

И.А. Макаров

ОРФИЗМ И ГРЕЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО В VI–IV ВВ. ДО Н.Э.

Конец греческой архаики характеризуется возникновением особого религиозного движения, получившего в науке обозначение орфизма¹. В историографическом плане показательным, что относительное многообразие дошедшей до нас орфической (т.е. циркулировавшей под именем Орфея) литературы на фоне немногочисленных свидетельств об орфической религии стало причиной постепенно возраставшего исследовательского скептицизма в отношении последней. Характерное для ученых конца XIX – начала XX в. представление об орфизме как о едином духовном движении, имеющем своего рода «церковную» организацию², сменилось отрицанием самого факта существования в Греции орфических сообществ, разделявших некие общие идеи³. Имеющиеся на сегодняшний день эпиграфические данные из Северного Причерноморья, Фессалии и Великой Греции, о которых пойдет речь ниже, говорят за то, что не только понятие орфизма как литературного течения, но и понятие орфической религии имеет конкретное содержание. Но сам характер интересующего нас религиозного направления, очевидно, нуждается в дальнейшем исследовании. Длительная дискуссия о содержании понятия орфизма, как правило, не выходила за рамки «истории идей» и не касалась проблемы орфических религиозных сообществ и социального статуса адептов орфической религии. Исследование в этом случае заменяли общие определения. В частности, достаточно давно в науке утвердилось мнение об орфизме как религии социальных низов⁴.

Как часто бывает, подобные характеристики вытекают из других гипотетических положений. Ради примера можно указать на две презумпции, способствовавшие складыванию представления об орфизме как религии простого народа: в орфизме центральное место занимает миф о Дионисе (фр. 58 Kern), а Дионис – божество, почитавшееся по преимуществу простонародьем; афинские тираны покровительствовали орфикам (история Ономакрита у Геродота – VII. 6), а их религиозная политика была ориентирована на широкие народные массы⁵. Не стоит напоминать, что сами эти положения являются весьма спорными⁶. Итак, в поиске более обоснованной со-

* Публикация статьи осуществлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта «Становление гражданского общества в древности» (код проекта 96-01-00508).

¹ Общая характеристика раннего орфизма дана в работе: Nilsson M.P. Early Orphism and Kindred Religious Movements // *Opuscula selecta*. V. 2. Lund, 1952. P. 628–683.

² Wilamowitz-Möllendorf U. von. *Homerische Untersuchungen*. B., 1884. S. 213.

³ *Idem*. *Der Glaube der Hellenen*. Bd 2. B., 1932. S. 188 ff.; West M.L. *The Orphic Poems*. Oxf., 1983. P. 2.

⁴ См., например: Ciaceri E. *Orfismo e Pitagorismo nei loro rapporti politico-sociali* // *Atti R. Acc. di Arch., Lett. e Belle Arti.* / 12. Napoli, 1931–1932. P. 209–223; Nilsson M.P. *The Age of the Early Greek Tyrants*. Belfast, 1936. P. 5 ff.; Burkert W. *Griechische Religion*. Stuttgart, 1977. S. 449; Redfield J. *The Politics of Immortality* // *Orphism et Orphée*. En l'honneur de Jean Rudhardt. Genève, 1991. P. 111 ff.

⁵ Piatkowski A. *La signification du culte dionysiaque dans les régimes de l'ancienne tyrannie* // *Actes du VII^e Congrès de la FIAEC*. Budapest, 1984. P. 73 ff.; Redfield. *Op. cit.*

⁶ Подробнее см. Макаров И.А. Идеологические аспекты ранней греческой тирании // ВДИ. 1997. № 2. С. 35 сл.

циальной характеристики орфизма позднеархаического и классического времени нужно рассмотреть все данные, касающиеся места этой религии в жизни греческих полисов в интересующий нас отрезок времени.

Следует принять за аксиому, что в культовом отношении орфизм оказывается столь же неоднородным, как и орфическая литература. На авторитет орфических книг опирались: 1) государственные мистерии, не обнаруживающие никакой связи со столь существенными для орфического учения элементами, как метемпсихоз и особая антропология (например, Элевсин⁷); 2) мистериальные культы частного характера; 3) странствующие орфические жрецы, так называемые орфеотелесты (ὄρφεοτελεσταί)⁸. Очевидно, что в случае с государственными мистериями, поскольку они лишены специфических признаков орфической доктрины, имя Орфея служило лишь целям придания этим установлениям мифологической санкции. Остальные случаи должны быть приняты во внимание при нашем рассмотрении. Прежде всего, попытаемся ответить на вопрос о том, какого типа частные мистериальные культы могли опираться на орфические книги и усваивать орфические идеи?

Введением в данную проблему может послужить разбор одного из самых важных и одновременно загадочных сообщений ранней традиции об орфиках. Оно содержится в «Истории» Геродота (II.81)⁹. Говоря о схожести некоторых обычаев, наблюдаемых в Греции и в Египте, Геродот останавливается на религиозном запрете носить шерстяную одежду в храмах, а также хоронить в ней. Египетский обычай, как отмечает историк, находит соответствие в Греции: Ὀμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, εἰοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιον ἐστὶ ἐν εἰρηνοῖσι εἶμασι θάφθῆναι. Ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἰρὸς λόγος λεγόμενος. – «Эти (sc. ритуальные запреты) согласуются с теми (sc. ритуальными запретами), которые называются орфическими и вакхическими, но в действительности являющиеся египетскими и пифагорейскими. Участнику этих священнодействий тоже не полагается быть погребенным в шерстяных одеждах. Причем, относительно этого имеется священное сказание». Таково чтение одной из двух авторитетных групп рукописей (так называемая Римская семья). Из этого варианта следует, что Геродот имеет в виду некие ритуалы (τὰ ὄργια), нередко называвшиеся в его время орфическими или вакхическими, которые, по мнению историка, правильнее было бы называть пифагорейскими или египетскими священнодействиями, очевидно, поскольку реальным их учредителем, как он полагает, был Пифагор, а не легендарный Орфей, и поскольку их прототипом в этом случае должны служить обычаи, существовавшие в Египте.

