, скирских и тегеатских Ликомидов. В чем заключено это отличие, вполне удовлетворительно объясняется из материнского принципата. Юный день, родившийся из материнского чрева ночи, есть религиозный символ Ликомидов. В основе всех употреблений первой половины слова (вторая присутствует также в мантинейском имени Агамед — Paus. 8, 10, 2), как мы находим ее в lux, lucus, lucar¹⁰⁸ (Plut. Qu. rom. 88; Festus p. 119 Müll.), Lykaia, Lucina¹⁰⁹, Ἀφροδίτη λυκαίνη¹¹⁰ (H. Orph. 55, 11), λυκάβας (ἐνιαυτός), νύξ λυγαίη¹¹¹ (Sch. Apoll. Rh. 2, 1121) — лежит одна и та же идея света, происходящего из темноты — та самая религиозная ступень, которую мы могли наблюдать ранее в элийско-аркадских Клитидах (Иамиды в Мантинее, Paus. 8, 10, 4; Мантиней, сын Ликаона — Paus. 8, 3, 1; 8, 8, 3; Plut. Qu. gr. 39), в орфическом Аполлоне-Эое, в звучащем Мемноне, в Luciae rector¹¹² (Manil. Astr. 1, 765). В отношении Луция у нас есть свидетельство Феста, p. 119, Varro L. L. 9, 60 и epitome de nom. ratione: oriente luce¹¹³ или ipso initio lucis

¹⁰⁵ Род происходящих по прямой линии, рожденных в законном браке или чистокровных (др.-греч.).

¹⁰⁶ Символ происхождения по прямой линии (др.-греч.).

¹⁰⁷ Лукомеды [называются так] по их вождю Лукуму или по царю Ардеи (лат.).

¹⁰⁸ Свет, день, жалованье актерам (лат.).

¹⁰⁹ Ликей, Луцина (лат.).

¹¹⁰ Афродита-волчица (др.-греч.).

¹¹¹ Годичный оборот (год), темная ночь (др.-греч.).

¹¹² Правителе Луции (лат.).

¹¹³ На восходе света Свет с востока (лат.).

pati¹¹⁴, равно как и аналогия с Маниями, где понятие утра переходит в понятие bonus¹¹⁵. С этой световой ступенью везде и всюду сопряжено главенство ночи над днем, qui dies ex ista nocte nascetur¹¹⁶, и матери над сияющим сыном, φωσφόρος δαίμων¹¹⁷ (H. Orph. 34, 5; Voeckh в С. J. Gr. № 184, р. 316, 2). Рождающее чрево сохраняет власть над плодом своей юности, в красоте и славе коего мы можем видеть осуществление материнского таинства. Тем самым Ликий становится нарицательным обозначением и символом всякого посвященного, как в Апулеевых Метаморфозах, а Ликомед и Λυκωρείς¹¹⁸ — аполлоническим именем (Paus. 7, 4, 2; Sch. Apollon. Rh. 4, 1490; 2, 711; Plut. de sera num. vind. 13: Heraclidische Lycormaeer), Лик — аполлоническим пророком (Paus. 1, 19, 4), каким предстает нам сын Пандиона, связанный с Кавконом и Мусеем, принесший из Афин в Анданию таинства великих богинь Деметры и Коры (Paus. 4, 1, 5; 4, 2, 5; 4, 20, 2; 10, 12, 5, — место, конечно, несправедливо объявленное позднейшим вымыслом) и давший термилам высокое имя ликийцев (Herod. 1, 173; Paus. 1, 19, 4; Serv. Aen. 12, 516; 4, 377). Из всего этого с очевидностью явствует, к какой религиозной ступени принадлежит имя Ликомед, и какое отношение имеет оно к пеласгическому материнству и к мистериям Деметры, а также к праву ликийского рода на совершение дадухии (Meier, gentil. att. р. 49). Все, что мы знаем о Мантинее, тесно связано с самофракийской религией и с ее таинствами. В связи с ними становится понятен весь образ жизни этого издревле славного аркадского города — как в его своеобразии, так и в его противостоянии ионийско-аттическому духовному складу, так что возвышенный жреческий образ Диотимы уже более не представляет для нас загадки. О позднейших женщинах-философах из Мантинейи, в частности Ластенеи Clem. Alexandr. str. 4, 619; Diogen. Laert. 3, 46; 4, 2; Jamblich. V. Pyth. 267

¹¹⁴ На рассвете или с первыми лучами света рожденные (лат.).

¹¹⁵ Хороший, добрый (лат.).

¹¹⁶ День, что будет рожден из этой ночи (лат.).

¹¹⁷ Светоносный дух/даймон (др.-греч.).

¹¹⁸ Ликорис (др.-греч.).

fin.; Hermann, Catalog. p. 383. Axiothea: Themist. в Sophist. or. 23, p. 295. Ср. Tischbein, vas. Hamilton 3, 57.

CXLVIII. Материнское право как основа пеласгийского нравственного уклада. Ближайшее рассмотрение некоторых связанных с ним явлений. В частности, связь материнского принципата с серебряным человеческим родом у Гесиода; принципата Дике — с ἀρχαίων φύλα γυναικῶν¹¹⁹; слова γράψ¹²⁰ — с пеласгийским метронимическим именем Graeci¹²¹; καθαρὸς λόγος¹²² кронической эпохи — с деметрическими таинствами доэллинического периода; πρακτικὴ ἀρετή¹²³, культурного земледелия и мирных искусств — с материнской основой жизни. Единство происхождения всех этих явлений и их связь с гинекократией

Прежде чем перейти от эолийских и пеласгийских женщин к рассмотрению родственного им явления — женщин-пифагореенок, и от Сапфо и Диотимы обратиться к Феано, которую древние ставят в один ряд с ними, — мы намерены сообщить в качестве дополнения некоторые частности, относящиеся к пеласгийскому материнскому праву и способствующие прояснению его природы. То, что Гесиод ор. 130 пишет о людях серебряного поколения, вкупе с разъясняющим дополнением Прокла, подтверждает не только своеобразную связь материнского принципа с пеласгийским миром, но также и все те отдельные черты, которые мы еще в самом начале этого труда выделили как характерные для данной религиозной ступени. В словах: ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα

¹¹⁹ Племенами древних женщин (др.-греч.).

¹²⁰ Старуха (др.-греч.).

¹²¹ Греки (лат.).

¹²² Чистое слово/речь (др.-греч.).

¹²³ Деятельная/практическая добродетель (др.-греч.).

παρὰ μητέρι κεδνῆ ἑτρέφεται ἄτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ¹²⁴ материнство полагается как центр домашнего и народного бытия серебряного поколения. Ср. Pind. Pyth. 4, 305–309: τὰν ἀκίνδυνον παρὰ μητρί μένειν αἰῶνα¹²⁵, см. выше¹²⁶. Там же, 4, 466: ἑκατονταετῆ βιοτᾶ¹²⁷ и о сотне ἑκατὸν οἰκίαι¹²⁸ у локов с Гесихием ἑκατοστύς¹²⁹; Serv. Aen. 6, 254. 325. В обозначении матери как κεδνῆ¹³⁰ отражена бесконечная материнская верность и забота, вызывающая в ребенке глубочайшую любовь к родительнице — источнику всякого телесного и духовного блага для всех ее чад. Нам не раз придется встретиться с ним у древних авторов. Так, например, в гомеровском изображении сыновей и дочерей Эола: παρὰ πατρί φίλῳ καὶ μητέρι κεδνῆ δαίνονται¹³¹, где упоминание в первую очередь отца представляет собой естественное для Гомера отступление от изначальной идеи. Так, в «Теогонии» 160: προσῆδα μητέρα κεδνήν¹³², где речь идет об исполнении Кроном материнской заповеди. Соответственно, Феокрит Id. 17, 123 говорит о Филадельфе: μητρί φίλῳ καὶ πατρί θυώδεας εἴσατο νόους¹³³ (Letronne, Recueil 1, 180–182), с чем необходимо сопоставить прозвище знаменитой Клеопатры Кокке — φιλομάτωρ¹³⁴ (Paus. 1, 9, 1 и Letronne, Recueil 1, 67; Aristot. Eth. Nicom. 8, 14, р. 1161), ибо ведь внутренняя связь φιλία¹³⁵ и родственной склонности с материнским правом в

¹²⁴ Но сотню лет ребенок, резвясь, воспитывался у заботливой матери, большой младенец, в доме для него одного (др.-греч.).

¹²⁵ Проводить век безопасно рядом с матерью (др.-греч.).

¹²⁶ См. гл. СII нашего издания. — *Примеч. перев.*

¹²⁷ Столетней жизнью (др.-греч.).

¹²⁸ Сотня домов (др.-греч.).

¹²⁹ Сотня (др.-греч.).

¹³⁰ Заботливая, добрая; преданная верная (др.-греч.).

¹³¹ Они пируют у любимого отца и заботливой матери (др.-греч.).

¹³² Он говорил заботливой матери (др.-греч.).

¹³³ Любимой матери и отцу он устроил благовонные храмы (др.-греч.).

¹³⁴ Матерелюбивая (др.-греч.).

¹³⁵ Любви, привязанности (др.-греч.).

царской титулатуре дома Птолемеев прослеживается также весьма отчетливо. В начале человеческой цивилизации материнская любовь образует единственное светлое пятно на фоне в целом весьма мрачного семейного быта¹³⁶. На ней пеласгийская религия основывает все здание жизни и всю свою характерную культуру, несмотря на то, что статус канонических давно уже обрели воззрения прямо противоположные. Опираясь на нее, Гесиод вспоминает лишь о матери и о ее любящей заботе, осеняющей собой всю человеческую жизнь. Теснейшим образом с упомянутым культурным значением материнства связан тот факт, что низвержение древнейших богов представлено как дело матерей. Крон, самый младший из титанов, исполняя веление Геи, бросает срамные части Урана в море. (Theog. 164 ff.; *Lilie de Tellure dea* p. 22 ff.) Самого Крона, следуя замыслу его супруги Реи и матери Геи, низвергает самый младший из его сыновей, Зевс. (Ср. Euseb. Pr. Ev. 1, 9. 10.) Отец проглатывает лишь своих детей мужского пола (Athenag. pro Christianis c. 20, p. 95 Otto: *καταπίων τῶν παίδων τοὺς ἄρρενας*¹³⁷. Clem. Rom. recognit. c. 19). Дочери же — Гестия, Деметра и Гера — остаются невредимы, так же, как и Геката, урожденная богиня, не утратившая своей древней славы и почестей даже при Кроне и Зевсе (Theogon. 413 ff.). Из сыновей Урана все подчиняются матери (μητρί φίλη), и лишь Океан одиноко гневается в своих покоях (Apollod. 1, 1; Athenag. 18; Proclus in Tim. 5, p. 296; Hermann, Orph. p. 468). В ином облике господство материнства и его культурное значение предстает в изображении Арата, *phain.* 96–136, к которому присоединяются Германик Цезарь 95–138 и Авиен Фест 237–352. Над серебряным человеческим поколением царит та же повелительница, что властвовала и над золотым — Дике, дочь древнего Астрея, которая, держа в левой руке полный колос, восседает на троне звездного неба. Господство женщины связывается здесь с символом аграрного плодородия, который, по свидетельству Ипполита, встречается нам и в деметрических таинствах (цереальная лошадь, держащая в па-

¹³⁶ См. гл. LV нашего издания. — *Примеч. перев.*

¹³⁷ Проглатывая детей мужского пола (*др.-греч.*).

сти колос, бронзовое изображение в собрании Мюре); с Ночью и со звездным миром (Manil. Astr. 2, 221: *sunt quibus esse diurna placet — sidera — quae mascula surgunt; femineam sortem noctis gaudere tenebris*¹³⁸); и, наконец, — с почитанием левой стороны как *honoratior pars*¹³⁹ (Dionys. Hal. 2, 61). Женщина же предстает как носительница права, мира, благочестия — как содержание всякой высшей нравственности. Поэтому Дике общается преимущественно с женщинами:

ἀμφοτέροισι δὲ ποσσὶν ὑπο σκέπτοιο Βοώτew
 παρθένον, ἧ ῥ' ἐν χερσὶ φέρει Στάχυν αἰγλήεντα.
 εἴτ' οὖν Ἀστραίου κείνη γένος, ὃν ῥά τέ φασι
 ἄστρων ἀρχαῖον πατέρ' ἔμμεναι, εἶτε τευ ἄλλου,
 εὐκῆλος φορέοιτο: λόγος γε μὲν ἐντρέχει ἄλλος
 ἀνθρώποις, ὡς δῆθεν ἐπιχθονίη πάρος ἦεν,
 ἤρχετο δ' ἀνθρώπων κατεναντίη, οὐδέ ποτ' ἀνδρῶν
 οὐδέ ποτ' ἀρχαίων ἠνῆνατο φῦλα γυναικῶν,
 ἀλλ' ἀναμῖξ ἐκάθητο, καὶ ἀθανάτη περ εὐῶσα.
 καὶ ἐ Δίκην καλέεσκον: ἀγειρομένη δὲ γέροντας,
 ἧέ που εἶν ἀγορῇ ἢ εὐρυχόρῳ ἐν ἀγυῖῃ,
 δημοτέρας ἤειδεν ἐπισπέρχουσα θέμιστας¹⁴⁰.

¹³⁸ Есть те, кто считает, что дневные знаки — мужского пола, а женскому началу приятно скрываться во тьме (лат.).

¹³⁹ Благороднейшей стороны (лат.).

¹⁴⁰ Ниже от ног Волопаса созвездие сразу увидим / Девы, которая держит рукою сияющий Колос. / Порождена ли Астрею она — ведь его почитают / родичем древним созвездий, — иного ль рождения, Дева / движется в небе спокойно. Бытует молва и такая / между людьми, что когда-то она на земле проживала. / Лик от людей не тая, вместе с ними она не чуждалась / мест, где толкуют мужи и старейшины, женских собраний / не сторонилась, ко всем снисходила бессмертная родом. / Звали ее Справедливостью. К тем, кто годами был старше, / на площадях и широких дорогах она обращалась, / их побуждая к законам народолюбивым и честным (Арат из Сол, Явления, пер. с др.-греч. К. А. Богданова).

С еще большей определенностью в схолии к Германику Цезарю подчеркивается значение ἀρχαίων φύλα γυναικῶν¹⁴¹ (Buhle 2, p. 46): Hanc i. e. virginem Hesiodus Jovis et Themidis filiam esse dicit, nomine Justam. Hunc secutus Aratus dicit, quod quum esset immortalis, in terris morabatur, et a virorum aspectu se substrahere solita, cum foeminis consulto ludere et conversari videbatur, et ab eis Justa vocabatur¹⁴². Исключительное призвание женщин вершить суд подчеркивается в этих словах с той же определенностью, с какой ночное явление Дике (Arat, 118) подразумевает выбор ночной поры для битвы и для отправления правосудия. Если, наконец, схолиаст добавляет: alii dicunt eam (virginem) esse Cererem quod spicas teneat; Alii Atergatin; quidam vero Fortunam, pro eo quod sine capite astris infertur¹⁴³, то известие это согласуется с происходящей из Англии надписью, приведенной выше¹⁴⁴ вместе со свидетельствами связи права с женским началом, с которой следует сравнить Manilius Astron. 4, 209–216; 549–553. Ибо также и в ней наряду с Церерой и в равном значении с ней названа Dea Syria как inventrix justi virgo, que lance vitam et iura pensitat¹⁴⁵, точно так же, как в другом месте¹⁴⁶ мы определили Фортуну как справедливо делящую блага Немезиду и как носительницу исконной мудрости Фемиду. Такое истолкование созвездия Девы в его связи с известными, перечисленными у Manil. Astr. 4, 763–768 странами есть

¹⁴¹ Племен древних женщин (*др.-греч.*).

¹⁴² Гесиод утверждает, что дева по имени Юста была дочерью Зевса и Фемиды. И, следуя Гесиоду, Арат утверждает, что, несмотря на то, что бессмертна, она жила на земле и избегала взглядов мужчин, а вместо этого она обычно показывалась, чтобы шутить и разговаривать с женщинами, и они называли ее Юстой (*лат.*).

¹⁴³ Некоторые утверждали, что она (дева) — Церера, потому что в руке у нее были колосья, иные — что это Атаргат; другие считали, что это Фортуна, так как она сошла со звезд, не имея головы (*лат.*).

¹⁴⁴ См. т. II, с. 158 нашего издания. — *Примеч. перев.*

¹⁴⁵ Сирийская богиня как дева, основавшая право, взвешивающая на весах жизнь и справедливость (*лат.*).

¹⁴⁶ См. т. I, с. 336 нашего издания. — *Примеч. перев.*

весомый аргумент в пользу существования в них некогда материнского права. К дорийским Родосу и *Dorica rura*¹⁴⁷, а также *ioniae urbes*¹⁴⁸ присоединяются *Arcades antiqui celebrataque Caria fama*¹⁴⁹. Аркадия и Кария вступают в эту связь благодаря своей культуре, всецело покоящейся на гинекократии, и как схолиаст *Arati phaen.* 91, p. 60 Bekker, возносит Аркада, сына бессмертной Каллисто (*Paus.* 8, 4, 2), вместе с матерью (*σὺν μητρὶ*¹⁵⁰) на звездное небо, точно так же позднее карийская Афродисия предстанет нам как цитадель религии, подобной афродитическому культу Мантинии и особо чтущей материнство. — Высокий статус матери у пеласгов отражен в выражении *γραῦς* (*γραῖα κοινῶς*, *γραῦς Ἀττικῶς*¹⁵¹, *Eustath. Hom.* 633, 47; 852, 9 *passim.*; *γραῖς*, *γρηῖς*, *Eustath.* 1410, 3; ср. *Hesych.* *γραός*, *γρηῖον*). По своему основоположному физическому смыслу *Γραῖα*¹⁵², согласно Гесихию, означает *Γραῖα*, *γῆ καὶ Δημήτηρ*¹⁵³ (*Serv. Georg.* 1, 21); аттийцы употребляют здесь также *Ἐγγήρις*¹⁵⁴ (*Hesych. s. v.*); точно так же *Ἐλλήρηρις*¹⁵⁵ (*Hesych.* *Ἀχεῖρῶ*; *Eustath. Homer.* p. 1197, 52). Рождающее, вскармливающее, множащее материнство, следовательно, есть истинное содержание имени, чье родство с *cresco*, *creare*, *Ceres*, *Cerus*¹⁵⁶, *Κρήσιος*¹⁵⁷ не нуждается в доказательстве. Идея телесного распада (*ἡ διαρραίσθεισα ὑπὸ χρόνου*¹⁵⁸, *Et. m.* *γραῦς*), таким образом, изначально чужда этому слову. Напротив, здесь распознается мать,

¹⁴⁷ Дорийским деревням (*лат.*).

¹⁴⁸ Ионийские города (*лат.*).

¹⁴⁹ Древняя Аркадия и славная Кария (*лат.*).

¹⁵⁰ С матерью (*др.-греч.*).

¹⁵¹ Старуха (обычно — *γραῖα*, в аттическом диалекте — *γραῦς*) (*др.-греч.*).

¹⁵² Старуха (*др.-греч.*).

¹⁵³ Грайя [«Старуха»], земля и Деметра (*др.-греч.*).

¹⁵⁴ Энгирис (*др.-греч.*).

¹⁵⁵ Эллиририс (*др.-греч.*).

¹⁵⁶ Расти, творить, Церера, Церус (*лат.*).

¹⁵⁷ Критский (*др.-греч.*).

¹⁵⁸ Разрушившаяся от времени (*др.-греч.*).

чье предназначение в полноте ее силы есть зачатие, рождение и вскармливание, Γεννητική¹⁵⁹-Кандакия (о чем будет сказано позже), или Στήτη¹⁶⁰ (Theocr. Syr. 14), Κλείτη¹⁶¹ (Epiqr. Theocr. 18). На нем, далее, зиждется идея матронального величия и достоинства, которая связывается как с Γραία, так и с Γεννητική и Στήτη, и которую орфики обозначают как μητέρος ἀγλαὸν εἶδος¹⁶² (Hermann p. 500). Так, например, 14 афинских жриц, несмотря на свой юношеский возраст, именуются Γέραραι¹⁶³. К этому деметрическому званию матерей традиция велит относиться с подобающим религиозным благоговением, в соответствии с чем следует внести исправление в Gerhard, Anthest. № 83. Таким образом находит свое полное объяснение тот факт, что, согласно Беккеру, Anekdotia p. 231, выражение γέραραι κοινῶς¹⁶⁴ употребляется по отношению ко всем ἱερεῖαι¹⁶⁵. Переход в значение Veturia естественно связан с материнством и его превосходящим по отношению к детям возрастом, и с необходимостью влечет за собой более благоговейное отношение. В качестве аналога стоят πρέσβα и πρέσβειρα¹⁶⁶ (H. Orph. 27, 13; 32), Майя (Jambl. V. Pyth. 56; Porphyr. de abstin. 4, 16; Festus: Majores minores c. Liv. 1, 46), τήθη, ἀκαλήφη¹⁶⁷ (Schol. к Aristoph. Lys. 549: ὡ τῆθῶν ἀνδρειοτάτων καὶ ματριδίων ἀκαληφῶν¹⁶⁸); также Πέλειαι и Πελειάδες¹⁶⁹, как зовутся додонецкие Γραῖαι¹⁷⁰ (Strabo 7, fr. 12), ибо здесь в равной

¹⁵⁹ Рождающая (др.-греч.).

¹⁶⁰ Женщина (др.-греч.).

¹⁶¹ Славная, прославленная (др.-греч.).

¹⁶² Сияющий образ матери (др.-греч.).

¹⁶³ «Старицами» (др.-греч.).

¹⁶⁴ «Старицы» обыкновенно (др.-греч.).

¹⁶⁵ Жрицам (др.-греч.).

¹⁶⁶ Старшая (др.-греч.).

¹⁶⁷ Бабка, бабушка (др.-греч.).

¹⁶⁸ О, мужественнейшие бабушки (др.-греч.).

¹⁶⁹ Пелейады (жрицы Додонского храма) (др.-греч.).

¹⁷⁰ Старухи (др.-греч.).

мере представлены идеи материнского плодородия, возраста и достоинства. Одна из таких Γραῦς — та, в гробу которой обнаружен свинцовый свиток с анданскими мистериями (Pausan. 4, 1, 4); другая — сама Деметра (Paus. 1, 39, 1); к их числу принадлежат аргивийские матери у Еврипида *supple.* 9, 42; к ним относятся от роду лишенные волос δαμόνια θαλάσσια¹⁷¹ у Евстафия *Hom.* p. 1428 (с этим местом связано Tzetz. *Lyc.* 390. 1141); и к ним же — дочери Форка, односторонняя материнская природа коих ясно обозначена их единственным на троих глазом и единственным зубом (Hesiod. *Th.* 270 ff.; *Schol.* Apollon. *Rh.* 4, 1515; *Tz.* *Lyc.* 838). Во всех приведенных случаях употребления с особенной ясностью проступает связанное с Γραῦς религиозно-жреческое знание. Столь возвышенную природу физическое материнство носит лишь в пеласгийском мире. Действительно, Γραῖα мы можем встретить исключительно в пеласгийских народах, и только в связи с пеласго-хтоническими культами. Так, например, в Додоне, в Андании, особенно на Лесбосе. Из лесбосских эолийцев происходит Γράς, Γραῦς¹⁷², потомок матереубийцы Ореста (*Tz.* *Lyc.* 1374 и примечание Мюллера p. 1017; Pausan. 3, 3, 1; *Steph.* *Byzant.* Γραῖός; οἱ Γραῖκες Αἰολέων, οἱ τὸ Πάρον οἰκοῦντες¹⁷³; ο Καραβίδες, Καρίδες¹⁷⁴ — *Athen.* 3, 105 D.; Μακάρ¹⁷⁵ — *Plehn, Lesb.* p. 131; 31 ff.). Согласно Гесихию и Цецу *Lyc.* 645, Γραῖα есть древнее название Танагры в Беотии, образовавшееся в результате перенесения материнского имени на отдельную локацию — аналогичное тому, которое мы ранее уже наблюдали для имени Κάνδη¹⁷⁶ (сюда же следует присовокупить и ἐν κανοῖς¹⁷⁷ у

¹⁷¹ Морские божества/духи (*др.-греч.*).

¹⁷² Грас, Гравс (*др.-греч.*).

¹⁷³ Грек: Греки из эолийцев, живущие здесь (*др.-греч.*).

¹⁷⁴ Лангусты, креветки (*др.-греч.*). Последнее слово, по словам Афиня, является также названием города Кариды. — *Примеч. ред.*

¹⁷⁵ Макар, предводитель переселенцев, основавших Кариды (см. выше). — *Примеч. ред.*

¹⁷⁶ Кандакия (*др.-греч.*).

¹⁷⁷ В корзинах (*др.-греч.*).

Демосфена в § 76 против Нееры, ср. Κάανθος¹⁷⁸ у Павсания 9, 10, 5 с Куном, сходжение огня с. 134). В противоположность этому танагрейский герой Эвност, славившийся своим строгим целомудрием (в его святилище не могла ступить нога женщины), знаменует собой важный шаг вперед в преобразовании отношений полов (Plut. Qu. gr. 40; Wyttenb. 13, p. 71). Свою связь с до-эллиническим миром слово Γραῖα обнаруживает как раз в качестве основы народного имени — Γραικοί¹⁷⁹, Graeci¹⁸⁰; ибо последнее есть метроним — образованный так же, как Opici от Ops-Terra¹⁸¹. Все имеющиеся у нас свидетельства противопоставляют Γραικοί эллинам как более древний человеческий род. Так, например, Marmor Parium L. 10. 11; Apollod. 1, 7, 3; Aristot. Meteor. 1, 14, p. 548 Duvall; Plin. 4, 7, 14; Steph. Byz. Γραικός. Ἀιμονία; Tz. Lyc. 532; Müller, Fr. h. gr. 1, 559; Sturz, de dial. Macedon. p. 8; Clavier hist. des premiers temps 1, 52. Это обозначение используется Каллимахом у Страбона 1, 46; 5, 330 в Et. M. Γραικός, в особенности римлянами, которые по большей части оставались верны древнему пеласгийскому имени. Servius Aen. 2, 4: Graeci proprie Thessali¹⁸². С γραῖα Etym. M. p. 222, 3 сопоставляет ραῖα¹⁸³. Соответственно, из Γραικοί произошло Ραῖκοί διχα τοῦ γ¹⁸⁴. (Eustath. Hom. p. 633, 51; 890, 14; Hesych. Ραῖκός с Alberti; Phot. Bibl.: Ραῖκοὺς οἱ βάρβαροι τοὺς Ἑλληνας· Σοφοκλῆς τῇ λέξει κέχρηται¹⁸⁵; Strabo 5, 231: Ραῖκοί¹⁸⁶

¹⁷⁸ Каанф (др.-греч.).

¹⁷⁹ Греки (др.-греч.).

¹⁸⁰ Греки (лат.).

¹⁸¹ Опики, от земли Опов. (лат.). — Римляне называли их осками. — Примеч. А. В.

¹⁸² Особенно греки из Фессалии (лат.).

¹⁸³ Бой, битва (др.-греч.).

¹⁸⁴ «Раики [или реки]» без [буквы] «Г» (др.-греч.).

¹⁸⁵ Варвары эллинов (называют) «раиками»; Софокл использовал это слово (др.-греч.).

¹⁸⁶ «Раики» (др.-греч.). Указанное место у Страбона испорчено, более вероятно чтение «арикии». — Примеч. ред.

в Лации). Образование метронимических производных, в основе коего лежит пеласгийское фундаментальное воззрение, может быть подтверждено достаточным количеством примеров. Steph. Byz.: Γραικες δὲ παρὰ Ἀλκμᾶνι αἱ τῶν Ἑλλήνων μητέρες, καὶ παρὰ Σοφοκλεῖ ἐν ποιήσεσιν¹⁸⁷; ср. Strabo 8, 371: Πελασιγῶτας — — τοὺς Ἑλλήνας¹⁸⁸. При всей краткости этого свидетельства, все же очевидно, что выбор слова Γραικες для μητέρες¹⁸⁹ обусловлен возвратом к пеласгийскому значению материнства, что не столь бросается в глаза у сардинского автора парфениев. Справляемые матронами Sacra Cereris¹⁹⁰ по большей части именуются Graeca sacra¹⁹¹: обозначение, которое еще отнюдь не объясняется примечанием Festa ex Graecia translata¹⁹², но, скорее, имеет свое основание во внутренней связи пеласгийско-деметрического культа с материнством Graeci. Особенно же поучительно упоминание Γραικός в Гесиодовом κατάλογος γυναικῶν¹⁹³, где в основание пеласгийской первобытной древности полагается материнская генеалогия. Согласно содержащемуся у Лаврентия Лидийского de mensib. 4 фрагменту (Fr. 29, p. 258 Götting), Лат и Грек являются братьями, т. к. оба они — сыновья Пандоры, рожденные от Зевса в покоях благородного Девкалиона. Если, таким образом, эллины πατρικῶς¹⁹⁴ ведут свое происхождение от Эллина, сына Девкалиона, то Граеци имеют своей прародительницей одну из дочерей Зевса и первоизданную женщину Пандору. То же самое относится и к латинам, о которых Лаврентий Лидийский

¹⁸⁷ Γραικες же у Алкмана — это матери эллинов, так же и у Софокла в «Пастухах» (др.-греч.).

¹⁸⁸ Пеласгиоты ... эллины (др.-греч.).

¹⁸⁹ Γραικες [для понятия] «матери» (др.-греч.).

¹⁹⁰ Празднества Цереры (лат.).

¹⁹¹ Греческие празднества (лат.).

¹⁹² Принесенные из Греции (лат.).

¹⁹³ «Каталоге женщин» (др.-греч.).

¹⁹⁴ По отцу (др.-греч.).

говорит (упомянув их наряду с пришедшими издалека Graeci¹⁹⁵) как о коренных жителях этих мест (Prisci, Casci¹⁹⁶). Как в «Каталоге» Грек связан с Латинном, — точно так же и во фрагменте, дополняющем «Теогонию», где говорится о связях бессмертных богинь со смертными мужчинами, Латин связан с Агрием: в качестве их матери называется Цирцея — целиком и полностью гинекократический образ (Diod. 4, 45), а в качестве отца — Одиссей-Нан (Göttling к Th. 1013; Kreuzer, Briefe über Hesiod und Homer, 222, примечание). Также и здесь преобладающее значение имеет мать, ибо занимающий место Грека Агрый близок целому ряду имен, относящихся к ранней пеласгийской эпохе. Упомянем хотя бы ἄγριοι θεοί¹⁹⁷, титанов у Гесиодия, s. v.; пеласгийского Ἀπόλλων Ἀγρεύς- Νόμιος¹⁹⁸ (Müller, Orchomenos S. 438); илийскую Афины у Ликофрона 1152: ποιῖνὰς Γυγαίᾳ τίσσειτ' Ἀγρῖσκᾶ θεᾶ¹⁹⁹; финикийских братьев Ἄγρος и Ἀγρούηρος²⁰⁰ у Евсевия Pr. Ev. 1, 10; наконец, уже в достаточной мере объясненное как получившееся от перестановки г в слове Ἄγρος (Strabo 8, 3071) древнее пеласгийское имя Италии Агресса (Tz. Lycophr. 1232, p. 970 Müller) и Агроса — основателя святилища Деметры-Либиссы (Schol. Aristid. Panathen. p. 321; Festus v. Libycus, p. 121 Müller; Polemon. fr. p. 44 Preller; Eust. Hom. p. 361: χώρα πρὸς τῷ Ἰλισσῶ, ὧ κλήσις Ἀγραι καὶ Ἄγρα, οὗ τὰ μικρὰ τῆς Δήμητρος ἦγετό φησι μυστήρια²⁰¹). — Все приведенные примеры говорят о принципате материнства как об отличительном признаке до-эллинической культурной ступени в целом. И, следовательно, вряд ли

¹⁹⁵ Греками (лат.).

¹⁹⁶ Каски, приски (лат.) — оба слова также имеют значение «древние, старинные». — Примеч. А. В.

¹⁹⁷ Свирепых/жестоких богов (др.-греч.).

¹⁹⁸ Аполлон-Охотник, Хранитель стад (др.-греч.).

¹⁹⁹ [Вы за кошунство надо мной заплатите] Гигее пеню, той богине сельских мест (пер. с др.-греч. И. Е. Сурикова).

²⁰⁰ Агра и Агруира (др.-греч.).

²⁰¹ Область возле Иласса, чье название Агры и Агра, где, говорят, проводились малые мистерии Деметры (др.-греч.).

кто будет спорить, что особое внимание автора к μήτηρ κεδνή²⁰² есть характерная черта, общая для всех человеческих поколений у Гесиода. Схолии ликийца Прокла, о которых упоминает также Суда, s. v., и ознакомьтесь с которыми мы можем лишь в издании Даниэля Хейнсиуса 1603 года, р. 44 ff., или Фольбера 1844 года, р. 139 ff., приобретают для нас особую значимость, ибо они, вопреки аллегорическому истолкованию Гесиодовых поколений, тем не менее, раскрывают все стороны связанной с материнским правом культурной ступени — в полном согласии с полученными до сих пор результатами исследования конкретных материнских народов. Лунарная, срединная ступень космоса соотносится с серебряным поколением. Между хтонической бронзой (Schol. Theocr. Id. 2, 36, р. 854 Kiessling; Sch. Pind. Isthm. 4, 2; Gräbers. S. 56) и золотом Солнца стоит серебро Луны: ὁ ἄργυρος σεληνιαῖος, διότι καὶ ἡ σελήνη σκιάς δεκτική, καθάπερ καὶ ἄργυρος ἰοῦ κ. τ. λ.²⁰³ В бытии этого раннего, по природе своей еще не соллярно-духовного, однако уже лунарно-психического поколения, материальные элементы перемешаны с нематериальными. Ему соответствует полубожественность героев, которые суть σύμμικτον ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων²⁰⁴; и именно герои, согласно Страбону в том его главном месте, что посвящено пеласгийскому народу, — 5, р. 221, — являют собой характерную черту древнего рода: Πελασγοῦς τε πολλοὺς καὶ τῶν ἡρώων ὀνόματα καλέσαντες, οἱ ὕστερον ἀπ' ἐκείνων πολλὰ τῶν ἔθνῶν ἐπόνυμα πελοῖκασι· κ. τ. λ.²⁰⁵ (ср. С. J. Gr. № 916). В этой смеси, однако, все еще преобладает материнский материализм. Особенно поучительно рассуждение о значении полагаемого на материнской стороне бессмертия. ὅσοι μὲν κατὰ τὴν ἀναγωγὸν ζωὴν μᾶλλον διέτριψαν, τούτους ἔκ πατρὸς μὲν θεοῦ, μητρὸς δὲ ἀνθρώπου

²⁰² Заботливой матери (*др.-греч.*).

²⁰³ Лунное серебро, потому что и луна подвержена затенению, точно так же как серебро ржавчине... (*др.-греч.*).

²⁰⁴ Смесь из богов и людей (*др.-греч.*).

²⁰⁵ И многим пеласгам давали имена героев, которые впоследствии, распространившись от них, сделались именами у многих народов... (*др.-греч.*).

παρέδοσαν· ὅσοι δὲ κατὰ τὴν πρακτικὴν ἀρετὴν, τούτους ἀνάπαλιν ἐκ θεαίνης μὲν μητρὸς, πατρὸς δὲ ἀνθρώπου. καὶ γὰρ ἄμφω μὲν θεΐα, καὶ τὸ ἀνάγωγον καὶ τὸ πρακτικόν. ἀλλὰ τὸ μὲν ἀρβρενωπὸν, ὡς ἐβρῶμενεστέρας ὄν ζωῆς, τὸ δὲ θηλυπρεπὲς ὡς ὑφειμένον κατὰ τὴν δύναμιν, καὶ ὡς τὸ μὲν ἀπαθέστερον, τὸ δὲ συμπαθέστερον τοῖς θνητοῖς²⁰⁶. То, что говорится здесь о различных степенях развития телесного и духовного бытия отдельных людей, — относится прежде всего и изначально к развитию целого рода. Бессмертный отец знаменует собой более высокую ступень, нежели смертная мать. Божественность со стороны Γεννητικῆς²⁰⁷ проявляет себя в более вещественной направленности жизни, в πρακτικῆ ἀρετῇ²⁰⁸; она же со стороны отца — в большей духовности, в ἀνάγωγον τοῦ βίου²⁰⁹; первая есть συμπαθέστερον²¹⁰, вторая же ἀπαθέστερον τῇ θνητῇ φύσει²¹¹. Ср. о различии между ἀρετῇ и σοφίᾳ²¹² Stob. Ecl. phys. 1, 23, 1. p. 491 Heeren; Hieroclis comment. p. 10 ed. Needh: τὴν μὲν πρακτικὴν φιλοσοφίαν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν εὐρίσκομεν λεγομένην κ. τ. λ.²¹³ Porphyg. sentent. 34: ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν, σπουδαῖος

²⁰⁶ Те, которые проводили жизнь более возвышенную, произошли от отца-бога и матери-человка; а те, которые (прожили) сообразно деятельной добродетели, наоборот, произошли от божественной матери и отца-человка. Ведь оба образа жизни божественны — и возвышенный, и деятельный. Но один подобающий мужчинам, как относящийся к более энергичной жизни, а другой — женщинам, как уступающий по силе, и один — как менее подверженный изменениям, а другой — как более созвучный смертным (др.-греч.).

²⁰⁷ Рождающей (др.-греч.).

²⁰⁸ Деятельной добродетели (др.-греч.).

²⁰⁹ Возвышенной жизни (др.-греч.).

²¹⁰ Менее подверженная изменениям (др.-греч.).

²¹¹ Более созвучна смертным (др.-греч.).

²¹² Добродетелью и мудростью (др.-греч.).

²¹³ Мы находим, что так называемая деятельная философия есть человеческая добродетель... (др.-греч.).

ἀνθρώπος²¹⁴. Отличие пеласгийской культурной ступени с ее полагаемым на материнской стороне бессмертием, в сущности, ни в чем более не проявляется так, как в том, что обозначено здесь характерным выражением *πρακτικῆ ἀρετῆ*²¹⁵. Земледелец, прилежно обрабатывающий богатые влагой равнинные земли²¹⁶, *ἐργατίνης πελασγός*²¹⁷ (Schol. Apollon. Rh. 3, 1322; Paus. 8, 4, 1) становится преимущественно *ἐυχειρογάστῳ*²¹⁸ (Schol. Apollon. Rh. 1. 989); строительные сооружения, выполненные с непревзойденным искусством, вплоть до наших дней сохранили знак этой фаллической религии (Gräbers. S. 160, 2), несшей в себе те совершенно особые начала, благодаря которым вещественное бытие и физическое благополучие деметрического материнского рода смогло достичь никогда в будущем не превзойденного расцвета. В один ряд с ликийскими строителями, одноглазость коих говорит об их причастности к туземному материнскому праву²¹⁹, следует поставить еще один факт, на который мы уже обращали внимание прежде, — а именно, — что среди народов древности с развитыми ремесленными производствами первое место занимают племена, живущие в согласии с материнским принципом²²⁰, — и те предварительные сведения о набатейских агрикультурных сочинениях, что пришли к нам в новейшую эпоху от петербургского профессора Хвольсона²²¹, всецело подтверждают высказанную точку зрения. Ср. Renan, nouvelles considérations

²¹⁴ Действующий сообразно практическим добродетелям, порядочный человек (*др.-греч.*).

²¹⁵ Практическая добродетель (*др.-греч.*).

²¹⁶ См. гл. LXXVIII нашего издания. — *Примеч. перев.*

²¹⁷ Пеласгийский труженик (*др.-греч.*).

²¹⁸ Живущим от трудов рук своих (*др.-греч.*).

²¹⁹ См. гл. LII нашего издания. — *Примеч. перев.*

²²⁰ См. гл. LI нашего издания. — *Примеч. перев.*

²²¹ Даниил Авраамович Хвольсон (1819–1911) — российский востоковед-семитолог, опубликовавший в дореволюционной России большое количество исследовательских источниковедческих работ. — *Примеч. перев.*

sur le caractère général des peuples sémitiques, Paris 1859, p. 88. 89: la littérature de Babylone, comme celle de Carthage, paraît avoir été surtout composée d'ouvrages d'agriculture, de technologie etc. C'est vers la Chine, bien plutôt que vers la Grèce, que de telles productions nous invitent à tourner nos regards. Теперь для нас становится различима внутренняя связь материнского права с различными проявлениями ориентированной всецело на материальное бытие практикῆ ἀρετῆ²²². Связующим звеном выступает здесь доминирующий вещественно-деметрический принцип, полагающий бессмертие на стороне матери и достигающий своей наивысшей точки в преимущественно женской лунарной природе. Θηλυπρεπής и σεληνοειδής²²³ (Proclus Sentent. 32: θηλυπθειση και παθαινομένη πρὸς τὸ εἶδος παράκειται τὸ σεληνοειδές²²⁴; Прокл в Tim. p. 113: τὸ γεωργικὸν τῆς πόλεως ἀνάλογόν ἐστι Σελήνη τῇ περιεχούσῃ τοὺς τῆς φύσεως τῆς γενιουργοῦ θεσμούς — τὸ γεωργικὸν καὶ τεχνικὸν, ὃ δὴ καλεῖται δημιουργικόν²²⁵) по всем своим задаткам серебряный человеческий род пеласгов особо подвержен тому распаду, коего в принципе не может избежать обреченное физическому бытию существо. В словах Гесиода подчеркивается именно эта материальная погруженность как причина гибели рода, на эпоху которого потомки оглядываются как на безвозвратно канувшее время счастья и процветания. Изнеженным, с незрелым духом в возмужавшем теле, μέγα νήπιος²²⁶ (ср. Il. 22, 445; C. J. Gr. 3, 4708), предстает рядом с матерью сын. Но также и это есть часть подлинного опыта совокупного человеческого рода, которому можно отыскать любопытные параллели в схожих, упомянутых Проклом явлениях распада в Азии и который, видимо, стал главной причиной позорной, отягченной

²²² Деятельной добродетели (др.-греч.).

²²³ Женоподобный и лунообразный (др.-греч.).

²²⁴ Лунная форма сопряжена с женоподобием и страстностью (др.-греч.).

²²⁵ Сельское хозяйство в государстве соответствует Луне, охватывающей древние установления порождающей природы — земледелие и искусство, что и называется ремеслом (др.-греч.).

²²⁶ Большим младенцем (др.-греч.).

кощунственными преступлениями против Бога и человека (Платоново изображение Атлантиды в Критии 12), гибели пеласгийских племен, постигшей их в их самых богатых и роскошных цитаделях. — Самая благородная сторона деметрического образа жизни есть та, что касается судьбы человека за гробом. Прокл в связи со словами τοῖ μὲν ὑποχθόνιοι²²⁷ (Porphyr. antr. 6) не преминул подчеркнуть также и эту, особо отвечающую его склонности ко всему орфическому и мистическому (Theol. Platon. 4, 9; Marini vita 7. 32 с Судой, μητρφακὴ βιβλος) сторону пеласгийского земледелия. Растениеобразное возникновение людей из земли (ἐοικότες τοῖς φυτοῖς τοῖς τὰς κεφαλὰς ὑπὸ γῆν ἔχουσιν²²⁸, — причем на память невольно приходит то, что ранее нами приводилось об эпизефирских локрах и их луковицах); представленная Гесиодом в μεγάλοις ἔργοις²²⁹ (Fr. 23, Götting, p. 257) земная генеалогия серебряного поколения, φυσικὴ ζωή²³⁰ и земледелие определяются как основа καθαρὸς λόγος²³¹ и орфической мистерии: ὁ μὲν Ὀρφεὺς τοῦ ἀργροῦ γένους βασιλεύειν φησὶ τὸν Κρόνον²³² (отец Эрота, Sch. Apollon. Rh. 3, 26; Прокл в Tim. 11. В.: τὸ φιλόσοφον τῷ Κρόνῳ²³³; Plotin. Ennead. 5, p. 304 Kreuzer: Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Διὸς γενέσθαι²³⁴), τοὺς κατὰ τὸν καθαρὸν λόγον ζῶντας ἀργύρους λέγων, ὥσπερ τοὺς κατὰ νοῦν μόνον χρυσοῦς²³⁵. Ср. Прокл в ἔργα p. 39 a: τὸν Κρόνον ἀεὶ κ. τ. λ.²³⁶; Platon. Theol. 5,

²²⁷ Подземные, находящиеся в подземном царстве (др.-греч.).

²²⁸ Подобные растениям, чьи истоки находятся под землей (др.-греч.).

²²⁹ Великих трудах (др.-греч.).

²³⁰ Природная, естественная жизнь (др.-греч.).

²³¹ Чистого слова/понятия (др.-греч.).

²³² Орфей говорит, что Кронос царствует над серебряным родом (др.-греч.).

²³³ Философское Кроносу (др.-греч.).

²³⁴ Крон, мудрейший бог, появился прежде Зевса, (др.-греч.).

²³⁵ Говоря, что живущие согласно чистому слову, суть серебряные, подобно тому как живущие по уму — золотые (др.-греч.).

²³⁶ Кроноса вечно... (др.-греч.).

10 pr.: καὶ ὁ τῶν Ἑλλήνων θεολόγος κ. τ. λ.²³⁷ Fest. Avienus Arati Phaen. 298: casto more²³⁸. После того, как в ходе предшествующих исследований нами были представлены столь многочисленные доказательства внутренней связи между мистерией и хтоническими пеласгийскими культами до-эллинской эпохи, мы можем более не опасаться услышать тот довод, что-де неоплатоник пятого столетия всего лишь совершенно неоправданно и возмутительным образом привнес идеи позднейшей орфики в характеристику самого раннего человеческого поколения. Такой взгляд придал бы отношению пеласгийского и эллинского миров всецело антиисторический облик. Мистериальный характер религии и принципат материнства — оба эти единые в своем возникновении явления — суть признаки древнейшего, а не позднейшего человечества. Вместо того, чтобы возникнуть в последнем и быть перенесенными в первое, они, напротив, пришли в ходе развития эллинского мира в упадок и, выйдя из живого народного употребления, какое, например, для Крита четко засвидетельствовано Диодором 5, 77 и Порфирием de abst. 2, 21, в дальнейшем сузили свою сферу до одних лишь мистериальных таинств и обрядов инициации: κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσσῷ νόμιμον ἔξ ἀρχαίων εἶναι, φανερῶς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι, καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀπορρήτῳ παραδίδομενα, παρ' αὐτοῖς μηδένα κρύπτειν τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν²³⁹. Именно в мистериях самый благородный и драгоценный духовный клад пеласгийского мира обрел надежное прибежище и защиту от всецело посюстороннего и прозрачного эллинизма — направления, враждебного всему мистическому и зиждущегося на развитии мужского духовного принципа. У того, кто способен оценить во всей полноте значение постоянства и непреложности в религи-

²³⁷ И богослов эллинов... (др.-греч.).

²³⁸ О чистых нравах (лат.).

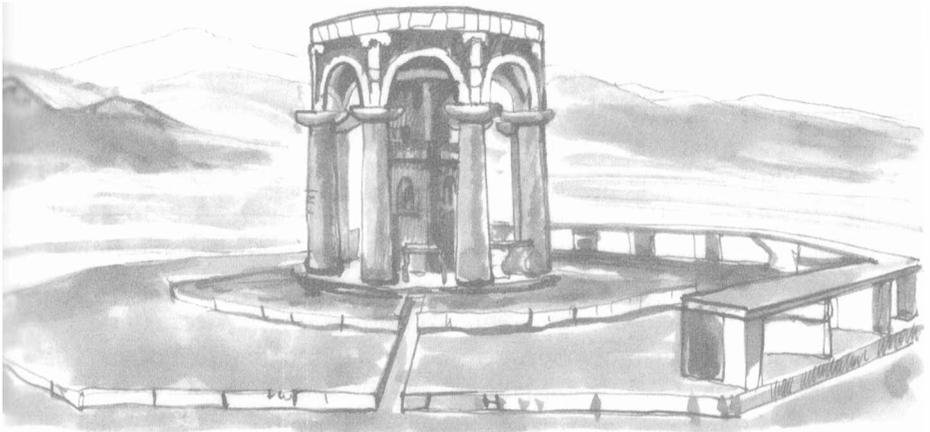
²³⁹ А на Крите в Кноссе с древности есть обычай открыто передавать всем эти обряды посвящения, и из тех, которые в тайне переданы другим, у них ничего не скрывается от желающих узнать эти вещи (др.-греч.).

озной сфере, а также опирающееся на священное благоговение ἀκίνητον²⁴⁰ (Herod. 6, 134; Serv. Aen. 3, 701) мистерии, ее νόμος ἀρχαῖος ἄριστος²⁴¹ (Porphyg. de abst. 2, 18), — не возникнет никаких сомнений и в том, что мир древних пеласгийских идей был со всею верностью и во всей чистоте сохранен сперва в новейшей орфике, а через нее — в пифагорействе и даже в самых поздних школах платоников. С этой точки зрения связывать имя «орфика» с религиозными песнопениями, дошедшими до нас иногда полностью, а иногда лишь в отдельных фрагментах — теми, что порождены (как, например, Аргонавтические, а, возможно, и еще более поздние) сопротивлением победоносному христианству — будет вполне правомерно. Эта неточность имени, при столь истинно выраженной мысли, должна представляться совершенно незначительной и маловажной, что очевидно уже хотя бы при чтении «Аргонавтики». Отношение непрерывной связи объединяет пеласгийский мир с орфическими учениями, — даже и наиболее поздними, — под натиском триумфального шествия новой религии выказывающими тем большую и решительную приверженность старине: например, как раз труды Прокла, в особенности его Комментарии к «Тимею» и «Алкивиаду» о мистике и символике древнего мира представляют собой богатейший и далеко еще не исчерпанный клад поучения и назидания. Сходство воззрений орфической и пеласгийской доктрин столь же велико и всеохватно, сколь, в свою очередь, велико и глубоко различие, отделяющее ту и другую от эллинского духовного мира. Нельзя забывать, что эллинский мир развивался в ходе противоборства с пеласгийским воззрением и возводил свое величественное здание на его руинах, — до тех пор, покуда вновь пробудившийся и устремивший взгляд в потустороннее религиозный поиск в очередной раз не обратился к глубинным идеям древних пеласгийских хтонических культов. После объединения в дионисийской орфике религиозного таинства материнства с идеей искупления поднявшегося в своем развитии до

²⁴⁰ Неподвижное, неизменное (др.-греч.).

²⁴¹ Наилучший древний закон (др.-греч.).

сияющей вершины Сына, скипетр эллинского Зевса был передан орфическому Дионису. В судьбе женской половины в целом отражаются упадок и новое возвышение пеласгийского мировоззрения. Вместе с ним женщина погружается в глубины мрака, и с ним же — вновь восходит к своему древнему достоинству и славе. Сама пифагорейская женщина как явление имеет своей отправной точкой не что иное, как пеласгийский мир, явивший нам самый совершенный образ женской иерофангии — Диотиму, а своей основой — религиозный принципат, возвращенный деметрической матрональной природе пифагорейством. Как не может быть сомнений в том, что цивилизованное материнское право, где бы ему ни случилось сохраниться вплоть до самых поздних времен, — например, у ликийцев, — имело своей точкой опоры мистериальное знание женщины (а изображения так называемого монумента гарпии, и в особенности присутствующих на нем яиц, объясняются лишь из таинств, связанных с именем Лика, — что оставили без внимания все прежние истолкователи, даже Курциус и следовавший ему Риттер в последнем томе своего «Описания Земли»): так же несомненно, что всякое новое возвышение женщины внутренне связано с оживлением хтонического мистического культа пеласгийского мира. В дальнейшем мы намерены рассмотреть положение материнского принципа в пифагорейской религии с тем большим вниманием, чем меньше важности прежние исследования, не исключая даже и исследования Рета, придавали до сих пор этому моменту. Пока же здесь же мы присовокупим лишь то замечание, что мистериальные изображения на погребальных вазах дают нам право сделать вывод о столь же решительном возврате и к прочим древнейшим пеласгийским воззрениям: к предпочтению, отдаваемому левой стороне (Tischbein, *vas. Hamilton* 3, 27. 36. 54, ed. Naples 1791; Hankarville 3, 126; 4, 69; Maisonneuve, *Intr.* 41. 85; Conte di Siracusa, *notizia tab.* 14; Millin, *peint.* 2, 18. 21; 1, p. 73 Note 4) и ὄπισθεν (De Witte, *élite céram.* 1, pl. 45 p. 138).



ПИФАГОРЕЙСТВО И ПОЗДНЕЙШИЕ СИСТЕМЫ

CXLIX. Возврат пифагорейства к деметрическому принципату в религии, его сознательная борьба с эллинизмом через оживление пеласгийской мистерии. Множество явлений, подтверждающих верность этого взгляда: в частности — пифагорейская система чисел, первенство, отдаваемое ночи, звездному небу, Луне; распространение *ius naturale* на все части творения; культ мертвых; особое значение, придаваемое сестринским и дочерним отношениям. Пифагорейская орфика в карийской Афродисии. Возобновление культурных черт древнейшего материнского права

Возврат пифагорейства к принципату и мистериальному почитанию материнства прослеживается в ряде явлений, результатом и, в некотором смысле, воплощением коих был чрезвычайно высокий статус пифагорейской женщины. Я намерен сопоставить здесь важнейшие из этих явлений так, чтобы тем самым

наглядно продемонстрировать пифагорейскую репродукцию всех существенных черт, связанных с культурой материнства в ее противостоянии эллинизму. К хтоническому материнству земли пифагорейцы относятся с величайшей почитательностью. В Филостратовой «Жизни Аполлония Танского» некоторые моменты упоминаются чаще других и рассматриваются с большим вниманием. Ср. Porph. de abst. 2, 32, 36; de antro. 5; H. Orph. 10, 1. 18; 11, 2; 29, 8. 16; 42, 9; 26 в Gaeam; Tim. Locr. с. 7. В грозу нужно искать убежища у матери-земли, памятуя о том, что она есть $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\nu^1$ (Jamblich, § 156; ср. H. Orph. 10, 1. 18; 11, 2; 29, 8. 16; 42, 9). Согласно Варрону у Plin. 35, 46, пифагорейцы совершают погребения in doliis fictilibus, in myrti et oleae atque populi nigrae foliis². В связи с тем, что уже приводилось мной в другом месте (Gräbers. S. 50 ff.) о значении обожженной земли (особенно Porphyr. de antro nymph. 13), о materna myrtus³, об оливе (Porph. I. с. 32) и о черном тополе, — в этих обычаях нельзя не увидеть признаков господства теллурического материнства. В не меньшей степени материнтет выражается в почитании яиц и бобов. Употребление в пищу яиц и яйцекладущих животных, вследствие такого отношения к материнству, есть грех. О яйце Plut. Symp. 2, 3; Porph. abst. 4, 8; Diogen. Laert. § 33; Suidas и Eudocia p. 318 говорят: Ὀρφέως ψοθυτικὰ ἢ ψοσκορικὰ ἐλικῶς⁴; Porphyr. de abstin. 4, 7; Horapollo, Hier. 2, 26 Leemans p. 276. 323, lettre à Salvolini p. 83; Pind. Fr. 35, Voeckh, p. 635; Gräbers. S. 11 ff. См. документы, касающиеся орфико-пифагорейских мистерий, помещенные в наших Приложениях. О бобах говорят Ямвлих §§. 24. 34. 39. 40. 45. 193; Порфирий §§. 43. 44 (в последнем месте вместо ἀνθρώπειου φόνου⁵ следует читать γόνου⁶, Kreuzer к Io. Lyd. de mensib. p. 188 ed.

¹ Первоисточник сущих (др.-греч.).

² В глиняных сосудах в листьях мирта, оливы и черного тополя (лат.).

³ Материнском мирте (лат.).

⁴ Орфеево «О жертвоприношении яиц» или «Гадание по яйцам», [написанное] эпическим размером (др.-греч.).

⁵ Человеческого убийства (др.-греч.).

⁶ [Человеческого] рождения (др.-греч.).

Röther). Далее, Porphyr. de abstin. 4, 16; Luc. somn. 18; verae hist. 2, 25; vit. auct. 6; Paus. 8, 15; ср. Pfund, de antiquiss. fabae cultura 1845; Preller, Demeter S. 232; Jakobs, Verm. Schriften 5, 83; Menzel, Literatur-Blatt 1859, № 47. 48; Karsten к Empedocl. p. 284–288. Боб, благодаря сходству самого этого плода с вмещающей мужское семя μητρυία⁷ есть образ μόριον γυναικεῖον⁸. У Порфирия в § 44 значит: εὔρον ὡς ἀντὶ τοῦ κυάμου ἢ παιδὸς κεφαλῆν ἢ γυναικὸς αἰδοῖον⁹. Ср. Diogen. La. 8, 34. Женская ктеῖς¹⁰ и дитя, происходящее из нее, таким образом, уподобляется κύαμος¹¹. Κύειν¹² образует физический центр всей этой концепции (κύαμοι εἰς τὸ κυεῖν δεινοὶ καὶ αἴτιοι τοῦ κυεῖν¹³). К стиху: ἴσον τοι κυάμους ἔσθθιν κεφαλὰς τε τοκήων¹⁴ (Clem. Alexandr. Str. 3, p. 521; Geopon. 2, 35 ex Didymo у Hermann, Orph. Fr. 30; Gellius 4, 11; Athen. 2, p. 65 F; Eustath. Chrysostom. Sext. Empiric. Lucian et alii) Плутарх Symp. 2, 3 замечает, что пифагорейцы, по всей видимости, под κύαμος, из-за сходства с κύησις¹⁵ понимали также и яйца, и действительно — оба предмета выступают как символы рождающего материнства. Если вместо τοκέϊς¹⁶ говорят κεφαλαὶ τοκήων¹⁷, а вместо παῖς — παιδὸς κεφαλῆ¹⁸, то это обстоятельство, как и легенда о caput Toli¹⁹

⁷ Здесь: матка (др.-греч.).

⁸ Женского полового органа (др.-греч.).

⁹ Он обнаружил вместо боба или голову ребенка, или половой орган женщины (др.-греч.).

¹⁰ Лоно (др.-греч.).

¹¹ Бобу (др.-греч.).

¹² Быть беременной; оплодотворять (др.-греч.).

¹³ Бобы превосходны для оплодотворения (или: ношения во чреве) и являются причиной оплодотворения (др.-греч.).

