

# ГЕНЕТИЧЕСКОЕ РОДСТВО, ЗАИМСТВОВАНИЕ ИЛИ СОВПАДЕНИЕ?

© 1992 г., ЭО, № 6.

Е. Э. Носенко, А. Р. Садокова

ДИОНИС И ТА-НО КАМИ

(Опыт типологического анализа)

В последние десятилетия в отечественной науке сложилось особое направление — исследование взаимодействия культур Востока и Запада. Его основоположником по праву считается академик Н. И. Конрад, посвятивший ряд своих работ кардинальным проблемам истории культур Запада и Востока, разработке концепции эпох Возрождения и Просвещения в восточных странах<sup>1</sup>. В настоящее время наряду с изучением вопросов непосредственного взаимного влияния западных и восточных культур исследователи все чаще обращаются к типологическому анализу этого явления. Диапазон сопоставлений такого рода в историческом плане необычайно широк: от попыток обнаружить типологическое единство в западной и восточной античности до аналогичного сравнения произведений двух культур Новейшего времени<sup>2</sup>. Немалый интерес для изучения типологических параллелей имеет японский материал. Однако привлечение его к проблеме «Запад—Восток» долгое время было достаточно однобоким. Дело в том, что исследовались преимущественно культурные контакты Японии и стран Европы в Новое и Новейшее время; этот же период был в центре внимания и при разработке проблем типологии.

Вместе с тем в японской литературоведческой науке широкое распространение получила идея сопоставления фольклорного и мифологического материала, в частности древнегреческого и японского. Притом анализировалась не только сама система мифологических представлений, ее структура, но и проводились параллели между отдельными мифологическими образами и сюжетными эпизодами. Этой проблеме посвящены, например, работы японского ученого Ёсида Ацухико, в которых высказывается мысль о несомненном типологическом сходстве культов Адониса и японского Бога О-куни-нуси (букв. Хозяин великой страны), мифологических представлений, связанных с Посейдоном и японскими богами морских стихий<sup>3</sup>.

Поэтому правомерно, на наш взгляд, обратиться и к такому аспекту исследования данной проблемы, как выявление типологического сходства культов богов, связанных с плодородием, в частности культа Диониса в греческой мифологии и культа Та-но ками (букв. Бог рисового поля) — в японской. Сразу отметим, что для сопоставления этих двух культов можно использовать не только общекультурологический и этнографический материал, но и поэтический, так как и в произведениях, посвященных Дионису (дифирамбы, гомеровские и орфические гимны), и в календарно-обрядовых народных песнях, в которых фигурирует Та-но ками, нами было обнаружено много сходного.

Для анализа культа Диониса были привлечены авторская и анонимная раннегреческая лирика, трагедия Еврипида «Вакханки» и ряд других произведений, содержащих описания праздников Диониса; для анализа культа Та-но ками — японские народные песни, известные по фольклорным записям XIX — начала XX в., но, безусловно, имеющие значительно более длительную историю бытования. Понимая, что хронологически источники греческой и японской поэзии

очень удалены друг от друга, мы исходим все-таки из правомерности их сопоставления как наиболее информативных и доступных для исследования данной проблемы.

Известно, что в античной мифологии классической эпохи Дионис почитался как бог плодоносящих сил земли, растительности, а позднее, в эллинистический период — и как покровитель одной из самых важных сторон хозяйственной деятельности — виноградарства и виноделия. Однако культ Диониса по природе своей весьма архаичен. До сих пор в науке нет единого мнения относительно его происхождения. Согласно точке зрения, восходящей к античной традиции (Hdt. II. 49; Eur. *Vacchae*. 14—15; Strabo. X.III. 16; Ovid. *Metam.* IX. 640), этот культ был заимствован греками из Фракии или Фригии<sup>4</sup>. Он имеет много общего с культом Сабазия — фракийско-фригийского божества, которое, как считали греки, способствовало плодородности быков и плодородию полей (Diod. IV. 3, 4). Сабазия рассматривали также как покровителя вина и средоточие жизненной силы, его воплощениями были бык и козел, а символом — фаллос. Это типологическое сходство дало основание искать корни дионисийского культа в Малой Азии. Тем не менее в настоящее время многие ученые склонны полагать, что этот культ был исконно греческим<sup>5</sup>. К сожалению, здесь нет возможности подробно останавливаться на проблеме происхождения культа Диониса, но несомненно одно — будучи автохтонным или заимствованным, он сохранил множество черт, восходящих к глубокой, может быть, доземледельческой древности. В нем без труда можно вычлнить как хтонический, так и еще более архаичный тотемистический аспекты. Известно, что Дионис был довольно поздно причислен к олимпийскому пантеону, несмотря на то, что уже в эпоху архаики его культ был чрезвычайно популярен. Однако тогда он, по-видимому, еще воспринимался как иноземное божество; так, во времена Еврипида Диониса считали пришедшим из Фракии или Лидии (см. в трагедии «Вакханки» призыв принять в страну «нового бога» — Eur. *Vacchae*. 298—314). Гомер почти не упоминает о Дионисе, но уже гомеровские гимны и Гесиод знают его как умирающее и воскресающее божество. Можно думать, что в дионисийском культе нашли отражение народные мифологические представления и он какое-то время противостоял официальному олимпийскому культу. Эта проблема не раз становилась предметом исследования, но особенно мощный импульс ее изучению был дан знаменитой работой Ф. Ницше о противоположности двух начал: аполлонического (приравненного им к олимпийскому) и дионисийского (по мнению исследователя, подпочвенного по отношению к аполлоническому, титанического и варварского)<sup>6</sup>.

Наиболее архаичные черты дионисийский культ сохранил на Крите, где он слился с культом критского Зевса, которого отдельные ученые считают общеэллинским пра-Дионисом<sup>7</sup>. Культ Зевса Критского в свою очередь был тесно связан с почитанием Загрея (Великого Охотника, Великого Ловчего) — весьма древнего критского божества (Diod. V. 75, 4). Так, наряду с известным и особенно популярным в античную эпоху мифом, согласно которому Дионис-Вакх был рожден от Зевса фиванской царевной Семелой (Hesiod. *Theog.* 240—243; Eur. *Vacchae*. 14—15; Ovid. *Metam.* 305—315; Нумп. hom. XXVI), существовала и иная версия происхождения этого бога, по которой Дионис-Загрей еще раньше появился на свет в результате инцеста между Зевсом и его дочерью Корой-Персефоной. Затем после борьбы и многочисленных превращений (в том числе в быка) он был растерзан и съеден титанами, которых наслала на него Гера. Милостью Зевса (или Аполлона) Загрей возродился под именем Диониса и стал носить на голове бычьи рога (Firmic. *Matern.* VI. P. 15; Diod. V. 75, 4; Athaenag. 20; Нопп. VI. 155—210; Нумп. *orph.* XXX. 39). Таким образом, Загрей был божеством хтоническим, на что указывает его связь с Персефоной, и, не исключено, лишь позднее его отождествили с Дионисом. По мнению А. Ф. Лосева, «весьма возможно, что Крит давным-давно знал дикого охотника Загрея, хтонического демона или демона охоты»<sup>8</sup>.

Именно более ранняя версия рождения Диониса нашла отражение во многих

посвященных ему празднествах и обрядах. Так, на Крите каждые два года в зимнее время устраивали праздник в честь Диониса-Загрея. Во время праздника в жертву приносили быка — одно из воплощений Загрея в борьбе с титанами (раньше, по-видимому, в жертву приносили человека). Этого быка после совершения соответствующих ритуалов разрывали на части и съедали; затем следовало своеобразное представление на тему «страстей Диониса», разыгрываемое участниками праздника. (См. описание праздника у Фирмика Матерна: «... Тут они растерзывают зубами живого быка, совершая это ужасающее пиришество в дни своих годовичных воспоминаний...». Firmic. Matern. VI).

На некоторых островах Эгейского моря довольно долго сохранялись человеческие жертвоприношения Дионису, о чем свидетельствует ряд античных авторов. Например, Порфирий пишет: «На Хиосе приносили в жертву Дионису молодого человека, растерзывая его; также на Тенедосе...» (Porph. De Abstr. II, 7).

