

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР  
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

# СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

ВЫП. XV

АФРИКА И АЗИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
*Главная редакция восточной литературы*  
Москва 1973

---

Г. Г. Аннеткова-Шарова

**СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ВОПРОСА  
О ХАРАКТЕРЕ И ПРОИСХОЖДЕНИИ ДИОНИСИЙСКОГО КУЛЬТА  
(Дионис в Греции и Малой Азии)**

Вакхические оргии, так ярко и полно изображенные в трагедии Еврипида «Вакханки» и в XXVI идиллии Феокрита, существовали в Греции задолго до Еврипида и тем более до Феокрита. Из описания Павсания мы узнаем об учреждении таинств в честь Диониса в Аркадии [20, 23,1; 25, 1—2], а мистерии Деметры, с которыми они перекликаются, получили распространение при Писистратидах, т. е. в VI в. до н. э. Известно также, что в этих мистериях Дионис фигурировал в качестве отрока Иакха, призываемого вакханками Еврипида.

В VII—VI вв. культ Диониса в Греции завоевывает особую популярность; И. М. Тронский [4, стр. 66—67] и Л. Ф. Лосев [2, стр. 153] объясняют это социально-экономическими процессами, происходившими в этот период в городах Греции: оттеснение с политической арены аристократии сопровождалось некоторыми религиозными реформами.

Олимпийские боги оказались объектом критики, а бог социальных низов Дионис стал завоевывать главенствующее место в греческой религии. Мифы, связанные с культом Диониса, содержат рассказы о борьбе, которую пришлось выдержать Дионису со своими противниками. Это навело исследователей на мысль об иноземном происхождении бога и его культа.

Оргастический культ столь характерен для некоторых стран Востока, что уже Геродот, заметивший близость Диониса к Озирису, приписывает культу Диониса египетское происхождение [13, 81].

Так как в социальной борьбе VII—VI вв. в Греции демократическое движение одержало победу, а культ Диониса шел снизу, то он установился и приобрел популярность, несмотря на то что оргиазм был чужд греческой религии и культу пришлось преодолеть сопротивление дельфийских жрецов, а потом претерпеть смягчающее влияние дельфийской религии.

Для него не было построено больших храмов, ему не приносили обычных жертв, как другим богам; он, как отмечает Виламовиц, был велик тем, что получило отражение в эпитете Диониса *λύσιος, λυαῖος* (Освобождающий): он податель вина, он освобождает душу [29, стр. 61]. Но не вино было главным освобождающим душу фактором. Чувство освобождения особенно явственно ощущалось поклонниками Диониса во время отправления вакхических оргий, когда они обходились без

вина. Эти оргии — «триетерии» происходили в середине зимы раз в два года. В «Вакханках» изображение триетерий грешит некоторой неточностью, так как Еврипид смешивает здесь воедино все оргиастические культы: из песен вакханок можно заключить, что культ Диониса ничем не отличается от культа Реи-Кибелы, фригийской Матери богов [10, 128 и сл.]; служители Реи корибанты являются и вакховыми служителями, так же как куреты (из культа критского Зевса) оказались отождествленными с сатирами. Доддс указывает, что в V в. азиатские иммигранты принесли в Грецию божественную пару Кибелы и Сабасия, они были объединены в одном культе с Дионисом и критской Реей, и этим объясняется смешение понятий у Еврипида [8, стр. XIX; 9, стр. 194].

Однако если согласиться с существующим мнением, что Еврипид написал «Вакханок» под впечатлением увиденного в Македонии, то возможно, что он неповинен в этом смешении, так как для Македонии переплетение греческих и восточных культов еще более характерно, чем для самой Греции. Все исследователи соглашаются с тем, что в Македонии Еврипид мог видеть оргии в их более первоизданном виде, где они проходили интенсивнее, чем в Греции. Виламовиц считает даже, что сохранение македонских географических названий в «Вакханках» (Лидий, Аксий, Пиерия) говорит о том, что Еврипид впервые увидел там женский культ Диониса в его фракийской самобытности, так как в Элладе он давно изменился [29, стр. 123].

Но каково бы ни было влияние македонских впечатлений, элементы восточных культов уже раньше проникли в культ Диониса (у Эсхила он связан с культом фракийской богини Котито) [5, fr. 71], а в творчестве Еврипида Дионис и раньше фигурировал как сын Матери богов [11, fr. 586].