¹⁴ Вкушать бобы — то же самое, что головы родителей (др.-греч.).

¹⁵ Беременность (др.-греч.).

¹⁶ Родители (др.-греч.).

¹⁷ Головы родителей (др.-греч.).

¹⁸ «Ребенок» — «голова ребенка» (др.-греч.).

¹⁹ Голове Тола (лат.).

получает свое объяснение из того, что начало человека полагается в голове, согласно Филолаю у Бека S. 159: ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπῳ ἀρχὰν, καρδία δὲ τὰν ζῳῶ, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων²⁰. Теперь ясно, почему Феано у Диогена Лаэртского 43 пользуется выражением ταῦτα δι' ἃ γυνὴ κέκληται²¹. Зачинающая и рождающая κτεῖς²² несет в себе святость материнства и ἀρχὴ γενέσεως²³, лежащее в основе женского принципата. Феано, таким образом, ссылается на религиозный смысл μόριον γυναικεῖον²⁴, культовое значение которого отчетливо засвидетельствовано в материнских мистериях. (Arnob. 5, 28; Euseb. Pr. Ev. 2, 3 in fine; Clemens Alex. Coh. p. 33 Potter; Theodor. cur. gr. aff. 3, p. 152: τὸν κτένα τὸν γυναικεῖον ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις παρὰ τῶν τετελεσμένων γυναικῶν τιμῆς ἀξιούμενον²⁵; St. Croix, mystères 2, 13, 2 ed.; Jul. Valer. Res gestae Alexandri 3, 30, p. 242 Mai: sub titulo foemineo²⁶; Athen. 2, 44, p. 55; 3, 6, p. 75: θειοφανὲς μητρώον²⁷; H. Orph. in Cererem 40, 18; ἱεροθηλεῖς²⁸; Gräbers. S. 419. 126, № 3. Payne Knight, symb. lang. p. 15. 30, в Т. 3 select specimens. Тот же символ мы видим на ассирийских цилиндрах, Chabouillet, camées 999. 1051. 1056; R. Rochette, Hercule pl. 6, 11; 7, 10; на дверном косяке Фалларийской гробницы в наших Приложениях; столь же различимый в том афродитическом жесте, который Апулей М. p. 90

²⁰ Головной мозг — начало человека, сердце же — жизни, пуп — возрастания, а половой орган — всего вместе (др.-греч.).

²¹ То, благодаря чему я названа женщиной (др.-греч.).

²² Лоно (др.-греч.).

²³ Начало возникновения (др.-греч.).

²⁴ Женских половых органов (др.-греч.).

²⁵ Женское лоно в Фесмофориях удостоивается почитания от посвященных в таинства женщин (др.-греч.).

²⁶ Под женским именем (лат.).

²⁷ Божоявленное материнство (др.-греч.).

²⁸ Женщины-жрицы (др.-греч.).

описывает как *primore digito in erectum pollicem residente*²⁹, который позже был истолкован как *ἐλικροτεῖν*³⁰, и который можно узнать на некоторых вазовых изображениях: *Canonico de Jorio, Mimica degli antichi, tab 20, 5, p. 46–51.*) Из почитания священным физического материнства складывается почитание всякого *ἀρχή*³¹. Как у Плутарха о яйце говорится: *ἀρχὴν γενέσεως ἀφωσιοῦσθαι*³², — точно так же Ямвлих § 37 говорит: *ἐν τε τῷ κόσμῳ καὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πόλεσι καὶ τῇ φύσει μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον ἢ τῷ χρόνῳ ἐπόμενον, οἷον τὴν ἀνατολὴν τῆς δύσεως, τὴν ἔω τῆς ἑσπέρας, τὴν γένεσιν τῆς φθορᾶς, τοὺς αἰτίους τῆς γενέσεως τῶν νεωτέρων*³³. J. 182; P. 42; Plato, *legg.* 11, p. 931. 932; Procl. в *Tim.* p. 8 C. Возрастной аспект матери особенно хорошо иллюстрирует *maia* — слово, которое в равной степени обозначает землю и женщину-предка (J. 56; *Porphyr. de abstin.* 4, 16); которое целиком соответствует пеласгийскому *γραιᾶ, γραιῦς*, а также употреблению *maior, minor* в отношении одних лишь дочерей (*Tullia maior, minor*³⁴ у Liv. 1, 46), согласно Фесту: *inter cognomina feminarum poni solebant*³⁵; и которое, наконец, являет собой точку опоры для египетского права первородства в противовес зиждущемуся на другой идее праву младшего рождения (A. *Peugon, raryri graeci reg. Mus. Taurin. Aeg. P.* 2, p. 57). Что при этом возраст мог отсчитываться лишь от *momentum editionis*, а не *conceptionis*

²⁹ Указательный палец лежал на вытянутом большом пальце (*лат.*) — речь идет о сакральном жесте, использовавшемся при поклонении Венере. — *Примеч. А. В.*

³⁰ Стучать; хлопать, рукоплескать (*др.-греч.*).

³¹ Начала, первоначала (*др.-греч.*).

³² Начало возникновения (*др.-греч.*).

³³ И в космосе, и в жизни, и в государстве, и в природе предшествующее почитается больше последующего по времени, например, восход [чтится больше] заката, утро — больше вечера, возникновение — больше разрушения, причины — больше возникновения более нового (*др.-греч.*).

³⁴ Туллия старшая, младшая (*лат.*).

³⁵ Имена, которые обычно давали женщинам (*лат.*).

partus³⁶, следует из ранее сделанных замечаний. Пифагорейское видение брака свидетельствует о целиком и полностью физически-природном взгляде на материнство. Деторождение есть долг (Jamblich. 83. 84. 86). Особо подчеркивается само сожительство. К этому же ряду относятся и вкладываемые в уста Феано слова о том, что супруга после соития не нуждается в очищении, чтобы войти в храм Деметры, как того требовал обычай египетских племен (Diogen. La. 8, 1, 43; Clemens. Alex. Str. 4, 619; Jamblich. 132; Plut. pr. conjug. in fine; Stob. serm. 72; — Египет: Clem. Al. 1, p. 361). Также и другое ее положение — о том, что женщина вместе с одеждой должна совлекать с себя и свой стыд — пифагорейская аксиома, позднее неверно понятая и потому подвергшаяся осуждению. Отказ исполнить этот долг деторождения приходится искупать в подземном обиталище Деметры, ибо такой отказ есть грех против αἰδοῖον γυναικός³⁷. Diogen. L. 8, 1, 21; κολαζομένους (ἐν Ἄιδου) καὶ τοὺς μὴ θέλοντας συνεῖναι ταῖς ἑαυτῶν γυναιξί³⁸. Своей вещественностью эта концепция напоминает египетскую, требовавшую συνουσία³⁹ для признания брака действительным, и находит свое подтверждение в мысли о том, что прочность семейного союза — в детях (Jamblich. 47; Cicero pro Quintio: liberis extantibus affinitas nullo modo dissolvi potest⁴⁰). Тем более значимо при этом осуждение иных восточных практик, например, смешения с матерью, сестрой, дочерью (Jambl. 210), которое не противоречило македонским, египетским и аланским обычаям (Tzetz: Epit. rhet. vers 12–14 у Walz, Rh. gr. 3, 670; Val. Max. 9, 2, 7 Ext.; Phot. bibl. 132, 2 Bekker; Philo Iud. de special. legib. § 3 ed. Mangei 2, p. 301. 302; Clem. Alex. paedag. 1, p. 131; Str. 3, p. 515 Potter; Theodoret. graec. affect. curat. T. 4, p. 935 ed. Schulz) и, согласно Ямвлиху, нашло рас-

³⁶ С момента рождения, а не зачатия (лат.).

³⁷ Половых органов женщины (др.-греч.).

³⁸ Наказываются (в Аиде) и те, которые не хотят вступать в связь со своими женами (др.-греч.).

³⁹ Соития (др.-греч.).

⁴⁰ С появлением детей отношения свойства никоим образом не могут быть расторгнуты (лат.).

пространение даже в Греции (о браках между братьями и сестрами см. в частности Philo de special. legg. § 4 ed. Mangei 2, p. 303; Plut. Themist. in fine; Франц в С. J. Gr. 2, p. 286 a.; Lasaulx zur Geschichte und Philos. der Ehe bei den Griechen 1852, S. 68); также отвергается $\mu\eta\tau\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ ⁴¹ (Jamblich. de myst. 3, 10, p. 121; 3, 9, p. 117 ed. Parthey), а кроме того — всякий афродитический гетеризм, против которого Пифагор выступает, указывая на тысячелетнее искупление злодеяния, совершенного локрийским Аяксом (J. 50, 42). Везде и всюду мы видим решительную борьбу против следствий культа Афродиты (J. 152) и упадка и вырождения культа Диониса (J. 47. 48. 84. 210) — цель, к которой Пифагор стремится наряду с Залевком, Сапфо, Диотимой и Береникой. Нельзя не видеть, что в этой антиафродитической направленности пифагорейства налицо отход от строгого проведения его основного женско-ориентального принципа, так что учения Платона и эпикурейцев, которые мы часто видим соседствующими с пифагорейскими, представляются возвратом к последовательно проводимой физически-природной материнской системе. Ближайшее рассмотрение карпократианства даст нам возможность представить эту мысль в еще более ярком свете. Деметрический принцип целомудрия есть принцип пчелы, о которой Порфирий de antro purgar. 18. 19 говорит следующее: $\kappa\upsilon\acute{\alpha}\mu\omicron\upsilon\varsigma \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\phi\iota\zeta\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\nu, \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\mu\beta\alpha\nu\omicron\nu \epsilon\iota\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu \tau\eta\varsigma \kappa\alpha\tau' \epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota\alpha\nu \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ⁴². Уподобление фасолины $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta \lambda\alpha\iota\delta\acute{\omicron}\varsigma$ ⁴³ и родовому наследованию по брачно-материнской линии тем самым получают свое подтверждение. Если пчела, в которой мы признали образ гинекократического государства, и которая у египтян считается символом обретаемой через женщину царской власти (Hornapoll. 1, 62; Serv. G. 4, 24), тем не менее, избегает фасоли, то причина здесь — в более высоком мистериальном значении этого исключительно чистого создания, благоговением перед которым в Риме на зерновых

⁴¹ Одержимость Матерью Богов (др.-греч.). — Примеч. ред.

⁴² Они [т. е. пчелы] не садятся на бобы, которые они приняли за символ рождения по прямой линии (др.-греч.).

⁴³ Голове ребенка (др.-греч.).

празднествах продиктован запрет на упоминание отца и дочери, а также вообще всего, что имеет отношение к зачатию. На тесную связь Пифагора с деметрическим принципом указывают и другие явления. Согласно Порфирию 34, свое целебное средство от голода тот получил через Деметру, которая в свое время поведала его секрет Гераклу. Деметрическим по своему происхождению является и пифагорейский символ τὸν ἄρτον μὴ καταγύναι⁴⁴. В объяснениях, предложенных позднейшими мыслителями в чисто гипотетическом порядке и затем сопоставленных у Ямвлиха в 86, проявляет себя тот принцип единения, который мы на примере некоторых исторических явлений уже ранее определили как следствие и характерную черту материнства. На стороне мужчины — война, раздор, насилие, на стороне женщины — единение, примирение, мир, право. (Ср. Прокл в Tim. p. 26 D. об Ἀθηναϊκῆ πανηγυρίσ: μάλιστα γὰρ ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ἀπλαζόμεθα τὴν κοινὴν καὶ ὁμονοητικὴν ζωὴν⁴⁵. См. выше⁴⁶.) Следовательно, разрушить плод Деметры значит совершить грех, и потому, согласно Ямвлиху, варварские народы мирно собираются вокруг непреломленного хлеба. Согласно Клеарху и Дикеарху у Геллия, 4, 11, in fine, Пифагор в своем новом рождении является в лице Пирандра. Как телесную пищу, так и дары духа Пифагор возводит к самой Деметре и в благодарность за познание пифагорейского учения приносит богине в жертву быка из пшеничной муки (Р. 36; ср. Voeckh к С. J. Gr. 523, p. 482). В какой степени эта деметрическая природа перевешивает все прочие отношения, видно из свидетельства о том, что после смерти Пифагора его жилище было посвящено Деметре (J. 170; Valer. Max. 8, 15, 1 Ext. Ср. Luc. Pseudolog. 5); далее — то обстоятельство, что приписываемый Судой Аригноте ἱερός λόγος⁴⁷ представлен в качестве сочинения περὶ τῶν

⁴⁴ Не разламывать хлеб (др.-греч.).

⁴⁵ Афинском всенародном празднестве: ведь во всенародных празднествах мы особенно любим общение и единодушие (др.-греч.).

⁴⁶ См. гл. LIII и XLII нашего издания. — Примеч. перев.

⁴⁷ Священное слово (др.-греч.).

Δήμητρος μυστηρίων⁴⁸, о самом же Пифагоре утверждается его связь не только с Элевсиниями (Diogen. La. 8, 1, 2, 3; J. 151; Diod. 5, 77; Vode, Orphica p. 169, 79), но и с прославленным своими мистериями городом Флиунтом. Paus. 2, 12, 5; 2, 4, 1, 2 в сравнении с 2, 13, 1, 2. В последнем упомянутом месте предок Пифагора Гиппас (об этом имени Villoison, Anecd. graeca 2, p. 216) предстает как противник дорийских пришельцев, а значит, как вождь пеласгийского коренного населения, благодаря чему сам Пифагор обретает связь с доэллинской культурой и с ее деметрической мистерией. Подобно Деметре, пеласгийский характер присущ также и Герере, которая, как в Иолке, так и на Коркире, в Аргосе, Элиде, Эвбее (Schol. Apoll. Rh. 4, 1138), а в образе Лацинии — и в Великой Греции имеет свой, сопряженный с таинствами, культ (Paus. 2, 38, 2; Dio. Chrysost. 36, p. 453; Plut. parall. min. 35; Sch. Apoll. Rh. 1, 14; Gerhard, Myth. § 226) и выказывает природу, близкородственную деметрической (Serv. Aen. 4, 38; Hesych, λακίς⁴⁹ в значении γῆ⁵⁰). С Герой, однако, Пифагор состоит в особой связи (J. 50. 56. 61. 185. P. 27), так что здесь мы вновь сталкиваемся с его твердой опорой на пеласгийский материнский принцип. Из него, далее, проистекает господство женского принципа в пифагорейской системе чисел; в главенствующем значении ночи и звездного неба; в распространении *ius naturale* на все части теллурического творения; в особом внимании, уделяемом сестринским и дочерним отношениям; в культе мертвых (Jamb. 32. 100. 175. 178. 179; P. 37; Plin. 35, 46; Suid. Ὀρφεύς; Röth, Gesch. 2, 717, N. 973; о погребении Лисида и могиле Плутарха, Gen. Socr. pass.; Plin. 13, 13, 55–87; Χρυσῶ ἔπη 2. 3) и в связанном с ним культом женщин-героинь. Рассмотрим поближе каждый из этих пунктов. Система чисел основана на пеласгийской десятке (Philostr. Her. 1, p. 668 Olear. героини δεκαπλήχεις⁵¹. См. выше с. 250. 2. J. 72), имеющей физически-женскую природу. О декадах говорят Aristot. Met. 1, 5; Porphyg.

⁴⁸ О мистериях Деметры (др.-греч.).

⁴⁹ Лоскут, обрывок; разрыв, трещина (др.-греч.).

⁵⁰ Земля (др.-греч.).

⁵¹ Высотой в десять пехиев (др.-греч.).

52; Philolaus у Бека р. 139; р. 139; см. выше с. 223, 1. Она есть порождение тетрады ($1+2+3+4=10$), Прокл в Tim. 1, р. 8 В.; Syriac. в Met. 12, р. 59; Lobeck, Aglaoph. р. 719; Röth 2, N. 949. Тетрактис зовется поэтому $\mu\alpha\gamma\acute{\alpha}$ ἀεννάου φύσεως, ἀρμονία ἐν ἣ αἱ Σειρῆνες⁵² (J. 82), декада же — напротив, всеобъемлющая, всеограничивающая мать: ἢ δὴ (τέτρας) τέκε μητέρα πάντων πανδεχέα, πρέσβειραν, ὄρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν ἄτροπον, ἀκαμάτην, δεκάδα κλείουσί μιν ἀγνήν⁵³. Phot. Bibl. Cod. 249, р. 439: ὁ δὲ δέκα σύνθεσις τῶν τεσσάρων κατὰ τὸ ἐξῆς ἀριθμοῦντων ἡμῶν, καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀριθμὸν πάντα τετρακτὸν ἔλεγον⁵⁴. Ср. Jambli. 145–147. Теперь нам понятны происхождение тех 40 дней, в течение которых Пифагор воздерживается от пищи (Diogen. La. 40; P. 57; J. 264); характеристика четверки как ὑγείας ἀρχῆς⁵⁵ (Philol. ap. В. р. 146; Lucian. pro lapsu int. salut. 5); известие о том, что Тиресий полагал наслаждение женщины от плотского соития десятикратно превосходящим [такое у мужчины], а также причина, по которой децемвиры отвергли десятичное число таблиц закона. — О преимуществе, отдаваемом ночи, мы можем услышать у Диогена Лаэртца, 8, 1, 15, по словам которого Пифагор собирал вокруг себя своих учеников ночной порой, а также у Ямвлиха 50, где он сам подчеркивает, что помощь Гераклу от кротонцев против Лакиния пришла именно ночью. Ср. Serv. Aen. 3, 552; Ovid. F. 535; Arnob. 6, 17; Valer. Max. 1, 1, 20; Philostr. Her. 10, р. 712; $\nu\iota\kappa\tau\omicron\mu\alpha\chi\acute{\iota}\alpha$ ἢ περὶ Ἄβυδον⁵⁶ с. 19, р. 937 Olear. После того, что было сказано мной выше⁵⁷. и того, что я часто говорил о принципате ночи в пеласгийской женской системе, всякий смо-

⁵² Источником вечной природы, гармония в ней — Сирены (др.-греч.).

⁵³ Так вот, она (четверка) породила мать всех, все содержащую в себе, великую, полагающую всем неумолимый предел, неизостижимую, а десятику они называют священной (др.-греч.).

⁵⁴ Десять же — сложение четырех (чисел) по порядку нашего счета [т. е. $1 + 2 + 3 + 4$], и поэтому они говорили, что четверица — полнота числа (др.-греч.).

⁵⁵ Основы здоровья (др.-греч.).

⁵⁶ Ночное сражение при Абидосе (др.-греч.).

⁵⁷ См. гл. LXXXVII и гл. CII нашего издания. — Примеч. перев.

жет убедиться в значимости этого момента. Дабы еще более подчеркнуть его, я сопоставлю здесь еще несколько свидетельств. В орфическом *ἱερός λόγος*⁵⁸ царствуют ночь и молчание (Porphyр. antr. 28) *ἰν' ἤχη βασιληίδα τιμῆν*⁵⁹ (места у Лобека, Aglaoph. p. 576–578; Röth 2, N. 1062, где замену *μεθ' ὄν* на *μεθ' οὐ*⁶⁰ согласно Alex. Aphrod. в Aristot. Met. p. 800 Bonitz следует отвергнуть). Ее зовут *θεῶν τροφός*⁶¹ (Прокл в Cratyl. p. 97) и *πρεσβίστη*⁶² (H. Orph. 1); она вскармливает и воспитывает мудрого Крона (Damasc. princ. p. 187), *πρωτεύει* (Cedren. synops. 1, p. 57. 84); она древнее, чем свет (Plut. Symp. 4, 4 in.; ср. Damasc. vita Isidori 12; Reuvens, lettres à Mr. Letronne, 1830, seconde lettre о Лейденском мраморе *μάντις Ἀρχάτης*⁶³); она открывает собой Космогонию (Aristoph. Aves 695; Damasc. princ. p. 380; Malalas Chron. 4, p. 31; Cedren. synops. 1, p. 57. 84; Hermias. irris. p. 144; Herm. in Phaedr. p. 141; Porphyр. antr. 16); день упоминается лишь *после* нее (Aristot. de caelo 2; 15; Stob. eclogae Phys. 1, p. 278; Porphyр. antr. 29; Marini V. Procli 18: *νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν*⁶⁴); ею открывается *πομπά*⁶⁵ у Athen. 5, p. 195 B.; 197 D.: *νύκτος εἶδωλον καὶ ἡμέρας*⁶⁶; Serv. Aen. 3, 73; она господствует над днем до такой степени, что последний по своей матери зовется *ἡμέρα νυκτερινή*⁶⁷. У Платона в resp. 7, p. 521 C. мы находим следующее выражение: *ἐκ νυκτερινῆς τινός ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὔσα ἐπάνοδος*⁶⁸. Климент Александрийский Str. 5, 712

⁵⁸ Священном слове (др.-греч.).

⁵⁹ Чтобы вызвать звучание царственного достоинства (др.-греч.).

⁶⁰ «После которого» на «с которым» (др.-греч.).

⁶¹ Кормилицей богов (др.-греч.).

⁶² Старейшая; самая уважаемая (др.-греч.).

⁶³ Прорицательница Архаты (др.-греч.).

⁶⁴ Ночью же и после дня (др.-греч.).

⁶⁵ Торжественная процессия (лат.).

⁶⁶ Образ ночи и дня (др.-греч.).

⁶⁷ Ночным днем (др.-греч.).

⁶⁸ Будучи возвращением сущего из некоего ночного дня в истинный (др.-греч.).

добавляет следующее пояснение: διὰ τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκοτούς τούτου⁶⁹. Ср. Serv. Aen. 1, 736. Hermias irris. p. 144: ταῦτα γεννήματά ἐστι τῆς νυκτός, μένοντα ἐν αὐτῇ⁷⁰. Tzetz. Chil. 12, 155, Orpheus: ἐκ τε μῆς νυκτός, ἡδ' ἐξ ἐνός ἡματος αὐτως⁷¹; Н. Orph. 71, 8 придает ночи дисώματων χροίην⁷², тем самым включая в нее день. Н. Orph. 3, 10; Philostr. Im. 1, 27; Porphyg. abst. 4, 7. Из этого же воззрения проистекает у Гомера (Od. 10, 81–86) описание цитадели лестригонов Телепила, ибо все иные объяснения древних (Eustath. p. 1649; Sch. palat. et ambros. a Maio et Buttmanno ed. p. 336; Sch. in Arati phaenomen. 62 Bekker p. 57) полностью искажают его смысл; однако я не могу задерживаться на этом дольше. От матери-ночи происходят δικαιοσύνη, εὐφροσύνη, μαντοσύνη⁷³ (Hermias, irris. gent. p. 144; Н. Orph. 3, 5; 9, 8. 10; Hermias в Phaedr. p. 145 у Hermann Orph. p. 506; Paus. 9, 30, 5; 1, 40, 5; 3, 14, 9; 1, 34, 3; 2, 3, 6; 5, 24, 5; Lucian, ad indoct. 11. 12). Мы вновь видим здесь справедливость как атрибут праматери, ночи, ὕλη ἱερή, δεινὴ, θνητή, кратерὴ Ἀνάγκη⁷⁴, ибо все эти идеи сходятся друг с другом, образуя свойства одной и той же πρώτῃ φύσις⁷⁵, относительно чего Röth 2, 652 не смог прийти к ясности. (Н. Orph. 41, 8; 55, 3; 3, 11; Clem. Alex. Str. 5, p. 724; Procl. в Tim. 2, 117; Tim. Loc. de an.1.) Отсюда и высокий пиетет пифагорейцев перед оракулами, полученными ночью или во сне (Plut. Symp. 2, 3; Н. Orph. 3, 5), а также то обстоятельство, что по большей части к этим оракулам так или иначе причастны женщины (Paus. 10, 38, 7; Herod. 5, 92, 7; Plut. conviv. in.; Leemans, pap. graeci Leid. p. 107 ff.). Отсюда ночное отправление правосудия у ареопагитов и ночные, понимаемые как божественный суд, судебные поединки, о коих уже говори-

⁶⁹ Через миродержителей этой тьмы (др.-греч.).

⁷⁰ Это порождения ночи, пребывающие в ней (др.-греч.).

⁷¹ От одной ночи, и точно так же от одного дня (др.-греч.).

⁷² Двойное тело (др.-греч.).

⁷³ Праведность, радость, пророческий дар (др.-греч.).

⁷⁴ Священная материя, грозная, смертная, суровая Неизбежность (др.-греч.).

⁷⁵ Первой природы (др.-греч.).

лось ранее. В качестве подтверждений можно добавить еще следующие свидетельства: Plato, legg. 10, 900: οἱ τοῦ νυκτερινοῦ ξυλλόγου κοινωνοῦντες⁷⁶, что, возможно, относится к Ареопагу. Ср. Fronto de feriis Alsiensib. p. 189. ed. 1816. Kritias 11: ἐπειδὴ γίγνετο σκότος κ. τ. λ.⁷⁷ Жители Атлантиды, посеидонически-хтонический культ которых особо подчеркивает Платон (Прокл: τῶν Ἀτλαντίων Ποσειδῶνος ὄντων ἐκγόνων⁷⁸), одеваются в черное, как судьи на немейских играх (согласно πρόθ. τῶν Нем.), садятся на голую землю, вершат суд ночью, причем и здесь при равном количестве голосов обвиняемый отпускается на свободу (ἄν μὴ τῶν δέκα τοῖς ὑπὲρ ἡμῶν δοκῆ⁷⁹), и провозглашают судебное решение с первыми проблесками рассвета — идея, с которой мы вновь встречаемся в выражении ροδόκολπος Εὐνομία⁸⁰ у Stob. Ecl. phys. 1, p. 172. Сюда же примыкают Noctua и Горгона на tesserae judiciales в С. J. Gr. № 207–210. Далее Valer. Max. 4, 6, 3: supplicium capitale vetere instituto Lacedemoniorum nocturno tempore passuri erant⁸¹. Plut. Agis 11. 19 (Δεκάς, locus supplicii. Ср. Serv. Aen. 3, 212; Callimachi fr. 9, p. 307). Valer. Max. 1, 5, 4: Caecilia Metelli sororis filiae, adultae aetatis virgini, *more prisco* nocte concubia nuptialia petit⁸², причем следует обратить внимание на связь сестринских отношений с ночью, а также связь того и другого с материнским правом. (См. выше⁸³.) Что и в пифагорействе оба эти явления сопутствуют друг другу, доказывает Порфирий 22, где Симикий,

⁷⁶ Участники ночного собрания (др.-греч.).

⁷⁷ Когда становится темно... (др.-греч.).

⁷⁸ Атлантов, бывших потомками Посейдона (др.-греч.).

⁷⁹ Если не сочтут правильным больше половины из десяти [судей] (др.-греч.).

⁸⁰ Розовогрудая Евномия (др.-греч.).

⁸¹ Согласно древнему обычаю лакедемонян их должны были казнить ночью (лат.).

⁸² Цецилия Метелла по старинному обычаю (*more prisco*) в ночное время искала предзнаменования о вступлении в брак для дочери своей сестры, уже взрослой девушки (лат.).

⁸³ См. гл. XIV и гл. VIII нашего издания. — Примеч. перев.

тиран Кентурип, вдохновленный учениями Пифагора, делит свое достояние между народом и сестрой, — так же, как Латин нарекает свой город именем своей сестры (Cato ap. Serv. Aen. 1, 277). То же самое совместное почитание ночи и сестры мы видим у германцев, — доказательство того, что оба эти явления проистекают из принципата материнства. (Clem. Alex. Str. 1, p. 360; Caesar. b. g. 1, 1; Cass. Dio 38 in fine; Polyaen. 8, 23; Plut. in Caes. p. 712; Tacit. German. 11: nec dierum numerum, sed noctium computant, sic constituunt, sic condicunt; nox ducere diem videtur; 20: sororum filii idem apud avunculum qui ad patrem honor⁸⁴. Ср. выше главу CIV.) Приведенных здесь фактов довольно, чтобы уяснить и в истинном свете представить связь ночных собраний пифагорейцев с господством деметрического материнского принципа, а также по достоинству и в полноте значения оценить слова о том, что египтяне и Памф, скорее всего, были изобретателями λύχνος⁸⁵ — переносного светильника священной мистериальной ночи. (С. J. Gr. Nr. 481. 2852; Plut. ap. Proclum в Hesiod. erga p. 227; Euseb. Pr. ev. 10, 6.) С ἱερῇ νύξ⁸⁶ соединяется также особое внимание, уделяемое Луне и звездному небу: то и другое предстает с первостепенной значимостью. Подобно Орфею, Пифагор также питаем ночной росой, и точно так же, как Εὐφρόνη⁸⁷ (Clem. Alex. Str. 4, 628) покоится в первозданном мраке, — акроаты зовутся ἔκφυνοι Μήνης⁸⁸ (Hermesianax v. 15 у Athen. 13, 597; Marini vita Procli 11. 19). Пифагор даже превращается в Астрея (Р. 10), коего мы раньше видели в качестве отца Дике, царицы первозданного гинекократического мира; слух Пифагора способен различать музыку сфер (Р. 30); последняя же в пифагорействе обозначается через гласные, имею-

⁸⁴ Время они исчисляют не по дням, а по ночам — так они поступают, принимая постановления и заключая соглашения; им представляется, что ночь ведет за собой день (Тас. Гер. 11). Сыновья сестры в такой же чести у своего дяди, как и у отца (там же, 29) (лат.).

⁸⁵ Светильника (др.-греч.).

⁸⁶ Священной ночью (др.-греч.).

⁸⁷ Ночь (др.-греч.).

⁸⁸ Потомками Луны (др.-греч.).

щие на фоне мужских согласных женственную природу, на основании чего им отдает предпочтение Пифагор (Plin. 28, 4) — именно в таком виде они преобладают (Gräbers S. 290, 1; 346) в дорийском диалекте, который древние, наравне с пеласгийским, определяют как орфический (J. 241. 242; P. 53; Diod. 1, 66; 4, 60; 5, 47; Strabo 8, 333; Pausan. 3, 15, 2). Женскую природу имеет и гармония, подчиняющая теллурический и уранический элемент, физическое и этическое начала — одному и тому же закону, νόμος ἀστροθετής⁸⁹ (J. 45. 50. 261; 109. 218; Diogen. La. 33; H. Orph. 64, 2; Aristot. Metaph. 12, 8, 15. 19) — гармонии, над которой вместе с Мнемозиной стоят высоко чтимые Пифагором музы, так что Периктиона, последовательница пифагорейства, написав сочинение περὶ γυναικὸς ἀρμονίας⁹⁰, могла представить в нем заповеди высшего этического учения любви как следствие физических мировых законов (Stob. floril. Meineke 3, 90; Anonym. ap. Phot. Bibl. 249: τὸ δὲ γυνῶναι ἑαυτὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὴν τοῦ σύμπαντος κόσμου φύσιν γυνῶναι⁹¹; Прокл в Tim. 1, p. 4, 32, согласно с которым следует понимать также и J. 218; Jambl. de myst. 8, 6); пифагорейка же Финтия в своем сочинении περὶ γυναικὸς σωφροσύνης⁹² связывает эту родственную гармонии добродетель по большей части с женской природной склонностью (Stob. Floril. Meineke 3, 65). Характерным женско-лунарным восприятием вещей обусловлено то значение, что придается в пифагорействе музыке, тону и ритму J. 112): например, игра на лире практикуется без сопровождающего пения (Diogen. La. 8, 1, 24; J. 65); им же диктуется преобладание поэзии, о вещественно-женской основе которой говорит и тот факт, что вопреки исторической правде о Феано формируется представление как о первой женщине-поэте. Оба явления подтверждают тесное родство пифагорейства с эолийской

⁸⁹ Астрономическому закону (др.-греч.).

⁹⁰ «О женской гармонии» (др.-греч.).

⁹¹ А познать самого себя означает не что иное как познать природу всего мироздания (др.-греч.).

⁹² «О женской рассудительности (или: воздержности, умеренности, скромности)» (др.-греч.).

культурой, родившей лишь поэзию, но не давшей ни одного сколь-нибудь значимого творения в прозе. Верная своему вещественно-женскому восприятию, пифагорейско-орфическая система видит мировую душу в женском образе Гиппы (Н. Orph. 49; Прокл в Tim. 2, р. 124, 25. 33), θερμη ψυχῶσα τὰ πάντα⁹³, сопоставимой с кобылицей Δίκαια⁹⁴; μεσαίτατον πῦρ⁹⁵ (Stob. Ecl. phys. 1, р. 453. 468) — как женскую потенцию, как Διὸς οἶκος⁹⁶, как Μήτηρ θεῶν, Ἐστία τοῦ παντός⁹⁷ (Stob. 1, р. 489); а самого Гелиоса — как всего лишь производную силу и ὑλοειδής⁹⁸ (Boeckh. Philol. S. 94 ff.); с вхождения души в женские формы начинается здесь крутой поворот жизни (Clem. Alex. ἀνέπεισε καὶ αὐτὸν καὶ τὸν Τίμαιον ἐν δευτέροισ βίοις ἄγειν εἰς γυναικὸς φύσιν τὴν ψυχὴν⁹⁹; ср. Plin. 7, 4; Luc. somn. 19); но и надежда выйти за смертные пределы тоже связана с женщиной. Ибо как Эмпедокл воскрешает к жизни не мужчину, но женщину (Diogen. La. 8, 2, 67), точно так же в труде περὶ τῆς ἄπνου¹⁰⁰ (de muliere exanimi¹⁰¹, Diogen. prooem. 12; 8, 2, 61; Plin. 7, 53; Galen. de locis aff. L. 6, с. 5; Deswert de Heracl. Pont. р. 82 ff.; Sturz ad Empedocl. р. 63), приписываемом Гераклиду Понтику, автору сочинений περὶ τῶν Πυθαγορείων¹⁰² и «Абарис» (свидетельства в Fr. h. gr. 2, 197), речь, по всей видимости, шла о высшей мистериальной надежде орфических таинств, ибо в нем упоминались беседа Пифагора с Леонтом, тираном Сикиона, σοφός и

⁹³ Оживляющей все теплом (др.-греч.).

⁹⁴ Дикеей (др.-греч.).

⁹⁵ Находящийся в самом центре огонь (др.-греч.).

⁹⁶ Дом Зевса (др.-греч.).

⁹⁷ Мать богов, Гестия (буквально: Обиталище; Алтарь; Средоточие) всех (др.-греч.).

⁹⁸ Формирующую материю (др.-греч.).

⁹⁹ Убедил и его, и Тимея, что в следующих жизнях душа действует в женском естестве (др.-греч.).

¹⁰⁰ «О бездыханной» (др.-греч.).

¹⁰¹ О бездыханной женщине (лат.).

¹⁰² «О пифагорейцах» (др.-греч.).

φιλόσοφος¹⁰³ (Cic. Tusc. 3, 8; Val. Max. 8, 7, 2), а также число семь (Plin. 1. с.). Я перехожу теперь к одному из дальнейших следствий, простекающих из господства материнского принципа. Пифагор самым недвусмысленным образом подчеркивает охватывающее собой все земное творение *ius naturale*¹⁰⁴ и соответствующую ему женскую δικαιοσύνη¹⁰⁵. Последняя упомянута во вступительной речи к собравшимся в храме Юоны Лацинии (ср. P. 26. 27) кротонским женщинам, о подлинности которой, на мой взгляд, весьма убедительно говорит явный антиэллинизм ее замысла и характерных выражений. Здесь δικαιοσύνη названа преимущественно женской добродетелью, идущей вразрез с сущностью мужской природы и не могущей быть перенесенной на нее. (J. 55: ὄπερ ἐπὶ τοὺς ἄρρενας μετατεθέν κ. τ. λ. — ὡς μὴ οἰκείον αὐτῶν τῆ φύσει¹⁰⁶; отсюда справедливость есть кратно равное число в смысле Νεοπτολέμεια τίσις, δράσαντι γάρ τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται¹⁰⁷, Aristot. Eth. M. 1, 1. 34; Eth. Nic. 5, 5; Theolog. arithm. 1, 34. См. выше § 66). Пифагор связывает этот постулат, в ходе развития человеческого рода неоднократно подтвержденный, с общеизвестным и будничным явлением женского бытия, а также с мифом об общих на троих глазах и зубе дочерей Форкия, чтобы и для этого учения создать религиозную опору. (J. 86: ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης τῆς φιλοσοφίας¹⁰⁸). Весьма примечательно, что здесь он обращается преимущественно к одному из древнейших мифологических образов, тогда как в другом месте (J. 46) наряду с Зевсом в качестве носительницы всякого права он называет Фемиду, а наряду с

¹⁰³ Мудрым и философом, любителем мудрости (др.-греч.).

¹⁰⁴ Естественное право (лат.).

¹⁰⁵ Справедливость, праведность (др.-греч.).

¹⁰⁶ Перенесенное на мужчин ... как не свойственное им по природе (др.-греч.).

¹⁰⁷ Неоптолемова возмездия, ведь совершившим что-либо следует и понести наказание (др.-греч.).

¹⁰⁸ Вся жизнь в целом устроена для следования богу, и таково положение этой философии (др.-греч.).

Плутоном — Дике (Прокл Plat. Theol. 6, 8, p. 363). Эта женская *δικαιοσύνη* (Galen. de usu part. 5, 1), которую египтяне персонифицируют в облике Сате, мысля ее распорядительницей над царской властью, и которой соответствует должность женщины-судьи (зиждущаяся на материнской общности всей вещественной жизни), — с необходимостью объемлет собой всю совокупность существ, и полностью соответствует также физически-вещественному *ius naturale* — общему достоянию людей и животных. Эта точка зрения неоднократно подчеркивается. Иамвлих (Jambl. Ruth. 229 обращает внимание на *φιλία πάντων πρὸς ἅπαντας... καὶ προσέτι τῶν ἀλόγων ζῶων τινὰ διὰ δικαιοσύνης καὶ φυσικῆς ἐπιπλοκῆς καὶ κοινότητος*¹⁰⁹ (29. 200; 167–169; Porphyr. de abstin. 1, 4; 2, 22; 3, 12. 18. 20. 21; 3, 16 о клятве Родоманта: ὄρκος πάντα τὰ ζῶα¹¹⁰; Marini vita Procli 36), и та же идея находит свое многообразное выражение в орфических гимнах (в Dicen 62, 5; в Dicaeocynen 63, 9. 14; в Cererem 40, 18; 29, 5; 43, 1. 2; 59, 10; 61, 3; Porphyr. de abst. 3, 25. 26; 4, 16; 3, 11 ср. с de ant. nymph. 18; Philol. ap. Boeckh, p. 159). На ней зиждется пифагорейская дружба и *κοινωνία τοῦ βίου*¹¹¹, поощрение свободы и даже демократии в древней нравственной строгости и благочестии (Boeth. arithm. 2, 35; ср. Athen. 12, 519 B.; Aelian. V. N. 12, 15; Karsten zu Empedocles p. 15–17), и в качестве цели учения — самая чистая любовь и единение со всем бытием (Прокл в Alcib. I, 3, p. 72; в Parmenid. 2, p. 78. 112, ed. Cousin); на ней же — заповедь любви и единомыслия для граждан одного государства: ведь они суть *ὁμομήτριοι*¹¹², а потому должны словом и делом способствовать благу родной земли — мысль, которую подчеркивают Платон г. р. 114 (см. выше¹¹³) и неоднократно Филострат в «Жизни Аполлония» (1, 32; 3, 15 finis; 3, 17. 20. 33. 34. 45.

¹⁰⁹ Дружеское расположение всех ко всем... [единение всех со всеми и даже] с бессловесными животными на основании справедливости и природной взаимосвязи и общности (др.-греч.).

¹¹⁰ Клятва со всех живых существ (др.-греч.).

¹¹¹ Общность жизни (др.-греч.).

¹¹² Происходящие от одной матери (др.-греч.).

¹¹³ См. гл. XII нашего издания. — Примеч. перев.

46); на ней же — та ἰσότης¹¹⁴, которой радуется мать (Н. Orph. 63, 9; Marini, V. Procli 15: τὸ προσῆκον ἐκάστῳ ἀπονέμειν¹¹⁵); на ней же — εἰρήνευσις καὶ συνβιασμός¹¹⁶, образующие истинную ὑγεῖα¹¹⁷ вещественного мира; на ней же — метемпсихоз, в коем получило свое самое яркое выражение родство по женской линии всех организмов (Р. 19; de abstin. 3, 26. 27; J. 108; Marini, V. Procli 36; Esphantus ap. Stob. Floril. 2, p. 248. 266 Meineke; Mai, specil. rom. 8, 696; Preller, neues rhein. Museum 4, 389–392); на ней же, наконец, основывается взаимное влияние человеческого и животного миров, выражающееся в присвоении людям имен животных (μέλισσαι¹¹⁸ — посвященные Деметры, согласно Porphyg. antr. 18; πέλαρχοι¹¹⁹, ursae¹²⁰ [Schol. Arist. Lys. 645], leaenae¹²¹) и в некоторых характерных мифах, особенно в приписываемом Пифагору понимании животного мира (J. 60–62; Р. 23–25; Porphyg. de abst. 3, 3. 4; Plut. Numa 8). Стоит также заметить, что и в среде животных женский пол играет первенствующую роль. Пифагор называет давнийскую медведицу десницей Реи (Р. 41) и тем самым присоединяется к древнему воззрению о материнской животворящей руке (μήτηρ πλαστήνη¹²² Paus. 5, 13, 4) и о ее рождающей силе, засвидетельствованной в дактилях, так что выражения орфических гимнов καρτερόχειρ¹²³, ἥλιόχειρ¹²⁴ обретают здесь свой подлинный контекст, а находимые в захоронениях изображения рук — ярко выраженное орфически-женское мистериальное

¹¹⁴ Равенство; беспристрастие, справедливость (др.-греч.).

¹¹⁵ Уделять каждому подобающее (др.-греч.).

¹¹⁶ Мирное совместное жительство (др.-греч.).

¹¹⁷ Здоровье (др.-греч.).

¹¹⁸ Пчелы (др.-греч.).

¹¹⁹ Аисты (др.-греч.).

¹²⁰ Медведицы (лат.).

¹²¹ Львицы (лат.).

¹²² Ваяющая мать (др.-греч.).

¹²³ С сильной рукой (др.-греч.).

¹²⁴ С рукой, дающей успокоение, исцеляющей (др.-греч.).

значение (Gräbers. S. 171. 310 ff.). — Из вышеперечисленных следствий материнского принципа остается рассмотреть еще и характерный культ *дочерних отношений*. Феано у Лукиана, *erotes* 31, названа ἡ τῆς Πυθαγορείου σοφίας θυγάτηρ¹²⁵ — имя, которое предпослано также и ее апокрифическим письмам, Gale, *opusc. mytholog.* p. 740. О плотском дочернем отношении, которое предполагает аноним у Фотия, *Bibl. Cod.* 249, p. 438, 2 Bekker, речь здесь не идет. Феано, согласно наиболее распространенной традиции, была супругой Пифагора (Diogen. La. 8, 1, 42; J. 146. 265. 267; P. 4; Suid. Θεανά Μεταπ. и Κρήσσα; Menag. § 79 ff.; Hermann, *cat.* p. 445–447). Очевидно, что с помощью избранного им выражения Лукиан хочет подчеркнуть не телесное родство, а ту выдающуюся заслугу перед пифагорейством, которая отличает Феано от прочих женщин (J. 265; P. 19), и таким образом перед нами встает вопрос, почему именно обозначение дочернего отношения представилось здесь Лукиану особенно уместным. Прояснить его нам помогут некоторые приведенные выше¹²⁶ аналогии. Δέσποιναι Λιβύης ἡρώιδες¹²⁷ зовутся не матерями страны, а ее дочерьми: Λιβύης τιμητοροὶ ἡδὲ θυγατρес¹²⁸, и это явление тем ближе касается пифагорейства, чем в более близкой связи стоят авторы аргонавтической поэзии, коим принадлежит это место, с орфической религией, ибо ведь также и имя *героиды* было перенесено на пифагорейских женщин (Суда приписывает автору Аттид Филохору следующие сочинения: περὶ μυστηρίων τῶν Ἀθήνησι, συναγωγὴν ἡρώιδων ἢτοι Πυθαγορείων γυναικῶν к. т. л.¹²⁹ Ср. Plut. Qu. gr. 12 мистическое празднество Ἡρωίδε¹³⁰; C. J. Gr. 433: θυγάτερα

¹²⁵ Дочь Пифагоровой мудрости (*др.-греч.*).

¹²⁶ См. гл. CIV нашего издания. — *Примеч. перев.*

¹²⁷ Владычицы Ливии, героини (*др.-греч.*).

¹²⁸ Защитницы и дочери Ливии (*др.-греч.*).

¹²⁹ О мистериях, существующих в Афинах, собрание героических, или пифагорейских женщин... (*др.-греч.*).

¹³⁰ Героида (*др.-греч.*), праздник, известный лишь по указанной здесь цитате из Плутарха. — *Примеч. перев.*

Ἦρσεινήν¹³¹. 1455: Ἦρῳϊσσαν; sacra puella¹³², определенно отсылающая к апофеозу умершего, ставшего возможным благодаря посвящению). Но особую значимость имеют надписи из карийской, славящейся своим афродитическим культом, Афродисии. С. J. Gr. 2820: Γαῖαν... ἀγνήν ἱέρειαν Ἦρας διὰ βίου, μητέρα πόλεως¹³³. Nr. 2782: Φλαουῖας Ἀλφίας ἀρχιερείας Ἀσίας, μητὸς καὶ ἀδελφῆς καὶ μάμμης συνκλητικῶν, φιλοπάτριδος, θυγατρὸς τῆς πόλεως καὶ Φλαουῖου Ἀθηναγόρου¹³⁴. Равным образом 2822. В нашем праве упомянуть эти надписи в одном ряду с именем, которым Лукиан называет Феано, можно убедиться, если вспомнить о том, что карийская Афродисия является признанной цитаделью орфической мистики. Факты, сообщаемые об Асклепидоте, не оставляют в этом никаких сомнений. Последнему — ученику Прокла и учителю Дамаския, — чью составленную Исидором биографию передает Фотий в завершении Cod. 242, — удалось в пятом столетии и наперекор победоносному христианству возродить и вновь привести к расцвету древний тайный культ, распространив его из Афродисии на Египет и Азию, что с восхищением подчеркивает Суда, приводя слова Дамаския в статьях Ἀσκληπιόδοτος Δεισιδομονία¹³⁵. Дамаский отмечает в особенности τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἀναγομένην ἐλπίδα ἐρωτικὴν и εὐσέβεια περὶ τοῦ ἀπορρήτου¹³⁶ (ср. Philostr. her. 19, р. 740 Olear: θεοὺς χθονίους καὶ ἀπορρήτους¹³⁷), где мы опять видим то же учение об Эросе в его соединении с культом Афродиты, которое уже встречалось нам на Лесбосе и в Мантинее. (Plotin. Enn. 9, р. 537 Kreuzer: Ἀφροδίτης γενέθλια καὶ ὄἜρωος ὁ μετ’

¹³¹ Дочь Героину (др.-греч.).

¹³² Священная девушка (лат.).

¹³³ Гайю... чистую жрицу Геры по жизни, мать города (др.-греч.).

¹³⁴ Флавии Апфии, верховной жрицы Азии, матери, сестры и бабки сенаторов, любящей родину, дочери города и Флавия Афинагора (др.-греч.).

¹³⁵ «Асклепидот» и «Благочестие» (др.-греч.).

¹³⁶ Возлагаемую на божество исполненную любви надежду и благоговение к тайному (др.-греч.).

¹³⁷ Подземные и тайные боги (др.-греч.).

αὐτῆς γενόμενος¹³⁸). Обе эти надписи, из коих одна сохранилась в антологии (Jakobs Animadv. vol. 3, P. 2, p. 85 ed. gr.), вторая же — в подлиннике (Boeckh, C. J. Gr. 2851, p. 549), обретают свой точный смысл лишь в соединении с указанным высшим учением. Сочинение Аполлония περὶ Ὀρφέως καὶ τῶν τελετῶν αὐτοῦ¹³⁹ также обнаруживает связь с местным культом (Damasc. vita Isid. §§ 125. 126. 131. 191. 270). Привилегии, дарованные римлянами Афродисии (2737. Plin. 5, 29; Tac. Ann. 3, 62), объясняются их собственным почитанием Афродиты, и отличие города, изобилующего музыкантами, врачами, скульпторами и софистами (Boeckh к 2846. 2851), в лице Харитона имевшего эротического (Boeckh p. 547), а в лице Александра (de fato¹⁴⁰) — теолого-философского писателя, — связано здесь, как и всюду, с тем же самым культом. С этой религией неразрывно сопряжено целое множество женских отличий. Отправление женщинами различных жреческих должностей, их титулы ἀξιολογωτάτη, σεμνοτάτη ματρῶνα, Ἀμαζονίς¹⁴¹ (2768, Labus, Mantua 1, 167), имя Μητρόδορος¹⁴² (2816), именование детей по роду матери (2822), материнская генеалогия (2846: Διονυσίου τοῦ Τατῖας υἱοῦ¹⁴³) — все эти факты могут служить подтверждением сказанному. Выражение θυγάτηρ τῆς πόλεως¹⁴⁴ дополняет собой этот ряд. Оно имеет всецело религиозную природу и связано с мистерийным характером женщины. Каким именно образом — можно видеть на примере сравнения нескольких спартанских надписей. C. J. Gr. 1442 связывает: Ἐστίαν πόλεως καὶ θυγατέρα γενομένην, τὴν σοφρωνεστάτην к. т. л.¹⁴⁵ Также

¹³⁸ Рождение Афродиты и Эрот, возникший вместе с ней (др.-греч.).

¹³⁹ «Об Орфее и его мистериях» (др.-греч.).

¹⁴⁰ О судьбе (лат.).

¹⁴¹ Самая замечательная и почитаемая матрона, Амазонка (др.-греч.).

¹⁴² Митродор (др.-греч.).

¹⁴³ Дионисия, сына Татия (др.-греч.).

¹⁴⁴ Дочь города (др.-греч.).

¹⁴⁵ Ставшую Гестией [т. е. богиней-хранительницей] города и дочерью, благоразумнейшую... (др.-греч.).

1253: Ἔστιά πόλεως καὶ ἱέρεια... θυγάτηρ πόλεως¹⁴⁶. Отдельно можно встретить Ἔστιά πόλεως¹⁴⁷ 1435. 1439. 1440. 1446. Орфей и деметрические мистерии в Лаконии — Paus. 3, 20, 5. Суть этих обозначений сакрального достоинства женщины у Бека р. 610 разъяснена не вполне удовлетворительно. Я вижу в них тот же смысл, что и в выражении τὴν ἀφ' ἑστίας μνηθεῖσαν¹⁴⁸, о котором Бек в № 393 р. 445 собрал все, что было возможно. Это служительница, ближе всего стоящая к алтарю и обладающая наивысшей степенью посвящения. Образ ее священства прежде всего в том, что она, согласно Porphyg. de abstin. 4, 5 ἀντὶ πάντων τῶν μνουμένων ἀπομειλίσσεται τὸ θεῖον, ἀκριβῶς δρῶν τὰ προστεταγμένα¹⁴⁹. С этим согласно и то обстоятельство, что именно ее назначение совершается δημοσίᾳ¹⁵⁰ и именно она пользуется почитанием у демоса (№ 444), а потому и непременно должна быть местной уроженкой. Ее связь с плотской матерью переходит далее в ее связь с городом; она становится θυγάτηρ τῆς πόλεως¹⁵¹, или, согласно № 406 из Ἀθήναια¹⁵² превращается в Ἀθηνοφίλα¹⁵³. Мы видим, сколь тесно связаны эти два обозначения — Ἔστιά καὶ θυγάτηρ τῆς πόλεως¹⁵⁴, — и видим также, что оба они подразумевают принципат мистерии, так что носительница этих титулов уже тем самым представлена как глубоко сведущая в таинствах. Таким образом, титул ἡ τῆς Πυθαγορείου σοφίας θυγάτηρ¹⁵⁵ представляет Феано как совершенное воплощение всей мудрости, свойственной деметрической

¹⁴⁶ Гестия города и жрица... дочь города (др.-греч.).

¹⁴⁷ [Выражение] «Гестия города» (др.-греч.).

¹⁴⁸ Посвященную после алтаря (др.-греч.).

¹⁴⁹ За всех посвящаемых умоляет божество, в точности совершая предписанные [священнодействия] (др.-греч.).

¹⁵⁰ От лица государства, в общественном порядке (др.-греч.).

¹⁵¹ Дочерью города (др.-греч.).

¹⁵² Афинянки (др.-греч.).

¹⁵³ Афинолюбивую (др.-греч.).

¹⁵⁴ Гестия и дочь города (др.-греч.).

¹⁵⁵ Дочь Пифагоровой мудрости (др.-греч.).

мистерии. И действительно, именно таков облик Феано в мифологическом изображении. Она есть персонификация пифагорейской мистериальной идеи, и как таковая есть первая писательница и женщина-философ (Clem. Alex. Str. 1, p. 366), коей приписывается авторство некоторых пифагорейских сочинений (Р. 19); она принадлежит в одно и то же время Криту, Метапонту и Кротону, являясь то дочерью, то супругой, то ученицей великого учителя, у Гермесианакта — его страстно любимой Амазией, после смерти учителя передавшей его учение следующим поколениям, — [сыграв приблизительно ту же роль], что и, согласно Геродоту и Николаю Дамаскину, Афродита-Тудо в доме Мермнадов. Согласно J. 265, Аристей, женившись на Феано, становится главой осиротевшей общины, причем в словах καὶ τοῦ Θεάνου γάμου к. т. λ.¹⁵⁶ явно читается мысль о том, что не женщина здесь была достойна мужчины, но, напротив, мужчина — женщины. Авсоний в parent. 30, 3 сопоставляет Феано с Танаквилью, чье имя преимущественно ассоциировалось с представлением об imperiosa mulier¹⁵⁷ (Auson. Ep. 23, 31; Ambros. Ep. 46), что подтверждает гинекократическую точку зрения религиозного принципата, благодаря которой сведущая в таинствах женщина выказывает превосходство над своим супругом-мужчиной (Justin. 11, 7), а также различимый во всех этих воззрениях женско-вещественный ориентализм. Лукиан, imag. 18, в качестве отличия Феано называет τὸ μεγάλονοον¹⁵⁸, как Дионисий Галикарнасский — τῶν ἀρχ. ἐξέτασ. p. 70. 30, Sylb. μεγαλοπρεπῆς λέξις¹⁵⁹, которые Прокл в Tim. p. 22. E. et passim¹⁶⁰ обозначает как ἀπὸ τοῦ ἐνθουσιασμοῦ μεγαλοφωνία καὶ ὕψος¹⁶¹; Прокл в Polit. Plat. p. 420, ed. Basil. 1534, ἀνδρική ἀρετή¹⁶².

¹⁵⁶ И брака Феано (др.-греч.).

¹⁵⁷ Могущественной женщиной (лат.).

¹⁵⁸ Обладание великим умом (др.-греч.).

¹⁵⁹ Блестящая речь (др.-греч.).

¹⁶⁰ И повсюду (лат.).

¹⁶¹ Велеречивость и высота от божественного вдохновения (др.-греч.).

¹⁶² Мужская добродетель (др.-греч.).

У Диогена Лаэртского 8, 1, 43 Гиппобот приписывает Эмпедоклу стих: Τῆλαυρες, κλυτὶ κοῦρε Θεάνους Πυθαγόρειόν τε¹⁶³, и так же, как здесь мать названа в качестве источника телесной и духовной жизни, у Климента Александрийского Str. 4, 619 стоит: Μυῖα ἢ Θεανοῦς θυγάτηρ¹⁶⁴ без упоминания отца, подобно Коре рядом с Деметрой. Рядом с ἡ ἀφ' Ἑστίας¹⁶⁵ мы находим также ὁ ἀφ' Ἑστίας παῖς¹⁶⁶ (№ 393. 406. Porphyg. 1. с.), и соответственно, рядом с θυγάτηρ — υἱὸς τῆς πόλεως¹⁶⁷ (№ 1255. 1242. 1247. Ср. Virg. Aen. 11, 472). № 1242 не оставляет сомнений в мистериальном смысле этого обозначения. Все, что касается религии и εὐσεβεία¹⁶⁸, имеет материнское происхождение. В № 1446 мы находим μητέρα εὐσεβείας¹⁶⁹, а в одной надписи в Дидимах о Посидонии, коего Аполлон удостоил пророческого дара, говорится, что бог тем самым вознаграждал благочестие его матери. Ибо таков смысл слов: λημμα, κρίσιν μητρός τ' εὐσεβίην δικάσας, то есть sortium iudicio indolem tuam matrisque pietatem comprobans¹⁷⁰. Материнским рождением, а не отцовским порождением является, согласно этому представлению, всякий духовный плод. Porphyg. de abst. 3, 3; Philo de 7 orbis spectaculis 3, 2. Pindar. Nem. 4, 3 называет ᾠδαὶ καὶ ἔπαινοι αἱ σοφαὶ Μοισῶν θυγατέρες¹⁷¹. Матери посвящаются духовные свершения: например, Александр адресует свои письма Олимпии; сюда же следует отнести и Λέων ἐν πρώτῳ τῶν πρὸς μητέρα¹⁷² в Schol. Apoll. 4, 262 (Fr. h. gr. 2, 331). Симмий Родосский называет свою песнь

¹⁶³ Телавг, внимай, дитя, пифагорейскому учению Феано (др.-греч.).

¹⁶⁴ Мийя, дочь Феано (др.-греч.).

¹⁶⁵ Дочь Гестии (др.-греч.).

¹⁶⁶ Ребенок/сын Гестии (др.-греч.).

¹⁶⁷ «Дочь (города)» — «сын города» (др.-греч.).

¹⁶⁸ Благочестия (др.-греч.).

¹⁶⁹ Мать благочестия (др.-греч.).

¹⁷⁰ Удостоверяя судом оракула твое дарование и благочестие [твоей] матери (лат.).

¹⁷¹ Песни и похвалы — мудрыми дочерьми Муз (др.-греч.).

¹⁷² Льва [из Пеллы] в первой книге к матери (др.-греч.).