Вообще сюжет растерзания и поедания животного или человека в мифологии Диониса чрезвычайно распространен: растерзанию подвергаются персонажи, отказывающиеся чтить бога — Пенфей (Eur. Vaschae. 1100—1150), Ликург (Ном. II. VI. 130—140), Орфей (Ovid. Metam. XI. 1—10). В трагедии Еврипида вакханки жаждут свежей бычьей или козлиной крови и набрасываются на встретившееся на их пути стадо коров: «И вот одна, ухватив руками первотельную корову, раздирает ревущую надвое; другие рвут на части ярких телиц... И свирепые прежде быки повергаются наземь бесчисленными женскими руками, в одно мгновение с них сдирается шкура...»\* (Eur. Vaschae. 437—448). В Дельфах, где согласно мифу находилась гробница растерзанного Диониса-Ликнитеса (от *liknon* — корзина, колыбель, в которой лежал божественный младенец), во время праздника, справлявшегося раз в два года зимой, женщины с факелами в руках ночью отправлялись в горы в поисках божества, устраивая экстатические пляски и оргии в его честь (Pausan. X. 6, 4). После этого совершали обряд *ликнофории*: корзину, покачивая, как колыбель, обносили вокруг алтаря Диониса. То, что здесь, как и на Крите, праздник справляли в зимнее время, подтверждает его первоначальную несопряженность с календарным земледельческим циклом. Исходя из того, что в основе любого ритуала лежит архетип или сакральная модель, М. Элиаде утверждает: «... вакхант в своих оргиастических ритуалах воспроизводит патетическую драму Диониса»<sup>9</sup>. Не отрицая теории архетипов, хотелось бы однако заметить, что в данном случае перед нами типичное тотемистическое празднество, в котором Дионис выступал в виде тотема (быка или козла). Празднества, подобные критскому, широко известны в этнографической литературе. Нелишне в этой связи вспомнить об огромной роли культа быка на Крите. Впрочем, существует точка зрения, сторонники которой трактуют страдания и смерть Диониса-Загрея, как страсти Аттиса, Таммуза, Христа и др. — т. е. многих аналогичных умирающих и воскресающих богов<sup>10</sup>.

Наконец, не исключено, что культ Диониса восходит к догреческому населению Элады, чем могут объясняться и сравнительно позднее включение этого бога в олимпийский сонм, а также характер его культа, столь отличный от почитания других великих богов Греции. Позднее, вобрав в себя различные местные аграрные культы, дионисийский культ становится широко популярным, а самого Диониса начинают чтить прежде всего как божество плодородия, умирающей и воскресающей природы.

Столь же важную роль играл в японской мифологической традиции бог Та-ноками. Однако прежде чем обратиться к непосредственному рассмотрению этого образа, необходимы, на наш взгляд, некоторые пояснения общего характера.

Японская мифология представляет собой сложный синтез древнеяпонской (синтоистской), буддийской и поздней народной мифологической систем, в котором прослеживаются и черты даосизма. Древнеяпонская мифология была зафиксиро-

\* В тех случаях, когда переводчик не указан, переводы выполнены: с древнегреческого — Е. Э. Пюсенко, с японского — А. Р. Садовой.

рована в VIII в. в двух основных памятниках — «Кодзики» (Записки о делах древности, 712 г.) и «Нихонги» (Анналы Японии, 720 г.). Эти и некоторые другие своды стали почитаться как официальные; мифы, зафиксированные в них, заняли первостепенное положение, оттеснив местные народные верования. В японской мифологии все начинается с самопроизвольного установления порядка и появления первых трех божеств — ками: Амэ-но минака-нуси, считавшегося божеством Центра Неба, и двух богов рождения и роста — Такамимусуби и Камимусуби. И хотя никаких конкретных мифов с ними не связано, можно предполагать, что они и были первыми богами плодоносящих сил. Не вдаваясь в подробности сложной сюжетной канвы японских мифов, отметим, что одним из их основных лейтмотивов было повествование о рождении многочисленных ками, наполнивших все предметы и явления мира. Согласно синто, ками живут всюду: в камне и дереве, в колодце и цветке, есть свои ками у тумана в ущелье, у моста через реку, у домашней ступки-крупорушки. Полагают, что в Японии живет «бесчисленное множество» ками. В японской официальной мифологии нашла свое отражение вера древних японцев в магию. И как писала Е. М. Пинус, «японские мифы больше похожи на смесь различных суеверий, чем на связную сюжетную систему»<sup>11</sup>.

Та-но ками, ставший со временем общепонским официальным божеством урожая и процветания, первоначально, по всей видимости, возник всего лишь как один из многочисленных ками. Подтверждение этому, на наш взгляд, в самом его имени, изначально существовавшем как нарицательное и имевшем прозрачную этимологию, поскольку дословно, как уже упоминалось, означало «Бог рисового поля» и не было привязано к конкретному месту. Не исключено, что до принятия Та-но ками в пантеон японских богов (что считается явлением достаточно поздним) в народной традиции существовало несколько (а может быть и много) местных божеств с таким же именем, покровительствующих лишь данной местности или полю. Впоследствии их охранительные функции были переложены на более значимого бога. Однако в японской мифологии признание величия бога отнюдь не означало его недоступности и недосягаемости, равно как и уменьшения роли локальных божеств. Став одним из главных богов японского земледельческого пантеона, Та-но ками приблизился к крестьянской общине, вошел в каждый дом, стал неотъемлемым персонажем всех основных сельскохозяйственных праздников и обрядов. И как следствие этого, в каждой деревне сложилось представление о «своём» божестве, равновеликом и для всех вместе, и для каждого в отдельности: для страны и для конкретного дома, поля, семьи.

Эволюция культа Та-но ками, как ясно видно, напоминает трансформацию культа Диониса из народного божества в официальное. Более того, можно выделить и четыре основных календарных периода, когда чествование Та-но ками достигает в Японии своего апогея. Принимая во внимание не только разницу географическую и климатическую, но и различия во всей хозяйственной деятельности, обусловленные несходными хозяйственно-культурными типами, отметим, что наиболее известные празднования в честь Диониса и Та-но ками приходились практически на одни и те же временные отрезки и были близки функционально.

Так, в месяце гамелионе, соответствовавшем примерно декабрю—январю, в Аттике праздновали Ленеи, возникшие не позднее VI в. до н. э. и бывшие, очевидно, древнейшим праздником хтонического Диониса. Его название некоторые исследователи связывают с греч. *λήνις* — виноградный пресс, что должно указывать на аграрную основу праздника<sup>12</sup>. Другие авторы, на наш взгляд, справедливо возражают против такого толкования, указывая, что в это время года виноград давно собран и с прессом делать нечего; название же праздника производят от греч. *λήναι* — бсноватые женщины<sup>13</sup>. Действительно, роль женщин в этом празднике, как и в отправлении дионисийского культа вообще, исключительно велика. Основные обряды совершались ночью: служители и главным образом служитель-

ницы Диониса с факелами в руках искали бога и призывали народ взывать к уснувшему Дионису-Вакху (сыну Зевса и Семелы) пробудиться и даровать плодородие полям. Лены включали также ряжение и фаллические шествия и имели ярко выраженный оргиастический характер. Непременными компонентами праздника были экзотические пляски вакхантов и особенно вакханок (менад), а также поклонение Дионису-быку и прославление его как несоримого Быка, Быка-освободителя (Элефтера, Лиэя). В этом сохранившем многие архаичные черты празднике ясно прослеживается связь с древнейшим культом Диониса-Загрея. Иступление вакханок первоначально имело цель воскресить божество и приобщиться к нему. Растрезание и поедание жертвенного животного — воплощения бога (его заместителя) — служили тому же. Этому же способствовало всеобщее и обязательное употребление неразбавленного вина (Eur. Vaschae. 277—286), выполнявшее в данном случае ритуальную функцию, напоминая функцию сомы/хаомы у индоиранцев. (Следует учесть, что злоупотребление вином, тем более неразбавленным, в Греции сурово порицалось; во время Леней, как и ряда других дионисийских празднеств, происходило не просто снятие запрета — обязательно предписывалось пить вино). В этом празднике хтонического Диониса сохранились многие элементы имитативной и очистительной магии. Последние связаны с культом огня — здесь уместно вспомнить, что орфики рассматривали Диониса как Первосвет, Первоогонь (Фанет)<sup>14</sup> (См. Hymn. orph. III и некоторые другие орфические гимны, где Дионис прославляется как изначальный огонь). Аристотель также утверждал, что Диониса чтили как бога урожая и огня (Aristot, Rep. Athen.).

