

**Эмблематика ленейских ваз V в. до н. э.:  
семантика пчелиных сот в контексте дионизизма<sup>1</sup>**

Известный в Древней Греции культ Диониса-Ленея был распространен также и в Северном Причерноморье [32, с. 249–251].

В таких городах региона, как Тира, справлялись Ленеи и Анфестерии, о чем свидетельствуют тирские декреты, где упоминается месяц ленеон и анфестерион [21, с. 12–15; 7, с. 16; 16, с. 61]. Это был праздник выжимки винограда, справлявшийся в Афинах в месяце гамелионе [22, с. 140–141; 26, с. 130]. В Афинах находилось святилище Диониса Ленея – Ленеон [71, с. 29; 22, с. 141]. Дионис носил эпитет «Ленейос» («выжимающий») [33, с. 534]. Ленеи упоминаются в LIV–9 орфическом гимне [29, с. 237]. Название праздник получил, как иногда полагают, от слова – ληνος, что значит, чан для виноградного сока [19, с. 189]. Не случайно Дионис в орфическом гимне «Лисию Ленею» [Orph. Hymn. L] назван «гроздьев даватель, могучая сила». В римский период была широко распространена традиция создания саркофагов специфической формы с округлыми торцами, напоминающей этот самый чан [31, с. 251]. В контексте данной семантики чрезвычайно интересно указать на стенку полихромного саркофага с изображением виноградного куста с Боспора [47, табл. XI; 45, табл. 12. 3] (см. вкладку, рис. 101).

По другой версии, высказываемой Дерпфельдом, название Ленеон происходит от слова «Лимны» – низины, луг; целиком поддержанная Вяч. Ивановым [14, с. 165], она оспаривалась некоторыми исследователями, в частности Августом Фрискенхаусом, выведившим название праздника от слова ληναι – «менады» [71, с. 28–29, 72]. Если быть более точным, то так назывались «женщины при давяльне», то есть дионисийские девы, находившиеся при рождении Дионисовом [19, с. 187, прим. 44, с. 302]. Того же мнения сегодня придерживается М.В. Скржинская [36, см. с. 121]. О Лимнах и Лимнэуме в качестве названий низин и урочищ говорил и академик Людольф Стефани [37, с. 29–30]. Карл Кереньи, ссылаясь на сообщения Фукидида о храме Диониса «на болотах» в Афинах, еще конкретнее определял значение слова лимны – «болото», имевшие, по аналогии с известными болотами Лерны, через которые Аид спустился с похищенной Персефоной в подземное царство [Paus. II, 36, 7], семантику входа в подземное царство [19, с. 185–186].

Данное святилище Диониса являлось наиболее древним и почитаемым культовым местом, посвященным Дионису [Pseudo-Demost. LIX, 76]. Было и второе, аналогичное, находившееся в самом городе – Ленеион возле Аго-

<sup>1</sup> В историографии античной истории сложилась своеобразная система ссылок на источники и литературу, которую было решено не изменять при публикации настоящей статьи. *Ред.*

ры. В них совершалось приношение (церемония рождения) молодого вина (γλευκος) [19, с. 189]. Одновременно они были священными винодавальницами. Потому происхождение названия праздника следует искать в двух версиях, хотя и Ленеи были посвящены уже готовому вину, а вовсе не выжимке сока и приготовлению сула.

Особая, весьма ограниченная, как по сюжетам, так и хронологически, группа краснофигурных, так называемых ленейских ваз дает представление о дионисийских идолах, на стенках которых воспроизводятся сцены праздника Леней в честь Диониса, справлявшегося вслед за Малыми (Сельскими) Дионисиями [71; 42; 26]. Росписи данной группы ваз носят ясно выраженные признаки древней эмблематики, вплетающейся в основную композиционную канву художественного оформления сосудов, которая сама по себе также носит черты эмблем.

В частности, речь пойдет об идолах Диониса-дендрита и о загадочных изображениях «пчелиных сот» на них.

Сохранились прекрасные стамносы с изображением праздника Леней мастера Виллы Джулия в Лувре и Национальном музее «Вилла Джулия» [2, рис. 18, с. 47]. Особого внимания заслуживает краснофигурный аттический стамнос середины V в. до н. э. со сценой праздника Леней, найденный в Керчи в 1968 г. [26, с. 125, таб. 46–88, 89, 90; 68, tav. 13 M 1291 1292; 4, табл. 46 (88–90); 45, табл. 6. 2] (см. вкладку, рис. 102). Он является единственной вазой с изображением сцен праздника Леней среди ваз Северного Причерноморья. Н.М. Лосева приписывает стамнос мастеру Чикаго – одному из последователей мастера Виллы Джулия [26, с. 130]. Данный сосуд использовался как урна в погребении.

Распространенным сюжетом ленейских ваз становятся женщины, разливающие и смешивающие вино. Иконография предстояния женских фигур перед жертвенным треножником, на котором стоит стамнос, характерна для ленейских ваз. В центре вазы из Керчи изображена женщина-жрица, одетая в дорический пеплос. В ритуальном жесте она держит канфар над стамносом с молодым вином. Можно предположить, что происходит процесс освящения вина. Канфар показан сбоку так, что видна одна его ручка – деталь, характерная в канонических изображениях Диониса, держащего этот сосуд. Ваза датируется 460–450 гг. до н. э. Для этого времени характерна сдержанность движений, монументальность фигур. Все эти черты присутствуют и в керченском стамносе. Дикие спутники Диониса – сатиры, исчезают из композиций краснофигурных ленейских ваз. Фигуры женщин, изображенные на керченской вазе, преисполнены достоинства.

М.В. Скржинская говорит, что праздник Леней помимо пантикапейского стамноса отражен на нескольких других краснофигурных стамносах, в то время, согласно специальному исследованию Августа Фрискенхауса, посвященному ленейским вазам, известен большой ряд ваз с изображе-

нием подобного сюжета. Во время праздника Анастерий, так же как и во время Ленеи, в Афинах маску Диониса призывали к столбу и ее первой напойли новым вином [663, с. 85; 861, с. 130], которое откупоривалось в специальный день – Πιθογία. Существуют соответствующие изображения. Так, на стамносе из Лувра показана сцена поения дионисовой маски сатиром (V в. до н. э.) [71, Nr. 23 (Louvre G 532.), s. 11; 42, рис. IV–1, с. 138, 130; 45, табл. 6. 3] (рис. 1). На одном рельефе римского периода у Лав-



Рис. 1. Праздник Ленеи. Стамнос. V в. до н. э.

рентия Бегера изображена сцена предложения фавном маске, стоящей на постаменте и окруженной лозами, еды (Faunus Ludibundus) [52, il. pag. 252]. В афинском Ленеоне находилась древняя статуя Диониса, представляющая собой деревянный столб с маской, подобный тем, что часто встречаются среди росписей ленейских ваз [22, с. 144].

Прикрепленная к столбу маска, изображающая Диониса, являлась во время церемоний его идолом, именуемым дендритом [6, с. 231]. Известны такие маски из раскопок святилищ в Северном Причерноморье (святилище Китея) [27, с. 73]. «Дионис в древе» – так звали бога беотийцы, пишет Дж. Фрэзер [44, с. 429]. Во время индийской войны, описанной Нонном Панополитанским в поэме «Деяния Диониса» Дионис–Лиэй среди прочих метаморфических ликов однажды принимает облик древовидного существа: «*То принимал многолистый образ какого-то дерева // С тенью густою огромной, подобно земному растению, // Ввысь он неодолимо рос, касаяся неба // Словно сосна иль платан, глава и кудри подобны // Сделались кроне древесной с частой на ней листвою...*» [Nonn.: Dion. XXXVI, 305–313, XL, 54]. Плутарх называет матерью Диониса нимфу Дриаду, жену Фавна. Она та, чье имя нельзя называть и в честь которой справлялся таинственный праздник. Участвовать в нем позволено было лишь женщинам [Plut.: Vita Caesar IX]. Существовали эпиклезы, близкие по значению: endendros – в древе обитающий, dasullios – бог густых зарослей [12, сент., с. 65].

Л.И. Акимова видит в ленейском идоле Диониса как бы его «чучело», сухое дерево, которое жрицы «заставляют оживать и давать молодые побеги» [3, с. 46, 155]. В этих сценах «воскрешения Диониса» на ленейских вазах исследовательница усматривает вариант симпозиума и «заупокойных трапез» [2, с. 47]. Кипарис, как символ вертикально стоящего дендрита, веро-

ятно, следует усматривать в «кипарисе белолистом» из текстов известных орфических золотых пластинок, находимых в разных местах и являющихся путеводителем для души в ее аидовых странствиях, которого эти самые тексты советуют остерегаться [14, см. текст на с. 169; а также на греч. языке тексты у О. Керна 79]. Кипарисовой была статуя Орфея, находившаяся в Либетрах, давшая Александру Македонскому перед походом на персов знамя [Plut.: Vita Alex. XIV].

Так был разъяснен смысл масок на примере свидетельства Афиня о почитании на острове Наксосе двух масок Диониса, сделанных из лозы и смоковницы. Смоковница была символом входа в подземный мир [Athen. III, 78 С: «*на Наксосе лик Диониса Бакхия вырезан из виноградной лозы, а лик Диониса Мейлихия из смоковницы*»; 18, с. 59, 207–208]. У Апулея фиговое дерево выступает символом смерти: к нему привязывают некоего провинившегося раба, съедаемого живущими в дупле дерева муравьями [Apul.: Metam. VIII, 22]. Вяч. Иванов усматривал в Дионисовых идолах с масками как бы мощи бога. Ученый писал: «То обстоятельство, что это были маски, указывает на их назначение представлять собою бога умершего» [12, сент., с. 66]. Вослед ему по тому же пути идет Кереньи, а в дальнейшем и Л.И. Акимова, правда, безо всяких ссылок на Вяч. Иванова. На основании сопоставления этих идолов с мифом об Озирисе, ученый считал их как бы надгробиями бога и афаллическими идолами оскопленного божества [19, с. 180, 182]. По Кереньи, изготовление масок из двух пород не случайно – это могло быть отражением двухгодичного праздничного цикла, где в первый год справлялся культ мрачного Диониса и Ариадны, связанный со смоковницей и светлый, связанный с виноградом [19, с. 90, 128]. Смоковничные плоды частенько паруются при упоминании виноградных плодов. *«Прежде всех зреет плод этих лоз. // А потом горстку фиг с ветки рву, // Спелость пробую на вкус. // Фиги тают, так сочны!»* – поет хор в комедии Аристофана «Тишина» [Аристофан: Тишина, 1165–1168]. В Икарионе в храме Диониса была установлена изначально фиговая маска, которая со временем (в 350 г. до н. э.) была заменена на мраморную копию [91, s. 57 ест.; 19, с. 180, 203, ил. 79].

