

ИУДЕО-ХРИСТИАНСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ И ПОЗДНЕАНТИЧНАЯ МИСТЕРИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Е. В. АФОНАСИН

Балтийский федеральный университет им. И. Канта
Санкт-Петербургский государственный университет
afonasin@gmail.com

EUGENE AFONASIN

Immanuel Kant Baltic Federal University; St. Petersburg State University

JUDEO-CHRISTIAN ESCHATOLOGY AND LATE ANTIQUE MYSTERY PRAXIS

ABSTRACT. Eschatological ideas began to play a significant role in the ancient religious tradition relatively late. This can be shown by the example of the mystery cults of Isis, Mithras and Cybele, as well as their adaptation and evaluation in early Christian authors, Neoplatonism and Gnosticism. This analysis brings us closer to clarifying the relationship of Judeo-Christian mysticism to pagan mystery practices. We can see how each cult easily finds ideas suitable for it in the rich Greco-Roman religious culture and adapts them to its own needs, often changing them beyond recognition. Operating in a similar cultural and historical context, the creators of the cults of Isis, the Great Mother, Mithras, Yahweh or Christ competed with each other, but at the same time borrowed from each other's basic ideas, the most important of which at the beginning of the era was the idea of personal salvation. If, on the contrary, one assumes that a certain 'basic' cult was the donor, forgetting that there was no dominant cult in the Greco-Roman world before the 3rd century AD, neither politically nor demographically, then the researcher, by initially taking an asymmetrical position and thereby assuming the role of apologist, runs the risk of missing in the course of the polemic all the advantages that a comparative-historical approach can offer. We may never get answers to some questions as a result, but an unbiased perspective, untainted by imperial ideology, will make it possible to look at the problem in a more comprehensive and multifaceted way, which, by the way, is facilitated by the excellent and constantly updated collections of inscriptions, archaeological evidence and narrative sources on Greco-Roman cults, such as (in the case of Isis) the RICIS collection.

KEYWORDS: mystery vocabulary, Judaism, Christianity, mysteries of Isis, Mithras, Cybele, Gnosticism.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg State University.

Ко времени, когда имп. Феодосий I закрыл святилище в Элевсине (392 г.) мистериальная терминология прочно вошла в обиход позднеантичных философов и теологов, будь то приверженцы уже значительно окрепшей иудео-христианской традиции или же представители процветающих в это время школ неоплатонизма. Современник этого события Амвросий в сочинении «О мистериях» (*De mysteriis* 1.2) пишет, что сообщать смысл христианских таинств «непосвященным», то есть не прошедшим крещение, означает искажение «мистерий». «Мы не обсуждаем мистерии перед непосвященными», – говорит Афанасий Александрийский (*Апология против ариан* 1.11). Использование платоновского *φρίκη* (*Федр* 251a) в совершенно аналогичном контексте как греческими писателями (Плутарх, фр. 178, Прокл, *Платоновская теология* 3.18), так и христианскими (Кирилл Иерусалимский, *Мистагогические огласительные слова* (*Katecheses mystagogikai*) 5.4.9; Иоанн Златоуст, *Гомилия 23 к Посланию к Эфесянам*, PG 57.331), также весьма примечательно. Только греческие писатели имеют в виду священный трепет, который охватывает участников мистерий перед их кульминацией, а христианские описывают евхаристию. Термин «высшее созерцание» (*ἐποπτεία*), очевидно, под влиянием неоплатонизма, употребляет Псевдо-Дионисий Ареопагит (*О церковной иерархии* 3A). Разумеется, примеры можно умножить (подробнее см. Bremmer 2014, 13, 163; Riedweg 1987, 64–67, Кожевников 2025).

Однако так было не всегда. Иудейские и раннехристианские авторы эллинистического и римского периодов, для которых мистерии еще не были пустым звуком, хотя и не обязательно живой традицией, относились к ним крайне враждебно, небезосновательно усматривая в них серьезного конкурента. Одним из основных претензий к мистериям был их закрытый характер, тогда как христианская проповедь касалась всех без исключения. Ситуация к пятому веку, как известно, изменилась, христианство институализировалось и утратило былой публичный характер, так что это отличие заметно сгладилось. На это, собственно, и указывают вышеприведенные примеры: как некогда в Элевсине новообращенные христиане теперь также не допускаются до самой мистерии (то есть евхаристии), а дьякон в церкви восклицает: «Двери! Двери!» (*Апостольские постановления* 8.11.1), тем самым призывая, подобно античному иерофанту, закрыть двери перед непосвященными.

Юстин Философ (*Апология* 1.66.4) и Тертуллиан (*О крещении* 5.1), соответственно, сравнивают евхаристию и крещение с ритуальной практикой мистерий Митры. Действительно, на некоторых митраистских рельефах изображены хлеб и виноградные грозди, а перед началом мистерий их участники

обычно проходят процедуру омовения (Bremmer 2014, 158). Примечательно, что также считал, по-видимому, и философ Кельс, против которого выступил Ориген. Именно, согласно апологету христианства, в своем «Истинном слове» Кельс сопоставлял христианские и «персидские» (то есть митраистские) таинства (τελετήν), усматривая между ними как сходства, так и различия (Ориген, *Против Кельса* 6.24, 3.59).

Климент Александрийский грозит раскрыть тайны мистерий, замечая, что ему не зазорно рассказать о том, чему язычникам не стыдятся поклоняться (*Протретики* 2.14.1). В то же время почти в самом начале своих *Стромат* (1.13.1–2) он указывает на то, что «божественные мистерии» и «мистерии святого света» открыты для каждого, способного их понять и «запечатлеть их смысл в своем сердце». Мы знаем, что яркий свет знаменовал собой кульминацию элевсинских мистерий. Примечательно, что далее, рассуждая о «мистериальном гносисе», он упоминает и о тирсе, важнейшем атрибуте дионисийских мистерий. Несколько далее в той же книге мысль развивается в ходе толкования места из Платона:

«Поэтому-то мы не всякую философию без разбора признаем истинной, но только ту, о которой и Сократ передает у Платона следующее: “Как говорят посвященные в мистерии, тироносцев много, но вакхантами становятся лишь некоторые” (*Федон* 69c). Сопоставим с этими словами изречение Спасителя: “Много званных, а мало избранных” (Мф. 20.16). Потому-то Сократ и поясняет далее: “Вакханты, по моему мнению, не кто иные, как философы, сумевшие найти истинный путь. Чтобы оказаться в их числе, я делал все, что мог, ничем в жизни не пренебрегая. Но должным ли образом мы старались и чего достигли – это откроется, божьей волей, несколько позже” (*Федон* 69d). Не кажется ли вам, что Сократ здесь, убежденный словами еврейского писания, выражает надежду, которой вера наполняет праведника и которая должна исполниться по смерти?» (*Строматы* 1.92.3–93.1)

Оставим в стороне вопрос о «заимствовании» Сократом иудейской мудрости.¹ Однако эсхатологический смысл мистерий Климент, вслед за Платоном,

¹ На современном уровне знаний об греко-римской религиозности вопрос о связи иудео-христианского мистицизма с языческими мистериальными практиками решается легко. Объединяющие их сходные черты можно, по словам Клаусса (Clauss 2000, 169) назвать «общей разменной монетой», чье происхождение можно возвести к эллинистической цивилизации, испытавшей влияние разнообразных «восточных» культур. Сходство такого рода никогда не указывают на взаимовлияние. Альвар (Alvar 2008, 420) предлагает описывать ситуацию термином «симбиоз» («commensality»), отмечая, что каждый культ легко находит подходящие для него

уловил верно. Более того, высшее откровенное знание сравнивается Климентом с «высшим созерцанием» элевсинских мистерий, разумеется, также под влиянием Платона: «В этом состоит величайшее созерцание, мистериальная практика (ἐποπτική) и подлинная наука, уже неопровержимая доводами разума. В этом состоит гносис, единственное знание мудрости, неотделимое от праведного действия» (*Строматы* 2.47.4). Дальше в этой же книге, кстати, встречается курьезное свидетельство Климента об Эсхиле, который, якобы в порыве поэтического энтузиазма, произнес со сцены то, что открывается лишь посвященным в мистерии и был оправдан Ареопагом лишь потому, что сам не был посвященным (*Строматы* 2.60.2–3). В другом месте Климент вновь сравнивает гносис с эпоптейей, изучение природы называя «малыми мистериями» (*Строматы* 4.3.1, ср. также 5.70.7–71.1),² отмечая, что мистерии

идеи в богатой греко-римской религиозной культуре и адаптирует их для своих нужд, нередко изменяя до неузнаваемости. Действуя в схожем культурно-историческом контексте, создатели культов Изиды, Великой Матери, Митры, Яхве или Христа конкурировали между собой, но в то же время и заимствовали друг у друга основные идеи, наиболее важной из которых в начале эры стала идея личного спасения. Отправившись и опасное морское путешествие из коринфского порта в Азию (*Деяния апостолов* 18.18), Павел обрил себе голову не потому, что так делали сторонники культа покровительницы мореходов Изиды, храм которой, согласно Апулею (*Метаморфозы* 10.35) и современным археологическим данным, стоял в Кенхреях. Или же, все же, он поступил так потому, что «дал обет» богине и последовал принятому в то время обычаю? Правильного ответа на это вопрос нет потому, что он поставлен неверно. Если считать, что «основной» культ был донором, а зависимый от него – лишь пассивно принимающей стороной, то эта схема работает, но проблема в том, что до III в. н. э. в греко-римском мире не было «основного» культа, ни с политической, ни с демографической точек зрения. Изначально занимая асимметричную позицию, тем самым принимая на себя роль апологета, исследователь рискует в ходе полемики упустить все преимущества, которые может предоставить сравнительно-исторический подход. В результате мы, возможно, никогда не получим ответа на вопросы, вроде того, зачем апостол брил голову, однако непредвзятый взгляд на вещи, незамутненный имперской идеологией, позволит рассмотреть проблему более комплексно и с учетом многих факторов, чему способствуют, к слову сказать, такие великолепные постоянно дополняемые собрания надписей, археологических свидетельств и нарративных источников о греко-римских культах, как (если речь зашла об Изиде) собрание *RICIS*, подготовленное Л. Брико.