В Ленеях, как и в ряде других праздников, посвященных Дионису, на наш взгляд, можно видеть реликты шаманизма. С этим согласны не все исследователи. Так, Л. А. Абрамян считает, что здесь «...налицо народный праздник, упорно подчиняющий себе... и римские Сатурналии, и средневековые карнавалы. Народный праздник не нуждается в истерическом предводителе. Хотя во время камлания народ и присутствует, он испытывает страх, ужас перед духами и шаманом. А во время массового праздника все веселится,... священнослужитель... вызывает смех, а не благоговейный ужас»<sup>15</sup>. Следует однако заметить, что в дионисийских праздниках и, в частности, Ленеях, карнавальная смеховая стихия возобладала значительно позднее. Первоначально здесь явственно наличествовал элемент священного ужаса, который вызывали служители божества — вакханки/менады — и само божество. «Истеричный предводитель» также имелся — либо незримо присутствовавший сам Дионис, либо его служитель, вернее, служительница — предводительница менад. В дионисийских ритуалах обнаруживаются и неоднократно отмечавшийся в шаманизме мотив сексуального избранничества, а также религиозное иступление (*μῦσα*) и способность к ясновидению (см. у Еврипида: «Он и вещатель; в иступленье Вакха пророческого духа скрыта мощь». — Пер. С. Шервинского — Eur. Vaschae. 298—300).

Во время Леней и некоторых других праздников в честь Диониса разыгрывались комические и трагические представления (трагические — по поводу гибели и оплакивания бога, комические — по поводу его воскрешения и буйной радости). Причем представления были новыми, не исполнявшимися ранее<sup>16</sup>. Таким образом, Лены были древнейшим аграрным праздником, сохранившим многочисленные черты первоначального доземледельческого ритуала.

Очистительная, а также инициальная магия лежали в основе праздника Косёгацу, приходящегося в Японии на середину 1-го лунного месяца<sup>17</sup> (что соответствует времени проведения Леней) и включавшего в себя несколько обрядов. Большая часть обрядов относилась к инициальным. Так, именно в это время совершался обряд *кувахадзимэ* (первая мотыга) — первый в Новом году ритуальный выход крестьян на рисовое поле, а также *вакамидзу* (молодая вода). Суть последнего заключалась в зачерпывании свежей воды из «реки духов» (*камигава*), т. е. из того места реки, где, по поверьям, обитали водяные духи,

хранители воды. «Молодой воде» приписывались целительные свойства, ею умывались, использовали для приготовления пищи<sup>18</sup>.

Кульминацией же праздника Тондо считался обряд огня, цель которого — очищение наступающего года и будущего урожая от злых духов. В этот день на рисовом поле устанавливали высокий бамбуковый шест, украшенный всерами, изображениями рыбы и ветками сосны, и поджигали его. (Попутно заметим, что сосна, так же как ель и дуб, была священным деревом и Диониса и Та-но ками, поскольку, вероятно, и в том и в другом случае считалась символом вечности, стойкости и долголетия). Огонь Тондо почитался японцами священным и целебным и был связан в их представлении с богом Та-но ками, так как вместе с этим огнем бог возвращался на небо.

Оба праздника — и Ленеи, и Тондо — сопровождалась песнопениями. Причем в песнях японского обряда имя божества, как правило, не упоминалось. Можно привести немало примеров, когда песни представляли собой простое перечисление благожелательных атрибутов и символов. Так, чаще всего в песнях Тондо упоминались заимствованные из Китая символы долголетия — черепаха и журавль и особый вид японской сосны — гоёмцу (сосна пятилистная. *Pinus pentaphylla* Maug), считавшаяся символом процветания, стойкости и долгой жизни.

тондо тондо то	Тондо! Тондо!
ёсицу но тондо	Тондо — в Ёсицу!
цуру комэ	Журавль и черепаха,
гоё но мацу	И сосна с пятью иголочками <sup>19</sup> .

Как представляется, есть основания говорить и о функциональной близости двух других праздников: Анфестерий (по григорианскому календарю — февраль—март) — в Афинах и Сэцубун (2-й лунный месяц) в Японии. Анфестерии были связаны с пробуждением природы и созреванием нового вина. Сэцубун — с началом весны и первыми сельскохозяйственными работами. В основе обоих праздников лежали два главных культа — очищения и поминания предков.

Так, Анфестерии продолжались три дня и сохранили отчетливые черты аграрной магии и одновременно всенародного праздника-карнавала. Они «моложе» Леней (впервые описаны Фукидидом). В первый день Анфестерий открывали сосуды с готовым вином, и всяческие запреты на его употребление снимались; карнавальная стихия вступала в свои права. «Законы, запреты и ограничения, определявшие строй и порядок обычной, то есть внекарнавальной жизни, на время карнавала отменяются», — это замечание М. М. Бахтина, сделанное им по поводу средневекового карнавала<sup>20</sup>, целиком применимо к Анфестериям. В первый же день праздника на домашних алтарях совершались возлияния Дионису (в этих ритуалах могли участвовать и рабы), сосуды с вином украшали первыми цветами. На второй день устраивались состязания на скорость выпивания вина, победителя увенчивали лиственной короной и виноградной лозой. По городу проходили карнавальные шествия, имитировавшие вступление Диониса в Афины. Его свита включала ряженых — сатиров, силенов, а также Плутоса — хтоническое божество изобилия и плодородия. Праздник постепенно приобретал все более буйный характер; его участники заходили в дома, где хозяева обязаны были «наперсгонки» с гостями пить вино. Заканчивалась процессия у Буколейона — древней царской резиденции, где как кульминация этого дня совершался священный брак жрицы Диониса с богом. Само название резиденции указывает на ее связь с культом быка; а священный брак рассматривался как союз Диониса со всеми женщинами города, обеспечивающий их детородную силу, а также плодородие земли.

Третий день Анфестерий по характеру резко отличался от первых двух и был тесно связан с культом умерших. В этот день выполнялось множество апотропейных обрядов. Так, были обнесены веревками и закрыты все храмы (кроме Ленеиона). Ряженные в масках и козлиных шкурах обливали встречных

прохожих водой. На могилы предков приносили вареные плоды и кашу, которую сами участники жертвоприношения не имели права пробовать. Одновременно приносили жертвы — водой и зерном — подземному Гермесу (водителю душ) и Дионису почвенному<sup>21</sup>. Не исключено, что первоначально этот день Анафестерий (называвшийся *χύτρα* — горшки) был более древним праздником, связанным с культом предков и хтонических божеств (Гермеса и Диониса), и лишь позднее он несколько искусственно был соединен с земледельческим праздником в честь Диониса — покровителя растительности и вина.

В основе японского праздника Сэцубун лежала идея очищения от скверны, желание оградить себя и свою семью от злых духов. Обряды очищения приобретали в это время особый смысл, так как считалось, что на рубеже сезонов, на стыке зимы и весны злые духи особенно сильны.

Для отгона темных сил использовались разного рода амулеты (в основном ветви кустарников и сильно пахнущие цветы), а также жареные бобы. Согласно одной из древних легенд, крестьяне спаслись от злого духа благодаря тому, что положили у входа в дом ветви вечнозеленого кустарника османтус и голову сушеной рыбы иваси<sup>22</sup>.

Особое распространение получил обряд разбрасывания бобов, который совершал мужчина — хозяин дома. Суть его заключалась в том, что поджаренные бобы разбрасывали у входа и по всему дому, особенно в темных углах, приговаривая: «они ва сото, фуку ва ути» («Черти — вон, счастье — в дом»). Потом бобы собирали и готовили из них ритуальную пищу. Посещение храмов и семейных кладбищ также было обязательным элементом праздника Сэцубун. В эти дни к умершим предкам обращались с просьбой дать богатый урожай и благополучие, так как считалось, что после смерти душа человека становится богом — kami и покровительствует не только своему роду и семье, но и способствует богатству и урожаю, беря на себя тем самым некоторые функции Та-но kami.