Свидетельство Павсания о двух идолах Диониса из Коринфа, сделанных из священной сосны с раскрашенными красным цветом лицами, Вяч. Иванов истолковал примерно так же: «Они воспроизводили образ бога погребенного, как бы его мощи или мумию» [13, с. 203]. Такая форма идола была более характерна для хоры – сельской округи. В.Д. Блаватский объясняет это тем, что тип Диониса-дендрита являлся «самым простым и наиболее доступным для хоры» [6, с. 262]. Ученый связывал тенденцию к сохранению на хоре древних форм идолов с неодинаково развитыми эстетическими вкусами горожан и сельских жителей [6, с. 264]. По моему мнению, не меньшее значение имеет свойство хоры, как наиболее верного хранителя древних традиций, сохраняющихся там без изменений. И во времена высоко разви-

того искусства на хоре сохранялись отзвуки древнейших представлений богов в виде бревна или камня. По мнению Адольфа Фуртвэнглера и других, именно Дионис-дендрит был древнейшей формой почитания чисто греческого Диониса, не имевшего оргиастических черт, привнесенных в его культ лишь впоследствии из Фракии [72, s. 262].

Почти эмблематичным образ Диониса-дендрита сделался в творчестве мастера Виллы Джулия, который создал целый ряд росписей, повторяющих одна другую почти полностью, и различающихся лишь незначительными вариациями жестов женских персонажей. Сам же идол и его постановка с двумя стамносами на жертвенном столике остаются абсолютно неизменными. Мастер получил свое имя по стамносу, хранящемуся в музее «Вилла Джулия» [59, pl. 13–2 III I с.; 45, табл. 6.4] (рис. 2). Эти изображения, в частности приводимый нами пример росписи лондонского стамноса (460–450 гг. до н.э.) [71, Nr. 18 A (London E 451.), s. 8; 42, рис. V–2, с. 139, 131; 45, табл. 7.1, аналогии к нему, но только с изображенными на жертвенном столике хлебами (или медовые соты диких пчел) – три стамноса – 71, Nr. 19 A (Rom, Museo Villa Papa Giulio.), s. 8, Taf. III, Nr. 16 (Boston 418.); 45, табл. 9.6 (рис. 3) и Nr. 17 (Louvre G 408.); полная аналогия из музея Мартина фон Вагнера в Вюрцбурге 66, taf. 22–1 (НА



Рис. 2. Ленеи. Стамнос. Музей «Вилла Джулия»



Рис. 3. Ленеи. Стамнос. Музей «Вилла Джулия»

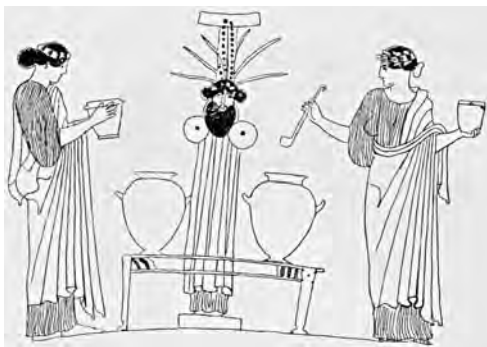


Рис. 4. Праздник Ленеи. Стамнос. Лондон (по А. Фрискенхаусу)

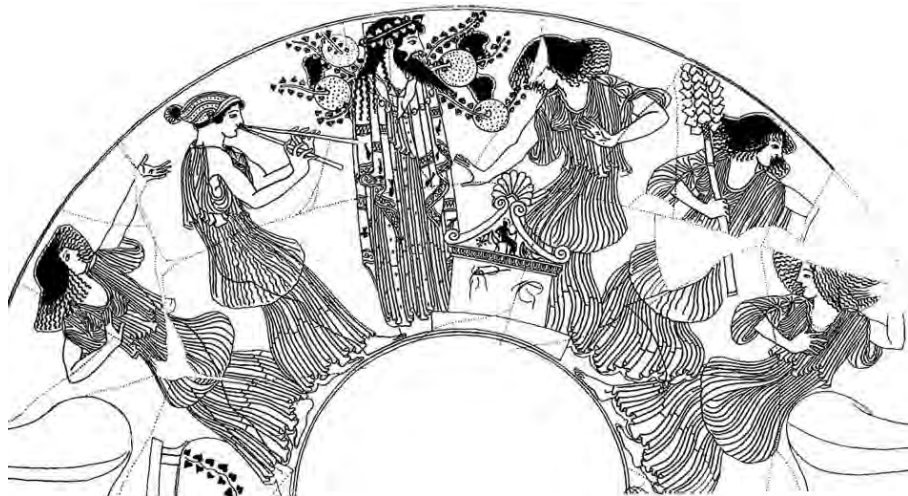


Рис. 5. Дионис-дендрит. Килик мастера Макрона (Гиерона). V в. до н. э. Берлин. Прорисовка

126), s. 30–32; из Археологического музея во Флоренции: 60, tav. 48–3, s. 46, tav. 53–3, s. 49; фрагмент стамноса из Пармы: 64, III, I tav. 5 2 (C. 55), s. 5] (рис. 4), можно поставить в сравнение с роскошно представленным идолом Диониса-дендрита на килике V в. до н. э. мастера Гиерона (Макрона) из Вульчи, хранящегося в Берлинском Антиквариуме [74, taf. IV,V; 75, abb. 60, s. 97; 71, Nr. 11 A, B (Berlin 2290), s. 6, 7; 54, I, abb. 479, s. 432; 85, taf. XXXII; 42, рис. 1–3, 4, с. 135; 63, taf. 87–1, taf. 88–1,2 (F 2290), s. 34–35; 90, abb. на s. 113; 45, табл. 7.2] (рис. 5). Стефани видел в росписи этой вазы с пьяными менадами даже следы жертвенной крови [38, с. 155; 39, с. 169]. Изображенный на килике столб, олицетворяющий тело Диониса, одет в тонкий хитон. К нему прикреплена маска Диониса, характерная для архаического периода. Верхняя часть идола богато украшена плющом и виноградом.

Дионис-столб мог собой также воплощать идею Диониса Прямого (Ортоса), о котором в частности упоминает Афиней, разъясняя смысл такого названия весьма экстравагантно: [*«Филохор» утверждает, что правильные пропорции разбавления вина были установлены у афинян царем Амфикитионом, в честь чего был сооружен храм «Диониса прямого», ибо Дионис действительно прям и не шатается, когда его пьют, правильно разбавив»,* до этого же, когда вино пили неразбавленным, то ходили сторбившись. Амфикитион же был первым кто установил это разбавление, научившись ему якобы от самого Диониса [Athen. II. 37. 7.d; V. 179. 8 c]. Безусловно такую эпikleзу бог получил вовсе не по этой причине, попросту ко времени сложения подобного мнения древняя дендрологическая ипостась бога-столба была попросту позабыта.

Женщины, суетящиеся вокруг жертвенного столика с идолом Диониса, смешиванием и пробой вина, лепешками, могут, вероятно, олицетворять собою дух древних героев-демонов Маттона и Кераона (Жевателя и Смешивателя). Как сообщает Афиней, они выпекали лепешки и смешивали вино, за что им были сооружены статуи соответствующими цеховиками: «Деметрий Скепсийский пишет в шестнадцатой книге “Троянского строя”, что в Лаконии на Гиакинфовой дороге стоят жертвенники героям Маттону (Жеватель) и Кераону (Смешиватель)...» [Athen. IV. 171. 74 f].

Лондонский стамнос с вульчинским киликом роднит изображение округлых предметов на идоле. Наиболее гармонично они слиты с изображением Диониса на килике Гиерона. По свидетельству Павсания, эти предметы являются ритуальными хлебцами [Paus. VIII, 30, 6]. По предположению Г. Перрота и Ч. Чипеза, а также С.И. Финогеновой, так условно изображались пчелиные соты – элементы, близкие к хтоническому культу Диониса [84, s. 495; 42, с. 129]. На вазах из Бостона и Лувра соты изображены не только нанизанными на ветки, но и лежащими ровными рядами на жертвенном столике перед идолом [71, taf. III, nr. 16, 17]. Пчеле, как известно, отводилась роль соединения мира живых с миром мертвых [42, с. 129; 14, с. 107].

Мед часто употреблялся в оргиастических действиях еще до использования вина [20, с. 94; 19, см. с. 40–41]. Через мед в его хтонической семантике прослеживается связь Зевса с Дионисом. Медом, как известно, был вскормлен Зевс. На Крите имелась пещера, в которой долгое время жили те самые священные пчелы, вскормившие Верховного своим даром [см. подробнее 19, с. 38]. Имена нимф, принявших на воспитание младенца Диониса и питавших его медом, прямо свидетельствуют о их вакхическо-менадной природе: Макрида, Ниса, Бромия и Вакхия [Apollod.: Bibl. III, 4, 3; Diod. III, 68–69; Apoll. Rhod. IV, 1136–1139]. Иная версия говорит о меде, как одном из даров Диониса, и он был первым. Вино же, согласно орфической традиции, – его последний дар [19, с. 41, 160, прим. 29, с. 294]. Эту версию, в частности, можно отыскать у Овидия: *«А мед, говорят, тоже был Вакхом открыт. // Шел меж сатирами он с побережья песчаного Гебра // (Не ожидайте дурных шуток в сказаньем моем!) // И до Родопы дошел, до цветистого края Пангея; // Громко кимвалов его звон раздавался кругом. // Стан неведомых тут насекомых на шум прилетели, // Пчелы то были: на звук меди несутся они»* [Ovid.: Fast. III, 736–742, см. 761–762].