² Этапы философского совершенствования сравниваются, как уже отмечалось, со степенями посвящения в платонической литературе, например, в «Учебнике платоновской философии» Алкиноя (*Дидакалик* 182). Идея восходит к Платону (*Горгий*

совершаются ночью для достижения большей сосредоточенности благодаря отрешенности души от тела (4.140.2). Ну и самое главное – Христос сравнивается им с иерофантом, «собственноручно посвятившим нас в мистерии» (4.162.3). С иерофантом еще более эксплицитно Спаситель отождествляется также в *Протретики* (12.120.1–2), а в пятой книге *Стромат* (5.57.2), цитируя псевдэпиграфическое пифагорейское письмо Лисия Гиппарху, в котором обсуждается вопрос о недопустимости открывать тайное знание профанам, оригинальные «мистерии Элевсина» Климент заменяет на «мистерии Логоса».³

В целом, мистериальная терминология используется раннехристианскими авторами в контексте формирующейся в то время «негативной» теологии (см. *Строматы* 5.87.1–2). Если «позитивная» теология описывает божество в превосходных выражениях, то «негативная» стремится от именованного перейти к чистому созерцанию. Действительно, если божество превосходит все в этом мире и за его пределами, то любое словесное описание его не ухватывают смысл подлинной реальности, а значит, парадоксальным образом, любые низменные названия и чувственные эпитеты ничем не лучше возвышенных имен. Бессмысленны и те, и другие, а значит должны быть оставлены. По этой причине христианский гносис Климента и Оригена как знание Бога (не просто знание *о Боге*) не может опираться на образы реальности. Подобно испорченным фруктам на дне ручья, пишет Климент, такие знания кажутся подлинными только до тех пор, пока они не извлечены наружу и не освещены светом истины. Только тогда становится ясно, что это всего лишь безжизненные подобию. Но как человеку вырваться из власти этих обманчивых образов? Климент говорит, что эта техника была уже давно разработана «основателями мистерий и древними философами». Таинственный ритуал, тусклое освещение, скрадывающее четкие очертания, и символический язык, характерные для мистерий, производили определенный психологический эффект на их участников и способствовали тому, что они «отвлекались» от реальности. Таинства мистерий развивали воображение участников, помогали увидеть вещи в «необычном свете», отличном от привычного и повседневного. Мистериальная лексика подобного рода наиболее хорошо известна благодаря трактатам Дионисийского корпуса,

497с) и используется Филоном Александрийским. См. Lilla 1971, 148–149, 190; Marsh 1936; Graf 1974, 76 п. 61.

³ Письмо известно также из Ямвлиха (*О пифагорейском образе жизни* 75). Полный текст: Thesleff 1965, 11–14; подробное исследование: Burkert 1961, 17–28; специально в связи с Климентом: Tardieu 1974.

еще в античности снабженных пространными комментариями. Их неизвестных автор говорит, например, что *неподобные* слепки или подобиа (ἀνομοίων ἀναπλάσεων, ἀνόμοιος ὁμοιότης, *О небесной иерархии* 141а, 144а, ср. 136с, 137d, 140с–d; *О божественных именах* 644b, 732b–d; *Письма VII* 1077с, и др.) даже более подходят для теологии, поскольку они показывают то, чем Бог *не является* (*О небесной иерархии* 140d). Положительные характеристики притягивают душу к материальному и скорее фиксируют на нем, нежели освобождают от него, поэтому лучше обратиться к непонятному, пугающему или даже уродливому для того, чтобы избежать этой пагубной фиксации. Неподобные подобиа по этой причине являются *анагогическими*, поскольку они *возводят* от безобразного к прекрасному (*О небесной иерархии* 137а, 145b).

Но кроме подлинного христианского гносиса перед глазами христианских писателей был и гносис, в их глазах, «неподлинный», представители которого не просто явно увлекались мистериальной терминологией, но и что-то о ней знали. Не случайно ведь пересказанное Ипполитом учение «наассенов» оказалось для нас одним из важнейших источников по истории элевсинского культа.

2

С учетом новых археологических находок подобным сообщениям в настоящее время принято доверять, что, разумеется, не исключает возможных искажений, так что, в целом, гностики перестали выглядеть уникальным явлением на фоне многочисленных сравнительно короткоживущих мистериальных культов, возникших в позднеантичный период. К примеру, имеются эпиграфические данные о неких мистериях в Сардах (Herrmann 1996), а в эолийских Кимах была обнаружена надпись, датируемая I–II вв. н. э., в которой определялся порядок постройки здания, предназначенного для проведения мистерий в честь иначе неизвестного божества по имени Мандрос, причем, участникам мистерий было обещано процветание, их личное и их потомков, а противников ожидало «все этому противоположное» (Engelmann 1976, 86 no. 37). В Кремне в Писидии обнаружена надпись, прославляющая некоего, возможно, наследственного жреца Артемиды Эфесской, предок которого учредил в городе мистерии в честь Артемиды (Horsley 1992). Лукиан посвящает специальный рассказ похождениям лжепророка Александра из Абонотиха, а Климент Александрийский рассказывает о некоем Епифане, сыне Карпократа, которого в Самах в Кефалее почитали как бога, соорудив для него жертвенник, священную рощу и мусей. Культ носил явно мистериальный характер, так как жители Кефалеи собирались здесь в

новолуние с ритуальными целями (*Строматы* 3.5.1–3). Можно предположить, что Климент сохранил свидетельства о местном развитии культа Гарпократа (чьим прообразом был Гор). Этому эллинистическому божеству действительно поклонялись в Кефалее, так что идея о «Елифане» – «воплотившемся божестве» – вполне могла прийти в голову сторонникам секты карпократиан.

Или, возьмем, например, такое примечательное сообщение неоплатоника Дамаския (*Философская история*, фр. 142В Athanassiadi):

«Асклепий из Берита, по его словам, является богом не греческим и не египетским, но местным, финикийским. У Садика были сыновья, которых идентифицируют с диоскурами и кабирами. А восьмым сыном был Эшмун, которого отождествляют с Асклепием. Будучи очень красивым юношей, прекрасным на вид, он приглянулся, как рассказывается в истории, финикийской богине Астроное, матери богов. Охотясь, как обычно, в этих лесистых ущельях, он увидел богиню, которая охотилась за ним самим. Преследование продолжалось и когда богиня уже почти схватила его, он, сделавшись совершенно безумным, самостоятельно отрубил себе топором детородный орган. Вне себя от горя, богиня призвала Пеана⁴ и, возродив юношу своим теплым животворящим дыханием, превратила в божество, финикийцами называемое Эшмун, то есть “тепло жизни”. Правда, другие истолковывают имя Эшмун как число восемь, так как он был восьмым сыном Садика».⁵

Аналогичное сообщение сохранил Филон Библский (*Финикийская история* 38). По сообщению историка сыновьями Садика были Эшмун и кабирь, культ которых процветал на островах Самофракия и Лемнос. Причем известно, что эти морские божества нередко отождествлялись с Диоскурами. Источники Филона и Дамаския нам не известны. Не исключено, что последний зависит от Филона, но мог также и ориентироваться на местную устную традицию, ведь, в конечном итоге, Дамаский пишет путевые записки, рассказывая о своем путешествии с Исидором из Александрии в Афины. В любом случае данные выглядят достоверными, так как археологические и эпиграфические

⁴ С древнейших времен Пеан был божеством, ответственным за исцеления (см. Гомер, *Илиада* 5.899, *Одиссея* 4.219 и др.). В классический период это в основном эпитет Аполлона или Асклепия. Подробнее см. Афонасин, Афонасина 2017, 137–138, 152–153 и предисловие.

⁵ Очевидно, указание на астрономический символизм «восьмой» сферы, расположенной выше «седьмой» планетарной сферы, достаточно популярный в поздней античности. Ср., например, герметический трактат «Беседа о восьмом и девятом» (NHC [=Наг Хаммади кодекс] VI 6).

находки свидетельствуют о том, что этот древний финикийский культ действительно был адаптирован греками и римлянами. В Сидоне сохранились руины святилища Эшмуна, которое было возведено еще в VI в. до н. э. и использовалось вплоть до римского периода подобно Асклепионам, как это показывают раскопки 1963–1978 гг., в ходе которых в храме и его окрестностях были обнаружены различные votivные предметы. Более того, в одной надписи II в. до н. э. из Сардинии Эшмун в самом деле отождествляется с Асклепием (KAI 66), на римской монете III в. н. э. он изображен между двумя змеями, а на римской пластинке из Сидона – в компании Гигеи (Athanassiadi 1999, 315 n. 376).

Характерным для философа образом народная история истолковывается Дамаскием в платоническом ключе, так что финикийское божество Эшмун не только идентифицируется с беритским Асклепием (что уже могло быть сделано участниками культа), но и помещается, на основе неясных этимологических и генеалогических аналогий, на Восьмую сферу, то есть над Седьмой сферой, где обитают планетарные боги (см. примечание к цитате).

Миф о Кибеле и Аттисе в позднеантичной литературе прочно вошел в круг историй об умирающем и воскресающем божестве, символизирующем природные циклы. Так, в *Сатурналиях* (1.21) Макробий сначала в качестве солярного божества выводит Геракла, затем пишет об Адонисе, который то возвращается к радующейся богине Венере (в верхнюю полусферу Земли), то спускается к скорбящей богине Прозерпине (в нижнюю полусферу), а затем (7–10) переходит к Кибеле и Аттису, символизирующих, соответственно, Землю и Солнце. Когда Солнце-Аттис спускается в преисподнюю, наступает всеобщая скорбь, когда же он возвращается «в восьмой день до апрельских календ», вся природа славит его воскресение.

Миф о Великой Матери, согласно Марину (*Жизнь Прокла* 32–33), Прокл комментировал философским образом и написал об этом специальную книгу, к сожалению, до нас не дошедшую. Упоминаемый незадолго до этого Марином лидийский бог из Адротты, также идентифицировался не только с Махаоном и Подалирием, но и с Диоскурами. Ясно, что перед нами еще один пример интерпретации Асклепия как изначально природной «умирающей и воскресающей» силы, вознесенной затем на высший, должно быть, солярный, уровень, что, кстати говоря, находит соответствие в гимне Прокла Гелиосу (15–27), где солярное божество сначала объявляется высшим звеном в цепи, являющей Феба (Аполлона), в чьем блеске рождается Пеан, наполняющий здоровьем весь мир, а затем отождествляется с «отцом Диониса» (то есть Зевсом), Аттисом и Адонисом.