Официальные празднества в честь Диониса и Та-но kami приходились на весну — начало лета. Так, Великие Дионисии справлялись в марте — апреле, а японский праздник Тауэ (букв. «посадка риса») — 5—6-м месяцах по лунному календарю. В отличие от Великих Дионисий, которые, будучи официальным праздником, сохранили меньше черт календарной обрядности, чем другие праздники в честь Диониса, Тауэ, несмотря на свой официальный статус, остался глубоко народным. Тауэ существовал в двух формах: храмовой и крестьянской. Первая включала в себя строго регламентированное представление на храмовом поле, вторая, имея практически тот же сценарий, а именно ритуальную высадку рисовой рассады на поле, сопровождалась многочисленными развлечениями и играми, в которых прослеживаются черты фаллического культа.

Во время Великих Дионисий в Аттике тоже устраивались представления — трагические и комические. Кроме того, в пышной процессии *πομπή*, бывшей кульминацией праздника, несли сделанную из дерева статую Диониса-Элефтера (освободителя). Здесь прослеживается связь культа Диониса с культом дерева (сосна, ель и дуб, как уже говорилось, — священные деревья этого бога, а один из его многочисленных эпитетов — Древесный, наиболее популярный в малоазиатских городах). Вообще в ряде местностей Малой Азии, где празднества в честь Диониса долгое время сопровождалась оргиастическими и фаллическими ритуалами, даже в римскую эпоху сохранялись следы культа Древесного Диониса, о чем свидетельствовали деревянные изображения божества и деревянный же фаллос, которые несли в торжественных процессиях<sup>23</sup>.

И, наконец, несомненное сходство обнаруживается при сопоставлении древнегреческих и японских праздников, связанных с Дионисом и Та-но kami, посвященных окончанию полевых работ. Здесь имеются в виду Малые (сельские) Дионисии, сохранившие многие элементы аграрной магии — в Аттике и праздник Аэнокото — в Японии. И в данном случае наблюдается сходство их функциональной направленности: это древние обряды благодарственного величания божества. Основу этих торжеств составляли жертвоприношения на altar бога,

включавшие ритуальную пищу, и прежде всего круглые лепешки, что в обоих случаях символизирует связь богов с солнцем, с которым должны были ассоциироваться лепешки.

Основная церемония сельских Дионисий — фаллическое шествие, во время которого его участники призывали бога даровать плодородие скоту и полям. Впереди процессии несли амфору с вином для возлияния божеству, а также корзину со смоквами, кашу, лепешки, ветви сосны (Aristoph. Acharn.). Кроме фаллических шествий сельские Дионисии включали процессии ряженных, во главе которых, как считалось, шел сам Дионис. Устраивались различные состязания, в том числе *асхалия* — танец на обмазанном маслом мехе с вином, а также обильные трапезы, во время которых разыгрывались представления на тему мифов о Дионисе (Theophr. Char. 3). Таким образом, сельские Дионисии были связаны не столько с Дионисом — покровителем виноделия (этот статус он обрел позднее), сколько с Дионисом — божеством плодородия. Первоначально сельские Дионисии, как и отчасти Ленеи, были не праздником вина, а магическим стимулированием уснувших сил природы.

Сходный, хотя и более экзотический характер имел праздник в честь Диониса на его родине — в Беотии, где долго сохранялись многочисленные элементы земледельческой обрядности. Здесь, как нигде, была велика роль женщин — менад, охваченных священным безумием служительниц бога, которые устраивали ночью в горах факельные шествия, ища Диониса и все более приходя в экзотическое состояние. Не найдя его, они объявляли, что он находится у муз, и возвращались в город, где устраивались пышные трапезы с обильным употреблением вина. Очень архаичные черты сохранил праздник в Орхомене: жрец Диониса с обнаженным мечом преследовал девушку, которая, как считалось, принадлежала к мифическому царскому роду Миниев<sup>24</sup> и, если настигал, имел право убить, что иногда случалось (Plut. Quaest. graec. 33). «Священный ужас» был неперменной составной частью многих дионисийских праздников.

В Японии праздник Аэнокото был домашним торжеством. В этот день было принято возносить благодарность Та-но kami, которого представляли в виде большой редьки или пучка рисовой соломы. Алтарь бога украшали ветками сосны, соломенными жгутами, лепешками *моти*. Особая роль отводилась ритуальной пище и рисовой водке — *сакэ*. Обильное застолье считалось залогом достатка и благополучия дома в будущем.

Очевиден был и фаллический аспект праздника. Это, в частности, проявлялось в том, что Та-но kami в одной из своих ипостасей — бога богатства Дайкоку — изображался в виде камня, имеющего форму фаллоса, который устанавливали на поле для подношений и поклонений.

Таким образом, даже предварительный анализ праздников и обрядов, посвященных Дионису и Та-но kami, дает основание говорить о типологическом сходстве культов обоих божеств. Подтверждение этому можно найти, анализируя не только систему обрядовых действий, сложившуюся вокруг этих божеств, но и суть самих образов: их генезис, функцию, иконографию, представления о них людей, атрибутику и символику. Важным подспорьем для сопоставлений такого рода может считаться народная календарно-обрядовая поэзия, в которой нашли свое отражение подчас неизвестные современной науке представления о божествах и их атрибутах.

В основе культов Диониса и Та-но kami лежал миф об умирающем и воскресающем божестве. Как уже говорилось, дионисийский культ вобрал в себя представления, связанные с тотемизмом, шаманизмом, охотничьей магией и пр. Но уже в эпоху архаики (во всяком случае, во времена Гесиода) он был аграрным культом, а сам Дионис — покровителем растительности, постоянно обновляющейся природы, а немного позднее — и виноделия. Как считают исследователи, мифам, в которых фигурируют подобные божества, «свойственна природная, земледельческая семантика»<sup>25</sup>. Оба божества — Дионис и Та-но kami — почитались как боги, имеющие прямое отношение к «рождению» и «смерти» природы,

расцвету и увяданию растительности, а соответственно и календарным изменениям хозяйственной земледельческой деятельности. Разница заключалась лишь в том, что Дионис действительно «умирал» и «воскресал», а Та-но ками — «приходил» и «уходил».

Выше говорилось, что в основе мифов о Дионисе лежали представления о его рождении, неоднократных гибели и возрождениях. В эллинистическую эпоху Диониса стали связывать с Иакхом — божеством, которое считали то сыном Деметры (Diod. III. 64), то ее супругом (Catull. LXIV. 251), то сыном Зевса и Персефоны (в этом последнем качестве он слился с Загреем — Nonn. Dion. XXXI. 66—68), то сыном Диониса и нимфы Ауры (Nonn. Dion. XXXI. 932). В элевсинских мистериях Иакх был напрямую отождествлен с Дионисом-Вакхом. Таким образом, как отмсчает М. Е. Грабарь-Пассек, «три рождения — Загрея, Диониса и Иакха — смыкаются в одну цепь... Рождение всех троих окружено символами и чудесами...»<sup>26</sup>. В эллинистический и римский периоды Дионис воспринимался как вечно юный, вечно живущий бог, как символ бесконечности земного бытия и бессмертия природы. Поэт Нонн так описывал смерть и воскресение Загрея:

Жизни конец был положен. Но стал  
Дионис возрождаться.  
В образе новом опять, меняя свой  
вид и природу<sup>27</sup>

(Пер. М. Е. Грабарь-Пассек)

В отличие от греческой мифологии, в которой миф о Дионисе занимал видное место, в японской не существовало отдельного мифа, посвященного Та-но ками. Это было, по всей вероятности, связано с более поздним его вхождением в пантеон японских богов и истинно народным происхождением. Согласно верованиям древних японцев, некоторые синтоистские боги, в том числе и Та-но ками, обитали на небе или в горах, откуда они спускались в дни определенных обрядов и праздников. Одни боги появлялись на земле лишь на день, другие проводили там несколько месяцев. Традиционный синтоистский праздник включал как обязательные элементы «ками мукаэ» (встреча божества) и «ками окури» (проводы божества). По представлениям японцев, местом обитания Та-но ками были горы, где он жил с 11-го до середины 1-го лунного месяца. Считалось, что в первом месяце бог спускался в деревню, принимал участие в новогодних обрядах и оставался на поле или в деревне вплоть до 11-го месяца, т. е. праздников урожая. Однако его присутствие среди людей не было постоянным и в этот период. Он как бы вновь исчезал между обрядами и вновь призывался в день праздника. Остается неясным, где обитал бог Та-но ками в период между обрядами, куда уходил он с поля после завершения конкретного обряда.