Молочные, медовые и винные струи извергаются во время отдыха Диониса со своим войском в походе на индов. Нонн Панополитанский пишет: *«Заплескались наяды в млечных зыбистых волнах, // Насыщаяся белым млеко...// Из каменной щели, // Ставшей пурпурною, брызнул сок вина молодого // Сладостного: по гребню, где никогда винограда // Не выросло, суло течет и сами собою // Меда льются потоки, что только лишь пчелы даруют»* [Nonn.: Dion. XXII, 17–22]. Кереньи на основе лингвистических сопоставлений слова «мед» в различных языках показал значение слова «опьянения»

(μεθυειν), выводящегося именно из слова «мед», встречающегося чаще, чем в значении от οινος – «вино» [19, с. 41], доказав тем самым глубокую архаичность меда и всего, что с ним связано в дионисизме.

В связи с особым значением пчел в культе Диониса интересно отметить мученическую смерть кипрского царя Онесила. Его культовое почитание дионисийского характера было установлено в связи с тем, что в отрубленной голове царя, вывешенной на городской стене, завелся пчелиный улей [14, прим. 1, с. 83]. Дионисийское начало в культе этой головы можно также проследить по аналогии с самим фактом отрубления данной части тела и ее почитания, как это было с культом головы Орфея. Действительно отрубленную голову подростка в определенной связи с дионисийским культом обнаружили при раскопках двух виноделен на поселении Бакланья скала в Крыму [8, с. 192]. По Гигину, пчелы всегда появляются там, где есть покойник. Примечательна история с сыном Миноса и Пасифаи Главком, упавшем в бочку с медом, а затем вернувшему ему жизнь Полиидом с помощью волшебной травы. Полиид заметил в увиденном им знамении, когда на сову напали пчелы, что несчастье мальчика связано с пчелами, вероятно, символизируя собой душу усопшего [Hygin.: Fab. 136]. Примечателен и факт близкого родства Главка с Ариадной; будучи ее родным братом, они оба связаны с дионисийской природой, через мед и пчел – первый, через брак с самим божеством – вторая. В том же значении обнаруживаем пчел в библейской традиции. Так в трупe льва Самсон находит мед [Кн. Суд. 14, 8–9]. В культе архаического героя Аристея, о котором у нас речь еще впереди, убивались животные, тела которых превращали в естественный сосуд для брожения, в которых также начинали кишеть пчелы [19, с. 44].

В иудаизме так же, как и в Греции, мед имел глубокую символику, связанную с состоянием перехода, пограничья между жизнью и смертью. Отчасти это может быть связано с тем, что пчел часто находили в пещерах [19, с. 38–39]. В апокрифе «Иосиф и Асенет» героиня повествования вкушает трапезу, приготовленную пчелами, приобретя бессмертие от «сота жизни» [см. подробнее 17]. А.А. Тахо-Годи, анализируя образы из трактата Порфирия «О пещере нимф» собрала большой материал о культовом предназначении пчел [41, см. с. 573–574; 24, с. 131–133]. Пиндар называет дельфийскую Пифию пчелой (melissa) [Pyth. VI, 106; 19, см. с. 49].

На хтонический характер пчел указывает история о Мелисsee, сыне нимфы Отреиды, вскормленного в лесу дикими пчелами и основавшего город Мелиту, в котором правит Тартар, как рассказывает в «Метаморфозах» Антонин Либерал [Anton. Liber.: Trans. Nicander Lib. II], которого Вяч. Иванов предложил рассматривать в качестве ипостаси того же Мелитея [14, с. 83]. Как известно, Мелиссей был женат на Амалфее, совместно с ней вскармливал младенца Зевса молоком и медом. Согласно версии Гигина, Эйдоефея, Амалфея и Адрастея – кормилицы Юпитера. Они, то ли дочери Океана, то ли Мелисsee [Hygin.: Fab. 182], что само по себе ярко высвечивает прадревний

архаизм Мелиссея, как очень древнего божества. Мелиссей – участник похода Диониса на индов и состязаний в честь покойного Офельта [Nonn.: Dion. XXXVII, 503-544]. Само его имя означало – «медовый человек», и, как пишет Р. Грейвс, он на самом деле мог являться ипостасью богини царицы-пчелы, ежегодно убивавшей своего супруга [10, с. 28]. Согласно Гигину и Овидию, именем Офельт именовался один из тирренских разбойников (меонийские пловцы), первым схвативший Вакха [Hygin.: Fab. 134; Ovid.: Met. III, 605–610]. Если принять утверждение Р. Грейвса на веру, тогда становится вполне очевидным и оправданным нахождение в мегалитических храмах Мальты именно женских статуэток богинь. Они то и являлись, вероятно, древнейшей ипостасью бога Мелитея (Мелиссея), поскольку сама куполообразная структура этих сооружений, как и имеющиеся на некоторых из важнейших камнях этих сооружений, образующих внутренние порталы, «орнаменты», вызывают стойкую ассоциацию с пчелиными ульями и сотами.

В античности традиция богини-пчелы сохраняется. Они, в частности имманентны по отношению к музам, что обнаруживается у Филострата Старшего в «Картинах»: «А зачем здесь музы? Что делать им у вод Мелеса? Когда афиняне заселяли Ионию, музы под видом пчел вели корабли.» [Philostr.: Imag. II, 8, с. 83]. Как пишет Кереньи, культ меда теснейшим образом связан с минойской культурой, перейдя туда, по видимому, из более ранних времен, знаками которых были, на мой взгляд, мальтийские храмовые комплексы. Так, «хозяйке лабиринта» – женской ипостаси, подносили именно мед [78, р. 98].

О богине-пчеле обширный материал собран М. Гимбутас, которая не без оснований утверждает, что Великая Богиня древней Европы часто изображалась в виде насекомого, в частности, в виде пчелы или некоторыми элементами пчелиных признаков, как то: пчелиные глаза, усики и др. [9, см. рис. 7–40, с. 267–269, 271]. Для подтверждения моих мыслей приведу фото из Южной Мнайдры, сделанное летом 2012 г., во время путешествия по Мальте (рис. 6). Один из главных порталов этого храма, как пишет М. Гимбутас, украшен ямочным орнаментом, характерным для мальтийских сакральных памятников, присутствующим на алтарных и порталных



Рис. 6. Портал храма с «ямочным орнаментом». Южная Мнайдра. Мальта. Фото автора

камнях других храмов, как например, в самом древнем из них, находящемся в Скорбе, датирующимся около 6000 г. до н. э. [9, см. с. 191–193, рис. 7–60.2].

Всего, по словам Гимбутас, на мальтийских островах насчитывается 43 храма, датировка которых находится в пределах между V, IV и началом III тыс. до н. э. Среди наиглавнейших следует упомянуть храмы в Скорбе, Мгаре, Гхантии, Мнайдре Восточной, Буджиббе, Тарксиене, Хаггар Квиме и Мнайдре Южной [9, с. 188 и след., рис. 5–25–28; 88, см. s. 12–33, 114–119]. Характерно, что исследовательница много говоря о культе возрождения жизни, сосредоточенном даже в самих формах и структуре этих храмов, ни слова не говорит о каких-либо возможных интерпретациях «ямочных» орнаментов, которые вне всякого сомнения необходимо связывать с культом древнего почитания богини-пчелы и ее позднего коррелята Мелитея-Мелиссея и Аристея-пчеловода. Таким образом, становится ясной локализация древних протодионисийских сакральных мест, одним из которых можно считать загадочные мегалитические храмы Мальты и соседнего с нею острова Гозо.

Соты ленейских ваз могли олицетворять собой богатство земных даров, поскольку, как видно из отрывка к схолиям Аристофана, на празднике Ленеи было принято взывать к Дионису Фивскому под эпиклезой *πλουτοδοτης* (преизбыточествующий) [86, Schol. ad Aristoph.: *Ranas*. 479, s. 290, 10: *Εν τοῖς Ληναίκοις ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ο δαδουχος κατέχων λαμπάδα, λέγει καλεῖτε θεόν. καί οἱ ὑλακοῦντες βοῶσι Σεμέληϊ Ἰακχε πλουτοδότα.* – Таковы Дионисовы Ленеи, проводящиеся при поддерживаемом свете факелов, взывают к богу, именуют его. Прислушиваются к Семелиному чертогу (βοῶσι), Иакха преизбыточествующего.]. Здесь Дионис прямо тождественен Иакху, поскольку имеется ввиду, что Иакх рожден в Буколионе (Семелином чертоге). О наличии некоего брачного чертога, находящегося в подземелье, как священного места, входя в которое иерофант со посвящаемыми спутниками, медленно спускаясь в него, тушили факелы, оставаясь наедине (со жрицей) и благодаря безбоязненности сохраняли и спасали себя, говорит Астерий [Asterius.: *Encom in ss. Martyr.*: *Οὐκ ἐκεῖ το καταβασιον το σκοτεινον και αι σεμναι του ιεροφάντου προς την ιερειαν συντυχιαι, μονου προς μονην; ουχ αι λαμπάδες σβέννυται και ο πολυς και αναρίθμητος δημοσ την σωτηριαν αυτων νομίσουσι τα εν τω σκοτω παρά των δυο πρattoμένα.*]. Иерофант и иерофантита уединившись в нем, мистическим образом повторяли зачатие Иакха, что было также своеобразной драмой разыгрывавшейся во время празднества, как справедливо считал Ш. Ленорман, а ныне и М. Магнин [81, p. 79–92; 80, p. 415]. Чертог являлся абсолютно реальным сооружением, о нем, в частности, упоминается и в надписи из сокровищницы фиванцев в Дельфах [56, № 357].