По сути данная версия вызвала, насколько мне известно, три основных сомнения. Одно связано с упоминанием пифагорейских священнодействий, о которых литературная традиция прямо ничего не сообщает¹⁰. Второе касается соотношения вакхических мистерий и орфизма. Об их взаимосвязи мы не располагаем данными литературных источников¹¹. Эти трудноразрешимые проблемы будут рассмотрены ниже. Наконец, как отмечалось, Геродот вряд ли мог считать, что запрет на захоронение в шерстяной одежде действительно заимствован Пифагором в Египте, так как историк ничего не говорит о путешествии Пифагора в эту страну¹². Вспомним, однако, что это не мешает Геродоту (II. 123) считать учение о метемпсихозе также заимствованным из

⁷ Этой теме посвящена книга Ф. Графа: *Graf F. Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit.* В.-N.Y., 1974.

⁸ Ср. *Plat. Resp.* 364b-e; *Theophrast.* Char. 16.2.

⁹ Обзор интерпретаций данного текста см. *Burkert W. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon.* Nürnberg, 1962. S. 103 ff.

¹⁰ *Linforth I.M. The Arts of Orpheus.* Berkeley, 1941. P. 45 ff.

¹¹ *Ibid.* P. 53.

¹² *Жмудь Л.Я. Орфические граффити из Ольвии // Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья.* СПб., 1992. С. 102.

Египта, хотя ему известны эллины, высказывавшие подобные идеи как свои собственные (вряд ли здесь нет намек на Пифагора)¹³.

В тексте рукописей второй (Флорентийской) группы начальное предложение выглядит следующим образом: 'Ομολογεῖσσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Πυθαγορείοισι. – «В этом они согласуются с так называемыми орфиками и пифагорейцами...». Отметим слабые места этой версии. В отличие от τὰ ὀρφικά употребление слова οἱ ὀρφικοί окажется единичным в греческой литературе не только для классического, но и для эллинистического времени. Не вполне понятным выглядит по отношению к последователям Пифагора определение «так называемые»: в историчности самого Пифагора Геродот, явно, не сомневался (ср. IV. 95). Трудно также предположить, что побывав в Южной Италии, он не был осведомлен об истории пифагорейцев. Главным доводом в пользу «краткого» варианта служит его простота. Кроме того, высказывалось мнение, что легче объяснить интерполяцию καὶ Βακχικοῖσι, εἶσσι δὲ Αἰγυπτίοισι в тексте Римской семьи, чем пропуск этих слов и изменение формы глагола ὁμολογέω в тексте Флорентийской семьи¹⁴. Вряд ли этот довод, даже если бы он был убедительным сам по себе, мог решить спор в пользу «краткой» версии.

Итак, «длинная» версия ставит перед нами вопрос о соотношении дионисийских мистерий и орфизма, а также заставляет обратиться к поиску указаний относительно пифагорейских ὄρφα. Если удастся получить ответы на поставленные вопросы и тем самым признать аутентичность данной версии, то мы получим серьезное свидетельство того, что орфизм мог служить основой для определенной части вакхических культов, а также оказал влияние на пифагорейство. Это в свою очередь даст нам дополнительный материал для определения социальной доминанты рассматриваемого явления.

Начнем с соотношения дионисийских мистерий и орфизма. Литературные тексты не предоставляют нам необходимых сведений¹⁵. Тем не менее данная проблема находит положительное решение при обращении к эпиграфическому материалу. В частности, укажем на культ Диониса в Ольвии. Как мы знаем, культ Диониса Вакхического зафиксирован в этом полисе уже в конце VI в. (ср. SEG 32.745: Διονύσῳ Βακχεῖ ω)¹⁶. В пользу сближения орфизма и вакхической ритуальной практики свидетельствуют граффити на трех костяных пластинках, найденных в 1951 г. при раскопках центрального теменоса Ольвии и датированных V в. до н.э.¹⁷ Связь их с культом Диониса не вызывает сомнений: общим элементом всех трех табличек является имя Диониса в сокращенной форме Διον. На одной из них рядом с именем божества читается слово ὀρφικοί, что обозначает, судя по всему, самоназвание участников ольвийского религиозного сообщества¹⁸. По своему назначению указанные таблички являлись скорее всего чем-то вроде σύμβολα, напоминавших об участии в мистерияльном культе¹⁹. Данные табличек согласуются с тем, что нам известно из

¹³ Не стоит особо останавливаться на том факте, что такого представления в Египте никогда не существовало (Bonnet H. Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte. B., 1952. S. 76 f.).

¹⁴ См. подробнее: Linforth. Op. cit. P. 45 f.

¹⁵ В частности, известное место из трагедии Еврипида «Ипполит», где в одном ряду стоит имя Орфея и глагол βακχεύειν (953–954: Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βακχεύει πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνοῦς – «под властью Орфея продолжай безумствовать, чья дым многочисленных писаний») не может быть безоговорочно понято как указание на связь орфизма и дионисийских культов, так как в данном случае βακχεύει скорее всего следует понимать в переносном значении.

¹⁶ Ср. Руслева А.С. Религия и культы античной Ольвии. Киев, 1992. С. 96 слл.

¹⁷ Она же. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // ВДИ. 1978. № 1. С. 87 слл.

¹⁸ Предлагавшееся М. Уэстом (op. cit., p. 22) чтение ὀρφικῶν следует признать ошибочным.

¹⁹ О существовании подобных предметов говорится, к примеру, у Плутарха (Cons. ad ux. 611d: τὰ μυστικά σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὄρφισμῶν, ἃ σύνημεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες). Ср. предлагавшиеся интерпретации: West. Op. cit. P. 18; Vinogradov J.G. Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia // Orphisme... P. 77–86 = idem. Pontische Studien. Mainz, 1997. S. 242 ff.

литературных источников о религиозных представлениях орфиков в рассматриваемый отрезок времени. Существенное для орфической доктрины представление о бессмертии души и реинкарнации, выражено в одном из граффити словами: βίος θάνατος βίος. Хотя подобная эсхатология отчетливо зафиксирована лишь поздней традицией (фр. 224 Kern = Procl. in Plat. Resp. II. 338. 10), почти нет сомнений, что уже в начале IV в. до н.э. Платон (Men. 81b) связывал учение «божественных поэтов» именно с орфизмом: «Они утверждают, что душа человека бессмертна, и хотя она то перестает жить [на земле] – это и называют смертью, – то возрождается, но никогда не гибнет» (пер. С. Ошерова). Оппозиция «душа – тело», присутствующая в другом ольвийском тексте²⁰, указывает на анτισоматизм, характеризующий, по словам Платона (Crat. 400 c), сторонников орфизма (οἱ ἄμφι Ὀρφέᾳ). Ведь именно к ним возводит он представление о теле как месте наказания для души (ibid.; ср. Plat. Phaed. 62b).