соловьиным яйцом и стремится придать стихам даже внешнее подобие яйца (Jakobs, Anthol. 1, 140. 141; 7. p. 11ff.). Это соответствует идее материнского права, ибо Диоскуры, Молиониды и даже сам Дионис — являются порождениями яйца, а, согласно Ногаролл. Hierogl. 2, 26, египтяне обозначают сыновнее отношение символом яйца, что подтверждается множеством иероглифических памятников (Leemans к Ногар. p. 276. 323; lettre à Salvolini p. 83; Brunet de Presle, exem. critique 1, 221; Chabouillet, camées p. 410. 414). Так, Пиндар Fr. 35, Воескh p. 635 называет Тития Ἀλέρας ὠόν¹⁷³, и тот же смысл несет в себе пословица какоῦ κόρακος κακὸν φόν¹⁷⁴ (Serz, gr. и lat. Sprichwörter S. 476). Если надпись в Филах для обозначения автора выбирает связанное с отцом выражение γενέτης¹⁷⁵, то причина здесь в том, что в данном случае автор должен быть обойден молчанием, тогда как о матери говорится, mater semper certa¹⁷⁶: οὐδένα μνηύων οὐπερ ἔφυν γενέτου¹⁷⁷ (Welker, Syll. epigr. p. 244; C. J. Gr. 4924 B.).

¹⁷³ Яйцом Алеры (др.-греч.). Алера — вариант имени Элары, матери Тития.

¹⁷⁴ От плохого ворона — плохое яйцо (др.-греч.).

¹⁷⁵ Родитель (др.-греч.).

¹⁷⁶ Мать всегда достоверно известна (лат.).

¹⁷⁷ Ничего не открывая о том, от кого родился (др.-греч.).

СЛ. Прочие мотивы пеласго-деметрических таинств в пифагорействе. В особенности опирающееся на них религиозное призвание женщины и его множественные выражения. Черты мистерийного священства в облике Феано, Сапфо, Диотимы, пифагорейских, эолийских и пеласгийских женщин вообще. Дальнейшие свидетельства их духовного единства и их противостояния тенденциям эллинского мира, в особенности Афин. Новая жизнь пеласгийской мистерийной религии в связи с выходом на историческую арену пифагорейских женщин. Аналогичные явления: влияние деметрического и христианского культа Марии на сохранение и основание новой государственной гинекократии. О сиракузских царицах Филистиде и Нерейде

Тесная связь пеласгийского мира с материнским принципатом достигает своего апогея в особом религиозном призвании, о котором Пифагор говорит, что оно есть источник подлинного величия женщины. Свою речь к кротонским женщинам он начинает с поучения о жертве, продолжая затем: ἔτι δὲ σοφώτατον τῶν ἀπάντων λεγόμενον καὶ συντάξαντα τὴν φωνὴν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ σύνολον εὐρετὴν καταστάντα τῶν ὀνομάτων, εἴτε θεὸν εἴτε δαίμονα, εἴτε θεῖόν τινα ἄνθρωπον (Euseb. pr. ev. 11, 6; Roeth 2, 591–593), συνιδόντα ὅτι τῆς εὐσεβείας οικειότατόν ἐστι τὸ γένος τῶν γυναικῶν, ἐκάστην τὴν ἡλικίαν αὐτῶν συνώνυμον ποιήσασθαι θεῷ καὶ καλέσαι τὴν μὲν ἄγαμον Κόρην, τὴν δὲ πρὸς ἄνδρα δεδομένην Νύμφην, τὴν δὲ τέκνα γεννησαμένην Μητέρα (Diogen. La. 8, 1, 10), τὴν δὲ παῖδα ἐκ παίδων ἐπιδοῦσαν κατὰ τὴν δωρικὴν διάλεκτον Μαίαν· ᾧ σύμφωνον εἶναι τὸ καὶ τοὺς χρησμοὺς ἐν Δωδώνῃ καὶ Δελφοῖς δηλοῦσθαι διὰ γυναικός (Porphyr. Epist.; J. de myst. 3, 11) κ. т. л.¹⁷⁸ Ср. Diogen. La. 8,

¹⁷⁸ Еще же называемый мудрейшим из всех — тот, кто устроил человеческую речь и вообще изобретший постоянные имена, будь то бог или демон или какой-то божественный муж, — увидев, что женскому роду особенно свойственно благочестие, каждый возраст их он сделал

1, 11; P. 18. 19. Это религиозное призвание (о нем также и Кебет, ученик Сократа и друг Платона, бывший, согласно Плутарху de educ. liber., апологетом мужской любви, особо упоминает в выстроенной им на пифагорейских мистериальных идеях картине человеческой жизни) проявляется везде и во всем. Именно женщинам вверено хранить писания и таинства. Имеющиеся на сей счет сведения, даже в тех случаях, когда им отказывают в исторической достоверности, неизменно свидетельствуют о силе пифагорейских воззрений. Свои тайные записи учитель после смерти оставляет родной дочери, Дамо, ибо лишь женщина может устоять перед соблазном нарушить отцовский запрет и отдать их в руки непосвященных; καὶ ταῦτα γυνὰ¹⁷⁹, — присовокупляет к своим словам Лисид в письме Гиппарху (Diogen. La. 8, 1, 42; ср. P. 61; J. 189. 192. 195. 267; Macrob. Somn. Sc. 1, 2, p. 10 Zeune). Ямвлих 146 подтверждает этот рассказ и прибавляет, что Дамо в свой черед передала эти записи своей дочери Витале. Авторство пифагорейского ἱερὸς λόγος¹⁸⁰, — говорится здесь, — наиболее достоверные высказывания учеников приписывают Телавгу, сам же он черпал ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῶν Δαμοῖ τῇ θυγατρὶ ἀπολειφθέντων к. т. л.¹⁸¹ Ср. Sch. Apollon. Rh. 1, 118, а также о дочери или сестре Эмпедокла Diogen. La. 8, 57. То же явление наблюдается и в момент гибели пифагорейского ордена, о чем см. J. 253, P. 58. Вера в такое женское призвание находит свое продолжение и в приписываемом женщине особом религиозном ведении. Как Сократ поучаем Дитимой, точно так же наставницей Пифагора выступает дельфийская Фемистокля-Аристокля. По всей видимости, большая

соименным богу и назвал незамужнюю — Корой [буквально: Девой], отданную замуж — Нимфой [буквально: Невестой], а родившую детей — Матерью; ту же, что видела детей своих детей, он нарек на дорическом диалекте имя Майей, с чем согласуется и то обстоятельство, что в Додоне и Дельфах оракулы возвещаются через женщину и т. д. [Ямвлих, Жизнь Пифагора, XI, 56] (др.-греч.).

¹⁷⁹ И к тому же женщина (др.-греч.).

¹⁸⁰ Священного слова (др.-греч.).

¹⁸¹ Из записей, оставленных Дамо, своей дочери... (др.-греч.).

часть его этических постулатов была воспринята им от нее. Так утверждает пифагореец Аристоксен у Диогена Лаэртского 8, 1, 3; 3. 21; Р. 41. Подобным же образом Орфей, с которым Пифагор отождествляется в некоторых мифах, и которого также, наряду с ним, называют автором пифагорейских сочинений (Jon. ap. Clem. Alex. Str. 1, p. 397), получает свое знание от матери-Каллиопы, согласно $\epsilon\epsilon\rho\acute{o}\varsigma \eta \ \text{περὶ θεῶν λόγος}$ ¹⁸² у J. 146. Отец Орфея Эагр сам в пятом колене происходит от одной из Атлантид, коих Диодор 3, 59 называет праматерями всех героев: $\tau\epsilon\mu\pi\tau\omicron\varsigma \ \alpha\lambda\omicron \ \text{Ἄτλαντος κατὰ Ἀλκυόνην μίαν τῶν θυγατέρων αὐτοῦ}$ ¹⁸³. Столь же глубокую внутреннюю связь пифагорейства с женским духовным миром раскрывает миф Гермиппа у Диогена Лаэртского 8, 1, 41 о происхождении пифагорейских женщин. Покуда Пифагор пребывает в своей подземной обители и навещает Гадес, его мать записывает все происходящее; по возвращении же его народ видит его божественность, $\omega\sigma\tau\epsilon \ \text{καὶ τὰς γυναικὰς αὐτῷ παραδοῦναι, ὡς καὶ μαθησομένας τι τῶν αὐτοῦ· ἃς καὶ Πυθαγορικὰς κληθῆναι}$ ¹⁸⁴. Здесь высказана идея о том, что самая высокая часть орфики — учение о посмертной участи — сперва сообщается женщине, и лишь затем, из ее уст, в силу ее глубочайшей внутренней связи с деметрической природой, воспринимается уже в гораздо более совершенном виде (ср. Ev. Joh. 11, 23). В то же время мы видим, какое мистериное значение было распознано в имени Πυθαγορικῆ ¹⁸⁵ и в синонимичном ему Ἠρωίς ¹⁸⁶ (Plut. Qu. gr. 12: $\tau\grave{\alpha} \ \text{πλεῖστα μυστικὸν ἔχει λόγον ὃν ἴσασιν αἱ Θυιάδες}$ ¹⁸⁷), и какое единство связывает это

¹⁸² Священному, или о богах слову (др.-греч.).

¹⁸³ Пятый от Атланта по линии Алкионы, одной из его дочерей (др.-греч.).

¹⁸⁴ Так что и женщин отдали ему, чтобы они чему-нибудь от него научились. Они звались пифагорейками (др.-греч.).

¹⁸⁵ Пифагорейка (др.-греч.).

¹⁸⁶ Героиня (др.-греч.).

¹⁸⁷ Чаще всего имеют мистическое значение, которое равнозначно имени Тиады (неистовствующие вакханки) (др.-греч.).

представление с идеей сочинения περὶ τῆς ἄβνου¹⁸⁸ и с Эмпедокловым воскрешением женщины. Сохранилось одно изречение Феано, где подчеркивается как раз высшая часть орфической мистерии. Clem. Alexandr. 4, p. 583 Potter: ἦν γὰρ τῷ ὄντι τοῖς κακοῖς εὐωχία ὁ βίος, πονηρευσαμένοις ἔπειτα τελευτῶσιν, εἰ μὴ ἦν ἀθάνατος ψυχή¹⁸⁹. Из него мы узнаем, какое значение Феано придавала своему сочинению περὶ εὐσεβείας¹⁹⁰ и какая вообще религиозная идея лежит в основе письменной учительной деятельности пифагорейских женщин. Внимания заслуживает в особенности сообщаемое об Аригноте: μαθήτρια Πυθαγόρου τοῦ μεγάλου καὶ Θεаноῦς, Σαμία, φιλόσοφος Πυθαγορική, συνέταξε τὰδε βακχικά· ἔστι δὲ περὶ τῶν Δήμητρος μυστηρίων, ἐπιγράφεται δὲ καὶ ἱερὸς λόγος· ἔγραψε δὲ καὶ τελετὰς Διονύσου καὶ ἄλλα φιλόσοφα¹⁹¹. Здесь следует различать два сочинения: во-первых, Βακχικά¹⁹², которое упоминает также Евдоксия p. 18 (θρονισμοὺς μητρῶους καὶ Βακχικά, ταῦτα Νικίου τοῦ Ἐλεάτου φασί¹⁹³), называемое ἱερὸς λόγος¹⁹⁴, по своему содержанию — описание деметрических мистерий, и во-вторых — Διονύσου τελεταί¹⁹⁵. Климент Александрийский Str. 4, 619 упоминает лишь последнее, которое, по всей видимости, единственно имеет в виду и Гарпо-

¹⁸⁸ «О бездыханной» (др.-греч.).

¹⁸⁹ Ведь жизнь была бы поистине праздником для дурных людей, — которые, скверно пожив, затем умирают, — если бы не было бессмертной души (др.-греч.).

¹⁹⁰ «О благочестии» (др.-греч.).

¹⁹¹ Уроженка Самоса, ученица великого Пифагора и Феано, философ-пифагорейка, она сочинила «Празднество Вакха» — сочинение о таинствах Деметры, называемое также «Священное слово». Написала она и «Мистерии Диониса» и другие философские сочинения (др.-греч.).

¹⁹² «Празднество Вакха» (др.-греч.).

¹⁹³ «Материнские посвящения» и «Празднество Вакха», о них говорится у Никия Элеата (др.-греч.).

¹⁹⁴ «Священным словом» (др.-греч.).

¹⁹⁵ «Мистерии Диониса» (др.-греч.).

кратион Νεβρίζων¹⁹⁶ и Εὐοῖ¹⁹⁷ (P. 4; Lobeck, Agl. 653; Röth. 2, N. 893; Gerhard, Anthest. N. 121; Fabrizio B. Gr. 1, 881 Harless; Hermann cat. p. 287). Различие, проводимое здесь между деметрическими и дионисийскими мистериями и обозначение первых как βακχικά или ἱερός λόγος¹⁹⁸, говорит о том, что даже после вступления двух этих божеств в глубокую внутреннюю взаимосвязь (Sch. Pind. Isth. 6, 3; Sch. Soph. Antig. 1003: κοινὰ γὰρ τὰ μυστήρια Δήμητρος καὶ Διονύσου¹⁹⁹; Meursius Eleus. p. 77 ff.; Lect. Att. 1, 15, p. 27; Gerhard, Antesth. N. 198), — пифагорейская писательница все же придерживается их отдельного рассмотрения. В деметрических таинствах материнство во всей полноте сохраняет свое главенствующее положение, при котором фаллической потенции Вакха-Иакха отводится подчиненное место (ср. Et. M. v. Βριάκχος²⁰⁰; H. Orph. 42, 4); в дионисийских же, напротив, — мужское божество достигло высочайшей вершины просветления, став по преимуществу исполнителем мистериальной надежды — спасителем, избавителем, искупителем, преодолевшим Гадес и его ужасы — становится Λύσιος; λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀλείρονος οἴστρου²⁰¹ (Olympiod. in Phaedr.c. 32), центром Λύσιοι τελεταί²⁰² (Suid.), — так что на место женственного деметрического колоса (Porphy. de abst. 2, 6) приходит мужское по своему характеру вино, о чем свидетельствуют слова Иустина с. Труф. 295: καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρουσιν²⁰³ и частое изображение на мистерийных вазах виноградной грозди. Тем самым мы приходим к

¹⁹⁶ Носящий оленью шкуру, т. е. участвующий в вакхических празднествах (др.-греч.).

¹⁹⁷ Эвоэ! (др.-греч.) — вакхический возглас.

¹⁹⁸ «Вакхическое празднество» или «Священное слово» (др.-греч.).

¹⁹⁹ Ведь общие мистерии у Деметры и Диониса (др.-греч.).

²⁰⁰ Бриахх (др.-греч.).

²⁰¹ Освобождающим: ты освободишь от тяжких мучений и бесконечной ярости (др.-греч.).

²⁰² Освобождающие мистерии (др.-греч.).

²⁰³ И в его мистериях приносят вино (др.-греч.).

мысли о том, что Διόνυσου τελεταί²⁰⁴ являются продолжением ἱερὸς λόγος²⁰⁵, дополняя его собой, — ибо также и в большой, состоящей, согласно Суде и Евдоксии, из 24 книг, орфийско-пифагорейской эпосе, которая, вкупе с многочисленными комментариями (Marini V. Procli 26. 27), образует собой центр всей теологии (Eudocia viol. p. 380), Дионис — как высшее развитие учения о спасении, сын Зевса и его наследник в мироправлении (Olympiod. в Phaed. у Hermann fr. 20: τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος²⁰⁶) — помещается в самом конце (Röth. 2, 629–632). Тот факт, что Аригнота за основу своего изложенного в письменном виде учения взяла не только материнско-деметрические, но и мужественные дионисийские таинства, подтверждается и сделанным нами в одном из предшествующих разделов замечанием — о том, что мистерийный принципат женщины не потерпел никакого ущерба в ходе дионисийского развития мужского начала, но, напротив, сопровождал эту отцовскую ветвь орфики вплоть до ее последней вершины. В Дельфах Дионис присоединился к Аполлону: он, по выражению Плутарха, имеет в этом святилище такую же часть, как и Пифиец; однако если последний, всецело совлекая с себя ночь и мрак, коим он отнюдь не был чужд на более ранних ступенях развития (Plut. sera n. v. 22 Hutten 10, 273; Paus. 2, 24, 1; Serv. Aen. 3, 108; выше²⁰⁷), облачился в наивысшую и светлую чистоту солнечного числа двенадцать, Дионис остановился на ступени одиннадцати, так что ему служат одиннадцать дионисиад, а Модерат из Кадиса пишет τὸ ἀρέσκον τοῖς ἀνδράσιν²⁰⁸ в одиннадцати книгах (P. 48; Paus. 8, 28; 3, 13, 5; Philost. V. Apoll. 4, 16; Egger, de quelques textes inédits récemment trouvés sur des papyrus grecs, Paris 1857, p. 13; выше с. 232, 1). И если труды Филолая (три его древние книги) несли общий заголовок Βάκχαι²⁰⁹, без

²⁰⁴ Мистерии Диониса (др.-греч.).

²⁰⁵ Священного слова (др.-греч.).

²⁰⁶ Дионис стал преемником Зевса (др.-греч.).

²⁰⁷ См. гл. CIV нашего издания. — Примеч. перев.

²⁰⁸ То, что угодно мужчинам (др.-греч.).

²⁰⁹ О празднествах Вакха (др.-греч.).

всякого основания подвергшийся атакам Геерена, — то в этом нужно усматривать лишь еще одно доказательство связи между таинствами и женским откровением. Stob. Ecl. phys. 1, 26, 4, p. 540; 1, 16, 7, p. 360. Прокл в Euclid.: ὁ ἱερός σύμπλας λόγος καὶ ὁ Φιλόλαος ἐν ταῖς Βάκχαϊς²¹⁰. Также и здесь пифагорейское учение в очередной раз предстает как пророчество, возвещенное женщинами-жрицами, и отнесенность этого заголовка к μυσταγωγία τῶν θεῶν πραγματῶν²¹¹, о которой говорит Прокл, очевидна. В теснейшую связь с уже сказанным вступает также известие Филострата, который по велению женщины, — уже знакомой нам своим посещением статуи Мемнона императрицы Юлии Северы, — составил описание пифагорейской жизни Аполлония Фианского. Об одном театральном представлении в Коринфе здесь говорится: μεταξὺ τῆς Ὀρφείας ἐποποιῆας τε καὶ θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ἵραι τὰ δὲ ὡς Βάκχαϊ πράττουσι²¹². Чтение вслух орфических сочинений, следовательно, сопровождалось мимическими представлениями вакханок и ор — сочетание, основная идея которого согласуется с названием Βάκχαϊ. Обратив внимание на такую взаимосвязь, Бек мог бы избежать недоразумения с этим заголовком. И если здесь он заводит речь о некоем «прекрасном названии» и о «наделенном фантазией Фрасилле», который, по его мнению, должен был его изобрести (с. 37), то это лишний раз свидетельствует, сколь слабое представление имел он (как, впрочем, и в новейшее время известный знаток орфики Рет) о связи пифагорейства с женским аспектом мистерии. Также и на тему тройственного числа Вакхов можно было бы привести несколько больше сведений, чем одно лишь упоминание рельефа Хирта или Ино, Агавы и Автонои. Вакхическая триада может быть проиллюстрирована длинным рядом примеров (Gräbers S. 247, N. 1); особое внимание следует обратить на триетерийские празднества (H. Orph. 30, 2, 5; 52; 53, 4; Philostr. Her. 11, p. 720 Olearius; Porphyrr. abstin. 2, 60),

²¹⁰ Все священное слово и Филолай в «О празднествах Вакха» (др.-греч.).

²¹¹ Посвящению в таинства божественных деяний (др.-греч.).

²¹² Во время эпической поэзии Орфея и богословия одни действуют как Оры, а другие как Вакхи (др.-греч.).

в ходе которых Дионис каждый третий год во всей Греции чествовался как великий $\omega\tau\acute{\eta}\rho$ всего мира (H. Orph. в Dionys. Bassar. triet. 45, 5, 6; Röth 2, 712 ff.; 691), и на троичное число приписываемых Пифагору сочинений (Muttach zu Hierocles, introd. p. 19). Из явлений, о коих уже говорилось ранее²¹³, в целях дальнейшего подтверждения правоты избранной точки зрения можно упомянуть Медею аргонавтических поэм²¹⁴. Религиозностью своего духовного облика дочь Ээта превосходит Ясона, который без нее не может ступить и шагу и во всем послушен ее тайному знанию. В этом по большей части колхидянка соответствует основоположной идее орфики, к сфере которой относится миф о ней; точно так же знаменитая, украшенная сообразно аргонавтическим представлениям ваза с изображением Талоса из Руво и описанная Филостратом *in* p. 9 картина самым определенным образом ставят на первый план отношение к дионисийским мистериям (изображение есть в *Bulletino Napoletano* и Gerhard, *Arch. Zeit.* 1846. Taf. 44). У Гермесианакса V. 1, 5 ff. Будучи жрицей деметрических таинств, Антиопа в Элевсине возглашает $\tau\acute{o}\nu \epsilon\upsilon\alpha\sigma\mu\acute{o}\nu \kappa\rho\upsilon\phi\acute{\iota}\omega\nu \lambda\omicron\upsilon\gamma\acute{\iota}\omega\nu$ ²¹⁵. Если собрать все это воедино, то связь Феано с Диотимой и Сапфо (Lucian. *Imag.* 18; *Erot.* 31; *Eunuchus* 5, p. 209 *Vipont*; Прокл в *Polit.* p. 420, ed. Basil. 1534), пифагорейских женщин — с пеласгийскими и эолийскими — будет вполне ясна. Единство всех этих явлений, по отдельности рассмотренных в наших последних разделах, лежит в общей религиозной основе, на которую все они опираются. Египетские, карийские, ликийские и македонские матери; локрийские, преданные служению музам и поэтическому искусству, женщины; лесбосско-эолийские девушки, предводимые Сапфо; пеласгийская Диотима из Мантинеи; наконец, Феано как совершенный образ пифагорейской женщины — все они вместе принадлежат до-эллинской культурной ступени и той связанной с Самофракией, Элевсином

²¹³ См. гл. CV нашего издания. — *Примеч. перев.*

²¹⁴ См. гл. CV нашего издания. — *Примеч. перев.*

²¹⁵ Крик ликования из тайных слов (*др.-греч.*).

и Додоной вещественно-материнской религии, которая κτεῖς²¹⁶ зачинающей и рождающей женщины отводит первенствующее положение в царстве природной жизни, возвышая ее в деметрических и Герейских таинствах и полагая ее как средоточие надежды, ведущей в потустороннее. Именно из этого источника и истекают все те разительные совпадения, которые пифагорейская орфика, наперекор любой, будь то пространственной или временной, разделенности, демонстрирует нам с явлениями лесбосской, эпизефирийской и мантинейской жизни. Как Сапфо оплакивает смерть Адониса-Ойтолина, и для обитательниц Лесбоса μέλος²¹⁷ превращается в θρήνος²¹⁸, — точно так же Пифагор под звуки лиры поет скорбную песнь по Евфорбу Панфоиду, оплакивая в нем свою собственную брэнность (J. 63). Песнопения Лину также входят в число пифагорейских вокальных форм (J. 139), ибо именно в поминальных плачах о нем лиры Орфея, Ахилла (Philostr. Her. 19, p. 730 Olear) и Сапфо достигают величайших глубин своего волшебства (ср. Stob. Ecl. phys. 1, p. 279. 281; Plut. def. orac. 10, 314; Is. Os. 35; Dionys. Hal. 2, 19; Theocrit. 15, 96 ff.), а всецело преданная идее фаллического оплодотворения ἐτερότης καὶ ἐναντιώσις²¹⁹, идее γένεσις καὶ φθορά^{220 221}, δίθυρον²²² и женской δυάς²²³ дионисийская религия (Porphyr. Antr. 29. 31; Theolog. arithm. p. 7: τὴν ὕλην τῇ δυάδι κ. τ. λ.²²⁴; Прокл в Tim. p. 15 D.: μητέρων πρὸς τοὺς ἄρρενας, καὶ δυάδων πρὸς μονάδας²²⁵; Plut. plac. phil. 1, 3; def. oracc. 35; Numa 14) видит в плюще

²¹⁶ Лону (др.-греч.).

²¹⁷ Песнь, поэма (др.-греч.).

²¹⁸ Плач об умершем, погребальная песнь (др.-греч.).

²¹⁹ Разногласия и противоположности (др.-греч.).

²²⁰ Возникновения и уничтожения (др.-греч.).

²²¹ См. гл. LXXVIII нашего издания. — Примеч. перев.

²²² Двудольного (семени) (др.-греч.).

²²³ Диады (др.-греч.).

²²⁴ Материя в диаде (др.-греч.).

²²⁵ Матерей к мужчинам и диад к монадам (др.-греч.).

преимущественно *καταχθόνιον* и *πένθιμον*²²⁶. Но как Сапфо выражает свою мистериальную надежду в запрете на траур, точно так же Пифагор порицает всякое выражение скорби, которая не согласуется с высшей частью его учения (Р. 59; J. 98), а Прокл говорит в своей *μητρφακή βιβλος*²²⁷ о мистериях великой Матери и Аттa, *ὡς μηκέτι θράττεσθαι τὴν ἀκοήν ἐκ τῶν ἀπεμφαιμόντων θρήνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐκεῖ κρυφίως λεγομένον*²²⁸ (Marini V. Pr. 33; Suid.). Так же, как Сапфо и Диотима, Пифагор везде и всюду подчеркивает грядущее предназначение, *ἐπανόρθωσις τὰς ψυχᾶς* и *ἀναγωγή τοῦ βίου*²²⁹. Не свертать с себя возложенного бремени; уходя, не оглядываться (Р. 42; Plut. Numa 14), а смерть приветствовать как избавление. С этим связано предпочтение, отдаваемое белому цвету перед черным (J. 100. 155; Р. 33. 35; Diogen. La. 1, 8, 19; ср. Serv. G. 3, 391; Paus. 4, 13, 1; Artemid. oneiroc. 2, 3; Plut. Qu. r. 23; Dicaearch in Fr. h. gr. 2, p. 259, 19) и правой стороне перед левой. Принципат материнства и ночи, который мы установили для пифагорейства, должен, на первый взгляд, требовать предпочтения левой стороны. И действительно, такое отношение подтверждается у Plin. 28, 4, где говорится, что пифагорейцы связывают телесные уродства с нечетным числом гласных и с правой стороной. Однако *laevae partis maior honor*²³⁰ относится лишь к поскюстороннему теллурическому бытию, и поэтому заключенный в яйце Дионис носит ленту на левой руке (Gräbers. Taf. 4), точно так же, как на головах Семирамиды и Родогини волосы убраны лишь с левой стороны (Philostr. Im. 2, 5 Welker); на высшей же мистерийной ступени отношение сменяется на противоположное. Хтоническая материнская природа, — левая сторона, — должна быть преодолена, а к победе приведена мужественно-духовная правая, —

²²⁶ Подземное и мрачное (др.-греч.).

²²⁷ Книге о мистериях Великой Матери (др.-греч.).

²²⁸ Чтобы более не смущался слух словами о погребальных плачах и остальных вещах, которые там тайно совершаются (др.-греч.).

²²⁹ Исправление души, обучение образу жизни (др.-греч.).

²³⁰ Левые части — более почитаемые (лат.).

принцип света. *Laeva pars*²³¹, ранее добрая сторона (*ἀριστερός, εὐώνυμος*²³²) становится теперь стороной гибели, правая же — стороной жизни и света. (J. 13, 156; P. 38; Stob. Ecl. phys. 1, p. 358 Heeren; H. Orph. 8, 4; Orph. ap. Macrob. Sat. 1, 18; Virg. Ecl. 9, 15; Aen. 2, 54. 693; Pers. 3, 56 о правой отрасли *littera Pythagorae*. — Ср. к ранее²³³ приведенным примерам также: Aristot. de caelo 2, 2; Metaph. 1, 5, Porphyg. ap. Stob. Ecl. Phys. 1, p. 147; Plut. de plac. phil. 2, 10; Is. et Os. 23, 45; Sympos. 8, 8; Plato, Legg. 4, p. 717; Diod. 1, 91; Plin. 28, C. 3 fin.; Phaedri fab. app. 9, 10; Athen. 5, 198; Arnob. 4, 5; Horap. 2, 43; H. Orph. 8, 4; Fest. scaevam p. 325 Müller; Horap. 2, 43; H. Orph. 8, 4; Clem. Alex. Str. 5, 672; C. J. Gr. 3, Nr. 4692; Val. Max. 6, 9, 5; 9, 7, 2; Paus. 5, 11, 1; 6, 25, 4; Reuven, lettres à Letronne p. 24. 25; Champollion le jeune, explication de la principale scène peinte des papyrus funéraires Egyptiens в Bulletin universal des sciences de Ferussac, sect. 7; 1825 Novembre). Как в платоновском «Пире» речи во славу Эрота произносятся по кругу слева направо, точно так же Пифагор требует, чтобы в святилище входили с правой стороны, а первым надевали правый сандалий; ибо правая сторона символизирует божественность, *φῶς, μονάς*²³⁴. На свет указывает орфическая мистерия, точно так же, как и Пифагор еще ребенком обращает свой взор к восходящему солнцу (ср. Porphyg. antr. 3 in fine); представляет Гелиоса как высший и духовнейший образец мужественности (Diogen. La. Pythag. 27; J. 30; Macrob. Sat. 1, 17; Hermann, Orph. fr. 32, p. 490; Esphantus περὶ βασιλείας у Stob. Flor. 2, p. 248. 266 Meineke) и запрещает убивать белого петуха — символ возрождающегося дня, преодолевающего теллурический мрак (Plut. Pyrrh. 3; Plin. 7, 2). В этой цели бытия мы распознаем уже знакомое нам стремление Сапфо, у которой Прометей возжигает факел от колес солнечной повозки и, подобно Диотиме, от ступени к ступени восходя от вещественного к невещественному,

²³¹ Левая сторона (лат.).

²³² Левый (др.-греч.).

²³³ См. гл. LXXVIII нашего издания. — Примеч. перев.

²³⁴ Свет, монада (др.-греч.).

οίονει κατὰ βαθμὸν τινα τελεστικόν²³⁵ (Marini, V. Procli 22), основывает свои этические законы на абстракции из физических, к коим они всегда стоят в отношении подчиненности и зависимости. (Прокл в Tim. 1: ἄρχει δ' αὐ φύσις κόσμων τε καὶ ἔργων²³⁶; Anonym. ap. Phot. Bibl. 249: τὸ δὲ γινῶναι ἑαυτὸν κ. τ. λ.²³⁷). Ибо это движение снизу вверх, слева направо, от мрака к свету, от женского к мужскому принципу, от ὕλη к εἶδος²³⁸, понимаемому как κρέσσον μέρος²³⁹ (Esphant. 1. с.; Прокл в Tim. p. 1. 2. 3. 16 B. passim. Tim. Locr. de an. mundi 1) самым тесным образом сопряжено с покоящимся целиком и полностью на материнско-вещественном основании пифагорейством, что кроме уже ранее приведенного Дамаскина de principiis, в достаточной мере доказывают также Александр Афродисийский в Aristot. Metaph. p. 800, ed. Bonitz (Ορφεὺς γάρ φησιν ὅτι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἄριστον ὑστερόν ἐστι τῶν ἄλλων²⁴⁰), а также общепринятый, засвидетельствованный Ямвлихом в de mist. 5, 14, p. 217 Parthey (ср. 3, 28; 5, 13) обычай призывать сперва вещественных богов, и лишь затем — неведественных. Именно эта материальная основа по природе своей всецело физической и чувствительной философии, которая хоть и зовет к созерцанию высшего божества (Aristot. Met. 1, 8, 23–27; J. 218; Stob. Ecl. phys. 1, p. 301), однако скорее лишь позволяет на лунный лад прозревать его, вместо того, чтобы вести к его солнечно-ясному познанию (Voesck, Philol. S. 42. 151), — именно она и есть тот элемент, что роднит ее с женской природой; благодаря ей же откровение возносится к луне и звездному ночному небу, к созерцанию коего призвано око посвященного, которому именно поэтому придается особое мистериальное значение. (Херемон у Порфирия abst. 4, 8; J. 112; Tim. Locr. de anima mundi с. 11; Plato,

²³⁵ Как будто посвященный в некую глубину таинств (др.-греч.).

²³⁶ Далее же природа служит началом порядков и действий (др.-греч.).

²³⁷ А познать самого себя... (др.-греч.).

²³⁸ От материи к форме (др.-греч.).

²³⁹ Лучшая часть (др.-греч.).

²⁴⁰ Ибо Орфей говорит, что благое и наилучшее — после остального (др.-греч.).

R. P. 7, p. 530; Arist. Metaph. 12, 8, 8; Luc. Astrol. 10.) Эта космическая срединная ступень и есть небесная родина пифагорейской σοφία²⁴¹ (Marini V. Pr. 22; Stob. Ecl. phys. 1, 23, 1, p. 491) и присущего ей математического знания (τὰ μέσα μαθηματικά²⁴², Прокл в Tim. p. 3 D.; P 47; Aristot. Met. 1, 6, 6; Voeckh, Philol. S. 42), так что и в этом она тесно связана с пеласго-эолийским духовным миром женского образца (карийцы — первые наблюдатели звезд и астроманты, Clem. Alex. Str. 1, p. 361; Euseb. Pr. ev. 11, 6). Деметра вновь появляется на небе как οὐρανίη γῆ²⁴³, ибо двойственная материнская сущность в облике земли и луны, хтонической и небесной хюле, равно как и в целом учение о срединном положении лунной сферы между становлением и бытием — между жизнью вечно подвижной и жизнью неизменной — представляет собой основоположное воззрение орфики (H. Orph. 1, 2; 3, 2; Voeckh, Philol. S. 167 ff.). С Деметрой же связаны музы (J. 45. 50. 170. 264; P. 4. 57; Diogen. La. 8, 1, 40), в коих достигают своего самого чистого и духовного выражения наиболее значимые черты пифагорейской религии: принципат женственности, материнская атрибуция посвящения и мистерии, и наконец, соединение уранического и теллурического миров, потусторонней и посюсторонней жизни в одну единую гармонию (σύνδεσμος τῶν ὄλων²⁴⁴, Прокл Tim. p. 14 A.), астральный закон которой, παράδειγμα οὐράνιον²⁴⁵, управляет κατὰ συμπλάθειάν τινα²⁴⁶ всяким физическим и психическим движением этого преходящего мира. Если Пифагор посвящает свой культ музам, а затем после 40-дневного поста умирает в их святилище (J. 264; P. 57; Diogen. La. 40), то идея этого представления может быть понята во всей полноте лишь если мы удержим в памяти теснейшую внутреннюю связь муз с высшим содержанием мистериального учения, в силу которой сами музы в

²⁴¹ Мудрости (др.-греч.).

²⁴² Математическое средоточие (др.-греч.).

²⁴³ Небесная земля (др.-греч.).

²⁴⁴ Единство, связь всех (др.-греч.).

²⁴⁵ Небесный образец (др.-греч.).

²⁴⁶ По некоему взаимному тяготению (др.-греч.).

своём возвышении становятся олицетворенными образами женской иерофангии (Н. Orph. 76; 1. 17: αἱ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδειξάτε μυστιπολεῦτοῖς²⁴⁷). Здесь мы вновь встречаемся с явлениями эпизефирийской и лесбосской жизни, ибо здесь, так же, как и там, Каллиопа и Мнемозина, ἢ ταῖς Μοῦσαις ὄργανα πάντα πάντων πρῶτον πόρευ²⁴⁸ (Hermann fr. 28, p. 487), чувствуются как μητέρες²⁴⁹ и богини древнейшего человеческого рода, Орфея и Ахилла (Philostr. Her. c. 19, p. 747). Таким образом, мы видим, что на всех ступенях, на которых строится пифагорейство, материнский принципат сохраняется в строгой последовательности, находя свое выражение в огромном разнообразии явлений. Блестящее явление на исторической арене пифагорейских женщин с их жреческим духовным складом обретает тем самым свое глубинное основание и верный контекст. Они уже более не видятся как разрозненные любопытные странности, но являют собой завершение и в известном смысле внешнее выражение лежащего в основе пифагорейства деметрического материнского принципата. Вместе с возвратом к хтоническому мистериальному культу пеласгийского мира к новой вершине поднимается и достоинство женщины. В осознанном противостоянии эллинскому ходу развития Пифагор возрождает к новой жизни древнюю религию, становясь вторым Орфеем (Herod. 2, 81; Plut. Symp. 2, 3; Röth 2, 264–266, 295–609; Voeckh, Philol. S. 180), и как таковой — он возвышает женский род, восстанавливая его религиозный дух и жидущееся на нем достоинство. Исходя отнюдь не из реалий ионийско-аттической жизни, но лишь из явлений пеласгийского мира, можно объяснить характерное благостное величие пифагорейских женщин, стоявших, подобно какой-то необъяснимым и чудесным образом сохранившейся древности, в одном ряду с порабощенными афинскими женщинами и славящимися блеском своего гетеризма женщинами ионийских племен, — тем самым — подобно

²⁴⁷ Вы подали смертным участникам мистерий посвящение в таинства (др.-греч.).

²⁴⁸ Которая Музам даровала прежде всех все инструменты (др.-греч.).

²⁴⁹ Матери (др.-греч.).

Сапфо, давая комедии желанную и обильную пищу для насмешек и сатирических колкостей (Diogen. La. 8, 37. 38; Athen. 4, 17. 18; ср. 1, р. 336 С. Ἄμφις ἐν τῇ Γυναικοκρατίᾳ²⁵⁰). Как если бы мир, давно ушедший в небытие, вновь поднялся на свет из могилы. Во всем пифагорейство входит в самое острое противостояние с эллинской культурой, в том ее виде, как она сформировалась в пятом столетии; во всем оно опирается на основоположные орфические принципы и на орфические таинства (образующие собой подлинный центр его религии), а значит — на мировоззрение древнейшей эпохи. Все, что отмечено именем Пифагора, — все это, по характерному выражению Ямвлиха, овеяно дыханием глубокой древности. (Р. 53; J. 247; 103: χαρακτήρ παλαιότροπος²⁵¹; 157: τὰ τῶν Πυθαγορείων ὑλομνήματα... ἀρχαιοτρόπου δὲ καὶ παλαιοῦ πίνου διαφερόντως ὥσπερ τινὸς ἀχειραπτήτου νοῦ προσπνέοντα²⁵²). Всюду совершается возврат к изначальному — как в религии, так и в образе жизни. Символичен сам способ изложения учения (Porph. antr. 4: μήτε τῶν παλαιῶν κ. τ. λ.²⁵³), представляющий собой древнейший орфический стиль с вкраплениями египетских и азиатских идей и образов. В отношении всех мифологических элементов выдвигается требование самой безусловной, исключаящей всякое исследование, веры (J. 138: ὥστε πρὸς πάντα τὰ τοιαῦτα οὐχὶ αὐτοὺς εὐήθεις νομίζουσιν, ἀλλὰ τοὺς ἀπιστοῦντας²⁵⁴); на Бога и божественное откровение опирается не только частная, но и государственная жизнь (J. 86. 174), сводясь таким образом к неизменной, исключаящей всякое нововведение, основе. Подробно вести речь о том, насколько тесно связано это духовное направление с мистериями и с материнским принципатом, насколько оно согласуется с историческими явлениями древней гинекократической

²⁵⁰ Амфид в «Гинекократии» (др.-греч.).

²⁵¹ Особенность, характерная для древности (др.-греч.).

²⁵² Записки пифагорейцев... дышащие стариной и глубокой древностью, подобно некоему нерукотворному уму (др.-греч.).

²⁵³ Не древних... (др.-греч.).

²⁵⁴ Так что во всем, что касается подобных вещей, их считают не простодушными, а неверующими (др.-греч.).

жизни, в частности у локров (J. 130. 33; Val. Max. 8, 7, 3 ext.; Aristot. R. P. 2, 9, 5), здесь нет необходимости. Однако стоит заметить, что пифагорейство, так же, как и все зиждущиеся на материнском принципате культы, помещают мужскую силу на теллуру-посейдонической ступени (Porph. antr. 17: *συνεργεῖ γὰρ γενέσει τὸ ὕδωρ*²⁵⁵), где над морем властвует земля и окружающая землю атмосфера с повинующимися ей ветрами (P. 29; Abaris Speer, Herod. 4, 36). Река, называемая то Несс, то Коса, то Кавкас, приветствует Пифагора знаменитым *salve Pythagora* (J. 123; P. 27; Ael. V. N. 2, 26). Теплом, по его мнению, управляет вода (Stob. Ecl. phys. 1, p. 292; P. Ep. 32; P. de antro 10. 11; Gräbers. 321. 3), а потому также и золото уподобляется у него воде. (J. 153). Морскими глубинами правит и проникает их собою мудрый, как видно из рассказа об извлеченной сети (P. 25). Пифагора обучают египетские жрецы и Фалес, возводящие воду в ранг первого принципа (Athenag. 18, p. 18 Gale; Val. Max. 4, 1, 7; 9, 12, 3; Gräbers. S. 320; Röth 2, N. 1006. 1008). С помощью морской воды следует проводить культовое очищение (J. 153). На восходе солнца, у моря, проведя ночь простертым на берегу реки, он получает очищение на Крите (J. 153; Marin. vita Procli 18). Легенда гласит, что Гиппас мог погибнуть в море за обнародование пифагорейского учения (Jambli. *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης*²⁵⁶ у Villoison, *anecd. graeca*, vol. 2, p. 216; Voesckh, *Philol.* S. 17). Ученик Прокла Гелиодор, следуя этому теллуризму, полагает, что Гомер рожден в результате гетерического болотного зачатия, которое сказывается в волнистом, по виду напоминавшем тростник волосяном покрове на его бедре (Aeth. 3, 14). Под именем Косматого Самосца (Philostr. V. Apoll. 1, 32; 8, 7, 6; Athen. 4, p. 163 E.) он пополняет собой число тех, кто, в согласии с материнско-теллурическим воззрением и по примеру Аполлона, нестриженного, *ἀκερσεκόμης*²⁵⁷ (Paus. 5, 22, 2), каким изображает его «Аргонавтика» Аполлония, 2, 712, не позволяют стричь свои волосы. (Philostr. V. Apoll. 3, 15; Lacedaemonier, Thurier,

²⁵⁵ Ведь вода содействует рождению (*др.-греч.*).

²⁵⁶ «Об общей математической науке» (*др.-греч.*).

²⁵⁷ С нестриженными кудрями, длинноволосый (*др.-греч.*).

Tarentiner, Melier; Philostr. Her. c. 6, p. 705 Olear; Plutarch, Thes. 5: Спарта, Менелай, Эвбея; с. 13, p. 723: Aeneas; Aristot. de cura rei fam. 2, p. 1348: Lucier; Lucan. 1, 442. Plin. 11, 37, 47: Gallier; Феофан у Jakobs anthol. prima T. 11, p. 266: Alanen. Cp. Arnob. 5, 7: crescant ut comae semper²⁵⁸; Aen. 2, 277; 3, 593; 5, 556; 4, 698 ff.; 9, 181; Tz. Lyc. 1133; выше с. 16, 1. φαλάκρας ἐγκώμιον²⁵⁹ у J. Geel: lettre à Hase sur le discours de Dion Chrysost. intitulé éloge de la chevelure, Leyde 1839, p. 15; Hadrian. Jun. de coma c. 2; Karsten zu Empedocles p. 30.) Чем более мифический характер носят эти рассказы, тем более значимы они в плане религиозном. На Пифагора переносится божественность той культурной ступени, которой он принадлежит — явление, которому в глубокой древности можно привести множество примеров и которое, будучи оценено по достоинству, сразу же сводит на нет целый массив сомнений и предрассудков нынешней субъективной критики, демонстрируя их ничтожность. Из различных ступеней, на коих возводит свое здание дионисийская фаллическая сила, Пифагор, таким образом, опирается преимущественно на самую нижнюю — посейдоническую. В пифагорейском ταῦρος²⁶⁰ (J. 61; P. 24) мы узнаем того самого Диониса-быка, которого аргивийские и элийские женщины, обозначая его дважды: ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε²⁶¹ — вызывают из рождающих морских волн; и того, которого италийцы представляют в виде Гебона со струящейся по бороде водой, (Soph. Trach. 13. 14; Philostr. Jun. Im. 5), или же испускающего воду изо рта (Nonn. Dionys. 11, 156–164; Streber, über den Stier mit Menschengesicht, Münchener Akad. 1836, S. 527 ff.). Будучи же обладателем золотого бедра (J. 92. 135. 140; P. 28) мудрый самосец предстает еще и как Дионис βιψίτηρ²⁶², коего после материнского рождения производит на свет еще и отец — в качестве второй матери. Принципат рождающего чрева и пеласго-посейдоническая ступень мужского

²⁵⁸ Чтобы всегда росли волосы (лат.).

²⁵⁹ Похвала лысине (др.-греч.).

²⁶⁰ Быке (др.-греч.).

²⁶¹ Досточтимый бык (др.-греч.).

²⁶² Двуматерний (др.-греч.).

начала сходятся здесь, вступая во внутреннюю связь, причем для нас будет вдвойне значим тот факт, что Пифагор ассоциируется не с эллинским Аполлоном, побеждающим Питона, но с Аполлоном пеласгийским — тем, которого Питон убивает — с сыном Силена (Р. 16). Все ведет здесь назад, к доэллиническим народам и их культурам; все свидетельствует о связи с миром глубокой древности и о принципиальной борьбе с вышедшим из хтонической мистерии эллинизмом. Вновь мы переносимся в сферу таинственного культа, основанного фракийским Орфеем — аполлоническим пророком и глашатаем победного сияния рассвета — культа, являющего собой вершину пеласгийской культуры. Поэтому и влияние Пифагора простирается столь же широко, сколь и влияние всей этой древней культуры — всей великой культурной взаимосвязи древнего пеласгийского мира; ибо в сферу его соприкосновения входят главным образом древнейшие центры нравственного развития — Самофракия, которая, уже в силу своего географического расположения на пути движения народов из Европы в Азию, выступает точкой единения Востока и Запада, Юга и Севера; Элевсин, который, наряду с Самофракией, считается величайшей культовой святыней (Aristid. Panath. T. 1, p. 189; Tacit. ann. 2, 54; Plut. V. Luc. 13), и который прославляют словами: *ubi initantur gentes orarum ultimae*²⁶³; таинства Критского Зевса, Фригия, откуда, по преданию, был родом Эвфорб (Philostr. Her. 17, p. 725 Olear; vita Apoll. 1, 1; Diogen. La. 8, 4; Ovid. M. 15, 160 ff.); тирренско-лидийское племя (Plut. Symp. 8, 7, 8; J. 127; P. 2. 10. Ср. Clem. Alex. Pr. p. 16; Str. 1, p. 352), Египет, Финикия, Аравия, Вавилон, Азия вообще (*ἵνα μηδὲ τῶν ἐκεῖ παλαιότερων ἔτι σωζομένων θεομῶν ἀμύητος ἦ*²⁶⁴, Marinus vita Procli), ибо следует отметить, что по отношению к эллинскому духовному миру пифагорейство самым решительным образом представляется как ориентализм (Röth 2, 264–266), а кроме того — отличающиеся

²⁶³ Где в мистерии посвящаются самые отдаленные племена (пер. с лат. М. И. Рижского). — Примеч. ред.

²⁶⁴ Чтобы не был непосвященным в тамошные более древние и спасительные установления (др.-греч.).

большей чистотой, однако столь же приверженные материнскому принципату учения родственных северных народов — фракийцев, гетов, кельтов, иберийцев и, в особенности — гиперборейцев с их Аполлоном, дары которому отсылаются с амазонскими девушками (J. 151. 173; Artemid. ap. Strabon. 4, p. 198). Что бы мы ни думали об историчности этих сведений, для культурной сферы, к которой относится пифагорейство, они представляют для нас самое что ни на есть действительное свидетельство — ничуть не менее действительное, чем свидетельство о посвящении, принятом Аглаофамом во фракийском Либефре (J. 146; Paus. 9, 30, 5. 6). Древние, несмотря на их признание множества фальсификаций, сопровождающих любую религию (Herod. 7, 6; Clem. Alex. Str. 1, p. 397; 6, p. 745 Potter; Paus. 1, 22, 7; 8, 37, 3; Филопон в Arist. de an. 1. 5; Plato R. P. 2, 313; Theophr. char. 16; Suid. Orpheus), тем не менее, полностью едины в том, что пифагорейская орфика включает в себя возрождение изначально фракийско-орфического мистерийного культа, и что она именно в силу этого несет в себе отрицание всего того, что принято обозначать термином «эллинизм». Именно исходя из этого глубокого конфликта может быть объяснен тот факт, что в Греции не нашлось места для нового Орфея (Ibycus ap. Priscian. 6, 18, p. 283 Krehl: ὄνομα κλυτὸν Ὀρφῆν, вопреки Aristot. ap. Cicero N. D. 1, 38; Androtion ap. Aelian V. H. 8, 6) и его учения. Он обрел себе приверженцев в странах Запада, у народов, оставшихся в стороне от позднейших процессов развития, чьи культы и мировоззрение обеспечивали более твердые точки опоры — у племен, которые представлялись эллинам еще варварскими: лукан, мессапов, певкетиев и римлян (Diogen. La. 8, 1, 14; P. 22). Большинство выдающихся пифагорейцев происходят из городов Великой Греции, из лукан и древнейших или наиболее преданных заветам старины народов Пелопоннеса — аркадийцев и лакедемонийцев (Plut. Agis 7: τοὺς Λακεδαιμονίου κατῆκόους ὄντας ἀεὶ τῶν γυναικῶν²⁶⁵. Sch. Arist. Lysistr. 1237: Kleitagora). В пифагорейском учении женщины усматривают восстановление своего прежнего, попранного

²⁶⁵ Лакедемонцев, всегда покорных женщинам (др.-греч.).

эллинизмом, достоинства и власти. Здесь лежит корень восторженной преданности женской половины орфическим обычаям и той готовности, с которой жительницы Кротона приносили в жертву свои самые драгоценные сокровища — богатые одежды и женские украшения; отсюда та выдающаяся роль, которую сыграли женщины в развитии и распространении орфического учения (J. 267 fn.), а также сократической и платонической философии (Ласфения Мантинейская и Аксиофея Флиусская ἡ καὶ ἀνδρεῖα ἡμίσιχέτο²⁶⁶; Clemens Alex. Str. 4, p. 619; Diog. La. 3, 46; 4, 2; Athen. 7, 279 E.; 12, 546; Фемистокл в Sophist. or. 23, p. 295 C.; Hermann catal. p. 383; Menag. p. 60; — пять дочерей Диодора ὁ Κρόνος; Clem. Alex. Str. 1. c.; Diogen. La. 2, 10, 111. 112; Strabo 14, p. 658; 17, p. 838; Hieron. c. Jovin. I. 1; Hermann, catal. s. v. Argia; Menag. § 60; — Гемины, мать и дочь, ученицы Плотина, Амфиклея, невестка Ямвлиха: Porphy. vita Plotini c. 9; Hermann ss. vv.; Гипатия, ученица платоника Аммония: Suidas s. v.; Hermann catal. p. 368–371; C. J. Gr. 916: Ἀντιόχεια ἡ καὶ Σωκρατική²⁶⁷; Памфила из Эпидавра согласно Суде s. v.). Это борьба за восстановление древнего благочестия мистерийной религии, а вместе с ним — и прежнего достоинства женщины. Пифагор предстает как выразитель интересов женской половины человечества, как защитник ее прав, ее неприкосновенности, ее высокого призвания в семье и в государстве. Мужчинам он ставит на вид угнетение женщины как величайший грех. Женщина не должна занимать подчиненное положение, но, как спутница своего мужа, должна обладать полным равенством в правах. Финтида называет мать οἰκοδέσποιναν καὶ προκαθεζομένην οἴκῳ²⁶⁸ (Stob. floril. Meineke 3, 65). Общими являются жизнь и все имущество супругов — такова идея, из которой Плутарх в «Наставлении супругам» выводит даже римский запрет на дарение между супругами. Весьма показательно, что Пифагор неоднократно и всячески подчеркивает равное призвание и достоинство женского и мужского духовного

²⁶⁶ Которая также носила мужские одежды (др.-греч.).

²⁶⁷ Антиония, которая также последовательница Сократа (др.-греч.).

²⁶⁸ Хозяйкой дома и стоящей во главе дома (др.-греч.).

склада. Гефеста, как рожденного исключительно матерью, и Афины, как столь же исключительное отцовское порождение (Sch. Apollon. Rh. 4, 1310), он приводит в доказательство именно этой идеи и в этом смысле приравнивает их друг к другу (J. 39). По всей видимости, с тем же самым намерением Платон в Symp. 189 f. сочинил знаменитый миф об изначальном единстве двух полов и связи их между собой. Как в одном случае, так и в другом мы видим решительное выступление против усиливающегося вместе с развитием ионийско-аттической культуры падения достоинства женщины, благоговейное отношение к которой не могло быть возвращено ни путем интенсивного развития гетеризма, ни вследствие происходящих время от времени всплесков женской ярости. На пифагорейство и его отдельные явления, а стало быть, опосредованно на деметрическую мистерию древнейшей орфики опираются платоновские взгляды на достоинство материнства. Как Аристотель в *Metaph.* 1, 6 подчеркивает эту связь, а Сириан пишет «о согласии между собой Орфея, Пифагора и Платона», — точно так же Цец в *Chil.* 10, 797 приводит легенду о покупке книг Филолая Платоном: тот получает их из рук пифагорейских женщин (ἀπὸ χηρῶν²⁶⁹; 802: ἐκ γυναικῶν²⁷⁰), а значит, воспринимается ими как пифагореец ὄρκια γὰρ ἦν δίδοσθαι ταῦτα Πυθαγορείοις, ἑτέροις μὴ πωλεῖσθαι δὲ Πυθαγορείων βίβλους²⁷¹. *Satyr. ap. Diog. La.* 3, 9; *Valer. Max.* 8, 7, 3. Чем менее исторично это повествование, тем ярче свидетельствует оно о характере древнего воззрения. Выведение братства всех граждан, связующей их любви и долга заботиться о своей материнской земле из общности рождающего чрева, есть деметрическая вещественная идея, принадлежащая древнейшей орфике и решительно высказываемая также в пифагорействе — идея, далекая от всякой философской спекуляции, но осуществляющаяся в целом ряде явлений жизни глубокой древности (см. выше § 12). Если Платон в развитии основоположной

²⁶⁹ Из рук (*др.-греч.*).

²⁷⁰ От женщин (*др.-греч.*).

²⁷¹ Ибо эти священные клятвы давались у пифагорейцев, и другим не продавали пифагорейских книг (*др.-греч.*).

мысли идет значительно дальше, нежели Пифагор, а в вопросах общности женщин и всех благ, а также ничем не ограниченных отношений полов держится ориентализма вплоть до его крайних следствий, то все же нельзя забывать, с одной стороны, что Платон принадлежал к мессенскому роду Медонтидов, а с другой — что здесь налицо и известный упадок идеи как результат чрезмерной реакции на обстоятельства аттической жизни. (E. v. Voorthuysen, de Platonis doctrina de communione bonorum, mulierum et liberorum in libris de republica proposita. Trajecti ad Rhenum 1850; Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilos. 1860, S. 131 ff. 209.) С той же самой полемической тенденцией Прокл в Polit. p. 420, ed. Basil. 1534 особо подчеркивает κοινωνία κατ' εἶδος τῆς ἀρετῆς²⁷², а также κοινὴ παιδεία²⁷³ — как о ней учил Сократ, и как ее всегда практиковали эолийские и дорийские народы, с указанием на ἀνδρική ἀρετή²⁷⁴ Диотимы и Феано, выведенную из обозначенного равенства природных задатков (ср. Clem. Alex. Str. p. 54 Potter), а в «Тимее» к словам καὶ μὲν δὴ καὶ περὶ γυναικῶν ἐπεμνήσθημεν, ὡς τὰς φύσεις τοῖς ἀνδράσι παραπλησίας εἶη συναρμοστέον к. т. л.²⁷⁵ еще и добавлено: κοινὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν Πλάτωνι μὲν εἰκότως ἤρεσεν к. т. л. ... ὅτι καὶ ἡ ἱστορία τοῦτο βεβαίως φαίνονται γὰρ γυναῖκες εὖ τραφεῖσαι μακρῶ ἀμείνους ἀνδρῶν²⁷⁶ (Plut. Cleomen. 39). В связи с этим обретает значение и тот факт, что и у знаменитого стоика Клеанфа (Philargyr. G. 4, 219: Pythagorae sectam et stoici sequuntur²⁷⁷) одно из произведений надписано περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ καὶ ἀνδρὸς καὶ

²⁷² Общность соответственно образу добродетели (др.-греч.).

²⁷³ Общее воспитание, обучение (др.-греч.).

²⁷⁴ Мужскую доблесть (др.-греч.).

²⁷⁵ И вот, мы упомянули также о женщинах, что следовало их природные свойства развивать почти так же, как у мужчин... (др.-греч.).

²⁷⁶ Платону справедливо представлялось, что добродетели у мужчин и женщин — общие ... потому что это подтверждает и история. Ведь благовоспитанностью женщины явно превосходят мужчин (др.-греч.).

²⁷⁷ Последователями секты Пифагора являются и стоики (лат.).

γυναῖκος²⁷⁸ (Diog. La. 7, 5, 173; 10, 4), тогда как Ксенофонт de R. P. Laced. 3, 4 (ἔνθα δὴ καὶ δῆλον γεγένηται ὅτι τὸ ἄρρεν φύλον καὶ εἰς τὸ σῶφρον ἰσχυρότερόν ἐστι τῆς τῶν θηλειῶν φύσεως²⁷⁹), в особенности Аристотель и перипатетики в их противостоянии орфически-религиозной точке зрения вновь возвращаются к учению об уступающих способностях и меньшем достоинстве женщины (ср. выше²⁸⁰; Polit. 1, 5; Bekker 1, 12; de morib. 8, 12; Eth. Nicom. 8, 13. 14, p. 1161. 1162; Hildenbrand 1, 406. 407). Если Стагирит Polit. 2, 6, 8. 9 упрекает Ликургово законодательство в том, что оно не выполнило своего долга в отношении одной половины народа, то это лишь свидетельство того, сколь мало он оказался способен оценить воззрение древней эпохи. Ибо не подлежит сомнению, что Ликургово «непринятие во внимание» женской половины имеет свою причину никоим образом не в забвении, но напротив, в религиозном благоговении перед священным, неприкосновенным образом почитаемого в женщине деметрического материнства и его таинств. (Paus. 3, 14, 5: Δήμητρα χθονίαν Λακεδαιμόνιοι μὲν σέβειν φασι, παραδόντος σφίσιν Ὀρφέως²⁸¹; отсюда имена Ἀρχιδάμεια и Ἀγεσίστрата²⁸² у Плутарха Agis 4, 7. 20. Fest. p. 68, Damia), как и у римлян мы находим подобную же неприкосновенность женского имущества и подобное же исключение его из сферы государственного законодательства, выражающиеся в весьма достопримечательных событиях (Appian. de bello civ. 4, 32–34; Valer. Max. 8, 3, 3; ср. 9, 2, 1; Quinctil. Inst. Or. 1, 1). В жизни Рима власть религиозного воззрения тем сильнее, чем более беспощадной государственной тирании подвергалось изначально естество. Перед лицом этой тирании значимость религиозного благоговения

²⁷⁸ «О том, что одна и та же добродетель и у мужчин, и у женщин» (др.-греч.).