Павсаний (*Описание Эллады* 7.23.7–8) приводит мнение одного финикийца, который полагал, что Асклепий – это сын Аполлона и у него не было смертной матери: «Асклепий – это воздух, поэтому он столь необходим для поддержания здоровья как в людях, так и во всех животных, тогда как Аполлон – это Солнце, и его вполне основательно можно считать отцом Асклепия, так как именно оно своим согласованным движением обеспечивает смену времен года и придает здоровье воздуху». Примечательно, что совершенно аналогичную роль Макробий отводит Аттису: «Мать богов [Кибела]... едет на львах, животных, мощных своим напором и пылом, каковая природа свойственна небу, чьим охватом удерживается воздух, который несет землю. Солнце же в облике Аттиса украшает свирель и посох. Свирель показывает упорядочивание переменчивого дуновения, потому что ветры, в которых нет никакого постоянства, берут надлежащую природу от Солнца, а посох подтверждает власть Солнца, которое всем управляет...» (*Сатурналии* 1.21.8–9, пер. В. Звиревича). Ср. далее (22.4), где со ссылкой на это место Макробий аналогично интерпретирует свирель и посох Пана – бога, фигурирующего, как мы помним, вместе с Матерью богов у Марина.

Как показывают многочисленные источники, образ Великой Матери, известный еще из *Гомеровского гимна*⁶ и как в Афинах, так и в Риме принятый на государственном уровне,⁷ в то же самое время претерпел существенную трансформацию и лег в основу того, что авторы, как древние, так и современные, считают формой мистериального культа.⁸ Как в Афинах, так и в Риме оргии в честь восточной богини, в которые приезжие жрецы (галлы) пытались вовлечь женщин, были враждебно восприняты мужчинами.⁹ Представ-

⁶ Мать всех бессмертных богов и смертных людей восславь мне,

Дочь великого Зевса, о звонкоголосая Муза!

Любы ей звуки трещоток и бубнов и флейт переливы,

Огненнооких рыканье львов, завывания волчьи,

Звонкие горы и лесом заросшие логи глухие (пер. В. В. Вересаева).

⁷ В последнем случае даже ставший частью имперской идеологии. Подробнее см. Vermaseren 1977, 32–36 (Греция), 38–70 (Италия), Roller 1999, 143 sq.

⁸ См, например, соответствующий раздел в собрании Scarpi 2002.

⁹ Согласно Суде (s.v. *μητραγούρτης*), который, вероятно, основывается на имп. Юлиане (*Речи* 5, 159a), убийство жреца Кибелы в Афинах привело к эпидемии, которую удалось укротить лишь построив Булетерий на Агоре, поместив в нем захоронение жреца и статую богини. Это здание затем стало называться Метроон и служило в качестве городского архива. Именно в нем, как известно, жил в своем пифосе киник Диоген. В Риме, по сообщению Тита Ливия (*История* 25.1.6 сл.), этот восточный

ляется, что даже в своей «фригийской» версии культ Горной Матери и Аттиса¹⁰ изначально не включал в себя тех эсхатологических и сотериологических элементов, которые были характерны для элевсинского культа: происхождение Аттиса из плода миндального (или гранатового) дерева, которое выросло из отсеченного детородного члена гермафродита Агдистис, и его смерть под сосной, также в результате оскопления (равно как и последующая смерть его невесты – вновь в результате членовредительства), может истолковываться как символическое указание на то, что всякая растительная жизнь поддерживается за счет смерти божества (эту идею мы встречаем и в митраизме). Однако характерно, что Аттис не воскресает, как Дионис, и не возвращается из преисподней с приходом весны, как Персефона, хотя и не умирает совсем, продолжая вести существование подобно вечнозеленому дереву (Sfameni Gasparro 1997, 124–125; Alvar et al. 2019).

В поисках сотериологической составляющей мистерий в честь Великой Матери исследователи обращаются к довольно варварской процедуре тавроболия, однако, во-первых, этот тип жертвоприношения засвидетельствован в других культах и, в целом, лишь в римский период, и, во-вторых, ритуал

культ, в котором также в основном участвовали женщины, сначала был официально запрещен сенатом, но в скором времени официально перенесен из главного центра поклонения Кибеле в Пессинунте. Можно вспомнить также и скифского царя Анахарсиса, который на родине был убит за попытку учредить культ Великой богини, с которым он познакомился в Кизике (Геродот, *История* 4.76–78). Все эти истории довольно поздние и подозрительно напоминают о смерти и последующем обожествлении Аттиса. Подробнее см. Lancellotti 2002, 67–73, 75–78, особ. 71.

¹⁰ Овидий, *Fasti* 4.223–224, Павсаний, 7.17.10–12, Арнобий, 5.5–7. Так называемая «лидийская версия» имеет существенные отличия от «фригийской». Ее представляют Павсаний (там же), но также Диоскорид (*Палатинская антология* 220), Катулл (песнь 63), Лукиан (*О сирийской богине* 15), Сервий (Комментарий к *Энеиде* Вергилия, 9.115), Фирмик Матерн (*Матесис*, 3.1), см. также Геродот (*История*, 1.6–13, 34, о лидийском царском имени Атис). Кроме того, есть еще так называемая «евгемерическая» версия, излагаемая Диодором Сицилийским (3.58–59). Великую Мать все народы почитали с глубокой древности, и кастрированные жрецы были еще в Шумере и служили, разумеется, Великой богине, однако культ Аттиса в греко-римском мире засвидетельствован не ранее IV в. до н. э., что порождает две основных гипотезы о его происхождении. Либо Аттис изначально был фригийским божеством, либо так называли лидийских царей, или жрецов Великой богини в одной из ее многочисленных ипостасей (прежде всего, в фригийском Пессинунте), лишь в эллинистический период обожествленных. Подробнее см. соответствующий раздел Scarpi 2002, а также аналитическое изложение мифов Lancellotti 2002, 1–9.

«действителен» лишь в течение двадцати лет и нуждается в последующем повторении, связывается с личным здоровьем (*pro salute*) и здоровьем императора, и лишь в одной надписи *tauroboliat* заявляет, что он *in aeternum renatus*, но в этом случае исследователи не склонны связывать это вечное перерождение с какой-либо теологической доктриной (Sfameni Gasparro 1997, 11–113; Alvar 2008, 275). Можно, однако, предположить, что тавроболий, который включал в себя и кастрацию приносимого в жертву быка, воспринимался участниками ритуала как заместительная жертва, выражающая для посвящающегося в «мистерии Аттиса» мистическую связь с Великой богиней (Lancellotti 2002, 15).

В результате, единственным эксплицитным свидетельством о сотериологической природе культа Кибелы остается сообщение неоплатоника Дамаския, который в своей «Философской истории» в дополнение к вышеприведенному месту пишет также, что ему как-то приснился сон в котором он «будучи в Иераполе... будто бы стал Аттисом и по велению Матери богов отмечал праздник, называемый Гиларии, знаменующие наше избавление от смерти» (фр. 87А Athanassiadi). Праздник *Hilaria* в ходе мартовского чествования Аттиса и Великой богини отмечался в Риме сразу после *Dies Sanguinis*, дня смерти Аттиса, когда галлы в состоянии священного безумия кастрировали себя, и символизировал их переход из этого мира в иной, вместе с Аттисом, который лишь там сподобился любви Кибелы. Пещера с ядовитыми газами (*barathron*) в фригийском Иераполе была хорошо известна в античности и называлась *Plutonium* (Страбон, *География* 13.4.14, Плиний, *Естественная история* 2.208, Дион Кассий 58.27.3 и др.). В нее могли, говорит Дамаский, спускаться «лишь посвященные», то есть, собственно, галлы, тем самым подтверждая свою роль в качестве посредников между этим миром и тем. Примечательно, что делали они это «в состоянии исступления», правда, *pace* Lancellotti (2002, 158), сам Дамаский в пещеру не спускался, упоминая лишь о некоем иначе неизвестном философе Доросе, которому якобы это удалось. Кроме того, о пещере ему рассказал Асклепидот, у которого они с Исидором гостили в Афродисии. Именно он поведал им, что в молодости благодаря своим естественнонаучным познаниям, сумел изготовить что-то вроде противогаса и, совершив спуск в пещеру, вернуться из нее живым. Однако и Асклепидот отмечал, что дошел лишь до сужения в расщелину и дальше, в отличие от пребывающих в исступлении катабатом, продвинуться не решился. Метафорически, это сообщение Дамаския, возможно, все же относилось к его учителю Исидору, которого он считал человеком, достигшим почти недоступного для людей совершенства (так называемого «иератического» или «теургического» уровня), что в некотором роде также делает его

посредником между богами и людьми. Именно в этом видят смысл Гиларий Салюстий (*О богах и мире* 4) и имп. Юлиан (Речь V): по их представлению они символизируют восхождение чистой души в «занебесную» область.