Итак, ольвийские орфики были связаны с культом Диониса, скорее всего Диониса Вакхического. Очень вероятно, что организационной основой упомянутого культа служили закрытые религиозные объединения. Вспомним, что согласно известной надписи из Кум Итальянских (начало V в. до н.э.), посвященные в вакхические таинства имели отдельное от других граждан место захоронения²¹. Доказательством этого тезиса может служить также известный рассказ Геродота (IV. 79–80), который упоминает среди членов фиасы Диониса Вакхического в Ольвии скифского царя Скила. (Отметим сразу же одну параллель. Учение Пифагора, по свидетельству перипатетика Дикеарха (фр. 33 Wehrli = Porph. Vit. Pyth. 19), нашло последователей не только среди граждан Кротона, но и среди царей и властителей соседних варварских племен.) Если судить по характерным личным именам, членам знатного ольвийского семейства принадлежало погребение архаического времени, в котором было найдено бронзовое зеркало, служившее для нужд дионисийского ритуала²²: Δημόνασσα Ἀθηναίο εὐαὶ καὶ Ἀθηναῖος Δημόκλο εἰαί²³. В связи с этим высказывалось даже предположение, что аристократические дионисийские сообщества влияли на политическое развитие Ольвии и могли служить там опорой тиранической власти²⁴.

Если верно предположение о том, что дионисийские фиасы ольвиополитов состояли преимущественно из полисной и окрестной варварской племенной знати, то можно сделать заключение, что орфические идеи импортировали именно данной социальной группе. Дополнительным подтверждением этому может служить заявление Платона (Resp. 364b), где имеется прямое указание на социальный слой, к которому обращались орфические жрецы и прорицатели (ἀγῦρται δὲ καὶ μάντιες) – это состоятельные граждане (πλοῦστοι).

Эпиграфические данные из других областей Греции проливают дополнительный свет на взаимосвязь орфических идей и дионисийско-вакхического ритуала. В 1985 г. в Пелинне (Фессалия) в захоронении IV в. были найдены две золотые пластинки в виде маленьких листьев плюща, содержащие практически одинаковые надписи²⁵. Идея бессмертия души, выраженная в надписи на ольвийской табличке, присутствует также в начальных строках текста из Пелинны: «Трижды блаженная, сейчас в этот день ты умерла и сейчас ты родилась» (ὑν̄ ἔθανες| καὶ ὑν̄ ἐγένου, τρισόλβιτε, ἀματι τῶδε).

²⁰ Согласно чтению Ю.Г. Виноградова (ibid.).

²¹ Schwyzer 792: οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι (ε)ἰ μὴ τὸν βεβαχχευμένον. Ср. LSAG. 1961. P. 240. № 12.

²² Зеркало фигурирует среди священных предметов дионисийского культа, которые перечисляются в орфическом мифе о растерзании титанами Диониса-Загрея (Clem. Alex. Protr. II. 17–18 = Kern фр. 34).

²³ Русяева. Орфизм... С. 96–98.

²⁴ См. Виноградов Ю.Г. Политическая история Ольвийского полиса VII–I вв. до н.э. Историко-эпиграфическое исследование. М., 1989. С. 109–126.

²⁵ Tsantsanoglou K., Parassoglou G.M. Two Gold Lamellae from Thessaly // *Ελληνικά*. 1987. V. 38. P. 3–16; Merkelbach R. Zwei neue orphisch-dionysische Totenpässe // ZPE. 1989. Bd 76. S. 15 f.; Graf F. Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna // *Orphisme...* P. 87–102. Эта надпись присутствует и в последнем корпусе текстов орфических табличек: Le lamine d'oro «orphique» (ediz. e comm. a cura di G. Pugliese Carratelli). Milano, 1993. P. 62 (далее – Le lamine d'oro...).

На принадлежность умершей к вакхическому сообществу указывают следующие строки: она должна «сказать Персефоне, что ее освободил сам Вакхий» (εἰπεῖν Φερσεφόνοιαι σ' ὅτι Β(άκ)χιος αὐτὸς ἴελευσε)²⁶. Помимо уже упоминавшейся характерной формы пластинок к сфере вакхическо-дионисийской символики относится найденная в погребении статуэтка менады. Та же самая символика присутствует и в восклицании, обращенном к умершей (сткк. 6–7): «Счастливая, в награду ты получила вино» (οἶνον ἔχεις εὐιδ(α)μον τιμῆν). Вино здесь имеет эсхатологические коннотации – навеянное вакхическими мистериями представление о счастливой загробной жизни как о вечном симпозиос посвященных упоминается у Платона (Resp. 363cd. συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἀπατα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας). Одна из золотых пластинок (найденная в женском погребении близ Гиппония в Великой Греции и датированная рубежом V–IV вв. до н.э.²⁷) содержит прямое указание на то, что ее обладатель являлся членом вакхического фиаса: в тексте памятника упоминаются (сткк. 15–16) «вакханты и мисты, идущие по священной дороге в доме Аида» (ἡδὸν ἔρχε(ν) ἡν τε καὶ ἄλλοι ἰ μύσται καὶ βάρχοι ἱερὰν στείχουσι κλεινοί). В словах вакханта, записанных на этой и других близких по времени пластинках (из фессалийского Фарсала²⁸ и южноиталийской Петелии²⁹) присутствует, по всей вероятности, аллюзия на орфическую антропологию: «Я сын Земли и звездного Неба» (Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος). Речь идет скорее всего о двойственной природе человека, происходящего, согласно орфическому мифу, от Титанов, растерзавших младенца Диониса (фр. 220 Kern = Olympiod. in Plat. Phaed. 61 c). На другой орфической мотив – метемпсихоз и реинкарнацию, возможно, указывает образ источника Мнемосины, фигурирующий во всех этих ритуальных текстах: память о своем происхождении дает возможность душе миста избежать череды перевоплощений³⁰.