²⁷⁹ Тогда-то и стало ясно, что мужское племя и по благоразумию сильнее рода женщин (др.-греч.).

²⁸⁰ См. гл. XL нашего издания. — *Примеч. перев.*

²⁸¹ Лакедемоняне говорят, что почитают Деметру как богиню подземного царства, ибо так им заповедал Орфей (др.-греч.).

²⁸² Архидамия, Агесистрата (др.-греч.).

неизбежно возрастала. В мифах и реальных событиях оно проявляется во всем своем могуществе, везде имея достаточно силы, чтобы дать отпор любой попытке нежелательного усиления мужественно-политического элемента (Plut. Qu. rom. 56; Aen. 8, 336. Val. Max. 4, 4 pr.; 2, 1, 5. 6; 5, 2, 1; 9, 12, 2). — Дабы пояснить религиозный характер мистерий еще одним примером, я обращаю ваше внимание на изображения сиракузских цариц. На монетах, на одной стороне которых мы видим запряженную четверкой коней и направляемую женской рукой повозку (ср. Paus. 5, 19, 1; по аналогии вазового изображения у Герхарда, *auserles. gr. Vasenbilder Taf. 76 Kore*) с круговой надписью: ΒΑΣΙΛΙΣΣΑΣ ΦΙΛΙΣΤΙΔΟΣ²⁸³, на обратной же — женскую голову, окутанную вуалью и с налобной повязкой, — Рауль-Рошетт первым опознал самую прославленную сицилийскую богиню, Деметру-Каллифану (Val. Max. 1, 1, 1; Sch. Pind. Nem. 1, 3, 16, ср. St. Croix, *myst. 2, 12, 2e ed.*), рядом с которой изображалась Кора (*mémoire sur les médailles siciliennes de Pyrrhus, roi d'Épire et sur quelques inscriptions du même pays, в mémoires de numismatique et d'antiquité, Paris 1840. Ср. Chabouillet, catal. de camées No. 162; Presle, Grecs en Sicile p. 343. 626*), — однако никак не затронул вопроса о том, что лежит в основе такой связи Деметры с царицей Филистидой. Связь же здесь заключена в том осознании, что верховная власть женщины имеет свою основу и свой прообраз в религиозном принцепате деметрического материнства. Для царицы, принадлежность коей к роду Гиерона едва ли подлежит сомнению, эта идея была тем более близка, что в этом царском доме цереальные жреческие должности со времен Телина передавались по наследству (Sch. Pind. Ol. 6, 156. 158. 160; Voeckh, *Expl. p. 162; Pyth. 2, 27, p. 314 Voeckh; Diod. 11, 26*). Если же теперь Филистида, от которой, согласно Гесихию, получили свое имя *φιλιστίδια*, вновь появляется в одном из *cupēi*²⁸⁴ сиракузского скального театра, то тем самым мы вновь оказываемся в идейном круге лежащих в основе пифагорейской орфики и лишь

²⁸³ Царицы Филистиды (*др.-греч.*).

²⁸⁴ Сектор зрительного зала (часть амфитеатра с клинообразно расположенными скамьями) (*лат.*).

несколько преобразованных на дионисийский лад деметрических мистерий, так что вуаль и налобная повязка на женской голове обретают свой вполне определенный мистерийный контекст, принимающий всякий раз разное выражение в многочисленных памятниках. Theocr. 7, 33. Береника и Арсиноя, царицы посвященного Дионису дома Лагидов, изображаются на монетах с тем же головным украшением, а луврская мраморная голова из Пальмиры придает вакхической атрибуции еще большую определенность тем, что наряду с вуалью и налобной повязкой здесь присутствуют ушные украшения в виде виноградной кисти (Longprérier, notice. p. 141. № 594). С Филистидой в следующем *cuneus* соседствует Нереида. Нет никакого сомнения в том, что перед нами дочь Пирра, супруга Гелона, сына Гиерона (Paus. 6, 12; Polyb. 7, 4, 5; Justin. 28, 3; Voeckh в С. J. Gr. T. 3, p. 566). Как уже само имя Нереида связано с бессмертной Фетидой, точно так же в выведении прав ее сына Иеронима от материнского предка Пирра видно предпочтение, оказываемое рождающей стороне. Нечто подобное могло лежать в основе замечания Синезия в Schol. Pind. Ol. 1, 20, согласно коему Гиерон сравнил аристократизм своего происхождения с аристократизмом Кекропа (τὰ μὲν ἄλλα σῶφρων καὶ μέτριος ἐν τῷ ἑαυτοῦ βίῳ γενόμενος, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς εὐγενείας ἀμφισβητῶν τῷ Κέκροπι διέτέλεσε²⁸⁵); ибо совершенная достоверность обеспечивается лишь при женской генеалогии, последняя же необходимым образом связана с деметрическим священством Гиерона. В Феокритовых «Женщинах на празднике Адониса» (Id. 15) сиракузские женщины всегда выделяют лишь мать. Так, исполнительница песни к Адонису названа Ἄ τὰς Ἀρχειῆας θυγάτηρ πολυῖδρις ἀοιδός²⁸⁶ (98), Арсиноя — сестрой-супругой Филадельфа (Ἰπλία, Hes.) Βερενικεία θυγάτηρ, Ἐλένα

²⁸⁵ В остальном будучи благоразумным и умеренным в своей жизни, он, однако, поспурил с Кекропом из-за благородного происхождения (др.-греч.).

²⁸⁶ Дочьрью Аргии, многознающей певицей (др.-греч.).

ἐοικυῖα²⁸⁷ (110), а Гектор — Ἐκάβας ὁ γεραίτερος εἴκατι παίδων²⁸⁸. Так, наконец, Праксиноя говорит: Μὴ φυῆ, Μελιτώδες, ὃς ἀμέων καρτερός εἶη πλὴν ἐνός²⁸⁹. Под Μελιτώδες, согласно Schol. и Porphy. de antro nymphae. 18, следует понимать Кору-Прозерпину, чьи ἀνακλητήρια²⁹⁰ праздновались в Сиракузах (Schol. Pind. Ol. 6, 156. 158. 160). Праксиноя призывает ее как защитницу перед лицом любой превосходящей мужской силы, ибо под πλὴν ἐνός²⁹¹ разумеется не ее супруг, а царь Филадельф. Лишь перед царем согласны склоняться сиракузские женщины. Не видя этой связи, истолкователи не могли объяснить слов Κορίνθιαι εἰμὲς ἄνωθεν, ὡς καὶ ὁ Βελλεροφῶν²⁹². В них заключена следующая мысль: Мы родом из Коринфа, а коринфиец Беллерофонт, при всем его героическом величии, все же склонил голову перед старшинством женщины. Ср. Schol. Pind. Ol. 13, 56; Sch. Aristoph. Lysistr. 1242. Plut. Timol. 5 о матери Тимолеона. Ср. с. 32: Κορίνθιαι γυναῖκες ἐξήλθον δόμων²⁹³ согласно Euripid. Medea 214; далее сказанное об Агесии, сиракузском Ямиде, прославляемом в Ol. 6; также см.²⁹⁴. Наконец, Paus. 6, 17, 5 о жалобе Тисия, поданной против сиракузской женщины, и для сравнения Paus. 6, 6, 1; 6, 7, 1 о сыновьях дочерей Диагора из дорийского Родоса, где также засвидетельствовано существование деметрических мистерий (Suid. ἀσφόδελοσ; St. Croix, mystères p. 83). Все это подтверждает значение деметрического материнства для самостоятельного выступления отдельных цариц из дома Гиерона. Титул ΝΕΑ ΔΗΜΗΤΗΡ²⁹⁵, носимый римскими импе-

²⁸⁷ Дочерью Береники, как Елена (др.-греч.).

²⁸⁸ Старшим из двадцати детей Гекубы (др.-греч.).

²⁸⁹ Медоподобная, пусть не будет у нас господина, кроме одного [т. е. царя] (др.-греч.).

²⁹⁰ Торжества (др.-греч.).

²⁹¹ Кроме одного (др.-греч.).

²⁹² Мы коринфянки изначально, как и Беллерофонт (др.-греч.).

²⁹³ Коринфские женщины вышли из домов (др.-греч.).

²⁹⁴ См. гл. XIV нашего издания. — Примеч. перев.

²⁹⁵ Новая Деметра (др.-греч.).

патрицами (Sabina Hadriani в Spon. miscell. er. ant. p. 328, N. 18; С. J. Gr. 435. 1073; Letronne, recherches p. 159–162), предстает теперь во всей полноте своего значения. Юлию Домну имеет в виду надпись в С. J. Gr. 2, p. 529, № 2815. Она сделана в карийской Афродисии, цитадели орфической музыки, родном городе Харитона, решительно перенесшего арену действия своего любовного романа в Сиракузы. Тесная связь всех этих явлений с пифагорейством, с его деметрическим принципатом и женским деметрическим мистерийным жречеством еще раз выступает здесь на передний план. Внутренняя связь религиозного воззрения и внешнего образа жизни, которую мы еще прежде могли наблюдать на множестве примеров, подтверждается и тем бесспорным влиянием, которое христианский культ Марии оказал на становление новой политической гинекократии. Bodin de la république L. 6, ch. 5, Paris chez Dupuis, p. 735 ff. обращает внимание на то, что все четыре первые царицы носили имя матери Христа: Ainsi voit-on quatre femmes de même nom avoir fait ouverture à la gynaiocratie des royaumes de Hongrie, Norvège, Suède, Ecosse et Angleterre. Достопримечательная связь языческих и христианских воззрений ассоциируется со знаменитым канфаром²⁹⁶, хранящимся в парижском cabinet des antiques и известным под именем «Вазы Птолемеев», вакхически-цереальные изображения на котором не оставляют никаких сомнений в его изначальной дионисийской принадлежности. От Диониса, великого σωτήρ древнего мира, чаша перешла в сокровищницу одноименного христианского святого. Хранимую как минимум с IX столетия в аббатстве Сен-Дени, ее, согласно преданию, изложенному Marion du Mersan, histoire du cabinet des médailles p. 57, подавали французским королевам в день коронации, наполненную освященным вином. Высокое достоинство, коим дионисийский культ с его таинствами наделял женщину, находит в этом обычае свой последний отзвук. О распространении, которого достигла на территории Галлии орфико-пифагорейская мистика, свидетельствуют не только все серебряные

²⁹⁶ Канфар (др.-греч. κάλφαρος) — сосуд для питья с двумя вытянутыми вертикальными ручками. — Примеч. ред.

сосуды, найденные под Берне, но и, с гораздо большей силой, извлеченные на свет из французской земли, неожиданно разнообразные в своей чувственности фаллические изображения, составившие богатство собрания Мюре в Париже и дающие важную отправную точку в истории для оценки некоторых отличительных свойств французского национального характера.

СЛ. Развитие материнского принципата в платоновской, эпикурейской и гностической системах. Новое пробуждение полноты естества в гетеро-афродитическом натурализме у Епифана и карпократиан. Возврат человеческого развития к первобытным состояниям. Сходство большинства отдельных черт древнейшего и нового материнского права. Связь демократического жизненного уклада с возвратом к материнско-вещественному взгляду на вещи. Конфликт материнского и отцовского принципов в дохристианской и христианской нравственности. Последняя историческая борьба язычества и преимущественное участие в ней исконно гинекократических племен. Недавние предложения по введению материнского принципата в качестве основы семейного права

Возврат к представлениям доэллинической эпохи, распознанный и отмеченный нами в пифагорействе, достигает своей полноты и завершенности в гностических доктринах карпократиан. Последние времена близящегося к закату язычества вновь приводят человеческий род к тем состояниям, преодоление коих мы уже ранее охарактеризовали как переход к началам нравственного бытия. Конец процесса развития, будучи поставлен рядом с его началом, выглядит в точности как его брат-близнец. Это приход некоего второго детства, сходного с первым не свойственными тому надеждами и упованиями, но лишь характерной немощью и беспомощностью. Являясь на подъеме как вестник грядущей полноты

юношеских сил, на склоне лет оно знаменует собой неумолимое приближение распада. Если в начале этого труда мы сравнивали свидетельства древних о состояниях, предшествующих браку, дабы через их контраст показать в истинном свете культурное значение брачного материнского права, о каковом даже Тацит (Germ. с. 40) мог иметь столь неверное суждение, — то теперь, в последней части нашей задачи, нам остается рассмотреть момент возвращения к тем самым формам, в основе коих в качестве определяющего закона лежит всеобщность охватывающего собой все теллурическое творение вещественно-материнского *ius naturale*. Храня верность принятому мной методу, из множества исторических явлений (Антисфен-киник, Зенон и Хрисипп — главы всецело физически-материалистической Стои — учат об общности женщин, Diogen. La. 6, 72; 7, 4; 7, 33; Luciani Cynicus. Ср. Diodor 2, 55 до 60 о романе Ямбула) — я выбираю одно, с тем, чтобы дать рассуждению твердую историческую основу, а общей точке зрения — надежный фундамент для детального исследования. Подлинной родиной карпократианства, которое Ириной *adv. haeres.* 1, 24; Евсевий *hist. eccles.* 4, 7 и Феодорит недвусмысленно относят к числу гностических учений, следует считать Кирену и Египет, то есть ту самую Африку, которую мы уже ранее определили как страну, решительно приверженную в своей религии, в государственной и семейной жизни материнскому принципату. На этом основании она продолжает стоять и до сей поры, в нем же укоренено и христианское почитание Божией Матери, распространившееся отсюда на страны Запада. (Héricourt, 2 *voy. au Choа*, p. 227. 241.) Карпократ — александриец, а его сын Епифан рожден от кефалонийской женщины. В Египте учил Продик, от которого та же школа получила также название продиакриан. Александрии принадлежит Синезий, который в 410 году был рукоположен в епископы африканского Пентаполиса (и которого, несмотря на его христианство, все же следует причислить к александрийским гностикам), — поддерживавший тесные связи, в том числе эпистолярные, с Гипатией, женщиной-философом и воспитанницей школы платоника Аммония (в Суде *Υπατία*; Hergmann, *catalog.* p. 368–371). Карпократианский гнозис, как и

всякий другой, — даже новейший офитический гнозис тамплиеров, — возвращает материнской вещественности ее былой принципат со всеми происходящими из него следствиями. Он тут же вступает в самый решительный конфликт с духом христианского учения. Он предстает как могучая стихийная реакция Востока и его преимущественно материально-женственной основоположенной идеи против чисто отцовского духовного принципа новой религии, победа которой, начиная со второго столетия нашего летоисчисления, точно так же оспаривалась ею, как тысячелетие спустя она будет оспариваться тамплиерами. Содержание этого учения передают Clem. Alexandr. Str. 3, 2, p. 511 ff. Potter. Euseb. hist. eccl. 4, 7; Irenaeus adv. haeres. 1, 24. 35; Epiphan. haeres. 27. 32, 3; Theodoret. haeret. fab. 1, 5; Pseudo-Tertull. de praescript. haer. c. 48; Philostr. de haeresi c. 35; Augustin. de haeres. c. 7. Сюда же относятся две киренские надписи пятого и шестого столетий нашего летоисчисления, впервые обнаруженные Гезениусом²⁹⁷ de inscriptione Phoenicio-Graeca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratianorum haeresin pertinentia, Halae 1825. О семитском тексте одной из них, двуязычной ср. Hamaker, lettre à Mons. Letronne sur une inscription en caractères phéniciens et grecs, Leide 1825, 40, а обо всех в целом Matter histoire critique du gnosticisme, в переводе Дернера, 1833, Theil 2, S. 191–204; Neander, genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme S. 355 ff.; Fuldner, de Carpocratianis in Illgen's historisch-theologischen Abhandlungen, 1824, S. 180 до 290. Согласно Гезениусу, греческий текст выглядит следующим образом:

Ι. Ὀλυμπ. π'ς' ἔτ. γ'. — Ἡ πασῶν οὐσιῶν καὶ γυναικῶν κοινότης πηγὴ τῆς θείας ἐστὶ δικαιοσύνης, εἰρήνη τε τελεῖα τοῖς τοῦ τυφλοῦ ὄχλου ἐκλεκτοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι, οὓς Ζαράδης τε καὶ Πυθαγόρας, τῶν ἱεροφαντῶν ἄριστοι, κοινῇ συμβιωτεῖν συνίεντο²⁹⁸. Финикий.

²⁹⁷ Вильгельм Гезениус 1786–1842 — немецкий востоковед и семитолог, автор множества основополагающих работ. — *Примеч. перев.*

²⁹⁸ В третьем году 280-й Олимпиады. — Общность имущества и женщины есть источник божественной справедливости и совершенный мир для благих мужей, отделившихся от слепой толпы, которые жили со

ский текст, с некоторым отклонением от Гезениуса, так передан Гамакером: *Salve communio, justitiae fons. Salve iustitia, legis beneficium. Salve lex, salutis vinculum*²⁹⁹.

II. Σίμων (Osiris, litteris in angulis crucis dispositis³⁰⁰) Κουραναῖος, — Θῶθ, Κρόνος, Ζωροάστρης, Πυθαγόρας, Ἐπίκουρος, Μασδάκης, Ἰωάννης Χριστόστε καὶ οἱ ἡμέτεροι Κουρηναῖκοὶ καθηγηταὶ συμφώνως ἐντέλλουσιν ἡμῖν, μηδὲν οἰκειοποιεῖσθαι, τοῖς δὲ νόμοις ἀρρήγειν καὶ τὴν παρανομίαν καταπολεμεῖν. τοῦτο γὰρ ἡ τῆς δικαιοσύνης πηγὴ, τοῦτο τὸ μακαρίως ἐν κοινῇ ζῆν³⁰¹.

В связи с этими памятниками здесь следует перечислить и выделить существенные для нас моменты. Идея общности всего имущества и зиждущейся на ней δικαιοσύνη³⁰² выступает как центральный пункт всего учения. В более полном изложении мы находим его в выдержках, которые Климент Александрийский Strom. 3, p. 512 Potter приводит из Епифанова περὶ δικαιοσύνης³⁰³. Здесь еще раз говорится о сущности δικαιοσύνη, и в отношении явлений физического мира эта сущность полагается в κοινῶνία μετ' ἰσότητος³⁰⁴, а потому после сказанного о δικαιοσύνη κοινῆ ἄπλασιν ἐπ' ἴσης δοθεῖσα, ο κοινῶνία ὑπὸ δικαιοσύνης ἔμφυτος, ο τροφή τε κοινῆ χαμαῖ... πᾶσι τοῖς κτήνεσι, καὶ πᾶσιν ἐπ' ἴσης, οὐδενί

обща, как согласно учили Зарад и Пифагор, лучшие из иерофантов (др.-греч.).

²⁹⁹ Привет тебе, единство, источник справедливости! Привет тебе, справедливость, плод закона! Привет тебе, закон, основа благоденствия! (лат.).

³⁰⁰ Осирис, буквами, расположенными по углам креста (лат.).

³⁰¹ Симон Кураней. — Тот, Кронос, Зороастр, Пифагор, Эпикур, Масдак, Иоанн и Христос и наши учителя куринаики согласно повелевают нам ничего не делать своей собственностью, но твердо держаться законов и бороться с беззаконием. Ведь это — источник справедливости, это — блаженное совместное жительство (др.-греч.).

³⁰² Справедливости (др.-греч.).

³⁰³ О справедливости (др.-греч.).

³⁰⁴ Общности вместе с равенством (др.-греч.).

νόμῳ κρατουμένη³⁰⁵, — рассуждение в целом завершается, наконец, так: ἡ δὲ κοινωνία παρανομηθεῖσα, καὶ τὰ τῆς ἰσότητος, ἐγέννησε θρεμμάτων καὶ καρπῶν κλέπτῃν. κοινῇ τοίνυν ὁ θεὸς ἅπαντα ἀνθρώπῳ ποιήσας, καὶ τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι κοινῇ συναγαγὼν, καὶ πανθ ὁμοίως τὰ ζῶα κολλήσας, τὴν δικαιοσύνην ἀνέφηγεν, κοινωνίαν μετ' ἰσότητος³⁰⁶. Сравним теперь с этим слова орфических гимнов 62, 5 Δίκης θυμίαμα· ἐξ ἰσότητος ἀληθείῃ συνάγουσ' ἀνομοῖα³⁰⁷; 63, 2 Δικαιοσύνης θυμ.: ἐξ ἰσότητος αἰεὶ θνητοῖς χαίρουσα δικαίοις — αἰεὶ γὰρ τὸ πλεον στυγέεις, ἰσότητι δὲ χαίρεις· ἐν σοὶ γὰρ σοφίη ἀρετῆς τέλος ἐσθλὸν ἰκάνει³⁰⁸. J. 167–170: ἀρχὴ τοίνυν δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον καὶ τὸ ἐγγυτάτω ἐνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον, ὥσπερ δὲ καὶ Πλάτων μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων συμμαρτυρεῖ κ. τ. λ.³⁰⁹ Прокл в Hes. opp. 276. Учение карпократианского гнозиса, таким образом, демонстрирует нам во всей полноте и последовательности развития то самое проистекающее из материнской природы

³⁰⁵ Общей справедливости, подаваемой всем равно, о естественной общности по действию справедливости, о пище, общей на земле... для всех тварей и равной для всех, над которой не властен ни один закон (др.-греч.).

³⁰⁶ Когда же была нарушена общность и начала равенства, это породило похитителя животных и плодов. Итак, Бог, создав все для человека общим, сочетав женщину с мужчиной и подобным же образом соединив всех живых существ, явил справедливость, общность вместе с равенством (др.-греч.).

³⁰⁷ Благоухание законности: посредством равенства соединяя с истиной (др.-греч.).

³⁰⁸ Благоухание. справедливости: всегда из-за равенства радуясь справедливым смертным, ибо ты всегда ненавидишь преимущество, а радуешься равенству. Ведь в тебе мудрость добродетели достигает счастливого совершенства (др.-греч.).

³⁰⁹ Итак, основа справедливости — общность и равенство, вроде сильнейшего сродства единого тела и единой души, одинаковое восприятие всех, когда об одном и том же говорится «мое» и «чужое», как подтверждает своим свидетельством и Платон, научившись от пифагорейцев... (др.-греч.).

Афродиты *ius naturale*³¹⁰, которое мы выше в гл. 65 ff. представили как изначальный ориентальный принцип права в его противостоянии *ius civile*³¹¹. Это закон вещественного тварного мира, в равной мере распространяющийся на все теллурическое и отвергающий писанные законы как оскорбление естественной *ἰοότης*³¹², не знающий никакого «мое» и «твое» в отношении женщин и жизненных благ, не терпящий никаких градаций и степеней и видящий в частной собственности преступление и оскорбление права, *κοινωνία παρανομηθεῖσα*³¹³. Во второй надписи, в словах *τὴν παρανομίαν καταπολεμεῖν*³¹⁴ карпократианам вменяется в долг борьба против таких нарушений и восстановление в прежней чистоте вещественного *ius naturale*. Первая надпись о следовании этому принципу говорит как об *εἰρήνῃ τελείᾳ*³¹⁵, и такое обозначение равным образом опирается на представление об Афродите как великой Матери земного мира и на соответствующие выражения орфических песнопений (63, 9: *εἰρήνῃ χαίρουσα*³¹⁶. Ср. Aristoph. *Lysistr.* 1289. 1290). Материнство еще раз предстает как носитель совершенной, равно заботящейся о всех своих чадах и никого из них не обделяющей справедливости, — той, что присуща *iustissima tellus*³¹⁷, той, о которой столь настоятельно упоминает Аполлоний у Филострата 1, 15. 33; 3, 33. 34, и которая воспроизводится в приложении идеи *δίκαιον*³¹⁸ к теллурическим событиям, — в частности, к разливу оплодотворяющих вод Нила и к человеческой смерти (*δίκαια ἀνάβασις, πῆχυς δικαιοσύνης*³¹⁹ у

³¹⁰ Естественное право (лат.).

³¹¹ Цивильному праву (лат.).

³¹² Равенства (др.-греч.).

³¹³ Нарушенную общность (др.-греч.).

³¹⁴ Борьба с беззаконием (др.-греч.).

³¹⁵ Совершенном мире (др.-греч.).

³¹⁶ Радуюсь миру (др.-греч.).

³¹⁷ Добрейшей, справедливейшей земле (лат.).

³¹⁸ Права, справедливости (др.-греч.).

³¹⁹ Законное восхождение, рука справедливости (др.-греч.).

Clem. Alex. Str. 6, 3, p. 757; Letronne, Recherches p. 396; H. Orph. θανάτου θυμ. 87, 5–7). Следствием этого же самого принципа является и столь часто подчеркиваемая, как в приведенных надписях, общность женщин. (Clem. Alex. Strom. p. 515: τὴν ἐπιθυμίαν εὐτόνον κ. τ. λ.³²⁰; Münter, kirchliche Alterthümer der Gnostiker S. 176.) При этом допускается кровное смешение с ближайшими родственниками, с матерями и сестрами (Euseb. H. eccl. 4, 7, 11), а публичное совокупление по звериному обычаю, профанῶς λαγνεύειν³²¹ (Theodoret. haer. fab. 1, 6; 5, 20. 27), κυνῶν συῶν καὶ τράγων λαγνεΐαις³²² (Clem. Alex. p. 514; porcus de grege Epicuri³²³) даже вменяется в обязанность. (Ср. Theodoret 3, 1; v. Hammer, Fundgruben 6, S. 81, № 20.) Наше замечание о том, что конец человеческого развития вновь приносит с собой животные состояния (Porphyr. abst. 3, 10), находит здесь свое ярчайшее подтверждение. Сопоставление гетеризма с болотной вегетацией — наинижней, дикой ступенью природной жизни — еще раз проявилось в прозвище «барбелиоты» или «борбориане», i. e. saenosi, lutei³²⁴ (Justin. в L. 19. 21 C. de haereticis 1, 5: borboritae³²⁵ от βόρβορος³²⁶, Theodoret. haeret. fab. 1, 13 in fine). Ясно, что в карпократианской системе в рассмотрение входит лишь материнское происхождение, — и также нами было установлено, что болотный культ передается из поколения в поколение именно по материнской линии. Отсюда находит себе объяснение одно обстоятельство, с коим не могли совладать прежние интерпретаторы. Епифан был удостоен божественных почестей на родине своей матери, в Кефалонии, но отнюдь не на родине отца, в Александрии (Clem. Alex. p. 511: καὶ

³²⁰ Сильная страсть... (др.-греч.).

³²¹ Открыто предаваться распутству (др.-греч.).

³²² Соитиями собак, свиней и козлов (др.-греч.).

³²³ «Поросенок из стада Эпикура» (лат.) — выражение Горация (Ног. Ер. 1, 4), шутливо указывающее на симпатии самого поэта к учению Эпикура.

³²⁴ Грязные, глинистые (лат.).

³²⁵ Борбориты (лат.).

³²⁶ Грязь, нечистоты (др.-греч.).

θεός ἐν Σάμῃ τῆς Κεφαλληνίας κ. τ. λ.³²⁷). Додвелл в Irenaeum и Фул-днер находят прибежище в предположении, что Сама была цита-делью школы, в опровержение чего Гезениус указывает, что лишь Кирена и Египет вправе претендовать на такое звание. Истинная причина кроется в принципах самой секты. В согласии с ними, место почитания определялось местом рождения матери, а его время — новолунием (κατὰ νοῦμνίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν κ. τ. λ.³²⁸). Болото, Луна, материнская генеалогия — вновь пред-стают здесь перед нами в теснейшей взаимосвязи, и в том же зна-чении с ними соседствуют женский κτεῖς и яйцо. Изображения обоих символов мы видим на гностических памятниках (Cha- bouillet № 1835; Pignor. Mensa Isaica Auctar. Tab. 3, 5; 4, 1. 2. 3). Со- знательный возврат к древнейшим представлениям очевиден как в имитируемой датировке памятника третьим годом 86-й Олим- пиады, так и в написании βουстроφῆδόν³²⁹, которому следует пер- вая из указанных надписей. В этом отношении с ней согласуются и многие амулеты особенно василидианские, а также памятники тамплиеров-гностиков (Suidas ὁ κάτωθεν νόμος; Pausanias 5, 17, 3; Reuvens, lettre à Letronne p. 17, n. 13; Gesen. p. 15; о ретроградном письме монет критского Фестоса Merkel, Talos S. 88). О связи это- го обычая с принципатом материнства и с главенством левой сто- роны мы уже писали ранее. Знаменательно поэтому, что в пред- ставлении гностической секты канаитов, или иудаитов, боже- ственность разделена в материнской диаде, причем различаются два женственных принципа: Σοφία и Ὑστέρα³³⁰ (Fuldner, de Carpo- rat. p. 212; Gesen. p. 9). Если от нас не ускользнет проступающая во всех этих явлениях женская вещественная основа карпократи- анства, то и особое участие женщин в его поддержании и распро- странении уже не покажется нам диковинной загадкой, а будет, наоборот, тем более значимо. Особо упоминается Маркеллина:

³²⁷ [Почитался] богом в Саме на Кефаллении... (др.-греч.).

³²⁸ По новолунию связанное с рождением обоготворение... (др.-греч.).

³²⁹ Подобный волам, проводящим одну борозду за другой, т. е. попере- менно то слева направо, то справа налево (др.-греч.).

³³⁰ Мудрость и Матка (др.-греч.).

ἐν χρόνοις Ἀνικήτου Μαρκελλίνα ἐν Ῥώμῃ γενομένη τὴν λύμην τῆς Καρποκρά διδασκαλίας ἐξεμέσασα, πολλοὺς τῶν ἐκεῖσε λυμνηαμένη ἠφάνισε³³¹ (Eriphan. haer. 27, 6; Iren. adv. haeres. 1, 24, 6). Она же приводит на память Стимулу, — образец дионисийской женщины, — точно так же, как ночные карпократианские мистерийные празднества становятся в один ряд с дионисийскими в период их последнего распада (Clem. Alex. Str. 3, p. 514 с комментариями Поттера; Minuc. Felix. Octav. c. 9; Euseb. hist. eccles. 4, 7; Eriphan. haeres. 6, 3. 4). После Марцеллины упоминания заслуживает испанка Агапа, основательница секты агапитов. Будучи, благодаря Марку, рожденному в Мемфисе и получившему воспитание в Александрии или в Киренаике, вовлечена в гностицизм, она, по всей видимости, сослужила своему учителю в Испании не меньшую службу, чем Марцеллина Епифану. «Вообще, — отмечает Маттер 2, 204 — весьма любопытно, сколь большую роль играют женщины в истории гностицизма. Елена была всевластна при Симоне Волхве. Жена самого Николая, согласно единодушным свидетельствам, была виной отпадения николаитов. Связь с женщиной — в истоке своем напряженно-мистическая, однако с течением времени ставшая вполне заурядной — помогла Маркиону стать главой знаменитой школы. Апелл воспринимал пророчества от Филомены; маркосеи прельщали по большей части женщин высших сословий. Именно Флоре Птолемей в особом письме представил свою систему». (Eriphan. haer. 33, 8: ἀδελφῆ μου καλῆ Φλώρα κ. τ. λ.³³² Tertull. adv. Val. 21: ita omnem illi honorem contulerunt feminae, puto et barbam ne dixerim caetera³³³). Жены пепуциан, или монтанистов, и обе пророчицы: Присцилла и Максимиλλα — ὧν αἱ προφητεῖαι ὑπὲρ τὸ θεῖον εὐαγγέλιον

³³¹ Маркеллина, появившаяся в Риме во времена [папы] Аникиты, изблевав нечистоту Карпокротова учения, многих из тамошних людей увела в погибель (др.-греч.).

³³² Сестра моя прекрасная Флора... (др.-греч.).

³³³ И так они приписали этой женщине [т. е. матери демиурга] всякую честь — полагаю, что также и бороду, чтобы не вдаваться в иные подробности. (лат.).

тетίμηγυται³³⁴, Theodoret. 3, 2; St. Croix, recherches sur les mystères 2, 190, 2e édit.) Снова мы видим здесь влияние женщины, опирающееся на чувственно-дионисийский в своей основе мистерийный культ. Указать в этом месте на сходные явления в эпикурействе будет тем естественней, что во второй из упомянутых надписей среди иерофантов карпократианства назван еще и Эпикур. О том, сколь велика была в древности слава подруги Эпикура, лампсакийки Фемисто (Diogen. La. 10, 5, 25), свидетельствуют выражения Цицерона de fin. 2, 21; в Pison. 26; и Lactant. inst. 3, 25: nullas unquam mulieres philosophari docuerunt praeter unam ex omni memoria Themisten³³⁵. Clem. Alex. Str. 4, p. 619. Hermann, catal. p. 450; Menag. § 69. Особо следует вспомнить Гиппархию из фракийской Маронеи, сестру Метрокла (Suid. s. v.; Diogen. La. 6, 7; 6, 5, 5; Clem. Alex. Str. 4, p. 619; Hermann, catal. s. v.; Menag. § 63). Широко известна и вполне отвечает духу карпократианства ее публично отпразднованная Κυνουαρία³³⁶ с Кратетом в афинском Пойкиле, — ритуал, в котором еще раз проявляется первобытная связь собаки с профанώς λαγνεύειν³³⁷. О ней говорится: ἐν τῷ φαυερῷ συνεγίνετο³³⁸, а о ее сыне Пасикле: ὄτ' ἐξ ἐφήβων ἐγένετο, ἀγαθὸν αὐτὸν ἐπ' οἴκημα παιδίσκης, καὶ φάναι τοῦτον αὐτῷ πατρῶον εἶναι γάμον³³⁹. В одной из эпиграмм «Антологии» Гиппархия сравнивается с дочерью Менала Аталантой: οὐχὶ βαθυζώνων Ἰππαρχία ἔργα γυναικῶν κ. τ. λ.³⁴⁰ — сопоставление с гетерическим амазонством, которое аналогичным образом повторяет себя на

³³⁴ Чьи пророчества почитались выше божественного Евангелия (др.-греч.).

³³⁵ Ни одной женщине никогда не преподавалась философия, кроме той единственной, что останется незабвенной: Фемисто (лат.).

³³⁶ Кинический (буквально: собачий) брак (др.-греч.).

³³⁷ Открытым распутством (др.-греч.).

³³⁸ Публично сожительствовала (др.-греч.).

³³⁹ Когда он вышел из юношеского возраста, приведя его в жилище молодой служанки, она показала ему, каков этот самый отцовский брак (др.-греч.).

³⁴⁰ Не для низкоподпоясанной Гиппархии женские дела... (др.-греч.).

гностических основаниях. На малахите, выставленном в Парижском Кабинете, наряду с планетарным знаком Марса, между двумя звездами и изображением скорпиона имеется надпись: ΛΑΜΠΕΤΟ ΒΑΣΙΛΙΣΣΑ ΑΜΑ³⁴¹ (Chabouillet. № 2247). Вторая из упомянутых надписей сопоставляет с Эпикуром киренских учителей (οἱ ἡμέτεροι Κυρηναῖκοὶ καθηγηταί³⁴²). То же самое можно найти у Афиня 7, с 209 D.: ἀσπάζονται δὲ οὐ μόνον οἱ Ἐλικούρειοι τὴν ἡδονὴν, ἀλλὰ καὶ οἱ Κυρηναῖκοὶ καὶ Μνησιστράτειοι δὲ καλοῦμενοι. καὶ γὰρ οὗτοι ζῆν μὲν ἡδέως χαίρουσιν, ὡς φησι Ποσειδώνιος³⁴³. Особо следует отметить эпитет Μνησιστράτειοι. Возврат позднейших иерофантов киренской школы к древним представлениям пеласгийских деметрических таинств можно наблюдать здесь в самой решительной последовательности. В мессенской надписи, в которой идет речь об анданских мистериях (Paus. 4, 3, 10; 4, 33, 5; 4, 26, 5. 6; 4, 27, 1), иерофант неоднократно назван Μνασίστρατος³⁴⁴ (Z. 12. 87). Посвященные также выступают как στρατός³⁴⁵ (ὄμιλος³⁴⁶, Porphyg. abstin. 4, 13), в соответствии с чем, как мы ранее уже подчеркивали, Пиндар говорит о преданном орфическим мистериям локре как об ἀκρόσοφος στρατός³⁴⁷ (Прокл в Tim. p. 21 В. С.: πάσης φιλοσοφίας εἰπὼν ἐπ' ἄκρον αὐτοῦς ἐληλυθέναι³⁴⁸). Первая половина слова обозначает, как и вообще во множестве сложносоставных слов (μνησίνοος, μνησιμάχος, μνησίκακος, μνησιχάρη³⁴⁹ — согласно

³⁴¹ Блистала царица в то же время (др.-греч.).

³⁴² Наши учителя киренаики (др.-греч.).

³⁴³ Эпикурейцы же не только приветствуют удовольствие, но и называются киренаиками и мнесистратами. Ибо они тоже радуются жизни и удовольствиях, как говорит Посидоний (др.-греч.).

³⁴⁴ Мнесистраты (др.-греч.).

³⁴⁵ Войско; толпа, народ (др.-греч.).

³⁴⁶ Толпа, полчище, масса (др.-греч.).

³⁴⁷ Мудрейшем народе (др.-греч.).

³⁴⁸ Сказав, что они вззошли на вершину всякой философии (др.-греч.).

³⁴⁹ Помнящий о разуме, помнящий о борьбе, злопамятный, помнящий радость (др.-греч.).

Гесихию — ἡδονή; Μνησίθεος, Μνησίβουλος³⁵⁰ пифагорейцев etc.), длительное и безраздельное устремление духа на предмет, обозначенный второй частью слова, и образует противоположность к λήθη³⁵¹, которое Прокл в Tim. p. 13 D. противопоставляет ἀναμνηστικόν³⁵². Μνησίστρατος³⁵³, таким образом, есть καθηγητής³⁵⁴, устремляющий все внимание и всю заботу своего духа на собрание посвященных. Этот титул замещает собой собственное имя, которое, по законам мистерий, не должно произноситься (Евнапий в Max. p. 52 Voissonade), и со временем он сам обретает вид имени собственного. (С. J. Gr. 155, p. 248: Ἀρχιστράτη Μνησιστράτου θυγάτηρ; Μνησιστράτη Ξενοφίλου; Φανοστράτη; Καλλιστράτη; Μενέστρατος³⁵⁵.) По примеру иерофанта, затем, именем Μνησιστράτειοι называются также и посвященные, точно так же, как в иных случаях они принимают имя того бога, которому посвящены (Βάκχος ἐκλήθη ὄσιοθεῖς³⁵⁶, Eurip. ap. Porphyg. abst. 4, 19; σώματα Διονυσιακά³⁵⁷, Röth, Gesch. 2, N. 1136), — ибо, согласно Euseb. Pr. Ev. 3, p. 117, элевсинский иерофант сам выступает в мистериях как εἰκὼν δημιουργοῦ³⁵⁸. В приведенном месте Афиней обозначение Μνησιστράτειοι³⁵⁹ относится преимущественно к Κυρεναῖκοι³⁶⁰. Поскольку же карпократиане преимущественно относятся именно к Кирене, то их прозвище «фемииониты», которое

³⁵⁰ Удовольствие; Помнящий о богах, Помнящий о решении (др.-греч.).

³⁵¹ Забвению (др.-греч.).

³⁵² Легкости вспоминания (др.-греч.).

³⁵³ Мнесистрат (т. е. буквально — «помнящий о народе») (др.-греч.).

³⁵⁴ Руководитель, учитель (др.-греч.).

³⁵⁵ Архистрата, дочь Мнесистрата; Мнесистрата Ксенофилова; Фанострата; Каллистрата; Менестрат (др.-греч.).

³⁵⁶ Вахх был призван, совершивший очищение (др.-греч.).

³⁵⁷ Дионисовы тела (др.-греч.).

³⁵⁸ Образ демиурга (др.-греч.).

³⁵⁹ Мнесистраты (др.-греч.).

³⁶⁰ Киренаикам (др.-греч.).

Ла Кроз и Гезениус р. 4, № 14 истолковывают как *στρατιωτικοί*³⁶¹ (точно так же и Феодорит 1, 13 говорит о тождественности того и другого названий), — становится вполне понятным. С этим, далее, согласуется и выражение во второй киренской надписи: *τοῖς δὲ νόμοις ἀρρήγειν καὶ τὴν παρανομίαν καταπολεμεῖν*³⁶². (Вспомните пифагорейское *νομῶ τε βοηθεῖν καὶ ἀνομία πολεμεῖν*³⁶³, *Jambl. 100. 171. 223; Diogen. La. 8, 23.*) Теперь мы понимаем, какое значение первоначально связывалось с выражениями *στρατὸς*³⁶⁴ и *Μησιστράτειοι*. Распространение религии и ее мистерий становится обязанностью. Поначалу насаждаемые в других странах силой оружия, как это практиковали амазонские и дионисийские женщины, позднее они поощряются всеми средствами учености и эротического воздействия. Именно в таком свете предстают Марцеллина, Гиппархия и карпократианские женщины вообще. Киренаике принадлежит Арета, чей сын Аристипп носит прозвище *μητροδιδакτος*³⁶⁵. *Strabo 17, p. 837; Diog. La. 2, 86; Euseb. Pr. Ev. 14, c. 18, 764; Suidas, Ἀριστίππος*. Элиан Н. А. 3, 40 называет Арету *ἥτερ διεδέξατο τὴν σχολήν*³⁶⁶, не дочь, но ребенком сестры Аристиппа — отношение, наиболее соответствующее статусу сестринства в материнском праве. Нельзя не отметить, что это очередное явление киренских женщин на исторической арене теснейшим образом связано с тем высоким положением, которое они занимали в древнюю эпоху. Это же замечание напрашивается также и в отношении Диодора *ὁ Κρόνος*³⁶⁷ и его пяти дочерей (*Diogen. La. 2, 10, 111. 112; Strabo 14, p. 658; 17, p. 838; Hieronym. c. Jovian. L. 1 у Hermann, catal. s. v.; Menag. § 60*). Согласно Страбону, Диодор происходит с карийского острова Ясоса. Тем самым мы

³⁶¹ Предназначенные для войны (*др.-греч.*).

³⁶² Укрепляться законами и бороться с беззаконием (*др.-греч.*).

³⁶³ Закону содействовать, а с беззаконием воевать (*др.-греч.*).

³⁶⁴ Войско; толпа, народ (*др.-греч.*).

³⁶⁵ Обученный своей матерью (*др.-греч.*).

³⁶⁶ Та, которая унаследовала школу (*др.-греч.*).

³⁶⁷ Диодор, прозванный Кронос (*др.-греч.*).

возвращаемся к карийской гинекократии и к ее афродитическим мистериям, с которыми связано такое отличие дочерей и имя Артемисия. Вообще достоин всяческого внимания тот факт, что в религиозных устремлениях позднейшей эпохи активно участвуют преимущественно гинекократические племена, являя примеры возвышенной духовной жизни среди женщин. Если Прокл и Николай — уроженцы Ликии, то Фракия породила Гиппархию, Лампсак — Фемисто, Кирена — Арету и Птолемаиду Киренскую, упомянутую ἐν τῇ Πυθαγορικῇ τῆς μουσικῆς στοιχείωσει³⁶⁸ (Hermann p. 347); Флиунт — Аксиофею, Мантинейя — Ласфению, Коркира — Анагаллиду, приписывающую изобретение столь глубоко связанной с орфическими мистериями сферы дочери Алкиноя Навсикае (Suidas, Ἀναγλλις; Athen. 1, 14 D.; ср. Od. 6, 100; 8, 370–380; Apollon. Rh. Argon. 3, 116–155 с Philostr. iun. Im. 9). Таким образом, наиболее поздние состояния глубоко связаны с самыми ранними. Грозящая древней религии гибель в очередной раз пробуждает дремлющее сознание и вновь зовет к борьбе те народы, которые, будучи оттеснены на обочину культурным потоком эллинизма, долгое время не могли принимать участия в духовном развитии древнего мира. С этой точки зрения то выдающееся место, которое киренское карпократианство отводит среди своих иерофантов самосскому мудрецу, обретает весьма важное значение. Ориентализм пифагорейской орфики тем самым полностью подтвержден. Лишь в нем одном заключается связующее звено между киренским и италийским учением. На господстве вещественно-материнского принципа и на его символе — κτεῖς — оба учения основывают свой мистерийный культ. Несмотря на то, что Пифагор поднял теллуризм на ступень добродетельного деметрического материнства, везде и всюду преследуя гетерические элементы и особо подчеркивая при этом высшее достоинство и высшее предназначение человека в противоположность всем прочим тварным земным существам (J. 101 в сравнении с 218. 219; Eсphantus ap. Stob. floril. Meineke 2, p. 248. 266: ἐν δὲ τᾷ γὰ καὶ

³⁶⁸ В Пифагорейских первоосновах музыки (др.-греч.).

παρ' ἀμὶν ἀριστοφνέστατον μὲν ὄνθρωπος κ. τ. λ.³⁶⁹), — все же его религиозная система имеет под собой древнюю азиато-пеласгийскую основу, признающую главенство вещественного воспринимающего и рождающего материнства как в посюсторонней, так и в потусторонней жизни; вся его философия носит женственный, вещественно-сенситивный характер, а ее космическим носителем является Луна, чьи ἔκυοιοί³⁷⁰ зовутся σοφοί³⁷¹. Та же самая основа признается у киренаиков, и особенно у карпократиан, развивших ее вплоть до тех крайних следствий, которые, будучи встречены с осуждением и отвергнуты в пифагорействе, все же смогли проложить себе путь в учении Платона. Поэтому нет ничего удивительного, если эпикурейцев древние ставят в один ряд с пифагорейцами, а карпократианство зиждется на фундаменте платоновской философии. У Диогена Лаэртского прооem.15 указан преемственный ряд, согласно которому пифагорейская школа в конце концов завершается на Эпикуре, — связь, которую Риттер, *Geschichte der pythag. Philosophie*, S. 56, объявляет надуманной, несмотря на то, что ее признает Филаргирий в *Georg.* 4, 119, и о ней же с определенностью говорит Афиней 4, р. 163 D. на примере аспендийца Диодора. Никто не сможет отрицать бросающегося в глаза сходства Епифана с Аполлоном Тианским, и точно так же орфико-пифагорейские принципы объемлющей собой все теллурические творения δικαιοσύνη³⁷² во всем согласуются с учениями карпократиан, заповеди κοινὰ τὰ τῶν φίλων³⁷³ (*J.* 72. 229. 230) — совместной жизни — общих трапез и чистой любви несут в себе частичное осуществление вещественной κοινωνία³⁷⁴; и, наконец, Дионис-Осирис выступает в обеих системах в одном и том же значении как властелин всей жизни, и потому на втором из киренских памятников он изображен с кре-

³⁶⁹ На земле же и у нас человек наилучшее... (*др.-греч.*).

³⁷⁰ Предки (*др.-греч.*).

³⁷¹ Мудрыми (*др.-греч.*).

³⁷² Справедливость (*др.-греч.*).

³⁷³ У друзей все общее (*др.-греч.*).

³⁷⁴ Общности (*др.-греч.*).

стом — знаком слияния полов, атрибутом Гермеса-Хтония, Диоскуров, Артемиды Эфесской и Деметры-Аксиокерсы. (Rufin. hist. eccl. 2, 29; Stob. Ecl. phys. 1, p. 147 Heeren; R. Rochette, sur la croix ansée asiatique, приложение А к Hercule Assyrien pl. 9, f. 10–13; Gori, gemmae astrif. T. 1, tab. 65. 66. 81. 86; Gorleus pierres ant. T. 1, pl. 244; Gerhard, Denkmäler und Forsch. 1800, Taf. 16, 1; v. Hammer, myster. baphomet. revelatum в Fundgruben des Orients 6, S. 22. 62. 452 ff.) Елифана, основателя карпократианства, с определенностью называют платоником (Clem. Alex. Str. 3, 2; Епифаний и Феодорит haer. fab. 1, 5: καὶ Ἐπιφάνης δὲ τοῦτου παῖς Πλατωνικῆς ἡγμένους παιδείας τὴν τοῦτου μυθολογίαν ἐπλάτυνεν³⁷⁵), сам Платон в Tertull. adv. Hermog. 8, de anima 23 haereticorum patriarcha и haereticorum condimentarius³⁷⁶. Нельзя не заметить, что платоновская общность имущества и женщин (выше³⁷⁷) и кровное смешение между братьями и сестрами (R. P. 5, p. 461) проистекает из того же женственно-вещественного принципа, на котором зиждется пифагорейское и карпократианское учение, ибо рождение воинов во всеоружии (ср. Serv. Aen. 3, 113 fin.) вызывает в уме представление о στρατός (φύλαξ πολεμικός καὶ φιλόσοφος³⁷⁸), а сравнение жизни женщин с жизнью собак (5, p. 466) — заставляет вспомнить первобытно-древнее, вновь и вновь являющееся в карпократианстве и в офитическом гнозисе тамплиеров (v. Hammer S. 63. 71 et passim; Offenb. Joh. 22, 15) материнское значение κύων³⁷⁹. В одном ряду с Пифагором и Эпикуром называются имена Тота, Крона, Зороастра и Маздака. Тем самым карпократианство обретает связь с религиозными системами, где господство женского материализма выражено наиболее полно и рельефно. Если Тот вновь приводит нас к финикийско-египетскому учению с его вещественно-гетерической основой (Euseb. Pr. Ev. 1, 9, p. 21;

³⁷⁵ А Епифаний, сын его, руководствуясь Платоновским учением, развил его мифологию (др.-греч.).

³⁷⁶ Патриархом еретиков и поставщиком еретических бредней (лат.).

³⁷⁷ См. гл. VIII нашего издания. — Примеч. перев.

³⁷⁸ Войске (воинственном хранителе и философе) (др.-греч.).

³⁷⁹ Собаки (др.-греч.).

1, 10, p. 22. 23. 24; 2, 1, p. 29; Diod. 1, 16. 27; Jambl. de myster. 1, 1), а Озирис — к македонскому материнскому праву (Euseb. Pr. Ev. 2, 1, p. 29. 30), — то Крон предстает как носитель καθαρὸς νόμος³⁸⁰, коему был привержен весь серебряный человеческий род (Euseb. Pr. Ev. 1, 10, p. 23; Прокл в Tim. p. 14 B.; p. 15 C.; в Hesiod. opp. 129: Ὁ μὲν Ὀρφεὺς τοῦ ἀργυροῦ γένους βασιλεύειν φησὶ τὸν Κρόνον, τοὺς κατὰ τὸν καθαρὸν λόγον ζῶντας ἀργυροῦς λέγων³⁸¹. Отсюда частое ὁ σοφός³⁸² и прозвище карийца Диодора), а Зороастр-Зарад, напротив, — как представитель тех персидских ἡγορέα и ἀλαζονεία³⁸³ (Schol. Theocrit. Syr. p. 97 Kiessling), на фундаменте которых Маздак еще раз захотел осуществить платоновское учение об общности женщин и имущества (см. выше³⁸⁴ и Theodor. graec. aff. curat. T. 4, p. 935 ed. Schulz: κατὰ τοὺς Ζαράδου πάλαι Πέρσαι πολιτευόμενοι νόμους καὶ μητράσι καὶ ἀδελφαῖς ἀδεῶς καὶ μέντοι καὶ θυγατράσι μὴ γνύμενοι κ. τ. λ.³⁸⁵ О Маздаке Agathias hist. 4, 27, p. 267 ed. Bonn; Theodoret. lect. 2, p. 567; Hyde, de relig. vett. Persarum. c. 21, p. 289). Здесь перед нами еще раз предстает весь круг тех народов, в среде коих мы нашли материнский теллуризм в его наиболее выраженных и последовательно развитых формах. Карпократианцы хорошо сознают свою связь с первобытным состоянием азиатского мира и берутся за его воссоздание с мужеством и решительностью перед лицом гибели, грозящей их древней вере. Христианству и его духовному патернитету противопоставляются материнский болотный принцип и теллурический гетеризм. Страны чувственного Востока, прежде всего Африка и Сирия, с величайшей решимостью вступают в эту борьбу. Дальнейшие события показывают, что то была отнюдь не безнадежная борьба. Под

³⁸⁰ Чистого закона (др.-греч.).

³⁸¹ Орфей говорит, что Кронос царствовал над серебряным родом, называя живущих согласно чистому слову «серебряными» (др.-греч.).

³⁸² Мудрец (др.-греч.).

³⁸³ Мужественности и заносчивости (др.-греч.).

³⁸⁴ См. гл. VIII нашего издания. — Примеч. перев.

³⁸⁵ Древние персы жили по законам Зарада и вступали в связь с матерями, с сестрами и даже с дочерьми... (др.-греч.).

действием магического обаяния азиатской природы христианскому ордену тамплиеров, даже при длительной поддержке множества папских привилегий, так и не удалось закрепить безусловную победу духовного принципа над чувственно-природным принципом офитического гносиса и его материнско-дуалистической Ахемот (acha-μῶθ). Многочисленные сохранившиеся в Вене и в Мангейме бафометы (из них имеющие для нас наибольшее значение мангеймские до сих пор оставались без внимания — Graf, *das Grossch. Antiq.* 2, S. 51–55), согласно исследованиям г. Хаммера в 6-м томе *Fundgruben des Orients*, 1818 (*Mysterium baphometis revelatum* p. 1–120; *Gegenrede wider die Einrede der Verteidiger der Templer* S. 445–449), не оставляют никаких сомнений в фаллической, глубоко чувственной основе гностической тамплиеровской мистерии, а если говорить о полухристианских народностях Ливана, то такие ученые мужи, как Буркхардт и Сильвестр де Саси свидетельствуют о сохранившемся в их среде до нынешних дней афродитическом почитании κτεῖς. (*Observations sur une pratique superstitieuse attribuée aux Druses du Liban*, *Journal asiatique*, première série, T. 10, p. 321–351; Lajard, *culte de Venus* p. 50, 1; 53; S. de Sacy к St. Croix, *mystères* 2, 197.) Борьбой материи и отцовского духа проникнута жизнь не только отдельного человека, но и человеческого рода в целом. Именно этой борьбой определяются его судьбы — все взлеты и падения его бытия. Эти взлеты и падения, сменяя друг друга, всякий раз вновь требовали от него бдительности и продолжения борьбы. Сколь трудным делом будет для человека выстоять в борьбе против природы и ее женственно-материального принципа, — об этом наиболее полное всемирно-историческое свидетельство дает нам судьба пифагорейства. И если о нем с полным правом сказано: «Его принципы и основания дают возможность подниматься к высшему бытию, и более пригодны для этой цели, нежели для исследования природы» (Aristot. *Metaph.* 1, 8, 26), — то все же его извод, унаследованный нами сперва от Платона и его последователей, а затем осуществленный в эпикурействе и в мистериях карпократиан, доказывает, что при том смешении физического и метафизического, какое несла в себе лунарно-математическая,

срединная ступень орфико-пифагорейского природного культа, — тяжесть материи, болотных топей и гетерических утех в конечном итоге должна была одержать победу. Все растущее корнями из ὕλη и φύσις³⁸⁶ вновь возвращается к ним. Κυνογαμία³⁸⁷ открывает (Tzez. Luc. 111, p. 384. 385 Müller) и завершает собой круговорот античного мира. Достигнув в своем восходящем движении вершины, орфическое учение все-таки не в силах избежать участи обратного спуска. В его таинствах самая благородная часть приносится в жертву сперва чувственности, а в конечном итоге — и глубоко гетерическому началу. Вооружившись своей идеей имперского правления, с материнским правом рождающей материи вступил в борьбу Рим, а с помощью идеи аполлонического отцовства его же пытались одолеть Афины, — однако ни в том, ни в другом случае борьба не увенчалась прочным успехом. Тут и там по мере демократического распада государства женский принцип вновь выходит на передний план; и как первый из цезарей в *leges Julia et Papia Poppaea*³⁸⁸ (ср. Val. Max. 7, 7, 3. 4) противопоставлял древнему принципу семейного права ту вещественную точку зрения *foecunditas*³⁸⁹, что с течением времени продвигалась ко все более решительному господству (ср. С. J. Gr. 1436. 1440. 1446; Aristot. Pol. 2, 6, 13; Schol. Juven. 9, 70. Гордиан в L. 11, С. 5, 37 — § 4, J. 3, 3), — точно так же духовным состоянием афинского народа было вызвано аристофаново описание птичьего государства, в котором Рея-Басилея и орфическое яйцо Матери-Ночи выступали в качестве основы всеобщего равенства и того жизненного уклада, который несет с собой женский вещественный принцип. (Schol. Aves 1535; Diod. 3, 55–58; Прокл в Tim. p. 15 С.; ср. также верное описание демократии, распространяющейся, в том числе, и на животных, данное в Платоновом «Государстве» 8, p. 562; о связанном с ним женском распутстве Aristot. Pol. 5, 9, 6; 6, 2, 12; наконец, об обусловленной этим же состоянием

³⁸⁶ Материи и природы (*др.-греч.*).

³⁸⁷ Кинический («собачий») брак (*др.-греч.*).

³⁸⁸ В законах Юлия и Папия Поппея (*лат.*).

³⁸⁹ Плодовитости (*лат.*).

