

THE ACCESSION OF TANUTAMANI:
TOWARDS AN INTERPRETATION OF THE PROLOGUE OF THE DREAM STELA

A.K. Vinogradov

A remarkable piece of evidence from the period of the Kushite domination in Egypt is the Dream Stela of king Tanutamani, the last representative of the «Ethiopian» dynasty of the pharaohs. The prologue of the stela states that Tanutamani, in the year 1 of his reign, had a night vision in which his becoming ruler over the «Southland» and the «Northland» was foretold to him in an allegoric form. The record proceeds with a description of his (re)conquest of Egypt, the control of which had been lost by the Kushites due to the Assyrian invasion in the north.

The dominating interpretation is that the stela commemorates Tanutamani's «enthronement and Egyptian campaign», but this view might seem problematic since this text appears to have no direct references to coronation, which one would expect to be the main element of the enthronement procedure. Thus the stela might be interpreted as a record of a military expedition only, led by an (already reigning) king of Kush, or alternatively by a junior coregent who assumed the throne after the decease of his senior coregent (and needed no new coronation).

The problem could be solved if we take into account a short remark in lines 7–8 that «nobody rose against him» when Tanutamani came to visit Napata (the religious and political centre of Kush) before leaving for Egypt. This mention would have been meaningless if the arrival of a *crowned* king to his own capital were implied but it would have been quite appropriate if the text spoke of a candidate to the throne who came to assume legitimation before starting his military campaign. This might be taken as a proof that the Dream Stela does have to do with Tanutamani's enthronement. As regards his supposed coregency with his predecessor Taharqa, several indications in the text make this hypothesis implausible.

© 2002 г.

ЭПИМЕНИД В СПАРТЕ

(*Критская экстатическая мантика и становление «спартанского космоса»*)¹

Имя Эпименида, критского жреца искупления архаической эпохи, в научной литературе чаще всего упоминается по поводу очищения Афин от Килоновой скверны. Однако есть основания предполагать, что религиозная деятельность, связанная с именем этого пророка, имела более глубокие и далеко идущие последствия в Спарте, нежели в Афинах или в каком-либо ином греческом городе. В данной статье будет предпринята, во-первых, попытка проанализировать основной материал литературных источников по Эпимениду и на основе этого анализа дать общую характеристику того религиозно-ритуального комплекса, который мы условно будем называть «эпименидовским» (этому посвящен первый раздел статьи), и, во-вторых, более внимательно, нежели это делается в современной научной литературе, исследовать «спартанский след» Эпименида (второй раздел). На базе полученных результатов будет сформулирована гипотеза о влиянии эпименидовского экстатического опыта и ритуальной практики на формирование «спартанского космоса».

¹ Статья подготовлена в рамках научного гранта Минобразования РФ в области гуманитарных наук (шифр – Г00-1.2–223).

Все, что сохранилось в наших источниках о личности и деятельности Эпименида, несет на себе печать таинственности и недосказанности, все покрыто дымкой легенды и ритуального мифа. Это обстоятельство заставляет некоторых исследователей отказать от попыток найти в традиции зерно исторической действительности, во всяком случае в той ее части, которая помещает этого критского пророка в Спарту². Однако и общий объем информации, содержащейся в литературной традиции, и ее характер заставляют отказаться от гиперкритического настроения в отношении этого персонажа и признать его историческую реальность³. Трудности, впрочем, действительно велики, и первая проблема касается датировки. Фраза Татиана, христианского апологета II в. н. э., относящая Эпименида к кругу догомеровских писателей, мало что дает для ее разрешения (Tatian. Pros Hell. 41), ровно как и встречающиеся в поздней литературе указания на отношения учительства-ученичества между ним и Пифагором (Apul. Florid. 15; Iambl. Vit. Pyth. 104). Единственным событием в жизни критского жреца-искупителя, которое может быть помещено во времени с большей или меньшей долей определенности, является очищение Афин от Килоновой скверны. Основная традиция относит данный акт к концу VII – началу VI в. до н.э.⁴ Впрочем, значительно более поздняя дата выводится из свидетельства Платона, согласно которому Эпименид посетил Афины за 10 лет до Греко-персидских войн (Plat. Leg. 642d4–e4; ср. 677d7)⁵. При этом все основные источники настаивают на невероятном долголетии Эпименида. Продолжительность его жизни оценивается по-разному, но в любом случае она поражает воображение: Ксенофан указывает на 154 года (DK 21 B 20 = Diog. Laert. I. 111), Феопомп и Флегонт – на 157 лет (Theop.: FGGrHist 115 F 68 b–c = Valer. Max. VIII. 13; Plin. NH. VII. 154; Phlegon: FGGrHist 257 F 38 = Diog. Laert., loc. cit.), Свида и Григорий Кипрский – на 150 лет (Suid. ε 2471; Gregor. Cyr.: CPG I. 360 not. crit.), а критская традиция говорит о 299 годах (Diog. Laert., loc. cit.). Все это вместе взятое позволяет датировать время жизни Критянина лишь в весьма широких и неопределенных рамках – от VIII до начала V в. до н.э.⁶

Не ясно также, из какого именно города на Крите происходил Эпименид. Одни авторы выводят его из Кносса (Theop.: FGGrHist 115 F 67a, 68b–c; Paus. I. 14. 4; Suid. ε 2471), другие из Фесты (Strabo. X. 479; Plut. Sol. XII. 7: idem. De def. or. I. 409e; Eustath. Comm. ad Hom. II. [ad II. 648]. I, p. 486; Schol. in Aristoph. Plut. 90b). Феопомп, а вслед за

² См., например: Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. с нем. СПб., 1996. С. 36: «мнимый Эпименид»; Huxley G.L. Early Sparta. L., 1962. P. 67: «Из традиций, связывающих его со Спартой, невозможны никакие определенные исторические заключения»; Parker R. Athenian Religion: A History. Oxf., 1997. P. 50: «Истинная природа этой фигуры укутана в бинты сказки»; Van Wees H. Tyrtaeus' Eunomia. Nothing to do with the Great Rhetra // Sparta: New Perspectives. L., 1999. P. 36. Not. 75: «Эпименид был мифологизирован в еще большей степени, чем Терпандр и Фалет».

³ Diels H. Über Epimenides von Kreta // SB Berlin. 1891. I. S. 387–403; Demoulin H. Épiménide de Crète. Bruxelles, 1901. См. также: Суриков И.Е. Из истории греческой аристократии позднесарматской и раннеклассической эпох. Род Алкмеонидов в политической жизни Афин VII–V вв. до н.э. М., 2000. С. 36 сл.

⁴ Аристотель упоминает Эпименидово очищение Афин непосредственно перед рассказом о досолоновой смуте – Arist. Ath. pol. I (я признаю III и IV главы «Афинской политики» позднейшей интерполяцией); также и Плутарх связывает этот акт с деятельностью Солона – Plut. Sol. XII. 8. Существуют указания на точные даты ритуальной пурификации Афин: 44-я олимпиада (604/3–601/0 гг.): Suid. ε 2471; 46-я олимпиада (596/5–593/2 гг.): Diog. Laert. I. 110; Euseb. Arn. 187 Karst; Hieronym. Chron. 99 b Helm.

⁵ Разбор вопроса о времени очищения от Килоновой скверны с учетом всех вариантов античной традиции и высказывавшихся в науке мнений см. Rhodes P.J. A Commentary on the Aristotelian *Athenaion Politeia*. Oxf., 1993. P. 81–83.

⁶ Диоген Лаэртский утверждает (I. 111), что Эпименид умер на Крите вскоре по возвращении из Афин – несложное вычисление, основанное на приведенных здесь же данных о его долголетии, заставляет отнести рождение пророка к середине VIII в. либо даже к началу IX в. Свида (ε 2471) говорит, что он родился в 30-ю олимпиаду (660–657 гг. до н.э.). Все эти «точные» данные, однако, вряд ли следует воспринимать всерьез.

ним Свиды, пытаясь примирить две версии, утверждают, что родился он в Кноссе и был сыном Фестия (FGrHist 115 F 67a = Diog. Laert. I. 109; Suid., loc. cit.)⁷.

Следующая проблема связана с претензиями разных городов на обладание могилой Эпименида. Так, одной из главных достопримечательностей спартанской агоры во времена Павсания было здание эфората с могильным памятником Эпименида Критского (μνημα; Paus. III. 11. 11); Сосибий, спартанский историк III в. до н.э., говорит о том, что лакедемоняне хранят его тело в соответствии с неким оракулом (FGrHist 595 F 15 = Diog. Laert. I. 115). Аргосцы, не соглашаясь со спартанцами, показывали могилу этого критского провидца, похороненного у них перед храмом Афины Сальпинги (Paus. II. 21. 3). Наконец, согласно критской традиции, он умер дома вскоре после возвращения из Афин, причем критяне приносят ему жертвы, как богу (Diog. Laert. I. 111, 114).

Павсаний, описывая достопримечательности Афинского Элевсиния, рассказывает о бронзовой статуе быка с восседающим на нем Эпимениде Кносском (Paus. I. 14. 4). По этому поводу в науке было высказано предположение, что Павсаний здесь ошибается, перепутав критского пророка с местным героем Эпименидом Бузигом, изобретшим ярмо и научившимся запрягать быка для вспашки поля⁸. Эта возможная контаминация наводит на мысль, что и множественность могил Эпименида, и его удивительное долголетие, и противоречивая информация о происхождении могут быть объяснены тем, что в архаическую и раннеклассическую эпоху в греческом мире действовали несколько пророков, чудотворцев, поэтов, связанных с Критом и известных под именем «Эпименид». Эта догадка подтверждается прямым указанием Диогена Лаэртского на существование двух других писателей, носящих то же имя: один сочинял генеалогии, а другой был автором книг о Родосе (Diog. Laert. I. 115). В таком ключе следует, видимо, интерпретировать и то, что древние приписывали Эпимениду великое множество сочинений как в стихах, так и в прозе⁹.

Античная традиция не способна различить отдельных «Эпименидов» архаической поры, объяснение чему, на мой взгляд, следует искать в том обстоятельстве, что все эти деятели относились к одному ритуально-религиозному пласту, теснейшим образом связанному с практикой экстатической мантики и магии, которую условно можно определить как *традицию первичного шаманизма*¹⁰. Вполне вероятно также,

⁷ Детальную, но лишенную выводов сводку источников по поводу происхождения Эпименида см. в кн.: Demoulin H. Op. cit. P. 89 ff.

⁸ Об Эпимениде Бузиге (Быкозапрягателе) см. Arist., fr. 386 Rose = Serv. ad Vergil. Georg. I. 19; Hesych. β 889; Schol. in II. XVIII. 542 sq.; Schol. vet. in Aeschin. Or. II. sch. 78. О том, что Павсаний, возможно, совершил здесь ошибку, см. Harrison J.E., Verall M. Mythology and Monuments of Ancient Athens. L. – N.Y., 1890. P. 100 f., а также комм. С.П. Кондратьева ad loc. (Павсаний. Описание Эллады. Т. I. М., 1994. С. 114. Прим. 70).