Оргии в честь Матери богов, учрежденные, по слову Павсания (7.17.9), самим Аттисом, даже если для участия в них не требовалось столько формальностей, как, например, в случае с элевсинскими мистериями, позволяли их участницам испытать сильные чувства и ощутить определенную близость к божеству, что, конечно же, может быть квалифицировано как мистерия. Примерно то же можно утверждать еще об одном позднем мистериальном культе, связанным с древним иранским божеством Митрой,¹¹ образ которого в Риме был полностью переосмыслен. Как и муже-женский Агдистис чудесным образом рожденные из скалы (Юстин, *Диалог с Трифоном* 70.1, Иоанн Лид, *О месяцах* 3.26 и др.), Митра (Mithra, Μίθρας или Μίθρης) появился на свет в высокой фригийской шапочке, с факелом в одной руке, и мечом в другом. Камень символизирует космос, а весь сюжет интерпретируется как указание на солярную природу Митры – словно солнце он восходит каждое утро над горами (Clauss 2000, 65–66). Предполагается также, что изображения Сатурна (Кроноса) на некоторых митраистских рельефах означают уход старого века и возникновение нового мирового порядка, установленного Митрой, когда «вечное время» сменяется также вечной, но периодической сменой дня и

¹¹ Впервые, вместе с Варуной, Митра упоминается в клинописной табличке, содержащей договор между царем хеттов Суппилуиума (ок. 1380–1350 гг. до н.э.) и правителем Митанни (no. 16 V[ermaseren], Thieme 1960, Gonda 1972). Это иранское божество (Mithra в текстах Авесты) отвечало за порядок, как сакральный, так и мирской. В его ведении были жертвоприношения, договоры, как публичные, так и частные, но в то же время оно предвещало восход солнечного божества, символизируя свет и огонь, предшествующий рассвету, а также дождь, который, как следствие, был причиной произрастания плодов. После падения Персидской державы культ сохранился в эллинистических государствах на территории современной Турции и Армении. Имеются данные, в том числе и греческие (Страбон, 15.3.13), что к I в. до н. э. в Парфии и Бактрии Митра был идентифицирован с солярным божеством. Подробнее: Clauss 2000, 5–6; в целом о зороастрийском контексте: Воусе 1996. Исследователи не усматривают почти никакой связи между этой древней религией и римским митраизмом, допуская, что культ, в Риме и провинциях появившийся не ранее I в. н.э., имеет анатолийское происхождение, так как именно там поклонение этому древнему божеству пережило падение Персидской державы (Clauss 2000, 7, Bremmer 2014, 129).

ночи, символизируемых солнцем и луной.¹² Римская надпись III в. отождествляет Митру с Зевсом, Гелиосом и орфическим Фанесом (Claus 2000, 70), что в купе с изображением рождения Митры из мирового яйца на стене Адриана, предполагает орфическое влияние на позднеантичный образ Митры. Творцом и отцом всего сущего «божественного похитителя быка» (βοῦκλόπος θεός) называет Порфирий (*О пещере нимф* 6 и 18). Несколько ниже (16) неоплатоник отмечает, что обладатель шестой степени посвящения в мистерии Митры «Перс» получает мед и отвечает за «сохранение плодов», что указывает на животворящую функцию божества. Митра, убивающий быка (ταυροκτόνος), выступает в роли творца всего сущего (24). При этом бык, которого он похищает у солнца, очевидно, лунной природы (Claus 2000, 82–84). На рельефах из митреумов (в основном, из региона Рейна и Дуная) Митра изображается в качестве добытчика вод из скалы, что также отражает его животворящую функцию (Claus 2000, 71 sq.). Именно так это и понимает Порфирий (со ссылкой на неопифагорейцев Нумения и Крония): в кратере из гомеровской «пещеры нимф» (*Одиссея* 13.102–111) вода смешивается с кровью, создавая среду для нисхождения душ в этот мир, тогда как мед, символ нерушимости, очищает их и символизирует их последующее восхождение. Митре же, по его словам, принадлежит место вблизи равноденствия, поэтому он «носит меч Овна, зодиакального знака Ареса, и едет на быке Афродиты» и «будучи демиургом, является владыкой становления». Выполнив свою задачу на земле, Митра устраивает совместный пир с Солнцем и удаляется вместе с ним на солнечной колеснице. Изображения из митреумов, как и описанная Порфирием позиция Нумения, показывают, что астрологический символизм доминировал в культе Митры, более того, не исключено, что митреумы сами представлялись участникам мистерий подобными небесному своду (*О пещере нимф* 6). Философ II в. Кельс также полагал, что души, согласно митраистам, восходят через семь планетарных орбит к сфере неподвижных звезд (Ориген, *Против Кельса* 6.22), тогда как имп. Юлиан (*Пир Цезарей* 33бс) напрямую отводит Митре роль проводника душ, психопомпа. Семь степеней посвящения в митреумах Фелициссима (Felicissimus) в Остии и Санта Приска (Santa Prisca) в Риме соответствуют семи планетам (Claus 2000, 85–90, подробнее о степенях посвящения: 131–138; также: Alvar 2008, 364

¹² Кроме того, в митреумах были статуи и рельефы крылатого Бога Времени (Эона и/или Сатурна) в виде мужчины с львиной головой; нередко его обвиняла змея, а гениталии были открыты (по. 78, 383, 545, 776, 777 и др. Vermaseren; Claus 2000, 162–166; Jackson 1985).

sq.).¹³ Астрономическую интерпретацию митраизма подробно развивает Роджер Бэк (Beck 2006), однако она не приводит к однозначным результатам. Все соглашаются, что созвездие Тельца – это бык, однако не ясно, где располагается сам Митра – идентичен ли он с охотником Орионом, колесницей Ауригой или же Персеем, ясно лишь, что его рождение приходится на осеннее равноденствие, а освобождение сил природы на весеннее (Alvar 2008, 97–100).¹⁴ Точно так же остается открытым вопрос, соответствует ли неоплатоническая интерпретация митраизма, в особенности рассуждения о небесном путешествии души, тому, как их учение понимали сами посвященные. Некоторые авторы (Beck 2006, Turcan 2000) считают их философской неопифагорейской интерпретацией, другие, признавая философскую и позднюю природу этого толкования, считают, что оно напрашивается само собой и не может быть отделено от актуальной религиозной практики (Alvar 2008, 125–130). С одной стороны, естественно предположить, что все религии Римской империи с I по IV вв. так или иначе не были чужды идеям личной эсхатологии, однако, с другой стороны, как и в случае с культом Великой Матери, основные наши свидетельства либо представляют собой пифагорейские интерпретации, либо, сводятся к отдельным неясным указаниям, вроде граффити из Санта Приска в Риме, где посвящение в мистерии Митры, подобно христианскому крещению, названо вторым рождением, причем указывается точная дата этого «рождения», как по гражданскому календарю, так и астрологическая (no. 498 Vermaseren). Посвятительные надписи были настолько стандартизированы, что обычно сокращались до VSLM [v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)] и сами по себе означали лишь, что это добровольное подношение представляет собой благодарность Митре за предоставленные блага, такие как возвращение из военного похода или получение новой должности. Причем сам бог как правило, назывался *Deus Sol Invictus Mithras* (сокращение: DSIM), но

¹³ На рельефе из митреума в Остербуркене изображен пир двенадцати олимпийских богов, а на рельефе из митреума в Аквинкуме (Aquincum, Pannonia Inferior) пирующими представлены планетарные боги (Osterburken, no. 1292 Vermaseren; Claus 2000, 160).

¹⁴ В то же время исследователи отмечают, что митреумы больше похожи на индуистские храмы, которые также представляют собою миниатюрные модели космоса, организованные в соответствии со священной диаграммой (yantra), нежели греческие и римские храмы (Dowden 2000, 128; Alvar 2008, 350). Важно также, что, в отличие от обычных храмов, митреумы представляют собой закрытые помещения, пещеры, в которые допускаются только посвященные, напоминая тем самым скорее телестерионы.

иногда также *omnipotens, insuperabilis, adiutor, conservator, fautor imperii, dominus* и даже *κοσμοκράτωρ* (no. 333, 376, 717, 741 Vermaseren; Clauss 2000, 142–144). Новым рождением, по-видимому, считалась и митраистская трапеза, особенно красочно, к примеру, изображенная на довольно позднем балканском рельефе, причем, некоторые члены собрания, очевидно, пировали в масках (Conjic, no. 1896 Vermaseren; Clauss 2000, 104–109, fig. 68–69). Колосья пшеницы, растущие из хвоста приносимого в жертву быка, и виноградные побеги из нанесенной ему раны встречаются на рельефах и символизируют основную пищу древнего мира, хлеб и вино (Rückingen и Nida, no. 1137 и 1528 Vermaseren; Clauss 2002, fig. 71–72). Стол на изображениях покрывает шкура быка, при этом, как показывают многочисленные исследования, кости, обнаруживаемые в митреумах, в основном принадлежали мелким домашним животным и птице (Alvar 2008, 331 n. 385). Эти трапезы дали повод христианам обвинять приверженцев Митры в заимствовании таинства евхаристии, что, разумеется, неверно, так как Митра не умирает и не воскресает, и пища, принимаемая на совместных трапезах в подземных митреумах, символизирует жизненную силу, а также, возможно, духовную пищу, необходимую душе для восхождения, вслед за Митрой, к неугасимому свету.

Другой интересный пример позднеантичного культа – мистерии Изида. Основные источники о нем литературные и, как читатель догадывается, в нем очень мало египетских и довольно много орфических и платонических элементов,¹⁵ и вряд ли это лишь потому, что наш основной информант Апулей был платоником. Прежде всего, кто такая Изида? Согласно молитве Луция, она – великое женское божество, эквивалентное Деметре, Персефоне, Афродите, Гере, Гекате и даже Афине, которое «египтяне почитают как должно, в качестве царственной Изиды» (Апулей, *Метаморфозы* 11.5). Подобное отождествление всех женских божеств, конечно же, восходит к орфическим гимнам, однако во времена Апулея стало характерной чертой философской стико-платонической теологии. Итак, Изида – это лунное божество, великий женский космический принцип, дополняющий солнечный мужской принцип – Озириса, в «мистерии» которого не без причины Луций посвящается впоследствии в Риме (*Метаморфозы* 11.27–30). Следует отметить, что Озирис в глазах греков и римлян скорее идентифицировался с умирающим и возрождающимся богом Дионисом (Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 364а, 356b–e),

¹⁵ Хотя первые, безусловно, присутствуют, что подробно показывает Дж. Гриффитс в своем детальном комментарии к одиннадцатой книге *Метаморфоз* (Griffiths 1975).