зависимости гражданских прав детей от прав матери Aristot. Pol. 3, 3. 4.) Куда бы мы ни обратили взор, — всюду мы находим одну и ту же истину: ни одному народу, чье религиозное воззрение коренится в материи, не удалось завоевать и на сколь-нибудь продолжительное время утвердить победу чистого духовного патернитета. На разрушении, а не на развитии и на поступенном очищении материализма зиждется спиритуализм едино-отцовского Бога. Пропать, разделяющую между собой две эти системы, не в состоянии была бы преодолеть никакая, даже самая сильная философская мысль. Поэтому Павел прὸς Κορινθ³⁹⁰. 1, 10, 5–13 столь решительно восстает против ориентального учения о принципате женского вещества Οὐ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός³⁹¹. Поэтому и отцы Церкви почитают столь важным братству людей, зиждущемуся на общности происхождения из единого материнского лона, противопоставлять некое высшее братство, проистекающее из силы единого Отца. Fratres autem vestri (paganorum) sumus iure naturae, matris unius³⁹² (τὸ μὲν σκάνος τοῖς λοιποῖς ὅμοιος, οἶα γεγονῶς ἐπ τῆς αὐτᾶς ὕλας — — πολλᾶ τᾶ γὰ βάρυνόμενον, ὡς ἀπὸ τᾶς ματρὸς³⁹³, Экфант у Stob. Meineke 2, p. 248. 266). — — Ad quanto dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem Deum agnoverunt, qui unum spiritum biberunt sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverunt veritatis³⁹⁴ (Tertull. Apolog. 39). В таком противопоставлении телесного, идущего от матери братства и сестричества —

³⁹⁰ К коринфянам (др.-греч.).

³⁹¹ Ибо не муж от жены, но жена от мужа (др.-греч.).

³⁹² Мы также ваши братья (язычников) по праву природы, нашей общей матери (лат.).

³⁹³ Одно и то же вместилище для остальных, поскольку возникший в той же самой материи ... обременяемое глубокой землей, как матерью (др.-греч.).

³⁹⁴ Но насколько справедливее называть и считать братьями тех, кто одного и того же Бога признает своим Отцом, кто пьет от одного и того же Духа святости, кто, выйдя из одного и того же чрева невежества, в изумлении увидел один и тот же свет истины (лат.).

исходящему от отца духовному и заключено все отличие между этими двумя религиозными системами. На одних зиждется дохристианское воззрение, на других — христианское. Глубокая противоположность, разделяющая их, проникает собой все элементы древней и новой нравственности, везде и во всем сообщая им чрезвычайно контрастный облик. Из этого осознания я черпал служащую мне наградой уверенность в том, что это подошедшее ныне к концу исследование не будет бесполезно как для понимания древности вообще, так и для формирования более глубокого взгляда на ход развития современного мира, коему французские писатели в качестве единственного целительного средства рекомендуют возврат к принципу Исиды и к природной истине материнского права (Michelet, *la femme* p. 240 ff.; Girardin, *égalité des enfants devant la mère* p. 7 ff.).





ДОПОЛНЕНИЯ

ЛИКИЯ

СЛП. Дальнейшие свидетельства о ликийском материнском праве и его следы в ликийских надгробных надписях

Долгое время, истекшее с момента отправки книги в печать, позволило мне осуществить новые исследования по множеству тем, затронутых в ней. Некоторые их результаты будут изложены здесь в следующих далее разделах. Первое место вновь будет отведено ликийцам, ибо свидетельств о них весьма неожиданным образом прибыло. Сперва, следуя Гримму, стих: «*Ze Künis erbent ouch die Wib und nicht die Man*¹» я решил отнести к Тунису,

¹ *Средневерхнемем.*: «В Тунисе (?) также наследуют женщины, а не мужчины». Строка из средневековой немецкой песни. В своем сборнике *Deutsche Rechtsaltertuemer* Якоб Гримм, говоря о ликийском обычае наследования по женской линии, цитирует этот стих как

и потому включил его в число свидетельств, касающихся африканского женского права. Благодаря присланному мне письменному сообщению я могу сделать теперь следующую поправку. Стихотворение, из коего взята упомянутая строка, принадлежит Тангейзеру — поэту середины XIII века, по слухам, изведавшему в жизни немало приключений. Он участвовал в одном из крестовых походов — вероятно, Фридриха II в 1228 г., — и, по всей видимости, долгое время путешествовал по Малой Азии и Сирии, что дало ему возможность почерпнуть множество сведений об этих местах. В одной из песен (Бодмеровы² Minnesinger 2, 63 и сборник Хагена 2, 87) он, описывая свои странствия, упоминает царя Марокко, говоря также, что ему довелось видеть и царя Берберии, а значит, вполне вероятно, что он действительно ступал на африканскую землю, — неважно, прибыл он туда через Египет, или из Сицилии. И все-таки, написание Künis, бесспорно значащееся в манускрипте, не дает права думать здесь об африканском Тунисе. Напротив, это имя отсылает нас к Конии, — древнему Икониуму (celeberrima urbs, Plin. 5, 27, 95) в Карамании, лежащему на великом караванном пути (Ritter K. A. 1, 35), и таким образом мы вновь переносимся в места неподалеку от Ликии, а точнее — в окрестности Ликаонии (Itinerar. Wesseling. p. 764), у воинственного населения которой в древности было в ходу столь тесно связанное с материнским лунарным культом и с односторонней материнской родословной изображение Горгоны (Eustath ad Dionys. 857, p. 266 Bernhardy). Косвенным подтверждением может служить здесь еще и то, что поэт, упомянув о Румынии, переходит затем к Кунису. Под Румынией же следует разуметь не европейскую Румелию, а царство сельджуков Рума, чьей столицей как раз и была Кония. Алаэддин, султан сельджукской линии Иконию Рум, правил с 1219 по 1236 г. Далее же это сомнительное

принадлежащий неизвестному автору, при этом полагая, что Zu Künis, возможно, следует понимать «В Тунисе». — *Примеч. перев.*

² Бодмер Иоганн Якоб (1698–1783) — швейцарский писатель, филолог, переводчик и литературный критик. Составитель и издатель сборника песен миннезингеров. — *Примеч. перев.*

замечание можно истолковать двояко: либо мы полагаем, что в его основе лежит историческая реминисценция из Николая Дамаскина, либо же мы признаем его как подлинное свидетельство, почерпнутое из реалий самого XIII века. Первая гипотеза представляется гораздо более рискованной; вторая же, напротив, если мы отнесем сказанное к туземному населению, не вызывает никаких сомнений. И в этом случае немецкому миннезингеру мы обязаны одним из самых удивительных свидетельств неистребимой силы традиции, прежде всего в азиатских странах. Те, кто испытывает на сей счет сомнения, вправе отказаться верить в подобное. «Путь широк» — как говорит Симонид. — Ликийские надписи, где из родителей обозначена лишь мать, весьма многочисленны. С. J. Gr. 4300. 4306. Ср. 1207. 1211. Philostr. jun. Im. prooem. Еще три (4244. 4242. 4248) стоят в очевидной связи с древним правом. Они происходят из Тлоса (Τλών, Strabo; Tlos, Plinius), откуда, по всей видимости, — согласно письменному упоминанию у Риттера, Kleinasien 2, 1009, — ведет свое начало миф о Беллерофонте, — тот самый, с которым женщины у Феокрита Id. 15, 90–95, Kleinasien 2, 1009, связывают идею о женском господстве. Весьма полезно будет поближе рассмотреть № 4248. — — Εὐτυχιανῆ Εὐτυχέω καὶ Κλαυδίας Οὐειλίας Πρόκλης, Εὐτύχει Κλαυδίας Οὐειλίας Πρόκλης, ᾧ Εὐτύχει συνεχωρήθη δοῦναι ἐξωτικοῖς συνχώρημα μόνοις ὀνόμασιν ἕξ, οἷς ἂν βούληται, μὴ ἐπομένης μήτε αὐτῷ μήτε οἷς συνεχωρεῖ γενεᾶς³. Здесь названы двое ὁμομήτριοι⁴ (qui in eodem domicilio habitarunt priusquam nascerentur⁵, Val. Max. 5, 5 pr.): Евтихиана и Евтихий, — для последнего отец не указан, причем тут нельзя предполагать внебрачное рождение, ибо таковое в первой части этой же надгробной

³ Евтихиане, [дочери] Евтихия и Клавдии Велии Проклы, и Евтихию, [сыну] Клавдии Велии Проклы, каковому Евтихию было разрешено сделать уступку лишь шести сторонним лицам из тех, кому он пожелает, причем за ним не последуют ни его потомки, ни потомство тех, кому он сделает уступку (др.-греч.).

⁴ Единоутробных (др.-греч.).

⁵ Которые обитали в одном жилище до своего рождения (лат.).

надписи отмечается добавлением πατρός ἀδήλου⁶. Обратим теперь внимание на то, сколь разное отношение выпадает на долю дочери Евтихианы и сына Евтихия. Первая обретает неограниченное право на это место захоронения для себя и для своего потомства, тогда как род сына с определенностью исключается. Нельзя не распознать в этом основоположную идею ликийского материнского права, признающего дочь как наследницу, мужчину же понимающего как *caput et finis familiae suae*⁷. Далее, однако, Евтихию предоставляется право дать долю в этом захоронении шести, и не более, персонам. Очевидно, что эта льгота дается ему взамен исключенного права на родовое наследование. Таким образом, мы видим здесь две точки зрения, вступающие между собой в связь: преимущественное право дочери берет начало в отечественной ликийской системе, сохраняющейся во всем, что касается захоронений; права же, данные сыну, продиктованы стремлением удовлетворить притязания мужской линии, сформировавшиеся под действием времени и греко-римских воззрений, — ровно настолько, чтобы принципиально не затронуть основу древней системы. Из соединения обеих точек зрения происходит, с одной стороны, исключение всякого родового наследования по сыновней линии, а с другой — предоставление этому же самому сыну личного концессионного права. Теперь также становится ясно, почему ἕξ ὀνόματα⁸ могут выбираться лишь из ἕξωτικοί⁹. Ведь ἕξωτικοί¹⁰ представляет собой противоположность συγγενεῖς¹¹ (2664), точно так же, как римское *extraneus*¹² есть противоположность к *domesticus, suus*¹³. Соответственно, исключе-

⁶ Неизвестного отца (*др.-греч.*).

⁷ Начало и конец своей семьи (*лат.*).

⁸ Шесть имен (*др.-греч.*).

⁹ Чужих (*др.-греч.*).

¹⁰ Чужие, чуждые; чужеземные (*др.-греч.*).

¹¹ Родственные, родные (*др.-греч.*).

¹² Посторонний, чужой (*лат.*).

¹³ Домашний, свой (*лат.*).

ны все члены рода, т. е. все кровные родственники, под которыми, коль скоро для Евтихия не указан отец, могут пониматься лишь *materno sanguine iuncti*¹⁴. Ограниченное таким образом исключение *συγγενείς* содержит в себе две идеи, равно достопримечательные и знаменательные: запрет на право захоронения родственникам матери, а также отнесение родственников по отцовской линии к категории *ἔξωτικοί*. Каждый из этих пунктов объясняется из принципов материнского права, которое, с одной стороны, не позволяет распространить права материнской крови на потомство сына, а с другой — никак не выделяет из числа *extranei* родственников по отцу, следовательно, признавая за ними лишь статус *ἔξωτικοί*. Из всего этого мы видим, сколь неверно судит истолкователь указанной надгробной надписи в С. J. Gr., утверждая, что во всех этих распоряжениях нет и следа влияния принципов материнского права. На мой же взгляд, без этих принципов внутренняя связь всех указанных постановлений будет оставаться непостижимой, а их многочисленные странности — загадкой. Следует обсудить еще два момента: во-первых, выбор выражения *ὀνόματα*¹⁵ (ср. С. J. Gr. 2, 2664), и во-вторых, ограниченное числом шесть концессионное право Евтихия. *Ὀνομα* состоит в связи с исключением из родового наследования. Следовательно, оно обозначает не более, чем отдельную единичную действительность каждого из тех, на кого распространяется концессия, и таким образом полностью соответствует ликийскому образу не состоящих между собой в отношении наследования поколений листвы. Выше для этого же самого понятия мы нашли превратившееся в *nomen proprium*¹⁶ обозначение *numerus*¹⁷-*Κοῖος*¹⁸ (согласно македонскому диалекту, *Κοῖος* есть то же, что и *numerus*¹⁹, Athen. 10, p. 455 D.). Оно также обозначает людей как

¹⁴ Соединенные кровью матери (лат.).

¹⁵ Имена (др.-греч.).

¹⁶ Имя собственное (лат.).

¹⁷ Нумерий (лат.).

¹⁸ Кеос (др.-греч.).

¹⁹ Число (лат.).

отдельные numeri²⁰, или индивидуальные ὀνόματα²¹, и также принадлежит материнскому праву, ибо представители рода Фабиев, носящие имя Нумерий, производят его от своего avus maternus²²; Кеоса называют отцом Лето, да и в целом всю Македонию называют цитаделью материнского права и страной Медеи (Callistrat. Im. 13). Число шесть объясняется из идей орфики, о практике которой в Ликийи и пойдет речь далее. Из многочисленных свидетельств, доказывающих выдающееся значение шестерки во всех мистерийных культах, и особенно в вакхическом (Philostr. Im. 2, 17: шесть змей), вплоть до последних гностических идей, я выделю здесь лишь одно — свидетельство Ямвлиха, V. Pyth. 152: Ἀφροδίτῃ θυσιάζειν ἕκτην διὰ τὸ πρῶτον τοῦτον τὸν ἀριθμὸν πάσης μὲν ἀριθμοῦ φύσεως κοινονῆσαι, κατὰ πάντα δὲ τρόπον μερίζομενον ὁμοίον λαμβάνειν τὴν τε τῶν ἀφαιρουμένων καὶ τὴν τῶν καταλειπομένων δυνάμιν²³ (т. е. $6 - 2 = 2 \times 2$; $6 - 3 = 3$). В этом представлении следует хорошо различать две части: во-первых, сам факт, что шестерка рассматривалась как посвященное Афродите τέλειος ἀριθμός²⁴ (Прокл в Hes. 787; Macroб. выше²⁵); во-вторых, обоснование и оправдание этого факта через указание на отдельные своеобразные черты самой шестерки. Эта вторая часть не несет в себе никакого более широкого значения. Содержащаяся в ней попытка объяснения совершенно произвольна, и потому другие авторы, такие, например, как Плутарх Symp. 9, 3, de animae procreat. e Timaeo 13. Nutten 13, 301 заменяют ее иной дедукцией. Первая же часть, где речь идет о значении шестерки и ее афродитической соотнесенности, не подлежит никакому сомнению и

²⁰ Числа (лат.).

²¹ Имена (др.-греч.).

²² Предка по матери (лат.).

²³ Афродите приносить жертву в шестой день, поскольку это первое число, которое связано со всей природой числа, и разделенное любым образом обладает одинаковым значением для отнимаемого и остатка (др.-греч.).

²⁴ Совершенное число (др.-греч.).

²⁵ См. гл. LXIII нашего издания. — Примеч. перев.

подтверждается еще и ее восприятием как ὑμός²⁶ (Plut. 1. с.). Если теперь мы приложим эти факты к нашему надгробному распоряжению, то увидим в нем результат вполне последовательной системы. Как бесконечный ряд чисел содержится в шестерке, точно так же в качестве эквивалента столь же бесконечной линии последовательности нужно рассматривать позволение ἕξ ὀνόματα²⁷. Мы видим, таким образом, что идея вознаградить Евтихия за διαδοχή τῆς γυνεᾶς²⁸ обретает свое продолжение в самом выборе числа шесть. Поскольку же число шесть рассматривается как афродитически-материнский numerus, — оно соответствует преимущественно системе материнского права и ликийской религии, где во главе стоит (4569) рождающая женщина, гетерическая болотная мать Лада-Латона-Дада (Nicol. Damasc. de virt. в Fr. h. gr. 3, 369, 21), а ее всецело физический, природный взгляд на вещи проявляется в обозначении детей как θρέμματα²⁹ (4308. 4314). Подобным же образом объясняется и число 306 Фабиев, где к простой триаде, дающей 300 (Fronto de oratorib. 1, p. 237), в качестве афродитически-материнского numerus добавляется триада, удвоенная на женский лад (2 × 3).

СЛИИ. Связь ликийского материнского права с мистерийным культом. Ряд явлений, свидетельствующих о существовании последнего. В особенности о культовом значении имени Lucii, о Сарпедоне и Лаодамии, о ликийцах Аррифоне и Прокле, о Памфе, Эре — сыне Армения, о Финекском камне. Возникновение светской гинекократии из гинекократии религиозной

После сделанных нами выводов о системе, породившей указанные надгробные распоряжения, а также о связи этой системы

²⁶ Брака, супружества (др.-греч.).

²⁷ Шести имен (др.-греч.).

²⁸ Здесь: передачу родовых прав (др.-греч.).

²⁹ Отпрыски; создания; животные, звери, твари (др.-греч.).

с материнским правом, мы можем обратиться к теме величайшей важности, а именно, — к связи ликийского материнского права с мистерийным культом. Я тут же должен признаться, что во всем протяжении работы над первой, — идущей вплоть до рассмотрения дионисийской гинекократии, — половины данного произведения, это взаимоотношение было еще не вполне ясно для моего сознания; впрочем, о нем до сего дня и вообще едва ли кто задумывался. Всякий потрудившийся внимательно изучить разделы об эпизефирских, лесбосских, пеласгийских и пифагорейских женщинах, — не будет иметь нужды в каких-либо иных свидетельствах в пользу родства двух этих явлений. Следовательно, здесь мне остается лишь привести доказательства существования в Ликии мистерийного культа. Имя народа ликийцев (в папирусе Салье Louki, Louka) связывают с распространением нового культа. Будучи изгнан Эгеем, Лик, сын Пандиона, пришел во-первых, в Мессению, а во-вторых — в Ликию. Он состоит в самой тесной связи с Кавконом и с Метапом — основателями анданийских и кабировских таинств — а также со жреческим родом Ликомидов (Herodot 1, 173; 7, 92; Strabo 12, 573; 14, 667; Paus. 1, 19, 4; 4, 1, 4. 5; 4, 2, 4; 4, 20, 2; 10, 12, 6; Eustath. Hom. p. 369, 1–20; Eust. Dionys. 847; ср. Strabo 9, 392; Diod. 5, 56; — Paus. 1, 31, 3; 4, 34, 5; Jakobs, Antholog. 2, p. 818; 3, p. 930. — Sch. Apoll. Rh. 1, 157. — См. выше³⁰). В качестве центральных образов распространенных Ликом мистерий называются материнские божества Деметра и Кора-Персефона, μάτηρ καὶ πρῶτόγονος κοῦρα³¹, — те же, которых мы находим соответственно на Элевсине, в Самофракии и в кабировских оргиях (Pausan. 4, 1, 4. 5; 4, 2, 4; ср. 8, 31, 1). Мужскую потенцию представляет Аполлон — подобно Мемнону, Luciae rector³² (Manil. Astr. 1, 765), победоносно выходящий из темноты материнского лона фракийско-гиперборейский Эой, с именем которого связывается имя Орфея и путешествие аргонавтов (ср. также Philostr. Im. 2, 16 и Ясон Ликий у Plin. 8, 29, 143). Павсаний

³⁰ См. гл. CXLVII нашего издания. — *Примеч. перев.*

³¹ Мать и первородная дева (*др.-греч.*).

³² Правитель Ликии (*лат.*).

1, 19, 4 однозначно признает, что Lycus есть аполлоническое имя света, так что лишь теперь мы можем в полной мере уяснить себе происхождение аполлонических песнопений ликийца Олена и его связи с Гипербореей (ср. Plin. 5, 27, 95: Super Pamphyliam Thracum suboles Milyae, quorum Arycanda oppidum³³) (Suid. Ὠλήν³⁴; Herod. 4, 35; Callimach. in Del. 304. 305; Paus. 5, 7, 4; 9, 27, 2; 10, 5, 4), а связь Аполлона с ὄρυια³⁵ Деметры и Хагны получает историческое подтверждение в недавно открытой мессенской мистериальной надписи (Z. 34. Ср. Paus. 4, 33, 5; 8, 53, 3). Сравните Зауппе Commentar S. 44 ff. Если держать в памяти открытую нами в имени Лик и в названии ликийского народа связь с мистерией, то для нас тут же обретет значимость целый ряд отдельных фактов. Вражда Лика и Эгея предстает теперь в свете борьбы культов. Деметрически-аполлоновскому учению Эгей противопоставляет более пышный культ сирийской Афродиты-Урании (Pausan. 10, 10, 11; 1, 14, 6; 1, 22, 5; Simonid. ap. Plut. Thes. 17), и то же самое противостояние продолжается в отношении коринфской Сфенебеи к целомудренному ликийскому герою Беллерофонту-Мелерпанте (изображение на зеркале, о котором говорил Руле). Согласно Геродоту 1, 147, ионийцы, переселившиеся из афинского Пританея в Азию, выбирали ликийских и кавконских царей: βασιλέας δὲ ἐστήσαντο, οἱ μὲν αὐτῶν, Λυκίου, ἀπὸ Γλαύκου τοῦ Ἴππολόχου γεγονότας· οἱ δὲ Καύκωνα Πυλίου, ἀπὸ Κόδρου τοῦ Μελάνθου· οἱ δὲ, καὶ συναμφοτέρους³⁶. Главной причиной такого выбора была религиозность названных ликийских и кавконских родов и их связь с деметрическими таинствами древних Афин, которую мы распознали в головном украшении афинских стариков и в выборе деметрической пчелы в качестве предводителя колонии

³³ Выше Памфилии идут милийцы, потомки фракийцев; их город — Ариканда (лат.).

³⁴ Олен (др.-греч.).

³⁵ Оргии, тайные обряды (др.-греч.).

³⁶ Царями же одни из них поставили ликийцев, происшедших от Главка, сына Гипполоха. А другие — пилосцев кавконов, от Кодра, сына Меланфа. Иные же — тех и других (др.-греч.).

отбывающих ионийцев (Philostr. Im. 2, 8; Himer. Or. 10, 1, p. 165; Porphyg. abst. 3, 11; antr. 18). Кавконцев и ликийцев мы видим здесь в той же связи, в какой Лик и Кавкон — жрец таинств, изображаемый с мистерийной лирой (Paus. 5, 5, 4) — выступают как в Афинах, так и в Мессении. Благодаря своему отношению к ликомидам также и Памф, древнейший гимнограф Афин, обретает значение для нашего знания о ликийских мистериях (Paus. 7, 21, 3; 9, 29, 3; 9, 27, 2). Из его песнопений на похищение Прозерпины (P. 8, 37, 6; 1, 39, 1) сохранился один-единственный фрагмент, где с несомненностью выражена высшая надежда мистерий. Он пел о похищении Коры: ἀρπασθῆναι δὲ οὐκ ἴοις ἀπατηθεῖσαν ἀλλὰ ναρκίσσοις³⁷ (P. 9, 31, 6). А ведь с нарциссом, лучше всего растущим именно в Ликии (Plin. 21, 5, 12), столь же определенно связывается идея телесной смерти (отсюда вакхические στεφανοὶ κισσῶ τε ναρκίσσῳ³⁸ у Athen. 15, 497 E.; и μεγάλαιν θεαῖν ἀρχαῖον στεφάνωμα³⁹ у Soph. Oed. Col. 683), как с фиалками — высшая надежда на возрождение. Τὰ μὲν γὰρ ρόδα καὶ ἴα καὶ μετὰ τούτων τὰ ἡλιοτρόπια πρὸς ἥλιον ἀνίσχοντα τρέπει τὰ φύλλα κ. τ. λ.⁴⁰ (Прокл в Hes. opp. 767, p. 223 Vollbeh.; ср. Athen. 15, 681 D.; выше⁴¹). Таким образом, ἀπάτη⁴² заключалась не в фиалках, а, напротив, в нарциссе (Аπάτη в этом значении на вазах, De Witte, Elite 3, p. 69 Note). Именно поэтому высшая природа тайноведения Сапфо подчеркивается венком из фиалок. Алкей обращается к ней как к Ἰόπλοχ' ἄγνα μελιχόμειδε Σάπφοι⁴³ (Fr. 55 Bergk) (Athen. 15, 678 D.; Theocr. Syr. 7: Μοῖσα ἰοστεφάνω⁴⁴), что в сравнении с известным

³⁷ Похищена же, обманутая не фиалками, а нарциссами (др.-греч.).

³⁸ Венки из плюща и нарцисса (др.-греч.).

³⁹ Исконный венок (двух) великих богинь (др.-греч.).

⁴⁰ Ведь розы и фиалки, а вместе с ними гелиотропы, вырастая, поворачивают листья к солнцу (др.-греч.).

⁴¹ См. гл. СХХΙХ нашего издания. — Примеч. перев.

⁴² Обман (др.-греч.).

⁴³ Венец из фиалок плетущая, чистая нежноулыбчивая Сапфо (др.-греч.).

⁴⁴ Музе в венке из фиалок (др.-греч.).

ἄνηττον становится еще более значимым (Sapph. fr. 77. 128 B.). Из песен Памфа, по всей видимости, эта поэтесса заимствовала образ любимого равно Афродитой и Дионисом (Athen. 10, 456 B.) Οἰτόλιος⁴⁵, коего она воспевала наряду с Адонисом (Paus. 9, 29, 8). Если уже здесь дает себя знать родство с той орфической религиозной сферой, внутри которой создаются песни Памфа к Эроту (P. 9, 27, 2; Plotin. Enn. 9, р. 537: ὁ μετ' Ἀφροδίτης γενόμενος⁴⁶; ср. Hesych. ἰσομάτωρ⁴⁷), то известие о том, что стих Ζεῦ κύδιστε κ. т. λ.⁴⁸ принадлежит Памфу (Philostr. Her. с. 2, 19), может быть объяснено лишь родством его поэзии с орфической мистерийной религией (Hermann fr. 30, р. 489). Именно об этом говорит сообщение Плутарха у Прокла в Hes. opp. 425, р. 179 Vollbehr, согласно которому Памф изобрел мистерийный светильник: τὸν λύχνον πρῶτος εὔρε καὶ τὸ ἐκ τοῦτου φῶς εἰσήγαγε⁴⁹. Другие сообщают то же самое о египтянах (Cl. Alex. Str. 1, с. 16, р. 361 Potter; Euseb. Pr. Ev. 10, 6). В основе обоих сообщений лежит сознание связи между горящим светильником, мистериями и νύξ ἱερή⁵⁰ (Gräbers. S. 86 ff.; Laborde, vas. Lamberg 1, 55; 2, 3; отсюда имя гетеры Λύχνος⁵¹, а также Θρυαλλίς, Λάμπας⁵², Athen. 13, 583 E.). Прокл стремится еще более подчеркнуть эту связь указанием на сходство между Πάμφος и φῶς⁵³. Однако Прокл, коего Марин называет τοῦ ὄλου κόσμου ἱεροφάντης⁵⁴, сам был ликийцем как со стороны матери, так и со стороны отца. Сновидческое пророчествование связано

⁴⁵ Ойтолин (др.-греч.). Согласно Павсанию (Paus. 9, 29, 8), это имя значит «обреченный на смерть Лин».

⁴⁶ Рожденный вместе с Афродитой (др.-греч.).

⁴⁷ Похожий на мать, весь в мать (др.-греч.).

⁴⁸ Зевс достославный... (др.-греч.).

⁴⁹ Первым изобрел светильник и ввел (в мистерии) его свет (др.-греч.).

⁵⁰ Священной ночью (др.-греч.).

⁵¹ Лихнос (буквально: Светильник) (др.-греч.).

⁵² Фитиль (для светильника), Лампада (др.-греч.).

⁵³ Памфос и свет («фос») (др.-греч.).

⁵⁴ Верховный жрец всего мироздания (др.-греч.).

с принципатом священной ночи. Изобретение же его Климент I. I. приписывает городу Тельмесу — ликийскому (*Luciae finis, Plin. 5, 27. 99*), либо карийскому — ибо, согласно Страбону 14, 665. 676, у поэтов принято называть карийцами также и ликийцев. Λύχως и διὰ ὀνειρώων μαντική⁵⁵ суть родственные явления, которые, согласно С. J. Gr. 481 (ср. *Athen. 15, 681 F.*), стоят рядом в афродитическом культе; к ним примыкает также упоминаемый Климентом I. I. и Евсевием *Pr. Ev. 10, 6 πρόγνωσις δι' ἀστέρων*⁵⁶ карийцев. О Памфе у нас есть еще одно известие, темнота коего ныне рассеивается. Гесихий: Παμφίδες γυναῖκες Ἀθήνησιν, ἀπὸ Πάμφου τὸ γένος ἔχουσαι⁵⁷. Несмотря на то, что по правилам здесь требуется форма Παμφῶδες, — все же этимология, приведенная Гесихием, бесспорно, верна. Но это значит, что перед нами генеалогия, ориентированная на материнский род и соответствующая деметрической системе, которую сами ликийцы распространяют и на область гражданской жизни, — и что здесь имеются в виду женщины, воспевавшие гибель Ойтолина, как например, Аргия у Феокрита. Единственный глаз циклопов, родиной которых считается Ликия, с тем большим правом можно связывать с односторонним материнским происхождением, что весьма часто в том же значении мы видели единственный башмак, единственный зуб и другие подобные образы (на вазах, имеющих отношение к вакхическим мистериям, *Millin, peintures 2, pl. 30; 64, p. 97*); в пользу такого суждения свидетельствует еще и тот факт, что стены и их строительство теснейшим образом связаны с хтоническим культом и с материнством земли. См. выше⁵⁸. Мыслимые в связи с ликийским мистерийным культом, становятся вполне понятны и другие частности. Я напомним сперва о том, что Гомер *Il. 16, 666–683*, а за ним Филострат *Heroic. c. 14* повествует о младшем Сарпедоне, сыне Лаодамии, дочери Беллерофонта, — имя которого носит ликийская гора (*Plin. 5, 27. 99*) и которого убил в

⁵⁵ Светильник и искусство прорицания через сновидения (*др.-греч.*).

⁵⁶ Предсказание по звездам (*др.-греч.*).

⁵⁷ Женщины-памфидянки в Афинах ведут свой род от Памфа (*др.-греч.*).

⁵⁸ См. гл. LII нашего издания. — *Примеч. перев.*

поединке Патрокл. Аполлон очищает его тело от пыли и крови, после чего смазывает его амброзией и облачает его в нетленные одежды. Затем Сон и Смерть — два брата-близнеца — относят его для погребения назад, в благословенные ликийские поля. Согласно Филострату, его умашенное благовониями тело показывают всем племенам, через земли которых ведет их путь. Он лежит словно в объятиях сна. Еще Аппиан В. С. 4, 78 упоминает находящийся в Ксанфе *Σαρπηδόνειον*⁵⁹: без всякого сомнения, некий посвященный сыну Лаодамии героон — тот самый, в котором, согласно Мукиану у Плиния 13, 13, 88, должна была храниться написанная на папирусе *epistola*⁶⁰ троянских героев. Погребение в родной земле характерно для ликийца, однако еще более знаменательно здесь уподобление смерти сну. Знакомый с языком мистерии непременно усмотрит тут связь с высшими надеждами ликийских таинств. Ср. Sch. Apollon. Rh. 4, 57: *Ἐνδριώνοϛ ὕπνοϛ*⁶¹, а также Theokrit. Id. 3, 49–51. Объятый сном, прибывает Одиссей к берегам Итаки на лишенном руля погребальном челне феаков (феак также выступает рулевым на корабле Тесея согласно Филохору у Плутарха, Thes. 17) и с восходом солнца пробуждается, уже благополучно достигнув пределов отечества. Погребальные терракотовые фигуры Тарса, хранящиеся теперь в Лувре, изображают момент этого перехода из состояния дремоты в новую жизнь — с очевидной опорой на мистериальное учение. Малыми мистериями смерти называет сон Плутарх в своем утешительном послании к Аполлонию (Hutten 7, 331), и ему, орфическому посвященному, вторит ликиец Прокл, Marinus, vita Procli § 10: *πρωτελείων καὶ μικρῶν μυστηρίων*⁶² (ср. Павел I Фес 4:13–15). Аполлон предстает как податель бессмертия — победоносный бог рассветных лучей, пробуждающий к новой жизни также и Одиссея; в Иоанновом Откровении (22:16) Христос — Господь жизни — подобным же образом приветствуется как светлая утренняя

⁵⁹ Святилище Сарпедона (*др.-греч.*).

⁶⁰ Послание (*лат.*).

⁶¹ Сон Эндимиона (*др.-греч.*).

⁶² Предварительных жертвоприношений и малых мистерий (*др.-греч.*).

звезда. Prudent. Καθ. 1; Münter, Sinnb. 1, 55. Без сомнения, посланную из Трои *epistola Sarpedontis*⁶³ следует понимать как βιβλίον⁶⁴, содержащий в себе не что иное, как изложение закона мистерии. Именно поэтому документ берегли в стенах храма, и именно поэтому он должен был быть написан на *papyrus hieratica*, — так же, как египетские и пифагорейские священные тексты (Plin. 13, с. 11. 12). Увидеть Сарпедона в таком религиозном значении есть факт для нас тем более знаменательный, что в нем нашло свое особое признание еще и право наследования с материнской стороны. Трех детей производит на свет Беллерофонт — Исандра, Гипполоха и Лаодамию. Сыном Гипполоха является Главк, а сыном Лаодамии — Сарпедон (Il. 6, 196–199; Eustath. p. 369, 1–20; p. 636, 20–30). Когда Исандр и Гипполох умерли, согласно отцовскому праву, власть Беллерофонта должна была бы отойти по наследству Главку, однако отошла, согласно материнскому праву, к Сарпедону (ср. *Hermesianax ap. Parthen. amat.* 5). Еще древние обращали внимание на этот момент. Из Eust. ad Hom. p. 850, 36–40 мы видим, что вопрос о том, почему царство унаследовал отпрыск не сына, а дочери, ставился уже ими. Затруднение было решено следующим образом: λύουσι λέγοντες ὅτι κατὰ τιμὴν Λαοδαμείας γέγονεν. ἀμφισβητούντων γὰρ τῶν ἀδελφῶν περὶ βασιλείας καὶ προκλήσεως οὐσης διατοξεῦσαι δακτύλιον ἐπικείμενον στήθει παιδὸς ὑπτιῶν, ἢ ἀδελφῆ τὸν αὐτῆς εἰς τοῦτο ἔδωκε παῖδα⁶⁵. Этот рассказ представляет собой древнюю, подлинную и, без всякого сомнения, именно ликийскую легенду. Содержащаяся в ней символика в свою очередь принадлежит материнскому праву и была непонятна уже самим авторам тех источников, откуда Евстафий ее почерпнул. Закрепленное на груди отрока кольцо, в которое му-

⁶³ Сарпедонское послание (лат.).

⁶⁴ Книгу (др.-греч.).

⁶⁵ Разрешают (этот вопрос) говорящие, что он стал (царем) из уважения к Лаодамии. Ибо поскольку братья спорили о царстве и было предложение состязаться в стрельбе из лука в кольцо, помещенное на груди лежащего на спине отрока, сестра отдала для этого своего ребенка (др.-греч.).

жи направляют свои стрелы, обозначает Сарпедона как сына своей матери, и этим символом объяснена причина, по которой ему отдано первенство перед Главком. Мы не можем не распознать в нем материнский, чувствуемый в мистериях ктεις, перед лицом которого благоговейно отступает Беллерофонт. В этом же духе Аристофан *Lysistr.* 416–419 намекает на выражение *δακτυλίδιον ἀλαλὸν τῆς γυναικός*⁶⁶, на что до сих пор никто не обратил должного внимания. Взгляните на подобную же терракотовую статуэтку у Тюдо, *figurines en argile planche* 71; о кольце Тесея и Гига см. выше⁶⁷; о материнском кольце Хариклеи, носимом на левой руке⁶⁸. Деревянное кольцо из захоронений Вульчи хранится в Мюнхене. Множество колец на вазовых изображениях также могли бы быть отнесены к этому ряду. (*Laborde, L. 2, pl. 44; suppl. pl. 6; Millin, reprint. 1, pl. 5.*) *Titulus foemineus*⁶⁹, а не мужественное деяние определяет право и всю природу ребенка. Решают не стрелы, а *δακτύλιος*⁷⁰. Основоположная идея ликийского материнского права содержится в этом иероглифе. Обратите особое внимание еще и на следующий момент. Кольцо закреплено на груди отрока. Я понимаю здесь слово *στῆθος*⁷¹ как равнозначное *καρδία*⁷² и прошу вспомнить учение Филолая о *τέσσαρες ἀρχαὶ ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον*. *Κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσεως, ὀμφαλός δὲ ριζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῷ πρῶτῳ, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπῳ ἀρχὰν, καρδία δὲ τὰν φυτῶν, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων*⁷³. (*Boeckh., Philol. S. 159.*) В порядке следования частей тела, как видно, распознается

⁶⁶ Нежный мизинец женской ноги (*др.-греч.*).

⁶⁷ См гл. XXVI, XXVII нашего издания. — *Примеч. перев.*

⁶⁸ См. гл. LX нашего издания. — *Примеч. перев.*

⁶⁹ Звание женщины (*лат.*).

⁷⁰ Кольцо, перстень (*др.-греч.*).

⁷¹ Грудь (*др.-греч.*).

⁷² Сердце (*др.-греч.*).

⁷³ Четырех началах: головном мозге, сердце, пупе и половом органе. Голова — начало ума, сердце — души и чувства, пуп — развития и роста, а половой орган — зачатия и рождения. Головной же мозг —

соответствующая иерархия теллурического творения. Сердцу принадлежит ψυχή⁷⁴ и весь животный мир. Эта ступень соответствует ликийскому материнскому праву; достоинство человека определяется здесь лишь его телесной природой, в силу чего он ставится в один ряд со всем животным царством, с необходимостью ограниченным своим материнским происхождением. В доказательство верности этого взгляда можно привести ликийское выражение θρέμματα⁷⁵. Дети приравниваются к звериному выводу и происходят не из ἐγκέφαλος, но из καρδιά⁷⁶. В этой связи обретает важность известие Павсания 2, 37, 3 об одном из своих современников. Аррифон-Ликиец рассказывал о сердце, изготовленном из орихалка и хранившемся в Лернейском святилище (Theodoret fab. haer. 3, 6: μαντεία ἀπὸ καρδίας⁷⁷), на котором, якобы, Филаммон — отчасти стихами, а отчасти прозой, однако в обоих случаях на дорическом диалекте — начертал законы мистерии. Павсаний отвергает этот рассказ как очевидный вымысел и обман из уст мужа, коего он называет δεινὸς ἐξευρεῖν ἃ μὴ τις πρότερον εἶδε⁷⁸. Однако для нас он представляется важным даже не в одном, а в нескольких отношениях. Во-первых, он опирается на традиционный для Ликии мистерийный культ, нашедший в Прокле еще одного решительного приверженца; далее, он говорит о связи мистерий с женской, или левой, стороной, — той, на которой расположено сердце; и, наконец, через подчеркнутое упоминание καρδιά (Tz. Lyc. 355, p. 553 Müller; Plut. Is. Os. 33), дорического, предпочитаемого Пифагором диалекта, и, дельфийского мистерийного поэта Филаммона, отца Фамирида и лесбосца Терпандра, — второго Орфея, называемого Продолжателем, —

начало человека, сердце — созидания, а половой орган — всего вместе (др.-греч.).

⁷⁴ Душа (др.-греч.).

⁷⁵ Отпрыски, дети; звери, животные (др.-греч.).

⁷⁶ Не из головного мозга, а из сердца (др.-греч.).

⁷⁷ Прорицание от сердца (др.-греч.).

⁷⁸ Внушающий трепет открытием того, чего прежде никто не знал (др.-греч.).

ясно указывает на связь вакхических таинств с деметрическими, а также на вытеснение Аполлона более пышной фигурой Диониса, коему также обязан своим возникновением ликийский обычай смены одежды (ср. Philostr. Im. 1, 2). (Paus. 4, 23, 4; 10, 7, 2; Plut. de musica p. 1132 A.; p. 1133 B.; Sch. Od. τ 432, p. 515 Ruttmann; Orelli, thes. inscr. 2361; De Witte, élite céramogr. 3, pl. 26–30, p. 64 ff.) Помещение т. н. Монумента Гарпий из Ксанфа в один ряд с относящимися к орфико-дионисийскому мистериальному культу изображениями яйца, о чем я говорил в «Погребальной символикe» с. 128. 129, следовательно, видится уже не как отдельный факт, а, напротив, представляет собой подтверждение теснейшим образом связанного с именем ликийца, изначально деметро-аполлонического, а позднее в большей степени афродито-дионисийского мистериального культа. (Афродита, царица Ликии в первом гимне Прокла, выше⁷⁹.) Сюда же относится еще кое-что. Так, упоминаемые в надписи танцы с оружием в честь умершей жрицы (Ritter, Kleinasien 2, 1009). Далее: согласно Herodot 7, 92, Eustath. ad Dionys. 857, ликийцы в персидском войске снаряжены не по эллинскому образцу, как памфилийцы, или как воин, изображенный на Монументе Гарпий (ср. Athen. 11, 486 E.), но несут традиционные для Персии луки с неоперенными стрелами. На их плечи надеты козьи шкуры, περὶ δὲ τῆσι κεφαλῆσι πῖλους πτεροῖσι περιεστεφανωμένους⁸⁰. Здесь под πῖλος⁸¹ следует понимать головной убор яйцевидной формы, какой носят, в частности, Диоскуры в память о своем рождении из яйца, а по их примеру — посвященные в знак своей инициации (Millin, peint. 2, pl. 28. 73, p. 21, 5. 73. 74; Maisonneuve, Introd. pl. 32, 2. 89), и нельзя не заметить здесь ту же связь головного убора с религиозной системой, какая существует между козьими шкурами и пятидесятиричным числом кораблей. Gräbersymb. S. 148. 191. 192. Πῖλος χαλκοῦς⁸² называет Геродот 3, 12 шлем персов, которые на монументальных изображениях

⁷⁹ См. гл. LIV нашего издания. — *Примеч. перев.*

⁸⁰ А головы их увенчаны шлемами из перьев (*др.-греч.*).

⁸¹ Шляпа, шапка; шлем (*др.-греч.*).

⁸² Медный шлем (*др.-греч.*).

так же, как и ассирийцы, носят головной убор яйцевидной формы (Gräbers. S. 21; Vaux, Niniveh und Persepolis, übers. von Zenker, S. 261, Fr. 42; барельеф из Персеполя в Gronov, Herodot p. 912), и царь которых пил священную воду из золотого яйца (Athen. 11, 503 F; Gräbersymb. S. 417). Словом *πίλος* зовется и та шапка, которую лаконийские парфении и илоты водружают на спартанской агоре в знак своего материнского братства (Strabo 6, 280 init.); точно так же *pileus*⁸³ — преимущественно головной убор яйцевидной формы римских *liberti*⁸⁴; для них он символизирует возврат к природному состоянию свободы и равенства. Ср. Payne Kneight, *symbol. language* p. 52 в III томе *ancient specimens*. Такой знак, в первую очередь, свидетельствует о принадлежности к материнским народам. Все, что отличает ликийцев, — их *materna origo*⁸⁵ и их выражаемая в образе крылатого яйца (ср. Gräbers. S. 31) высшая религиозная надежда — обретает свое наглядное выражение в *πίλος πτεροῖσι περιεστεφανώμενος*⁸⁶. Карийской эмблемой является петух, отчего самих карийцев персы, также уподобляющие свой головной убор этому религиозному символу, называют *ἀλεκτρούνας*⁸⁷ (Plut. Artax. 10). Петух же, благодаря своему отношению к восходящему солнцу (*ἄρθριος ἀλέκτωρ, πρᾶτος αἰοιδός*⁸⁸, Theocrit.) имеет определенное мистериальное значение, которое очевидно и в монументе из Ксанфа, и которое подтверждает связь с открывающимся навстречу солнцу цветком лотоса (Laborde t. 2, pl. 47). Пусть даже приписывание высокой степени религиозного просвещения народу, который позже был презираем у эллинов и изображался как варварский (Λυδοί

⁸³ Пилей (лат.) — войлочная круглая шапка (рабы могли надевать ее только при их продаже и при даровании им воли). — Примеч. А. В.

⁸⁴ Вольноотпущенников (лат.).

⁸⁵ Материнское происхождение (лат.).

⁸⁶ Увенчаны шлемами из перьев (др.-греч.).

⁸⁷ Петухами (др.-греч.).

⁸⁸ Утренний петух, первый певец (др.-греч.).

повηροί, δεύτεροι δ' Αἰγύπτιοι, καὶ τρίτοι Κάρεϛ⁸⁹, Eust. Dionys. 839), пойдет вразрез с господствующими взглядами, — после всего сказанного в ходе этого исследования о внутреннем строе т. н. пеласгийской культурной ступени не может быть никаких сомнений в благородстве первоначального ростка доэллинской религии и в ее связи со священным почитанием материнства. В целом мистический характер носит речь, которой Платон завершает свои книги о государстве. И все же, эта высшая часть спекуляции, где в орфически-пифагорейском духе развивается мысль о взаимозависимости миров, — о связи посястороннего бытия с потусторонним — представляется как весть от того затерявшегося в незапамятной временной дали памфилийца, того Ἴηρ⁹⁰, которого Платон, а за ним и многие позднейшие (Val. Max. 1, 8, 1 Ext.; Augustin. C. D. 22, 28; Eulogius p. 401), называет сыном Армения; Плутарх Symp. 9, 2, ссылаясь на ἐναρμόνιος τοῦ κόσμου περιφορά⁹¹, — сыном Гармония; Климент Александрийский Str. 5, p. 711 Potter — идентифицирует его с Зороастром, на которого часто ссылаются орфики (ср. Callistr. Stat. 7, Орфей носит τίαρα περσική⁹², Iskobs p. 615); Цицерон же, описывая сновидение Сципиона, берет его за свой образец (de R. P. 6, 3–7, Orelli p. 482; Macrobian. Somn. Sc. 1, p. 4–7 Zeune). И хотя, конечно, можно оспаривать тот факт, что Платон имел перед собой некий сохраненный традицией материал, и что он во всяком случае использовал этот материал для развития своих собственных идей, — бесспорным, все же, останется то, что возведение высшей части мистерийного учения к Памфилии выделяет эту страну как древнейшую цитадель развитого мистерийного культа. А это и есть для нас самое главное, и будет тем более значимо, чем более тесно связаны между собой и с Аргосом соседствующие ликийский и памфилийский народы. (Stephan. Byz. s. v. с Paus. 7, 3, 1; 73, 4; Cic. divin. 1, 15; Conon, narr.

⁸⁹ Лидийцы — дурные люди, вторые же (после них по порочности) египтяне, а третьи — карийцы (др.-греч.).

⁹⁰ Эра (др.-греч.).

⁹¹ Стройное круговращение космоса (др.-греч.).

⁹² Персидскую тиару (др.-греч.).

6; Herod. 3, 90; ср. Her. 7, 91; Strabo 14, 668. 675. 676; Eustath. Dionys. 854; Plin. 5, 27, 96; Plut. def. orac. 45; см. выше⁹³.) Еще ранее я кратко обозначил, что сохранившиеся на Финекском мраморе в Ликии двенадцать идущих в алфавитном порядке двустижий (Welker, Sylloge Nr. 184, p. 234–239) демонстрируют очевидную связь с орфико-пифагорейскими выражениями и воззрениями. Можно ли не увидеть этой связи (возьмем один лишь только пример) в следующих высказываниях: μοχθεῖν ἀνάγκη, μεταβολή δ' ἔσται καλή πολλούς ἀγῶνας διανύσας λήψη στέφος⁹⁴ (ср. Aug. carn. v. 66; Lil. Gyrald. Pythag. Symb. в Opp. omn. 1696, V. 2, p. 645). Ведь не пытаться сбрасывать с себя никакого бремени, терпеливо нести свинцовые тяготы жизни (Marin. V. Procli с. 18), не печалиться о смерти, но, напротив, радостно приветствовать ее как освобождение и победу — есть часто высказываемый высший пифагорейский закон. Χρησῶν ψδαι⁹⁵, на которые опирается ликийская поэма (стих 22), представляют собой орфическую форму песнопения, которая всецело в пифагорейском духе преподносит всякую житейскую мудрость как божественное откровение (Philostr. Her. с. 2, p. 693 Olear.), и то же самое можно сказать в отношении Λόγια⁹⁶ (деметрические мистериальные сочинения, Гермесианакс, ст. 15: εὐασμός κρυφίων λογίων⁹⁷), на которые указывает стих 11 и о которых Прокл, по свидетельству Марина, сказал, что они единственно достойны войти в человеческое наследие наряду с «Тимеем». Гефестион p. 111. 117 упоминает также сапфийские двустижия τῶν θεσσαρεσκαίδεκασυλλάβων καὶ ἑκκαίδεκασσυλλάβων⁹⁸; Велькер предполагает, что по своему складу они сходны с ликийскими — не указав, впрочем, на связующее звено

⁹³ См. гл. СХХVI нашего издания. — *Примеч. перев.*

⁹⁴ Необходимо терпеть, конец же будет прекрасным, совершив множество подвигов, ты обретешь венец (*др.-греч.*).

⁹⁵ Песни оракулов (*др.-греч.*).

⁹⁶ «Изречений» (*др.-греч.*).

⁹⁷ Крик тайных изречений (*др.-греч.*).

⁹⁸ (Написанные) четырнадцатисложником и шестнадцатисложником (*др.-греч.*).

между этими двумя явлениями — на несущую опору всей высшей жизни духа, как на Лесбосе, так и в Ликийи, — на орфику. Из этого источника и происходит та благородная возвышенность, коей проникнуты χρυσᾶ ἔπη⁹⁹ Финекского камня; из него же — та слава εὐνομία и σωφροσύνη¹⁰⁰, которой, согласно Страбону, пользуются народы Ликийи; равно и Феодорит de fab. haeret. 3, 6 восхваляет лаконийцев, писидийцев, памфилийцев, ликийцев и карийцев за их стойкое сопротивление всякой ереси — эту славу благозакония и умеренности советует хранить своим почитателям Аполлон (ст. 4, 5) советует хранить своим почитателям. Новые писатели с удивлением подчеркивают высоту религиозного взгляда, заявляющего о себе в изображениях т. н. Монуumenta Гарпий. В Риттере (Kleinasien, 2, S. 1030 ff.) пышное великолепие этой земли, высокая красота ее природы (Plin. 12, 1, 9. 10) и проявляющееся в религиозных традициях своеобразное величие ее народа нашли своего восторженного певца. Однако ни внутренняя взаимосвязь всех отдельных черт, на которой единственно зиждется истинное понимание, ни тот источник, из которого все они произошли, так и не были им раскрыты. Я, со своей стороны, надеюсь, что достиг этой цели, дав читателю в руки истинный ключ к объяснению скопившегося множества странных явлений. Все, что вошло в круг нашего рассмотрения в первом разделе этого труда, получает теперь свое глубокое обоснование. В мистериальном культе с его материнско-теллурической основой лежат корни постоянной сосредоточенности на мрачной, смертной стороне природной жизни, разрешающейся в утешении высшей надеждой, — той, что несет на своих крыльях изображаемый на погребальных сосудах слугитель Авроры Пегас. Этой же надеждой дышит ликийская, рассказанная легатом Лицинием Муцианом легенда о саркофаге, за сорок дней полностью растворяющем положенные в него мертвые тела (Plin. 36, 17, 17; 12, 1, 9. 10; об Ассосе и троянских ликийцах Eustath. Dionys. 857), причем число сорок, равно как и упоминание зеркала и сандалий — этих

⁹⁹ Золотые стихи (др.-греч.).

¹⁰⁰ Законности и благоразумия (др.-греч.).

общеизвестных вакхических символов (ср. Philostr. Im. 1, 6; Plut. qu. gr. 12) наряду со strigilis¹⁰¹, изображаемыми на ликийских погребальных скульптурах — однозначно приводят на ум орфические мистерии. Этим же воззрением объясняется, почему в плаче по умершему участвуют исключительно женщины: в женщине обитает высшая природа таинств, известных Беллерофонту так же, как и азиатско-кавказскому Пелопу (см. выше¹⁰²); на нем же основана святость материнства, почитание деметрического κτεῖς, главенствующее значение Луны, лунарной сферы вообще, и связанное с этим оттеснение мужского начала в посеидоническую стихию; из него же, наконец, вытекают и гражданские проявления гинекокрации, исключительное наследственное право дочерей, исключительное принятие во внимание материнского статуса, и столь же исключительно материнское родословие. Вся правовая система есть верное выражение деметрической религиозной мысли. Как она связывает между собой мать и дочь, не зная при этом ни отца, ни сына (ср. Paus. 1, 39, 1), точно так же поступает и гражданское семейное право; так же, далее, высшее религиозное упование связывается лишь с Корой и ее возвращением из Гадеса, а мужская рождающая потенция, напротив, отождествляется с мрачным законом смерти. Этот закон представлен в ликийской семье смертоносной стрелой, Лаофонтом, который сам всегда подвержен смерти; мать же, напротив, есть распространившаяся через свою дочь и вечно оживающая в ней Деметра, а женский принцип вообще есть носитель таинства, посясторонней и потусторонней надежды, всякого права и всякой нравственности. Осознать и закрепить эту связь религии и гражданских форм жизни — значит дать подлинное решение всей загадки, последнее объяснение материнского права в целом. Напрасны были бы наши попытки достичь здесь понимания без обращения к религии. Неспособный видеть эту сторону древности не найдет истинных решений во многих областях исследования, и, как многие наши современники, обречен будет вместо хлеба всякий раз пред-

¹⁰¹ Скребницами (лат.).

¹⁰² См. гл. СХХIV нашего издания. — Примеч. перев.

лагать своему читателю камни. Вся наша литература дает тому множество примеров. Правовой уклад, зиждущийся не на законе, а на традиции, с необходимостью опирается на веру в ее внутреннюю справедливость, вера же, в свою очередь, существует лишь там, где в этой традиции узнает себя религиозное воззрение. Поэтому выглядит весьма вероятным, что в Ликийи из множества дочерей рожденная первой имела преимущество над остальными. Выражение *πρωτόγονος κόρη*¹⁰³, похоже, требует этого заключения, пример Египта подтверждает его, а замечание Плутарха к стиху Гесиода, орр. 378: *μουνογενής δὲ πάϊς εἴη πατρίωιο οἴκων φερβέμεν*¹⁰⁴ — по всей видимости, может служить доказательством верности такого вывода. Этим принципом, — говорит Плутарх у Прокла р. 171 Vollbehr — руководствовались также Платон (ср., впрочем, legg. 6, 784), Ксенократ, Ликург: *οἱ πάντες ᾤοντο δεῖν ἐνα κληρονόμον καταλιπεῖν*¹⁰⁵. Также Ксенофонт, R. Laced. с. 1, 9. Как здесь *μουνογενής*¹⁰⁶ получает строгое истолкование, точно так же в случае с *πρωτόγονος*¹⁰⁷ мы видим множество дочерей, среди которых рожденная первой занимает материнское место. Только что мне пришло на ум, что азиатские *ἐνοτίκτοντες*¹⁰⁸ могли основываться на воззрении подобного рода. В любом случае мы получаем здесь точку опоры для объяснения права первородства в его противопоставлении преимущественному праву младших отпрысков, неоднократно засвидетельствованному в источниках. (См. также Theocrit. Id. 22 Dioscuri, 176. 183, ср. 162, 164, чье отношение к материнскому праву прояснено ранее.) Это последнее воззрение представляется теперь как начальная и наинишая ступень чисто природного воззрения, первое же — как принесенное

¹⁰³ Перворожденная дочь (др.-греч.).

¹⁰⁴ Единственный же ребенок обязан сохранять отцовский дом (др.-греч.).

¹⁰⁵ Все полагали, что после себя надо оставить одного наследника (др.-греч.).

¹⁰⁶ Единородный, единственный (др.-греч.).

¹⁰⁷ Первородный (др.-греч.).

¹⁰⁸ Единорождающие (др.-греч.).

деметрическим религиозным принципом движение вперед, связь же, устанавливаемая между старшими и младшими (Philostr. Im. 2, 20; ср. Herod. 6, 52; Theocr. 24, 1. 2. 37), представляется попыткой примирения этих двух систем. Я завершу ряд этих наблюдений, относящихся к взаимосвязи права и религии, замечанием о том, что отныне устойчивость ликийской материнской системы утрачивает большую часть своей загадочности. Опираясь на религию и ее мистерии, эта система была надежно защищена против любого подрыва со стороны новых идейных течений. Ἀκίνητον μὴ κινεῖν¹⁰⁹, — этот высший принцип всех таинств (ср. Theogn. 803–805), должен был распространить свою защищающую силу также и на их гражданские следствия. Азия же была широко известна в древности сохранением своих традиционных религиозных форм (τῶν ἐκεῖ ἀρχαιότερων ἔτι σωζομένων θεσμῶν¹¹⁰, Marin. V. Procli 15), а Иконий дает нам свидетельство того, что даже после гибели последних отдельные их рудименты могли сохраняться во всей своей силе на протяжении многих столетий.

КРИТ

CLIV. Отдельные явления, связанные с критскими деметрическими мистериями и с основанным на них материнским правом

Чем малочисленнее следы, оставленные нам критским, связанным с символом собаки, первобытным материнским правом, тем большего внимания заслуживает следующее, сохранившееся у Евстафия к Гомеру р. 1860, известие: Κρήτης δὲ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα σεμνῶματα κ. τ. λ. — — ἔτι ἐν συσσιτίῳ Κρητικῶ γυνὴ προεστηκυῖα τῆς συσσιτίας φανερῶς ἀπὸ τῆς τραπέζης τὰ βέλτιστά, φασι, τῶν παρακειμένων ἀφαιροῦσα παρτίθει τοῖς κατὰ πόλεμον ἢ σύνεσιν δεδοξασμένοις¹¹¹. Ср. Plut. Cleomen. 28, где царь говорит о своем

¹⁰⁹ Не двигать неподвижное (*др.-греч.*).

¹¹⁰ Тамошних более древних, еще сохраняемых установлений (*др.-греч.*).