⁹ Задачи данной статьи не предполагают углубление в проблему литературного наследия нашего героя; необходимо, тем не менее, назвать основные источники, упоминающие его сочинения: Ps.-Eratosth. Catast. 5; 27; Diod. V. 80. 4; Strabo. X. 479; Paus. I. 14. 4; Athen. VII. 18. 282c; Diog. Laert. I. 112; Porphyry. Vit. Pyth. 29; Iambly. Vit. Pyth. 7; 136; Socrat. Hist. eccl. III. 16; Hieronym. Comm. in Pauli Ep. ad Titum. VII. 606; Suid. ε 2471. Обсуждение вопроса о сочинениях Эпименида см. в следующих работах: Kern O. s.v. Epimenides // RE 176; Шестаков С.П. Эпическая поэзия после Гесиода // История греческой литературы. Т. I. М., 1949. С. 178; Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996 (1957). С. 123; Schwartz E. Griechische Geschichtsschreiber. Lpz., 1959. S. 115–116; Morrow G.R. Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws. Princeton, 1960. P. 21. Not. 22.

¹⁰ Выражение «первичный шаманизм», отсутствующее в антропологических исследованиях, здесь употребляется как сугубо рабочий термин, только для того, чтобы избежать нежелательных ассоциаций и прямых аналогий с современным сибирским шаманизмом. Под этим словосочетанием я понимаю первичный и основополагающий комплекс экстатического магического и мантического опыта, которым с древнейших времен обладали многие народы и который является базой для всего разнообразия шаманских практик вплоть до наших дней. Иначе говоря, слово «первичный» здесь следует понимать не столько в хронологическом, сколько в структурном смысле.

что на Крите существовал некий жреческий род Эпименидов¹¹, выходцы из которого оставили мифологизированный и ритуализированный след во многих городах Эллады и более всего, пожалуй, в Лакедемонe. Прежде чем приступить к исследованию этого «спартанского следа», необходимо со всей возможной полнотой выявить, систематизировать и охарактеризовать те признаки и элементы религиозной деятельности, которые соединяются с именем Эпименида в разрозненных и достаточно многочисленных упоминаниях у древних авторов.

Эпименид – жрец Критского Зевса. Согласно местной критской традиции, Эпименид был куретом (Myronian.: FHG fr. 1 = Diog. Laert. I. 115; Plut. Sol. XII. 7), жрецом Реи и Зевса (Schol. Clem. Alex. I. 1. 305. 3 Stahlin). Куретами называли служителей критского культа Реи-Кибелы и ее сына Зевса Идейского. Свое происхождение они вели от тех демонических существ, которым мать передала на сохранение новорожденного Зевса и которые спасали его в пещере от Кроноса, заглушая плач младенца своими исступленными криками и шумом, производимым от ударов копий о щиты (Diod. V. 65; Strabo. X. 3. 7). Критский Зевс был богом умирающей и воскресающей природы. Его культ, о котором известно немного, имел два основных центра: на горе Иде и на горе Дикте. Куреты-жрецы, празднуя оживление бога, посвящали ему танец с оружием (πυρρίχη), сопровождавшийся экстатическим ликованием и громкой музыкой. Празднование смерти сопровождалось трауром и воплями. Ценную информацию об этом культе дает фрагмент из «Критян» Еврипида, в котором хор жрецов обращается к Миносу (Eur., fr. 472). Из отрывка ясно, что мисты Зевса Идейского ведут монашескую жизнь вблизи святилища своего бога; прием в мисты сопровождается экстатическим ритуалом в честь Загрея, ипостаси Критского Зевса; их монашество связано с жесткой аскезой: белые одежды, половое воздержание, чистая жизнь – («не прикасаюсь гроба умерших»), пост¹². Есть смысл привести здесь полностью перевод этого еврипидовского фрагмента: «О, чадо финикийской [из Тирии] Европы и великого Зевса, владыка стоградного Крита! Я пришел, покинувши священные храмы, стропила для которых дало туземное бревно, срубленное халибской секирой и скрепившее воловьим клеем прочные скрепления кипариса. Проведя чистую жизнь, с тех пор я стал мистом Идейского Зевса, свершивши громы блуждающего ночью Загрея (и) его сырьядные пиры и вознеся факелы горной Матери, я, освященный, наименовался вакхом Куретов. Неся белые одежды, я избегаю рождения [быть при родах] смертных и не прикасаюсь гроба умерших. Я также хранюсь вкушения животных яств» (пер. А.Ф. Лосева).

Связь с культом Критского Зевса косвенным образом проявляется также в той важнейшей роли, которую играют пещеры в мифологеме Эпименида: он, как и Пифагор, спускается за сокровенным знанием в пещеру Иды (Diog. Laert. VIII. 3), погружается в глубокий сон в пещере (Paus. I. 14. 4), и это пещера именно Зевса Диктейского (Maxim. Tyr. X. 110. 13 Hobein)¹³.

Необходимо сказать, что самая знаменитая в древности цитата из стихов Эпименида («Критяне вечно лжецы, злые звери, бесплодные утробы» – FGrHist 457 F 2) каким-то образом была связана с могилой Зевса, показываемой на Крите (Callim. Hymn. I. 8 sq.; Joann. Chrys. In epist. ad Tit. Homilia 3α).

¹¹ В одной из работ Габриэля Хермана предпринята убедительная, на мой взгляд, попытка реконструировать ксеническую связь между афинским домом Никия и жреческим родом из Гортини, восходящим к Эпимениду, избавителю Афин от скверны: Herman G. Nikias, Epimenides and the Question of Omissions in Thucydides // CQ. 1989. 39/1. P. 83–93.

¹² О культе Зевса Идейского (Диктейского) см. Лосев. Мифология... С. 121–125 (на с. 190 – перевод указанного фрагмента Еврипида).

¹³ Здесь следует вспомнить, что тайное знание в пещере на Крите, кроме Пифагора и Эпименида, получали также Минос (Hom. Od. XIX. 178), некие законодатели, которым критяне поручают составление законов и которые отправляются в пещеру Зевса (Schol. Plat. Leg. Proem.) и др. См. также Лосев. Мифология... С. 153 сл., 184.

Когда Арат в «Феноменах» говорит об Оленийской Козе, вскормившей Зевса, и ссылается при этом на «Зевсовых пророков» (Διὸς ὑποφῆται), он имеет в виду именно Эпименида, из «Критских событий» которого этот автор черпал, вероятно, свою информацию (FGrHist 457 F 17; 18 = Arat. Phenom. 163 sq.; ср. Ps.-Eratosth. Catast. 27)¹⁴.

Следует сделать еще одно любопытное наблюдение. Заговор Килона мог быть осуществлен, согласно одной из версий, во время Диасий – аттического праздника, посвященного Зевсу Милостивому, богу искупителю. Фукидид сообщает, что Килон, получив совет дельфийского оракула захватить афинский акрополь во время величайшего праздника Зевса (ἐν τοῦ Διὸς μεγίστῃ ἑορτῇ), истолковал его как Олимпийские игры в Пелопоннесе, хотя пифия могла иметь в виду какой-то другой праздник, например, Диасии в Аттике (Thuc. I. 126). М. Джеймсон весьма убедительно доказывает, что упоминание историком аттического торжества имеет смысл только в свете скрытой полемики Фукидида с другой распространенной версией, согласно которой выступление Килона состоялось как раз во время этого местного праздника¹⁵. Если эта альтернативная версия соответствует действительности, то вина заговорщиков сразу же умножается, ибо аттические Диасии – это праздник ритуальных очищений, а тирания сама по себе предполагает осквернение города¹⁶. В свете всего вышеизложенного о связи Эпименида с культом Зевса не лишенным основания будет предположение о том, что выбор жреца, призванного свершить очищение Аттики от скверны, возникшей во время Диасий, был далеко не случайным.

Отметим попутно, что в древнейшие времена Критский Зевс почитался, вероятно, в облике быка, символе плодородия (похищение Европы и брак с ней около Гортины с последующим рождением Миноса, Радаманта и Сарпедона; миф о Минотавре; изображения быка в искусстве крито-микенской эпохи)¹⁷. В этой связи я нахожу весьма примечательным то, что Павсаний отождествляет афинского Бузига, восседающего на бронзовом быке в Элевсинии, с критским жрецом искупления (Paus. I. 14. 4; см. выше). Если афинский гид и ввел Павсания в заблуждение, то ошибся лишь отчасти, причем в высшей степени символически. Я склоняюсь к тому, что в образе Бузига мы имеем еще один след древнейшего экстатического мистериального культа, служителями которого и были критские Эпимениды.

Деятельность критского пророка связана также и с Аполлоном Дельфийским. Он, в частности, прибывает в Афины именно по повелению Пифии (Plat. Leg. I. 642d4; Diog. Laert. I. 110). Плутарх, упомянув легенду об орлах (или лебедях), летящих от краев земли к середине и встречающихся в Пифо как раз в месте так называемого пупа, сообщает, что Эпименид опроверг ее, спросив о том дельфийского бога и получив недвусмысленный ответ, что нет никакого пупа земли, а если и есть, то ведом он только богам (Plut. De def. or. I. 409e). Наконец, Эпимениду приписывалось сочинение под названием «Тельхинские истории» (ὁ τῇ Τελχινᾶκτῃ ἱστορίαν συνθεῖς – Athen. VII. 18. 282e). Чему именно был посвящен этот труд, не вполне ясно. Известно, что Крит имел эпитет «Телхинский» (St. Byz. 614 s.v. Τελχίς), поэтому сочинение с таким названием могло быть посвящено критским делам. Однако тот же эпитет имели Аполлон, Гера и нимфы (Diod. V. 55). Кроме того, известен дельфийский праздник,

¹⁴ Об Эпимениде как пророке Зевса см. Приходько Е.В. Двойное сокровище. Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. М., 1999. С. 151 сл.

¹⁵ Jameson M.H. Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia // BCH. 1965. 89. P. 167–172. См. также: Day J.H., Chambers M.H. Aristotle's History of Athenian Democracy. Berkeley, 1962. P. 162 f.; Andrewes A. The Growth of the Athenian State // САН. 1982. III³. P. 369; Rhodes. Op. cit. P. 82.

¹⁶ Эта версия, впрочем, принимается далеко не всеми. У. Форрест, например, объясняет появление варианта с аттическими Диасиями как попытку отвести от пифии обвинение в ложном прорицании: Forrest W.G. The First Sacred War // BCH. 1956. 80. P. 39 f. Аргументацию в пользу того, что Килон выступил во время Олимпий, см. в работах: Зайцев А.И. Заговор Килона // Античный мир. Проблемы истории и культуры. Сборник научных статей к 65-летию проф. Э.Д. Фролова. СПб., 1998. С. 66 сл.; Суриков. Ук. соч. С. 103.

¹⁷ См. также: Любкер s.v. Zeus; Лосев. Мифология... С. 140 сл., 153.

называвшийся τὰ Τελχίνα (надпись IV в. до н.э.)¹⁸. Впрочем, как бы то ни было, связь с Аполлоном вторична и восходить она должна все к тому же культу Зевса Критского. Считалось, что именно с Крита принес Аполлон в Дельфы свои очистительные ритуалы (Hom. Hymn. ad Apoll. Pyth.), позднее нашедшие отражение в законах о человекоубийстве (в том числе в Афинах)¹⁹. Сам Аполлон после убийства Пифона был очищен от скверны именно на Крите неким Карманором (Paus. II. 30. 3; X. 7. 2)²⁰.