С другой стороны все вышеуказанные стамносы, расписанные мастером Виллы Джулия, резко отличаются от килика Макрона (Гиерона) размеренностью и осмысленностью действия: женщины, изображенные на стамносах, – афинские герары, но не менады. Они были жрицами, приставленны-

ми к василинне. Вполне возможно, как предположила Финогенова, джулиевские росписи изображают 2-й день Анфестерий – день Хусов, в который совершался обряд смешивания вина с водой [42, с. 132]. В ночь после этого дня совершался священный брак Диониса и василинны. Как сообщает Псевдо-Демосфен, сначала престарелые жрицы-герары (γῆραραι – почтенные) присягали василинне, будучи приставленными к 14-ти алтарям, около которых совершали священнодействия. Тем же составом из 14 человек, они сопровождали василинну до брачного чертога [Pseudo-Demost. LIX, 78; 69, s. 100–112; 19, с. 186, 191, 195; 30, с. 116]. Возможно, роспись кратера из музея Цивико в Болонье мастера Пана изображает именно этот день и обряды, совершаемые герарами. Здесь видим герар, чинно шествующих в сопровождении сатиров, несущих сосуды с молодым вином. Один из них играет на кифаре, за процессией присматривает сам Дионис [61, tav. 57 1–3, 58 4–6, s. 8]. Если так, тогда эти вазы лишь условно можно продолжать называть ленейскими, поскольку они изображают, возможно, не Ленеи, а Анфестерии, то есть праздник отстоящий от Леней как минимум на несколько месяцев вперед (Ленеи – зимний праздник, Анфестерии – весенний).

К огромному прискорбию, все сохранившиеся до наших дней свидетельства древних авторов о мистериях по сути буквально ничего нам не сообщают, ограничиваясь лишь поверхностными общими описаниями. Посему нельзя до конца проникнуть в смысл совершаемых действий, узнать что именно такого происходило, к примеру, в данном подземелье. Как именно после выхода из него посвящаемые спасались или, лучше сказать, получали некое духовное видение.

Для подавляющего большинства ленейских ваз центральная композиция с идолом и предстоящими женщинами предстает совершенно статичной, что контрастирует с динамическим характером изображенных далее от центра менад или герар. Установленные на столе стамносы геральдически фланкируют идол, никогда не загораживая его. Изображения на стамносах были не просто иллюстрацией религиозного праздника, но сами сосуды имели сугубо ритуальное назначение.

Профильное изображение идола в симметричных композициях встречается часто. С.И. Финогенова вслед Дюранду и Ф. Дюкроксу считает, что изображение маски в профиль, а не в фас, является



Рис. 7. Праздник Ленеи. Дионисдендрит. Стамнос (London E 452.) (по А. Фрискенхаусу)



Рис. 8. Дионис-дендрит в росписи стамноса мастера Диноса. V в. до н. э. Неаполь

признаком несколько «светского» характера церемоний. По мнению исследовательницы, эти действия отличались

от мистериальных церемоний с узким кругом посвященных лиц [42, с. 128, прим. 12, с. 131]. Отсюда следует, что тип изображения Диониса в профиль сосуществовал с идолом, представленным в фас. Отступление от канона имеется в росписи стамноса из Лондона (V в. до н. э.), где силуэт идола Диониса напоминает не столб, а статую [71, № 26 (London E 452.), s. 12, taf. V; 42, рис. IV-2, с. 138, 130; 89, pl. 50, Gt. 180; 45, табл. 8. 1] (рис. 7) и аналогичной вазе [71, № 27 (Louvre G 407.), s. 12, taf. V; 42, рис. IV-3, с. 138, 130–131; 91, abb. 3, s. 86]. Изображение праздника в честь Диониса-Дендрита имеется на стамносе из Неаполя мастера Диноса (430–420 гг.) [76, т. CCCXVII; 77, tav. CCCXVII, s. 23–24; 54, s. 586, 632, s. 232 abb. 582; 53, abb. 58, s. 87; 6, рис. 1, с. 263; 2, рис. 126, 127, с. 154; 73, taf. 14; 38, с. 154–155; 71, № 29 (Neapel 2419.); 42, рис. III, 1, с. 137, 129; 83, № 63, s. 90; 45, табл. 8. 2] (рис. 8). Это последняя по времени ваза с сюжетом праздника Леней [25, с. 130]. Несмотря на то, что ленейские вазы часто упоминаются и фигурируют среди множества изданий XIX в., определения таковых они в то время еще не имели [38, см. с. 154–156].



Иногда на ленейских вазах изображали маску, прикрепленную не просто к деревянному столбу, а к колонне, как правило, дорического ордера (V в. до н. э.), как в росписи стамноса из Музея Чарторыйских [82, tav. VII, pag. 34–38; 91, abb. 1, s. 81, abb. 2, s. 83; 71, taf. II, № 14 (Ehemals Paris, Hotel Lambert 44.), см. также № 12,

Рис. 9. Роспись стамноса из Музея Чарторыйских. Краков. Прорисовка

13; 42, рис. III–1, с. 136; 62, pl. 27 III I d, s. 21; 45, табл. 9.1] (рис. 9). Аналогом этой росписи является сюжет кратера из Милана [65, tav. 3–2 (C 316) (II) III I].

С.И. Финогенова писала, что до нас не дошло ни одного письменного свидетельства о поклонении Дионису в виде столба [42, с. 128]. Вслед за ней повторила ту же ошибку Е.Н. Иллариошкина [15, с. 127]. Это не так. Известен мегарский деревянный «закрытый» идол Диониса, называемый «Отеческим», поставленный критским жрецом Полиидом, правнуком прадионисийского героя Мелампода. Из его внешних частей Павсаний видел только лицо (prosopon) [Paus. I, 43, 5]. По мнению Вяч. Иванова, это была одна из дионисовых голов, широко почитавшихся в островном культе [14, прим. 1, с. 60]. О другом культовом столбе сообщает Плутарх: это идол Диониса в Фивах – столб, увитый плющом [Plut.: De fr. Am. 1]. Павсаний повествует о деревянном идоле Диониса, спрятанном в особом прадревнем ларце, изготовленном Гефестом и данным Зевсом Дардану, строителю Трои. Эврипила, согласно легенде, было судьбой предписано получить сей дар в качестве трофея при дележе военной добычи. Трофей же этот был роковым. При одном только взгляде на него нового владельца Эврипила, царя фессалийцев, обуревало безумие [12, март, с. 43; 14, с. 309]. Дж. Фрэзер упоминает целый ряд статуй древесного Диониса [44, с. 430]. Вазовые рисунки показывают большое разнообразие этих идолов.

На основе постоянства указанных изображений в течение длительного периода Финогенова предполагает, что они отражают реально существовавшие ритуалы. Подтверждением этому служит находка в Вани в 1966 г. терракотовой маски Диониса с остатками бревна, на котором она держалась [5, рис. 114, с. 159; 42, с. 127]. Таково утверждение С.И. Финогеновой, ссылающейся только на единственный артефакт и забывающей о еще одном письменном свидетельстве почитания Диониса Фаллена в Метимне. Метимнский идол из масличного дерева, выловленный рыбаками, был просопоном, о котором сказано в оракуле, тем не менее, как о голове, которую оракул сей приписывал чтить «именуя Фалленом» [Paus. X, 19, 3; 14, прим. 3, с. 132].

Примечательно, что и главу Орфея, согласно версии Овидия, воды приносят именно в берегах метимнейским [Ovid.: Met. XI, 55]. Как пишет Евсевий, этот идол был неординарным изваянием, не таким, как высокие ксоаноны, считавшиеся наилучшими, изготовленные из камня, меди или золота, не таким он являлся и, как гесиодов Вакх [70, Euseb.: Praep. Evang. V, XXXVI, s. 268: *θυοσι γάρ αἱ πόλεις καὶ τελετὰς ἀγούσιν οὐ μόνον φαλληνοῖς Διωνύσιου καρήνοισι, ἀλλὰ καὶ λιθίνοισι καὶ χαλκείοισι καὶ χρυσεοῖς, καὶ οὐ μόνον φαλληνοῖς, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς τοῖς Διονύσιοις καὶ ἀλλοῖς παμπόλλοις Ἠσιοδείοις θεοῖς.*]. Похожее предание об идоле бытовало и на острове Самосе [Hes. s. v., Lycophr. 212]. Известно также предание об отрублении головы Диониса Персеем, а также плавающей голове Орфея [14, с. 132–136]. Упомянув голову Орфея, напомним, что, по более распространенному преданию она прибилась к Лесбосу.



Рис. 10. Эрот и Орфей. Медальон килика. Берлин

медальона килика из Берлина [67, abb. 13 F 2305; 45, табл. 143. 2] (рис. 10). Юношеские тела прижимаются друг к другу в романтической сексуальной игре. Эрот выронил из рук большой бутон лотоса, чтобы обхватить партнера за лядвею, являющуюся с точки зрения античных греков фетишистским местом на теле мальчиков.

Интересно предание о переименовании города Круни в Дионисополь. В нем повествуется, что однажды неподалеку от города на морской берег была выброшена статуя Диониса. Это, а также памятование вновь поселившимся во Фракии греками, вероятно, знавшими фракийское происхождение Диониса, и пожелавшими снискать его покровительство, и послужило причиной переименования полиса [Ps.-Skymn. 751–757; 49, с. 34–35; 35, с. 25, 400]. Нам представляется вполне очевидным, что статуя была деревянной и представляла подобие ксоана.

На то, что маску следует рассматривать как личину-голову божества, указал Вяч. Иванов [14, с. 140]. В связи с этим, на мой взгляд, открывается взаимосвязь между отдельно изготовленной маской, крепившейся к столбу и самого столба, выступавших в роли заместителей отрубленной головы и тела. В Абхазии во время земляных работ на глубине 7 метров был найден ствол дерева, увитый лозой винограда [1, с. 126], возможно – это был ритуальный ксоанон местного божества Нара, близкого по семантике Дионису-дендриту! В надписи: «*Диониса явленье, В полом расщепленном древе лежащем, юноши видом*» – идет речь о новом культе Диониса *Plataniotis* в Магнесии [12, сент., с. 422–423; 57, 157; 43, с. 429; 14, с. 60].