¹¹¹ На Крите много и другого важного ... Кроме того, в критской общественной трапезной женщина-распорядительница, открыто забирая самое лучшее из находящегося на трапезе, говорят, подавала тем,

павшем в сражении брате: παισὶ ζηλωτὸς καὶ γυναιξὶν ἀοίδιμος¹¹². Plut. Demosth. 1: οὐδὲν διαφέρειν ἡγοῦμαι, ἀδόξου καὶ ταπεινῆς πατρίδος, ἢ μητρὸς ἀμόρφου καὶ μικρᾶς γενέσθαι¹¹³. Theocrit. Id. 9, 15: Αἴτνα μάτηρ ἐμά¹¹⁴ со сохлиями. Критяне славятся храбростью, εὐνομία¹¹⁵ (Eustath. I. c.), нравственной строгостью (Aelian, V. H. 12, 12: μοιχὸς ἀτιμώτατος¹¹⁶), жизненной мудростью (Val. Maxim. 7, 2, 18; Cretenses, cum acerbissima execratione adversus eos, quos vehementer oderunt, uti volunt, ut mala consuetudine delectentur, optant¹¹⁷; см. также Theogn. 31ff. 411 Phocylid. Νουθετ. 126), особым гостеприимством (Eustath. I. c.), а также благоговейным почитанием родной земли (Paus. 6, 18, 4) — все это свидетельствует о высоком статусе женской половины как фундаменте той σωφροσύνη¹¹⁸, что отличает все материнские народы, и в частности — столь тесно связанных с Критом ликийцев. См. выше¹¹⁹. (Позднее τίς Κρητῶν οἶδε δικαιοσύνην¹²⁰, Ant. Pal. 6, 654.) Но ее глубинная основа лежит в священном почитании деметрической мистерии, благодаря которой материнство в пеласгийской древности обрело свой неприкосновенный сакральный статус, и подлинной родиной которой считается Крит (Diod. 5, 77). Если мы удержим в памяти этот факт, то не только миф о Меламподиде

которые участвовали в войне, или прославились благоразумием (др.-греч.).

¹¹² Достоянный восхищения детей и воспетый женщинами (др.-греч.).

¹¹³ Думаю, что нет никакой разницы, является ли отечество бесславным и смиренным или мать некрасивой и слабой (др.-греч.).

¹¹⁴ Моя мать Этна (др.-греч.).

¹¹⁵ Соблюдением законов (др.-греч.).

¹¹⁶ Развратник презирается больше всех (др.-греч.).

¹¹⁷ Критяне, когда хотят произнести самые жестокие проклятия тем, кого они люто ненавидят, желают им обрести какую-нибудь порочную привычку (лат.).

¹¹⁸ Благоразумия, рассудительности; умеренности, воздержности (др.-греч.).

¹¹⁹ См. гл. XLIII нашего издания. — Примеч. перев.

¹²⁰ Кто из Критян не ведает справедливости (др.-греч.).

Полииде и воскрешении им сына Миноса; не только высокое мистерийное учение, высказанное Еврипидом у Порфирия *de abstin.* 4, 19 в его «Критянках»; связи с Критом не только Ликурга, но и Пифагора, а также Медеи и аргонавтов; одним словом — все, что мы выше сказали о материнско-деметрической основоположной идее критской религии; о гинекократическом облике Ариадны; о противоположности Крита гераклейскому духу Тесея и победоносному развитию патернитета возникшей из пеласгической культуры Аттики, — все эти явления обретают теперь свое глубокое обоснование, а их совокупность в целом — внутреннюю взаимосвязь. Везде и всюду доэллинская нравственность демонстрирует самую тесную связь с основанным на хтоническо-деметрическом принципе священством женщины, властно и повелительно выступающей из тьмы времен как истинная защитница первобытно-серьезного, хтонически-мрачного, однако превосходящего своей внутренней высотой позднейший эллинизм нравственного уклада.

ЕГИПЕТ

CLV. Борьба египетских воззрений против патернитета греков, прослеживаемая в ряде явлений: в частности замена в родном языке отцовских имен именами матерей

О важной роли материнства в Египте подробно говорилось в разделах с 48 по 82, касавшихся преимущественно времен его государственной самостоятельности; македонскому же господству, напротив, внимание было уделено лишь в той мере, в какой явления, им предлагаемые, могут дополнить собой материалы из самостоятельной жизни, способствуя их пояснению или подтверждению. То, чем я хочу теперь дополнить уже сказанное, есть результат дальнейших исследований о влиянии греческой культуры на традиционные представления страны Нила. Нет другого вопроса, который вызывал бы столь всеобщий и широкий интерес. И ни один не представляется более благоприятным для формирования самых широкоохватных точек зрения на историю. Тем

не менее, и здесь я предпочитаю строить свои рассуждения на отдельных частностях, идя трудным, однако надежным путем детального исследования. Мы начнем с надгробной надписи некоей умершей в девическом возрасте Сенсаос, мумия которой хранится в музее Лейдена. Открытое неподалеку от Фив захоронение содержало общим числом 14 тел, принадлежащих к одному семейству, 11 из коих, согласно второму письму Роувенса Летронну, на тот момент можно было увидеть в различных музеях Европы. Греческие надписи, все относящиеся ко времени Траяна, Адриана и Антония Пия, опубликованы в С. J. Gr. под номерами 4822–4828. В соответствии с ними, родоначальником семьи является Корнелий Поллий. Сообщается, что у его сына Сотера было трое детей: Петеменофис, уже упомянутая Сенсаос и Гераклий, от коего также происходит дочь Тфут. О Сенсаос говорится: *Σενσαῶς Σωτήρος Κορνηλίου μητρὸς Κλεοπάτρας τῆς καὶ Κανδάκης Ἀμμόνιου, πάρθενος κ. τ. λ.*¹²¹ (4823). Согласно этому известию, Сенсаос происходит от Клеопатры, дочери Аммония. Обратить здесь внимание следует не только на это добавление материнского имени, но также, — и в особенности, — на двойное обозначение Клеοπάτρα ἢ καὶ Κανδάκη¹²². Сравним между собой множество таких двойных имен (например, 4824. 4922. 4264. 4290. 4295. Letronne, recherches p. 371; A. Reugon, rap. Taurinens. особенно rap. 3: ἢ εἴ τινα αὐτοῖς ἄλλα ὀνόματά ἐστιν¹²³; Pausan. 5, 21, 5: ἐπιχώριον τὸ ἐς τὰς ἐπικλήσεις τοῖς Ἀλεξανδρινεύσιν ἐστιν¹²⁴), мы увидим возможность их двойного понимания. С одной стороны, второе имя есть перевод первого на другой язык, а с другой — оно заключает в себе религиозную характеристику и потому служит знаком культового отличия. Оно появляется не в результате торжественного имянаречения, совершаемого над ребенком родителями (ср. Plut. Q. g.

¹²¹ Сенсаос, [дочь] Сотера Корнилия, от матери Клеопатры (она же Кандакия), [дочери] Аммония, дева... (др.-греч.).

¹²² Клеопатра, она же и Кандакия (др.-греч.).

¹²³ Или если какие-то другие имена есть у них (др.-греч.).

¹²⁴ У александрийцев есть обычай относительно именованья (др.-греч.).

101), но, — как доказывает ликийский Κίλλος¹²⁵ (С. J. Gr. 4322; Margm. Охон. pars 2, fig. 69), — его источником является свободная фантазия народа. Это последнее обстоятельство особенно важно в случае с двойным именем матери Сенсаос. Ибо «Кандакия» приобретает здесь характер популярного народного прозвища. Греческое, принятое от отца имя Κλεοπάτρα¹²⁶ Египет замещает материнским отличием Κανδάκη¹²⁷. Ἐγχοῤῥῆ γλῶττα¹²⁸ делает акцент на материнстве, а не, как у греков или римлян (Valer. Max. 9, 1, 8: Muciam et Fulviam tum a patre tum a viro utramque inclitam¹²⁹), — на отце. Свяжите теперь с этим то, что сообщает Роувенс, lettre à Letronne p. 36 из Champollion, voyage de Caillaud à Мегеоё 4, p. 29–31. А именно, для той же самой Клеопатры нашлось прозвище Γεννητικῆ¹³⁰, которое особым образом говорит о материнстве, имея в виду не столько самое рождение, сколько способность к нему, то есть, подобно matrona, особо выделяя omen et spem prolis¹³¹ (Gellius 18, 6). Ср. Ennius Androm. Bothe p. 37: liberum quaesendum causa familiae matrem tuae¹³² — Medea p. 54: quae Corinthi altam arcem habetis, matronae opulentae optumates¹³³. Theocrit. 27, 68: γυνὰ μᾶτηρ, τεκέων τροφός¹³⁴. В Γεννητικῆ, следовательно, заключена греческая интерпретация Κανδάκη, — точно так же, как в этом последнем — переименованный на египетский материнский лад отличительный титул Κλεοπάτρα. Pl. Is. 36:

¹²⁵ Килл (др.-греч.).

¹²⁶ Клеопатра (др.-греч.).

¹²⁷ Кандакия (др.-греч.).

¹²⁸ Местный язык (др.-греч.).

¹²⁹ Муниа и Флавия, уважаемые отцом и мужем (лат.).

¹³⁰ Рождающая, Плодовитая (др.-греч.).

¹³¹ Предзнаменование и надежда на потомство. (лат.).

¹³² Причина (основа) твоей семьи — мать, желающая детей (лат.).

¹³³ О могущественные и благородные матроны, населяющие высокую цитадель Коринфа (лат.).

¹³⁴ Женщина — мать, кормилица детей (др.-греч.).

γεννητικὸν μόριον¹³⁵. С этим связаны еще два следующих обстоятельства. Петеменоф-Аммоний, брат Сенсаос, назван по деду не с отцовской стороны, Корнелий Поллий, а с материнской — Аммоний, примеры чему дают также номера 4945. 4946. Далее, в номере 4824, надгробной надписи брата Петеменофа, Клеопάτρα стоит без добавления ἡ καὶ Κανδάκη¹³⁶. Здесь, как и во всем, когда речь идет о Египте, господствует строгая система. Титул матери распространяется лишь на ее дочь, но не на сына. Поэтому Κανδάκη подчеркнута ставится лишь рядом с именем Сенсаос, но не с именем Петеменофа. — Относительно распространения основы Κανδ см. также Plin. 5, 27, 101: Candybum, Canae¹³⁷ в Ликий; Plin. 5, 27, 95. 100: Aricanda и Aricandus fluvius. Steph. Byz. Κάνδαρα·Ἦρας Κανδαρηνης ἱερὸν¹³⁸ в Пафлагонии. Κάνδυσ, на персидский лад Контош, v. Hammer, Fundgruben 6, 339. О Короканδάμη — Tschuke в Mela 1, 19, p. 632. Кандия, метрополия Крита. В санскрите: Kavandha, Kabandha — одновременно пузатый кувшин и облако. Ср. Pausan. 9, 10, 5. Существуют весьма любопытные аналогии к переводу Клеопάτρα через Κανδάκη. На Александрийском камне у Летронна, recherches № 15, p. 473, читаем: Σαραπίων ὁ καὶ Ἰσιδωρος — — σὺν Ἰσιδί τῇ καὶ Εὐσεβείᾳ¹³⁹. Связь этих двух имен: Сарапион и Исида — опирается на божественную пару Сарапис — Исида, которая, начиная со времени правления Филометора, полностью вытеснила прежнюю, более древнюю пару Исида — Осирис (Letronne, Recueil 1, p. 155. 268), и дает нам свидетельство фундаментальной значимости религиозных образов для всех сфер египетской жизни. Ἰσιδωρος¹⁴⁰, поставленное рядом с Σαραπίων, в очередной раз возвышает материнство над отцовством,

¹³⁵ Рождающий член/орган тела (др.-греч.).

¹³⁶ Она же Кандакия (др.-греч.).

¹³⁷ Кандиб, Каны (лат.).

¹³⁸ Кандара. Святилище Геры Кандаринской (др.-греч.).

¹³⁹ Сарапион, он же Исидор, ... с Исидой, она же Евсевия (др.-греч.).

¹⁴⁰ Исидор (др.-греч.).

тогда как имя Εὐσεβεία^{141} , стоящее здесь вместо Ἰσις^{142} , представляет мать как носительницу всякого благочестия и пиетета. (Похожие, выведенные от обозначений нравственных качеств, имена нередко можно встретить на вазах, в особенности имеющих отношение к вакхическим мистериям. Так, например, Εἰρήνη^{143} рядом с именем Диониса, Jahn, Vasenbilder Taf. 2; Εὐδαίμονία^{144} на мистерийном изображении, о котором говорят Минервини и Де Витте, *Elite* 2, 60–72. Διονόη^{145} , Laborde 1, pl. 65; Εὐνομία^{146} на одной из ваз. Rogers и т. д.) И в обозначении Ἰσιδωρος еще раз заявляет о себе главенство Исиды над Озирисом и Сараписом. Деметрический принцип (Paus. 2, 34, 10: Исида и Деметра в одном храме) предстает как высший и более священный, сын же — как ἰσομάτωρ^{147} (Hesych. s. v.). Удивительным образом проявляется этот взгляд на материнство в шестом сне διδύμαι^{148} Серапеума в Мемфисе — тех сестер-близнецов, о которых упоминают множество сохранившихся папирусов (Pap. C. Leeman). Одной из девушек снится, что она превращается в корову; затем к ней подходит Амон, швыряет ее наземь, запускает руку в ее лоно и извлекает из него быка. Если Роувенс и Бругш могут говорить о нелепости этого видения, то лишь оттого, что не понимают всего религиозного значения женского κτεῖς^{149} и зиждущегося на нем отличия рождающей Κανδάκη , — так, как оно представлено в $\text{σηκός μητρός τοῦ βοός}^{150}$ (Porphyg. 2, 11. 61; 4, 7) и в обозначении сыновнего отношения через материнское яйцо (Hogar. 2, 26 с р. 276. 323 Леемана;

¹⁴¹ Евсевия (др.-греч.).

¹⁴² Исиды (др.-греч.).

¹⁴³ Ирина («Мир») (др.-греч.).

¹⁴⁴ Счастье, блаженство (др.-греч.).

¹⁴⁵ Диноноя (др.-греч.).

¹⁴⁶ Эвномия («Законность, Справедливость») (др.-греч.).

¹⁴⁷ Похожий на мать, весь в мать (др.-греч.).

¹⁴⁸ Близняшкам (др.-греч.).

¹⁴⁹ Лона (др.-греч.).

¹⁵⁰ Святылище (или: гробнице) матери быка (др.-греч.).

Pindar fr. 35, Boeckh p. 635; Brunet de Presle, exam. crit. 1, 221); при этом они не потрудились обратить должное внимание на аналогии, — например, те, что можно видеть у Валерия Максима 1, 7, 5; 7, 3, 2 Ext., а также на монументальных изображениях египетских храмов. Известны рельефы маммис¹⁵¹ в Гермонтисе и Луксоре, описания коих можно прочесть у Шампольона-Фижеака, *Egypte ancienne* p. 232, 2; 253, 1. На изображениях в луксорском Аменофеуме запечатлен ряд сцен: сперва Тмау-Хемва, супруга Тутмоса IV, эфиоплянка, получает весть о зачатии будущего ребенка; затем ее, уже беременную, ведут через Хатхор¹⁵² в маммису (иероглифически — место разрешения); далее представлен момент рождения ею Аменофиса; и, наконец, мы видим ее кормящей грудью младенца. В Гермонтисе Рат-тауи рождает сына Харпре. Божественная Илифия извлекает младенца из материнского лона; стоящая рядом женщина принимает его. Клеопатра, дочь Авлета, и Цезарион присутствуют на различных частях этих изображений — доказательство того, что божественная Γεννητική¹⁵³ и ее сын служат здесь символом материнства самой царицы. Коль скоро не подлежит сомнению, что при каждом большом египетском храме существовала такая маммиса, — она была также в Филах и в Омбосе, — можно сделать вывод о том, сколь высокое значение придавалось акту рождения даже в мире богов. Теперь ясно, почему руки потомков, сбивавшие с монументов именные таблички царей, все же не дерзнули подняться на имена их матерей и супруг. Такое сообщение младшего Шампольона об одном из фиванских захоронений можно прочесть в *Champ. Figeac. Eg. p. 171, 2*. По этой же причине в Египте не найти примеров, когда бы дети проклинали своих матерей, при том, что можно указать по меньшей мере один эпизод проклятия отца, как свидетельствует первый из папирусов, опубликованных Петреттини. Согласно воззрениям страны Нила, этот грех есть менее тяжкий,

¹⁵¹ Маммиса — родильный дом в древнем Египте. — *Примеч. перев.*

¹⁵² Хатхор — Храм одноименной египетской богини любви, рядом с территорией которого располагалась маммиса. — *Примеч. перев.*

¹⁵³ Родительница (*др.-греч.*).

тогда как в соответствии со взглядами Афин, он, как раз наоборот, — самый страшный (Demosth. в Beoth. 2. Valer. Max. 8, 1, 2; 5, 3, 3; Mungo Park, Afr. с. 2). Ничего не боится египтянин больше, как навлечь на себя гнев матери. В одном из британских папирусов супруга Исия, увещевая мужа, говорит ему, что и его мать гневается на него: καὶ ἡ μήτηρ σοῦ τυυχάνει βαρέως ἔχουσα¹⁵⁴ (Pap. Brit. № 18, и Vatican. A.; Mai, veter. scriptor. nova coll. T. 4, p. 445; 5, p. 601). Таким образом, сновидение δίδουαι стоит в полном соответствии с египетскими воззрениями. Оно обретает тем большую значимость, что исходит от Сараписа, а следовательно, соответствует связи Сарапион — Исидор (ср. С. J. Gr. 120, 1, p. 160; Porph. abst. 4, 9); а тем, что сновидение послано одной из сестер-близнецов, подчеркивается всегда связанное с женским принципом δίδουαι, ἑτερόχροον, ἑτερόφθαλμον δίδουαι¹⁵⁵ (Porphyr. abst. 4, 7; de antr. 29. 31). Еще один пример египетской замены отцовского принципа на материнский дает нам Pap. Casati L. 3, где под жреческим служением Ἰσιδος μεγάλης μητρός θεῶν¹⁵⁶, без всякого сомнения, подразумевается служение Клеопатры, супруги второго Эвергета (ср. Papyr. Lugdun. Leemans, Pap. M.). Особо я хочу подчеркнуть следующее. На саркофаге, в котором был найден Петеменофис (С. J. Gr. 4825), погребальная надпись сделана как на греческом, так и иероглифическим письмом: греческий вариант располагается на боковой стенке у изголовья мумии, иероглифический же — на крышке. «L'inscription hiéroglyphique ne contient pas le nom du père, qui est dans l'inscription gresque (ἰοῦ Πάβωτος), mais elle porte celui de sa mère, Tekoni ou Takoni selon l'usage plus général des Egyptiens.¹⁵⁷» Так в Champollion-Figeac, Notice sur une momie de Turin в Bulletin de Férusac p. 177. — Кроме

¹⁵⁴ И мать твоя, случается, бывает разгневана (др.-греч.).

¹⁵⁵ Двойственность, обоеполость, одноглазость, двувратность (др.-греч.).

¹⁵⁶ Великой Исиды, Матери богов (др.-греч.).

¹⁵⁷ Иероглифическая надпись не содержит имени отца, которое указано в греческой надписи (ἰοῦ Πάβωτος), однако, в согласии с наиболее распространенным египетским обычаем, приводит имя матери: Текони или Такони. — Примеч. ред.

того, важным будет письмо Паниска Филометору, сохранившееся на двух греческих папирусах Египетского музея в Турине, и по ним приводимое Пейроном, Р. 1, р. 147 ff. Письмо касается изданного царем закона, согласно которому все договоры, подготовленные египетскими должностными лицами, надлежало представлять для заверения специально назначенному греческому чиновнику, который и проставлял соответствующую отметку в самом документе, без чего греческий суд не принимал дело к рассмотрению. Такой *γραφεῖον*¹⁵⁸ сохранился в пяти демотических документах. Он гласит: ὁ πρὸς τῷ γραφεῖ κερημάτικα, или μετεἰληφα εἰς ἀναγραφῆν¹⁵⁹. Филометор запрашивает здесь у Паниска, в ведении которого был *γραφεῖον*, следует ли он предписанию, и каким образом оформляет *γραφεῖον*. На это следует ответ: все совершается так, как предписал Аристон, т. е. составляется (*εἰκονίζειν*¹⁶⁰) *summarium*¹⁶¹ каждого договора, и в него (наряду с прочими пунктами) включаются τὰ ὀνόματα (sc. *contrahentium*) πατρόθεν¹⁶². Подчеркнутое внимание к *πατρόθεν* имеет в своей основе противопоставление египетскому обычаю, где упоминается либо одна лишь мать, либо мать наряду с отцом. Следствием греческого подхода было то, что часто наличие разных матерей при одном и том же отце совершенно выпускалось из вида. Роувенс подтверждает это замечание: *Quand les enfants d'un même père étaient issus de mères différentes, le corps des actes Egyptiens exprimaient cette circonstance, que les enregistrements grecs passaient sous silence. Voyez le contract A du papyrus démotique de Mr. Grey d'après la traduction de Mr. Peyron*¹⁶³ (A. Peyron, *Papyri graeci Regii Taurinensis*

¹⁵⁸ Отметка, запись (*др.-греч.*).

¹⁵⁹ «Принявший решение относительно записи» или «включивший в список» (*др.-греч.*).

¹⁶⁰ Формировать (*др.-греч.*).

¹⁶¹ Краткое изложение (*лат.*).

¹⁶² Имена (договаривающихся, контрагентов) по отцу (*др.-греч., лат.*).

¹⁶³ Когда дети одного и того же отца происходили от разных матерей, это обстоятельство отражалось в тексте египетских записей, тогда как в греческих записях оно игнорировалось. См. договор А демотического

Musei Aegyptii. 1, p. 133) et l'enregistrement grec de ce contract (Th. Young, Hieroglyphics Collected by the Egyptian Society, p. 34).

CLVI. Продолжение предшествующих рассуждений.

В особенности генеалогические данные в греческих папирусных источниках эпохи Птолемеев.

Победа материнской системы в народном языке

В подтверждение противопоставляемого греческому πατρῶθεν¹⁶⁴ местного египетского обычая у нас, кроме множества примеров, есть еще и то самое общее свидетельство, которое дает нам в руки изложение большого судебного процесса в первом Туринском папирусе. В этом наиболее значимом из всех папирусных документов, лишь небольшое извлечение из которого находится в Париже (как я мог убедиться на основании списков, изготовленных Летроном и находящимися ныне в руках Брюне, сообщаются доводы, приводимые адвокатами двух спорящих сторон в подтверждение их притязаний на спорный земельный участок; в конце приводится решение, принятое трибуналом хремагистов в 34 году Эвергета II (117 до Р. X.). Из всего обилия деталей, в высшей степени важных для понимания реальностей египетской жизни, здесь необходимо отметить следующий пункт. Жалобщик Гермий пытается доказать ничтожность предъявленных ответчиком по имени Гор документов, ссылаясь на отсутствие в них στυρίωσις¹⁶⁵ — некой формальности, характер которой нам точно не известен. На это адвокат Гора отвечает: податель иска, настаивая на στυρίωσις, требует соблюдения отечественного египетского права (ἐκ τῶν τῆς χώρας νόμων¹⁶⁶), — как если бы дело рассматривалось трибуналом египетских судей,

папируса г-на Грея в переводе г-на Пейрона (A. Reuron, Papyri graeci Regii Taurinensis Musei Aegyptii. 1, p. 133) и греческую регистрацию этого договора (Th. Young, Hieroglyphics Collected by the Egyptian Society, p. 34). — *Примеч. ред.*

¹⁶⁴ [Именованию] по отцу (*др.-греч.*).

¹⁶⁵ Ручательства (*др.-греч.*).

¹⁶⁶ Исходя из законов страны (*др.-греч.*).

а не греческими хрематистами. Если же он хочет апеллировать к законодательству страны, то ему следует признать и собственную ему подсудность. Египетский же закон требует от истца прохождения нескольких торжественных актов, что, в свою очередь, не было соблюдено им. Первый из них состоит в том, что истец называет своих отца и мать и подтверждает, что они действительно являются его родителями, а также доказывает то же самое в отношении их предков. До тех пор, пока это не выполнено, он вообще не имеет права заявлять в суде каких бы то ни было притязаний: *просепидеикνὺς ὡς εἰ καὶ ἐπὶ λαοκριτῶν διεκρίνοντο καθ' οὗς παράκειτο νόμους, πρῶτερον εἶναι ἐπιδεικνύειν αὐτὸν ὡς ἐστὶν υἱὸς τοῦ τε Πτολεμαίου καὶ ἧς φησὶν εἶναι μητρὸς καὶ ὡς οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἰσὶν ὧν προφέρονται συγγενῶν, πρὶν ἢ καθόλου ἀκουσθῆναι αὐτοῦ λόγον περὶ τίνος πράγματος, καὶ μετὰ τὰς ἐπιδείξεις ταύτας αἰτεῖσθαι αὐτὸν τὰς περὶ τῆς οἰκίας ἀποδείξεις*¹⁶⁷. Итак, согласно местному египетскому праву, истцу недостаточно было просто подать свою апелляцию: он должен был представить свою родословную, вероятно, до третьего колена (ср. Letronne, de la civilisat. Egypt. p. 44). При этом мало было назвать предков с отцовской стороны: требовалось также указать имя матери и ее предков. В до сих пор сохранившемся демотическом свидетельстве купли-продажи, — одном из трех, на которые адвокат обвиняемого опирается в доказательство приобретения со стороны Гора и его предков, — продавцы обозначены следующим образом: Алексис, сын Эрина; Ловая, дочь Эрина; Твея, дочь Эрина. Все трое рождены от одной матери; Семрина, дочь Пенефота от матери Сенловаи; Эрин, сын Аменофа; Сесорфива, дочь Аменофа (оба рождены от матери Тсенамун); Сисой, сын Аменофа от матери Тсенхонсии, — тогда как греческий адвокат, касаясь этих документов, называет лишь

¹⁶⁷ Сверх того показав, что если даже народными судьями были вынесены решения согласно действующим законам, сначала ему следовало показать, что он сын Птолемея и той, которую он называет матерью, и что его предки упоминаются как их родственники, прежде чем его речь относительно какого-либо дела вообще будет выслушана, а после этих свидетельств от него можно требовать доводов относительно семьи (др.-греч.).

имена продавцов, никак не упоминая их родителей. Пейрон пытается ограничить строгость ἐϋχῶριος νόμος¹⁶⁸ лишь случаями виндикации недвижимости, однако, судя по духу приведенного места, гораздо более вероятна его актуальность для всех правовых споров. *Professio parentum et avorum*¹⁶⁹ выглядит как инструмент субъективной процессуальной легитимации, без прохождения которой сторона обвинения вообще не могла быть выслушанной по существу дела. Это лишь одна из многочисленного ряда формальностей, коими было обставлено местное жреческое право; Цицерон, *pro rege Alexandrino* характеризует их как *severitas Aegypti*¹⁷⁰, и, по всей видимости, именно из таких и из подобных им черт складывается тот египетский национальный характер, который Аммиан 22, 6 описывает словами *genus hominum controversum et adsuetudine perplexius litigandi semper laetissimum*¹⁷¹. Но какой бы мы ни представляли сферу действия этого закона, — все же остается бесспорным, что матери в египетском жреческом праве отводится самостоятельное значение, а следовательно, и само понятие родства сводилось здесь к естественной и всеобъемлющей *συνγένεια*¹⁷². Само право применительно ко всякому конкретному индивидууму мыслилось в зависимости от *cognatio*¹⁷³ (как и в случае преторского *bonorum possessio unde cognati*¹⁷⁴), т. е. от отношения телесно-физической природы, где, с одной стороны, на передний план выходит родство по матери, а с другой — само право все еще носит преимущественно фактически-посессорный характер, который единственно учитывается в решении суда хрематистов, подкреплен-

¹⁶⁸ Местного закона (*др.-греч.*).

¹⁶⁹ Объявление о родителях и прародителях (*лат.*).

¹⁷⁰ Суровость Египта (*лат.*).

¹⁷¹ Народ склочный и неизменно находящий величайшее удовольствие в запутанных тяжбах (*лат.*).

¹⁷² Общности происхождения (*др.-греч.*).

¹⁷³ Когнация, кровное родство (*лат.*).

¹⁷⁴ Наследственное владение по кровному родству (*лат.*).

ном ссылками на законы о *possessio*¹⁷⁵. Не следует упускать из вида и то, что, по всей видимости, строгое доказательство родства было обязательно лишь для стороны истца. В пользу защищающегося говорит само владение. Сколь велико было значение, придаваемое фактическому *κράτης*¹⁷⁶, видно из реплики обвиняемого, что о бессрочном праве виндикации для истца речи не идет; и даже если судья захочет пойти ему навстречу, — все же срок, отводимый ему на истребование, не должен превышать двух-трех лет. Это презумпция в пользу существующего властного отношения, признаваемая и в знаменитом законе о краже, имеет для нас тем большую значимость, что она не опирается на какой-либо писанный закон. Следовательно, перед нами здесь не что иное, как чистая женственно-вещественная диада во всей ее мерополагающей силе — властвующая над всеми теллурическими отношениями. Одна фундаментальная идея пронизывает собой все части египетской системы — гинекократическая ориентация культуры в целом. В противоположность ей, допущенная адвокатом возможность тройственности видится как переход от относительно примитивного теллурического — к более высокому уровню религиозного и правового сознания. Розеттская надпись дает нам поучительную аналогию. В строке 13 жрецы в качестве особой заслуги Епифана перед Египтом приводят следующее: *ὁμοίως δὲ καὶ τὸ δίκαιον πᾶσιν ἀπένευεν, καθάπερ Ἐρμῆς ὁ μέγας καὶ μέγας*¹⁷⁷. Дважды великим назван здесь Гермес, и в египетской редакции того же указа символ, соответствующий *μέγας*¹⁷⁸, повторен дважды, — так же, как часто стоят с удвоением царские имена (Brunet de Presle, *exam. critique* p. 165. 181; Letronne, *civilis. égypt.* p. 40. Val. Max. 1, 3, 6; Herod. 2, 37). Поскольку же, далее, из Champollion, *panth. égypt.* pl. 15, № 3 явствует, что в другом месте Гермес связывается уже с трижды повторенным

¹⁷⁵ Владении (лат.).

¹⁷⁶ Владению (др.-греч.).

¹⁷⁷ Равным образом он всем даровал и справедливость, подобно Гермесу великому и великому (др.-греч.).

¹⁷⁸ (Слову) «великий» (др.-греч.).

иероглифом «великий» (Letronne, Rec. 1, 283–285), то очевидно, что такой дуализм является осознанным и связан с отношением Гермеса к отправлению правосудия, так что указ в этом случае столь же решительно следует египетскому обычаю, как и в предписании жрецам устанавливать почетные статуи Епифана τὸν Αἰγυπτῶν τρόλον¹⁷⁹ (L. 39), а не в традициях греческого храмового искусства. В сравнении с двойцей, число три имеет более высокую, более совершенную природу (Aristot. de coelo 1, 1; Gräbers. S. 248 ff.), и в ней уже совершен отход от исключительной точки зрения теллуризма. Трехкратный повтор всюду является лишь именно в этом значении. Serv. Aen. 5, 80: Salve apud auctores bonos ter enunciatum invenitur: salve salve resalve¹⁸⁰ ter. Val. Max. 1, 8, 4 (bis), 1, 6, 7: tertia quoque victima¹⁸¹. В inscr. Rosett. L. 2 Епифан назван даже господином триаконтаэтерид¹⁸², и одновременно представлен как ἐλαυορθώσας τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων¹⁸³. Точка зрения διττὸν τὸ ἔργον τῆς δίκης¹⁸⁴ (Procl. в Op.) подчинена здесь ἐλαυορθώσις τοῦ βίου¹⁸⁵, а следовательно, три года признаются крайним сроком для подачи искового заявления. — В решении, принятом судом хрематистов по делу об иске Гермаса против Гора, несмотря на его подробную мотивацию, отсутствие прохождения требуемых египетским правом торжественных актов и, в частности, отсутствие указания предков с отцовской и материнской сторон, полностью обойдено молчанием. Отсюда мы можем видеть, какую роль сыграли учрежденные Птолеями греческие трибуналы в постепенном подтачивании и конечной ликвидации традиционных египетских обычаев. Мы видим, как

¹⁷⁹ На манер египтян (др.-греч.).

¹⁸⁰ У хороших авторов слово «salve» [здравствуй, привет тебе!] повторяется трижды: здравствуй, здравствуй и еще раз здравствуй! (лат.).

¹⁸¹ Также третья жертва... (лат.).

¹⁸² От др.-греч. τριακονταετηρίς — празднество, совершаемое каждые тридцать лет. — Примеч. ред.

¹⁸³ Улучшивший/исправивший жизнь людей (др.-греч.).

¹⁸⁴ У справедливости двойное действие (др.-греч.).

¹⁸⁵ Исправлению жизни (др.-греч.).

египетское жреческое сообщество, — холхиты — защищает свои права перед греческим префектом, даже не пытаясь оспорить его компетенцию в этом вопросе, а об определениях νόμοι ἐγῴφριοι¹⁸⁶, на которые ссылается грек, говорят с интонациями, напоминающими Цицеронова в pro Murena. Если даже принять, что все эллинистические институты предназначались прежде всего для рассмотрения дел людей пришлых (κάτοικοι¹⁸⁷), а также касающихся самого царского дома (P. Taurin. 13), то все же в конце концов к новым принципам с их преимуществами, коими пользовались греческие чиновники и греческие суды, — с неизбежностью обратилось и местное население; и таким неприметным образом осуществилось то, что никак невозможно было бы осуществить насильственными мерами, а именно — медленное, однако неуклонное подтачивание тысячелетних и столь тесно связанных с религией правовых принципов Египта. Это высвобождение из древних уз еще более поощрялось раздаваемыми время от времени Птолеями индальгенциями, которые в Taurin. I названы также φιλαυθρωπία πασῶν αἰτιῶν¹⁸⁸. Любое несоблюдение формальностей теряло тем самым правовое значение, так что наконец даже в демотических документах отсутствует στυρίωσις¹⁸⁹, и ранее уже упомянутое сокращение протокольных моментов, необходимых для участия в процессе, получает все большее распространение. Тот же самый папирус дает нам еще один пример. В деле Гермияса против Гора адвокат обвиняющей стороны ссылается на ранее уже решенное дело между Гермием и Армаем, сыновьями Аполлония и Дамония соответственно. В последнем случае решение принималось на основании египетских земельных книг, а потому было вынесено в пользу Гермияса, ибо спорный участок поля в этом кадастре был записан на предка истца с материнской стороны. В первом же деле, напротив, о таком способе доказательства речь уже не идет. Теперь в руках у

¹⁸⁶ Местных законов (др.-греч.).

¹⁸⁷ Жители, обитатели (др.-греч.).

¹⁸⁸ Снисходительность к любым обвинениям (др.-греч.).

¹⁸⁹ Ручательство (др.-греч.).

тяжущихся партий не древняя кадастровая книга фараонов, а купчие и расписки об уплате налогов в *registrum trapeziticum*¹⁹⁰. Очевидно, что и эти перемены также служили интересам Птолемеев. Тем самым жрецы, в чьих руках ранее находился верховный надзор за приобретением и состоянием земельной собственности, равно как и весь нотариат (*Peuron* 1, p. 114) и *διανομή τῶν προσόδων*¹⁹¹ (*Clem. Alex. Str.* 6, p. 758 Potter), фактически отстранялись от него, а Лагиды получали возможность создать равнозначные должности для своих собственных царских чиновников. Эти последние были теперь в курсе всех купчих договоров: греческих — потому, что они заключались в присутствии греческого агораномы или грамматофилаксы; и демотических — благодаря институции царского *γραφεύς*¹⁹², которому все *συναλλάγματα*¹⁹³ должны были передаваться для заверения и протоколирования, *εἰκονισμός*¹⁹⁴ — опосредованно через оповещение в *officium mensae*¹⁹⁵ для взимания пошлины. Если со всей этой системой, о которой *P. Taurin. I.* дает нам самое четкое представление, мы свяжем основание Мусейона в Александрии; вызванное планомерным насаждением греческой спекуляции разложение древней религии; учреждение надо всем Египтом должности *ἀρχιερεία*¹⁹⁶ (*Gothofred. ad L. 2. 3. Th. C. de fide cathol.*; *Franz v. S. J. Gr.* 3, p. 3076); связь этой верховной жреческой должности, с одной стороны, с учеными Мусейона, а с другой — с подотчетным местным жреческим сословием, — то нам придется согласиться с Летронном (*rec.* 1, 278. 279. 358. 364), когда он характеризует мудрость и последовательность политики Птолемеев как поистине макиавеллиевские. Во всех их деяниях прослеживает-

¹⁹⁰ Регистре менял (*лат.*).

¹⁹¹ Распределение доходов (*др.-греч.*).

¹⁹² Писца (*др.-греч.*).

¹⁹³ Договоры, контракты (*др.-греч.*).

¹⁹⁴ Сведения для взимания подушного налога (*др.-греч.*).

¹⁹⁵ Служба, ведавшая сбором налогов (*лат.*).

¹⁹⁶ Верховной жрицы (*др.-греч.*).

ся та же точка зрения, которую выше мы распознали в привлечении синопского бога, а в отношении самого Александра — в мифе о Кандакии. Не подавление, но бережное сращивание и ассимиляция — такова руководящая идея их системы правления, от которой требовалось одолеть самые несокрушимые преграды, примирить между собой множество интересов и одержать победу над отмечавшимся еще Тиверием Александром αἰώνιον¹⁹⁷ местного уклада. И если далее мы видим, как все большее и большее распространение получает здесь величайшее и совершенно произвольное разнообразие в оформлении генеалогических данных, — то я усматриваю в этом прямое следствие распада, вызванного контактом египетских и греческих воззрений. Ибо наряду с обозначением отца и матери, согласно египетскому закону, столь же часто указывается, на греческий лад, только отец, или же, в духе древнейших традиций, называется лишь имя матери. Равным образом, в случае присутствия обеих сторон, материнское имя предшествует не только отцовскому, но и имени супруги. Подобные вариации не исчерпываются теми, что уже упомянуты нами: их примеры собраны у Schmidt, die Papyrus-Urkunden von Berlin 1842, S. 321 ff. Далее, С. J. Gr. 4878: Πάνωβτις παρὰ μητρός Συνπεμίας¹⁹⁸. Из документов о выдаче тел умерших у Brugsch, lettre à Mr. de Rougé p. 13–27: Ψεμμώνθης μητρός Ελιλόβινος Παέως — Φριπαχέους καὶ ἡ μήτηρ καὶ πάτηρ — Ἴμούθης Τέωτος καὶ ἡ μήτηρ καὶ πάτηρ — Ἐρωπένης μητρός Ταμούνιος — Στράτων μητρός Ἀταύρης — Στράτων μητρός Τατεπτούμιος — Κόνων Ἀπολλωνίου χωρὶς τῆς μητρός καὶ πατρός¹⁹⁹ и т. д. В одном договоре о купле у Сен-Мартена, Journal des savants, Sept. 1822, продавец подписывается: Θινζμεπос Σαραπάμμωνος μητρός Θινζμεпωτος ἡ προεγεραμμένη μετὰ κυρίου τοῦ ὁμοπατρίου μου ἀδελφοῦ

¹⁹⁷ Постоянством (*др.-греч.*).

¹⁹⁸ Паноптида со стороны матери Синпемии (*др.-греч.*).

¹⁹⁹ Псеммонфис от матери Элилобинии Паэо — Фрипахея и мать, и отец — Имуфис Теот, и мать, и отец — Эропенис от матери Тамунии — Стратон от матери Татептумии — Конон Аполлония без матери и отца (*др.-греч.*).

Παχνούμιους Σαραπάμμωνος²⁰⁰. С. J. Gr. 4965: Θάμησις Ἀπολλωνίου μητρὸς Τβῆ²⁰¹. Далее, 1207. 1241. 4822–4828. 4879. 4881. 4885. 4996. 5000. 5018. 5103. Notice sur le Musée Dodwell, Rome 1837, p. 4, № 3. 8. Во втором Берлинском папирусе Финит Аврелий Каллиник везде называет себя сыном Оснонта и матери Тлуллу, в подписи же — просто Аврелием от матери Тлолу. В первом папирусе читаем: Диоскор, сын Арсиния от матери Тибеллы. Оба эти документа заслуживают тем большего внимания, что относятся к позднему христианскому периоду, один — к эпохе Флавия Гераклия, другой — Флавия Фоки. К другому ряду принадлежит изданный Шоу в 1788 году папирус Борджиа, который вплоть до 1821, когда был опубликован папирус Анастази, был единственным общеизвестным памятником такого рода. В нем содержится длинный список жителей арсиноитской Птолемаиды, занятых в насыпных и землекопных работах (κάτανδρα τῶν ἀπεργασαμένων εἰς τὰ χωματικὰ ἔργα²⁰²; κάτανδρα — то же, что и катарίθμησις ἢ κατ' ἄνδρα²⁰³, Petrettini, pap. Greco-Egizi p. 55; Peyron, Pap. di Zoïde 1828, p. 30). Наряду со множеством случаев, когда названы по отдельности отец или мать, здесь часто можно встретить выражение ἀπάτωρ²⁰⁴, проставленное вместо мени отца. Например, Col. 2: Εὐδαίμων ἀπάτωρ μητρὸς Ταορσανούριος²⁰⁵. Слово ἀπάτωρ, которое в Феокритовой «Сиринге» сопоставлено с κλωπολάτωρ²⁰⁶ и которое в схолии к этому месту объясняется через полυπάτωρ²⁰⁷ и Одис-

²⁰⁰ Финземпа Сарапаммона матери Финземпота, вышеупомянутая вместе с господином моим братом, сыном одного со мною отца Пахнумием Сарапаммоном (др.-греч.).

²⁰¹ Фаминида, (жена) Аполлония, от матери Тбе (др.-греч.).

²⁰² Внесение в список тех, кто был занят на земляных работах (др.-греч.).

²⁰³ Перечисление или (упоминание) всех поголовно (др.-греч.).

²⁰⁴ Не имеющий отца (др.-греч.).

²⁰⁵ Евдемон без отца, от матери Таорсанурии (др.-греч.).

²⁰⁶ Сын неизвестного отца (др.-греч.).

²⁰⁷ Имеющий многих отцов (др.-греч.).

сей-Οὐδείς²⁰⁸, — соответствует πατὼς ἀδήλου²⁰⁹ ликийской надписи и обозначает гетерически посеянного — sprugius²¹⁰-σπαρτός²¹¹ (с ним, вероятно, может быть сопоставлено имя Амазоний — частое прозвище вольноотпущенных — Labus, museo di Mantova 1, 167); здесь вполне приложим ответ Цицерона Метеллу Непоту: ταύτην τὴν ἀπόκρισιν (τίς ὁ πάτηρ;) ἔφη, ἢ μήτηρ χαλεπωτέραν ἐποίησεν²¹² у Plut. Cic. 16. Из подчеркнутого упоминания этого ἀπάτωρ можно видеть, что там, где называется одна лишь мать, отнюдь еще не следует предполагать внебрачное рождение. Порой неупоминание имени отца могло иметь случайные причины. Так, Аполлоний в своем исковом письме против пяти холхитов делает следующее добавление: οὗ τὸν πατέρα ἀγνοῶ²¹³, тогда как позднейшее сравнение доказывает, что впоследствии имя удалось установить. (Исковое заявление P. Taurin. 3; сравнение P. Taurin 4; к первому относится P. Leidens. F. Leemans p. 38.) Но так как подобные случаи относятся к исключениям, я прихожу к выводу, что приведение имени одной лишь матери объясняется из традиционного воззрения Египта, от коего берет начало устоявшееся даже под греческим господством предпочтение материнской генеалогии. В подтверждение этого можно указать на уже упомянутую подпись μητὼς Τλόλυ²¹⁴, а также на рассказ об александрийском ἠνιόχος, ὃς ἦν μητὼς Μαρίας... καὶ τὸ πλῆθος ἀνεβόησεν ὁ υἱὸς Μαρίας λέπτωκε καὶ ἐγήγερται καὶ ἐνίκησε²¹⁵ (ар. Show, praef. p. 35). Если в юридических документах, как правило, указывалось происхождение с двух сторон, или, на греческий лад, упоминался

²⁰⁸ Никто (др.-греч.).

²⁰⁹ Неизвестного отца (др.-греч.).

²¹⁰ Рожденный вне брака (лат.).

²¹¹ Посеянный (др.-греч.).

²¹² Этот ответ ([на вопрос] «Кто отец?»), сказал он, (для тебя твоя) мать сделала более трудным (др.-греч.).

²¹³ Отца я не знаю (др.-греч.).

²¹⁴ Матери Тлоли (др.-греч.).

²¹⁵ Вознице [ипподрома], который происходил от матери Марии... И народ восклицал: «Сын Марии упал, и восстал, и победил!» (др.-греч.).

лишь отец, то народ в своей массе предпочитал обозначать лишь материнское имя. Принцип Исиды победил, равно как и местные египетские топонимы сохранились неизмеримо дольше, нежели греческие. Для греческого Παρεμβολή²¹⁶ Шампольон, *lettres écrites d'Égypte* p. 103, нашел иероглифическое соответствие Tebôt — имя, которое и до сих пор еще в почти неизменном виде присутствует в нынешнем Debout. Letronne, Rec. 1, 10. Указание лишь материнского имени нашло себе опору в обычае полигамии (Diod. 1, 80), для которого, несмотря на приписываемое Рамзесу большое количество детей, я, в связи с Diod. 1, 78 и вместе с Шампольоном, *Égypte anc.* 42, 2, предполагаю лишь весьма позднее возникновение. При многоженстве материнское имя образует специальный отличительный знак, и поэтому Тамесида в своей жалобе против второй жены своего отца добавляет лишь материнское имя (А. Реугон, Р. Taurin. p. 65), а в демотическом документе у Бругша p. 16 стоит: «Эфох, супруг Тзенхормаи, его жена и дети от Памут». Мы видим из этих замечаний, что несмотря на всю путаницу, внесенную проникновением греческих обычаев в оформление генеалогических данных, в народной жизни все же сохранилась приверженность к именованию преимущественно с материнской стороны. Замена имени Клеолáтра на Κανδάκη, таким образом, представляет собой лишь единичный пример общей тенденции.

CLVII. Продолжение. Склонность греков подменять материнскую точку зрения отцовской. Примеры

Далее, весьма любопытным видится еще и тот факт, что греки, напротив, всюду стремились подменить материнскую систему отцовской. Упомянутый выше у Страбона νόμος γυναικωπολίτης²¹⁷ носит у Птолея заимствованное от мужского рода имя ἀνδροπολίτης²¹⁸; его столица, а позже — резиденция христи-

²¹⁶ Боевой порядок; лагерь, стан (*др.-греч.*).

²¹⁷ Гинекополитский ном (*др.-греч.*) — по названию города Гинеконполь, т. е. «город женщин».

²¹⁸ Андронполитский (*др.-греч.*).

анского епископа, зовется ἀνδρῶν πόλις²¹⁹ (Franz в С. J. Gr. 3, р. 284). В мифе о Кандакии вместо *sogores*²²⁰ стоит *fratres*²²¹ (выше²²²). Ведя речь об этолийцах, Аристотель вместо левой ноги говорит о правой, а Плутарх — так же вместо левых рогов аполлонического Кератона упоминает исключительно правые (с. 158, 1; 159, 2). Равным образом мне видится бесспорным, что у Псевдо-Плутарха, *de flux.* 9, 5 (S. 190, 1) *φιλοπάτορες*²²³ вытеснило более отвечающее карийскому материнскому праву *φιλομήτορες*²²⁴. Подобное же можно усмотреть в сообщениях древних о значении выражений *κοκκῖαι* и *χαοί*. Если Суда s. v. дает изначальное *αἱ πρόγονοι*²²⁵, приводя всецело соответствующий ликийской системе стих: ἀφ' ὑμέων *κοκκῖησι καθημένη ἀρχαίησι*²²⁶, — то Et. M. s. v. *Κοκκῖας*²²⁷, и Гесихий s. v. *κοκκῖαι, кукоίας, куῖκα*²²⁸ — пишут: *οἱ πρόγονοι, οἱ πάπποι*²²⁹, тем самым переходя от материнской системы аристократии к отцовской. Ср. выше²³⁰. Относительно *χαοί*²³¹ Theocr. Id. 7, 5 вместе с соответствующей схолией и Aristoph. Lysistr. 90. 91. 1157. 549; Antonin. Lib. M. 11; Gell. 15, 20. Аристократизм Фрасидама и Антигена носит материнский характер, восходя к косской царице Клитии. Ср. Theocr. Id. 22, 164: ἄνωθεν ἄμα *ματρῶιον αἶμα*²³². Вместо *οἱ πρόγονοι*, следовательно,

²¹⁹ Андронполь, т. е. «город мужчин» (др.-греч.).

²²⁰ Сестры (лат.).

²²¹ Братья (лат.).

²²² См. гл. XLV нашего издания. — *Примеч. перев.*

²²³ Любящие своих отцов (др.-греч.).

²²⁴ Любящие своих матерей (др.-греч.).

²²⁵ Предки (др.-греч.).

²²⁶ От вас пребывшая у древних предков (др.-греч.).

²²⁷ Кокий (др.-греч.).

²²⁸ Зерна (др.-греч.).

²²⁹ Предки, пращурь (др.-греч.).

²³⁰ См. гл. CXXI нашего издания. — *Примеч. перев.*

²³¹ Славные [предки] (др.-греч.).

²³² Свыше, тем более что [это] материнская кровь (др.-греч.).

также и здесь первоначально стояло верное αἰ πρ[όγονοι]²³³, а вместо χαοί, по всей видимости, ранее говорилось χααί²³⁴. То, что Аристофан избрал это обозначающее древнюю аристократию выражение (εὐγενῶν τῶν ἀρχαιοτάτων²³⁵), вполне соответствует цели «Лисистраты», в которой все приметы древней гинекократии — женское судейство, искусство верховой езды (ср. Anthol. Pal. 5, 202. 203) и даже эфесские Артемизии — предстают нам теперь уже в духе пародии. — Тот же самый переход мы обнаруживаем на мистериальных вазовых изображениях. Если мы видим на них, что браслет или нитка жемчуга чаще всего обрамляет лодыжку или бедро левой ноги, то это соответствует материнскому принципу мистерий. См. примеры выше с. 367, 1; вместе с тем, в единичных случаях здесь также наблюдается переход к правой стороне, причем особого упоминания заслуживают фигуры людей, обутых лишь на одну ногу, как в мифе о Ясоне. (Millin, peintures 2, pl. 30. 57. 64; Ср. Tischbein, vases Hamilton 3, pl. 35; 4, pl. 28.) — Даже самого Птолемея Филометора эта перемена не обошла стороной. Аппиан на греческий лад называет его Филопатором. В. Syr. 1. 2. 4 и Fr. ex libro de rebb. Macedonior. p. 508 Schw. Швайгхейзер vol. 3, p. 507 обращает внимание на трудность этого места. Вот что в нем сказано: ὧν τότε ἦρχεν ἔτι παῖς ὧν Πτολεμαῖος ὁ τέταρτος ᾧ Φιλοπάτωρ ἐπώνυμον ἦν²³⁶ — и, дабы разрешить это затруднение, Швайгхейзер предполагает, что переписчик вместо Πτολεμαῖος V написал Πτολεμαῖος IV; эта ошибка, якобы, повела далее к следующей, и вместо прозвища Ἐπιφανής²³⁷ было поставлено Φιλοπάτωρ²³⁸. Я руководствуюсь здесь стоящим

²³³ Предки [в женском роде] (др.-греч.).

²³⁴ Также в женском роде вместо формы мужского рода χαοί. — Примеч. перев.

²³⁵ Древнейших благородных (др.-греч.).

²³⁶ Над которыми тогда властвовал, еще будучи ребенком, Птолемей IV, чье прозвище было Филопатор [Отцелюбец] (др.-греч.).

²³⁷ Епифан (буквально: видный, знатный, известный, выдающийся, знаменитый, славный) (др.-греч.).

²³⁸ Филопатор (Отцелюбец) (др.-греч.).

вне всяких подозрений дополнением ἔτι παῖς ὧν²³⁹. Ибо из всей династии Лагидов лишь трое взошли на трон, будучи под опекой своих матерей, а именно — сын пятого Птолемея и сыновья Эвергета II, правившие вместе со своей матерью, знаменитой Клеопатрой Кокке: Сотер II и Александр I. Так как последние двое исключаются обстоятельствами времени, единственно возможным остается Филометор, шестой Птолемей. Следовательно, нет никакого сомнения в том, что Аппиан под своим Φιλοπάτωρ имел в виду Птолемея, обычно именуемого Φιλομήτωρ²⁴⁰. Грек заменил материнское обозначение отцовским. Если бы для нас сохранилась Аппианова история Египта, — мы, вероятно, нашли бы в ней объяснение и оправдание выбранного им обозначения. Невозможно предполагать здесь у Александрийца ошибку. Эпитет τέταρτος²⁴¹ принадлежит очевидно не ему. Он появился в тексте лишь оттого, что обычно называемый просто Филопатором Птолемей действительно является четвертым носителем своего имени. Аппиан, должно быть, написал ἕκτος²⁴², как мы это видим в Hist. Syr. p. 636, 3 — без каких либо дополнений. Ср. Letronne, rech. p. 61. — То же самое мы видим в отношении Аттала Филометора. У Платарха в жизнеописании Тиберия Гракха 14 в манускриптах стоит иногда Φιλομήτορος, а иногда Φιλοπάτορος. Коранис, признавая это p. 377, принимает чтение Φιλομήτορος в свой текст в соответствии со Страбоном, 13, 624, Аппиан, В. Mithrid. 62; однако также и Φιλοπάτορος нельзя было бы всецело отвергнуть. — Это дает нам верное решение в затруднении, с коим мы сталкиваемся в папирусе Анастази. В его протоколе значится: — — — θεῶν Ἐπιφανῶν καὶ θεοῦ Φιλομήτορος καὶ θεοῦ Εὐπάτορος καὶ θεῶν Εὐεργετῶν²⁴³. В папирусе Казати, в рескрипте Намения к жрецам Исиды в Абатоне и в Филах (Letronne, Rec. 1, 358),

²³⁹ Еще будучи ребенком (др.-греч.).

²⁴⁰ Филометором (Матерелюбивым) (др.-греч.).

²⁴¹ Четвертый (др.-греч.).

²⁴² Шестой (др.-греч.).

²⁴³ Богов Епифанов, и бога Филометора, и бога Евпатора, и богов Эвергетов (др.-греч.).

в демотическом папирусе из Турина (A. Peyron, Pap. Taurin. 1, p. 142), — также приведен этот «Евпатор», однако перед «Филометором», а не после него, как в Анастаси. Кто этот Евпатор? Источники называют Филометора непосредственным преемником Епифана, на основании чего было сделано предположение, что это — юный Птолемей, сын Филометора и Клеопатры, которого Эвергет II велел убить в день свадьбы с его матерью, и что в Пафосской надписи: Βασιλέα Πτολεμαῖον θεὸν Εὐπάτορα Ἀφροδίτῃ²⁴⁴ (С. J. Gr. 2, 2618) — говорится именно об этом отроке. Однако против такого мнения Шампольона-Фижака, *Éclair. sur le contr. de Ptolémaïs* p. 25 Летронн, *Rec.* 1, 53. 365 возражает, что означенный отрок страной в действительности никогда не правил, и что подобное увековечение содеянного преступления через занесение жертвы в исторические анналы было бы совершенно неприемлемо. Решающим же фактом является тот, что в ряду престолонаследования между Епифаном и Филометором нет никого третьего. В качестве неизбежного следствия отсюда можно сделать тот вывод, что имена «Евпатор» и «Филометор» употреблены как обозначения одного и того же лица. Вместо καὶ θεοῦ Εὐπάτορος²⁴⁵, таким образом, нужно исправить: θεοῦ Φιλομήτορος τοῦ καὶ θεοῦ Εὐπάτορος²⁴⁶, против чего Франц в С. J. Gr. 2, p. 265 возражает, что в таком случае надпись должна была бы гласить: τοῦ καὶ Εὐπάτορος²⁴⁷ — без повторения θεοῦ²⁴⁸, — что, однако, неверно, ибо значение титула «Евпатор», как мы убедимся в дальнейшем, в особенности требует соединения с θεός²⁴⁹. При нашем предположении двойное именование «Филометор-Евпатор» (Анастаси) и «Евпатор-Филометор» (Казати), равно как и простое «Евпатор» в двух демотических документах, которые мы приведем далее, не кажется чем-то странным. Перед нами

²⁴⁴ Царя Птолемея бога Евпатора Афродите (*др.-греч.*).

²⁴⁵ И бога Евпатора (*др.-греч.*).

²⁴⁶ Бога Филометора, он же и бог Евпатор (*др.-греч.*).

²⁴⁷ Он же и Евпатор (*др.-греч.*).

²⁴⁸ [Слова] «бог» (*др.-греч.*).

²⁴⁹ Бог (*др.-греч.*).

вновь в одном ряду соседствуют греческая и египетская традиция. Однако на сей раз вместо Φιλόαττωρ стоит Εὐλάττωρ — замена, на которую Летронн, *Rec.* 1, 366 указывает в иных местах, и которую он должен был бы признать и в случае *Rech.* p. 244 ff. для «Евпатора» Пафосской надписи. Из двух обозначений «Филопатор» и «Филометор» последнее, более соответствующее местным традиционным воззрениям, удерживает за собой преимущество. «Евпатор» уходит на второй план, обозначение же «Филопатор» — в большей мере своественно Аппиану. — Тенденция перехода от материнского к отцовскому взгляду представляет в новом свете то, что говорилось нами в § 74. На эту же тему Theophr. *H.* P. 3, 8; 3, 3, 4–7. *Ср.* 9, 18, 5; Dioscorid. 4, 191; *Serv. Aen.* 12, 764; *Anth. Pal.* 9, 78; Abdallatif, *relation d’Egypte* p. 26. 30 Saçу. Воззрение, согласно коему плодоносящим деревьям приписывается женский род, бесплодным же — мужской, — должно было быть краеугольным также и для ранних эпох Египта. Обратное стояло бы в полном противоречии со всеми жизненными реалиями страны Нила. Связь с полигамией и с оплодотворением купленных рабынь, в которой Диодор приводит сообщаемое им правило именования деревьев, ясно свидетельствует о перемене взглядов, идущей бок о бок с трансформацией нравов. Полноправие ребенка, рожденного от купленной рабыни, было бы несовместимо с чистой системой материнского права, что засвидетельствовано для Ликийи; и, напротив, аналогия персидских и османских воззрений (Meiners, *Gesch.* 1, 141) доказывает, что перемена эта была следствием вторжения полигамии. Наконец, воззрение, которое Диодор приводит как египетское, «а именно, что отец есть единственная причина рождения, тогда как мать, напротив, лишь дает младенцу пищу и место,» — находится в столь решительном противоречии с деметрическим материнством Исиды (характеризуемой как *πρόστατις τῶν γυναικῶν δυνάμεων τῆς γῆς*²⁵⁰, как источник всякой полноты жизни, и без упоминания отца представляемой как мать Гора), что нельзя не признать: оно могло сформироваться лишь в результате распада

²⁵⁰ Покровительница плодородящих сил земли (*др.-греч.*).