Пища. Важным элементом религиозной практики Эпименида является образ его питания, характеризующийся постоянным и очень жестким постом. Невероятная способность нашего героя долгое время переносить голод у древних даже вошла в поговорку (см. Plin. NH. XIX. 93; Luc. Philopseud. 26). Диоген Лаэртский (I. 114), ссылаясь на слова некоего Деметрия и на историка Тимея (FGrHist 566 F 4), передает весьма любопытный рассказ о том, что Критянин получал свою пищу от нимф и хранил ее в бычьем копыте²¹. За едой его никто не видел, ел он крайне мало, а потому никогда не испражнялся ни по какой нужде. О его способности удовлетворяться самой скромной пищей (τὴ ἐδεσμάτιον) и о том, что он был сведущ в вопросах здорового питания, неоднократно упоминает и Плутарх (Plut. fr. 26; Sept. sapient conv. 157d; 158a–c). При этом многочисленные источники связывают эту диету с тайными познаниями Эпименида в области трав и корней, некоторые из них даже получили его имя (Plat. Leg. III. 677e; Theophr. Hist. pl. VII. 12. 1; Charact. 16. 13; Plut Sept. sapient. conv. 157e; De facie in orbe lunae 940c; fr. 26 = Sch. in Hes. Op. 41; Suid. 8 908 s.v. Διεκπατῆσαι; Eustath. Comm. ad Hom. II. [ad XXI. 14]. IV. 450)²².

Сон. Непременным элементом разных версий Эпименидовой мифологемы является его волшебный сон, который также вошел в поговорку (Luc. Tim. 6; Galen. De motu musc. IV. 440; парэмиографическая традиция: Diogenian. CPG II. 23; Gregor. Cyr.: CPG I. 360 et not. crit.; CPG II. 110; Mich. Apost.: CPG II. 702). Наиболее подробная версия этой истории, восходящая к Феопомпу и переданная Аполлонием Дисколом и Диогеном Лаэртским, рассказывает о том, как Эпименид был послан отцом и братьями в усадьбу за овцой и как он, сбившись с тропы, заснул в пещере на долгие годы (FGrHist 115 F67 = Apollon. Dusc. Hist. mir. 1; Diog. Laert. I. 109; ср.: Plin. NH. VII. 175). Количество лет, проведенных во сне, варьируется от 6 до 60: на 6 лет указывает Свида (ε 2471); на 40 лет – Павсаний (I. 14. 4); на 50 лет – Варрон, Плутарх и парэмиограф Григорий Кипрский (Varr. De lingua lat. VII. 3; Plut. An seni resp. gerenda sit 784a; CPG I. 360; II. 110); на 57 лет – Феопомп (FGrHist 115 F 67); парэмиограф Диогениан говорит, что Эпименид спал 50 или 7 лет (CPG II. 23); а в сохлках к Лукиану сказано о 60-ти годах (Schol. vet. in Luc. Tim.: Ἐπὶ μενίδῃ). Конкретные сроки здесь не имеют никакого значения, ибо речь идет, по всей видимости, о ритуальном акте инициационного испытания, связанного с посвящением в таинства Зевса Критского, о чем уже говорилось выше. Весьма ценными в этом отношении являются два места у Максима Тирского, восходящие к текстам самого Эпименида. Согласно одному из них, Эпименид, лежа в пещере Зевса Диктейского и будучи погруженным в долгий сон, встречался с богами, внимал их речам и общался с Истиной и Справедливостью. Согласно второму месту, Эпименид утверждал, что его учителем был долгий

¹⁸ См.: Schwyzler E. Dialectorum Graecarum Exempla epigraphica potiora. Lpz, 1923. 323 D 9; LSJ 1774, s.v. Τελχίς, I. О тельхинах см. также Лосев. Мифология... С. 325 слл.

¹⁹ Farnell L.R. Cretan Influence in Greek Religion // Essays in Aegean Archaeology / Ed. S. Casson. Oxf., 1927. P. 26.

²⁰ О критском происхождении некоторых дельфийских ритуалов см. также Morrow. Op. cit. P. 18.

²¹ Обратите внимание – вновь связь с быком! Эрик Доддс, отмечая, что сюжет о бычьем копыте выглядит необычайно древним и не находит себе объяснения, связывает его с традицией о невероятном долголетии Эпименида и с фракийским «рецептом», позволяющим избежать смерти: Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. М.Л. Хорькова. М. – СПб., 2000. С. 169. Прим. 42; С. 171. Прим. 60.

²² См. также Тахо-Годи А.А. Комментарии // Платон. Сочинения. Т. 3 (2). М., 1972. С. 607; Вересаев В.В. Примечания (к Гесиоду) // Эллинские поэты VIII–III вв. до н.э. Эпос, элегия, ямбы, мелика. М., 1999. С. 437.

сон со сновидениями (Maxim. Tyr. X. 110; XXXVIII. 439). Максим Тирский, не понимая истинного значения сюжета о сне, пытается увидеть здесь символический миф, с помощью которого Эпименид якобы создает учение о том, что жизнь человека подобна многолетнему сну. Гораздо глубже и правильнее интерпретирует данный сюжет Цицерон, относя сон Эпименида к интуитивному типу дивинации и ставя его в один ряд с боговдохновенными пророками, прорицающими в состоянии исступления, такими, как Бакид Беотийский или эретрийская Сивилла (Cic. De div. I. 34). О том же свидетельствует и замечание Феопомпа, что именно после своего сна Эпименид сделался любимцем богов (FGrHist 115 F 67).

Э. Доддс истолковывает сюжет о сне как доказательство знакомства греков с подготовкой северных шаманов, предполагавшей удаление из общества и пребывание в течение долгого времени в состоянии сна и транса, и сравнивает это с рассказом Геродота (IV. 95) о путешествии фракийца Залмоксиса в загробный мир²³. Здесь, впрочем, следует указать и на замечание Мирча Элиаде о том, что отшельничество в пещере, сопоставимое с ритуальным путешествием в Ад, является классическим инициационным испытанием, но не обязательно «шаманским»²⁴.

Боговдохновение и экстатическая мантика. Имя Эпименида регулярно встречается в разнообразных вариантах списка семи мудрецов (Plut. Sol. XII. 7; Clem. Alex. Strom. I. 14. 59. 2; Schol. Clem. Alex. I. 1. 305; Diog. Laert. I. 13; 41; Theodoret. Graec. affect. curatio. V. 63), либо просто отождествляется с образом мудрейшего мужа и философа (Epiphan. Panarion. II. 169; Eustath. Comm. ad Hom. II. [ad II. 648]. I. 486). При этом поздняя пифагорейская традиция причисляет его к ученикам Пифагора (Porphyr. Vit. Pyth. 29; Iambl. Vit. Pyth. 104; 135)²⁵. Однако для реконструкции интересующего нас ритуально-религиозного типа гораздо более продуктивным оказывается то направление, которое восходит к эпименидовским сочинениям и которое утверждает, что Эпимениду некого было назвать своим учителем, ибо бесподобное знание божественной мудрости приобретено им во сне (Maxim. Tyr. XXXVIII. 439. 14), благодаря которому он стал божественным или богоугоднейшим мужем (ἀνὴρ θεῖος – Plat. Leg. I. 642d 4; θεοφιλέστατος – Theop.: FGrHist 115 F 67 = Diog. Laert. I. 110), приобрел репутацию человека, любезного богам (θεοφιλής) и искусленного в божественных вещах (περὶ τὰ θεῖα), в боговдохновенной и тайнообрядовой премудрости (τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν) (Plut. Sol. XII. 7). Эти последние слова Плутарха следует выделить особо.

На знакомство Эпименида с опытом «шаманского» транса и экстаза указывает способность нашего героя слышать голос с неба (Theop.: FGrHist 115 F 69 = Diog. Laert. I. 115). О том же самом свидетельствуют, очевидно, заявления Свида (ε 2471): «О нем говорят, что душа его выходила на какое угодно время и вновь входила в тело», Диогена (I. 114): «А еще рассказывают, будто бы он первоначально назывался Заком... и будто бы притворялся, что воскресал и жил много раз», а также слова Прокла, комментатора Платона: «...и Аристей Проконнеский, и Гермодор Клазоменский, и Эпименид Критянин, после смерти оказавшиеся среди живых» (Procl. Comm. in Plat. Resp. [ad 614b]. II. 113)²⁶.

²³ Доддс. Ук. соч. С. 148, 170. Прим. 46.

²⁴ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза / Пер. с англ. К. Богуцкого, В. Трилис. Киев, 1998. С. 288.

²⁵ Напротив, традиция, отраженная у Алулса, превращает Эпименида в учителя Пифагора (Apol. Florid. 15). Учитывая множественность Эпименидов – прорицателей и очистителей архаической поры, я не вижу оснований для серьезных заявлений о сомнительности подобного ученичества, которые иногда встречаются в литературе (см., например: Черниговский В.Б. [Комментарий ad Iambl. Vit. Pyth. 104] // Ямвлих. Жизнь Пифагора. М., 1997. С. 79. Прим. 1).

²⁶ Добавим к этому фразу из «Электры» Софокла: «О многих слышал я, о мудрых людях, | Что слухи ложные про смерть свою | Они пускали, а затем, вернувшись, | С сугубой славой доживали век» (Soph. Electr. 62 sq., пер. Ф.Ф. Зелинского), а также рассказ Геродота об Аристее (IV. 14) и о хитрости Залмоксиса (IV. 95).

Кстати говоря, само имя Ἐπιμενίδης связано, возможно, с ритуальной одержимостью и со способностью к трансу, которая должна была культивироваться жрецами данного типа (см. выше о куретах Зевса Идейского). Этимологически это имя, вероятно, стоит в одном ряду с глаголом ἐπιμαίνεσθαι – «быть одержимым страстью», «быть в восхищении», «неистовствовать» и прилагательным ἐπιμαίης – «бешеный», «безумный», восходя к общиндоевропейскому корню *men-*, имеющему отношение к различным качествам и статусам мыслительной деятельности и умственных способностей²⁷. Между прочим, один древний схолиаст, комментировавший лукиановского «Тимона», прямо говорит, что Эпименид проснулся безумным, с измененной психикой (παράλλαττοντα καὶ κεκινημένον τὴν διάνοιαν), после чего и обратился к хреспологии (καὶ πρὸς χρησμολογίαν τὸ ἐντεῦθεν λοιπὸν ἀπιδεῖν) (Schol. vet. in Luc. Tim.: Ἐπιμενίδην).

Энтузиазм (т.е. боговдохновенное исступление), способность к экстазу непосредственным образом связаны с пророческим талантом Эпименида. Цицерон, рассуждая о двух различных типах дивинации, говорит следующее: «Но нет искусства в том виде дивинации, при котором предчувствуют будущее не разумом и не на основе наблюдений над знамениями и записей замеченного, но вследствие особого возбуждения души или свободного и непринужденного душевного движения. Это происходит часто во сне, и иногда у прорицающих в состоянии исступления, какими были, например, Бакид Беотиец, или критянин Эпименид, или эретрийская Сивилла. К этому следует отнести также оракулы, однако не те, которые получены вытягиванием жребия, но те, которые изрекаются по наитию и божественному вдохновению» (De div. I. 34, пер. М.И. Рижского).