причем эта идея восходит еще к Геродоту (*История* 2.171), который египетское празднование в честь Озириса сравнивает с греческими «мистериями» (скорее вакхическими, нежели элевсинскими) и, характерным образом, Изиду в их связи не упоминает. Очевидный вывод из этого важного и раннего свидетельства двоякий: оно, с одной стороны, подтверждает, что «орфический» Дионис играл определенную роль в вакхических празднествах еще во времена Геродота, в то же время, с другой стороны, показывая, что «мистерии» Изиды следует считать более поздним, эллинистическим или римским явлением. На это последнее обстоятельство также указывают поддающиеся датировки античные ареталогии и надписи.¹⁶

Процессия в честь Изиды Пелагии¹⁷ и культ в ее храме описывается Апулеем красочно, но, как давно замечено, довольно обобщенно. Египетские черты, такие как льняные белые одеяния жрецов, процессия флейтистов в честь Сераписа, корова, символизирующая богиню Хатхор, Германубис с кадцеєм, корабль Изиды, украшенный иероглифами, папирусные свитки и др., упоминаются, однако в целом перед нами описание пестрого карнавала, обычного явления для жителей средиземноморья. Не зря ведь Апулей подчеркивает, что в процессии принимали участие все без исключения жители, независимо от их религиозных предпочтений. Дж. Гриффитс полагает, что место выбрано не случайно и Апулей лично участвовал в подобной процессии в Кенхрее, где, как показали раскопки 1960-х гг., был храм Изиды (Griffiths 1975, 15–20).

Теперь само посвящение. Примечательно, что оно описывается как единичное событие. Превратившись обратно в человека Луций, согласно данному обету, посвящает себя богине, проходит различные предварительные

¹⁶ Ареталогия из Ким, датируемая I–II в. н.э. (RICIS 302/0204), а также ареталогия на папирусе, датируемая II в. н.э. (POxy. 11.130.10–11), упоминает о мистериях Изиды, тогда как более ранняя ареталогия из Маронеи (ок. 100 до н.э., RICIS 114/0202) всего лишь связывает Изиду с Деметрой, Триптолемом и элевсинскими таинствами. Надписи, свидетельствующие о распространении культа Изиды в Риме, Бриндизи, Фессалониках, Кенхреях (RICIS *102/0201), что интересно, так как именно там Изиду встретил Луций (*Метаморфозы* 10.35), а также в Анатолии, например, в Прусе, и на Самосе, – все римского периода (Bremmer 2014, 112–114).

¹⁷ Праздник *πλοιαφέσια*, *Isidis Navigium*, обычно отмечаемый в начале новой навигации, 5 марта, имеет египетские корни и засвидетельствован еще в Текстах Пирамид. Отмечу, что еще один важный праздник, связанный с Изидой, отмечался 6 дней, с конца октября до 3 ноября. На этот раз он был посвящен поиску и нахождению ею Озириса, что не могло не напоминать осенние празднества в Элевсине. Подробнее см. Witt 1971, 165–184, Griffiths 1975, 31–47, Bricault 2019.

стадии, такие как очищения, воздержание от мясной пищи и секса, собирает сам и с помощью друзей нужную, очевидно, немаленькую сумму и наконец, по указанию самой богини, начинает, под руководством жреца по имени Митра,¹⁸ десятидневную подготовку непосредственно к посвящению. Примечательно, что целью этого процесса несколько раз называется «наслаждение» (11.15) или «блаженство» (11.16), что не может не напомнить историю о том, как Психея, то есть душа, вознесшись на небеса, разрешилась сыном по имени Наслаждение (*Метаморфозы* 6.25). Принять посвящение богиня приглашает Луция во сне, что, похоже, было характерным элементом ее культа, так как, согласно Павсанию (10.32.9), храм богини в Фокиде посещали также лишь после вещего сновидения (подробнее см. Alvar 2008, 332 sq.) Посвящение предсказуемым образом описывается как новое духовное рождение (11.24), которое предваряется небесным путешествием души вплоть до «рубежей смерти», «порога Прозерпины (Персефоны)» и затем возвращением «через все стихии» к небесным богам, в ходе которого открывается «полночное сияние солнца» (23). Характерно, что луна более в описании не упоминается, хотя неоднократно повторяется, что Изида имеет власть над стихиями, планетарными божествами и судьбой (11.24). Впрочем, в надписи с эгейского острова Тенедос культ Изиды приобретает и соляные черты (SEG 8.548.20, Witt 1971, 160).

3

Итак, мистериальные культы носят, с некоторыми оговорками, выраженный сотериологический характер. Наиболее характерно – орфика, однако более традиционные мистерии, такие как элевсинские, по крайней мере обещают человеку избавление от жизненных напастей, в особенности, как в случае с самофракийскими или Изиды, во время опасного морского путешествия. Что придает человеку такую уверенность? Как часто оказывается, убежденность в собственной богоизбранности: «Я сын Земли и звездного Неба», – говорит

¹⁸ Апулей сам пишет, что «нечего опасаться многочисленных посвящений» и новое посвящение вовсе не означает, что в предыдущем было что-то упущено (*Метаморфозы* 11.29). Мы знаем, что многие греки и римляне участвовали в различных мистериях и некоторые из них занимали разные посты, связанные с религиозным служением (что в конечном итоге и случилось с Луцием, который стал членом коллегии пастофоров). Так что не исключено, что в имени жреца содержится намек на то, что он имел какое-то отношение к митраизму.

посвященная в мистерии,¹⁹ идентифицируя себя в качестве души, принадлежащей бессмертному роду, заслуживающему лучшей доли, нежели обычные люди. Но ведь почти то же самое предписано посвященному в коптском гностическом *Первом апокалипсисе Иакова* (ННС V 3, 33.10–25; Cod. Tchacos, p. 20). Здесь также говорится, что когда Иаков предстанет перед стражами, и они спросят его, кто он и откуда пришел, то он должен ответить: «Я сын и я от Отца», тем самым подтвердив свое небесное происхождение. Из *Второго апокалипсиса Иакова* (ННС V 4, 49.2–16) становится ясно, что эта фраза является, как и в случае с золотой табличкой, частью некоего заклинания, где «сын Отца» называется «праведным» и «любимым», что безусловно указывает на ожидание его спасения после разрушения мира, о чем подробнее и сообщается в пространном гимне, завершающем апокалипсис, причем откровенное знание эксплицитно называется мистерией (62.15–63.30). Иринеи (*Против ересей* 1.21.5) приводит гораздо более детальную «формулу», однако скорее всего это его собственный пересказ. Источник почти наверняка тот же, так как далее, как и в коптском апокалипсисе, говорится, что душа посвященного принадлежит гностическому женскому принципу Ахамот, что не может не напомнить об обращении к Персефоне в орфических табличках (например: «Скажи Персефоне, что Вахх лично освободил тебя», D 1–2 (из Пеллины, ок. 275 г. до н. э.), OF 485–486).²⁰ Примечательно также, что этот ритуализированный диалог напоминает то, что мы знаем о валентинианском гностицизме,²¹ тогда как апокалипсис во всех иных отношениях носит сетанский характер. Поэтому у исследователей давно возникло подозрение, что перед нами изолированная вставка в текст коптского трактата, имеющая совершенно иное происхождение.

В целом следует заметить, что хотя гносис в качестве «откровенного знания, открытого посвященным», как его нередко определяют, и напоминает орфическое «откровение», типологически и исторически эти религии очень различны и, вопреки мнению христианских критиков гностицизма, прежде всего Ипполита (*Опровержение всех ересей* 5.20.4; Herrero de Jáuregui 2010,

¹⁹ Одна из древнейших (возможно, V в. до н. э.) «орфическая» золотая табличка из погребения в Гиппонионе (OF 474). Эта формула обращения души к подземным стражам повторяется во многих других табличках.

²⁰ Подробнее см. Thomassen 2010, Herrero de Jáuregui 2010, 104–107, Stroumsa 2012.

²¹ См., например, определение гносиса в «Извлечениях из Теодота» (78.1) Климента Александрийского: «Гносис – знание того, кто мы были, кем мы стали, где были прежде и где находимся сейчас, куда идем, от чего освободились и что есть рождение и возрождение». Исключительно валентинианской считается и фигура Ахамот.

160), который прямо пишет, что гностики будто бы полностью заимствовали свое учение у Мусея, Орфея, Лина и других древних теологов, в аутентичных гностических сочинениях ничто на подобное заимствование не указывает, и приведенная параллель выглядит изолированным явлением.

Примечательно, что древние и новые авторы от Ипполита до Джеймса Фрезера этот крайне редуционистский подход разделяют. В частности, великий историк религии в своей «Золотой ветви» помещает Аттиса, наряду с Адонисом (Таммузом) и Осирисом среди «умирающих и воскресающих» богов, отвечающих за угасание и возрождение растительного мира. Каждому из них соответствует женское божество, Астарта (Иштар), Великая Мать и Изида, соответственно, в каждом случае неизменно воплощающее не только плодovitость, но и гибель и разрушение. Причем, хотя и не настолько прямолинейно, как ранние христиане, гностики и неоплатоники, он полагает, что функционально перед нами одно божество, разными народами и в разное время именуемое по своему. Следующее за Фрезером поколение ученых, прежде всего У. Бьянки (Bianchi 1982), предлагают более развернутую, но все же основанную на базовой гипотезе Фрезера типологию античных культов в исторической перспективе. Древние «культы плодородия» проходят путь от сотериологических по своей природе мистических культов, предполагающих тесный контакт между богом и человеком через очеловечивание божества, его жизнь, смерть или исчезновение, нередко в драматической форме, до орфических, неоплатонических и гностических их истолкований. При этом, они делятся на (1) культы, в которых контакт с божеством носит временный и как правило экстатический характер, такие как мистерии в честь Диониса и Великой матери; (2) культы, отличающиеся эзотерическим посвятельным ритуалом, гарантирующим прошедшим его «спасение» в ином мире (таковы элевсинские мистерии, мистерии Митры, Изиды и Великой богини); и (3) мистические религии, «мистериософию», когда поселившаяся в человеческом теле божественная душа более не нуждается в ритуале и спасения из этого мира достигает исключительно благодаря откровенному знанию, гносису (таковы орфико-пифагорейские учения, герметизм и гностицизм). Боги “in vicenda” («чередующиеся», «участвующие в севобороте») в мифе исчезают, в ритуале же «возвращаются», что оправдывает ежегодное празднование в их честь, включающее переживание потери, сменяющееся радостью обретения и предвкушения повторения этого события в следующем году.