всей прежней системы нравов. Рассуждение, которое мы читаем в Платиновой Эннеаде 6, 3, 19, лучше всего демонстрирует низведение материнской идеи до чисто пассивной локации. Если мать, — говорится здесь, — и сообщила своему чаду нечто полезное для развития жизни, то это следует приписывать не женской природе, но содержащемуся в ней ἄρρεν и εἶδος²⁵¹: εἰ δὲ διδῶσιν ἢ μήτηρ τι τῷ γεννωμένῳ, οὐ καθ' ὅσον ὕλη, ἀλλ' ὅτι καὶ εἶδος²⁵²; как всего лишь мать, она есть ὑποδεχομένη μόνον, οὐδὲν δὲ εἰς τὰ γεννώμενα διδούσῃ²⁵³. Сколь далека такая концепция от естественного взгляда древней эпохи, и сколь мало она совместима с ним, — я думаю, очевидно. Подобное воззрение не может лежать в основе Κανδάκη-Γεννητικῆ²⁵⁴, тогда как в устах Ореста оно служит лишь возвышению отцовского принципа за счет материнства. Таким образом, нигде более новизна этой концепции не обнаруживается столь явно, как в обосновании, которое Диодор пытается подвести под египетские взгляды. Сколь далека от него была в свою очередь и Спарта, явствует из закона, под страхом тяжелейшей кары запрещавшего Гераклидам смешиваться с чуждой по крови женщиной (ἀλλοδαπῆς²⁵⁵) (Plut. Agis. 11), и точно так же в афинской θεσμοθετῶν ἀνάκρισις²⁵⁶ с вопросом εἰ Ἀπόλλων ἔστιν αὐτοῖς πατρῶος²⁵⁷ связан другой: εἰ Ἀθηναῖοι εἰσὶν ἐκατέρωθεν ἐκ τριγωνίας²⁵⁸. (Poll. 8, 85; Fr. h. gr. 2, 115.) Следовательно, даже в условиях самого развитого отцовского права уничижительное представление о матери, приписываемое Диодором египтянам, не находит себе признания. Таким образом, ее

²⁵¹ Мужскому началу и эйдосу (др.-греч.).

²⁵² Если мать дает что-то своему порождению, то не поскольку она материя, но поскольку она эйдос (пер. с др.-греч. Т. Г. Сидаша).

²⁵³ Только принимающая, но ничего не дающая рождаемым (др.-греч.).

²⁵⁴ Кандакия-Родительница (др.-греч.).

²⁵⁵ Чужестранкой (др.-греч.).

²⁵⁶ Разбирательстве законодателей (др.-греч.).

²⁵⁷ Является ли Аполлон им отчимом (др.-греч.).

²⁵⁸ Являются ли они афинянами в третьем поколении с обеих сторон (др.-греч.).

полное несоответствие исконному, древнему праву Египта не может более подвергаться сомнению.

CLVIII. Различие между греческой и египетской системами, продемонстрированное на системах жреческих должностей Птолемаиды и Александрии

Различие между эллинской и египетской системами особым образом проявляется в системе царских жреческих должностей Александрии и Птолемаиды. В Птолемаиде — второй цитадели греческого господства и культуры в Египте — каждый Лагид имеет свой особый культ, к коему непричастны их супруги, тогда как в Александрии весь ряд престолонаследников пользуется услугами лишь *одного* жреца, и царь здесь всегда выступает в союзе с царицей. Система Птолемаиды соответствует сугубо греческому восприятию, равно как и сам город в Str. 17, 813 зовется: *σύστημα πολιτικόν ἐν τῷ Ἑλληνικῷ τρόπῳ*²⁵⁹. О Птолемаиде (поскольку папирусы Анастази и Казати чрезмерно сокращают протоколы, а Розеттский декрет полностью обходит стороной жреческие должности в этом городе) представление нам может дать в особенности демотический экземпляр папируса Грея у Бругша р. 56. Александрийская система, напротив, может быть представлена множеством документов и изображений (Champollion-Fig. Egypte 57, 2; 58, 1), а о союзах царей и цариц можно узнать также из Theocrit. Id. 17, 121. 123 (Schol. согласно Лику, современнику Филадельфа: *ῥκοδόμησε δὲ καὶ τοῖν γονέοιν ἀμφοτέροιν παμμεγεθῆ ναόν*²⁶⁰), 15, 109–111. Letronne, Rec. 1, 121. Отсюда множественное число в обозначении *θεῶν Σωτήρων, θεῶν Ἀδελφῶν* к. т. л.²⁶¹ Ср. Franz в C. J. Gr. 3, 285. 286. Если упоминается один лишь царь, как в Анастази: *θεοῦ Φιλομήτορος τοῦ καὶ θεοῦ Εὐλάτορος καὶ θεῶν Εὐεργετῶν*²⁶², то причина такого отклонения в том, что

²⁵⁹ Государственное устройство на эллинский манер (*др.-греч.*).

²⁶⁰ Он соорудил также огромный храм предкам с обеих сторон (*др.-греч.*).

²⁶¹ Богов Спасителей, богов Братьев и т. д. (*др.-греч.*).

²⁶² Бога Филометора, он же бог Евпатор, и богов Эвергетов (*др.-греч.*).

супруга Филометора Клеопатра присутствует в последующем Εὐεργετῶν²⁶³, ибо она, овдовев, сочеталась с Эвергетом II. Эта система опирается на предшествующую систему фараонов, и в то же время соответствует образу дионисийского культа, фаллическое значение которого требует соединения двух полов, так что согласно Афиней 5, 197, дионисийское празднество Епифана открывает τοῖς τῶν βασιλέων γονεῦσι κατωνομασμένη²⁶⁴; Феокрит Id. 17, 123 упоминает мать прежде отца: πατρὶ φίλα καὶ πατρὶ²⁶⁵ (Id. 24, 101, 132: Ἦρακλῆα φίλα παιδεύσατο μάτηρ²⁶⁶; Anthol. Pal. 7, 730), а в адулитанской надписи Дионис, которого, как архегета Птолемея, представляет Сатир, обозначен одною лишь материнской линией (τὰ πρὸς πατρός Ἦρακλέους, τὰ πρὸς μητρός ἀπὸ Διονύσου²⁶⁷, см. выше с.192, 1). В одном пункте системы Александрии и Птолемаиды сходны между собой. В первой Александр, а во второй — Сотер I — оба приводятся без супругов и без добавления θεός (надпись из Фил Parthey de Philis insula p. 52; G. J. Gr. 4925). Однако поскольку нельзя предполагать, что основатель греческого господства в Египте обладал меньшим достоинством, то отсюда следует, что идея божественности связывалась здесь уже с самим именем Александра, а в Птолемаиде — с именем Сотера. Такое предположение подтверждается и отсутствием всякого союза с женщиной. Оно соответствует целибату, до которого возвышается герой ἄνω πρόνοια²⁶⁸ в кругу небожителей, и вызывает в памяти вопрос жреца перед посещением говорящих солнечных деревьев: an feminae vacaret tactu²⁶⁹, — в Ер. Alexandri Ms. Paris 1331. A. suppl. У Феокрита в 17-й Идиллии Александр предстает в той же самодостаточности; рядом с ним

²⁶³ Эвергетов (др.-греч.).

²⁶⁴ Прославленная среди предков царей (др.-греч.).

²⁶⁵ Любимой матери и отцу (др.-греч.).

²⁶⁶ Геракла воспитала любимая мать (др.-греч.).

²⁶⁷ По отцу [дети] Геракла, по материнской линии от Диониса (др.-греч.).

²⁶⁸ Высшим провидением (др.-греч.).

²⁶⁹ Избегал ли он прикосновения к женщине (лат.).

мы видим Сотера; и, в качестве *πρόγονος*²⁷⁰ того и другого, их сопровождает Геракл. В сообществе отца Зевса (V. 16) они вкушают радости бессмертия. Геракл особенно значим в своем качестве *μυσοῦνης*²⁷¹. То, что в V. 29 ff. он возлежит рядом с Гебой, в то время как Александр и Птолемей предстоят ему, один — с его колчаном, а другой — с палицей, — отнюдь еще не снимает его общего характера женоненавистничества. Таким образом, мы видим, что во всех этих явлениях господствует строгая система, основанная на религиозных идеях и образах, и что, в частности, принципиальное различие между Александрией и Птолемаидой восходит к более общим египетским и греческим воззрениям.

CLIX. Соотношение двух воззрений в титулатуре дома Птолемеев. Значение прозвищ *Φιλομήτωρ*, *Φιλοπάτωρ*, *Εὐπάτωρ*. Рассуждение об акценте, делаемом в царской титулатуре на родственной любви и о множестве явлений в истории дома Лагидов, связанных с гинекократической основой жизни

Теперь, проследив на множестве примеров эту борьбу между отцовским и материнским воззрениями, мы намерены показать их соотношение в титулатуре царского дома Птолемеев. Почетные звания «Филометор», «Филопатор» и «Евпатор», иной раз все вместе относимые к одному и тому же лицу (C. J. Gr. 3, № 4717, p. 287 d.), знаменуют ступени перехода от материнского к отцовскому праву. Вершина патернитета достигнута в «Евпаторе». Аристократизм Евпатридов — наиболее чистый; отцовское начало здесь внутренне связано с Солнцем, а тем самым и с бессмертием, обретая особую значимость после кончины носителя. Титул «Евпатор» стоит как синоним в одном ряду с древним, соответствующим эфиопскому воззрению, титулом фараонов *παῖς υἱὸς Ἡλίου*²⁷². Этот последний можно видеть в Гермапионовом греческом переводе надписи на обелиске (Amm. Marc. 17, 4;

²⁷⁰ Предка (др.-греч.).

²⁷¹ Женоненавистника (др.-греч.).

²⁷² Сын Солнца (др.-греч.).

Ideler, Hermap. 2, p. 49; Zoëga de orig. et usu obel. p. 26 ff.), в inscr. Rosett. S. 2. 3, где он обозначает Епифана, и — в разных вариациях — рядом с большинством табличек с именами фараонов, Лагидов и римских императоров (Champollion, précis p. 217–222; Theocrit 25, 118–141). Перед лицом идеи этого солнечного патернитета исчезает индивидуальная природа отдельного властителя. Если ранее из такой идеи мы вывели представление о верховной власти Солнца, то теперь из него можно объяснить и другие явления. В первую очередь — то, что, согласно протоколам, Александр и весь ряд его преемников имеет лишь *одного* священника, всякий последующий властитель примыкает к ряду предшествующих и потому с необходимостью носит родовое имя «Птолемей». В соответствии с этим παραλαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς τὴν ἀρχήν²⁷³ (J. Ros. L. 1. 8. 47; Insc. Adultit. 5127; Letronne, Rec. 1, 252) приводится как почетный титул, Александр в мифе, возникшем еще при его жизни, мыслится как сын Нектанеба, египетского фараона (Letronne, Statue vocale p. 82; civilisat. égypt. p. 36), а Геродот 3, 15 особо упоминает персидский обычай возвращать трон даже сыновьям мятежников. Однако сила солнечных таинств исходит не от земного, а, как свидетельствуют Ион и история Хариклеи, — от небесного отца, — так что преступление родителя не может быть вменено сыну. Этот высший патернитет, царство которого есть возвышающийся над смертью и любимыми переменами солярный мир, — образует содержание титула «Евпатор» с соответствующей ему женской формой «Клеопатра» (отсюда такие двойные имена, как «Клеопатра Береника», «Клеопатра Трифена» и «Клеопатра» в качестве мистериального имени — наряду с «Эвдемония», «Евномия», «Пайдейя» на вазе Роджера у De Witte, Elite 2, 60–72); его же выражает собой безматернее, только отцовское яйцо феникса из Гелиополиса. Титул «Филопатор» относится к более низкой ступени патернитета, а именно — символизируемой отношением Гора к смертному, — а значит, принадлежащему теллурической сфере — Озирису-Диюнису. Гор проявляет себя как «Филопатор», взявшись отомстить

²⁷³ Унаследовавший власть от отца (др.-греч.).

за умершего Озириса и отдав предпочтение коню — символу преследования. Розеттский Указ L. 10 очевидным образом ссылается на этот миф об Исиде и Озирисе, который у Плутарха рассказан так: ὑπάρχων θεὸς ἐκ θεοῦ καὶ θεᾶς (т. е. «Епифан»), καθ' ἅτερ Ὁρος ὁ τῆς Ἰσιδος καὶ Ὀσιρίδος υἱός, ὁ ἐλαμύνας τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ὀσίρει²⁷⁴. Здесь заложенное в титуле «Епифан» жреческое отличие основывается на том же деянии Гора, которое мы распознаем в имени «Филопатор», чем объясняется переход обоих титулов от отца к сыну. Также здесь предполагается плотский союз Исиды и Озириса, от которого рождается Гор, а тем самым отцовство с солнечных высот низводится в сферу изменчивой жизни и мыслится в той вещественности, которая и подобает аисту — иероглифическому символу отцовской любви, — который поэтому в скульптурах изображается с фаллосом в клюве, а на монетах из Минде и на мистерийных вазах — в эротическом духе (Hörigoll. 2, 58; Suid. ἀντιτελαραγεῖν; Plut. sollert. anim. 4). Именно по образцу мира богов и сформированы все эти представления и титулатуры, так что и на парижской стеле сам Рамзес-Сесострис Великий представлен в образе Гора (Champ. Fig. Egypte p. 331). — Женско-материальному взгляду на мир соответствует титул «Филометор». Это обозначение более всего отвечает исконному египетскому воззрению, является по преимуществу гинекократическим и опирается на историю эпохи фараонов. (См. об изображении Рамзеса II в Менефтии в Курне Champ. Fig. Egypte p. 320, 1 и 328, 2–329, 1.) После смерти Епифана титул «Филометор» в роду Птолемеев занимает особое место. Явления, с которыми он здесь связывается, ведут нас в самую глубину его понимания, представляя нам весь круг идей материнского права. Мы остановимся здесь подробнее на некоторых важнейших пунктах. Епифан умер в 181 г. Его супруга Клеопатра, дочь Антиоха, родила ему троих детей: старшего сына Филометора, младшего Эвергета II и дочь Клеопатру, ставшую женой старшему брату Филометору, а от него — матерью Клеопатре

²⁷⁴ Бог, происходящий от бога и богини, подобно Гору, сыну Исиды и Осириса, защитивший своего отца Осириса (др.-греч.).

Кокке, а также еще одному Птолемею, который на момент смерти своего отца был еще ребенком. Когда в 146 г. Филометор умер, его вдова Клеопатра взошла на трон в качестве опекунши своего сына, однако была вынуждена отдать свою руку младшему брату Эвергету II. Последний, придя к власти, велел прямо на руках матери умертвить сына Клеопатры — того самого, в котором хотели видеть Евпатора, упоминаемого в папирусах и в пафосской надписи. Justin. 38, 8. Joseph. c. Ap. 2, 5. Porphyg. Tug. в Fr. h. gr. 3, 721. Cp. Val. Max. 9, 2, 5. В этой связи обретает важность тот факт, что и Эвергет II также носит титул «Филометор». Euseb. Chr. gr. p. 262: Πτολεμαῖος ὁ καὶ Ἀλέξανδρος, υἱὸς τοῦ δευτέρου Εὐεργέτου καὶ Φιλομήτορος²⁷⁵. Здесь исправление τοῦ καὶ Φιλομήτορος²⁷⁶ не подлежит никакому сомнению. Принятие этого титула со стороны Эвергета II, очевидно, связано с его восшествием на трон. Тем самым Эвергет указывает на источник своей власти. Сестра Клеопатра, бывшая супругой одного за другим двух «Филометоров», согласно египетским обычаям, приобщалась к титулу своего мужа, — точно так же, как царице наряду с царем воздаются божественные почести. И действительно, в двух демотических документах мы видим Эвергета II и его сестру-супругу с обозначением θεοῖ φιλομήτορες²⁷⁷. То же в папирусе Грея 146 г. у Бругша p. 56 и в Туринском папирусе того же года, протокол которого, согласно А. Пейрону, звучит так: *Regnante Ptolemaeo et Cleopatra eius sorore, filiis Ptolemaei et Cleopatrae Deorum Epiphanum, et sacerdote Alexandri, Deorum Soterum, Deorum Adelphorum, Deorum Euergetum, Deorum Philopatorum, Deorum Epiphanum, Dei Eupatoris, Deorum Philometorum*²⁷⁸. Под «Евпатором» здесь

²⁷⁵ Птолемей, он же Александр, сын второго Эвергета и Филометора (др.-греч.).

²⁷⁶ Он же Филометор (др.-греч.).

²⁷⁷ Матерелюбивые боги (др.-греч.).

²⁷⁸ В правление Птолемея и сестры его Клеопатры, детей Птолемея и Клеопатры богов Епифанов, и при жреце Александра, богов Сотеров [Спасителей], богов Адельфов [братьев и сестер], богов Эвергетов [благодетелей], богов Филопаторов [отцелюбов], богов Епифанов

может иметься в виду лишь Филометор, чем вполне подтверждается все сказанное нами выше. Он носит лишь один этот высший титул, единственно стоящий также и в демотическом документе Грея. «Филометоры» — это Эвергет II и Клеопатра, его сестра, которые во вступлении названы как еще правящие. Однако тем самым распространение прозвища «Филометор» в роду Епифана еще не завершено. Клеопатра-мать была вытеснена с супружеского ложа своей дочерью Кокке, *matris pellex*²⁷⁹ (Just. 38, 8; Val. Max. 9, 1, 6). Мы видим, что после смерти Эвергета II — тирана, из-за своего телесного сложения носившего прозвище «Фискон»²⁸⁰ — титул «Филометор» связывается уже с именем Клеопатры Кокке и двумя ее сыновьями, Сотером II и Сотером Александром I. Клеопатра-мать его уже более не носит. Папирус Анастази (105): καὶ θεῶν Ἐπιφανῶν καὶ θεοῦ Φιλομήτορος καὶ (читай: τοῦ καὶ) θεοῦ Εὐπάτορος, καὶ θεῶν Εὐεργετῶν²⁸¹, за которым следуют правящие θεοὶ Φιλομήτορες Σωτήρες²⁸². Под последними понимаются Клеопатра Кокке с ее сыном Александром I. Мать-Клеопатра здесь не упомянута вовсе, а Эвергет II назван в единственном числе — показатель ненависти, питаемой Кокке-дочерью к своей матери. Из сравнения этих документов выявляется один важный факт, могущий существенно прояснить значение титула Φιλομήτωρ²⁸³. А именно, мы видим, что он соответствует отнюдь не личному отношению своего носителя, — ибо был ли вообще кто-либо менее обязан своей славой любви к матери, чем Кокке? Скорее, в этом звании преобладает государственно-правовой смысл. В роду Епифана титул «Филометор» символизирует право на власть, которое, переходя от одного представителя к

[явленных], бога *Евпатора* [происходящий от знатного отца], богов *Филометоров* [матерелюбивых] (лат.).

²⁷⁹ Соперница матери (лат.).

²⁸⁰ От греч. φύσκων — «толстобрюхий». — *Примеч. перев.*

²⁸¹ И богов Епифанов, и бога Филометора, и бога Евпатора, и богов Эвергетов (др.-греч.).

²⁸² Матерелюбивые боги-спасители (др.-греч.).

²⁸³ Филометор (Матерелюбивый, любящий мать) (др.-греч.).

другому, влечет за собой и унаследование самого титула. Более того, сказанное верно до такой степени, что даже первый Филометор в ряду умерших правителей преимущественно упоминается как «Евпатор», или именуется с добавлением «Евпатор». Тем самым ранее указанное отношение между титулами «Филометор» и «Евпатор» полностью подтверждается. Евпатричество так же бессмертно, как и высший отцовский принцип, его породивший. Таким образом, как о «Евпаторе» можно говорить и об умершем, и, более того — преимущественно именно об умершем и о его божественности *должно* говорить как о «Евпаторе». Титул «Филометор», напротив, разделяет ограничение вещественной жизни, которой принадлежит вещественное материнство. Здесь можно видеть его опору на самую низшую ступень семейной генеалогии. Однако чем решительнее это материнство исключает связь с потусторонним высшим, тем, в той же пропорции, настойчивее делает оно акцент на посюстороннем, т. е. настоящем, идущем от материнского начала, правом на власть. Верность указанного значения лучше всего подтверждается распространением имени «Филометор» от Клеопатры Кокке на ее сыновей, которых мать одного за другим делает своими соправителями. Оба они, Сотер II и Александр I, принимают как свой титул, так и власть (одно неразрывно связано здесь с другим) именно от своей матери. Это прозвище не рождено их личностями, но переходит на них от матери — точно так же, как сама мать получила его от своего супруга, а он, в свою очередь, воспринял его от первого Филометора. Σωτήρες²⁸⁴ же, напротив, есть собственный титул ее сыновей: он исходит от их личности и подобает им также и вне связи с их матерью. С этим согласуется и тот факт, что в κοινὸς χρηματισμὸς²⁸⁵ матери и сыновей (Euseb. Chron. в fr. h. gr. 3, 721: τῶν χρηματισμῶν ἀναφερομένων εἰς ἀμφοτέρους²⁸⁶) титул φιλομήτορες всегда приводится перед σωτήρες²⁸⁷, а также,

²⁸⁴ Спасители (др.-греч.).

²⁸⁵ Общий титул/звание (др.-греч.).

²⁸⁶ Титулов, относящихся к обоим (др.-греч.).

²⁸⁷ Спасители (др.-греч.).

что мать упоминается первой, а ее сын-соправитель — во вторую очередь. Из всего этого явствует, сколь неверно было бы пытаться объяснить общий титул *φιλομήτορες*²⁸⁸ из личных отношений Клеопатры Кокке с ее сыновьями, руководствуясь при этом изначальным смыслом слова *φιλομήτορες*. И тем не менее, Бек S. 9 пал жертвой этой ложной предпосылки, которая, впрочем, везде угадывается и у Летронна. Как можно, — спрашивает первый, — называть Кокке словом *φιλομήτωρ* — ее, вообще не способную испытывать нежность; и, тем более, как можно почтить этим именем Александра I, ради самосохранения ставшего матереубийцей? Но именно эта пропасть, легшая между словом и делом, должна убедить нас в том, что буквальный смысл здесь давно уступил место иному значению. Единственное, что может извинить это недоразумение — это тот факт, что уже Павсаний был неспособен внести ясность в систему египетской царской титулатуры. О Сотере II, по прозвищу Лафур, говорится (Paus. 1, 9, 1): *ὁ δὲ Φιλομήτωρ καλούμενος ὄγδοος μὲν ἐστὶν ἀπόγονος Πτολεμαίου τοῦ Λάγου, τὴν δὲ ἐπὶ κλησὶν ἔσχεν ἐπὶ χλευασμῶ. οὐ γὰρ τινα τῶν βασιλέων μισθθέντα ἴσμεν ἐς τοσόνδε ὑπὸ μητρός· ὃν πρεσβύτατον ὄντα τῶν παίδων ἢ μήτηρ οὐκ εἶα καλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν* к. т. л.²⁸⁹ Павсания упрекали в том, что он, по всей видимости, забыл, что слово *φιλομήτωρ* может употребляться лишь в активном смысле, *ὁ φιλῶν τὴν μητέρα*²⁹⁰, но никак не в пассивном, — *ὁ φιλούμενος ὑπὸ τῆς μητρός*²⁹¹ — что он, грек, следовательно, погрешает против законов собственного языка. Замечание справедливо, упрек же неоснователен. Павсаний понимает титул «Филометор», употребляемый им в отношении Лафура, в активном смысле, однако переходит от его любви к матери к ее

²⁸⁸ Матерелюбивый (др.-греч.).

²⁸⁹ А называемый Филометором Восьмым является потомком Птолемея Лага, и прозвание получил в насмешку. Ведь мы не знаем кого-либо из царей, настолько же ненавистного матери. Его, старшего из детей, мать не позволяла призывать к управлению... (др.-греч.).

²⁹⁰ Любящий мать (др.-греч.).

²⁹¹ Любимый матерью (др.-греч.).

ответной любви (как Theoc. 17, 40: ἡ μὲν ἀντεφιλεῖτο πολὺ πλέον²⁹²) и подвергает сомнению правомерность этого титула из-за недостатка взаимности. Что у Павсания действительно достойно упрека — так это его предположение, что титулы соотнобразуются с личными свойствами, а значит, с необходимостью должны отвечать подлинному умонастроению, и сделанный отсюда вывод, что φιλομήτωρ может быть лишь позорной кличкой Сотера II, причиной появления которой мог быть лишь язвительный сарказм. Впрочем, подобные прозвища действительно имеют место в доме Лагидов: вспомним хотя бы такие как «Фискон», «Лафур», «Потин». Однако они лишены официального статуса и столь же мало могут встретиться на монументах, как прозвище «Калигула». «Филометор» же, напротив, относится к официальным титулам правителей и отвечает, как и все прочие имена Птолемеев, представлению, коренящемуся в религиозной идее. Павсаний не разглядел этого, но, с другой стороны, его замечанию нельзя отказать в высокой степени внутренней правоты. Всякий сравнивший титулы Птолемеев с их историей, неизбежно усмотрит горчайшую насмешку в их разительном конфликте с реальностью. Ни в одном правящем доме идея любви не нашла столь разнообразного выражения в титулатуре, как здесь: вспомним такие имена, как «Филометор», «Филопатор», «Филадельф», «Филотера» (у схолиаста к Феокриту 17, 123, согласно не подлежащему сомнению исправлению Летронна, Res. 1, 181), φίλοι и πρῶτοι φίλοι, συγγενεῖς²⁹³; титулы ἀδελφός, πατήρ²⁹⁴ — и вместе с тем ни один не явил своими гнусными злодеяниями столь полного отсутствия родственной склонности, как дом Птолемеев. Похоже, что здесь нам еще раз приходится наблюдать то одичание нравов, из коего древняя трагедия черпает свои самые душераздирающие сюжеты. Вновь, и с удвоенной силой, бушует демон в душе неистовствующих женщин.

²⁹² Которая была взаимно сильно любима (др.-греч.).

²⁹³ Любимые и любимые в первую очередь, родственники (др.-греч.).

²⁹⁴ Брат, отец (др.-греч.).

Ἐμφύλιος φόνος²⁹⁵ косит всех птиц во дворе²⁹⁶, и одной женщине в конце концов приходится нести наказание за то, в чем повинно великое множество. Таким образом, очевидна лживость всех этих любовных титулов. Все они основываются на одном и том же χλευασμός²⁹⁷, и ἔργω τοῦνομα συμφέρεσθαι²⁹⁸ никогда еще не находило себе более горького опровержения. Однако именно это противоречие между действительностью и формой придает самому явлению еще большее значение. Не будучи истинными по отношению к своим носителям, эти прозвища все же коренятся во внутренней природе самого материнского права. Нравственная основа гинекократического уклада есть чувство родства, достигающее наибольшей глубины и проникновенности в отношении матери и ребенка. Из него берут начало все те высокие качества материнских народов, что единодушно славят древние. Συμπάθεια²⁹⁹ по отношению к родителям и всем кровным родственникам формирует ту εὐσέβεια³⁰⁰, которая существенным образом основывается на священном почитании матери и связанной с таким почитанием θεϊσιδαζονία³⁰¹. Явления, наблюдаемые в народе карийцев (см. выше, с. 190, 1, ср. Valer. Max. 4, 6, 3); обычай, принятый у персов — молиться за всех соотечественников как за братьев; у римлян — просить за детей сестры; принцип братства, всячески подчеркиваемый Платоном; широкий объем значения римского paricidium; замечание Тацита о германцах, берущих в заложники женщин; появление матерей, усмиряющее самые неистовые страсти; само понятие «родина» как «материнская земля» — все это показывает, как связь семейных

²⁹⁵ Убийство родственников (др.-греч.).

²⁹⁶ Аллюзия на слова Эсхила (Эвмениды, 866), уподобляющего чреду братоубийств петушиным боям. Ср. также главу XXIX в первом томе настоящего издания. — *Примеч. ред.*

²⁹⁷ Шутке, насмешке (др.-греч.).

²⁹⁸ Соответствие имени делу (др.-греч.).

²⁹⁹ Симпатия, сочувствие (др.-греч.).

³⁰⁰ Благочестие (др.-греч.).

³⁰¹ Богобоязненности (др.-греч.).

отношений с матерью и с *maternae caritatis foedera*³⁰² (Апул. М. 4, р. 91) придала первостепенное значение идее любви и родственной склонности в системе гинекократии. При Птолемах это соединение проявляется с новой силой, и чем менее ему соответствует правда жизни, тем решительнее в таком воскрешении древних форм выражает себя сознание присутствия здесь тесной связи. Вообще заслуживает самого пристального внимания тот факт, что в доме Птолемеев (особенно со времен Филометора) вновь — и на сей раз уже в качестве исторических фактов — заметны некоторые из тех гинекократических явлений, что впервые (и отчасти под покровом мифологических одежд) предстают нам в эпоху первобытной древности человечества. Весьма поучительна в этом отношении эпоха правления Клеопатры Кокке. Чем преступнее характер этой женщины, тем удивительнее для нас сила воздействия материнского имени. Без глубоко укорененного почитания материнства и материнского авторитета Кокке никакими интригами не смогла бы столь неуклонно и на протяжении более чем 28 лет правления подчинять своей воле народ и своих сыновей, в зависимости от собственных интересов низвергнуть одного и возвысить другого, добиваясь в одном случае его развода с супругой, а в другом — примирения с ней. Эвергет II распорядился, что после его смерти править страной должны его вдова и один из его сыновей по выбору матери (Just. 39, 3). Таким образом, высшая власть была отдана в руки женщины. Народ повиновался, когда мать, вопреки египетскому праву первородства, изгнала старшего сына, Сотера II, от которого она ждала мало повиновения, и вместо него возвысила и сделала своим соправителем юного Александра I. У Павсания 1, 9, 1–3, а также в греческой и в армянской версии Евсевия, при изображении этих событий особо подчеркивается всевластие материнства и та *πειθήνεια*³⁰³ сыновей и народа, символом которой считалась пчела (Гораполлон: *λαὸν πειθήνιον πρὸς τὸν βασιλέα*³⁰⁴). (Fr. h.

³⁰² Узами привязанности к матери (лат.).

³⁰³ Послушание (др.-греч.).

³⁰⁴ Народ, послушный царю (др.-греч.).

gr. 3, p. 721, 3; Euseb. ed. Mai et Zohrab, Mediol. 1818, p. 117; Letronne, Rec. 1, 57 ff.) Юстин, 39, 3. 4 рассказывает о судьбе, уготованной матерью двум сестрам: Клеопатре и Селене, — употребив при этом выражение *non materno inter filias iudicio, quum alteri maritum eriperet alteri daret*³⁰⁵. До какой степени это *iudicium matris*³⁰⁶ связано с материнской системой, думаю, очевидно всем. Сказанное относится и к еще одному замечанию того же писателя 39, 4. 5. Несмотря на всю причиненную ему несправедливость, Сотер II не позволил спровоцировать себя на какие-либо враждебные действия против матери. *Verecundia materni belli, non viribus minor*³⁰⁷, он покинул Кипр, а народную любовь снискал именно за то, *quod cum matre bellum gerere noluisset*³⁰⁸. Особое внимание следует обратить на события, случившиеся после смерти Кокке. В конце концов Клеопатре отомстил Александр I. *Non fato sed paricidio spiritum dedit*³⁰⁹. Народ же покарал его за матереубийство изгнанием, не приняв в расчет, что тот лишь оборонялся. Еще более суровому наказанию он обрек Александра II, когда тот после 19 дней правления велел задушить свою мачеху, Беренику-Клеопатру, с которой его соединил Сулла. Ему пришлось искупить это злодеяние своей кровью (Euseb. в Fr. h. gr. 3, 723 init.). Очевидно, что убийство матери и мачехи, совершенное отцом и сыном, представлялось особенно кощунственным. Народ не поднялся отомстить Эвергету II за убийство сына своей супруги, и не воспротивился столь же преступным деяниям Кокке, однако убийства матери, из-за которого и Нерону было отказано в элевсинских таинствах (Suet. Nero 14), он не потерпел. Как видно, жалобы Ореста на эриний, беспощадно

³⁰⁵ Не по-матерински поступила она с дочерьми, отняв мужа у одной, чтобы отдать его другой (пер. с лат. А. А. Деконского и М. И. Рижского).

³⁰⁶ Материнское решение, материнский суд (лат.).

³⁰⁷ Потому что считал недостойным вести войну против собственной матери, а не потому что уступал ей в силе (лат.).

³⁰⁸ Не хотел воевать со своей матерью (лат.).

³⁰⁹ Не природа, а матереубийство положило конец ее жизни (лат.).

преследующих своим гневом лишь его, но не мстящих матери за ее преступление против отца, вновь становятся уместны в этом роду φιλομήτορες³¹⁰, и то обстоятельство, что Гореполлон 2, 60 приводит специальный иероглиф лишь для обозначения матерубийцы, но не для убийцы отца, по всей видимости, служит выражением той же идеи. Такое совпадение неслучайно. Оба сюжета, сколь бы длительное время ни разделяло их, рождены принципом материнства. Если первый из них разворачивается в мифологическом действии, то второй есть уже исторический факт. Можно усмотреть и другие сходства. Береника, вскакивающая на повозку и, движимая мстью, направляющая лошадей на мертвое тело Кеня (Valer. Max. 9, 10, 1), приводит на память римлянку Туллию; Клеопатра с ее сильным характером, приписываемым ей традицией, — Кирку-Медею; протест царственных женщин против навязываемого союза (παράλαβὼν παρ' ἀκούσης τὴν ἐξουσίαν³¹¹ (Fr. h. gr. 3, 722) — отсылает нас к тем эпохам, когда такое пренебрежение женским правом влекло за собой кровавое восстание. Дело выглядит так, словно весь первобытный уклад и все ужасы, рожденные битвой полов за главенство, вновь предстают здесь нашему взору. Именно в диких женских племенах мы видим самые ужасающие неистовость нравов и бушевание демонической ярости. Портрет супруги Грива Трифены, который рисует Юстин 39, 1, 3; ее жестокость в отношении плененной дочери и бесплодные увещания ее супруга — все это в самом ужасном свете демонстрирует нам умонастроение египетской женщины и те формы, что приняла здесь гинекократия (ср. Diod. 19, 67 о Кратесиполиде и ее деяниях в Сикионе). Какому унижению подвергалась мужская часть народа при господстве подобного уклада, можно видеть на примере судьбы спартанского царя Клеомена и его матери, отосланной им ко двору Птолемея Эвергета в качестве заложницы (с. 22, 31) — так, как она описана у Плутарха. Слова, в которых плененный царь сетует на неудачу своей последней попытки (с. 37): οὐδὲν ἦν ἄρα θαυμαστόν,

³¹⁰ Матерелюбивых (др.-греч.).

³¹¹ Приняв власть от не желающей (др.-греч.).

ἄρχειν γυναικας ἀνθρώπων φευγόντων τὴν ἐλευθερίαν³¹² — содержат в себе изображение всего социального строя птолемейского Египта, преданного разложившемуся дионисийскому культу. Встречая римское посольство, Фискон вышел к нему в прозрачных одеждах, как того требовал от женщин культ Диониса. В то время как римляне дивились животно-чувственному облику и бесстыдству этого мужа, не побоявшегося предстать так пред людьми, жители Александрии восхищались стати Африкана и достоинству, с которым он шествовал по улицам их города (Just. 38, 8). В этой встрече заключено все прошлое, однако, и в ничуть не меньшей степени, — также и прелюдия будущего этой страны. Взглянув на Августа Октавиана, стоящего над мертвым телом Клеопатры, мы видим, к какому исходу привела судьба эту борьбу. Перед новым Орестом пала последняя великая Кандакия Востока — совершенный тип дионисийской Афродиты, которая вступила в борьбу за право женщины и матери, и уже полагая, что заставила служить себе самого прославленного из мужей Рима, — все же потерпела сокрушительное поражение. Аполло-нический принцип, которому первый из Птолемеев предпочел более глубокий принцип культа Сараписа-Исиды, отпраздновал в римском Оресте свой триумф. Однако, будучи вытеснен из государства, материнский культ в союзе с религией предпринял новый победоносный рывок и, распространившись с Востока, и особенно из Египта, во все части Запада, смог подчинить себе даже религию чистого духовного патернитета, и, по мере ослабления современных государств, вышедших из Римской империи, достичь в наши дни наибольших высот своего развития. Весьма нелегкое дело — привести чистый духовный принцип к победе над тяготением нашей вещественно-теллурической природы; и все же, от стремления к ней человечество не могли отпугнуть никакие Прометеевы муки.

³¹² Таким образом, не было ничего удивительного в том, что женщины начальствовали, когда мужчины избегали независимости (др.-греч.).

СЛX. Отдельные сообщения на ранее затронутые темы, в особенности о женском происхождении писем и их связи с гинекократией

Последние главы этого труда содержат несколько дополнительных сообщений. Поединок конного Феагена с быком³¹³ соответствует таврокатапсиям — какими мы видим их на изображениях. *Marmora Oxoniensia*, pars 2, tab. 8, fig. 58. Millin, *peintures de vases* 1, p. 85; 2, pl. 78. Sch. Pind. P. 2, 78. — Учение египтян о соитии бога со смертной женщиной³¹⁴ затрагивается также Плу-тархом в *Numa* с. 4. Упоминавшаяся³¹⁵ связь аиста с лелегами и с карийской Герой находит себе ясное подтверждение у Пор-фирия *de abstin.* 3, 5. — Об отношении сфинкса к материнству (с. 170, 1) Янг (Young) в *Quarterly Review* T. 19, p. 412; Letronne, *recherches* p. 407: τῆ δὲ θεᾷ Λητοῖ πρόσπολον ἀνυοτάτην³¹⁶. Далее монумент, описанный Пэйном Найтом в *Symbol. lang.* p. 58. — О переключке у гимнософистов с Александром³¹⁷ говорит также Климент Александрийский *Strom.* 6, 634, p. 578 Potter. — В связи с Мисией (с. 189, 2) особое значение будет иметь амазонская Ги-ера у Филострата *Heroic.* с. 2, p. 690 Olear и рассказ Ксенофонта в конце «Анабасиса» о принявшей его мисийке. — С персидской Атоссой³¹⁸ связано следующее предание, Euseb. *Pr.* 10, 7: καὶ πρώτην ἐπιστολὰς συντάξει Ἀτοσσαν, τὴν Περσῶν βασιλεῦσασάν φησιν Ἑλλάνικος³¹⁹. Также Климент Александрийский *Str.* 1, p. 307 D.; Татиан в *orat. ad Graecos*, *Segm.* 2 p. 5, ed. Worthii: ἐπιστολὰς συντάσσειν συνεστήσατο ἡ Περσῶν ποτὲ ἡγήσαμένη

³¹³ См. гл. LX нашего издания. — *Примеч. перев.*

³¹⁴ См. гл. LXXV нашего издания. — *Примеч. перев.*

³¹⁵ См. гл. LXXVIII нашего издания. — *Примеч. перев.*

³¹⁶ Непорочнейшую служительницу богини Лето (*др.-греч.*).

³¹⁷ См. гл. LXXXIV нашего издания. — *Примеч. перев.*

³¹⁸ См. гл. CV нашего издания. — *Примеч. перев.*

³¹⁹ А Гелланик говорят, что первой написала послания Атосса, воцарив- шись над персами (*др.-греч.*).

γυνή³²⁰. В анонимном тексте, изданном Геереном *de mulieribus quae bello inclaruerunt*³²¹ (см. Fr. h. gr. 1, p. 68, № 163 b) Атоссе, дочери Ариаспа, приписывается διὰ βίβλων τὰς ἀποκρίσεις ποιεῖσθαι³²² — в качестве руководящей максимы этой женщины-правительницы, которая, якобы, первым делом окружила себя евнухами и украсила голову тиарой. Что отмеченное предание связано с обычаями азиатской гинекократии, сомнению, я думаю, не подлежит. Сравните с этим известие Плутарха в С. Gracchus с. 13 о письмах Корнелии: ταῦτα γὰρ ἐν τοῖς ἐπιστολοῖς αὐτῆς ἠντιγμένα γεγράφθαι πρὸς τὸν υἱόν³²³. Тем самым переписка Кандакии и Александра получает сугубое значение. — О связи Сараписа с Кόρη³²⁴³²⁵ Julian. Imperat. Ep. 71: Σαράπισ πάρεδρος Κόρης³²⁶; В. Peyron, *rap. Greci del Museo Britannico* p. 7–9. О Ракотиде в Александрии³²⁷ Paus. 5, 21, 5. О вступлении на престол в тронном святилище Гефеста в Мемфисе³²⁸ Розеттский указ, С. J. Gr. 4697, и Schol. Germanici. p. 71 Buhle.

CLXI. Дальнейшие сообщения, в частности об особом внимании к телесному облику у гинекократических народов

По поводу изготовления изображения Александра Кандакией³²⁹ особо отмечу следующее, немаловажное для характеристики гинекократической культурной ступени, явление.

³²⁰ Составлять послания стала женщина, некогда начальствовавшая над персами (*др.-греч.*).

³²¹ О женщинах, прославившихся на войне (*лат.*).

³²² Сочинять ответы при помощи книг (*др.-греч.*).

³²³ Ведь это намеками выражено в ее письмах к сыну (*др.-греч.*).

³²⁴ Корой (*др.-греч.*).

³²⁵ См. гл. LXXXV нашего издания. — *Примеч. перев.*

³²⁶ Сарапис, спутник Коры (*др.-греч.*).

³²⁷ См. гл. LXXXV нашего издания. — *Примеч. перев.*

³²⁸ См. гл. LXXXV нашего издания. — *Примеч. перев.*

³²⁹ См. гл. XCVIII нашего издания. — *Примеч. перев.*

В папирусных документах рядом с именами договаривающихся сторон часто добавлен элемент точного опознания. Один из них, в папирусе Анастаси, звучит так: Σέμμουθις Περσινῆι, ὡς L κ'β, μέση, μελίχρως, στρουγγυλοπρόσωπος, ἔνσιμος ἡσυχῆ, т. е.: Семмутис Персиней, от роду около 22 лет, среднего роста, желтолицый, черты лица круглые, нос чуть приплюснутый. «Персиней» здесь, без всякого сомнения, есть обозначение матери. Все замечания, сделанные по этому поводу Рейвенсом 3 lettre p. 10, видятся мне совершенно необоснованными. Ближе стоят Персина Гелиодорова романа и Πέρσης τελεται³³⁰ из александрийского праздничного шествия, описанного у Афинаея, 5, p. 198 E — слова, которые И. Казобон без основания исправляет на ὄρφεοτελεσται³³¹. Ср. Суда Ἴηραῖσκος³³²; Tz. Lyc. 798; Schol. Apoll. Rh. 4, 589; Valer. Fl. Arg. 7, 238; Hedylos ap. Athen. p. 497 D. Еще приметы: Pap. Leid. M.; купчая Озороериса у Сен-Мартина I. d. savants 1822 Sept.; Brugsch p. 22; Letronne, recompense promise à qui indiquerait ou ramenerait un esclave fugitif в Приложении к Диодотову Aristot. Paris 1838, p. 16. С этим полностью согласуется точное внешнее описание каждого героя в историях Филострата, ставящего своей целью возрождение древней веры. Тот факт, что подобные же особые приметы содержатся и в демотических документах, наводит на мысль, что их систематическое указание входило в рутинную процедуру местного жреческого права. Это подтверждается свидетельством Диодора (1, 44), согласно коему ἀναγραφαί³³³ жрецов указывали ὀπλιτικός ἕκαστος τῶν βασιλευσάντων ἐγένετο τῷ μευέθει καὶ ὀλοῖός τις τῇ φύσει³³⁴; также и Herod. 2, 106 и Diod. 1, 55, где дается подробное телесное описание Сесостриса. Помните, далее, об извлеченных из египетских захоронений портретных изображениях, множество коих находится в Лувре, а также

³³⁰ См. выше гл. CXLIV. — *Примеч. ред.*

³³¹ Орфические таинства (*др.-греч.*).

³³² Гераиск (*др.-греч.*).

³³³ Списки, описи; записки, описания; акты, постановления (*др.-греч.*).

³³⁴ Какого роста был каждый из царствовавших и какой наружности (*др.-греч.*).

об именах, произведенных от обозначений телесных свойств: Родопис, Родогина, Нитокрис: $\xi\alpha\nu\theta\eta\ \tau\eta\nu\ \chi\rho\omicron\iota\alpha\nu$ ³³⁵, относительно чего Epit. de nom. rat.: Antiquarum in usu frequenti praenomina fuerunt Rutilia, Caesella, Rodocella, Murcula, Burra³³⁶. Шампольон, Розеллини, Брюне де Прель полагают, что при изготовлении статуй использовались портретные изображения, так что исследователи Египта вправе предположить существование восходящей к древнейшим эпохам иконографии. Ср. Rochette, peintures antiques inédites p. 243–246. Journal des savants, Septembre 1834. Такой обычай, вместе со склонностью восточных народов к физиогномике, этим $\theta\epsilon\acute{o}\lambda\epsilon\mu\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\nu\eta\varsigma\ \mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ³³⁷, как называет ее Адамантий, Physiognom. ed. Paris. 1540, p. 4 (ср. Theocrit. Ep. 11, Kiessling) — свидетельствует о важном значении, придаваемом телесному облику на материнско-вещественной культурной ступени. (Ср. Pausan. 5, 16, 2; Diod. 13, 83 и эпиграмму локрийской поэтессы Носсиды сравнивающей себя с Сапфо, в Anth. Palat. 6, 353. 354; 9, 604. 605; 7, 718.) Так, у Leemans, Pap. D. p. 25, благодарный истец высказывает пожелание чиновнику, пошедшему ему навстречу: $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \delta\omicron\iota\ \sigma\omicron\iota\ \acute{o}\ \Sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\pi\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \text{'}\text{I}\sigma\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\alpha\phi\rho\delta\omicron\iota\sigma\acute{\iota}\alpha\nu,\ \acute{\chi}\alpha\rho\iota\nu,\ \mu\omicron\rho\phi\eta\nu\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\sigma\sigma\alpha\nu,\ \delta\iota\ \text{'}\ \eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \delta\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\tau\alpha$ ³³⁸. Стало быть, и здесь всячески подчеркивается лишь внешний физический облик, а все внутреннее всецело обходится стороной. Именно в таком духовном направлении я вижу главный признак материальности культуры. Также и в Риме поначалу столь мало обращали внимания

³³⁵ Златоволосая (др.-греч.).

³³⁶ Древние чаще всего использовали преномены Rutilia, Caesellia, Rodocella, Murcula, Burra (лат.). — Rutilia от *rutilus* — «румяный»; Caesella от *caesius* — «с серо-голубыми глазами», Rodocella от *raudus* (?) — «медный», Murcula от *murcus* — «увечный, калека», Burra от *birricus* (?) — лошаль малорослой породы. — Примеч. А. В.

³³⁷ Ниспосланным богами неложным способом прорицания (др.-греч.).

³³⁸ Итак, за это да даст тебе Серапис и Исида милость, привлекательность, красоту перед царем и царицей, научившей тебя чтить божество (др.-греч.).

на момент внутренний, что даже *furiosi*³³⁹ признавались лишь ограниченными в своей дееспособности, но не лишенными ее совершенно (fr. 2 D. 5, 1), а *homines potae insaniae*³⁴⁰ не лишались права составлять завещание (Val. Max. 8, 8, 1). Везде, где внешние свойства давали хотя бы некоторую опору, *dementia*³⁴¹ старались не афишировать (Fr. 3, § 1 D. 26, 1). С отдаением первенствующего места внешнему облику связана и особенная греховность, усматриваемая в телесных увечьях. Место у Диодора 1, 91 в этом отношении особенно поучительно, а исключение личной ответственности в долговых процессах, которая, однако, могла быть специально оговорена в контракте (Pap. Leid. O. ср. Ed. Tib. Jul. Alexandri § 4), — имеет свой фундамент в том же основоположном воззрении. Все эти своеобразные черты суть следствия одной и той же начальной идеи, а именно — принятия во внимание исключительно лишь телесно-вещественной жизни — той, что лежит в основе также и материнского права. Очевидно, что все эти черты теснейшим образом связаны также с той *εἰρήνη* и *εὐνομία*³⁴² материнских народов, которая, правда, была утрачена в Египте вследствие иноземного завоевания (Theocr. 15, 48). — Следующее замечание связано с рассмотрением Нитокрис-Родопис³⁴³. Ее афродитически-гетерическую сущность мы вновь встречаем в Родогине — царице Персии. Мы находим ее у Филострата Im. 2, 5, и в изданном Геереном *anonymus de mull. virtutt. Polyæn. strat. 8, p. 600 ed. Cas. Dio Chrysost. or. 64, p. 328*. Гетерическая амазонская природа ее выражается одним признаком, который мы наблюдали также и в статуе Семирамиды. Волосы на ее голове уложены лишь с одной стороны. Правая сторона остается нетронутой. Так выражена идея односторонне-левого или материнского происхождения амазонок, — как оно дока-

³³⁹ Неистовые, яростные, безумные (лат.).

³⁴⁰ Личности явно безумные (лат.).

³⁴¹ Безумие, помешательство (лат.).

³⁴² Мирной жизни и законности (др.-греч.).

³⁴³ См. гл. LVIII нашего издания. — Примеч. перев.

зывается ведением генеалогии ἀπὸ τῶν μητέρων³⁴⁴; ту же мысль передает и единственная сандалия у Нитокрис (Cavedoni, Museo del Catajo, p. 94, № 1333). Любопытно, что, согласно изложенному Плутархом Demosth. 7 мифу, великий оратор изображался подобным же образом. В подземных покаях в течение 3 месяцев должен он упражняться в речи ξυρούμενος τῆς κεφαλῆς θάτερον μέρος³⁴⁵. Можно было бы связать такое объяснение с тем обстоятельством, что, согласно некоторым данным, мать его матери имела варварское происхождение, так что, следовательно, и сын ее, был лишь наполовину законным (с. 4). Но гораздо более обоснованно было бы усмотреть в стриженной лишь наполовину голове влияние хтонической идеи, — как она явлена и в гипогее, а все представление в целом отнести к заслуге Демосфена перед родной землей, обязанной ему своей свободой и защитой от македонян. Любовь к родной земле вновь ведет к идее материнского права и, в свою очередь, к подчеркиванию односторонне-материнской природы.

CLXII. Дополнительно о мистериальном культе эпизефирских локров

Данное в главе 141, с. 329, 1 ff. представление эпизефирского мистериального культа и содержащейся в мифе о Евноме высшей религиозной идеи придает особое значение тому, что сообщает Дюбуа-Мезоннев Introduction à l'étude des vases antiques d'argile peints, Paris 1817, chez Didot aîné в pl. 43–45 о содержимом вскрытого в 1815 году в Бари захоронения. Среди найденных предметов особо упомянуты военное снаряжение, ваза удивительной красоты, ныне выставленная в мюнхенском собрании (№ 805), золотая корона и некоторое количество (к сожалению, не описанных подробно) золотых монет с надписью ΛΟΚΡΩΝ³⁴⁶. Это последнее сообщение должно привлечь особое внимание. Локрийские и, как я имею основание полагать, — эпизефирские

³⁴⁴ От матерей (др.-греч.).

³⁴⁵ Обрив одну из частей головы (др.-греч.).

³⁴⁶ Локрийца (др.-греч.).

монеты в апулийском захоронении не могут быть случайностью, и столь же мало эту находку можно объяснить локрийским происхождением воина, погребенного на берегу Адриатики. Их выбор, по моему убеждению, есть следствие эпизефирской мусической славы, в том мистериальном значении, которое уже разъяснялось мною прежде. Изображения, украшающие мюнхенскую вазу, описание которых можно найти у Мезоннева I. c., а также у Де Витте, *élite céramgraphique* T. 2, pl. 86, всецело отвечают такому взгляду. Что бы мы ни думали об отдельных частностях, — в господстве вакхической мистериальной идеи, заявляющей о себе во всех погребальных сосудах из апулийского захоронения, нельзя сомневаться ни на минуты. Девятеричное количество женских фигур, три из которых, расположенные посредине, извлекают гармонические созвучия на лире и кифаре, следует мусическому образцу, при том, что здесь изображены не сами музы. Сисифа, чье имя можно отчетливо различить на листе лавра в руке Эфеба, Филострат Im. 2, 16 (Theogn. 702–704) называет мудрым жрецом оргий Палемона, и здесь он изображен в сообществе Ясона и Медеи, чей $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma \tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ³⁴⁷ упоминает тот же Филострат Heroic c. 19, p. 740 Olear. Таким образом, основоположная идея дионисийских таинств, а именно — обретаемая благодаря им эвдемония, побеждающая скорбь и заставляющая локрийцев справлять праздник смерти в радостном настрое, — вне всякого сомнения есть руководящая мысль этих погребальных изображений. Если бы для рекомендации этой идеи потребовалось еще и какое-нибудь доказательство, то в качестве такового, безусловно, мог бы послужить рувоский сосуд у Минервини, *illustrazione di un antico vaso di Ruvo, memoria presentata all' Academia Pontoniana, Napoli 1845, 4°*. Сопровождающие надписи: ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ, ΠΑΝΔΑΙΣΙΑ, ΥΓΙΕΙΑ, ΠΟΛΥΕ (ΤΗΣ³⁴⁸), наглядно представляют те $\kappa\alpha\lambda\alpha\iota \acute{\epsilon}\lambda\pi\iota\delta\epsilon\varsigma$ ³⁴⁹, что образуют $\acute{\epsilon}\lambda\iota\kappa\tau\eta\sigma\iota\varsigma$

³⁴⁷ Посвященная в таинства и боговдохновенную погребальную песнь (др.-греч.).

³⁴⁸ Процветание, изобилие, здоровье, долголетие (др.-греч.).

³⁴⁹ Прекрасные надежды (др.-греч.).

τῆς τελετῆς³⁵⁰, возводя, наперекор всем поверхностным критикам, к высшим степеням достоверности те идеи, которые были изложены мной как в настоящем труде, так и в «Погребальной символике». Система интерпретации вазовых изображений, предложенная Миллином и Лаборде, с блеском подтвердила свое преимущество над сухими и безыдейными концепциями Миллингена и почти всех современных авторов. Le vase Minervini donne à leur manière de voir une solidité à toute épreuve, un caractère de certitude (De Witte l. l.). Неуместно будет рассматривать здесь все детали рувоского сосуда. Отметим следует лишь его соответствие всем идеям, которые были распознаны нами в локрийском мистериальном культе. Внимания заслуживает и тот факт, что на этом же сосуде фигура, олицетворяющая инициацию, обозначена именем ΚΑΛΗ³⁵¹, что служит подтверждением мистериального смысла, приписанного мной этому слову в примечании³⁵²; также, что надпись у Фабретти р. 704. № 248: καὶ μετὰ τὸν θάνατον Μοῦσαί μου τὸ σῶμα κρατοῦσιν³⁵³ ставит вне всяких сомнений высшее значение Муз и их изображений на саркофагах. Theocr. 9, 35. Gavedoni, Catajo p. 73–78. — При малом числе обнаруженных на сей день локрийских произведений я обращаю ваше внимание на Bulletino 1829, p. 167, De Witte, élite, introd. p. 25. На локрийских монетах можно видеть надпись ΕΙΡΗΝΗ³⁵⁴ (Eckhel, D. N. 1, p. 276; Millingen p. 67), которую мы прежде видели на монетах карийской Нисы и Александрии. Эйрена как атрибут гинекократических государств не должна выгладеть для нас неожиданностью, и точно так же не должно удивлять, если у Лаборда I, pl. 65 мы находим Ἰρήνη в сообществе с Διόνυσος — богом всякого примирения, единения и единомыслия. Так во всем проявляется единая взаимосвязь и последовательность, простирающаяся на все частности.

³⁵⁰ Приобретение от посвящения в таинства (др.-греч.).

³⁵¹ Прекрасное (др.-греч.).

³⁵² См. гл. СХL I нашего издания. — *Примеч. перев.*

³⁵³ И после смерти Музы владеют моим телом (др.-греч.).

³⁵⁴ Мир (др.-греч.).

CLXIII. Борьба римского принципа патернитета с вещественно-материнскими воззрениями Востока на примере некоторых мест римских правовых источников

Завершая ряд этих рассуждений, явившихся уже после ухода книги в печать, а тем самым и весь труд, я хочу обратить внимание на некоторые места, взятые из книг римских законов, в коих с очевидной ясностью проступает борьба римского патернитета с материнскими воззрениями Востока, в особенности Египта. Во Fr. 26 pr. D. 26, 2 (ср. L. 1, C. 8, 46) сообщается следующий *Responsum Papinias*: *Jure nostro tutela communium liberorum matri testamento patris frustra mandatur; nec si provinciae praeses imperitia lapsus patris voluntatem sequendam decreverit, successor eius sententiam, quam leges nostrae non admittunt, recte sequetur*³⁵⁵. Настоятельность, с которой на первый план выносятся здесь это *ius nostrum*³⁵⁶, свидетельствует о глубоком конфликте, в коем оказался Рим с воззрениями своих провинций. Ср. L. 6, C. 8, 46. В то же время мы видим, что, вопреки всякому праву, *praeses provinciae*³⁵⁷ все же зачастую вынужден был уступить взглядам местного населения. В материнском праве Египта опекуновство со стороны Γεννητικῆ³⁵⁸ имело естественное обоснование. Мы многократно наблюдали его в царском доме, и можем, кроме того, указать на дотальный спор διδύμαι³⁵⁹, где Птолемей отдает состояние дочерей их матери, а равно и на изложенное в Берлинском папирусе дело Тибеллы, заключающей договор за сво-

³⁵⁵ «Ответы» Папиниана: «Согласно нашему закону, опека детей матерью по завещанию отца считается недействительной. Следовательно, если наместник провинции, по ошибке, незнанию или неопытности, собственным указом исполняет волю отца, его преемник поступит правильно, если не подчинится его решению, поскольку оно незаконно» (лат.).

³⁵⁶ Наш закон (лат.).

³⁵⁷ Наместник провинции (лат.).

³⁵⁸ Родительницы (др.-греч.).