Приход божества на землю в начале года получил название «миарэ», что значит «божественное рождение» или «божественное явление». Тем самым указывается, что бог Та-но ками не просто пришел, а родился (хотя отметим, что его уход никак не ассоциировался со смертью). Появление же Та-но ками, уже спустившегося на землю, во время обряда именовалось «ками ороси» (призывание бога). О том, что делает Та-но ками в горах между Новым годом и праздником урожая, сведения фактически отсутствуют. И потому особый интерес представляет одна из песен «Тауэута» (песня посадки риса), в которой описываются работы на рисовом поле бога Та-но ками в горах:

митэ кита	Я пришел и увидел:
кано сики ни мангува	Там в борону впрягли оленя,
о соэтэ	
сару но хана дори о	А ведет его обезьяна <sup>28</sup> .

Связь бога Та-но ками с горами имела вполне практическое объяснение. Горам приписывалась охранительная функция. Горы служили источником воды для орошения, древесины, защитой поля от зимнего ветра. Как отмечали С. А. Арутюнов и Г. Е. Светлов, «считалось, что гора рождает все необходимое для человека. Ведь недаром слова „гора” и „рождение” звучали по-японски одинаково — „сан”. Отсюда тот ореол святости и благоговения, которым японские крестьяне издавна окружали горы, обожествляя их»<sup>29</sup>. Полагали, что горы — это место обитания богов, покровительствующих стихиям, в горах живут и души умерших. «Кульг гор был распространен в Индии, Китае (особенно в даосизме), и отголоски этих верований могли проникнуть на острова через буддизм и даосизм, смешиваясь с местными представлениями», — пишет А. Н. Игнатович<sup>30</sup>. Факт обитания бога Та-но ками в горах неизбежно привел к тому, что он стал ассоциироваться в сознании японцев с богом Горы — Яма-но ками, который в отдельных районах считался лишь одной из ипостасей Та-но ками. В греческой мифологии также четко прослеживается связь Диониса с горами: так, служительницы бога (фиады в Дельфах, вакханки в Беотии) устремлялись именно в горы на поиски растерзанного Диониса.

Характерно, что и в древнегреческой, и в японской традициях момент «смерти» и «рождения», «прихода» и «ухода» богов имел особое значение, был ритуально и сакрально значимым.

Поиск божества был чрезвычайно важной составляющей многих дионисийских ритуалов, а момент его «возвращения» (обычно во главе торжественной процессии) рассматривался как кульминационная точка посвященного ему праздника. Вероятно, именно поэтому многие поэтические произведения содержат призыв к богу явиться, возродиться или вернуться. Так, в одной из народных песен, обращенных к Дионису, пелось:

О, гряди, Дионис благой,  
 В храм Элси,  
 в храм святой,  
 О, гряди в кругу харит,  
 Бешено ярый...<sup>31</sup>  
 (Пер. Я. Голосовкера)

Эта тема лежит в основе многих орфических гимнов, посвященных Дионису:

Ныне явись, о блаженный, принять  
 эти милые жертвы<sup>32</sup>.  
 О плодоносный и сладкий, явись же  
 и к таинствам нашим<sup>33</sup>.  
 Вакх, о блаженный, явись, и умом  
 взвеселившись, и сердцем<sup>34</sup>.  
 (Пер. О. В. Смыки)

Ожиданием появления бога Та-но ками были проникнуты и многие японские народные песни, исполняемые во время обряда посадки риса — Тауэ:

наэ дай но	На поле для рисовой рассады
мисуми но	В трех углах
мисэси симэ	Вывесим украшение симэ <sup>35</sup>
кадзари	
мусими ни ками но	В этих трех углах, быть может,
годзари яру	Побывает Божество (рисового поля) <sup>36</sup>

Интересно, что «уход» божеств не трактовался в поэзии как трагическое явление. В греческой лирике и в народных японских песнях проводилась мысль

о том, что скоро бог снова возродится (вернется), вновь начнется жизнь и расцвет природы. Притом эта вера передавалась через просьбу, обращенную к богу, в будущем году повторить те действия, которые он совершил сегодня. В этой связи небезынтересно сравнить один из гомеровских гимнов — «К Дионису» и японские народные песни, исполнявшиеся во время праздника сбора урожая:

Так же вот радуйся с нами и ты, Дионис  
 многогрозный!  
 Дай и на будущий год нам в веселии  
 снова собраться!<sup>37</sup>.

(Пер. А. В. Вересаева)

О бакари до я ёру  
 кахо сарадо яру  
 янэ ну инэ га наси  
 абуси макура

Благодарим тебя за счастье!  
 Может быть, и в следующем году  
 Будем обрабатывать урожай прямо в поле,  
 Ночуя на тропинках меж рисовых грядок<sup>38</sup>.

о нагори  
 осий ё  
 о та-но ками  
 о ю кари га аранара  
 мата янэ

Как жалко  
 Расставаться с тобой,  
 Бог рисового поля!  
 На будущий год вернись к нам снова,  
 Коли суждено<sup>39</sup>.

Будучи наиболее почитаемыми хтоническими божествами, а также богами растительности и производительных сил, оба — Дионис и Та-но ками — имели несомненную связь с солярным культом. Однако уже изначально эта связь была различна. Если для Диониса она вытекала из сюжетной канвы мифов о нем, то для Та-но ками эта связь не была «родственной», и потому ее наличие требует определенных доказательств.

В этом контексте особое значение приобретают отношения Диониса и Та-но ками с верховными богами, а также с божествами, выполняющими аналогичные функции плодородия, но как бы стоящими на более высокой иерархической ступени. Уже сам факт рождения Диониса Зевсом Критским и особое отношение Верховного божества к своему ребенку указывает на нерасторжимую связь Диониса с высшими силами Земли и Неба, а также с Солнцем, Светом (необходимо помнить, что имя «Зевс» связано с дневным небом и солнцем, а Дионис в орфической космогонии рассматривался как Первосвет). Родственной Дионису оказывается и богиня Деметра, супруга Зевса и покровительница земледелия вообще, древнейшее хтоническое божество. Ее функции значительно шире, чем у Диониса (как божества плодородия). Но главенствование Деметры, однако, не умаляет роли Диониса и не отрицает их «функционального равенства». К тому же культ Деметры был издревле очень популярен на Крите — родине Загрея, — где, согласно мифу, она сочеталась браком с местным божеством Иасионом и родила от него бога Плутона (Hesiod. Theog. 969—974), который, как уже говорилось, был спутником Диониса.

В эллинистическую эпоху произошла контаминация культов Диониса-Иакха, Деметры и других элевсинских божеств, а также почитания Сабазия. Так, в храме Деметры Элевсинской в Аркадии стояли статуи Диониса, Деметры и Персефоны (Pausan. VIII. 25.3). Как супруг (или сын) Деметры Иакх, слившийся с Дионисом-Загреем, стал участником элевсинских мистерий, «утратив древние черты хтонического демонизма, упорядоченного земледельческой практикой и включенного в круг Деметры»<sup>40</sup>. Показателен орфический гимн «Деметре Элевсинской», в котором в поэтической форме сформулированы не только божественное предназначение богини, но и ее отношения с Дионисом-Бромием (Бромий—шумный—один из эпитетов Диониса).