О Дионисе как насадителе, садовнике (*φυταλμιω*) под эпikleзой *Δενδριτης* прямо говорит Плутарх [Plut.: *Quaest. conv.* V, 3: *καὶ Ποσειδῶνι γέ φυταλμιω,*

По мнению Г. Лихта и Д. Шондорфа, это произошло совсем не случайно, поскольку именно здесь родилась Сафо – проповедница гомосексуальной любви у греков, что соотносится с истинной причиной смерти Орфея, заключавшейся в распространении им культа однополой любви во Фракии, за что его и предали смерти возмущенные этим женщины или просто разъяренные фракийские менады, как в трагедии «Юноши» у Феспиды [23, с. 310; 87, р. 12 ест.]. Орфей, как любовник Эрота представлен в полной изящества росписи

Διόνυσω δε δένδριτη παντες ως επος ειπειν ‘‘Ελληνες θυουσιν; De Iside et Os. 35]. Отметим, что эпиклезу Фютальмий имел и Посейдон [Plut.: Conv. 15; Sympos. Quaest. VIII, 8, 4]. Плутарх же, ссылаясь в словах на Пиндара, пишет о пышном и вечнозеленом, блистающем, и чистом на всем пространстве Дионисе, подобном Древу, свежесть которого не умалается даже в самую жаркую пору года (когда на небе восходит Сириус) [Plut.: Sympos. IX, 14, 4: η γαρ ου νυμφαι τινες αυτοις δρυαδες εισιν ‘Ισοδενδρου τεκμαρ αιώνος λαχουσαι δενδρεων δε’ νομον Διονυσος πολυγαθης αυξάνει, αγνον φέγγος οπωρας, κατα Πίνδαρον.]. Кереньи, фрагмент «αγνον φέγγος οπωρας» переводит, как «чистый свет высокого лета», отождествляя данное выражение с самим Дионисом [19, см. с. 63, прим. 7, с. 259]. В подобном же ключе о Дионисе, как отличном возделывателе земли, который содействует древесному плодоношению, по преимуществу же виноградникам, говорит Артемидор [Artemid.: Oneirokrit. II, 37: Διόνυσος τοις γεωργοις συμφέρει τοις τον ξυλικον καρπον γεωργοισι, μάλιστα αμπελους.]. Евдокия говорит о Дионисе ухаживающем, защитнике плодовых садов [Eudokia: Violar. p. 119: οικειως δ’ εδοξεν και ειρηνη κατα τι ο αυτος Διονυσος ειρεισθαι, των ημερων δένδρων επισκοπος ων και δοτηρ θεος.]. В Лакедемонее чествовался, несомненно, обретенный Дионис Смоковничный, являющий спасительную влагу, о котором из Лакедемона и пошло данное сказание, о чем сообщается у Афиня [Athen. III, 78 C: Σωσιβιος δ’ο Λάκων αποδεικνυς εύρημα Διονυσου την συκην δια τουτο φησι και Λακεδαμόνιους συκιτην Διονυσου τιμαν.]. По мнению Мааса и Кейбела, эта вновь присвоенная эпikleза Диониса соответствовала эпikleзе Аполлона Πλατανιότης [12, сент., с. 422].

У Диониса встречены и другие варианты прочтения, вероятно, той же эпikleзы: [Hesychios: ενδενδρος παρα Ροδιους Ζευς και Διονυσος εν.]. Согласно Первому Ватиканскому мифографу смоковница была связана с историей об Аполлоне и вороне, посланном богом на поиски водного источника. По неуказанной причине ворон, увидев по пути во множестве произрастающие смоквы, которые были недозревшими, уселся на дереве дожидаясь их созревания, после чего, наевшись вдоволь, возвратился к Аполлону, за что получил строгое наказание [Mythogr. Vat. I: II, 14]. Таким образом ворон не смотря на повеление Аполлона посмел его послушаться, будучи «прикован» к указанным смоковничным деревьям, но в связи с чем? С тем, быть может, что он более связан по своей природе с миром хтоническим, нежели аполлонийским.

В связи с этим стоит припомнить легенду о появлении темных шелковичных плодов, которые изначально были белы, свидетельствующую о хтоничности тутовых деревьев. Влюбленные вавилоняне Пирам и Фисба, по роковому стечению обстоятельств, кончают жизнь самоубийством под тутовым деревом, где был похоронен Нин, основатель Ассирии. «Тут шелковицы плоды, окропленные влагой убийства, // Переменили свой вид, а корень, пропитанный кровью, // Ярко-багряным налил висающие ягоды соком», «у шел-

ковицы с тех пор плоды, созревая, чернеют», – так говорит Овидий [см. подробно Ovid.: Met. IV, 55–165].

Можно предполагать, что в народной среде, где древнейшие формы культов плодородия держались очень крепко, почитание Диониса в виде дерева неслучайно, поскольку оно символизировало силу растительных начал, а Дионис был богом этих сил. Прекрасной иллюстрацией возникновения культа деревьев (дендролатрии) может служить басня Эзопа «Земледелец и дерево» [Fab. Aesop. 102]: *«На участке земледельца было дерево, оно не приносило плодов, а служило только убежищем для воробьев и стрекозущих цикад. Земледелец собирался срубить дерево как бесплодное и, взявши топор, нанес удар. Цикады и воробьи просили земледельца не срубать их убежища, но позволить им петь и услаждать самого земледельца. Он же, вовсе не заботясь о них, нанес второй и третий удары. Когда земледелец расщепил дерево, он нашел там улей пчел и мед. Отведав его, земледелец бросил топор, стал почитать дерево, как священное, и заботиться о нем. Люди не столько любят и уважают по существу справедливое, сколько преследуют свою выгоду».*

В связи с данной басней хорошо вспомнить историю об фессалийце Эрисихтоне, сыне Триопа, срубившего священный дуб в роще Деметры, за что был жестоко наказан неутолимим голодом [Ovid.: Met. VIII, 744–884]. В отличие от эзопова земледельца на Эрисихтона не подействовало ровным счетом ничего: ни увещевания нимф живших в древе, ни даже кровь, полившаяся из-под коры дуба от первых ударов топора. У Эзопа же в басне «Лягушки, требующие царя» фигурирует бревно в качестве предмета почитания, являющееся олицетворением царя [48, с. 52–54].

Образ старого дерева в приведенной басне Эзопа скрывает за собой символику Мирового Древа, о чем ясно свидетельствует обитание внутри его пчел. Из мирового фольклора известно, что пчелы, как правило, среди прочих мифологических обитателей древа занимают среднюю его часть. Об этом ясно говорится в одном хеттском заклинании: *«И его... занимает, капану же змея занимает, середину же его пчела занимает. На зеленую (макушку) орел сел, вниз же к капану змея обратилась, к середине же пчела обратилась»* [28, с. 466]. Не забудем, что в хеттской религии были боги, например Тешуб, некий дионисийский прообраз, ибо его атрибутами являлись пантера, лаврис, виноград [14, с. 278]. Чудесное дерево олива, на коем исполинский орел гнезвился, охранявший чашу, ствол же древа обвивал аспид, все древо охвачено огнем самородным, не могущим опалить ни кроны, ни змея, ни птицы [Nonn.: Dion. XL, 480–500]. Невозможность змеи ужалить орла, непалимость древа являются здесь обозначением метафоричности данного сказания, говорящего о расчлененности сфер мироздания.

Исследования В.Г. Ардзинбы свидетельствуют о том, что пчеле отводится средний – земной уровень, в то время, как орлу – верхний мир, а змее – под-земный уровень Мирового Древа [28, с. 467]. А.Е. Наговицын, завершая в исследовании параграф о Мировом Древе, делает следующий вывод: «В целом

ряде традиций образ Мирового Древа связан с символикой пчелы, что, как мы показали выше, имеет непосредственное отношение к символике великих богинь-матерей» [28, с. 476].

Эта семантическая связь пчелы с древними богинями плодородия земли высвечивает древнейшие символы дионисийской религии, органично вошедшие в нее. Представления о том, что любое дерево имеет живого духа, которого требовалось задабривать, в противном случае он мог нанести человеку непоправимый вред, распространено почти у всех народов. Яркое это проявилось и в северорусских поверьях, доживших до наших дней, о чем много писал Д. Зеленин [11, с. 40 и сл.].

Древом, по Нонну, была также и Семела. Согласно ее пророческому сновидению, явившемуся накануне встречи девы с Зевсом, в образе внезапно опаленного пышно-зеленого дерева, на котором выросла большая виноградная гроздь, похищенная орлом, как прообразом предстоящей метаморфозы Зевса, будущая богиня предстает в рассказе поэта [Nonn.: Dion. VII, 155]. Таким образом, мы вправе считать Семелу Дендритицей.

В миндальное дерево была обращена Филлида – дочь Ликурга, не дождавшаяся своего жениха Тесея Демифонта [Mythogr. Vat. I: II, 57; III, 1, 65]. Читаем у Овидия, что фригийцы Филемон и Бавкида по милости Зевса обращены в дуб и липу, растущие из единого корня [Ovid.: Met. VIII, 621–725]. Нимфа Дриопа, Кипарис также обращены в дерево [Ovid.: Met. IX, 326–393; X, 109–140]. Апулийский пастух, насмеявшийся над нимфами одной священной пещеры, превращен в дикую маслину: *«Дикой маслины плоды на зазорный язык указуют // Горечью – грубостью слов продолжают они отзываться»* [Ovid.: Met. XIV, 514–526].

Аристей был уже упомянут в настоящей статье в связи с Мелитеем-Мелисеем. Теперь стоит остановиться подробнее на этом персонаже. Примечательно, что Аристей – не только покровитель успешно растущей лозы, как говорит Вергилий [Virg.: Georg. IV, 331], и оливы; первым, со слов Нонна, научившийся давить из оливок масло [Nonn.: Dion. V, 258–260]. Он профессиональный охотник, научивший охоте людей, – *«в искусстве ристанья один из первых возникших»* [Nonn.: Dion. V, 229–241, XXVII, 125–126, XXXVII, 225; Diod. IV, 81, 4], участник войны с индами [Nonn.: Dion. XIII, 273; XXVIII, 2; XXX, 11], искусный врачеватель, ибо *«ведает он врачества, искусства отчего тайны!»* [Nonn.: Dion. XVII, 357–375]. Однако в первую очередь он пчеловод, тщательный в своей работе, обучивший род человеческий планомерному разведению пчел в ульях [Nonn.: Dion. V, 242–257, XXVII, 126] и только потом расширивший свое покровительство и заботу также и на масличные деревья. Об этом свидетельствует его вопль по мертвым пчелам. Аристей ради воскрешения любимых насекомых с радостью готов отдать на уничтожение свои же виноградники, деревья, скот. Приведу лишь маленький фрагмент его плача, описанного Вергилием, обращенного к его матери: *«Что ж! Материнской рукой плодоносные вырви деревья, // В стояла враждебный огонь»*



Рис. 11. Прорисовка геммы. Аристей (по Леонардо Августо)

занеси, уничтожь урожай, // Выжги посев, топором на лозы обрушься двуострым...» [Virg.: Georg. IV, 329–331]. В книге Л. Августо, а также у Ф. Крейцера приводится любопытнейшая гемма с изображением старца, вокруг которого множество пчел и улей. Несомненно, что это Аристей [51, tav. 27, s. 45–46; 58, tab. LVI–2; 46, с. 153] (рис. 11).