Эта и подобные ей теории, чаще всего оказываются при детальном рассмотрении чрезмерными обобщениями, нередко ошибочными (о чем постоянно предупреждали и предупреждают такие современные историки религий, как Буркерт, Туркан и Бреммер, подчеркивая значимость исторического

контекста, чаще всего опровергающего умозрительные конструкты). В частности, мы видели, что «мистерии» Изиды, равно как митраистские ритуалы и «тавроболий» в честь Великой богини – это эллинистические, если не римские религиозные практики. Праздник Гиларий также, насколько известно, позднеримский. Это по крайней мере показывает необходимость отделять действительно архаические религиозные практики от их позднейшего оформления, нередко идеологически нагруженного. Нет «подлинной» Изиды, Митры или Аттиса. Каждое представление о них от архаики до поздней античности имело смысл в свое время и в своем месте. Но поскольку эта самая идеология поздних культов и есть задача данного исследования, вернемся еще раз к Аттису, конкретно, тем аспектам его культа и их интерпретации, которые позволили в римский период превратить его в мистериальную сотериологическую религию. Удобнее всего их продемонстрировать на уникальном примере. Именно, перед нами два свидетельства, одно принадлежит неизвестному гностическому автору, которого пересказывает и в неизвестной степени исправляет или искажает Ипполит (III в.), другое представляет собой философский комментарий к той же самой идее, центральный для Пятой речи имп. Юлиана (331–363). Причем он может быть дополнен еще рядом мест из неоплатонической литературы. Интересен, разумеется, вопрос о взаимной зависимости гностического документа и рассуждений неоплатоника.

Гимн Аттису, который цитирует Ипполит (*Опровержение всех ересей* 5.9.8), типичным для поздней античности образом,²² отождествляет Аттиса с ассирийским Адонисом, египетским Озирисом, греческим «небесным рогом серповидной луны (Μηῦδος)», а также самофракийским Адамантом (Ἀδάμας), гаймонийским Карибом, фригийским Папасом, «зеленым (незрелым?) колосом пожинаемой пшеницы», «плодоносным» миндальным деревом, «флейтистом», но также «трупом», «богом», «бесплодным» и «пастухом коз». При этом матерью его называется Рея, а отцом Кронос или Зевс, что напоминает орфические гимны. Примечательно, что Аттис не отождествляется с Дионисом, хотя это выглядит очевидным и так поступил, к примеру, Нерон (Дион Кассий, *Римская история* 61.20) и Климент Александрийский (*Протретики* 19.4). Впрочем, эта ошибка тут же исправляется во втором гимне, также Аттису, «сыну Реи», которого его автор предлагает воспевать «как Пана, Вакха и пастуха белоснежных сверкающих звезд» (5.9.9). Наш источник сообщает

²² Ср. вышеупомянутую речь Изиды в *Метаморфозах* Апулея, в которой богиня отождествляет себя с Матерью богов, Афиной, Афродитой, Артемидой, а также Керой, Герой, Гекатой и др., а также орфические гимны Зевсу, где он идентифицируется со всеми, в том числе и женскими божествами.

также, что миф исполняли «в театре» и сопровождали игрой на лире (5.9.10), не ясно только, в публичном или приватном контексте. Литва полагает, что гимн носит пропагандистский характер, а значит был обращен к широкой публике (Litwa 2023, 72), однако это впечатление довольно субъективно и тот факт, что текст его опубликован, вовсе не означает, что гимн не мог быть частью закрытого для публики посвятельного ритуала. Ипполит, равно как и гностический автор, вовсе не обязаны были хранить молчание и не раскрывать содержания языческих мистерий.

Комментарий к этим гимнам Ипполит помещает ранее в тексте (5.7.10 сл.). Центральной фигурой космической драмы гностики наассены («змеепоклонники») считают андрогина Адаманта, прото-человека, по образу которого созданы первые люди, в том числе Адам (которого он считает халдеем). И вновь, дело представляется таким образом, будто разные народы по-разному именуют одно и то же существо, «первое произведенное Землей». Для беотийцев это Алалкоменей, для критян – божественная раса куретов, для фригийцев – раса корибантов, на Лемносе – это кабиры, в Аркадии – Пелазг и т.д. (5.7.3). Ключевой идеей, которую Ипполит развивает в связи с нассенами, ператами, сетианами (сифианами), докетистами и другими гностиками, становится то, что космос и человек представляют собой соединение трех начал, умной, душевной и телесной природы, соответственно (νοερόν, ψυχικόν, χοϊκόν, 5.6.6), и что взаимодействие этих начал определяет как космический порядок, так и ход мировой истории. Знание этого и является подлинным гносисом, и воплощением этого триединства, разумеется, был Иисус, сын Марии (5.6.7). Природу человека определяет душа, поэтому ключевым для гностиков становится вопрос о ее происхождении. Откуда она, «от предсущего, самородного или же изливающегося хаоса (ἐκ τοῦ πρόντος ἐστὶν <ἢ> ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς ἢ ἐκ τοῦ ἐκχεχυμένου χάους, 5.7.9)? Гимн Аттису в глазах гностического автора оказывается идеальной иллюстрацией к его теории. В самом деле, Кронос, Зевс и Рея из первых строк гимна представляются идеальной триадой, вполне соответствующей этому описанию. Адонис, согласно гимну, окружен тройной любовью – Афродиты, Персефоны и Зевса. Разумеется, это синкретическая картина, в которой два мифа о прекрасном Адонисе, в одном случае, убитом кабаном и оплакиваемом Афродитой, а в другом – воспитываемым Персефой и по воле Зевса пребывающем полгода в ее объятиях, а полгода в объятиях Афродиты (Аполлодор, *Мифологическая библиотека* 3.14.3–4 и 3.14.4, Овидий, *Метаморфозы* 10.469 сл., 708–709), сливаются в один. Причем, картина дополняется отождествлением Адониса с не упоминаемым в гимне Эндимионом, возлюбленным Селены, который предпочел смерти вечный сон (Аполлодор, 1.7.5, Аполлоний Родосский, *Аргонавтика* 4.57–58,

Плутарх, *О лике, видимом на диске Луны* 945a). Параллели с историей об Аттисе очевидны, интерпретация же этой строки мифа вновь триадическая (ср. Послание ап. Павла к Филиппийцам 2.10). Согласно гностическому комментатору, когда высшая часть души или ум (каковыми он считает Адониса) оказываются во власти Афродиты, она тяжелеет и нисходит в материальный мир, то есть рождается в теле и, напротив, оказавшись во власти возлюбившей ее Персефоны, она умирает и вновь от тела отделяется для того, чтобы третья ее возлюбленная, Селена, перенесла ее из подлунного мира на свой уровень. Точно так же, избавленный от половых признаков Аттис возносится Матерью богов к вечной сущности, ни мужской, ни женской, и тем самым восстанавливается в исходной андрогинной форме, каковым и представляется Адамант (5.7.11–15). Иными словами, земная область принадлежит Афродите, подземная – Персефоне, а небесная – Селене, и человеческая душа по очереди обитает в каждой из них до тех пор, пока Кибела не вознесет ее в высшую занебесную область, в которой обитают вечные сущности.

Отсеченный пенис Аттиса остается в этом мире и это наблюдение позволяет комментатору перейти к следующей строке гимна, где Аттис сравнивается с Озирисом (5.7.22 сл.). Семь стол, одетых на Изиду, символизируют семь планет, и «мужской» ум Озириса, по их числу, семь раз падает в мир становления и столько же раз освобождается от влияния каждой из них, восходя в высшую область, за пределами материального мира, как земного, так и эфирного. Как и Плутарх в своем трактате «Об Изиде и Озирисе», гностический комментатор считает воплощением животворящей водной стихии Озириса, а воплощением смертной природы Изиду. Озириса символизирует фаллос, изготовленный Изидой после его смерти и расчленения Сетом и обнаруживаемый во всех храмах (с чем также согласен Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 51, 371a). Именно он символизирует мир становления у египтян, а, вслед за ними, у всех народов (5.7.27–29). Итифалические гермы напоминают далее гностическому комментатору гимна или самому Ипполиту Гермеса в его функции проводника душ и избавителя их от злых сил этого мира, то есть, в конечном итоге, Адаманта. И помогают ему в этом Гомер и Эмпедокл (5.7.30–31). Фаллос обеспечивает зарождение в природе (именно так истолковывается элевсинский призыв плодородного дождя: «ὔε, κύε», 5.7.35), но в то же время запускает очередной цикл, ведущий к угасанию (40). Именно к этому, в конечном итоге, сводится учение наассенов, учащих от трех природах – той, что вверху (блаженный Человек, Адамант), той, что внизу, и некоем «нецарственном роде», занимающем промежуточное положение (μία γάρ ἐστι, φησίν, ἡ μακαρία φύσις τοῦ μακαρίου ἀνθρώπου τοῦ ἄνω, τοῦ Ἀδάμαντος· μία δὲ ἡ θνητὴ κάτω· μία δὲ ἡ ἀβασίλευτος γενεὰ ἢ ἄνω γενομένη, 5.8.2). С лунным божеством Меном

(«(ἐ)πουράνιον Μηνὸς κέρας», 5.8.4 и 5.9.8) Аттис связывался и ранее в анатолийской традиции (Litwa 2023, 76), и эта идентификация напомнила Ипполиту или его источнику о вышеупомянутом промежуточном третьем роде, а также Селене из мифа об Адонисе. С Корибом Аттис сравнивается автором гимна, должно быть, по причине «кровавой смерти» одного из братьев карибов (Климент, *Протретики* 2.19.1). Кроме того, гора Αἴμος означает «кровь» (5.8.13). Как и в следующей за этим сравнением Аттиса с фригийским божеством Папасом (5.8.22), основная идея комментатора вращается вокруг природы Адаманта, происходящего из вечных областей. Этимологический и мифологический анализ остальных метафор гимна (5.8.22–9.11) не добавляют существенных новых элементов.²³ Две итифаллические статуи, стоявшие, по сообщению античных авторов у входа в Телестерион на о. Самофракия и символизирующих, как мы думаем, Кадма и Иасиона, брата Дардана, гностическим комментатором вновь истолковываются как образ Адаманта, на что указывала и надпись ἀδάμεις, «непобедимые», на их постаменте. Кроме того, он усматривает связь между ними и Гермесом. Что же касается уникального сообщения Ипполита о содержании элевсинских мистерий, то здесь также «колос, срезанный в тишине» конечно же не только символизирует кастрацию Аттиса, но и представляет собой «великий луч света из неразличимого» (ὁ παρὰ τοῦ ἀχαρχτηρίστου φωστὴρ τέλειος μέγας), то есть, вероятно, из области теней, царства Аида, откуда Аттис, покидающий Персефону, начинает свое освобождение, на сей раз в образе Диониса.