Указание на замечательное провидческое дарование является главным элементом всей традиции об Эпимениде. Даже апостол Павел в одном из посланий называет его пророфом (προφήτης – Paul. ad Tit. I. 12; ср.: Clem. Alex. Strom. I. 14. 59. 2 и Socrat. Hist. eccl. III. 16), термином, который в христианской литературе обычно употребляется в связи с библейскими пророками. Объясняя применение этого слова апостолом Павлом по отношению к языческим прорицателям, Е.В. Приходько делает следующее важное замечание: «Эпименид словно явился из глубокой древности как хранитель всего дарования высшего видения в его первозданном единстве: ни один из существующих мантических терминов не в состоянии объяснить и назвать его дар»²⁸. Но, тем не менее, у разных античных авторов можно обнаружить указания на то, что талант Эпименида проявлялся некоторым специфическим образом. Указания эти до известной степени противоречивы. С одной стороны, отмечается его способность предсказывать вооруженные конфликты и особенно военные катастрофы²⁹ (Plat. Leg. I. 642d 4; Plut. Sol. XII. 10; Diog. Laert. I. 114 sq.; Schol. in Aristoph. Plut. 90b), а также болезни, землетрясения и прочие стихийные бедствия (Porphyr. Vit. Pyth. 29; Iambl. Vit. Pyth. 135). С другой стороны, Аристотель, рассуждая в «Риторике» о том, что не только будущее, но и прошлое может быть предметом познания для гадалелей (τοῖς μάντεσιν), ссылается на слова Эпименида, из которых явствует, что он гадал не о том, что случится, а о том, что уже произошло, но осталось незамеченным (Arist. Rhet. 1418a 21–26). Древний анонимный комментатор Аристотеля, не понимая истинного религиозного смысла этого типа дивинации и ошибочно полагая, что Стагирит здесь смеется над Эпименидом, делает следующее саркастическое замечание: «Что за трудность узнавать то, что уже случилось?» (Anon. comm. in Arist. Rhet. [ad 1418a 22]. 252). На самом деле слова Аристотеля следует трактовать совершенно иначе, в том смысле, что жрецы этого типа умели вскрывать причины несчастий, уже постигших население какого-нибудь города, с тем, чтобы

²⁷ См., например, Watkins C. The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots. Boston, 1985. P. 41, s.v. *men*¹.

²⁸ Приходько. Ук. соч. С. 108, 151.

²⁹ Об этом см. Griffiths A. Was Kleomenes Mad? // Classical Sparta: Techniques Behind Her Success / Ed. A. Powell. L., 1989. P. 68.

с помощью известных им ритуалов избавить страну от скверны. Не случайно один схолиаст, говоря об очищениях Эпименида от любой порчи, как телесной, так и душевной, добавляет, что он объяснял ее причину (*καὶ τὸ αἴτιον εἶπεῖν* – Schol. Clem. Alex. I. 1. 305. 3).

Колдовство, знахарство и ритуальные очищения. Помимо провидческого дара традиция приписывает Эпимениду, как и ряду других деятелей подобного рода, умение влиять на текущие и будущие события с помощью тайного знания и особых обрядов. В самом общем смысле об этом говорит Апулей (Apologet. 27). Климент Александрийский утверждает, что Критянин с помощью жертвоприношений смог отсрочить на 10 лет начало Персидской войны (Strom. VI. 3. 31. 4)³⁰. У Ямвлиха находим историю о том, как Эпименид, узнав о сговоре каких-то людей, собиравшихся убить его, призвал Эриний и богов-мстителей и сделал так, чтобы те люди перебили друг друга (Iambl. Vit. Pyth. 222). Тот же автор и Порфирий в духе поздней пифагорейской традиции сообщают, что Эпименид научился у Пифагора искусству чудесным образом предотвращать угрожающие катастрофы: отвращать ураганы и градобития, укрощать реки и море, а также, кроме прочего, быстро останавливать моровое поветрие (Porphyg. Vit. Pyth. 29; Iambl. Vit. Pyth. 135).

Как и полагается настоящему ведуну и колдуну, Эпименид является искусным знахарем. В «Моралиях» у Плутарха есть одно место, согласно которому Эпименид, как и Гесиод, был сведущ во врачевании, в вопросах здоровой пищи и смешивания вина, знал о свойствах хорошей воды, об омовении женщин, о времени для соития, о зачатии детей (Plut. Sept. sapient. conv. 158a–b; см. также выше рубрику о пище)³¹.

Своей славой жрецы эпименидовского типа были обязаны искусству лечебной магии не в меньшей степени, чем пророческому дару. В качестве источника очищений, центра этих тайных знаний греки воспринимали именно остров Крит, знаменитый своими жрецами-искупителями (Paus. II. 7.7, 30.3; X. 6.7; 7.2; Porphyg. Vit. Pyth. 17; ср.: Euseb. Praep. evang. V. 31.3)³². Не случайно даже имя нашего Критянина ассоциировалось с прозвищем «Очиститель» (Καθαρτής – Porphyg. Vit. Pyth. 29; Iambl. Vit. Pyth. 136). Более всего известен факт очищения Эпименидом Афин, страдавших от Килоновой скверны и вызванной ею чумы³³. Из слов Плутарха в «Пире семи мудрецов» явствует, что ему же приписывали очищение Делоса (Plut. Sept. sapient. conv. 158a; ср.: Thuc. III. 104.1). Однако с именем Эпименида, вне всякого сомнения, традиция связывала акты очищения и во многих других местах Эллады.

В основе очистительных методов лежали особые ритуалы и прежде всего жертвоприношения. В общем смысле об умиловительных жертвах, практиковавшихся Критянином, говорят Плутарх и Максим Тирский (Plut. Sol. XII. 7; Maxim. Tyr. XXXVIII. 439. 14). У Феопомпа сохранился более подробный рассказ о том, как Афины были очищены с помощью принесения в жертву черных и белых овец (FGrHist 115

³⁰ Климент, возможно, по-своему интерпретирует здесь Платона, согласно которому Эпименид предсказал, что персы не придут в Афины в течение ближайших 10 лет (Plat. Leg. I. 642d).

³¹ О связи мантики, магии и врачебного искусства см. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. Гл. 3. С. 104–115; Приходько. Ук. соч. С. 102–110.

³² См. Лосев. Мифология... С. 184; Morrow. Op. cit. P. 18.

³³ Г. Бузольт, Ф. Якоби и даже не так давно Дж.К. Дэвис предположили, что вся история с миссией Никия, сына Никарета, посланного афинянами на Крит за Эпименидом, является позднейшим изобретением, возможно, времен Пелопоннесской войны: Busolt G. Griechische Geschichte. Bd II. Gotha, 1985². S. 212; Jacoby F. FGrHist 457. Introduction. P. 313; Davis J.K. Athenian Propertied Families 600–300 B.C. Oxf., 1971. P. 403. Здесь не лишним будет привести список источников, где ритуальный катарсис Афин связывается именно с Эпименидом: Arist. Ath. pol. 1; Theop.: FGrHist 115 F 67; Nicanthes apud Athen. XIII. 78; Plut. Sol. XII. 7–9; idem. Praecepta gerendae resp. 820d; Paus. I. 14.4; Maxim. Tyr. XXXVIII. 439.14; Diog. Laert. I. 64; 110–111; Suid. ε 2471; Schol. Clem. Alex. I. 1. 305. 3.

Ф 67)³⁴. Однако имеются и достаточно ясные указания на то, что Эпименидовы очищения предполагали человеческие жертвоприношения. Так, Неанф Кизикский, историк III в. до н.э., в своем сочинении «О мистериях» рассказывает о некоем прекрасном юноше Кратине: когда Эпименид очищал Аттику от древних грехов с помощью человеческой крови (διθρωπίει αἵματι διὰ τὴν μύσιν παλαί), этот молодой человек добровольно пожертвовал собой вместо девочки-младенца (ὑπὲρ τῆς θρεψαμένης) (Neanth.: FHG III. 8; Афиней, сохранивший нам данный фрагмент, говорит об этом как об общеизвестной истории – XIII. 78. 602с). Диоген Лаэртский (I. 110) со ссылкой на неназванных им писателей³⁵ рассказывает, что для окончательного отвращения гнева богов потребовалась смерть двух юношей, и называет их имена – Кратин и Ктесибий³⁶.

В обрядах катарсиса критские жрецы использовали, вероятно, музыку и песнопения. Так, Евстафий в комментариях к «Илиаде» указывает на традицию, согласно которой Эпименид «делал очищения с помощью гекзаметров» (ὅς καθαρμούς δι' ἐπῶν ἐποίησε – Eustath. Comm. ad Hom. II. [ad II v. 648]. I. 486). Об этом же, безусловно, свидетельствует и тот факт, что в древности известностью пользовались стихотворные собрания под названием «Очищения» и «О жертвоприношениях», авторство которых приписывалось Эпимениду (Strabo. X. 479; Paus. I. 14.4; Euseb. Praep. evang. V. 31.3; Diog. Laert. I. 112; Suid. ε 2471).

Основание святилищ и реформа обрядов. Древние иногда приписывали Эпимениду не только первую идею очистительных обрядов, но и начало воздвижения храмов богам (Diog. Laert. I. 112). Это следует трактовать, вероятно, в том смысле, что с именем критских Эпименидов во многих местах Эллады была связана религиозная реформа, придание ритуалам правильной формы и систематичности³⁷.

Плутарх говорит о сооружении Эпименидом святинь, не называя те божества, для которых они предназначались (Plut. Sol. XII. 9). С деятельностью Критянина связана установка безымянных алтарей, которые можно было встретить в афинских демах во времена Феопомпа (FGrHist 115 F 67). Тот же автор в другом месте передает историю о том, как Эпименид собирался воздвигнуть храм нимфам и как с неба ему послышался голос: «Не нимфам, но Зевсу!» (FGrHist 115 F 69). Лобан Аргосский сообщает, что в Афинах Эпименид основал храм Эриниям (Diog. Laert. I. 112). Наконец, сохранились сведения о том, что после искупления Килоновой скверны в Афинах по совету Эпименида были сооружены святилища (алтари) Оскорблению и Бесстыдству (Contumeliae fanum et Impudentiae – Cic. De leg. II. 28; Ὑβρεως καὶ Ἀναιδείας βωμοὺς – Clem. Alex. Protr. II. 26.4; Schol. Clem. Alex. I. 1. 305.3). В этом же ряду стоит его деятельность по упрощению ритуалов, в частности погребальных жертвоприношений, отмена грубых («варварских» по выражению Плутарха) похоронных обычаев, соблюдавшихся прежде большинством женщин при выражении скорби по умершим (Plut. Sol. XII. 8).

Общая характеристика эпименидовского религиозного типа. Уже давно замечено удивительное сходство многих элементов эпименидовской ритуально-религиозной практики с хорошо изученным комплексом представлений и обрядов сибирско-алтай-

³⁴ На особую роль овец в критской очистительной практике помимо приведенного здесь свидетельства Феопомпа указывает начало легенды об Эпимениде, по которой его посылают в деревню за овцой (FGrHist 115 F 67), а также рассказ Порфирия об очистительных ритуалах, которым был подвергнут Пифагор на Крите: днем он лежал распростертым на морском берегу, а ночью – на речном, имея на голове повязку из шерсти черного барана, а когда спускался в пещеру Иды, то был облачен в черную овчину (*Porphyr.* Vit. Pyth. 17).