Прежде всего обратимся к иконографии. Как известно, восприятие Диониса как красивого юноши сформировалось в Греции достаточно поздно. Первоначально же бог не имел антропоморфного облика и так же, как и другие греческие боги, отождествлялся, в частности, с фаллосом, виноградной лозой, плющом, хмелем и т. д. Характерны некоторые эпитеты Диониса — Плющевой (Эвий), Виноградная гроздь, Древесный и пр. Дионис также отождествлялся с быком или козлом, у него козлиный лик или бычьи рога на голове (Ovid. Metam. IV. 18—20; Eur. Bacchae. 920—922); в народной лирике его славят как несоборимого быка и призывают:

Бешено ярый,  
С бычьей ногой,  
Добрый бык <sup>45</sup>.

(Пер. Я. Голосовкера)

Вообще в поэтических произведениях Дионис нередко мало напоминает человека. Здесь на первый план выступает констатация действий божества или упоминание его атрибутов. Например, Дионис также называется «водителем хоров великих», «плясуном, кормильцем», а его главные эпитеты указывают на основные атрибуты божества: «зеленю пышный, плодами обильный», «тирсоносный», «виноградный» и т. д. То есть в греческой поэзии сложился «атрибутивный» облик божества, восходящий к фетишизму, а не представление об антропоморфном боге. При упоминании Диониса в некоторых произведениях, правда, есть намек на человеческое «строение» божества, как, например, в четверостишии из «Анакреонтики», но, думается, что это скорее поэтический прием, основанный на сравнении и аналогии, чем умышленная характеристика:

Грудь же ты и руки сделай  
Взяв за образец Гермеса,  
Бедра,— как у Полидевка,  
Чрево,— как у Диониса <sup>46</sup>.

(Пер. Г. Церетели)

О «полифункциональности» Диониса, многочисленности его эпитетов писали уже в античности. Так, Овидий отмечает, что Диониса называют Вакхом, Бромием, Лизем, Ленеом, Иакхом, Ниссем, Тионсем, Элефтером и многими другими именами (Ovid. Metam. IV. 1—17). Цицерон говорил: «У нас много Дионисов» (Cicero. De div.). Вяч. Иванов писал: «Мифу не удастся... очертить Дионисов облик. Бог, вечно превращающийся и проходящий все формы — бог-бык, бог-козел, бог-лев, бог-олень, бог-змея,... бог-плющ, бог-лоза, бог-дерево, ... бог-юноша, бог-муж бородатый, бог-младенец, бог-дева, бог-огонь,... бог среди изнеженного сонма женщин и в женских одеждах...— этот бог всегда только маска и всегда одна оргиастическая сущность» <sup>47</sup>.

«Атрибутивным» можно считать и описание бога Та-но ками в японской народной поэзии. В его основе также лежат два параметра: действия божества и его непосредственные атрибуты. Надо, однако, заметить, что набор этих атрибутов у Та-но ками значительно шире, чем у Диониса. Это, на наш взгляд, связано с тем, что Дионис, имея несколько перевоплощений и ипостасей, во всех выполнял сходные функции, к тому же его атрибутика не носила столь заметного различия «по сезонам». У бога Та-но ками тоже существовало несколько ипостасей, но разница выполняемых им в разные календарные периоды функций приводила и к изменению атрибутики.

Так, одна из наиболее значительных ипостасей Та-но ками — О-сёгацу-сама (досл. «Господин первый месяц») — по сути бог Нового года. Вот как выглядит это божество в одной из самых распространенных народных песен этого сезона:

о-сэгацу-сан	Бог Нового года
доко мадэ годзатта	До какого места дошел?
сида ни минони китэ	Прикрепив листья папоротника к соломенному плащу,
цуру но ха ни китэ	Одетый в перья журавля,
кадомацу о цуэ ни цуйтэ	Кадомацу <sup>48</sup> держит как посох,
о-тэра но мацу но ки ни	На сосне, что растет у храма,
томатта	Ночует <sup>49</sup> .

А в песне, бытующей в префектуре Фукусима, говорилось, что бог Нового года появлялся «с луком и стрелами на боку, играя в волан»<sup>50</sup>. С давних пор игра в волан была известна в Японии как новогодняя игра девушек и молодых женщин. Притом не исключено, что у японцев, как и у других народов Восточной Азии, она была связана с солярным культом. Так, упоминание игры бога Нового года в волан, запечатленное в песне, дает основание предположить, что, возможно, в древности это божество (а, следовательно, и Та-но ками) имело женский облик.

В этой связи интересно остановиться на так называемом «женском» аспекте культа и мифов о Дионисе. Об исключительной роли женщин в его культе мы уже говорили. Сам Дионис в ряде случаев имеет женственный облик, Овидий отмечает, что если у него нет на голове бычьих рогов, то у него девичий лик (Ovid. Metam. IV. 18—20). Иногда он носит женскую одежду — на многих античных вазах он изображен в одеянии, напоминающем женское<sup>51</sup>. Характерно переодевание Пенфея — сакрального «заменителя» бога — в трагедии Еврипида в женское платье. Служители его тоже носят длинную одежду. В орфических гимнах иногда упоминается двуполость Диониса<sup>52</sup>. Во время афинского праздника Осхофорий, устраиваемого в честь Афины и Диониса, хор певцов вел юноша, переодетый в женское платье. Иерофанты в элевсинских мистериях также носили длинные старомодные цветастые одеяния. Роль обрядового травестиизма и гермафродитизма в культе Диониса и греческой религии вообще довольно велика, однако пока изучена недостаточно.

Согласно мифу, Дионис мог, кроме того, насылать безумие (*μανια*). Сам он вскоре после своего рождения был охвачен наведенным на него Герой безумием и излечился от него во Фригии (Apollodor. III. 5.1.). Дионис также насылает безумие как кару на ослушников — безумием и смертью он покарал Пенфея, Ликурга. Священное исступление — это тоже экстатическое состояние, характерное для служителей бога и в особенности для его служительниц (менад — «безумных», «одержимых»; именно в таком состоянии могли совершаться немыслимые для обыденного сознания грека поступки — облачение в звериные шкуры, публичное распускание волос, употребление неспазбавленного вина, растерзание жертвенных животных и т. д.). Уже говорилось, что Дионис носил эпитеты Лизй, Элефтер (букв. — тот, кто развязывает, тот, кто освобождает) — бог освобождает людей от мирских забот, снимает с них путы размеренного быта<sup>53</sup>. Возможно, экстатически-дикий характер культа способствовал самоосвобождению человека и его общению с божеством (посредством оргиастических ритуалов).

Та-но ками в другой своей ипостаси — Бога Урожая — нередко отождествляется с богом богатства Дайкоку, который, как следует из песен, «стоит на мешках, приветливо улыбается, готовит сакэ. Дружелюбен, постоянен, дарует здоровье и успех в делах. Помогает процветанию дома, строительству амбаров. Даст миру спокойствие»<sup>54</sup>. Дайкоку был единственной ипостасью Та-но ками, в которой последний имел антропоморфный облик — добродушный толстяк с широкой, приветливой улыбкой стоит или сидит на соломенных мешках с рисом, рядом с ним примостилась большая мышь. В одной руке у Дайкоку молоточек счастья, другой он держит переброшенный через плечо мешок риса. Дайкоку ударяет молоточком и вокруг сыплются золотые монеты. Во всех же остальных случаях Та-но ками представлен, как и первоначально Дионис, в виде какого-либо

предмета, чаще всего в виде пучка или вязанки рисовой соломы. Но в отличие от Диониса, Та-но ками и теперь в дни посвященных ему обрядов имеет этот же облик.