В цитируемом фрагменте Аполлоний Родосский упоминает Макриду в качестве дочери и воспитанницы Аристея [50, Apoll. Rhod.: Argon. IV, 1131–1133, s. 99: *αντρω εν ηγαθεω, τοθι δη ποτε Μάκρης εναιεν, κουρη 'Αρισταιιο μελίφρονος, ος ρα μελισσέων έργα πολυκμήτοιο τ' ανευρατο πιαρ ελαιης.*; Diod. IV, 81, 2; Orprian.: Kyneg. IV, 269;

Cic.: Verr. IV, 57, 128], [40, с. 15], дионисийского героя и соперника Диониса в покровительстве виноградной лозе, супругой коего выступает Автоноя – Семелина сестра [14, с. 81–82; Nonn.: Dion. V, 217], родившая ему Актеона [Diod. IV, 81, 3]. Изначальное покровительство пчеловодству, пышно описанное Нонном [Nonn.: Dion. V, 242–257], безусловно, является маркировкой хтонизма в культе Аристея, а также его глубочайшим додионисовым архаизмом. Теснейшая связь с медом высвечивает его изначальное божеское почитание, поскольку мед был тем важным элементом почитания, которое впоследствии переняло на себя вино. Герой также и пестун младенца Диониса. Более того, самого Аристея, как говорит Гераклид Понтийский, также воспитывают брисейские дионисийские нимфы [Heraklid. Pont.: Polit. 9]. В качестве приемного отца Дионису Аристей в преданиях, со слов Аполлодора, Диодора и Оппиана, выступает таковым, то на острове Эвбее, то на горе Нисе [50, Apoll. Rhod.: Argon. IV, 1134–1136, s. 99: *Κείνην δὴ πᾶσι πρῶτα Διὸς Νυστήϊον υἱὰ Εὐβοῖης εντοσθεν 'Αβαντίδος ω ενι κόλπῳ δέξατο, καί μελιτι ξηρὸν περὶ χεῖλος εδευσεν, ευτέ μιν 'Ερμείας φέρεν ἐκ πυρός.*; Diod. III, 70, 1, IV, 72, 1; Orprian.: Kyneg. IV, 265], что полностью подтверждает теорию Вяч. Иванова об Аристее как о протодионисийском герое, который не сын, но сопрестольник [14, с. 81]. Согласно другой версии мифа, Аристей выступает не только сыном самого Диониса, но также Аполлона [Cic.: Verr. IV, 57, 128] и нимфы

Кирены, которую Нонн именует Новой Артемидой, согласно ее деятельности – охоте [Nonn.: Dion. XIII, 298-299; Mythogr. Vat. I: 1, 75, 2], по сути менады. Как сообщает Диодор, Аполлон однажды полюбив Кирену, похитив, уносит юную деву в Ливию, где та и родила Аристея [Diod. IV, 81, 1-2]. По мнению Стефани, Аристей – эпитет Диониса и Аполлона [40, см. прим. 3, с. 14]. Возможно, прав именно Вяч. Иванов, считая его сопредстольником дионисовым, на мой взгляд, потому хотя бы, что в Сиракузах в храме Диониса стояла также и статуя Аристея [Cic.: Verr. IV, 57, 128], что само по себе уже может свидетельствовать в пользу подобного утверждения. Кроме Сицилии, о которой говорит Цицерон, во Фракии и других местах и островах Аристею поклонялись наравне с Дионисом [Diod. IV, 81, 2-4, 6].

Х. Гартринген и Кереньи видят в Аристее архаического бога доолимпийской религии, о котором сохранились лишь отрывочные сведения [19, с. 43]. Очевидно, легенда об Аристее, как сыне Диониса, – это позднейшая вариация в структуре мифа. Сопредстольником Диониса, к которому последний по всей вероятности, благоволил, Аристея можно именовать и потому, что его культ не вступил в конкуренцию с нарождающимся дионисийским культом. Он не являлся преследователем Диониса и сам Дионис, насколько дают понять сохранившиеся о нем сведения, его не наказывал, и потому он был слит в дальнейшем с образом Диониса, как бы по умолчанию, представляя одну из его мирных сопредстольнических ипостасей. Исключением являются только сохранившееся предание, сообщаемое Колумеллой, об уничтожении олимпийцами аристеевых пчел, которых последний воскресил [Columella: De re rust. IX, 14. 6; 19, с. 43], думается, не без помощи дионисийской силы, а также его погоня за Эвридикой.

О воскрешении пчел Аристея много и пышно, на что было уже указано выше, говорит Вергилий [Virg.: Georg. IV, 317-320]. Однако у него пчелы не были убиты, а умерли, как выясняется из повествования, из-за насланного проклятья нимф, тех самых, с кем водила хоровод несчастная Эвридика, за которой однажды погнался Аристей и которая умерла от внезапного укуса змеи, таящейся в траве [Mythogr. Vat. I: 1, 75, 2]. Вергилий начинает повествование об Аристее следующим образом: *«Некий настух Аристей, покинув долину Пеня, // Пчел – говорят – потерял от болезни и голода. Стал он // Возле реки, у ее священных истоков, и, горько // Жалуясь, к матери так обратился: “О мать, о Кирена!...”*». Дважды рыдает на берегу Аристей прежде получения ответа. Мать приказывает многочисленным нимфам, в окружении которых она пребывает, ввести сына в свои подводные чертоги, говоря: *«Он может касаться Божьих порогов»* [Virg.: Georg. IV, 359]. Встретив сына, Кирена советует ему изловить и оплести сетью Нептунова тайновидца Протея, *«чтоб недуга // Веций причину раскрыл и благому помог бы исходу»* [Virg.: Georg. IV, 396-397], что и было им умело исполнено. В итоге Аристей, узнав от Протея причину своей беды и отпустив его в море, по совету матери приносит жертвенных быков и телиц в поминальную Орфееву честь. И

случилось чудо – из трупов стали вылетать полчища пчел [Virg.: Georg. IV, 315–558]. В образе пчелы был раздавлен Гераклом метаморфический герой Периклимен, ведя с ним сраженья [Nonn.: Dion. XLIII, 245–247]. Овидий в подобном особом чуде не видит, ставя его в ряд других, совершенно естественных, пусть и таких природных явлений, каким он все же восторгается. Он говорит, что из трупов бычачьих рождаются пчелы, а из зарытого в землю коня – шершни [Ovid.: Met. XV, 362–368].

Указанное выше утверждение о благорасположении Диониса к Аристею верно, если еще не брать в расчет растерзание охотничьими псами сына Аристея – Актеона под видом оленя. Метаморфоза сия, как известно, была дана ему в наказание Артемидой Лучницей, за то, что тот посмел узреть богиню в ее «нелегальной» наготе, взобравшись на оливу, чтобы получше разглядеть запретное для взоров смертных [Nonn.: Dion. V, 290–369].

Нонн косвенно рассказывает о приоритете Дионисова культа над Аристеевым через сюжет о поднесении Аристею олимпийцам медовухи, а затем лишь дара Дионисова, коему те и отдали предпочтение. Похвалив однако ж и *«Труд кропотливо-искусный сей любостайной зверюшки, // Дар Аристея, но влаги винной творцу, Дионису»* – даровал победу Зевс, что было обосновано естественной причиной чрезмерной сладости медового напитка, дающего пресыщение уже после третьей чаши, в сравнении с вином, которым можно наслаждаться без меры [Nonn.: Dion. XIII, 270–272, XIX, 267–303]. В другом месте поэмы Нонн повторяет этот сюжет, но уже в качестве состязания, которое воспроизвел в мимическом танце сатир Марон. Важно отметить, что оба предложенных на суд богов напитки, были налиты в кратеры – дионисийские сосуды. Во время состязания Эрос *«мял он и плющ, и оливы ветвь единой рукою... // Все же плющ протянул он Вакху, а Аристею // Ветвь оливы»* [Nonn.: Dion. XIX, 277–280].

Согласно Павсанию, который множество раз упоминает имя прорицателя и искусного строителя античности Трофония, есть одна история, связанная с его именем, чрезвычайно интересная для нас. Однажды в Беотии настала двухлетняя засуха и беотийцы, обратившись к дельфийскому прорицателю получили ответ, следуя предписаниям которого они отправились в Лебадию на поиски святилища Трофония, владетель которого мог избавить их от беды. Придя туда, они были в замешательстве, так как отыскать прорицателя никак не могли, и некий Саон, обученный самим Трофонием, им помог. Узрев пчелиный рой, он сказал путникам следовать за ним, и пчелы вскоре влетели в расщелину-вход святилища, тем самым обозначив путь паломникам [Paus. IX, 40, 1]. Опуская прочие подробности жизни и творчества, граничащие с крупными аферами (постройка Дельфийского храма и ограбление его), Трофония и его брата Агамеда, обратим внимание на роль пчел в культе этого неординарного святилища, в котором узнавали

будущее, выходя из пещеры в полуобморочном или невменяемом состоянии [Paus. IX, 39, 4–5].