Связанная с орфической антропологией идея телесной жизни как платы за гибель Диониса-Загрея присутствует в утверждении, содержащемся в двух надписях из погребения в Фуриях (захоронение Timrone Piccolo IV в. до н.э.³¹), где говорится, что душа «заплатила за несправедливые дела» (πο(ι)νὰ(ν) δ' ἀνταπέτειο' ἔργω(ν) ἕνεκα οὐτι δικα(ι)ων). Ее посмертная участь – быть посланной Персефонией «в обитель чистых» (ἔδρας εἰς εὐαγέω(ν)). В этом же смысле можно толковать слова таблички из Петелии³²: «И тогда ты будешь повелевать, [находясь] среди других героев» (καὶ τότε ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσι ἀνάξει[s]). Согласно другому тексту из Фурий (также из Timrone Piccolo³³), душа посвященного покидает «скорбный круг тяжких страданий» (κύκλου ἰδ' ἐξέπταν βαρυνειθέος ἀργαλέοιο), т.е. становится свободной от череды дальнейших перевоплощений. Последний из приведенных текстов, а также еще одна фурийская табличка (из захоронения Timrone Grande IV в. до н.э.³⁴) примечательны тем, что провозглашают апофеоз умершего миста. К нему обращены слова: «Ты будешь богом вместо смертного» (θεὸς δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῦ)³⁵. Эта идея не имеет параллелей среди того, что нам известно о греческих мистериях рассматриваемого времени. Очевидно, здесь мы сталкиваемся с одним из своеобразных вариантов орфической эсхатологии, согласно которому посвященный после смерти не

²⁶ Очевидно, намек на дионисийский ритуал, освобождающий миста от ответственности за преступление предков-титанов.

²⁷ Foti G., Pugliese Carratelli G. Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico // PdP. 1974. V. 29. P. 91–126; Merkelbach R. Backhisches Goldtäfelchen aus Hipponion // ZPE. Bd. 17. 1975: Le lamine d'oro... P. 20.

²⁸ Le lamine d'oro... P. 36.

²⁹ Ibid. P. 32.

³⁰ Burkert W. Ancient Mystery Cults. Camb. (Mass.), 1987. P. 161. № 130.

³¹ Le lamine d'oro... P. 50–53.

³² Ibid. P. 32.

³³ Ibid. P. 54.

³⁴ Ibid. P. 60.

³⁵ Другой вариант этого текста: «Из человека ты стал богом» (θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου).

просто освобождается от дальнейших реинкарнаций, но даже достигает божественного статуса.

У нас нет точных данных для определения социального состава участников вакхических мистерий, для которых предназначались рассмотренные орфические таблички. Но можно заметить, что на принадлежность мистов к состоятельным слоям общества указывает как внушительные размеры самих погребений³⁶, так и использование золота в качестве материала для изготовления пластинок. По-видимому, при этом выборе решающую роль должно было играть стремление к демонстрации богатства.

Можно привести несколько других параллелей, свидетельствующих в пользу высокого социального статуса участников вакхических мистериальных культов³⁷. По словам Плутарха (Alex. 2), мать Александра Великого Олимпиада принимала участие в дионисийских и орфических священнодействиях (τοῖς Ὀρφικοῖς οὖσα καὶ τοῖς περὶ τοῦ Διόνυσου ὄρμιασμοῖς). Показательны также дорогостоящие произведения погребального искусства из Южной Италии и Сицилии, датирующиеся второй половиной IV в. до н.э. В них доминировали дионисийские темы с многочисленными символами, указывающими на распространение вакхических таинств. Такова амфора из Тарента (Базель, S40; ок. 325 г.), изображающая умершего орфика со свитком в руках и танцующего перед ним Орфея, который протягивает лиру некоему молодому человеку, направляющемуся в сторону гермы – символа границы Аида. (В этом же контексте следует, по всей вероятности, рассматривать и терракотовые статуи из музея П. Гетти в человеческий рост, изображающие Орфея и двух сирен, найденные предположительно, в захоронении³⁸). В одной могильной группе с амфорой, изображающей Орфея, были найдены и вазы с характерными дионисийскими мотивами. Указанная сцена предполагает, что вакхант, отправляясь в потусторонний мир, должен был взять орфический свиток. Действительно, мы располагаем свидетельствами, что папирусы со священными текстами сжигались при погребении посвященного. Вероятно, именно такая роль отводилась папирусу (текст не поддается восстановлению) найденному в захоронении IV в. в Каллатисе³⁹, и известному орфическому папирусу из Дервени (Фессалия)⁴⁰.

Последний был обнаружен в одном из шести богатых захоронений, принадлежавших, вероятно, гражданам Ларисы. О социальном статусе умерших свидетельствуют следующие данные: в могиле В находились, в частности, золотая монета Филиппа II и позолоченный бронзовый кратер, богато декорированный дионисийскими сценами, с надписью, содержащей характерное аристократическое имя: «Астейония, сына Анаксагора из Ларисы»; могила А, с которой связан орфический папирус, содержала остатки оружия. Если захоронение датируется второй половиной IV в., то архетип текста папируса может быть значительно старше. Он представляет собой аллегорический комментарий к орфической поэме, созданной, по всей видимости, в VI в. до н.э. в жанре теогонии⁴¹. Ритуальный характер самой дервенийской теогонии (М. Уэст условно назвал ее «Теогония Протогона»⁴²) подтверждается ее начальной строкой, запрещающей непосвященным внимать излагаемому мифу: «Я буду петь для понимающих, непосвященные, затворите двери» ([Ἰ]Αείσω ξυνετοῖσι] θύρας δ' ἐπιθεοῖε βέβηλοι). По убедительной гипотезе М. Уэста, большая часть этого сочи-

³⁶ О погребении Timpone Grande см. Le lamine d'oro... P. 59.

³⁷ Ср. общую характеристику В. Буркерта: «Мистерия оставались дорогими клубами с ограниченным числом участников; они требовали слишком много расходов, чтобы быть доступными для всех» (Berkert. Ancient Mystery Cults. P. 110).

³⁸ См. West. The Orphic Poems. P. 25. Pl. 2–4.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Macaronas M.Ch. Le papyrus orphique // BCH. 1962. 86. P. 793 suiv.; предварительная публикация дана в: ZPE. 1982. 47. S. 300 ff.

⁴¹ West. The Orphic Poems. P. 77.

⁴² Любопытно, что имя Протогона отчетливо читается в 1-й строке еще одной золотой пластинки из Timpone Grande в Фуриях, текст которой не поддается интерпретации (Le lamine d'oro... P. 66).

нения была посвящена разработке основного орфического мифа о рождении Диониса Персефоной и его дальнейшей судьбе⁴³. Иными словами, «Теогония Протогона» была создана, по-видимому, для целей одного из закрытых вакхических сообществ на рубеже VI–V вв. до н.э. Она могла служить основой для той своеобразной орфической эсхатологии, которая нашла отражение в рассмотренных эпиграфических источниках.