Примечательным образом, император Юлиан в своей Пятой речи (*О Матери богов*) предлагает схему, в ряде деталей совпадающую с тем, что мы видим у Ипполита. Аттиса он считает богом, отвечающим за природные силы (γόνιμος, 165b), «третьим demiургом» неоплатонического универсума. Он вырос на берегу реки Галл, стал высоким и прекрасным, и сама Мать богов увенчала его звездной короной. Значит, заключает Юлиан, река символизирует Млечный путь (так пишет и Саллюстий, *О богах и мире* 4.14.25), так как именно здесь «изменчивая природа смешиваются с неизменной квинтэссенцией» (165c). Аттис описывается далее как солярное божество, которое, однако, не избежало падения в мир становления и поэтому нуждается в последующем спасении. Обращаясь к богине в гимне и называя ее «восседающей

²³ Подробнее см. примечания к переводу Д. Литвы трактата Ипполита (Litwa 2016) и в соответствующих разделах монографий: Lancelotti 2002, 119 sq., Litwa 2023, 77–80. Сравнения Аттиса с Великими богами Самофракии (5.8.9) и элевсинским колосом пшеницы (5.8.39) заслуживают отдельного изучения в связи с античными мистериальными культами.

вместе с Зевсом источником интеллектуальных (*νοερός*) богов», совершающей путь вместе с «умопостигаемыми (*νοητός*) богами», обеспечивающие ее «общей причиной всего сущего», которую она этим первым передает (180a),²⁴ то есть приписывая ей двойственную природу, Юлиан пишет далее, что она любит Диониса (воплощение этой двойственной силы, как только что до этого сказано, 179b), но также спасла Аттиса, когда он был покинут (для Юлиана, погрузился в мир становления, согласно мифу – оставлен родителями) и вернула его небесную область после того, как он прошел «пещерой нимф», что, конечно, не может не напомнить знаменитый экзегесис этого образа Порфирием, сочинение которого о Матери богов, к сожалению, не сохранилось (и не было доступно даже Юлиану, 161d). Мать богов эксплицитно соотносится Юлианом с Афиной, а также Афродитой и любимый ею Гермесом, который, как полагает Юлиан, в мистериях в честь Кибелы несет факел перед Аттисом подобно тому, как в элевсинских празднествах он освещает путь выходящей из Аида Коре. Связь Афродиты с Гермесом по мысли Юлиана указывает на «осмысленность» (*λόγος*, 179c) всех чувственно воспринимаемых вещей, которые иначе были бы покинуты и лишены формы, как Аттис, «избравший материальность и управляющий миром становления» (вероятно, как планетарное божество). Пребывая в этом состоянии, он «лишился чувств», оскопив же себя и отделив от себя телесное начало, вновь обрел «мудрость», которая, в типичном неоплатоническом ключе, описывается одновременно эпистемологическими и эстетическими метафорами. К слову сказать, в отличие от гностического комментатора Юлиан не сводит свое описание к триадической схеме, хотя ее и можно вычленил из неоплатонических построений.

Итак, согласно неоплатонику, Аттис – это интеллектуальный (*νοερός*) бог, который, подобно солнечному лучу играет и танцует в свите Матери богов, за что богиня любит его «бесстрастной любовью» (166c). И лишь преступив обозначенные пределы и спустившись в «пещеру нимф» из любви к одной из них, он погрузился в то, что можно назвать пучиной материи, хотя, оговаривается Юлиан, здесь скорее всего имеется в виду не сама материя, а низшая нематериальная причина, сущая еще до материальной. Так он оказывается связующим звеном между «формами, воплотившимися в материю в поддун-

²⁴ Ранее в речи (166a) он пишет, что она «источник интеллектуальных богов и демиургических богов», которые, в свою очередь, направляют видимых богов. Она – мать и жена могучего Зевса, возникшая одновременно с великим демиургом и теперь отвечает за возникновение и поддержание всех форм жизни.

ном мире» и причиной, расположенной еще над материей (155d). Богиня поощряет демиургическую активность Аттиса, однако лишь в той мере, в какой ее плоды остаются в нематериальной сфере и лишь когда могучий Аттис (эпитет ранее употребленный в отношении Зевса), понимая, что «обращение к высшему надежнее стремления к низшему» (167a) тем не менее спустился до самых низших пределов, она повелела Гелиосу Корибанту, сидящему вместе с ней на троне, отправить Льва для того, чтобы остановить его дальнейшее падение в беспредельную пустоту (167c). Лев с древнейших времен был животным Кибелы, однако в интерпретации Юлиана он (см. ниже, 172a сл.) приобретает и астрономическое толкование. Безумие Аттиса, преступившего положенные ему пределы, означает его слабость, то есть падение на уровень космических божеств или даже «полубогов» (168a). В этом качестве он управляет львами (то есть огненной природой) и обходит по кругу небеса, словно тиара и поэтому кажется, будто он садится на землю (168c). Так он становится видимым солнцем, и его «остановка» означает летнее равноденствие, когда, собственно, и проходит праздник в его честь (175a–b). В итоге Аттис навсегда остается слугой и возничим Матери богов, вечно стремящийся к творению, но каждый раз его беспредельное движение в глубины «материи» ограничивается «формальной» причиной (171c).

Примечательна оговорка Юлиана, показывающая отличие неоплатонической позиции от гностической. Не следует думать, говорит он, что боги не понимают смысла своих действий или же вынуждены исправлять свои ошибки. Однако для людей их поступки остаются загадкой, понятной лишь самым мудрым (170a–b). Кроме того, если гностические автор говорит об обратном восхождении Аттиса в сотериологическом ключе, то Юлиану этот процесс представляется цикличным как времена года. Точно так же, кастрация Аттиса не символизирует для Юлиана освобождение божественного элемента, заключенного как в темницу в человеческом теле, но указывает лишь на необходимость упорядочить природные процессы, ограничить бесконтрольное продвижение вперед, замкнув его на себя. Аномальным для Юлиана является не сам факт нисхождения Аттиса в пучину становления, а то обстоятельство, что мир на материальном уровне начинает управляться «нимфой», а не как должно – богиней. Именно это должно быть исправлено, но не единожды (что означало бы гибель материального космоса), но каждый раз, когда солнце в своем движении достигает определенного ей предела. И наконец, для Юлиана Аттис – это скорее мировая душа, нежели человеческая, как это очевидно из гностического толкования.

Примечательно, что лунная природа Аттиса, присутствующая и в гимне, комментируемом наассеном, также нашла отражение как в изобразительном

искусстве, так и в литературе. Например, в контексте комментирования орфического гимна, Дамаский (*О началах* 352) связывает Аттиса с лунной сферой. Кроме того, Аттис нередко ассоциируется с различными элементами, как, например, огнем у Юлиана, и природными объектами, например, первоцветами, которые гибнут до их созревания (Порфирий, фр. 358F Smith, Евсевий, *Приготовление к евангелию* 3.11.12, Августин, *О граде божьем* 7.25). В этом же ключе следует, вероятно, понимать и сравнение Аттиса с «незрелым», но в то же время «сжатым» колосом (χλοερὸν στάχυν ἀμηθέντ' – Ипполит, *Опровержение всех ересей* 5.9.8), равно как и вечнозеленую сосну, важный атрибут римского праздника в честь Великой богини. Примечательно, что в локальном культе в Пантикапее на Босфоре Аттис идентифицировался с Митрой (Clauss 2000, 163–164).

Позднеантичный мистериальный синкретизм прекрасно иллюстрирует «Гимн наассенов», разбором которого уместно закончить эту работу. К слову сказать, хотя змеи, символически или физически, играют важную роль в античных мистериальных культах, вроде элевсинского или дионисийского, а образ змея играет ключевую роль в орфических теогониях, сами «наассены» не выглядят какими-то уникальными змеепоклонниками. Так что, скорее всего, это не самоназвание. На самом деле Ипполит (5.6.3) говорит лишь, что «так называемые наассены (Ναασσηνοί)» носят это имя потому, что nahash (наас) по-еврейски это змей. Но вообще-то они считают себя «знающими» (γνωστικός), утверждая, что единственные познали «глубины», и в своей доктрине они превыше всех почитают Человека и Сына Человеческого (ср. Пс. 8: 5), который считается ими двуполым (ἀρσενόθηλος) и именуется ими Адамантом (Ἀδάμας). Именно в его честь они и сочиняют гимны. Далее в тексте (5.9.12–13) Ипполит делится своим открытием. Оказывается,

«...наас – это змей, и потому, как они говорят, все храмы на земле называются “наос” от имени “наас” (ναὸς ἀπὸ τοῦ νάα). Именно во имя нааса учреждаются каждая святыня, каждый ритуал и таинство. Вы не найдете на свете ни одного ритуала, для которого не создавался бы храм и в котором не упоминался бы наас, от которого этот храм и происходит. Этим змеем, по их словам, является влажная сущность, как учил и Фалес Милетский; и ничто из сущего – будь то смертное или бессмертное, одушевленное или неодушевленное – не может составить без него. Ему подлежит все, и он есть благо, и заключает в себе “как в роге единорога” красоту всех вещей, и придает всему сущему зрелость и миловидность сообразно с природой и особенностью каждого...»

Значит, по сути, наассеном является каждый, пришедший в храм поклониться тому или иному божеству, а их религиозный культ представляет собой одно из выражений универсальной религии, что, собственно, и утверждается в цитируемом тут же гимне Аттису. К нему, как в воде, говорится далее (19), «стремится всякая природа и берет от нее свою сущность, ибо каждой природе от этой воды достается то, что более всего ей соответствует, не в меньшей мере, нежели железо стремится к магниту...». Примечательно, что Ириней нечто подобное приписывает другим «змеепоклонникам», которых он называет офитами (Ириней, *Против ересей* 1.30.1).

Теперь, собственно, гимн (5.10.1). Общая структура универсума, описанная в первых трех строках примерно соответствует платонической онтологии до Плотина:

«Первородный Ум был общим законом всего,
Изливающийся вовне (χυθὲν) Хаос стал вторым после него.
Третьей была Душа, исполнительница закона».