Первое, о чем она свидетельствует, так это о глубокой его архаичности и несомненно имеющей связь с протодониийскими корнями, возможно, и связь с культом Аристея. Несомненно одно, что в неких несохранившихся архаических формах преданий о нем, сохранился рассказ о Трофонии-пчеловоде, быть может, даже более древний, нежели рассказ об Аристее, поскольку пчелы Трофония жили не в ульях, а в пещерах, то есть были еще дикими. Пещера стала местом обитания его духа, видимо, в связи с тем, что он провалился в пропасть, так называемую пропасть Агамеда [Paus. IX, 37, 3]. Несомненно Трофоний яв-



Рис. 12. Трофоний Лебадский. По Бойссарду

лялся древним хтоническим божеством, о чем также свидетельствует тот же Павсаний, говоря о двух статуях богов, находящихся в пещере у источника Геркины. Фигуры держали в руках жезлы, которые обвивали змеи и могли быть, по словам Павсания, как Асклепием и Гигией, так и Трофонием и Геркиной, в культе которых важна змея [Paus. IX, 39, 2]. Кроме того, Павсаний говорит, что на месте самого прорицалища стоял храм и статуя Трофония, изваянная Праксителем [Paus. IX, 39, 3]. Прорицалище Трофония было весьма популярным и известным по всему античному миру. Так, к примеру, когда лидиец Крез обеспокоился возрастающим могуществом персидского Кира, то отправил послов в самые различные эллинские пророческие места, среди которых значится и трофониев оракул, упоминаемый в одном ряду с амфираевым [Herod.: Hist. I, 46]. В книге Бойссарда, посвященной древним прорицателям, есть интересное изображение Трофония. Его связь с пчелами показана через изображение улья в его руках [55, fig. V; 4; 46, с. 155] (рис. 12).

Персоналии Аристея, Трофония и Мелитея-Мелиссея несомненно имеют некую, еще не совсем четкую структурированную генетическую взаимосвязь и еще сложно сказать, кто из них древнее, но в структуре додионийских культов, легших в основу более поздних исторических почитаний

Диониса в его уже основной винной природе, дают нам более широкие и глубокие представления о сложности и разнообразии сложения этого культа с маркировкой древнейших культовых центров, таких, как мальтийские святилища.

Эмблематика ленейских ваз представляет яркий образчик перенесения или сохранения архаических принципов нанесения изображений на вазы. Особенно это прослеживается в творчестве мастера Виллы Джулия, который великолепно справляется с задачей живого, непосредственного изображения женских образов, оживляющих его вазовые композиции, в которых основной доминантой являются почти схематически изображенные во фронтальном положении к зрителю ритуальные столики, за которыми стоит идол Диониса-дендрита, всегда фланкируемый по сторонам стоящими на столиках стамносами. Пожалуй, именно эта анфилада символов становится своего рода изобразительным гимном, эмблемой праздника Ленеи.

Идол божества призван ясно указать кому посвящен праздник, его характер коана и маски, надетой на этот изукрашенный столб, свидетельствует о древности религиозных идей, проповедуемых этим торжеством. И он, безусловно, главный в системе символов праздника Ленеи. Сосуды стамносы, симметрично окружающие идол, красноречиво говорят о церемониале пробы вина и вообще с сакральными винными манипуляциями.

Часто вплетенные в канву этой эмблемы так называемые пчелиные соты, то располагающиеся рядами на столиках, то нанизанные на идол божества, также явились важными знаками, апеллирующими к очень древним представлениям, связанным с довинными культами вышеперечисленных архаических предтеч Диониса. Все эти символы праздника, сведенные воедино, составили художественную эмблему праздника, просуществовавшую, как об этом свидетельствуют сами вазы, в рамках одного века.

### Список использованных источников и литературы

1. Аджинджал Е.К. Изображение «Диониса» на абхазском паласе XIX в. // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока. – М., 1978. – С. 125–129.
2. Акимова Л.И. Искусство Древней Греции: Геометрика, архаика. – СПб., 2007. – 400 с.: ил.
3. Акимова Л.И. Искусство Древней Греции: Классика. – СПб., 2007. – 464 с.: ил.
4. Античное искусство: каталог / Государственный музей изобразительных искусств им. А.С. Пушкина; сост. Н.Н. Бритова и др. – М., 1963. – 170 с.
5. Археологические раскопки в Вани в 1966 г. / Н.В. Хоштария и др. // Вани. I. – Тбилиси, 1972. – С. 147–174.
6. Блаватский В.Д. Эллинское искусство в городе и в хоре (различные слои граждан и искусство) // Античная археология и история. – М., 1985. – С. 261–264.

7. *Боннар А.* Греческая цивилизация: От Илиады до Парфенона. – М., 1991. – Т. 1. – 269 с.
8. *Винокуров Н.И.* Феномен человеческих жертвоприношений в античное средневековое время (по материалам ритуальных захоронений Крымского Приазовья) // Боспорский Феномен. Погребальные памятники и святилища. – Ч. I (4). – СПб., 2002. – С. 189–194.
9. *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. – М., 2006. – 576 с.
10. *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. – М., 1992. – 624 с.
11. *Зеленин Д.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Труды Ин-та антропологии, археологии, этнографии. – Т. XV: Этнографическая серия 5. – М.; Л., 1937. – 79 с.
12. *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. – 1904. – № 3 – С. 38–61; № 9. – С. 47–70.
13. *Иванов Вяч.* Религия Диониса ее происхождение и влияния // Вопросы Жизни. – 1905. – № 7. – С. 122–148.
14. *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. – СПб., 1994. – 344 с.
15. *Иллариошкина Е.Н.* Некоторые замечания о культе Диониса на Боспоре (по материалам памятников, найденных в Керчи) // Научный сборник Керченского заповедника. – Вып. I. – Керчь, 2006. – С. 122–135.
16. *Карышковский П.О., Клейман И.Б.* Древний город Тира: историко-археологический очерк. – Киев, 1985. – 160 с.
17. *Касьян М.С.* Пища богов и Божия трапеза (Мед и пчелы в апокрифе «Иосиф и Асенет») // В поисках «Ориентального» на Балканах. Античность. Средневековье. Новое время: Балканские чтения 7. – М., 2003. – С. 42–45.
18. *Кереньи К.* Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. – М., 2000. – 288 с.
19. *Кереньи К.* Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. – М., 2007. – 319 с., 146 ил.
20. *Клингер В.* Сказочные мотивы в «Истории» Геродота. – Киев, 1903. – 222 с.
21. *Латышев В.В.* О календарях Ольвии, Тиры и Херсонеса Таврического. – Одесса, 1888. – 16 с.
22. *Латышев В.В.* Очерк греческих древностей. Ч. 2: Богослужбные и сценические древности. – СПб., 1889. – 326 с.
23. *Лихт Г.* Сексуальная жизнь в Древней Греции. – М., 1995. – 400 с.
24. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. I. – Харьков; М., 2000. – 512 с.
25. *Лосева Н.М.* Фрагмент краснофигурного килика из Фанагории (Раскопки экспедиции ГМИИ в 1938 г.) // КСИИМК. – Вып. XXII. – М.; Л., 1948. – С. 59–61.
26. *Лосева Н.М.* Аттический краснофигурный стамнос, найденный в Керчи // Сообщения ГМИИ. Культура и искусство Боспора. – Вып. 7. – М., 1984. – С. 125–132.
27. *Молева Н.В.* Обряд жертвоприношений в Китейском святилище // Очерки сакральной жизни Боспора: избр. статьи. – Н. Новгород, 2002. – 136 с.

28. *Наговицын А.Е.* Древние цивилизации: Общая теория мифа. – М., 2005. – 656 с.
29. *Новосадский Н.И.* Орфические гимны. – Варшава, 1900. – 241 с.
30. *Передольская А.А.* Об отражении обряда «всезерния» в терракотах V века до н. э., найденных в Северном Причерноморье // МИА. – № 33: Материалы и исследования по археологии Северного Причерноморья в античную эпоху. – М., 1954. – С. 114–122.
31. *Рагулина А.А.* Об особенностях иконографии и сравнительном методе изучения рельефов римских дионисийских саркофагов (на базе Уваровского саркофага в собрании ГМИИ им. А.С. Пушкина) // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. – СПб., 2009. – С. 249–252.
32. *Розанов Н.П.* Бронзовое зеркало с надписью из Ольвии // Античная история и культура Средиземноморья и Причерноморья. – Л., 1968. – С. 248–251.
33. *Ростовцев М.И.* Дионис // Большая энциклопедия: словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. – Т. 8. – СПб., 1902. – С. 534–538.
34. *Русяева А.С.* Религия и культы античной Ольвии. – Киев, 1992. – 255 с.
35. *Русяева А.С.* Религия понтийских эллинов в античную эпоху. Мифы. Святилища. Культы олимпийских богов и героев. – Киев, 2005. – 559 с.
36. *Скржинская М.В.* Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье. – Киев, 2009. – 366 с.
37. *Стефани Л.* Объяснение нескольких древностей, найденных в 1864 году в Южной России // ОАК за 1865 г. – СПб., 1865. – С. 3–222.
38. *Стефани Л.* Объяснение двух вазовых рисунков Императорского Эрмитажа // ОАК за 1868 г. – СПб., 1870. – С. 129–168.
39. *Стефани Л.* Объяснение некоторых древностей, найденных 1868 году в Южной России // ОАК за 1869 г. – СПб., 1871. – С. 3–216.
40. *Стефани Л.* Объяснение некоторых художественных произведений, найденных в 1871 году в южной России // ОАК за 1872 г. – СПб., 1875. – С. 1–170.
41. *Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф.* Художественно-стилистический смысл трактата Порфирия «О пещере нимф» // Греческая культура в мифах, символах и терминах. – СПб., 1999. – С. 557–576.
42. *Финогенова С.И.* Миф о Дионисе (по вазовым рисункам VI–V вв. до н. э.) // Випперовские чтения – 1985: Жизнь мифа в античности. – Вып. XVIII. – М., 1988. – С. 126–139.
43. *Финогенова С.И.* Терракоты Пантикапея из раскопок последних лет // Сообщения ГМИИ. Археология и искусство Боспора. – Вып. X. – М., 1992. – С. 237–256.
44. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1980. – 831 с.
45. *Хамула Д.В.* Дионис в Северном Причерноморье: искусство и культ. – Одесса, 2013. – 864 с., табл.
46. *Хамула Д.В.* Аристей, Трофоний и Мелиссей – древние боги-пчеловоды. К вопросу о происхождении культа Диониса // Философия истории «Традиционные общества: неизвестное прошлое». – Челябинск, 2014. – С. 153–156.
47. *Шкорпил В.В.* Отчет об археологических раскопках в г. Керчи и его окрестностях в 1902 году // ИАК. – Вып. 9. – СПб., 1904. – С. 73–177.