Приведенный материал позволяет сделать заключение о тесной связи между вакхическими фиасами и орфическим учением. Нельзя, разумеется, утверждать что любое вакхическое объединение принимало орфическую эсхатологию (не случайно в «Вакханках» Еврипида отсутствуют следы такого рода представлений)⁴⁴. Рассмотренные выше случаи возникали, можно сказать, на пересечении орфической доктрины и вакхической ритуальной практики. Кроме того, внутри орфического учения могли существовать различные мотивы, что демонстрируют, например, южноиталийские золотые пластинки. Тем не менее для данных сообществ характерна, с одной стороны, элитарная эсхатология (вспомним мотив обожествления посвященного после его кончины) и, с другой стороны, высокий социальный статус участников фиасов. В связи с этим, на мой взгляд, у нас есть основания доверять той версии «Истории» Геродота (II. 81), которая сближает орфизм и вакхические ритуалы. Не исключено, что, делая такое утверждение, Геродот имел в виду известную ему не понаслышке южноиталийскую практику.

Подтверждением того, что орфические идеи пользовались успехом среди знати южноиталийских полисов, служит ряд текстов Пиндара. Речь идет прежде всего о 2-й Олимпийской оде, созданной в 476 г. и обращенной к тирану Ферону Акрагантскому по случаю его победы в состязаниях на колесницах, а также о нескольких фрагментах френов (фр. 129, 130, 131a, 131b, 133), написанных, по-видимому, для заказчиков из близкой Ферону социальной среды⁴⁵. Нарисованная поэтом эсхатологическая картина в оде, посвященной Ферону, должна была отвечать склонностям правителя Акраганта. Нам ничего неизвестно о дионисийских культах в Акраганте. Этот полис, как и другие сицилийские города, был связан прежде всего с культом подземных (χθβιοι) богинь – Деметры и Персефоны⁴⁶. Очевидно, с этой ритуальной основой и соединяет Пиндар орфическую эсхатологию⁴⁷. Это тем более естественно, что Персефона, как и Дионис, играла важную роль в уже упоминавшемся основном орфическом мифе.

Главный мотив оды – тот же самый, который встречался нам в текстах золотых пластинок: возможность героизации умершего. Он подготавливается появляющимися в начале изложения мифологическими образами Семелы и Ино (23–30), которые, будучи смертными, удостоились жизни среди богов. Поэт соединяет аристократический идеал «богатства, украшенного доблестями» (53 слл.: πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαδαιμένος) с необходимостью знания орфической доктрины об участи души в потустороннем мире. Иными словами, в число добродетелей идеального правителя должно входить и такого рода эсхатологическое знание, позволяющее ему надеяться на посмертное обожествление⁴⁸.

Изложению данного учения посвящена основная часть 2-й Олимпийской оды

⁴³ West. The Orphic Poems. P. 94.

⁴⁴ В целом вакхическим мистериям не были свойственны такие специфические идеи, как антисоматизм и реинкарнация (Burkert. Ancient Mystery Cults. P. 87). Но в тех случаях когда античная традиция приписывает подобные представления мистерияльным вакхическим культам, мы вправе говорить о влиянии орфизма (см. Plat. Leg. 870d; Phaed. 69c; Arist. фр. 60 Rose = Iambl. Protr. P. 48).

⁴⁵ Zuntz G. Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia. Oxf., 1971. P. 85.

⁴⁶ См. Pind. 2 Ol. schol. vet. 15d; 70h. Вспомним также, что тираны Гелы и Сиракуз Гелон и Гиерон и их предки были иерофантами подземных богинь (Herod. VII. 153).

⁴⁷ Уже Э. Роде обратил внимание на то, что идеи Олимпийской оды далеко отстоят от традиционных представлений о душе (Rohde E. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Bd. 2. Freiburg, 1898². S. 215).

⁴⁸ О том, что тиран Акраганта после смерти почитался как герой, сообщает Диодор Сицилийский (XI. 53.2).

(53–83). Благородные приверженцы аристократического кодекса чести (ἔσλοί) живут в потустороннем мире радостной жизнью; нечестивые претерпевают страшные наказания за совершенные преступления (τὰ ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ ἀλτρά); не отступившиеся от справедливости (как ее понимает аристократическая мораль Пиндара и его адресата) в череде перевоплощений получают возможность вместе с героями (такими, как Пелей, Кадм, Ахилл) жить на «острове блаженных» (68 слл.; ср. фр. 129). Ближайшими параллелями к последнему мотиву являются слова орфической пластинки из Петелии, обещающие мисту «повелевать, [находясь] среди других героев» и упоминание ожидающей посвященного «обители чистых» в двух текстах из Timone Piccolo (см. выше). Связанная с этим мотивом идея прогрессивной (т.е. связанной с последовательным повышением статуса) реинкарнации выражена во фрагменте пиндаровского френа (фр. 133). Согласно этой идее, необходимым условием потустороннего блаженства является достижение высших социальных ступеней и обладание традиционными аристократическими добродетелями. Прежде чем достичь героического статуса (ἦρος ἄνθρωι) душам предстоит стать величественными царями, атлетами и мудрецами (βασιλῆες ἄγαυοὶ καὶ σθένει κραττοὶ σοφία τε μέγιστοι ἀνδρες). Орфический характер данного фрагмента подтверждается образом Персефоны, наказывающей людей за «давнюю печаль» (ποινὴν παλαιῦ πένθεος). Близкий образ уже встречался нам в тексте из Timone Piccolo. Как и в том случае, в нем естественнее всего видеть аллюзию на миф о причастности человека к смерти сына Персефоны Диониса⁴⁹. Наконец, о ритуальном фоне южноиталийского орфизма должен свидетельствовать маленький пиндаровский фрагмент (фр. 131a), в котором упоминаются достигшие блаженства благодаря участию в «освобождающих от страданий посвящений» (ὄλβιοι δ' ἅπαντες αἴσα λυσιπόωιν τέλειαν).