Умом, очевидно, называется первоначальный Человек, Душой – anima mundi, тогда как о материальной сущности водной природы мы только что слышали. Закон (νόμος), который воплощает Ум, символизирует мировой порядок, и эта метафора была типична для поздней античности. Так, например, божественный разум законом называет Цицерон (*О законах* 2.8). Известна также фраза из магического папируса: «Великий Ум, дающий закон, всем управляет» (PMG 5.464–65). Можно предположить, что исходно это стоическое влияние (ср. Клеанф, *Гимн Зевсу* 24.29).

«Приняв форму оленя,
она тяжело трудится, играя со смертью.
То она из дворца взирает на свет –
то стенает, брошенная в пещеру (<σπ>ῆλαϊον),
то ликует – то плачет,
то судит – то судима,
то умирает – то возрождается».

Душа с оленем сравнивается еще в Псалме (41.2), однако в свете незадолго до этого рассматриваемого гимна Аттису она должна была напомнить гностическому автору или Ипполиту о преследовании Аттиса Кибелой или, к примеру, быка Митрой. Чтение рукописи – ἔλαϊον; однако не понятно, в каком смысле душа «стенает, будучи брошена в оливковое масло»? Разве что из нее уже готовят рагу. Признавая, что высказывание не поддается адекватному

толкованию, Литва (Litwa 2023, 141–142) тем не менее оставляет его неизменным в своей версии перевода. И все же, «оливковое масло» обычно исправляется, наиболее типичным образом на «пещеру» (<σπ>ήλαιον). Этот вариант принимается большинством исследователей, в том числе Марковичем и Литвой в его переводе текста *Опровержения* (Litwa 2016, 273 п. 225). Конечно, в таком случае кажется, что мы понимаем замысел автора, ведь пещера – это не только типичная метафора мира становления (Порфирий, *О пещере нимф*, *rassim*, но также и Эмпедокл, В 120 DK, Платон, *Государство* 514a5, Плотин, *Эннеады* 2.9.6.8 и др.), но и, если далее развивать аналогию с позднеантичными мистериальными культами, место, где Митра настиг и убил быка. И все же, гностический автор мог иметь в виду нечто другое. «Смерть и возрождение» души в указанном контексте исключительно интересна. Если это не метафора, призванная описать страх и метания загнанной души, то перед нами платоническое или орфическое влияние, для гностицизма, вообще говоря, чуждое. Возможно, как заметил еще Кроль (Kroll 1968, 94; Litwa 2023, 141 п.8), эти строки являются посторонней вставкой, за которой следует пояснение: «Униженная в своих несчастьях, она, блуждая, попадает в лабиринт, из которого нет выхода (ἀνέξοδον)».

Разумеется, лабиринт также представляет собой образ мира. То есть, душа не только обречена на вечное перерождение, но и не может без посторонней помощи найти выход из этого мира. Эта метафора стала особенно знаменита благодаря мифу из *Федона* 79c. Именно поэтому, как у орфиков и, в конечном итоге, у Платона, ей нужен проводник, и в роли психопомпа на сей раз выступает гностический Адамант:

Говорит Иисус: “Отец,
 Плох ее путь, он ведет к земле,
 все дальше от твоего Духа.
 Она стремится избежать горечи Хаоса,
 но не знает пути к свободе.
 Поэтому пошли меня, Отец,
 взяв печати, я низойду,
 проникну через все Зоны,
 открою все мистерии и тайны
 и покажу лики богов.
 Я покажу ей сокрытый доселе
 святой путь, называемый гносисом”.

О «печатах», прихотливых магических диаграммах, которые помогают избранному в его восхождении, мы слышим от Оригена в связи с сектой

«офиан» (*Против Кельса* 6.24–38), а примеры диаграмм, хотя и не настолько сложных, содержатся в коптском гностическом трактате (Cod. Brucianus, «Книги великого таинственного Логоса (или две книги Йеу)»). Параллели с орфическими табличками из погребений, в особенности содержащей заклинания золотой табличкой С₁ (Thurii (Фурии), OF 492, Афонасин 2023, 131) и табличками из так называемой группы А (Thurii (Фурии), OF 488, Thurii (Фурии), OF 489 и др., Афонасин 2023, 121–124), напрашиваются сами собой, хотя, конечно же, традиции существенно различаются. И все же, в орфических текстах душа посвященного также утверждает, что «она принадлежит к бессмертному роду», «бежала» (как олень) из «тяжкого мучительного круга», «быстрой стопой устремившись к желанному венцу», в некую «обитель благословенных», так как «оплатила долг за несправедные дела» и вновь из смертной став божеством. В золотых табличках не указывается проводник души («психопомп»), которым может быть Гермес, однако очевидно, что для орфиков это Дионис, к которому авторы табличек нередко обращаются.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2023) «Орфические» золотые таблички», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 120–137.
- Донских, О. А. (2025) «Истоки индивидуализма. Часть 4», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 305–363.
- Кожевников, М. Г. (2025) «Размышления о сходствах языка мистерий и патристики», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 364–381.
- Afonasin, E. V. (2023) «The 'Orphic' gold tablets», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 120–137 (in Russian).
- Donskikh, O. A. (2025) «The emergence of individuality. Part four», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 305–363 (in Russian).
- Kozhevnikov, M. G. (2025) «Reflections on the Similarities between the Language of the Mysteries and Patristic Literature», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 364–381 (in Russian).
- Alvar, J. (2008) *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Trans. by Richard Gordon. Leiden: Brill.
- Alvar, J. et al. (2019) «La vulva de Atis», *Arys* 17, 191–226.
- Apuleius of Madauros, John Gwyn Griffiths, ed. (1975) *The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*. Leiden: Brill.
- Beck, R. (2006) *The religion of the Mithras cult in the Roman Empire: Mysteries of the unconquered sun*. Oxford University Press.
- Bianchi, U., Vermaseren, M.J., eds. (1982) *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24–28 Settembre 1979*. Leiden.
- Boyce, M. (1996) *A History of Zoroastrianism, 1³: The Early Period*. Leiden.
- Bricault, L. (2005) Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (hors d'Égypte) (=RICIS). Vol. 1–3. Paris (+Supplements, 2008–2020 in *Bibliotheca Isaica*).
- Bricault, L. (2013) *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*. Paris: Les Belles Lettres.

- Bricault, L. (2019) *Isis Pelagia. Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*. Leiden: Brill.
- Bricault, L., Roy, Ph. (2021) *Les cultes de Mithra dans l'Empire romain*. Toulouse: Presses universitaires du midi.
- Burkert, W. (1961) "Hellenistische Pseudopythagorica," *Philologus* 105 (1961) 16–43, 226–246
- Clauss, M. (2000) *Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*. Edinburgh University Press.
- Engelmann, H. (1976) *Die Inschriften von Kyme*. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 5. R. Habelt, Bonn.
- Gonda, J. (1972) *The Vedic God Mitra*. Leiden.
- Graf, F. (1974) *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*. Berlin.
- Henrichs, A. (1984) "The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies," *Harvard Studies in Classical Philology* 38, 139–158.
- Herrero de Jáuregui, M. (2010) *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin.
- Herrmann, P. (1996) "Mysterienvereine in Sardeis," *Chiron* 26, 315–368.
- Horsley, G.H.R. (1992) "The Mysteries of Artemis Ephesia in Pisidia: A New Inscribed Relief," *Anatolian Studies* 42, 119–150.
- Jackson, H.M. (1985) "The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism," *Numen* 32, 17–45.
- Kasser, R., Wurst, G. (2007) *The Gospel of Judas: Critical Edition*. Washington, DC.
- Kroll, J. (1968) *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, 2d ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lancellotti, M.G. (2000) *The Naassenes: A Gnostic Identity among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near-Eastern Traditions*. Münster.
- Lancellotti, M.G. (2002) *Attis between Myth and History: King, Priest and God*. Leiden: Brill.
- Lane, E. N., ed. (1996) *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*. Leiden: Brill.
- Lilla, S. (1971) *Clement of Alexandria*. Oxford University Press.
- Litwa, D. (2023) *The Naassenes*. Routledge.
- Litwa, D., transl. (2016) *Hippolytus, Refutation of All Heresies*. SBL Press.
- Marsh, H. (1936) "The use of 'mysterion' in the writings of Clement of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 37, 64–80.
- Riedweg, C. (1987) *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin.
- Riedweg, C. (1993) *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos*. Munich.
- Roller, Lynn E. (1998) "The ideology of the eunuch priest," in M. Wyke (ed.), *Gender and Body in the Ancient Mediterranean*. London, 118–135.
- Roller, Lynn E. (1999) *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. University of California Press.
- Sfameni Gasparro, G (2006) "Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso," in Bonnet, C., Rüpke, J. and Scarpi, C. (eds.) *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*. Stuttgart, 181–210.

- Sfameni Gasparro, G. (1997) *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Leiden: Brill
- Stroumsa, G. (2012) "The Afterlife of Orphism: Jewish, Gnostic and Christian Perspectives," *Historia religionum* 4, 139–157.
- Tardieu, M. (1974) "Lettre de Lysis à Hipparque," *Vigiliae Christianae* 28, 241–247.
- Thesleff, H. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo.
- Thieme, P. (1960) "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties," *Journal of the American Oriental Society* 80, 301–317.
- Thomassen, E. (2010) "Orphics and Gnostics," in J. Dijkstra et al. (eds), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden, 463–473.
- Turcan, R. (2000) *Mithra et le mithriacisme*. Paris: Les Belles Lettres.
- van Unnik, W.C. (1979) "Flavius Josephus and the Mysteries," in M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*. Leiden, 244–279.
- Velasco, M. J. M., Blanco, M. J. M., eds. (2016) *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge Scholars Publ.
- Vermaseren M.J., ed. (1977–89) *Corpus cultus Cybelae Attidisque*. Leiden.
- Vermaseren, M. J. (1956–1969) *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*. La Haye, 2 tomes.
- Vermaseren, M.J. (1977) *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*. London.
- Witt, R. (1971) *Isis in the Graeco-Roman World*. Ithaca: Cornell University Press.