И у Диониса, и у Та-но ками существовала своего рода «группа сопровождения», в функции которой входило создание необходимого веселья и исполнение песен, восславляющих божество. При определенных различиях можно увидеть и то общее, что роднит «группу» Диониса и «группу» Та-но ками. В том и в другом случае сопровождение богов состояло из представителей мужского и женского пола, что, как можно предположить, изначально указывало на единство двух начал — мужского и женского — в символике богов плодородия. Однако в свите Диониса женщины играли куда более значимую роль, чем мужчины. Известно, что обряды обоих божеств сопровождалась всякого рода полесвыми брачными игрищами (в дионисийском культе они носили нередко выраженный оргиастический характер). Свита Диониса состояла из вакханок/менад, вакхантов и ряженных, избравших сатиров, нимф и т. п. Сопровождение Та-но ками — из самбай-сана и девушек-саотомэ. В некотором роде сближаются функции сатира и самбай-сана, так как сатир воспринимался и как «предводитель пастушеских празднеств» ..., «предводитель наяд и вакханок»<sup>55</sup>, а самбай-сан считался распорядителем основного праздника бога Та-но ками Тауэ (посадка риса) и руководителем саотомэ — девушек, высаживающих рассаду на поле во время обряда.

На первый взгляд, «группа» сопровождения Та-но ками выполняла чисто практические функции. Однако и самбай-сан, и саотомэ на деле имели непосредственную, глубоко сакральную связь с Богом рисового поля. Так, ряд исследователей считают самбай-сана «наместником» Та-но ками. По мнению известного японского исследователя Хага Хидэо, в древности считалось, что божество незримо присутствует на празднике, а его желания передаются через приказы самбай-сана, который выступает в данном случае в роли медиума<sup>56</sup>. В то же время, например, С. А. Арутюнов рассматривает самбай-сана как главное божество обряда Тауэ, отождествляя его тем самым с Богом рисового поля — Та-но ками<sup>57</sup>.

Очевидна и связь саотомэ с Та-но ками. Известно, что девушки почитались как «невесты» или «жены» Бога рисового поля. Об этом, в частности, свидетельствует сочетание белого и красного цвета в костюмах саотомэ, что напоминает цветное решение традиционного костюма невесты. Существует предположение, что в древности саотомэ живьем закапывали на поле, принося тем самым жертву божеству. Позднее этот обычай трансформировался в ритуальное обмазывание подола платья саотомэ грязью с рисового поля<sup>58</sup>.

Заслуживает внимания и облик служительниц Диониса. Еврипид описывает вакханок следующим образом: «Они... распускают волосы по плечам, застегивают и опраляют олени шкуры, перепоясываются живыми змеями... На головы надевают они венки из плюща, дубовой листвы и тиса...» (Eur. Vachae. 724—728). Обязательный атрибут вакханки — тирс, увитый плющом, а также зелень и цветы шафрана — атрибуты самого божества (и его сакральные животные).

Песенное сопровождение ритуалов обоих богов было хоровым. И в том и в другом случае это были диалоги, исполнявшиеся запевалой и хором. Греческий хор состоял из вакханок и вакхантов, японский — из саотомэ. Самбай-сан выступал в роли запевалы, через которого Та-но ками вел песенный разговор с саотомэ:

копо наэ о ториагэта	— Когда посадим
нара	Всю рассаду,
инаго га доко ни суму	Где будет жить саранча?
ито я сукуи но ура	— На кончике ниточки,
кариномэтэ	На верхушке былиночки,
соэя: ра ни суму	Там будет жить саранча <sup>59</sup>

Интересно, что хоровые песнопения, исполнявшиеся во время обрядов в честь Диониса и Та-но ками, стали основой для развития драматического искусства и в Греции и в Японии. От дифирамбов в честь Диониса Аристотель ведет начало трагедии. Под влиянием японских земледельческих обрядово-игровых действ и песен сформировался народный театр.

Как видно, даже предварительные попытки сравнить культ Диониса и систему японских аграрных представлений по материалам песенной лирики дают основание говорить об их несомненном типологическом сходстве по крайней мере по четырем параметрам: сложившаяся вокруг этих образов система календарных обычаев и обрядов; мифологическая основа образов: их место в иерархии пантеона богов; атрибутика и сопровождение. Мы также считаем возможным высказать гипотезу о существовании некоей общей, единой календарно-культовой системы в рамках одного географического пояса, под влиянием которой с учетом региональных, климатических и хозяйственных особенностей формировалась и единая система календарно-обрядовых отношений. При этом, однако, не следует забывать, что дионисийский культ, сложившийся, по-видимому, в гораздо более глубокой древности, чем культ японского божества, сохранил и значительно больше архаических черт, в том числе, очевидно, обязанных своим происхождением доземледельческим культам. Постепенно «вбирая» в себя элементы аграрной обрядности и принимая функции локальных сельских божеств, культ Диониса приобрел очертания типичного земледельческого культа с системой календарных обрядов, сходных с ритуалами японского Та-но ками. Однако совершенно очевидно, что типологическое сходство этих явлений значительно шире, и этот вопрос требует самостоятельного исследования и привлечения большего числа фольклорных, искусствоведческих и исторических источников.

#### Примечания

<sup>1</sup> Конрад П. И. Запад и Восток. Статьи. М., 1972.

<sup>2</sup> Гринцер П. А. К вопросу о соотношении древнеиндийских и древнегреческих басен // Краткие сообщения Ин-та народов Азии. М., 1961. С. 25—30; Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М. Вып. I — 1982; Вып. II — 1985; Вып. III — 1988; Вып. IV — 1989; *Touybee A. J. A Study of the History*. V. IX. L., 1938.

<sup>3</sup> *Esida Aizuhiko*. Японские мифы и индоевропейские мифы. Токио, 1975 (на яп. яз.); *его же*. Ямато-такэру и О-куни-нуси. Токио, 1979 (на яп. яз.)

<sup>4</sup> *Farnell L. R. The Cults of Greek State*. Vol. V. Oxford, 1909. P. 86; *Лосев А. Ф.* Дионис // Мифы народов мира (далее — МИМ). Т. 1. М., 1987. С. 380.

<sup>5</sup> *Jeanmaire H. Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. P., 1951. P. 22.

<sup>6</sup> *Пицше Ф.* Рождение трагедии или эллинизм и пессимизм // Пицше Ф. Соч. Т. 1. М., 1991.

<sup>7</sup> *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 143; *Новосадский М. М.* Орфические гимны. Варшава, 1990. С. 60.

<sup>8</sup> *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. С. 144.

<sup>9</sup> *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 47.

<sup>10</sup> *Blum R. and Blum E. The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*. N. Y., 1970. P. 283.

<sup>11</sup> *Пинус Е. М.* Японская мифология // МИМ. Т. 2. М., 1988. С. 686.

<sup>12</sup> *Farnell L. R.* Op. cit. P. 154.

<sup>13</sup> *Jeanmaire H.* Op. cit. P. 45—46.

<sup>14</sup> Подробнее об этом см.: *Новосадский М. М.* Указ. раб. С. 57—58.

<sup>15</sup> *Абрамян Л. А.* Первоытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 19.

<sup>16</sup> *Лосев А. Ф.* Дионис. С. 381.

<sup>17</sup> До 1868 г. в Японии использовался лунно-солнечный календарь, имевший разницу с григорианским на 30—45 дней. Таким образом, 1-й лунный месяц соответствовал примерно середине февраля.

<sup>18</sup> *Джарылгасинова Р. Ш., Крюков М. В.* Японцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985. С. 155.

<sup>19</sup> *Накаи Кодзиро, Маруяма Синюбу, Мисуми Харуо.* Словарь японских народных песен. Токио, 1973. С. 290 (на яп. яз.).

<sup>20</sup> *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 207.

<sup>21</sup> *Богаевский Б. Л.* Земледельческая религия Афин. Ч. 1. Пг., 1916. С. 197.