Как мы помним, в приводившемся тексте из «Истории» Геродота (II. 81) орфическая практика сближается не только с вакхическими мистериями, но и с пифагорейскими установлениями. Проблема соотношения орфического движения и пифагорейства важна при определении социально-политического места орфизма. Нередко «демократический» орфизм противопоставлялся в научной литературе «аристократическому» пифагореизму⁵⁰. Сходным образом исследователи склонны подчеркивать иррациональный, магический аспект орфической религии и противопоставлять ее пифагорейскому рационализму. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

У нас нет достаточно надежной традиции о раннем пифагореизме, и в силу этого вопрос о характере деятельности пифагорейского союза на раннем этапе его истории, видимо, надолго останется спорным. Но в целом для раннего времени, т.е. для периода, предшествовавшего политической катастрофе середины V в. до н.э., когда центр пифагореизма переместился из Кротона в Тарент, в источниках превалирует информация не о научной, а о религиозно-культурной и политической деятельности пифагорейского союза⁵¹.

Тесная связь орфизма и пифагорейства хорошо засвидетельствована. Орфическая идея метемпсихоза и реинкарнации является одной из основных в доктрине Пифагора (Хепорфан. В7 DK). Показательна и просопография авторов орфических сочинений. Среди них наиболее значительное место принадлежит выходцам из Южной Италии. Самым интересным является свидетельство Иона Хиосского (ар. Diogen. Laert. VIII. 8; cf. Clem. Alex. Strom. I. 131), согласно которому Пифагор ряд своих сочинений приписывал Орфею. Климент Александрийский (ibid.) сообщает, что орфические тексты

⁴⁹ Мнение о том, что в основе данного образа лежит некий несохранившийся миф о потере человеческой душой ее прежней божественности, не кажется убедительным (Zuntz. Op. cit. P. 86).

⁵⁰ На чрезмерно упрощенный характер этой схемы справедливо указывал В. Буркерт (Burkert. Weisheit... S. 109).

⁵¹ Логичной представляется точка зрения, согласно которой именно политическая катастрофа середины V в. до н.э. и перемещение пифагорейского центра в Тарент были главной предпосылкой научных достижений пифагореизма (ibid. S. 185).

создавали пифагорейцы Бронтин (Πέπλος, τὰ Φυσικά) и Керкоп (Εἰς "Αἶδου κατάβασις, Ἱερὸς λόγος). Возможно, что с пифагорейством были связаны и фигурирующие в списке орфиков Никий из Элеи, Орфей из Камарины, Зопир из Гераклеи Луканской, Тимокл из Сиракуз (Suid., s.v. Ὀρφεύς)⁵². Итак, данные просопографии указывают на Южную Италию и Сицилию как на основной регион распространения орфизма и называют среди пропагандистов этого учения Пифагора и его последователей.

Важно отметить, что в социальном плане Пифагор предстает как лидер аристократической гетерии. Мы немного знаем о его действительной биографии. Однако нет оснований сомневаться в том, что он принадлежал к социальной верхушке самосского полиса. Его мать возводила свой род к Анкею, основателю Самоса (Porph. Vit. Pyth. 2). Отъезд Пифагора из родного города традиционно связывают с тиранией Поликрата (Aristox. ap. Porph. Vit. Pyth. 9). Источники сообщают, что Пифагор тяготился именно тираническим режимом (ibid.). Скорее всего он покинул родину приблизительно по тем же причинам, что и Мильтиад Старший, который в силу своих политических амбиций был вынужден отправиться основывать колонию во Фракии, где и получил тираническую власть (Herod. VI. 35). Примечательно, что подобно Мильтиаду и другим тиранам Пифагор удостоился в Италии героических почестей (Alcidam. ap. Arist. Rhet. 1398b 9).

Как известно, пифагорейское сообщество в источниках обозначается как гетерия, а члены этого сообщества именуются ἑταῖροι или φίλοι (Aristox. фр. 18 = Iamb. Vit. Pyth. 249: τὸν Πυθαγόραν καὶ τοὺς ἑταίρους; Plut. De gen. 583a: αἱ κατὰ πόλεις ἑταιρεῖαι)⁵³. Поскольку все гетерии строились на личных отношениях их участников, это на практике исключало попадание в такие объединения людей из неаристократических кругов. О широком распространении такого рода политических сообществ в Западной Греции рассматриваемого времени свидетельствует эпиграфический материал. Так, на акрополе Гелы был найден чернолаковый килик конца VI в. со следующей надписью: «Я – общее имущество Пантарей и друзей» (Παντάρεός εἰμι καὶ τῶν φίλων κοινά εἰμι – Dubois. № 147). Примечательно, что аристократическое имя Пантарей известно в традиции как имя отца тиранов Гелы Клеандра (505–498 гг.) и Гиппократы (498–491 гг.). Похожий текст встречается на ножке чернолаковой лампы: κοινὸς τῶν φίλων (Dubois. № 144d). Обращалось внимание на близость данных посвятительных формул известной идее τὰ τῶν φίλων κοινά, популярной в пифагорейских сообществах (Tim. ap. Diog. Laert. VIII. 10)⁵⁴.

О том, что политическая борьба находилась в центре внимания Пифагора и его сторонников, свидетельствует ряд дополнительных источников. Согласно Феопомпу, цель философии Пифагора заключалась в достижении тиранической власти посредством заговора (Athen. Deipn. V. 52 = FGrHist 115 F 73 τὸ τῶν Πυθαγορικῶν δόγμα (τὸ) περὶ τῆς ἐπιβουλῆς). Аппиан (Mithr. 110) утверждает, что власть философов оказывалась более бесчеловечной, чем власть обыкновенных тиранов (ἐτυράννευσαν ὤμωτερον τῶν ἰδιωτικῶν τυράννων), и среди прочих приводит в пример пифагорейцев. Отголоски этой традиции, приписывающей Пифагору и его окружению тиранические устремления доносит, видимо, Диоген Лаэртий (VIII. 46), когда говорит, что современником и тезкой философа Пифагора был некий тиран из Кротона, о котором больше ничего неизвестно (Κροτωνιάτης, τυραννικὸς ἄνθρωπος)⁵⁵. Антипифагорейское восстание граждан Кротона было вызвано, как сообщает тот же Диоген

⁵² Во всей остальной Греции традиция обнаруживает лишь четыре имени. В Афинах времени тирании Писистратидов жил Ономакрит, которого Геродот (VII. 6) называет χρησιολόγον τε καὶ διαθέτη χρησίων Μουσάου и в котором более поздние источники (Clem. Alex. Strom. I. 131; Suid. s.v. Ὀρφεύς) видят также автора орфических сочинений, в частности Τελεταί. Сообщается также о том, что орфические сочинения создавались Феогнетом из Фессалии (в частности, Ἱεροὶ λόγοι), Персниом из Милета, Геродиком из фракийского Перинфа (ibid.).