³⁵⁹ Близнецов (др.-греч.).

его сына, и на не менее многочисленные случаи, когда женщина без поддержки мужчины вступает в самостоятельные правовые отношения. Не менее противно духу Востока и то правило, которое Павел во Fr. 12 § 3 D. 26, 7 устанавливает в отношении расходов, одобряемых для tutor pupilli³⁶⁰. Вправе ли он дать приданое сестре своего подопечного? Самое высочайшее благоприятие, неизменно (и в особенности со времен брачного законодательства Августа) оказываемое назначению приданого всеми отраслями римского права, в затруднительных случаях нередко требующего даже употребления к сему чрезвычайных средств, склоняет к утвердительному ответу. Но послушайте теперь, какому ограничению в свою очередь подвергает Павел само это разрешение. *Sed non dabit dotem sorori pupilli*³⁶¹ (*pupilli*³⁶² отсутствует в вульгате³⁶³; Cuiac. obs. 21, 35, по всей видимости, следовал этому чтению, подразумевая здесь *sorori tutoris*³⁶⁴) *alio patre natae, etiamsi aliter nubere non potuit; nam etsi honeste ex liberalitate tamen fit, quae servanda arbitrio pupilli est*³⁶⁵. Такое решение не единично. Оно повторяется у Константина, который исключает *fratres et sorores uterini* из *inofficiosi querela*³⁶⁶ (L. 27, C. 28). Мы видим, что общность матери не порождает никаких правопритязаний. Приданое, назначенное для *ἰσοϋστρίου*³⁶⁷

³⁶⁰ Опекун сироты (лат.).

³⁶¹ Но пусть не дает приданого сестре опекаемого (лат.).

³⁶² Подопечного (лат.).

³⁶³ Имеется в виду т. н. *Littera Vulgata* — одна из групп рукописей, в которых сохранились до нашего времени Дигесты Юстиниана. — *Примеч. ред.*

³⁶⁴ Сестре опекуна (лат.).

³⁶⁵ Но опекун не даст приданого сестре подопечного, рожденной от другого отца, даже если она не смогла выйти замуж иначе, ибо хотя такой достойный поступок и может быть совершен из щедрости, решение здесь должно быть оставлено на усмотрение подопечного (лат.).

³⁶⁶ Единоутробных братьев и сестер из права на обжалование несправедливого завещания (лат.).

³⁶⁷ Единоутробного (др.-греч.).

есть не более, чем *liberalitas*³⁶⁸, которая, как и всякий дар, должна быть предоставлена благоусмотрению подопечного (L. 16, C. 5, 37. Ср. L. 3. 9. 22. C. 5, 37). Такое ущемление матери противоречило идеям Востока, который, в согласии с более ранними воззрениями древности, именно Γεννητική рассматривал как источник самой глубокой внутренней связи вообще. Поэтому данный подход вступил в конфликт прежде всего с Египтом; так, например, рескрипт Диоклетиана L. 21, C. 5, 62 вынужден отказать Параммону в притязаниях, которые тот основывает на отношении *uterini*³⁶⁹. Нельзя отрицать, что вещественные идеи Востока, отвергаемые здесь с такой решительностью, все же оказали самое могучее влияние на все более явственный с начала императорской эпохи возврат римского права к физическому взгляду на отношения полов. Точка зрения *fertilitas mulieris*³⁷⁰, впервые установленная Августом, содержит приближение к системе Γεννητική, чрезмерно широкое распространение которой было отвергнуто со стороны императоров. Рескрипт Гордиана L. 11, C. 5, 37 дает любопытный пример сказанному: *Neque enim ignoras, non multum patrocinari foecunditatem liberorum feminis ad rerum suarum administrationem, si intra aetatem legitimam sint constitutae*³⁷¹. Октавиана³⁷², стало быть, верила, что право совершеннолетней женщины распоряжаться своим имуществом зависит также и от ее чадородия. Художественные изображения, такие как найденные в деревенском доме Мунации Прокулы (R. Rochette, *reint antiq. inédit.* p. 397), а также барельефы Спады бросают некоторый свет на господствующее направление духа конца первого столетия. Этих замечаний будет довольно, что-

³⁶⁸ Щедрость (лат.).

³⁶⁹ Единоутробных [братьев и сестер] (лат.).

³⁷⁰ Женской плодовитости (лат.).

³⁷¹ Ты, несомненно, знаешь, что многочадие мало содействует праву женщин распоряжаться своим имуществом, если они не достигли предусмотренного законом возраста (лат.).

³⁷² Адресат вышеприведенного распоряжения Гордиана. — Примеч. пер.

бы обозначить в общих чертах выгоды, которые можно извлечь из рассмотрения материнского права для исторической оценки римских правовых источников. Система патернитета может быть в совершенстве понята и обрести свое истинное место в истории человеческой культуры лишь исходя из ее противопоставления гинекократии, а развитие римского семейного права — лишь из непрестанной борьбы двух этих точек зрения.

КАНТАБРЫ

CLXIV. Известие Страбона о гинекократии кантабров и ее отдельные проявления. Демонстрация внутренней связи этого семейного уклада с нравами и обликом иберийского племени в целом. Сравнение полученного результата с выводами гумбольдтовских исследований о языке иберийцев. Оригинальность пеласгийского характера в праве и в наречии. Связь древне-кантабрийской наследственной и дотальной системы с принципами баскских народов, в особенности с правовыми определениями *coutumes*³⁷³ Барежа. Описание этой древней правовой системы и применение ее определений к объяснению известия Страбона. Сравнение некоторых других баскских обычаев с воззрениями и обычаями древнейших материнских племен. Заключительные мысли о единообразном действии гинекократической системы у самых разных народов, принадлежащих далеким друг от друга эпохам

В более ранних местах этого труда мы приводили известие Страбона о гинекократии кантабров и о принятом у них исключительно дочернем наследовании. (26, 1; 92, 2). Поводом вновь обратиться сейчас к этой теме и подробнее осветить ее послужило для меня исследование под заглавием: *Le droit de famille aux*

³⁷³ Правовые обычаи, обычное право (фр.). — *Примеч. перев.*

Pyrenées, опубликованное Эженом Кордые в *Revue historique de droit français et étranger*, Paris 1859, p. 257 до 300; 353–396, — результаты коего самым ярким образом подтверждают многие из моих фундаментальных идей. Замечание Страбона лишь сейчас становится вполне понятно в самой темной своей части — той, где говорится о назначении сестрами приданого для своих братьев. Путь моего исследования таков. Прежде всего встает вопрос: Из какого источника географ, сам сетующий на недостоверность сведений об Испании (3 p. 166), мог почерпнуть эти свои сведения? Они не подтверждаются и не повторяются больше ни у какого другого писателя. Однако Страбон, сопровождавший Галла Элия в Египте (17, p. 816), является современником Августа, о войнах которого против кантабров есть множество упоминаний (Cassius Dio 51, 20; 53, 25; 54, 5. 11; Florus 4, 12, §§ 46 по 60; Orosius 6, 21; Sueton в Octav. 20. 21. 81. 85; Mela 3, 1, §§ 9. 10 и Tschukius 3, 1, p. 38; Plin. 1, 2, § 17; 4 20, § 110; 25, 8, § 85; Plut. mor. 396 Didot; Justin 44, 5; Strabo 17, p. 821). Благодаря указанным событиям народ этот обрел большую известность, а соединение в нем гинекократических форм жизни с высочайшей храбростью главным образом поспособствовало тому, что римляне начали обращать все более пристальное внимание на всякую черту домашнего быта своих врагов, коих они немало страшились. Как в приведенных местах, так и у других авторов, признаются и громко прославляются их необычайное свободолюбие, неистребимая любовь к родной земле и рождаемая ими доблесть этого народа, коей кантабры превосходят даже столь близких им астурийцев (Horat. С. 2, 6, 2; 2, 11, 1; 3, 8, 22; 4, 14, 41; Ерр. 1, 12, 26; Sil. Ital. 3, 325–331; 16, 44 ff.; Juvenal. 15, 93 ff.). Поскольку же внутренняя связь храбрости с гинекократией, в соответствии с ранее сделанными замечаниями, видится здесь совершенно естественной, то вполне ясен становится и выбор женщин в качестве заложниц. Suet. 21: a quibusdam novum genus obsidum foeminas exigere tentavit (Augustus): quod negligere marium pignora sentiebat³⁷⁴. Также Tacit.

³⁷⁴ (Август) впервые попытался брать в заложники женщин, поскольку понимал, что заложниками-мужчинами [эти варвары] не дорожат (*лат.*).

Germ. с. 20. Выше³⁷⁵. Пусть эти слова и не относятся прямо к кантабрам, и Полибий во многих местах подчеркивает (10, 18. 34. 35: οἱ περὶ τὸν Ἀσδρούβαν — — ἤτησαν χρημάτων τε πλῆθος καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τὰς θυγατέρας εἰς ὀμηρίαν³⁷⁶. Ср. 8, 1: πίστεις ὄρκοι, τέκνα, γυναῖκες³⁷⁷), что тот же обычай свойствен и иным испанским народностям, — все же определенность известия, что Август требовал заложников именно от кантабров, дает нам право по меньшей мере отнести их в числе прочего также и к указанному народу (Flor. 4, 12, 52). Точно так же я не боюсь распространить на кантабрийцев обычай, засвидетельствованный Диодором 5, 34 прежде всего у лузитанских иберийцев, и связать их с этим своеобразным наследственным правом упомянутого иберийского племени. Ибо ясно, что такое право, обрекая юношей на нищету, более всего поощряло их воинственные собрания и вылазки в Иберийскую равнину, которые Диодор отмечает у οἱ μάλιστα ἀπρωτάτοι ταῖς οὐσίαις, ῥώμῃ δὲ σώματος διαφέροντες³⁷⁸. Влияние описанного Страбоном семейного права на весь образ народной жизни проявляется в его исключительной и всеобъемлющей важности как раз там, где мы хотим представить себе ту великую и единую народную семью (Herod. у Stephan. Ἰβηρία³⁷⁹), к коей, несомненно, следует причислить кантабров, — в том свете, как их изображает история. Все черты, сопровождающие гинекратический быт других племен, мы вновь видим у иберийцев. В. ф. Гумбольдт полностью согласен с древними, когда в своем анализе исследований о коренном населении Испании с привлечением баскского языка (gesammelte Werke, 2, особенно S. 158 ff.) приписывает иберийскому народному характеру склонность к мирному покою. Если древние (Strabo 3, p. 164. 165) и отмечают необузданную дикость иберийцев, в особенности

³⁷⁵ См. гл. ХLI нашего издания. — *Примеч. перев.*

³⁷⁶ Спутники Гасдрубала ... потребовали в качестве залога множество денег, женщин и дочерей (*др.-греч.*).

³⁷⁷ Залоги верности — клятвы, дети, женщины (*др.-греч.*).

³⁷⁸ Самых неимущих, но отличающихся крепостью тела (*др.-греч.*).

³⁷⁹ Иберийцы (*др.-греч.*).

северных племен, то этого все же нельзя принять здесь за противный аргумент. Это показывает лишь, сколь отчаянную ярость способен был разжечь Рим в сердцах обычно мирных народов, уничтожая их вековую свободу. Более того, стоит, безусловно, отметить, что именно кантабры, гинекократия у которых имеет наиболее оформившиеся черты, славятся как народ, чьи женщины разделяют мужское презрение к смерти даже в большей степени, чем у прочих иберийских племен, например — соседних им астурийцев. Без всякого внешнего побуждения они проявляли всегда тот *ingenium in pacis partes promptius*³⁸⁰, который отмечает у них Флор l. 1. Поэтому мы наблюдаем у них лишь малозначительные военные стычки с соседями, но никогда не те масштабные завоевательные походы (Strabo 3, 158; Flor. 2, 17, 3), в которых галльские племена, словно опустошительные лесные потоки, распространялись до самых пределов Азии; и мы нигде не видим, чтобы они, подобно галлам, в порыве неблагородного презрения к смерти за чашу вина легкомысленно ставили на кон свою жизнь (Athen. 4, 40). Лишь благородные помыслы движут иберийцами, внушая им доблесть: любовь к родине и к свободе (и в защите этих святынь их ярость не знает границ); и личная верность, вплоть до готовности принять добровольную смерть (Val. Max. 2, 6, 11; Strabo 3, 165; Plut. Sertor. 14). Общий иберийский характер сохраняется и у кельтиберов (коих Полибий 11, 31 и fr. 14, а также часто Диодор 5, 33 до 38 — называют просто иберийцами); и даже в отношении чисто кельтских племен, коих древние зовут Κελτικοί и безусловно отличают их от тех галлов, которых мы позднее находим в Галлии, отчетливо засвидетельствовано (Polyb. 3, 2), что они были побеждены иберийскими формами жизни, так что местным племенам и здесь удалось отстоять свое своеобразие, тем самым сохранив в характере страны то единство, которое было утрачено в ее этническом составе. Хвастовство и показное величие, от коих никогда не были свободны галлы, кельтам (так же, как смешанным и чистым иберийцам) совершенно чужды, а Диодор 5, 32 (Athen. 13, 79) и склон-

³⁸⁰ Ум, более всего проявляющийся в мирных делах (лат.).

ность к однополой любви относит исключительно к первым, точно так же, как Страбон 3, р. 164 с похвалой говорит о последних, что они соблюдают величайшую умеренность в жизни и в пище, а целомудрие ставят выше, чем самую жизнь. Их любовь к чистоте, отмечаемая Диодором 5, 33, стоит с этой добродетелью души в самой тесной связи. Грязь внутренняя и внешняя — всегда сестры-близнецы, а тем более на первичных ступенях развития. Даже обычай очищать мочой все тело, и в первую очередь зубы (Strabo 3, 164), видится скорее выражением тяги к ухоженности и здоровью, чем свидетельством иберийской грубости, за которое его принимают греки и римляне, вынося столь ложный суд о нецивилизованном, по их мнению, жизненном укладе иберийцев (Diod. 5, 33). Если во всех этих чертах ясно прослеживается возвышенное влияние женщины, то и связь отцовского права (и его строжайшего проведения в жизнь в противовес кантабрийскому материнскому принципу) с именем галлов представляется вдвойне существенной. Правда, Плутарх, *mull. virt.* Κελταί и Полиэн, *Strrat.* 7, с. ult. приписывали обычай избирать женщин третейскими судьями в народных спорах и основанное на нем решение о Ганнибаловом союзе кельтам в позднейшем смысле, т. е. галлам. См. выше³⁸¹. Однако рассказ Ливия (21, 24, 25) свидетельствует, что этот союз был заключен после встречи пунических полководцев с местными народностями под Русциноном, совсем неподалеку от нынешнего города Перпиньяна (A. Thierry, *hist. des Gaulois* 2, 9. 10. 99, Bruxelles 1842), а стало быть, и здесь следует думать не о галльских, а о либерийских, или лигуроиберийских народностях и обычаях, ибо также и в соседнем с Русциноном городе Иллиберис решительно обнаруживаются черты баскско-иберийского языка. Иберийский материнский принцип обретает тем самым новое продолжение, тогда как, с другой стороны, все сказанное выше о бискайских герникийцах, о главенстве левой стороны (ср. также *Sil. Ital.* 16, 241), о самостоятельном выборе со стороны девушки (*Aristot. ap.*

³⁸¹ См. гл. СХХI нашего издания. — *Примеч. перев.*

Athenaeum 13, с. 5, р. 575. 576; Justin 43, 3; выше³⁸²), и, наконец, — об обхождении женщин с отцом при рождении ребенка (Str. 3, 165; выше S. 225, 2) у иберийцев и иберийских корсов — также находит теперь свою подлинную взаимосвязь. Мы можем добавить сюда известие о том, как женщины на Балеарских островах вставали между враждующими войсками, не позволяя им сойтись в схватке, и о святости материнского принципа на Сицилии — ибо эти острова, так же, как Корсика (Seneca. cons. ad Helviam 8), Аквитания (Str. 4, р. 176; Caes. b. g. 1, 1) и земли побережья на запад от Родана³⁸³ изначально были заселены иберийскими племенами. Плутарх и Полиэн почти в одних и тех же словах отмечают справедливость женских решений, благодаря которым поддерживалась тесная связь и дружба как между отдельными семьями, так и между племенами и городами одного народа; и та же черта единения и взаимной приверженности с похвалой упоминается в отношении басков. Гинекократические народы неизбежно все более и более переходят к привязанности к родному клочку земли, к известной замкнутости и самоограничению, предпочитая скорее храбро защищать родную землю, нежели завоевывать чужие. Земледелие становится основным занятием (Humboldt, S. 170, N. 3), и женщина достигает в нем той степени телесной силы, которая диктуется гинекократическим укладом. Женщины, с точки зрения которых Русцинонский договор улаживал все спорные вопросы с противником, угрожающим мировому владычеству римлян, в одиночку содержали дом и работали в поле, купали в коротком перерыве между трудами рожденного без мук ребенка в близлежащей реке и передавали его на попечение мужу, который, не обладая никаким состоянием, или получив от сестры лишь небольшое приданое, вступал в жилище и на поле своей жены (Str. 3, р. 165; Justin 44, 3: foeminae res domesticae agrorumque culturas admi-

³⁸² См. гл. XLVIII нашего издания. — *Примеч. перев.*

³⁸³ Родан (*др.-греч.* Ῥοδανός, *лат.* Rhodanus) — имя р. Роны в античной географии. — *Примеч. ред.*

nistrant³⁸⁴; Н., S. 171, N. 2). Римляне и греки вновь усмотрели в таком образе жизни то, что ранее привычно называли варварством, полагая, что если женщина работает в поле, то это свидетельствует о ее порабощении. Мы же, наоборот, видим здесь признак уклада, который, основываясь на материнстве и его добродетелях, во всем отвечает укладу доэллинской пеласгийской культуры. Анализ кантабрийско-иберийского семейного права дает тот же результат, что и языковые исследования г. фон Гумбольдта (S. 194). Во всех своих жизненных проявлениях иберийское племя предстает как древнеисторический народный тип, а его уклад — как первобытный; и оттого вдвойне значимо, что из греческих племен как раз самые древние, преданные материнскому праву народы (кроме италийских пеласгов также мессенцы, лаконийцы, даже персы) и, в конце концов, Пифагор (выше с. 380, 2) — неизбежно приходят в Испанию, в особенности в ее северные части — в страну галлисийцев, астурийцев, кантабрийцев (Plinius 3, 1, § 8 согласно Варрону; 4, 20, 112; Strabo 3, 157 со ссылкой на Асклепиада из Мирлеи; Justin 44, 3; Sil. Ital. 3, 336–339). Чем меньше мы знаем об их религии (Plin. 3, 1, § 13; 31, 2, § 23; 44, 3; Sil. Ital. 3, 344–356), — тем более ценно упоминание лунных празднеств (Str. 3, 164; Н. S. 174–176; ср. Finestres, inscr. Catalouniae 1, 13), которые чужестранцам виделись характерной чертой иберийского богопочитания, и с которыми смыкается почитание белой лани, — как оно представлено в сказаниях о Спане и Габиде (Plut. Sertor. 11, 20; Justin. 44, 4). Таким образом, везде и всюду прослеживаемая связь гинекократии с лунным культом видна и в религии иберийцев (ср. также Mungo Park S. 243 Berl. 1799). — И чем несомненное выглядит перевозданность иберийского уклада и кантабрийского семейного права, тем неожиданнее оказывается для нас его сохранение, пусть даже и в несколько измененных за тысячелетия формах, в баскских землях Франции и Испании, особенно в Лаведане, простирающемся от Лурда через Верхние Пиренеи до Испании, и особенно

³⁸⁴ Женщины управляют делами, связанными с домом и возделыванием полей (*лат.*).

в долине Бареж, где относительно поздно записанное обычное право (*Coutumes anciennes et nouvelles de Barège, du pays de Lavedan et autres lieux dépendant de la province de Bigorre, Bagnères 1836, Cordier p. 277*) выказывает удивительное сходство с кантабрийскими обычаями, и может рассматриваться как совершенный тип общего для басков почитания женщины. Основоположенная идея, на которой зиждется здесь все остальное, есть забота о сохранении фамильной вотчины и связанной с ней фамилии. С неумолимой логикой этой высшей точке зрения подчиняются все отдельные части закона. Из нее происходит право первородства, которое, по той же причине, рекомендовал Ликург (*S. 397, 2*). Ею же продиктован обычай, согласно коему все младшие делают свои приобретения лишь во благо своей вотчины и ее законного представителя, работают в качестве *esclau* или *esclabe* в пользу старшего, и без его разрешения не могут покидать отцовское жилище. Если здесь нам придется оставить открытым вопрос, в какой мере подобный уклад может быть назван древнеиберийским, — то, напротив, кантабрийская мысль тут же предстает в совершенном равноправии обоих полов (*sexum non discernunt*³⁸⁵, Tacit. Agric. 16). В противоположность германскому феодальному законодательству (если не считать *feuda foeminea*³⁸⁶ Feud. 1, 8; 2, 30; Cabot, disputat. 1, 19, Meermann thes. 4, p. 606, где на сс. 603–608 собраны некоторые сведения, касающиеся древней и позднейшей гинекократии), право первородства зиждется не только на главенстве одного сына, но также и на главенстве одной дочери, к которой в этом случае все младшие братья вступают в упомянутое подчиненное положение. В обычаях и в праве женщина единолично представляет семью; ее имя принимает избранный ею супруг и все потомство. Очевидная здесь гинекократия обретает еще большее значение в силу того обстоятельства, что дочь-наследница связывает себя браком всегда с младшим, не имеющим наследства сыном из другого рода, и никогда не со старшим, ибо в этом случае одно из семейств должно было

³⁸⁵ Они не различают полов (*лат.*).

³⁸⁶ Женские феодалы, надельные (*лат.*).

бы покинуть семейную вотчину, и тем самым основоположная идея всего социального порядка была бы отвергнута. Такой младший ребенок обречен на вечную зависимость. Из состояния подвластного старшему брату или старшей сестре он переходит под власть теперь уже супруги, утрачивая при этом свое имя и вступая в чужой дом, который он вправе покинуть, лишь оставив в нем рожденных от него детей; с этого дня трудом своих рук он умножает лишь имущество своей жены, дает свое согласие на вступление в те или иные правовые отношения лишь *par exubérance de droit*³⁸⁷, не может представлять свою жену в суде, и в жизни, во всех семейных событиях, играет лишь вторую, часто вовсе несущественную роль. Там, где природа на протяжении множества поколений вкладывает право первородства в руку женщины, мы видим в конечном итоге совершенный образ кантабрийского семейства, в чьей родословной, так же как и в ликийской, приводится лишь имя матери и имена ее матерей в восходящем порядке (на тему обратного счета ср. также Mungo Park, S. 293; *Evangel. Lucae* 3, 23 ff.). Здесь, как и там, все следующие в этом списке друг за другом мужчины могут быть уподоблены опавшим листьям. Страбон говорит о приданом, назначаемом сестрой своему брату, показывая тем самым, что согласно еще кантабрийскому обычаю, вся военная добыча брата и весь его мирный заработок принадлежит не ему, а его матери, а затем — ее дочери. Таким образом, необходимость обеспечения мужчины со стороны сестры объясняется полным отсутствием у того собственного состояния. Объясняя слова Страбона, интерпретаторы сослались на два брачных подарка в германском праве: утренний подарок — *dopum matutinale*³⁸⁸, и выкуп, который причитается супруге и который Тацит G. 18 (*Arist. Pol.* 2, 8; Grimm R. A. 420 ff.; 441 f.) обозначает как приданое. И то, и другое равно неверно. В законе Барежа известно кантабрийское приданое для брата в его древнейшем значении, и можно видеть,

³⁸⁷ В порядке юридического излишества (*фр.*). — *Примеч. перев.*

³⁸⁸ Утренний дар (*лат.*).

сколь всецело отлично оно от обоих этих *dona*³⁸⁹ германцев, и, напротив, — сколь родственно по своей природе и цели приданому римскому. — Что здесь причитается девушке, — там при вступлении в брак получает юноша. Будучи во всем зависим от старшей сестры, он принимает от нее подношение и уходит с ним в дом чужой наследницы. Такой дар весьма незначителен, ибо уменьшает достаток собственного семейства и, напротив, увеличивает чужой. Ибо даже при расторжении брака брат оставляет в доме матери как детей, так и половину приданого. Связь закона Барежа с древне-катабрийским обычаем самым отчетливым образом проявляется в этой общности *maritus a sorore dotatus*³⁹⁰, так что родственность обеих систем стоит вне всяких сомнений. Мало силы, напротив, имеет замечание о том, что возведение басков к кантабрам, обычное у французских и испанских авторов, не подтверждается историческими свидетельствами, и менее всего — попеременным употреблением у Ювенала (*Sat.* 15, 93. 98) имен *vasco* и *kantaber*. Ибо, благодаря исследованиям Гумбольдта, в общей иберийской основе баскской национальности не может быть сомнений, — тем более, что совершенно точно установлено не только, что чисто иберийские племена, начиная с вардулов, владели южным склоном Пиренеев, но также и то, что с течением времени остатки кельтиберийского населения Испании (*Liv.* 28, 1: *media inter duo maria*³⁹¹) со всех концов страны сосредоточились преимущественно в защищенных природой горных ландшафтах севера, где нашел свое последнее пристанище также и Серторий, — и здесь с удвоенной ревностью охраняли ту часть своих древних обычаев, что долгие годы противостояло действию времени и натиску чужих народов — свой семейный и домашний уклад. Имея в виду указанное общее явление, случайным примесям чужой крови к иберийской среди жителей высокогорных долин можно не придавать значения; и менее всего было бы уместно подвергать сомнению идущую из

³⁸⁹ Приданных, даров (*лат.*).

³⁹⁰ Муж, получивший приданое от сестры (*лат.*).

³⁹¹ Меж двух морей (*лат.*).

сути самого предмета связь семейного уклада у кантабров и у ба-режского племени. Такая охватывающая тысячелетия незыблемость форм жизни, где воедино сливаются самые темные и со-всем новые эпохи, есть, пожалуй, самое блестящее свидетельство присущей гинекокрации консервативной силы. Она же может служить объяснением народного спокойствия перед лицом системы наследования, идущей вразрез с интересами столь большой части населения. Гинекокрация в том виде, как она властвует, например, над жизнью пиренейских пастухов, может быть объяснена лишь в том случае, если она всецело срослась с народным духом. А столь глубокие корни предполагают тысячелетия, и таким образом связь новейшего времени с первобытной древностью из предмета удивления сама становится средством разрешения той загадки, что не может быть объяснена ни с какой иной стороны. Если правда (а кто мог бы в этом усомниться), что баскский язык стоит к иберийскому в отношении непосредственного происхождения, то мы видим, что в один ряд с наречием в качестве аналогичного явления встает теперь и семейное право, и понимаем, как, опираясь на эти две важнейшие основы народной жизни, духовное направление баскских племен могло до сего дня сохранять уклад, столь полно отвечающий древнеиберийскому духу. Кроме общего подобия, то же постоянство налицо и в отдельных явлениях. Сохранность кантабрийской обуви, по которой испанец Сенека узнавал иберийцев Корсики (ad Helviam 8; Diodor 5, 33; H. S. 169), до нынешнего дня связывается с упомянутыми Гумбольдтом S. 176 огромными горами камней вдоль границ Галлисии. Они возникают оттого, что каждый уходящий и каждый возвращающийся добавляет сюда по одному камню. Изначальный смысл этого обычая, напоминающего *sampus lapideus*³⁹² семиреберных лигурийцев (Mela 2, 5, 4; Str. 4, 182; Plin. 3, 4, § 34; Eust. ad Dionys. 76, p. 100 Bernhardt), стоит с материнско-теллурическим укладом человеческого рода в той связи, которую прежде мы вывели из бросания камней Пирры и использовали для объяснения собирательного выражения *οἱ ἄπο*

³⁹² Каменное поле (лат.). — Памятник битве Геркулеса. — Примеч. А. В.

Πύρρας³⁹³ и метронимического имени Numerii. Всякий сын матери есть брошенный назад камень; материнский народ движим идеей приращения (преумножения) числа — но не той идеей непрерывного наследования, что рождена патернитетом: его образ есть груда камней, которую всякий уходящий или умирающий увеличивает на одного Numerius. В иберийских воззрениях я нахожу многое, что подтверждает такой взгляд. В системе наследования напрочь отсутствует идея личного преемства. Не человек, но дом по своему местоположению выступает в качестве главы и хозяина. Не первый, но второй есть залог той сохранности и долговечности, в жертву которой безжалостно приносится индивидуум. Далее же следует особо отметить, что согласно Аристотелю Pol. 7, 2, 6, иберийцы воздвигали вокруг надгробия воина столько ὀβελίσκους³⁹⁴, сколько врагов он убил при жизни, однако согласно Страбону 3, р. 164, то были каллаики, которые, по сообщению уроженца испанца Орозия 6, 21, образовывали с кантабрами одну провинцию, и которые, по наблюдениям греков, не имели никакой религии. Нельзя объяснить это иначе, как исключительным или, по меньшей мере, преобладающим, культом мертвых, который, судя по всему, лежит и в основе черного цвета иберийских одежд (Диодор 5, 33), и именно по этой причине данное известие важно для наших рассуждений. Ибо ведь мы уже неоднократно признали преимущественное почитание умерших и их восприятие как πλείονες³⁹⁵ следствием преобладающего материнского теллуризма, а тем самым — явлением, родственным бросанию за спину камней; и то же отсутствие слова для обозначения божества, тот же преобладающий культ умерших мы находим, согласно Freycinet, voyage autour du monde, 1817–1820, у малайцев Марианских и Каролинских островов, среди населения которых материнское право и основанная на нем культура достигли особенного развития. В числе любопытных совпадений между древними и новыми явлениями я приве-

³⁹³ Происходящие от Пирры (др.-греч.).

³⁹⁴ Обелисков (др.-греч.).

³⁹⁵ Более многочисленных (др.-греч.).

ду еще свойственное *coutumes* Барежа обозначение супруги словом *bru* — веревка, от галлийского *broa* — возделанная земля, а супруга — словом *poris* — зять, родственным *pigus*. Оно соответствует употреблению *gener*³⁹⁶ и *γαμβρός*³⁹⁷ у эолийцев для *νύμφιος*³⁹⁸, *maritus*³⁹⁹ (выше с. 315), и показывает, что супруг в браке воспринимался на гинекократический лад, т. е. более по его зависимости, нежели по его личным качествам. В долине Кампан преобладающее значение единоутробного братства и сестринства нашло себе весьма любопытное признание. Состояние второго супруга распределяется поровну между всеми детьми, также и от первого брака, причем не по закону, а по обычаю. Естественное равенство детей перед матерью распространяется, таким образом, и на всех избранных ею отцов (Cordier p. 373). Особенно поражает древность приписываемого Страбоном 3, p. 165 иберийцам⁴⁰⁰ и объясненного в связи с известиями о других народах обычая после рождения ребенка обходиться с отцом как с разрешившейся родильницей (Chaho, voyage en Navarre p. 390. 391; Cordier 370. 371). В народном поверье, что прикосновение отца к рожденному младенцу вредно для его здоровья, можно видеть новое объяснение обычая, корни которого лежали сперва в совершенно иных идеях. Все эти обычаи и определения принадлежат домашней, бытовой сфере. В семье дольше сохраняется та древность, природа которой переплелась в неразрывной связи с обычаем. Однако у баскских народов государство и порядок общественной жизни стоят в столь тесном взаимопроникновении (Cordier 394, Note 3), что участие в нем женщин совсем не выглядит неожиданным. В истории долины Сен-Савен в окрестностях Лаведана засвидетельствовано не только участие женщин с правом голоса в общественных собраниях как таковое (Cordier p. 378 согласно Bascle de Lagrèze monographie de

³⁹⁶ Зять, жених (лат.).

³⁹⁷ Зять; шурин; тесть; жених (др.-греч.).

³⁹⁸ Жених; новобрачный (др.-греч.).

³⁹⁹ Муж, супруг (лат.).

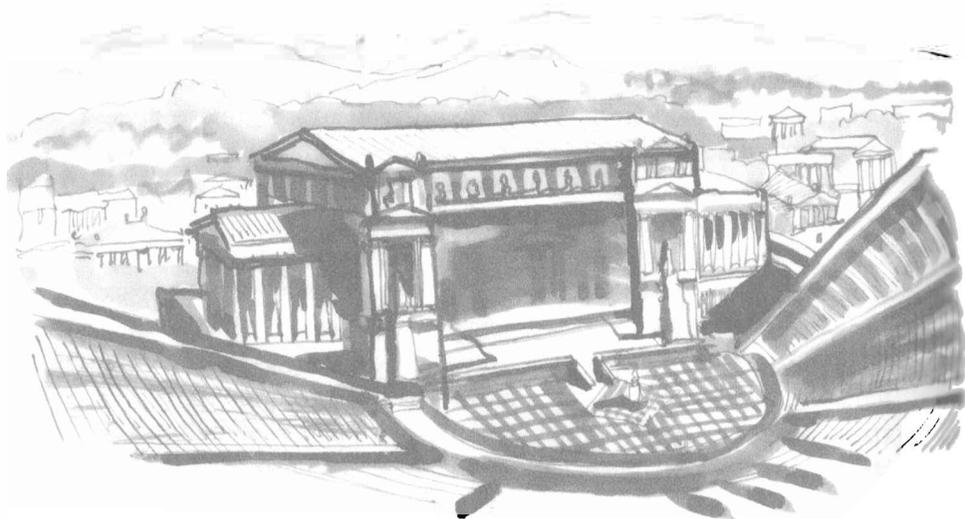
⁴⁰⁰ См. гл. CXV нашего издания. — Примеч. перев.

St. Savin de Lavedan, Paris 1850, ch. 6), но также отмечается, что в 1316 году было принято решение, против которого из всех *besies* высказалась одна лишь Гийардин де Фрешов. В другой части Лаведана, в долине Азен, для получения необходимого в силу закона от 10 июня 1793 г. согласия граждан по вопросу о переделе общинных земель, после мужчин для голосования были вызваны и женщины, причем против 56 голосов «за» были поданы 45 голосов «против» (Cordier p. 378 согласно *régistres municipaux*): событие, в одно и то же время представляющее во всем его охвате древнее право, и, благодаря времени, в котором оно разворачивается, указывающее на общественный переворот предыдущего столетия как на истинную причину пришедшей извне гибели. Таким образом, возникшее из глубочайшей сущности иберийского народа семейное право с поразительной неизменностью простирается до самого порога новейшей истории, духу которой оно противостоит как совершенно непонятный феномен. Кордье, тем, что он вновь заставил вспомнить этот забытый отрезок истории своего времени, не только в той мере, в какой это было для него возможно, искупил вину своего народа, но и, сам того не зная, более, чем кто-либо из наших современников, способствовал освещению гинекократического периода мировой истории. Его общие, почерпнутые из наблюдений над бытом баскских народов, замечания об укладе народной жизни, жгущемся на материнской идее; о цивилизаторском значении гинекокрации, ее связи с консервативной стабильностью, с почитанием священных домашних обычаев, с мирным существованием, посвященным умножению достатка; и об известной склонности к демократической простоте и аскетизму во всех жизненных проявлениях; наконец — о беспочвенности высказанного даже писателями из среды его собственного народа, например, Лабулайе, мнения о рабском положении женщины у так называемых варварских народов, — находят свое самое полное подтверждение во множестве сходных черт, известных нам из сообщений о древнейших греческих племенах. Везде, где только материнству удалось сохранить и укрепить свой авторитет, можно наблюдать одни и те же явления; и вопреки различию эпох,

национальностей и мест, единство благожелательно-заботливого умонастроения, связывающее между собой все баскские племена и нашедшее свое выражение также в праве убежища для женщины и в защите рождающей матери от судебного ареста имущества (Cord. p. 375. 377), — может быть возведено к одному общему источнику со славой набатейских петрейцев и дорийских родосцев. Из этого материнского умонастроения берут начало та евномия и то неприятие любого рода судебных разбирательств, которые Афинодор отмечал у петрейцев и о которых с похвалой отзывался своему другу Страбону (16, 779); из него же — склонность набатеев к мирному стяжанию имущества и наказания, предусмотренные за растрату состояния; их чувство гражданского равенства и их совместные трапезы (16, 783. 784). Это же умонастроение у дорийских родосцев рождает человеколюбивую заботу о бедных, которую, наряду с евномией, Страбон 14, 652 обозначает как их традиционный обычай. Кроме принципа равенства, *collationis consortium, lex Rhodia de jactu*⁴⁰¹ (Fr. 1 D. 14, 2: *lege Rhodia cavetur, ut si levandae navis gratia iactus mercium factus sit, omnium contributione sarciatur, quod pro omnibus datum est*⁴⁰²), такая забота зиждется еще и на чувстве справедливости, также проистекающем из строгого материнства родосцев. Все великое многообразие явлений, наблюдаемых нами в жизни материнских народов, во все эпохи и во всех географических зонах Земли, весьма легко может быть обобщено и сведено всего лишь к нескольким точкам зрения — столь глубоко укорененным в человеческой природе, что они и впредь будут служить незыблемой основой наших исторических знаний, подкрепляясь всякий раз новыми и новыми наблюдениями.

⁴⁰¹ Солидарная ответственность, равномерное участие согласно закону Родоса о выбросе [груза за борт] (лат.).

⁴⁰² В соответствии с законом Родоса установлено, что когда, в случае необходимости облегчения судна, груз выбрасывается за борт, понесенные убытки должны быть возмещены совместным вкладом на благо всех (лат.).



СОДЕРЖАНИЕ

ИНДИЯ И ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ

- XCIII. Мероитско-индийская атрибуция Кандакии, вытекающая из гинекократических условий Индии. Сопоставление свидетельств, в особенности касающихся *Pandaea gens* 5
- XCIV. Продолжение: дальнейшие сообщения о гинекократическом укладе Индии и Центральной Азии 14
- XCv. Рассмотрение некоторых явлений, связанных с взаимоотношениями полов 25
- XCvI. Кандакия: значение этого слова и многообразие его форм, представленных в *composita* 34
- XCvII. Связь индийского эпоса о великой войне Кауравов с Пандавами и мифа о Кандакии. Александр как новый Кришна-Геракл, Кандакия как Пандея. «Махабхарата» — прототип содержащейся

	у Псевдо-Каллисфена истории о вражде двух братьев: Кандавла и Хорага.	38
XCVIII.	Высшее право материнства у персов.	43
XCIX.	Амазонский уклад в Центральной Азии. Встреча Фалестрии с Александром.	49
C.	Китайские сообщения о существовании и истории тибетского гинекократического государства на севере Индии, на юге Декана, неподалеку от Бактрианы. Отношение Александра к материнскому принципату азиатско-африканского мира. Сравнение исторических известий со взглядами, отраженными в мифе о Кандакии. Победа материально-женского принципа в царском доме Птолемеев.	56

ОРХОМЕН И МИНИЙЦЫ

CI.	Миф об орхоменских Αιολεύιαι и заключенное в нем противопоставление минийского материнского права и дионисийской религии.	69
CII.	Сопоставление следов минийского материнского права. «Навпактии». IV Эпиникий Пиндара. Ясон и минийцы в аргонавтической поэзии. «Некийя». Хлорида и право последне-рожденных.	74
CIII.	Иола и преодоление гинекократии гераклическим принципом, отраженное в мифе о ней.	89
	Главы CIV–CVI. Значение Аргонавтики	
CIV.	Свидетельства женско-теллурической точки зрения в многочисленных чертах этого мифа и ее противоположность ясоно-аполлоническому закону жизни.	92
CV.	Религиозное значение «Аргонавтики» и ее взаимосвязь с гинекократией. Сакральный характер Медеи. Ясоно-эолийское брачное право.	112

- CVI. Столкновение орфико-аполлонического и колхидо-индийского культа Гелиоса как направляющая идея мифа об аргонавтах. Преобразование фракийско-аполлонического мифа в фракийско-дионисийский. 121
- CVII. Переход Αλολεΐαι к вакхическому культу. Преобразование амазонской жизни в дионисийскую. . . 129
- Главы CVIII–СХ. Дионисийская гинекократия
- CVIII. Преимущественная связь Диониса с миром женщин. 137
- CIX. Внутреннее сродство вакхического культа природному расположению женщин, его следствия и проявления 148
- CX. Эротическое развитие женского дионисийства и его влияние на образ жизни народов в целом . . 154
- Главы CXI–СХIV. Дионисийская мужественность
- CXI. Рассмотрение ее различных ступеней: от низшей посеидонической до высшей солярной, — а также об отношении последней к аполлонической природе света 160
- CXII. Об устройении дионисийского и аполлонического патернитета в свете вышесказанного. Их взаимосвязь и исход их борьбы. 169
- CXIII. Доказательства существования названной взаимосвязи в отдельных мифах. Высшее проявление аполлонического патернитета в городе Афины . . . 174
- CXIV. Разбор трагедии Еврипида «Ион». Заключение в ней последовательность ступеней материнского права, дионисийского и аполлонического патернитета. 178
- Главы СХV–СХVII. Доказательство того же порядка развития в истории усыновления
- СХV. Усыновление посредством имитации акта рождения. Аналогичные случаи *Imitatio naturae* 209

- CXVI. В особенности об обычае обходиться с отцом как с роженицей у различных народов и в мифе о Dionysos bimater. Отношение такого представления к материнскому праву и его природной истине 216
- CXVII. Высшие ступени усыновления; их постепенное восхождение к духовности аполлонического патернитета. Параллели между Ионом и Августом... 228
- CXVIII. Взаимоотношения между дионисийским и аполлоническим патернитетом, отраженные в мифе о состязании Неоптолема и Ореста за руку Гермियोны 243

ЭЛИДА

- CXIX. Различие трех элейских территорий: Келеэлиды, Писатиды и Трифилии. Изложение цикла сказаний, связанных с элейско-эпейской землей, и демонстрация содержащихся в нем гинекократических черт. В особенности о Молионидах ... 254
- CXX. Продолжение начатых размышлений. Поражение гераклического принципа в Элиде 261
- CXXI. Ряд явлений, получающих объяснение из элейской гинекократии, в особенности о целомудрии, принесенном в жертву элейскими женщинами. Судебная власть коллегии XVI элейских матрон в публично-правовых вопросах. Священный мир Элейской земли, ее религиозный характер, праздничные собрания, ее эвномия, богатство. Консерватизм элейского народа в культе и общественной жизни в его связи с гинекократией 263
- CXXII. Переселение этолийцев в Элиду и его роль в укреплении гинекократического начала. Свидетельства материнского права в этолийских традициях, особенно в мифе об Оксиле 279

- CXXIII. Рассмотрение преданий, относящихся к Писатиде. Прежде всего, об Эномае и его поражении от Пелопа. Переход от низшей стадии теллуризма к брачной гинекокрации Гипподамии. 285
- CXXIV. Высшая пелопическая ступень развития религии и возвышение мужского принципа, достигнутое благодаря Пелопу. 292
- CXXV. Окончательное возвышение мужского принципа Гераклом. Аполлоно-гераклическое развитие олимпийских празднеств и объясняемые им многочисленные ограничения для женщин. Связь древнего гинекократического с новым гераклическим законом. Сравнение женщин с мухами и связь относящихся к тем и другим установлений с высшей идеей олимпийских празднеств. 302
- CXXVI. Традиции минийской Трифилии. Доказательства господства в ней точки зрения материнского права. Выдающиеся образы истории Несторидов: Тиро, Хлорида, Перо. В особенности о неоднократно засвидетельствованном здесь праве последнего рождения и его объяснении в мифе о принадлежавших Ификлу коровах Тиро 316
- CXXVII. Прочие характерные особенности гинекократической стадии культуры трифилийских минийцев, в особенности преобладание идеи смерти в религии и последовательный дуализм во всех ветвях рода Тиро 328
- CXXVIII. Поступательное возвышение религии от материнского теллуризма к аполлоническому патернитету, засвидетельствованное в истории мантики. Первая, меламподическая ступень этого процесса. Характерное для нее прорицание бедствий. Ее связь с основоположной идеей материнского права. 332

- CXXXIX. Возвышение мелаподического пророчества до клитидического. Его связь с отцовским солнечным правом и прорицание счастья и победы как его характерная черта. В особенности о связи Гесиода с Мелаподом и его хтоническим принципом 341
- CXXX. Аполлоническая ступень Иамидов, ее связь с прямой линией и идеей бессмертия рода. Рассмотрение VI Олимпийского эпиникия Пиндара и проведенного в нем противопоставления материнского права Эпитидов и вступления Иама в аполлонический союз 361
- CXXXI. Параллелизм этого возвышения мелаподической мантики и победы аполлонического патернитета над древней гинекократией как она представлена в фиванском цикле сказаний. Роль Алкмеона в этой борьбе..... 370
- CXXXII. Эрифилы, ее изначально сугубо гинекократический характер и его позднейшее искажение, вызванное идеей аполлонического патернитета. Первые филопаторы: Антилох и Амфилох 377
- CXXXIII. Проникновение дионисийского культа в Элиду и сопротивление, оказанное ему местным гинекократическим принципом. Конечный облик материнского права в Элиде..... 380

ЭПИЗЕФИРСКИЕ ЛОКРЫ

- CXXXIV. Обзор свидетельств эпизефирского материнского права. Их связь с высказываниями древних о гинекократии локров греческой метрополии и родственных им племен лелегийского происхождения. В особенности гинекократия феаков, Арета..... 387
- CXXXV. Представления локрийского материнского права как идейная основа «Эоий», «Каталогов» и

- «Навпактий». Гесиод как поэт гинекократии, национальный герой локров. Об основании Фив Локром. Родина Пиндара, его постоянное обращение к древнейшим гинекократическим представлениям 403
- CXXXVI. Ряд явлений, характерных для жизни эпизефирийцев, и их связь с гинекократическим принципом. В частности, о локрийских евномии, филоксении и консервативном образе мысли 411
- CXXXVII. Следы амазонской древности в Италии. В особенности город Клита. Замечания о внутреннем пути развития древних женских государств 417
- CXXXVIII. Ход развития эпизефирийского материнского права от афродитически-гетерийской ступени до строгого брачного законодательства Афины. Сопоставление существенных черт первой ступени. В особенности о влиянии дионисийского культа и об озолийском происхождении эпизефирийцев. Культурная ступень озолийских локров 422
- CXXXIX. Оттеснение Афродиты более чистым законом Афины. Связь Залевка с Афиной. Культурная противоположность Афродиты и Афины в сопоставлении с составом народонаселения: местных уроженцев и новоприбывших. Сравнение Локров с Римом. Связь пресловутого локрийского коварства, *Λοκροί τὰς συνθήκας*, с господствующим материнством. 436
- CXL. Возвышение Афины над Афродитой в первоначальной истории Тарента. Лакедемонийские Парфении и миф о Фаланфе и Эфре. Афина и значение ее материнского закона для нравов Великой Греции. 443
- CXLI. Анализ мифа о дельфийском состязании Евнома, локрийца, с регийцем Аристоном. Скрытая

в нем мистериальная идея и ее связь с материнским правом. Значение образа цикады, его физическая и метафизическая сторона. Спор аполлонической и афродитической религий у эпизефирийцев, его исход 452

ЛЕСБОС

- CXLII. Саффо и эолийские девушки. Их связь с культовыми отправлениями и идеями орфической мистериальной религии. Сопоставление свидетельств о связи Орфея с Лесбосом. В особенности миф о разнице в отношении фракийских и лесбосских женщин к распространению орфического культа. Татуирование и материнская аристократия. Ἀρρένες ἔρωτες орфической религии и их значение для развития нравственности. Различные ступени орфической религиозной мысли в лесбосской лирике; в особенности об отношении мистериальной надежды и лесбосского обычая траурного плача по умершему. Религиозное благочестие Саффо в представлении древних, в особенности отношение к ней Сократа. Параллелизм обоих явлений 468
- CXLIII. Особое отношение Саффо к Афродите; ее духовный облик как отражение природы этой богини; эолийская духовность: ступень ее развития и ее распад 491
- CXLIV. Разбор мифов, связанных с египетской царицей Береникой, дочерью Магаса. Ее причастность к орфически-дионисийскому культу — связующему звену между долиной Нила и островом Лесбос, лагидскими и лесбосскими женщинами . . . 501
- CXLV. Смысл лесбосского дotalьного закона Береники и его связь с созвездием Coma Berenices.

Значение приданого в орфической религиозной системе и в истории деметрического материнского права. Дальнейшее проникновение лесбосско-орфических идей в Спарту и Рим на материале политических стремлений греков и царя Агида. 513

МАНТИНЕЯ

- CXLVI. Диотима и ее отношение к Сократу. Связь ее образа с мистериальным принципатом пеласгийской женщины. Сопоставление ряда свидетельств и памятников, где подчеркивается значение материнства. 525
- CXLVII. Свидетельства древних о Мантинее и ее культуре. Верность города древнейшим формам пеласгической религии и нравов. Почитание материнства как основа евномии, евсебии и демократического равенства всех граждан государства. В особенности о Ликомидах; их значение для деметрической мистерии, их появление в Мантинее 540
- CXLVIII. Материнское право как основа пеласгийского нравственного уклада. Ближайшее рассмотрение некоторых связанных с ним явлений. В частности, связь материнского принципата с серебряным человеческим родом у Гесиода; принципата Дике — с ἀρχαίων φύλα γυναικῶν; слова γράϋς — с пеласгийским метронимическим именем Graeci; κавαρὸς λόγος кронической эпохи — с деметрическими таинствами доэллинского периода; практиκὴ ἀρετὴ, культурного земледелия и мирных искусств — с материнской основой жизни. Единство происхождения всех этих явлений и их связь с гинекократией 550

ПИФАГОРЕЙСТВО И ПОЗДНЕЙШИЕ СИСТЕМЫ

- CXLIX. Возврат пифагорейства к деметрическому принципату в религии, его сознательная борьба с эллинизмом через оживление пеласгийской мистерии. Множество явлений, подтверждающих верность этого взгляда: в частности — пифагорейская система чисел, первенство, отдаваемое ночи, звездному небу, Луне; распространение *ius naturale* на все части творения; культ мертвых; особое значение, придаваемое сестринским и дочерним отношениям. Пифагорейская орфика в карийской Афродисии. Возобновление культурных черт древнейшего материнского права 569
- CL. Прочие мотивы пеласго-деметрических таинств в пифагорействе. В особенности опирающееся на них религиозное призвание женщины и его множественные выражения. Черты мистерийного священства в облике Феано, Сапфо, Диотимы, пифагорейских, эолийских и пеласгийских женщин вообще. Дальнейшие свидетельства их духовного единства и их противостояния тенденциям эллинского мира, в особенности Афин. Новая жизнь пеласгийской мистерийной религии в связи с выходом на историческую арену пифагорейских женщин. Аналогичные явления: влияние деметрического и христианского культа Марии на сохранение и основание новой государственной гинекокрации. О сиракузских царицах Филистиде и Нереиде. 595
- CLI. Развитие материнского принципата в платоновской, эпикурейской и гностической системах. Новое пробуждение полноты естества в гетеро-афродитическом натурализме у Епифана и карпократиан. Возврат человеческого раз-

вития к первобытным состояниям. Сходство большинства отдельных черт древнейшего и нового материнского права. Связь демократического жизненного уклада с возвратом к материнско-вещественному взгляду на вещи. Конфликт материнского и отцовского принципов в дохристианской и христианской нравственности. Последняя историческая борьба язычества и преимущественное участие в ней исконно гинекократических племен. Недавние предложения по введению материнского принципата в качестве основы семейного права 622

ДОПОЛНЕНИЯ

Ликия

- CLII. Дальнейшие свидетельства о ликийском материнском праве и его следы в ликийских надгробных надписях 643
- CLIII. Связь ликийского материнского права с мистерийным культом. Ряд явлений, свидетельствующих о существовании последнего. В особенности о культовом значении имени *Lucii*, о Сарпедоне и Лаодамии, о ликийцах Аррифоне и Прокле, о Памфе, Эре — сыне Армении, о Финекском камне. Возникновение светской гинекократии из гинекократии религиозной 649

Крит

- CLIV. Отдельные явления, связанные с критскими де метрическими мистериями и с основанным на них материнским правом 666

Египет

- CLV. Борьба египетских воззрений против патернитета греков, прослеживаемая в ряде явлений:

- в частности замена в родном языке отцовских имен именами матерей. 669
- CLVI. Продолжение предшествующих рассуждений. В особенности генеалогические данные в греческих папирусных источниках эпохи Птолемеев. Победа материнской системы в народном языке. . . 676
- CLVII. Продолжение. Склонность греков подменять материнскую точку зрения отцовской. Примеры . . . 686
- CLVIII. Различие между греческой и египетской системами, продемонстрированное на системах жреческих должностей Птолемаиды и Александрии. . . 693
- CLIX. Соотношение двух воззрений в титулатуре дома Птолемеев. Значение прозвищ Φιλομήτωρ, Φιλοπάτωρ, Εὐπάτωρ. Рассуждение об акценте, делаемом в царской титулатуре на родственной любви и о множестве явлений в истории дома Лагидов, связанных с гинекократической основой жизни 696
- CLX. Отдельные сообщения на ранее затронутые темы, в особенности о женском происхождении писем и их связи с гинекократией. 708
- CLXI. Дальнейшие сообщения, в частности об особом внимании к телесному облику у гинекократических народов 709
- CLXII. Дополнительно о мистериальном культе эпизефирских локров 714
- CLXIII. Борьба римского принца патернитета с вещественно-материнскими воззрениями Востока на примере некоторых мест римских правовых источников 716

Кантабры

- CLXIV. Известие Страбона о гинекократии кантабров и ее отдельные проявления. Демонстрация внутренней связи этого семейного уклада с нравами и обликом иберийского племени в целом.

Сравнение полученного результата с выводами гумбольдтовских исследований о языке иберийцев. Оригинальность пеласгийского характера в праве и в наречии. Связь древне-кантабрийской наследственной и дотальной системы с принципами баскских народов, в особенности с правовыми определениями coutumes Барежа. Описание этой древней правовой системы и применение ее определений к объяснению известия Страбона. Сравнение некоторых других баскских обычаев с воззрениями и обычаями древнейших материнских племен. Заключительные мысли о единообразном действии гинекратической системы у самых разных народов, принадлежащих далеким друг от друга эпохам..... 719





QUADRIVIUM

- Издательский проект «Квадривиум» — это благотворительный проект, имеющий целью:
 - организовать издание научной литературы, и прежде всего источников, к которым равнодушны в нынешней России религиозно-государственные структуры;
 - создать для переводчиков и авторов достойные условия работы;
 - сделать книги доступными для читателя как благодаря их рассылке в основные библиотеки России и ближнего зарубежья, так и благодаря низкой отпускной цене.
- Проект включает в себя четыре серии: «HELLENICA», «BYZANTINA», «RUSSICA», «GOTHICA», в рамках которых ведется систематическая работа.
- Проект остро нуждается в спонсорской помощи. Мы готовы принять помощь как от частных лиц, так и от организаций. По вопросам сотрудничества, а также покупки и распространения книг с нами можно связаться, написав по адресу:

quadrivium_izdat@mail.ru.

Наши книги можно прочитать в библиотеках следующих городов России и ближнего зарубежья:

Абакан, Алматы (Казахстан), Анадьрь, Архангельск, Астрахань, Баку (Азербайджан), Барановичи (Белоруссия), Белгород, Биробиджан, Благовещенск, Брест (Белоруссия) Брянск, Великий Новгород, Витебск (Белоруссия), Владивосток, Владикавказ, Владимир, Волгоград, Вологда, Воронеж, Гомель (Белоруссия), Горно-Алтайск, Гродно (Белоруссия), Донецк, Евпатория, Екатеринбург, Ереван (Армения), Иваново, Ижевск, Иркутск, Йошкар-Ола, Казань, Калининград, Калуга, Кемерово, Керчь, Киев (Украина), Киров, Кисловодск, Кострома, Краснодар, Красноярск, Курган, Курск, Кызыл, Липецк, Луганск, Магадан, Майкоп, Махачкала, Минск (Белоруссия), Москва, Мурманск, Нальчик, Нарьян-Мар, Нижний Новгород, Новосибирск, Новочеркасск, Одесса (Украина), Омск, с. п. Орджоникидзенское (Ингушетия), Орел, Оренбург, Пенза, Пермь, Петрозаводск, Петропавловск-Камчатский, Псков, Пятигорск, Ростов-на-Дону, Рязань, Салехард, Самара, Санкт-Петербург, Саратов, Севастополь, Симферополь, Смоленск, Ставрополь, Старый Оскол, Сыктывкар, Таганрог, Тамбов, Тбилиси (Грузия) Тверь, Томск, Тула, Тюмень, Улан-Удэ, Ульяновск, Уфа, Феодосия, Хабаровск, Харьков (Украина), Челябинск, Чебоксары, Чита, Элиста, Эрфурт (Германия), Южно-Сахалинск, Якутск, Ялта, Ярославль.

**Наши книги
можно купить
с минимальной наценкой
в интернет-магазине
издательского проекта
"Квадривиум"**

WWW.NEIZDAT.RU

**ПО ВОПРОСАМ ОПТОВЫХ ПРОДАЖ
ОБРАЩАТЬСЯ**

**в Санкт-Петербурге:
ООО «Университетская книга-СПб»
Тел.: (812)640-08-71, e-mail: ukniga1@westcall.net**

**в Москве:
ООО «Университетская книга-СПб»
Тел.: (495)915-40-79, e-mail: ukniga1@westcall.net**

**Розничная продажа в Петербурге:
киоск в Библиотеке Академии наук:
Биржевая линия, д. 1
тел.: +7-950-025-64-66**

Иоганн Якоб Бахофен

МАТЕРИНСКОЕ ПРАВО

Исследование о гинекократии древнего мира
в соответствии с ее религиозной
и правовой природой

Том III

Перевод с немецкого, английского, французского, латинского
(гл. XCIII–CXXXIII): *Д. К. Трубчанинов*

Перевод с немецкого (гл. CXXXIV–CLXIV): *В. М. Линейкин*

Перевод с итальянского, латинского: *А. В. Войцехович*

Перевод с древнегреческого: *Т. А. Сенина (монахиня Кассия)*

Оформление серии

Е. А. Болгова

Верстка *Е. Ю. Кузьменок*

Подписано в печать 13.05.2021. Формат 60×90/16.

Объем 47 печ. л.

Тираж 500 экз. Заказ 3532

АО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Сайт: www.chpd.ru E-mail: sales@chpd.ru

8 (496) 726-54-10