- <sup>22</sup> Словарь японских обычаев и обрядов. Токио, 1979. С. 357. (на яп. яз.).
- <sup>23</sup> *Blum R. and Blum E.* Op. cit. P. 330.
- <sup>24</sup> Согласно мифу, дочери царя Миния отказались чтить Диониса и принимать участие в вакхических неистовствах, за что были жестоко наказаны богом (Ovid. *Metam.* IV 398—417).
- <sup>25</sup> *Грициер П. А.* Умиряющий и воскресающий бог//МПИМ. Т. 2. М., 1988. С. 547.
- <sup>26</sup> История греческой литературы/Под ред. С. И. Соболевского, М. Е. Грабарь-Пассек, Ф. А. Петровского. Т. III. М., 1960. С. 330.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> *Матида Ёсиаки, Асано Кэндзи.* Сборник японских народных песен. Токио, 1979. С. 102 (на яп. яз.).
- <sup>29</sup> *Арутюнов С. А., Светлов Г. Е.* Старые и новые боги Японии. М., 1968. С. 154.
- <sup>30</sup> *Игнатювич А. П.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 150.
- <sup>31</sup> Античная лирика. М., 1968. С. 31.
- <sup>32</sup> Античные гимны/Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 226.
- <sup>33</sup> Там же. С. 230.
- <sup>34</sup> Там же. С. 227.
- <sup>35</sup> Симэ — ритуальное украшение из соломенных веревок с вплетенными в них полосками бумаги. В данном случае имеется в виду веревка-оберег (симэнава), которой передко обтягивают рисовые поля во время обряда для защиты их от злых духов.
- <sup>36</sup> *Накаи Кодзиро...* Указ. раб. С. 245.
- <sup>37</sup> Эллинистские поэты. М., 1963. С. 128.
- <sup>38</sup> *Накаи Кодзиро...* Указ. раб. С. 270.
- <sup>39</sup> Там же. С. 219.
- <sup>40</sup> *Тахо-Годи А. Иакх//МПИМ.* Т. 1. С. 487.
- <sup>41</sup> Античные гимны. С. 220.
- <sup>42</sup> Там же. С. 169.
- <sup>43</sup> *Накаи Кодзиро...* Указ. раб. С. 270.
- <sup>44</sup> Подробнее см.: *Мещеряков А. П.* Эволюция синтоистского пантеона и социальная история Японии VI—VIII вв.//Сов. этнография, 1978. № 5; *Симонова-Гудзенко Е. К.* Опыт реконструкции слов японского мифа на основе сопоставления «Нихон секи» и «Кодзики»//Вопросы истории литератур Востока. М., 1979; *Светлов Г. Е.* Путь богов. М., 1985; *Цукуси Нобудзан.* Рождение Амаэрасу//Тайё, 1969, № 1.
- <sup>45</sup> Античная лирика. С. 31. В орфических гимнах Дионис часто упоминается как божество с бычьей головой.
- <sup>46</sup> Парнас. Антология античной лирики. М., 1980. С. 110.
- <sup>47</sup> *Иванов Вяч.* Эллинистская религия страдающего бога//Эсхил. Трагедии. М., 1989. С. 333—334.
- <sup>48</sup> Кадомацу (досл. «сосна у ворот») — необходимая часть новогодней атрибутики — составлялась из ветвей сосны и бамбука, олицетворяющих стойкость и справедливость. Передко в кадомацу использовали соломенный жгут (оберег от несчастий), мандарин (символ долголетия), водоросли (символ счастья) и изображение большой креветки (символ долгожительства для нынешнего поколения).
- <sup>49</sup> *Накаи Кодзиро...* Указ. раб. С. 82.
- <sup>50</sup> Там же.
- <sup>51</sup> Например, на амфоре «мастера Клеофрада», ок. 500 г. до н. э., Мюнхен, Музей античного прикладного искусства; на кратере «художника Пана», ок. 470—460 гг. до н. э., Палермо, Археологический музей и др.
- <sup>52</sup> *Новосадский М. М.* Указ. раб. С. 103.
- <sup>53</sup> *Лосев А. Ф.* Дионис. С. 380.
- <sup>54</sup> *Кан Сасано, Янагита Кунио.* Сборник народных песен нового времени. Токио, 1956. С. 153 (на яп. яз.).
- <sup>55</sup> Античные гимны. С. 234.
- <sup>56</sup> *Хага Хидэо.* Бог рисового поля. Токио, 1959. С. 38 (на яп. яз.).
- <sup>57</sup> *Арутюнов С. А.* Веселый дух Самбай-сана//Вокруг света. 1979. № 1. С. 16.
- <sup>58</sup> *Янагита Кунио.* Японские праздники, обычаи и обряды. Лексико-этнографический словарь. Токио, 1963. С. 359. (на яп. яз.); *Глушкина А. Е.* Заметки о японской литературе и театре (древность и средневекье). М., 1979. С. 233.
- <sup>59</sup> *Накаи Кодзиро...* Указ. раб. С. 289.

## Dionysus and Ta-no Kami (Typological Analysis)

The paper is devoted to the research of typological resemblance of gods: Dionysus (in ancient Greek myths) and Ta-no kami (god of rice field — in Japanese myths). Analysing the evolution of both cults authors conclude that folk (perhaps pre-agricultural) cults and divinities transformed into the most famous religions and gods. Furthermore comparing calendar feasts and rituals of Dionysus and Ta-no kami (their chthonic aspect, their correlation with ancestor cult, orgiastic rituals, apotropaic, purificative and initiatory magic) authors assume the functional similarity of these phenomena and suppose the general ritual system

(taking into account local peculiarities). However the Greek cult emerged much earlier than Japanese one and kept some aspects of pre-Greek and pre-agricultural origin (totemism, shamanism, hunting magic etc.). Including then local agrarian rituals Dionysian cult became a typical agrarian religion with ritual system similar to the system of Japanese divinity.

*Ye. E. Nosenko, A. R. Sadokova*

© 1992 г., ЭО, № 6

Н. Аллен

## ПЯТЬ ВСТРЕЧ ГЕРОЯ

Представленная читателям статья построена на прямых аналогиях между «Одиссеей» и «Махабхаратой» с целью показать, что определенные отрывки этих великих эпосов древности по сути являются двумя версиями одного и того же сюжета, восходящего к протоиндоевропейскому времени и относящегося к сфере протоиндоевропейских матрициальных законов (или обычаев, если это слово предпочтительнее в данном ненаучном контексте). Вместо введения хотелось бы сказать несколько слов об эпосе древней Индии, памятнике так называемой эпической мифологии, допуская, что древнегреческий эпос более известен в широких кругах<sup>1</sup>. Признавая основные постулаты индоевропейской сравнительной лингвистики, необходимо все же дать краткий комментарий сравнительных исследований других аспектов индоевропейской культуры.

Подобно древнегреческой (возможно, случайно, а возможно, и нет), санскритская литература сохранила для нас два эпоса — «Рамаяну» и «Махабхарату». Первой бросающейся в глаза особенностью «Махабхараты», включающей в себя и мини-версию «Рамаяны», является ее объем, в восемь раз превышающий «Илиаду» и «Одиссею», вместе взятые. Однако это не становится непреодолимым препятствием для исследователя, как могло бы показаться. По многим причинам можно опустить вводные и заключительные легенды, рассказывающие о возникновении этого сказания, более поздние, независимые по содержанию включения и длинные дидактические пассажи, свойственные индуистской философии, в том числе и «Бхагават-гиту». Это позволяет вычлнить главную легенду, внутреннее единство и согласованность которой отмечают практически все современные ученые<sup>2</sup>. Помимо того, что санскритский и древнегреческий эпосы — богатейшие по содержанию и блистательно изложенные повествования, их роднит и то, что они являют собой неиссякаемый источник знаний и культурных традиций. Эти творения, перешагнув моря и океаны (они известны даже в Индонезии), по-прежнему вдохновляют на создание новых поэтических и драматургических произведений, картин и скульптур, не говоря уже о современных телеспостановках. Более того, они нашли свое отражение в культовых обрядах.

Оба эпоса фиксируют древнейшую историю не всегда адекватно, порой и противоречиво. Более ранним, по всей вероятности, является Гомеровский эпос, датированный концом VIII в. до н. э. «Махабхарата» была записана, по-видимому, тремя или пятью столетиями позднее, хотя процесс создания эпоса в Индии продолжался и в первые столетия нашей эры. Вне всякого сомнения, оба повествования существовали в устной форме задолго до того, как были записаны, а изменение устного варианта древнеиндийского эпоса на местных диалектах продолжается и поныне. Для нашего исследования представляет интерес именно история периода создания устного эпоса.

Большинство ученых считает, что древнегреческий эпос складывался со времен Микенского царства, возможно под некоторым влиянием Среднего Востока, как это доказывает, в частности, М. Уэст<sup>3</sup>, точно так же санскритский эпос рас-