⁵³ См. Miner E. Early Pythagorean Politics in Practice and Theory. Baltimore, 1942. P. 21.

⁵⁴ Vinogradov. Op. cit. S. 84.

⁵⁵ Burkert. Weisheit... S. 184.

(VIII. 39) боязнью тиранического переворота (τινὲς δὲ αὐτοῦς τοῖς Κροτωνιάταις τοῦτο πράξει, τυρανίδος ἐπιθεσὶν εὐλαβούμενους). При все возможной тенденциозности этих свидетельств они, как представляется, в целом не искажают историческую перспективу.

Показательно, что в случае с пифагорейским союзом орфическая доктрина становится идеологическим базисом для консолидации аристократии вокруг своего лидера. В фигуре Пифагора, как ее рисует традиция, соединяются черты орфеотелеста и более архаические черты чудотворца, обладающего сверхъестественными способностями (среди приписываемых ему чудес фигурируют нисхождение в Аид (Diog. Laert. VIII. 21), одновременное присутствие в различных местах (Ael. Var. hist. II. 26) и др.). Орфическая идея метемпсихоза, очевидно, служила обоснованием сверхчеловеческих свойств Пифагора: в одном из фрагментов Эмпедокла (B129 DK)⁵⁶ Пифагор наделялся способностью видеть любую вещь «на протяжении десяти или двадцати своих [прежних] жизней (αἰώνισσιν)». Демонстративную «сакральность» жизни Пифагора подтверждает и сообщение о том, что он являл собой пример «помпезности в образе жизни и внешнем облике» (τῆν σεμνότητα τοῦ τε βίου καὶ τοῦ σχήματος – Alcidas. ap. Diog. Laert. VIII. 56)⁵⁷.

Теперь попытаемся ответить на вопрос, возникший в связи с анализом приведенного выше свидетельства Геродота (II. 81): в какой мере пифагорейская аристократическая гетерия являлась одновременно культовым сообществом? Эта проблема не раз обсуждалась исследователями⁵⁸. На мой взгляд, при этом не было уделено достаточно внимания анализу известного рассказа Геродота (IV. 95), который может служить свидетельством в пользу того, что политическое сообщество пифагорейцев могло выступать как религиозно-культовое объединение. Геродот передает новеллу, восходящую к фольклору живших близ Геллеспонта греков, которые связывали учение о бессмертии души с именем Пифагора. В качестве посредника при передаче этого учения в фольклорной традиции фигурировал некий Залмоксис. В реальности он являлся, по всей видимости, местным фракийским божеством. Но в данном случае важно то обстоятельство, что, рационализируя традицию, источник Геродота называет его бывшим рабом Пифагора (в пору пребывания последнего на Самосе). Из этого следует, что дальнейшие действия Залмоксиса в представлении нашего источника в общих чертах соответствовали тому, как выглядела в глазах современников Геродота пифагорейская практика.

Сообщается, что, возвратив себе свободу, Залмоксис вскоре разбогател (χρήματα κτήσασθαι μεύαλα) и прибыл на родину. Здесь он организовал аристократическую гетерию: Геродот указывает, что он сблизился с городской знатью – τῶν ἀστῶν τοῦς πρώτους и что главная форма их времяпровождения представляла собой совместные пиры – друзья Залмоксиса именуются οἱ συμπόται⁵⁹. В рамках этой гетерии он пропагандировал учение о бессмертии души, доказывая, что «ни сам он, ни его сотрапезники, ни их самые отдаленные потомки» не умрут, напротив, их ожидает вечное блаженство (ἔξουσι τὰ πάντα ἀθάνα). Тем самым ясно указывается на религиозный характер идей, объединяющих данное сообщество.

Можно предположить, что в данном случае на фракийский фон спроецирована

⁵⁶ Ср. Long H. A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato. Princeton. 1948. P. 17 ff.; Zuntz. Op. cit. P. 209.

⁵⁷ Характеристика Алкидаманта, очевидно, не лишена иронии, она подчеркивает не «величавость», а показную религиозность Пифагора. В таком же духе следует понимать прилагаемый к Пифагору у комедиографа IV в. до н.э. Антифана (ap. Athen. III. 72) эпитет «трижды блаженный» (τριποκαρίτης), отсылающий к мистериальной культовой практике.

⁵⁸ Высказывалось мнение, что пифагорейские гетерии не имеют ничего общего с религиозными объединениями типа вакхических фрасов (Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994. С. 87); ср. Vickers. Weisheit... S. 185, где выражена противоположная позиция, не подкрепленная, однако, необходимой аргументацией.

⁵⁹ В симпозиис как одном из важных элементов деятельности гетерии см., например: Connor W.R. The New Politics of Fifth-Century Athens. Princeton, 1971. P. 25 ff.

реальная практика пифагорейцев позднеархаического времени. Программа Залмоксиса разворачивается в кругу представителей привилегированного социального слоя (*οἱ πρῶτοι*) и должна способствовать их объединению вокруг лидера, обладающего особым сакральным знанием. Этим целям служит эсхатологическая доктрина об особом статусе наиболее могущественных граждан и их потомков. В данном примере нет прямого указания на совместный ритуал в рамках изображаемой Геродотом гетерии. Однако было бы неожиданным, если бы религиозная доктрина, призванная произвести не в последнюю очередь демонстративный эффект, не находила выражения в еще более ярких формах ритуальной демонстрации вроде вакхической процессии ольвиополитов, о которой упоминает Геродот (IV. 79).

Если предположение о близости практики пифагорейцев к упомянутой практике гетерии Залмоксиса верно, то мы получаем еще одно подтверждение непротиворечивости «длинной» версии пассажа Геродота (II. 81), сближающего орфизм, вакхические мистерии и практику пифагорейцев. В итоге, у нас есть основания думать, что организация пифагорейцев по типу аристократической гетерии, совершенно не исключает возможности их участия в совместных мистериальных культах.