48. *Шмидт P.B.* К вопросу о возникновении культа деревьев // Доклады АН СССР. – № 4. – Л., 1928. – С. 52–54.
49. *Шопова И.* Към проблема за култа на Дионис в Дионисополис / Боговете на Понта. – Варна, 1998. – С. 34–36.
50. *Apollonii Rhodii. Argonautica. Graece et Latine cum indicibus nominum et rerum edidit F.S. Lehrs. Asii, Pisandri, Panyasidis, Choerili, Antimachi fragmenta cum commentariis aliorum et suis adjecit Fridericus Dubner.* – Parisiis, M DCCC XL. – XV, 111 s.
51. *Avgvstinvm Leonardvm ad Serenissimam Celsitvdinem. Gemmae Antiquae Depictae. Cosmi Principis Etruriae.* – Pars Sec. – Franequerae: Apud Leonardum Strik, Bibliopolam, Clō Io C XCIV. – 72 pag., 51 tav.
52. *Begero L. Thesauri Regii et electoralis Brandenburgici.* – Vol. III: Continens Antiquorum Numismatum et Gemmarum, Quae Cimeliarchio Regio-Electorali Brandenburgico nuper acceffere Rariora: Ut & Supellectilem Antiquariam uberrimam, id. eft Statuas, Thoraces, Clypeos, Imagines tam Deorum, quam Regum & Illustrium. – Coloniae Marchicae, 1701. – 505 pag.
53. *Bieber M. Die Herkunff des tragischen Kostums* // JKDAI. – B-d XXXII. – Berlin, 1917. – S. 15–114.
54. *Boardman J. Schwarzfigurige vasen aus Athen. Kulturgeschichte der antiken welt.* – Bd. I. – Mainz am Rhein, 1994. – 282 s.
55. *Boissard J.J. Deorum Fatidicorum Synopgis Hiftorica Befchreibung aller vornembften Heydnifhen Oracvlorum.* – Francfurt, 1654. – 311 s., XXVI, XX fig.
56. *Bourguet E. Inscriptione de l'entrée du sanctuaire au tresor des Atheniens* // Fouilles de Delphes. – T. III. 1. – Paris, 1929. – 434 s.
57. *Corpus Inscriptionum Graecorum. Academiae litterarum regiae Borussicae edidit Aug. Boeckhius Academiae socius.* – Voluminis tertii fasciculus primus. – Berolini ex officina acfdemicf. Vendit G. Reimeri Libraria. – MDCCCXXXIII. – S. 689–1032.
58. *Creuzer G.F. Abbildungen zu Friedrich Creuzers Symbolik und Mythologie der alten Völker.* – Auf sechszig tafeln. – Leipzig und Darmstadt, 1819. – 64 s., LX taf.
59. *CVA, Italia. Museo Nazionale di villa Giulia in Roma / a cura di G.Q. Giglioli. Italia – Fasc. I; Villa Giulia – Fasc. I.* – Milano-Roma. – 13, ect.
60. *CVA, Italia. R. Mvseo Archeologico di Firenze / A cvra di Doro Levi.* – Italia – Fasc. XIII; R. Mvseo Arch. di Firenze – Fasc. II. – Roma, MCMXXXVIII-XVI E.F. – 64 s., 72 tav.
61. *CVA, Italia. Mvseo Civico di Bologne / a cvra di Giovanna Bermond Montanari.* – Italia – Fasc. XXVII; Bologna, Mvseo Civico – Fasc. IV. – Istitvto Poligrafico dello Stato Libra dello Stato, MCMLVII. – 20 s., Tav. 51–94.
62. *CVA, Pologne sous la direction d'Edmund Bulanda. Gołuchow: Musée Czartoryski.* – Pologne – Fasc. I; Gołuchow – Fasc. Unique. – Varsovie – Cracovie; Paris, 1932. – 43 s., 54 pl.
63. *CVA, Deutschland. Berlin, Antiquarium / Bearbeitet von Adolf Greifenhagen.* – Deutschland – Bd 21; Berlin – Bd 2. – München, 1962. – 41 s., 49–100 taf.

64. CVA, Italia. Museo Nazionale di Antichità di Parma. – Italia – Fasc. XLV; Parma – Museo Nazionale di Antichità – Fasc. I. – Roma, 1970. – 3, 14, 10, 3 s., tav.
65. CVA, Italia. Milano – Collezione «H. A.». – Italia – Fasc. LI; Milano-Collezione «H. A.» – Fasc. II. – Roma, 1972. – 12, 23 tav.
66. CVA, Deutschland. Würzburg, Martin von Wagner Museum. – Deutschland – Bd 46; Würzburg – Bd 2. – München, 1981. – 66 s., 44 taf.
67. CVA, Deutsche Demokratische Republik. Staatliche Museen zu Berlin Antikensammlung. – Deutsche Demokratische Republik – Bd 3; Berlin – Bd 1. – Berlin, 1990. – 87 s., 53 taf.
68. CVA, Russia. Pushkin state museum of Fine Arts: Attic Red-Figured Vases. – Russia – Fasc. IV. – Roma, 2000. – 68 p., 51 tav.
69. *Deubner L.* Attische Feste. – Berlin, 1932. – 266 s.
70. *Eusebii Caesariensis.* Opera. Recognovit Guilielmus Dindorfus. Praeparationis Evangelicae. – Vol. I. – Lipsiae, MDCCCLXVII, XLVII, 590 s.
71. *Frickenhaus A.* Lenaenvasen // Zweiundsiebzigstes programm zum Winckelmannsfeste der Arch. Gesel. zu Berlin. – Berlin, 1912. – 40 s. – V taf., abb.
72. *Furtwängler A.* Meisterwerke der Griechischen Plastik. Kunstgeschichtliche Untersuchungen. – Leipzig-Berlin, 1893. – XV, 769 s., 140 textbild.
73. *Furtwängler A.* Griechische Vasenmalerei eine Auswahl hervorragender Vasenbilder aus dem gleichnamigen groben Werke von Adolf Furtwängler und Karl Reichhold. – München, 1924. – 44 s., 20 taf.
74. *Gerhard E.* Trinkschalen und Gefäße des Königlichen Museums zu Berlin und Anderer Sammlungen. – Zweite abtheilung. Gefäße. – Berlin, 1850. – S. 29-60, XXX, K taf.
75. *Hoeber F.* Griechische vasen. – München und Leipzig, 1909. – 140 p., il.
76. *Inghirami F.* Pitture di Vasi Fittili esibite dal cav. Francesco Inghirami per servire di studio alla Mitologica ed alla storia degli Antichi popoli. – T. Quarto. – 1837. – 175 s. T. CCCI–CCCC.
77. *Inghirami F.* Pitture di Vasi Etruschi esibite dal Cavaliere di Francesco Inghirami per servire di studio alla mitologia ed alla storia degli Antichi popoli. Seconda edizione. – T. IV. – Firenze, 1856. – 175 s., Tav. CCCI–CCCC.
78. *Kerenyi K.* Dionysos: Archetypal Image of the Indestructible life / trans. from the German by Ralph Manheim. – Princeton, 1976. – xxxi, 388 s., 73 il.
79. *Kern O.* Orphiker auf Kreta // Hermes. – Vol. 51, № 4 (Oct. 1916). – Publ., 1916. – S. 554-567.
80. *Lenormant C.* Mémoire sur les représentations qui avaient lieu dans les Mystères d'Éleusis // Comtes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. – Vol. 3, 1859. – P. 343–445.
81. *Magnin M.Ch.* Les origines du Theatre Antique et du theatre moderne ou Histoire du Genie Dramatique. – Paris: Auguste Eudes, Libraire, 1868. – XXXII, 523 s.
82. *Minervini G.* Monumenti Antichi Inediti posseduti da Raffaele Barone negoziante di Antichità con brevi dilucidazioni. – Vol. I. – Napoli, 1852. – 4, 135, XII pag. XXV, X tav.

83. *Miti G.* Archeologia e pittura dalla Magna Grecia al collezionismo a cura di Gemma Sena Chiesa Ermanno A. Arslan. Milano, Palazzo Reale 3 ottobre 2004 – 16 gennaio 2005. – 308 s., il.
84. *Perrot G., Chipiez C.* Histoire de L'art dans L'antiquite. Egypte – Assyrie – Phenigie Asie Mineure – Grece – Perse – Etrurie – Rome. – T. X. – Paris, 1914.
85. *Schaal H.* Griechische vasen // Bilderhefte zur kunst-und kulturgeschichte des altertums. – Teil II: rotfigurig. – Bielefeld und Leipzig, 1928. – XXXII taf.
86. Scholia Graeca in Aristophanem cum prolegomenis grammaticorum, varietate lectionis optimorum codicum integra, ceterorum selecta, annotatione criticorum item selecta, cui sua quaedam inseruit Fr. Dübner. – Parisiis, M DCCC LV. – XXXI, 727 s.
87. *Schondorff J.* Orpheus und Eurydike // Theater der Jahrhunderte. – München, 1963. – 347 p.
88. *Tagliaferro J.S.* Malta: Archeologia a Storia. – 2000. – 128 s., il.
89. Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum: ThesCRA. – Vol. I: Processions, sacrifices, libation, fumigations, offerings / Fondation pour le LIMC. – Los Angeles, 2004. – XXII, 450 pp., 139 pl.
90. *Winter F.* Ueber ein Vorbild neu-attischer Reliefs // Funfzigstes Programm zum Winckelmannsfeste der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin. – Berlin, 1890. – S. 97–124.
91. *Wrede W.* Der Maskengott // MDAI. – Bd. LIII. – Athen, 1928. – S. 65–95.

### Список сокращений

- ИАК – Известия Императорской археологической комиссии.  
КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры.  
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР.  
ОАК – Отчет Императорской археологической комиссии.  
CVA – Corpus Vasorum Antiquorum.  
MDAI – Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts.  
JKDAI – Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archaeologischen Instituts.