³⁵ «Другие», – говорит Диоген, имея в виду тех, кто всю историю передает иначе, нежели Феопомп.

³⁶ См. также Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Ч. II. Богослужбные и сценические древности. СПб., 1997 (1-е изд. – 1899). С. 78; Залюбовина Г.Т. Жертвоприношения в жизни греческого полиса (К вопросу о типологии жертвоприношений) // Древний Восток и античный мир. № 3. М., 2000. С. 49.

³⁷ Ср. по этому поводу Латышев. Ук. соч. С. 73.

ского шаманизма³⁸. В науке, впрочем, предпринимались попытки отрицать глубинный характер этого сходства, основанные на стремлении видеть в шаманизме конкретный религиозный феномен, ограниченный определенными географическими зонами и зародившийся в Центральной Азии в I тыс. н.э., возможно, под влиянием буддизма и ламаизма³⁹. Мы, однако, будем следовать общепринятому словоупотреблению и понимать под *шаманизмом* особый тип религии, представляющий собой очень распространенное явление на определенных стадиях развития общества. Шаманизм народов Северной Азии и Сибири является всего лишь одним из конкретных проявлений, превратившийся в этих регионах в господствующую, а иногда даже всепоглощающую форму религии⁴⁰.

Имеет смысл привести здесь некоторые из наиболее очевидных и ярких совпадений между шаманским и эпименидовским комплексами.

Элементы, характерные для шаманизма
(по М. Элиаде и С.А. Токареву)

1. Шаман – выделенное обществом лицо, обладающее особым статусом и наделенное важными религиозными функциями, призванными систематизировать и упорядочить ритуальную жизнь общества.
2. Шаманом, как правило, является человек, склонный к истерии.
3. Удаление от общества с целью долгой подготовки шамана; важное значение сна.
4. Появление способности к искусственно вызываемому и направляемому экстазу; гипноз или самогипноз.
5. Путешествие души шамана и биллокация.
6. Общение души шамана с духами, в том числе с духами зла, способность оказывать на них влияние.
7. Рассказ шамана о своем трансцендентном опыте в импровизированной песне.

Элементы, характерные для эпименидовского комплекса

1. Эпименид принадлежит к куретам, статус которых не сводим к статусу обычных жрецов; Эпименид является религиозным реформатором, с чьим именем связана систематизация религиозных обрядов.
2. Свидетельство об изменениях в психике Эпименида; этимология имени «Эпименид».
3. Сон в пещере, после которого Эпименид становится «божественным мужем».
4. Свидетельства об особых энтузиастических (боговдохновенных) знаниях и способностях Эпименида.
5. Душа Эпименида способна покидать тело на какое угодно время и возвращаться обратно.
6. Непосредственное общение Эпименида с божествами, с Истиной и Справедливостью, с Эриниями и богами-мстителями; способность слышать голос с неба; сооружение храмов богам, алтарей нимфам, силам зла (Оскорблению и Бесстыдству), другим неизвестным божествам для того, чтобы с помощью жертв влиять на них.
7. Большое количество сочинений, в том числе в форме эпических песен, приписываемых Эпимениду (например, «Тельхинские истории», «Теогония», «О происхождении куретов и корибантов», «О Миносе и Радаманте», «Критские события», «Строительство Арго», «Плавание Ясона», «Мистерии», «Оракулы», «Очищения» и прочие загадочные вещи).

³⁸ Diels H. Parmenides Lehrgedicht. В., 1897. S. 14f.; Казапов Е. Шаманство и проявление экстаза в греческой и римской религии // Известия АН СССР. 1934. С. 387–401; Элиаде. Ук. соч. С. 287 слл.; Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. 2 (München, 1979). S. 319.

³⁹ См. Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994. С. 121–133. Ср. Селиванова Л.Л. О дельфийской мантике // Античность Европы. Межвузовский сб. научн. тр. Пермь, 1992. С. 73 сл.

⁴⁰ Токарев. Ук. соч. С. 271, 276.

8. Особый ритуальный акт – *камлание* – исступленная пляска с пением, ударами в бубен, громом железных подвязок и пр.

9. Встречающаяся половая трансформация шамана.

10. Способность шамана гадать о будущем (например, о будущей охоте).

11. Шаман – колдун.

12. Шаман – знахарь.

13. Шаман – проводник душ в преисподнюю.

14. Магическое целительство, заключающееся в выяснении того, какие злые духи похитили душу больного, и в ритуальном изгнании этих духов.

8. Особый ритуальный акт – *πυρρίχη* – экстатический танец куретов, сопровождаемый исступленным ликованием, музыкой, ударами копий о щиты.

9. Половое воздержание куретов Зевса Идейского.

10. Удивительный пророческий дар Эпименида.

11. Способности Эпименида воздействовать на предстоящие события.

12. Познания Эпименида в знахарстве, в вопросах трав и корений.

13. Многочисленные воскресения Эпименида; роль пещеры в его мифологеме; вера в то, что прежде он был Эаком (этот герой, по Платону, был судьей в подземном царстве – Plat. Gorg. 523e).

14. Обряды Эпименида, направленные на излечение от морового поветрия, предполагали выяснение причин скверны и последующего ритуального очищения от нее.

Подобного рода поразительные совпадения послужили одним из важных аргументов в гипотезе, сформулированной в 1935 г. швейцарским исследователем К. Меули и развитой в 1951 г. Э.Р. Доддсом. Гипотеза эта предполагает существование некой линии духовного преемства, связывающей, с одной стороны, древнейший сибирский шаманизм, а с другой, греческие представления о том, что душа способна отделяться от тела и что этого можно добиться с помощью особых экстатических техник. В качестве посредника между двумя феноменами Меули и Доддс предлагают скифо-фракийский «шаманизм»⁴¹. Причем вектор влияния направлен из Сибири в Элладу. Однако если в отношении таких деятелей, как Залмоксис Фракийский, Аристей Проконесский и особенно Абарис Гиперборейский, также причисляемых к кругу «греческих шаманов», схема Меули–Доддса работает прекрасно, то с Эпименидом, на мой взгляд, возникают серьезные трудности. Я, во всяком случае, не обнаружил никаких «зацепок», способных поставить в прямую зависимость ритуальную практику или мифологический образ Эпименида от каких-либо элементов фракийской, скифской и вообще «северной» религиозной культуры, за исключением, пожалуй, одного-единственного: критский жрец искупления был так же тесно связан со Спартой, как и Абарис Гиперборейский, пришедший с Севера. Этого, однако, недостаточно, чтобы говорить о том, что эпименидовский ритуально-религиозный комплекс в конечном итоге восходит к скифскому или даже сибирскому шаманизму. Истоки интересующего нас явления следует, скорее всего, искать в глубинах минойской культуры⁴². Что же касается указанных выше очевидных совпадений, то объясняются они, вероятно, типологической близостью рассматриваемых феноменов. Практику критских жрецов-искупителей можно определять как *шаманскую* не по той причине, что она восходит к сибирскому шаманизму (хорошо известному благодаря современным этнографическим исследованиям), а в силу того, что она типологически принадлежит к той распространенной форме религии, которую условно можно назвать *первичным шаманизмом*. Практика Абариса Гиперборейского имеет, безусловно, северное происхождение, а ее схожесть с эпименидовским опытом объясня-

⁴¹ Meuli K. Scythica // Hermes. 1935. 70. P. 121–176; Доддс. Ук. соч. С. 145–182; с упрощенным изложением данной теории (без приведения серьезной аргументации) можно познакомиться, например, в кн.: Грант М. Греческий мир в доклассическую эпоху. М., 1998. С. 259, 400 сл.

⁴² У Доддса все же находим единственный раз намек на возможное влияние критской традиции на феномен греческого шаманизма. Автор, впрочем, не акцентирует на этом внимание (Доддс. Ук. соч. С. 152).

ется принадлежностью к тому же изначальному типу. Удивление вызывает на самом деле другое обстоятельство – обе практики, типологически близкие, но имеющие совершенно различные историко-географические корни, оказались востребованными в одно и то же время в одном и том же месте. По всей видимости, на то были свои причины.

II

«Спартанский след» Эпименида фиксируется явственно, хотя источников для его исследования сохранилось не так много. Из имеющегося в нашем распоряжении материала становится очевидным, что деятельность этого религиозного реформатора, пророка и жреца-искупителя имела важное значение для спартанского полиса в пору его конституционного становления.

Об особой роли Эпименида в Спарте свидетельствует, возможно, сохранившаяся у поздних авторов манера при мимолетном упоминании о нем делать уточняющее замечание: «тот, который в Спарту пришел» (*ὁστις εἰς τὴν Σπάρτην ἄφικετο* – Tatian. Pros Hell. 41; Clem. Alex. Strom. I. 21. 133. 2; Euseb. Prepar. evang. X. 11. 27). Мы располагаем, однако, и более ценной информацией о пребывании нашего героя в Лакедемонe.

Храмоустроительная деятельность Эпименида в Лаконике. Павсаний (III. 12. 11) при описании достопримечательностей в районе спартанской площади сообщает о некоем круглом здании, в котором находятся статуи Зевса и Афродиты Олимпийских, и указывает на местную традицию, согласно которой это святилище построил (*κατασκεύασαι*) Эпименид. Конрад Штиббе замечает по этому поводу: «Необычный храм для необычной комбинации богов, учрежденный необычным мужем в необычном государстве!»⁴³. С этими словами можно было бы согласиться, но лишь в части, касающейся олимпийского эпитета, – в данном случае его, кажется, действительно трудно объяснить удовлетворительным образом. Но я не нахожу ничего экстраординарного в том, что критский курет учреждает в архаические времена в Спарте святилище Зевса. То, что этот бог выступает в данном случае в паре с Афродитой, может быть интерпретировано следующим образом.

Поскольку возникновение этого святилища должно быть отнесено к архаической эпохе, перед нами, скорее всего, не та игривая и кокетливая богиня, которая известна по классическому олимпийскому пантеону (несмотря на ее эпитет), а древнейшее божество хтонического происхождения. Согласно наиболее известному варианту архаической теогонии, сохраненному у Гесиода, она вместе с Эриниями, Гигантами и Мелийскими нимфами была рождена из крови оскопленного Кроносом Урана (Hes. Theog. 182–206). Для нашей темы, однако, особенно интересен фрагмент из «Теогонии» Эпименида, где разрабатывается тот же сюжет. В Эпименидовом варианте, сохраненном благодаря схолиям к Софоклу, на месте оскопляемого Урана неожиданно оказывается Кронос, от которого рождаются прекрасноволосая золотая Афродита, бессмертные Мойры и хитроумноодаривающие Эринии: *Ἐπιμενίδης Κρόνου φησὶ τὰς Εὐμενίδας ἐκ τοῦ καλλίκορος γέμετο χρυσῇ Ἀφροδίτῃ | Μοῖραι τ' ἀθάνατοι καὶ Ἐρινύες αἰολόδωροι* (Epim.: FGrHist 457 F 7 = Schol. in Soph. O. K. 42). Иоанн Лаврентий Лид, историк VI в. н.э., говорит о каких-то писателях, которые считают приличным рассказывать о том, что Афродита родилась из полового члена Кроноса (Joan. Laur. Lyd. De mens. IV. 64). Свои познания Лид здесь черпает, по всей видимости, именно из Эпименидовых гекзаметров, на знакомство с которыми ясно указывает другое место его сочинения⁴⁴.