Наконец, заслуживает внимания и фигура близкого пифагорейцам Эмпедокла (Diog. Laert. VIII. 50 причисляет его к «знаменитым пифагорейцам»). Он интересен, в частности, потому, что может служить своего рода прообразом засвидетельствованного для более позднего времени типа орфеотелеста, для которого священнодействия являются ремеслом. Показательна биография Эмпедокла. В политической истории он известен как вождь акрагантской демократии, пришедшей на смену тирании Фрасидея, приемника Ферона Акрагантского⁶⁰. Он происходил из знатного рода, которому, по всей видимости, не были чужды тиранические устремления. Известно, что в 496 г. до н.э. незадолго до тирании Ферона дед Эмпедокла, державший скаковых лошадей (Heracleid. фр. 76 Wehrli), одержал олимпийскую победу (Eratosph. FGrH F7). Заметим, что это была победа в скачках, которую (вместе с победой в состязаниях на колесницах) можно считать ступенью на пути к тираническому положению в полисе. По другой традиции, сам Эмпедокл был олимпийским победителем в скачках, а его сын – в борьбе (Satyr. ap. Diog. Laert. VIII. 53). Он активно участвовал в политической жизни: по его инициативе была распущена олигархия Тысячи (Diog. Laert. VIII. 66). Сообщают, что Эмпедокл отказался от предложенной ему царской власти (Arist. apud. Diog. Laert. VIII. 63). Однако не исключено, что за демократизмом Эмпедокла скрывалось стремление к изоляции политических противников и личному первенству. Аналогией могла бы служить история основоположника афинской демократии, аристократа Клисфена, опиравшегося на достаточно широкие народные слои в своей борьбе с Исагором (Herod. V. 69). Как бы то ни было, Эмпедокл потерпел поражение в политической борьбе и был вынужден удалиться в изгнание в Пелопоннес, где и умер (Diog. Laert. VIII. 67).

Ряд деталей в облике и образе действий Эмпедокла представляются характерными для «тиранической личности». Одежда его отличалась помпезностью (*σεμνὴν ἐσθῆτα* – Diod. Eph. ap. Diog. Laert. VIII. 70), обувь его была отделана бронзой (*χαλκᾶς εἶδητο ὑποδεῖσθαι* – Hermipp. ap. Diog. Laert. VIII. 69). По сообщению Фаворина, он облачался в пурпурную мантию и носил золотую повязку на голове (Favor. ap. Diog. Laert. VIII. 73). Демонстрируя свое богатство, он одарил приданым многих бесприданниц в Акраганте (*ibid.*). В традиции об Эмпедокле бросаются в глаза и приписываемые ему, как и Пифагору, магические способности. Достаточно привести в качестве примера историю с поимкой ветров (Tim. FGrH F30) и воскрешением умершей (Heracleid. фр. 83 Wehrli).

Влияние орфической доктрины обнаруживается в поэме Эмпедокла «Очищения», где присутствуют идеи реинкарнации (показателен фрагмент 117 DK = Diog. Laert.

⁶⁰ См. Berve H. Tyrannis bei den Griechen. Bd I. München, 1967. S. 136.

VIII. 77)⁶¹. В этом сочинении мы находим представление, зафиксированное для рассматриваемого времени только на двух орфических табличках из Фурий и во фрагменте Пиндара (фр. 133). Как мы помним, согласно Пиндару, обладание аристократическими добродетелями и высокий социальный статус – предпосылка обожествления. Отрывок из «Очищений» (фр. 146 DK = Clem. Alex. Strom. IV. 150) гласит: «В конце [череды воплощений] они [души] бывают провидцами (μάντις), пророками-песнопевцами (ὑμνοπόλοι), врачевателями (ἰητροί) и вождями (πρόμοι) среди живущих на земле людей. А затем они произрастают в богов, получающих самые великие почести» (θεοὶ τιμῆσι φέρτοιοι)⁶². Сюда же примыкает и фр. 147 DK = Clem. Alex. V. 122, где речь идет о «делящих с бессмертными очаг и стол» (ἀθανάτοισι ἄλλοισιν ὀμέστοιοι, αὐτοτράπεζοι). Власть, согласно Эмпедоклу, должна основываться на иных добродетелях, нежели физическое и интеллектуальное превосходство, часто служившее реальным и открыто пропагандированным базисом автократического положения в полисе. Принимая за отправную точку орфическую доктрину метемпсихоза, он сближает идею политического первенства с обладанием сверхъестественным пророческим знанием и магическими способностями. Вожди начинают выступать как бы посредниками между гражданами и богами.

Полученные результаты можно суммировать следующим образом. Разбирая вопрос о предпочтительности одной из двух версий текста «Истории» Геродота (II. 81), мы рассмотрели проблему соотношения орфизма с вакхической культовой практикой и пифагорейством. Как свидетельствуют источники, в VI–IV вв. до н.э. орфические идеи (антропогония, космогония и учение о метемпсихозе и реинкарнации) получили широкое распространение в ряде областей греческого мира (Северное Причерноморье, Фессалия, Южная Италия и Сицилия). В сфере религиозной практики выразителем орфизма являлись вакхические (и реже иные) культовые сообщества, состоявшие, судя по всему, из представителей состоятельных слоев населения. В то же время, оформившаяся в рамках орфизма идея религиозного избранничества, спроецированная на политическую практику, могла служить одним из способов консолидации аристократических гетерий, боровшихся за политическое первенство. Об этом свидетельствует история раннего пифагореизма. Иными словами, в VI–IV вв. до н.э. влияние орфизма обнаруживается не столько в широких слоях греческого общества, сколько среди представителей полисной аристократии.

ORPHISM AND THE GREEK SOCIETY IN VI–IV CENTURIES B.C.

I.A. Makarov

Taking a well-known passage of Herodotus (II. 81) for the starting-point, the author investigates the correlation of Orphic religious ideas, Bacchic ritual practice and Pythagoreanism in the Archaic and Classical periods. Interdependence among these three phenomena can be understood due to the recent epigraphical finds from Olbia, Peline and Hipponion. The results achieved bring the author to conclude that the so-called «long» version of Herodotus' text II. 81 (*stirps Romana*) was authentic.

Rejecting the prevalent thesis on democratic character of the Orphic religion, the author contends that the core of the religion was elaborated by closed cult associations, which had formed on the basis of the ideology of the upper strata of Greek society. In the sphere of politics these cult associations functioned as aristocratic *hetaireiai*, the fact which can be confirmed by the history of the Pythagorean community.

⁶¹ Следы орфической космогонии обнаруживаются в другом сочинении Эмпедокла «О природе» (ср. фр. 26 Kern и фр. 57 DK).

⁶² В отличие от Пиндара у Эмпедокла среди предпосылок будущего обожествления не упомянуты традиционные для аристократического идеала атлетические добродетели.