⁴³ Stibbe C.M. Das andere Sparta. Mainz am Rhein, 1996. S. 727. Anm. 71.

⁴⁴ Joan. Laur. Lyd. De mens. IV. 17 – здесь Лид прямо ссылается на Эпименида в рассказе о Диоскурах. Это место Дильс без достаточных оснований помечает как «сомнительное» (DK III B 26).

Эта Афродита являлась одной из первичных хтонических сил, входя в круг мифологии Великой Матери. Она выступает как один из аспектов этой древнейшей богини наряду с Кибелой и Реей⁴⁵, а жрецом последней, как уже отмечалось выше, был Эпименид (Schol. Clem. Alex. I. 1. 305. 3).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в теогонии Эпименида (как, впрочем, и в теогонии Гесиода) Афродита рождается вместе с Эриниями, о роли которых в ритуальной практике критского жреца прямо свидетельствует рассказ Ямвлиха (Iambl. Vit. Pyth. 222), а косвенно – история с очищением от Килоновой скверны.

Следует отметить также и тот известный факт, что одним из самых почитаемых святилищ Афродиты был храм на о-ве Кифера (отсюда эпитет Киферея), расположенном как раз на пути из Крита в Лаконику.

В связи с храмоустроительной практикой Эпименида английский исследователь Г. Диккинс в 1912 г. выдвинул гипотезу о том, что в начале VI в. до н.э. эфор Хилон с помощью критского жреца и пророка основал в Таламах Лаконских оракул Ино-Пасифаи, деятельность которого надежно зафиксирована Павсанием и Плутархом для эллинистического времени (Paus. III. 26. 1; Plut. Agis. 9; Cleom. 7)⁴⁶. Согласно этой теории, создание такого святилища было вызвано желанием Хилона уравновесить влияние Дельф, позиция которых в значительной степени зависела от воли спартанских царей; этот оракул давал дополнительные полномочия и возможности эфорам, которые отныне регулярно консультировались с ним. Необходимо сказать, что сам Г. Диккинс прекрасно понимал ненадежный характер этой своей конструкции. И все же некоторые основания для нее имеются, во всяком случае в той части гипотезы, которая говорит о влиянии критской ритуальной практики.

Во-первых, культ Пасифаи имеет критские корни. В классическом варианте мифа она является супругой Миноса, воспылавшей противоестественной страстью к быку, от которой и родился Минотавр. За этим образом скрываются, конечно же, древнейшие тотемистические верования, включающие Пасифаю в круг Зевса Критского. Выше говорилось о роли быка в культе Зевса, о бычьем копыте, в котором Эпименид хранил свою пищу, а также о связи Эпименида Бузига с быком. Отметим попутно, что образ Пасифаи имеет непосредственное отношение к Афродите – именно последняя в некоторых вариантах мифа внушает критской царице любовь к зверю (Hug. Fab. 40; Verg. Aen. VI. 26; Myth. Vat. I. 43). В связи с тем, что было сказано выше об учреждении Эпименидом культа Зевса и Афродиты в Спарте, наполненным особым смыслом оказывается одно место в «Гимне к Делосу» Каллимаха, где речь идет о древнем кумире Афродиты (ἱρὸν αἰῶνα Κύπριδος ἀρχαίης), которому посвящен некий праздник, сопровождаемый круговой пляской под звон кифары. Этот кумир был установлен на Делосе Тесеем на обратном пути с Крита в знак своей победы над «чадом Пасифаи» (Callim. Hymn. in Del. 307–315). Плутарх (Thes. 21) передает ту же историю об установке полученной от Ариадны статуи и об учреждении на Делосе по этому поводу праздника с ритуальным танцем.

Во-вторых, вопрошающий в Таламах получал пророчество во сне, о чем свидетельствует рассказ Павсания и Плутарха (Paus. III. 26. 1; Plut. Cleom. 7). Вспомним в связи с этим огромную роль сна в мифологеме и, очевидно, в ритуальной практике Эпименида.

В-третьих, по Плутарху получается, что оракул Пасифаи имел непосредственное отношение к политической деятельности эфоров и, возможно, находился под их контролем. А между тем именно с этой коллегией связан известный сюжет об «Эпименидовой коже».

⁴⁵ Лосев. Мифология... С. 78 сл., 86, 449; он же. Афродита // Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского и др. М., 1991. С. 74.

⁴⁶ Dickens G. The Growth of Spartan Policy // JHS. 1912. 32. P. 21; см. также Dum G. Entstehung und Entwicklung des Spartanischen Ephorats. Innsbruck, 1878. S. 26–28; Huxley. Op. cit. P. 67; Mactoux M.-M. Phobos à Sparte // RHR. 1993. 210/3. P. 284; Richer N. Les éphores. Études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIII^e–III^e siècles avant Jésus-Christ). P., 1998. P. 195. Not. 244, 211. Not. 49.

«Эпименидова кожа». Сохранилась богатая парэмиографическая традиция об «Эпименидовой коже» (τὸ τοῦ Ἐπιμενίδου δέρμα), восходящая к спартанскому историку Сосибию (или к Феопомпу). Это крылатое выражение в древности употребляли либо по отношению к старикам – в связи с невероятным долголетием Критянина (ἐπὶ τῶν ὑψηλῶν – Greg. Cyp.: CPG I. 360 not. crit.), либо, что было гораздо чаще, оно использовалось для обозначения чего-то таинственного (ἐπὶ τῶν ἀποθέτων – Diogenian.: CPG I. 309 et not. crit.; Mich. Apost.: CPG II. 415; 689; Suid. ε 2471). Согласно сообщению Свида, кожа эта, когда ее нашли, была испещрена письменами (τὸ δέρμα ἐὺρῆσθαι ὑράμμασι κατὰστικτον – Suid. ibid.). При этом вся парэмиографическая традиция сообщает о хранении этой кожи в Лакедемонe, что восходит, вероятно, к Сосибию Лаконскому, который говорит, впрочем, не о коже, а о «теле Эпименида», имея в виду скорее всего его мумию (τὸ σῶμα – Sosib.: FGrHist 595 F 15). И Сосибий, и вслед за ним собиратель поговорок Диогениан утверждают, что спартанцы хранили эту реликвию в соответствии с неким оракулом (κατὰ τὴν λόγιον – Sosib. ibid.; CPG I. 309 not. crit.).

По этому поводу в науке существуют две точки зрения. Согласно одной из них (Дильс, Демулин и недавно Гриффитс, последний – с оговорками), в Спарте в течение какого-то времени использовалась некая книга оракулов, написанная на пергаменте и известная как «кожа Эпименида», которую позднейшая традиция приняла за кожу самого жреца с нанесенными на ней письменами (татуировками?)⁴⁷. Иную точку зрения высказывает Доддс, считающий, что спартанцы в качестве реликвии хранили именно кожу пророка. Для него наличие татуировки на этой реликвии служит важным доказательством связи критского жреца с фракийской *шаманской* практикой⁴⁸. Между тем, Павсаний видел внутри помещения, где заседали эфоры, некий *памятник* Эпименида (III. 11. 11). Если под термином *μῆμα* здесь понимать *могилу* пророка, то это сообщение скорее всего подтверждает справедливость гипотезы Дильса, ибо в противном случае нужно как-то объяснять одновременное наличие и могилы, и кожи (мумии). Если же слово *μῆμα* переводить как *реликвия*, то это противоречие снимается и точка зрения Доддса получает полное право на существование.

В том же месте Павсаний сообщает, что в спартанских эфореях находилась также *μῆμα* древнего героя Афарей, царя Мессении, отца Идаса и Линкея, соперников Диоскуров. Между прочим, Афарей является весьма значимой фигурой в ритуально-религиозной сфере, ибо именно с его именем связывали распространение в Пелопоннесе культа Великих богинь (Paus. IV. 2. 6). Необходимо обратить внимание еще на одно обстоятельство, которое на первый взгляд кажется малозначительным совпадением: Афарей, оказывается, первоначально жил в Таламах Мессенских – городе, одноименном с тем, где находился знаменитый лаконский оракул Ино-Пасифаи. Здесь у него родились все его дети (Paus. III. 1. 4), в том числе и Линкей, которому приписывалась способность видеть вещи, скрытые на очень далеком расстоянии (у Пиндара он с вершины Тайгета видит Кастора, спрятавшегося в дупле дуба, – Nem. X. 61 sq.; у Павсания он способен видеть через ствол дуба – IV. 2. 7). Не является ли это проявлением провидческого дара героя? И, далее, не говорит ли все вместе взятое о пророческих качествах самого Афарей, чью могилу бережно хранили спартанские эфоры⁴⁹?

Сохранение лакедемонянами «Эпименидовой кожи» имеет две любопытные параллели. Во-первых, согласно Плутарху, спартанские цари в соответствии с предписанием некоего оракула тщательно берегут кожу убитого лакедемонянами Ферекида Мудрого (Plut. Pelop. 21. 3). Здесь имеется в виду, по всей видимости, Ферекид Сиросский, об оракулах которого спартанским царям говорит также Феопомп

⁴⁷ Diels H. Über Epimenides von Kreta // SB Berlin. 1891. I. P. 399; Demoulin. Op. cit.; Griffiths. Op. cit. P. 69, 77. Not. 48.

⁴⁸ Доддс. Ук. соч. С. 148, 169. Прим. 43, 44.

⁴⁹ См. по этому поводу Richer. Op. cit. S. 239 f. Not. 35, 36.

в «Чудесах» (Theop.: FGrHist 115 F 71 = Diog. Laert. I. 117). Во-вторых, согласно сообщению Филостефана, сохраненному у Стефана Византийского, царь Клеомен, брат Леонида, содрал кожу с Антеса, сына Посейдона, и что-то написал на этой коже, выполняя некое повеление оракула (St. Byz. s.v. Ἀνθάνα). Место не вполне ясное, некоторые предполагают здесь лакуну⁵⁰, но в любом случае связь «спартанские цари – кожа – оракулы» несомненна.

Следует, вероятно, согласиться с предположением, что, с одной стороны, спартанские эфоры сохраняли и использовали Эпименидовы оракулы, очищения и другие священные вещи, написаны ли они были на мумии самого мудреца или на обычном пергаменте, а с другой стороны, также и в практике царей огромное значение имели подобного рода реликвии с текстами оракулов. Все это свидетельствует, во-первых, о том большом значении, которое спартанцы изначально придавали сакрализации своей политической сферы⁵¹, и, во-вторых, о стремлении уравновесить власть царей и эфоров, в том числе и с помощью подобных иррациональных методов⁵².

Предсказания Эпименида спартанцам. Существуют и прямые указания на то, что Эпименид действовал в отношении спартанцев в качестве прорицателя. К Феопмпу восходит свидетельство о том, как Эпименид предсказал поражение лакедемонян от аркадцев, и как они действительно попали в плен при Орхомене (Theop.: FGrHist 115 F 69)⁵³. Традиция, впрочем, не ясная – Диоген Лаэртский, передающий это свидетельство, сначала говорит о том, что Эпименид предсказывал неудачу лакедемонянам, но в одной из дальнейших фраз обнаруживается, что пророчествовал он об этом *критянам* (Diog. Laert. I. 114, 115).

О прорицаниях Критянина в Лакедемонии говорит также и Павсаний. При этом он ссылается на аргосскую традицию, враждебную Спарте (Paus. II. 21. 3). Согласно этой версии, спартанцы, воюя однажды против Кносса, взяли в плен Эпименида; поскольку он стал гадать им о разных несчастьях, они убили его; аргосцы же взяли его тело и похоронили у себя. Сам Павсаний, впрочем, более склонен доверять лаконской версии, согласно которой спартанцы никогда не воевали с кноссийцами (III. 12. 11)⁵⁴.

С моей точки зрения, аргосскую версию о нелюбви лакедемонян к Эпимениду следует интерпретировать следующим образом. Как известно из слов Аристотеля, сам критский жрец говорил о своем даре не столько как об искусстве предвидеть будущее, сколько как о способности выявлять то, что уже свершилось, но осталось скрытым (Arist. Rhet. 1418a 21–26). Другими словами, ясновидение Эпименида напрямую было связано с его практикой очищений – он вскрывал тайные причины бед и несчастий, уже постигших население какого-либо города, и особыми искупительными обрядами, воздействуя на трансцендентные силы, освобождал город от скверны. Именно в этом ключе я склонен интерпретировать аргосскую версию о том, что Критянин нагадал

⁵⁰ См. Griffiths. Op. cit. P. 62–70.

⁵¹ О том большом значении, которое имел в древности образ *кожи* в системе мифологической символики и религиозного ритуала у индоевропейцев, см. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 192 сл. Согласно данным, собранным в этой работе, кожа у индоевропейцев считалась прежде всего символом бессмертия, омоложения, оберегом от злых духов, она была связана с представлениями об очищении. Все это, как мы видим, прекрасно соотносится с ритуально-мифологическим образом Эпименида Критского, так что поговорка о его коже в свете материалов М.М. Маковского оказывается более ясной.

⁵² Обсуждение данного вопроса см. в диссертации Никола Ришера (Op. cit. P. 235–240).

⁵³ Анализ этого места см. Leahy D.M. The Spartan Defeat at Orchomenus // Phoenix. 1958. 12. P. 141–165. Ср. Huxley. Op. cit. P. 66 f. Мне осталась непонятной мотивировка, на основании которой М. Гаспаров связывает это предсказание со знаменитой битвой против тегейцев, имевшей место в 560-х годах: Гаспаров М.Л. Примечания // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Изд. 2-е. М., 1986. С. 462. Прим. 110.

⁵⁴ Признать историчность аргосской версии о войне Спарты против Кносса очень проблематично. Ср. Huxley. Op. cit. P. 67.

спартамцам несчастья (σφίσιν οὐκ αἴτια ἐμάρτεύετο – Paus. II. 21. 3). Это дает нам основание сделать предположение о том, что и в Лакедемоне критский жрец применял свои испускательные методы.

Человеческие жертвоприношения и лаконские Апотеты. Очистительные обряды Эпименида, как было показано выше, иногда налагали на город весьма жесткие – если не сказать жестокие – ритуальные требования, предполагая человеческие жертвоприношения. Причем жертвами должны были в некоторых случаях быть, вероятно, младенцы, что можно предположить на основе свидетельства Неанфа Кизикского о юноше Кратине, добровольно заменившем собой девочку, предназначенную для жертвоприношения при очищении Афин (Neanth.: FHG III. 8 = Athen. XIII. 78. 602 с). Вся эта история вызывает в памяти сообщение Плутарха о спартанском обычае, в соответствии с которым отец должен был принести своего новорожденного ребенка в место под названием «лесха», дабы старцы от филы провели экспертизу физического состояния младенца. В случае обнаружения каких-то пороков принималось решение о том, что дитя должно быть отнесено на Апотеты, некое обрывистое место на Тайгете (ἀπέπερτον εἰς τὰς λευομένας Ἀποθέτας, παρὰ τὸ Ταύουτον βαρὰθρῶδὴ τόπον – Plut. Lyc. XVI. 1–2).

Нужно сказать, что об этом лаконском обычае мы больше ни от кого не знаем. Между тем, в Греции, как и в любом другом древнем обществе, практика отказа от новорожденного ребенка была хорошо известна и повсеместно распространена, но осуществлялась она не путем убийства, а путем подбрасывания младенца или его оставления. Одно из писем Плиния Младшего к Траяну ясно показывает, что спартанская практика эпохи принципата в отношении так называемых θρεπτοί («вскормленников») ничем не отличалась от обычаев остальных греков (Plin. Ep. X. 65)⁵⁵.

Отметим еще одно обстоятельство. Найджел Кеннел доказывает, что употребление глагольных времен у Плутарха служит достаточно убедительным критерием того, сохранялось ли описываемое им явление в качестве живого обычая во времена самого писателя или оно уже принадлежало далекому прошлому. Плутарх в рассказе об Апотетах употребляет имперфект (ἦν, ἔφερε), а это должно свидетельствовать о том, что сам автор относил его к категории уже забытых древних явлений⁵⁶.

Спартанский обычай выбраковки физически ущербных детей Плутарх пытается истолковать рациональным образом, в терминах своеобразной евгеники: полагали, дескать, что это будет лучше и для государства, и для самого ребенка. Имеются, впрочем, некоторые сомнения в том, уместен ли Плутархов рационализм в данном случае. Во-первых, существует свидетельство Ксенофонта, согласно которому в Спарте «слабость тела» не рассматривалась в качестве дисквалифицирующего порока для того, кто претендует на статус *одинакового* (Xen. Lac. X. 7)⁵⁷. Во-вторых, следует обратить внимание на историю с хромотой Агесилая. Оракул, данный предсказателем Диопифом, предостерегающий от «хромого царения», как известно, не получил у спартанцев однозначного толкования. Во всяком случае, победил вариант экзегезы, предложенный Лисандром, согласно которому физический порок никак не мог умалить прав Агесилая на царский престол (Plut. Ages. 2–4).

Все эти обстоятельства в некотором смысле противоречат тому, что рассказывает Плутарх об Апотетах. Так или иначе, следовало бы проявить осторожность в этом вопросе и усомниться, в самом ли деле в Лакедемоне когда-либо практиковалась такая расчетливо-рациональная евгеника, в чем нас пытается убедить Плутарх. Я склонен скорее признать, что данная информация восходит к имевшим место когда-то в глубо-

⁵⁵ См. также пояснение М.Е. Сергеевко к этому месту: *Сергеевко М.Е. Примечания // Письма Плиния Младшего. Изд. 2-е, переработанное. М., 1982. С. 379. Прим. 1 к письму 65.*

⁵⁶ Kennell N.M. The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta. Chapel Hill – London, 1995. P. 24 f.

⁵⁷ По этому поводу см. также *Зайков А.В. Спартанская община одинаковых в аспекте сословной семантики // Историческая наука на рубеже веков. Екатеринбург, 2000. С. 318. Прим. 3.*

кой древности очистительным обрядам, предполагающим жертвоприношение детей, наподобие тех, что осуществил Эпименид при очищении Афин. Между прочим, само название этого загадочного места на Тайгете – Ἀποθέται («Тайные») – должно свидетельствовать о том, что оно, возможно, имело отношение к каким-то таинствам. Интересно также и то, что парэмиографы Диогениан (со ссылкой на Феопомпа) и Михаил Апостол, говоря о коже Эпименида, хранящейся в Лакедемонe, делают пояснение, используя то же самое прилагательное: ἐπὶ τῷ ἀποθέτῳ (Diogenian.: CPG I. 309 et not. crit.; Mich. Apost.: CPG II. 415; 689; ср. также Suid. ε 2471).

Волосы Эпименида и спартанская прическа. Диоген Лаэртский со ссылкой на Феопомпа свидетельствует о том, что Эпименид внешне отличался от обычных критян тем, что отращивал длинные волосы – καθεσεὶ τῆς κόμης τὸ εἶδος παραλλάσσω (FGrHist 115 F 67a = Diog. Laert. I. 109).

Классическая спартанская мужская прическа представляла собой длинные волосы и длинную бороду, при этом требовалось брить усы. Волосы укладывались особым образом в несколько локонов, свисающих на плечи. Мы имеем представление об этом типе прически как из упоминаний в литературных источниках, так и благодаря изображениям на лаконских вазах VI в. до н.э.⁵⁸

В древности появление спартанского обычая носить длинные волосы объяснялось тремя различными способами. Согласно версии Геродота, лакедемоняне постановили отращивать волосы после победы над аргосцами в битве за Фиреатиду, датируемой серединой VI в. до н.э. (Herod. I. 82). Согласно другой версии, возводимой Плутархом к неназванному им источнику, спартанцы завели этот обычай после того, как приняли бежавших из Коринфа Бакхиадов, убедившись на их примере, как жалко и безобразно выглядят люди с бритыми головами (Plut. Lys. 1). Сам же Плутарх склоняется к другой версии: это было, дескать, предписание Ликурга, который считал, что длинные волосы придают еще больше достоинства красивому лицу, а уродов делают еще более страшными (ibid.).

Между тем, хорошо известна магическая роль волос не только в древней, но и в современной Греции⁵⁹. То особое значение, которое спартанцы придавали своему волосному покрову, регулируя это даже специальными законами, имеет свои корни, вне всякого сомнения, в ритуальной практике. Все три указанных выше варианта относят происхождение спартанской прически к архаическому времени. Не связано ли как-то появление данного обычая с деятельностью Эпименида Критского, реформатора и учредителя ритуалов?

Танцы куретов и танцы в Спарте. О большом значении танца в процессе спартанского воспитания прямо говорится в одном месте лукиановского диалога «О пляске» (Luc. De saltatione 10 sqq.). Особое значение в этом отношении имел праздник Гимнопедии, главным элементом которого было именно танцевальное состязание юношей. В Спарте, как и в Афинах, некоторые виды танца появились как подражание пляскам критских куретов. Во всяком случае, Плутарх связывает организацию фестиваля Гимнопедии с именем критянина Фалета (Plut. De mus. 9 sq.; 42; ср. Strabo. X. 4. 16)⁶⁰. Все это, с моей точки зрения, также обладает особым значением в свете рассматриваемой темы. Во-первых, Эпименид был куретом. Во-вторых, Павсаний, рассказывая

⁵⁸ Составить представление о спартанской прическе можно, например, листая книгу Марии Пипили: Pipili M. Laconian Iconography of the Sixth Century B.C. Oxf., 1987 passim, сводку литературных упоминаний о лаконской прическе см. в ст.: Нефёдкин А.К. Спартанская «униформа»: особенности военного снаряжения лакедемонян в VII–IV вв. до н.э. // Исседон. Альманах по древней истории и культуре. Т. 1. Екатеринбург, 2002. С. 36 слл.

⁵⁹ См. Cartledge P. Sparta and Lakonia. A Regional History 1300–362 BC. London – Boston – Henley, 1979. P. 91. ...

⁶⁰ О деятельности Фалета и его музыкальной реформе в Спарте с указанием литературных источников см. Зайков А.В. Музыканты в ранней Спарте: создание жанров и противодействие внутренней распри // Вестник Удмуртского ун-та. Ижевск, 1995. Вып. 2. С. 8 сл. Об общем влиянии Крита на греческую музыку и танцы см. также Morrow. Op. cit. P. 18.

об Эпимениде (I. 14. 4), делает неожиданное заявление: Фалет, прекративший болезнь у лакедемонян, вообще не был родственником нашему герою и даже происходил из другого города. Это отступление выглядит, по меньшей мере, странным, если только не допустить, что у читателей Павсания были какие-то веские основания предполагать тесную связь между Эпименидом и Фалетом. Скорее всего эти два критских жреца принадлежали к одному религиозно-ритуальному типу, который я условно называю «эпименидовским».

Следует отметить еще один очень интересный момент. Лукиан говорит о том, что некоторые разновидности пляски посвящены Дионису и Афродите (Luc. De saltatione 10). Дионис-Загрей, как известно, является ипостасью Зевса Критского (см. раздел об Эпимениде – жреце Зевса Критского, особенно Eur., fr. 472). Что же касается культа Афродиты, то его связь с эпименидовским ритуально-религиозным комплексом несомненна (см. раздел о храмоустроительной деятельности Критянина в Спарте).

Из рассмотренного выше материала выделим некоторые наиболее важные для нашей темы моменты, а затем попытаемся на этой базе прийти к общему выводу.

1. Мы можем с уверенностью говорить о том, что в Спарте в архаическую эпоху действовал некий жрец, известный под именем Эпименид.

2. Мы не можем сказать с уверенностью, был ли это тот же самый Эпименид, который искупил Килонову скверну. В принципе, мы не можем даже быть уверенными, практиковал ли в Спарте один Эпименид или в разное время здесь были разные критские жрецы с этим именем (прозвищем?).

3. Какими бы ни были ответы на вопросы, поставленные в предыдущем пункте, совершенно ясно одно – античная традиция прочно связывала жреца, действовавшего в Лакедемонии, именно с Эпименидом Критским, чью религиозно-ритуальную практику и мифологию можно определить как практику первичного шаманизма.

4. Мы можем с уверенностью говорить о том, что наш герой занимался пророчествами в Спарте.

5. Бережно хранившаяся в Лакедемонии реликвия, известная как «Эпименидова кожа», также, возможно, связана с его прорицаниями, поскольку те «письмена», которыми она была испещрена, представляли собой скорее всего тексты оракулов или очистительных заговоров.

6. Если не сам Эпименид, то по крайней мере его мифологизированный образ был тесно связан со спартанскими эфорами. Об этом говорит то, что именно в их официальной резиденции находилась *μῆψα* Эпименида (могила? реликвия?). Есть основания предполагать, что эфоры эксплуатировали это обстоятельство в политических целях.

7. В свете всего разобранный в статье материал, имеющего отношение к Эпимениду, старая гипотеза Диккинса об оракуле Ино-Пасифаи в Таламах представляется мне весьма основательной, но лишь в том смысле, что происхождение данного прорицалища необходимо связывать с критской религиозно-ритуальной практикой, условно обозначаемой как «эпименидовская».

8. В самой Спарте с именем Эпименида лакедемоняне связывали учреждение общего храма Зевса и Афродиты Олимпийских. Такое сочетание божеств перестанет казаться странным, если обратить внимание на критские и «эпименидовские» корни этого культа.

9. Кроме всего прочего мы можем обнаружить некоторые совпадения между отдельными составляющими «спартанского космоса» и элементами жреческого ритуала и мифологического образа, связываемыми с именем Эпименида Критского: практикуемые иногда Эпименидом жертвоприношения младенцев и спартанский обычай Апотетов; волосы Эпименида и нормативная прическа спартиата; пляска критских куретов и состязания спартанской молодежи в танцах, некоторые из которых явно имеют критское происхождение.

10. Каждое отдельно взятое совпадение, указанное в предыдущем пункте, выглядит как простая случайность, но взятые вместе и соединенные с той информацией,

которой мы располагаем о пребывании Эпименида в Спарте, они позволяют, с моей точки зрения, выдвинуть предположение о достаточно заметном влиянии жреческой практики эпименидовского типа на формирование многих сторон «спартанского космоса» – образа жизни, нормативным образом закрепленного с помощью различных обычаев и даже законов.

Итак, подведем общий итог. Время деятельности Эпименида (Эпименидов?) в Спарте приходится на эпоху архаики, скорее всего на VII–VI вв. до н.э. Это был ключевой и в высшей степени напряженный период в процессе окончательного становления греческого полиса – период глубоких сдвигов экономического и социального характера, но одновременно и период опаснейшей внутренней смуты⁶¹, сопровождавшейся беззаконием и надругательством над старинными общинными принципами. Те, кто смог подняться на волне экономических перемен, имели полную возможность безнаказанно пренебрегать всякими представлениями о стыде и справедливости. Такое положение не могло не сказаться на религиозном менталитете и нравственно-психическом климате общества. Массовое сознание воспринимало воцарившийся порядок вещей как состояние позора, вины и скверны⁶². Естественное стремление очиститься и освободиться от этого состояния явилось одним из важнейших побудительных мотивов для конституирования государственной власти и кодификации права, предпринятых как раз в этот период во многих эллинских городах. Некоторые города осуществили данные мероприятия раньше, другие несколько позже. Афины, например, решительно вступили на эту стезю лишь в начале VI в. до н.э., когда рационалистические методы освоения и осмысления окружающего мира уже достигли определенных успехов⁶³. Иррациональные методы также использовались в ходе этой работы, но здесь они занимали подчиненное положение (ритуальное очищение от скверны, заведение новых культов и т.п.).

Что касается Спарты, в научной литературе господствуют взгляды, объясняющие появление известного «спартанского космоса» серией логически продуманных, рационально оправданных преобразований. Эта идея нашла свое четкое и однозначное оформление в книге шведского исследователя Е.Н. Тигерстедта «Легенда о Спарте в классической античности»⁶⁴. В отечественной историографии данный постулат обычно воспринимается как вполне доказанный и неоспоримый. В качестве иллюстрации приведем две цитаты. Ю.В. Андреев в своей программной статье «Спарта как тип полиса» пишет: «Сама застойность спартанского общества была явлением вторичного порядка, вызванным *целенаправленным вмешательством* государства в естественный процесс социально-экономической эволюции. Очевидно, *сознательно поставленный* на пути этого процесса барьер "Ликургова законодательства" несет на себе *ясно выраженные признаки рациональной, логически выверенной конструкции*» (курсив мой. – А.З.)⁶⁵. В монографии В.А. Гуторова, посвященной античной социальной утопии, находим рассуждение о превращении населения Мессении в конце VII в. в илотов, подвластных Спарте, в связи с чем община спартиатов со второй половины VI в. превращается в подобие военного лагеря, окруженного враждебным поработанным населением, которое, якобы, склонно к постоянным возмущениям. В результате автор приходит к следующему выводу: «В таких условиях государство должно

⁶¹ По поводу архаической революции см. *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. Л., 1988. С. 92–177; *он же.* Социальная революция, тирания и демократия в античной Греции // Социальная борьба и политическая идеология в античном мире. Л., 1989. С. 4–15.

⁶² Эта проблема ярко и убедительно вскрыта в работах Жана-Пьера Вернана. См., в частности: *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 90–97.

⁶³ О роли рационализма в преобразованиях эпохи архаической революции см. *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. С. 121; *он же.* Факел Прометея. Л., 1991. С. 141–147; *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Л., 1989. С. 87 сл.

⁶⁴ *Tigerstedt E.N.* The Legend of Sparta in Classical Antiquity. V. I. Stockholm – Uppsala, 1965. P. 74 ff.

⁶⁵ *Андреев Ю.В.* Спарта как тип полиса // Античная Греция. Т. I. Становление и развитие полиса. М., 1983. С. 210 сл.

было предпринять экстренные меры⁶⁶ для того, чтобы его граждане в любой момент были готовы встретить грозящую опасность. Вот почему жизнь каждого спартиата от рождения до смерти была подчинена *рационально выверенной и строго регламентированной* системе предписаний, регулирующих не только его повседневный образ жизни, но и внешний облик» (курсив мой. – А.З.)⁶⁷.

Проведенное в данной статье исследование, однако, заставляет усомниться в истинности представленной выше концепции «рациональной политики». Дело в том, что Спарта приступила к процессу конституирования своего политического и социального бытия намного раньше других эллинских городов, когда рационалистические методы освоения мира еще не пустили глубоких корней на греческой почве и поэтому не могли здесь использоваться в полном объеме в ходе строительства эвномии (благозакония). Напротив, создание «спартанского космоса» с самого начала предполагало обращение в широких масштабах к иррациональным механизмам. Именно этим объясняется такое большое значение оракулов для спартанской конституции, наличие здесь целой плеяды выдающихся поэтов-музыкантов, приглашаемых для устройства религиозных праздников, лечения эпидемий и умирения внутренней смуты в качестве арбитров, наделенных божественным авторитетом, сакрализация политического пространства, постоянное обращение к помощи прорицателей в повседневной политике. Этим же, на мой взгляд, объясняется уверенно фиксируемый лаконский след, оставленный деятелями ярко выраженного шаманского типа, такими, как Абарис Гипербореяский, Фалет Гортинский, и самый значительный из них – Эпименид Критский.

Уже после того, как статья была сдана в печать, вышла в свет последняя монография Ю.В. Андреева «От Евразии к Европе» (СПб., 2002), третья часть которой в высшей степени полезна для раскрытия темы критского шаманизма.

А.В. Зайков

EPIMENIDES IN SPARTA

(The Cretan Ecstatic Mantics and the Genesis of the «Spartan Cosmos»)

A.V. Zaïkov

The time of Epimenides' activities in Sparta falls on the Archaic epoch, most likely 7th-6th centuries BC. In that period, those who had managed to rise thanks to the economic changes, had a good possibility to neglect with impunity any ideas of shame and justice. The mass perception apprehended the situation as an infamy, guilt and filthy condition. Natural aspiration for purifying and releasing from this condition was one of the most important incentives for constituting the state power and for law codification which were undertaken at that time in many Hellenic cities. Athens embarked on this path resolutely not until the early 6th century BC, when rationalistic methods of familiarization and comprehension of the world achieved certain success. Irrational methods were also used, but they were subordinate (ritual purification, new cults etc.).

As for Sparta, it started constituting its political and social existence earlier than other Greek cities, that is why here the rational methods in the construction of eunomia could not be used in full. So, the creation of the «Spartan Cosmos» presupposed wide use of irrational mechanisms. That is what explains the importance of oracles for the Spartan constitution, the presence here of a pleiad of prominent poets-musicians invited for religious ceremonies, the sacralization of political space, the permanent use of prophets' help in everyday politics. That is what also explains the clear «Spartan trace» left by the figures of pronounced shamanic type, like Epimenides the Cretan.

⁶⁶ Остается непонятным, почему эти меры В.А. Гуторов называет *экстренными*, коль скоро государство прибегает к ним – по хронологии автора – более чем через полвека после возникновения самой проблемы.

⁶⁷ Гуторов. Ук. соч. С. 94.