О триетериях сообщают разные греческие авторы, жившие после Еврипида. Так, Плутарх [23, 2] и Павсаний [21, гл. 32, стр. 5] рассказывают о хожении женщин в горы (*ὄρεβασία*) для празднования оргий, т. е. для бега и плясок в честь Диониса (*ὄρνια* — священный бег, *ὄρνεῖν* — исполняющие его) [29, 71]. Отсюда эпитет Диониса *ὄρειος ὄρέτιος* и т. д. [9, стр. 270 и сл.]. Об этих же *βαχχета* рассказывает и Диодор [7, гл. 4, 3]. О сходстве культа Сабасия с дионисийскими оргиями можно судить по описанию Демосфена, который высмеивал оратора Эсхина, вместе со своей матерью принимавшего участие в оргиях Сабасия и кричавшего «Эвоэ!» [6, гл. 313]. Из свидетельств этих и других авторов мы знаем, что оргии происходили в V—IV вв. и позднее в Фивах, в Аркадии, на Родосе, на Мелосе и т. п.

К сожалению, греческие авторы, жившие до Еврипида, сохранив варианты мифа о Дионисе, ничего не рассказали об обрядах. Их описание мы находим у более поздних авторов, и это затрудняет задачу установления времени возникновения культа.

Неотъемлемый признак дионисийского культа — чудеса, описанные и автором гомеровского гимна о Дионисе, и Еврипидом, и Платоном [22, гл. 534; 10, 623 и сл.], — свидетельствует о более поздней стадии религиозных представлений, нежели те, которые лежали в основе веры в олимпийских богов. Дионис — бог, соответствующий более развитым религиозным представлениям, как бы ни был он близок людям, как бы ни «приземляло» его рождение от женщины Семелы, — обладал атрибутом, поднимающим его над людьми, — способностью творить чудеса, тогда как гомеровские боги редко совершали поступки, недоступные сильному и хитроумному смертному. Боги Гомера больше похожи на людей, чем Дионис, но вместе с тем они «знают

свое место» и не ходят по земле. Дионис же, обладая величием и силой, не свойственными людям, сам приходил на землю и давал людям возможность сблизиться с ним; ведь во время вакхических оргий его поклонники становились «вакхами».

В этом был один из секретов его популярности. Олимпийские боги были далеко, и их невозможно было познать. Но трудно было не уверовать в божественность Диониса, испытывая непонятный и недосягаемый в обычной обстановке экстаз, всегда сильно влияющий на психологию не освободившихся от религии людей. В этом одна из причин быстрого распространения в Греции оргиастического культа.

Однако время возникновения и распространения в Греции этого культа и характер вакхических оргий до сих пор служат предметом обсуждения ученых. Мы склонны считать Диониса автохтонным богом Греции, культ которого приобрел оргиастический характер вначале в Азии, потом уже у себя на родине, в Элладе. (Таково объяснение самого Диониса — прологиста еврипидовской трагедии.)

Вплоть до 20-х годов XX в. в науке господствовала теория о фракийском происхождении Диониса и его оргиастического культа. Это объясняется тем, что во Фракии дольше всего сохранились древнейшие формы культа, носящего оргиастический характер.

Одним из сторонников этой теории был Эрвин Роде; по его мнению, культ приходит в Грецию во II тысячелетии до н. э. Эрвин Роде, ссылаясь на К. О. Мюллера, объясняет дионисийский оргиазм психологическими причинами. Нейстовое возбуждение вызывалось посредством пляски, потрясания головой, пронзительных криков в ночи с целью экстастического отрыва от самих себя и единения с богом. «В экстазе, — говорит Роде, — душа освобождается от телесных оков, соединяется с богом и забывает о будничных заботах» [27, стр. 260]. Эта мысль повторяется в работах многих ученых, даже стоящих в оппозиции к теории Роде. Тот факт, что главную роль в дионисийском культе играли женщины, служит Роде для подтверждения его психологической теории; он ссылается на возбудимость, силу воображения женщин и их склонность к повиновению. Теория Роде, ученика Шопенгауэра и друга Ницше, стала господствующей к концу XIX в.

Сам Ницше проводит аналогию между вакхическими оргиями греков и подобным явлением, бытовавшим в конце средних веков в Германии и других европейских странах, — плясками на праздниках св. Диониса и св. Витта [3, стр. 16 сл.]. Таким образом, он, как и Роде, объясняет религиозный экстаз субъективно-психологическими причинами, сравнивая его с эпидемией. Но характер культа греков, по его мнению, сильно отличался от характера оргиастических культов в Азии, так как везде была половая разнузданность. Грекам же это было чуждо.

Виламовиц-Меллендорф, будучи противником психологической теории Роде, все же во многом соглашается с ним. Он не сомневается в варварском происхождении Диониса и его оргий и утверждает, что родиной Диониса была именно Фракия. В Грецию же бог Дионис пришел не непосредственно из Фракии, а через малоазийские страны — Фригию и Лидию, что доказывается вакхической терминологией, именами (например, Семела — имя фригийской богини земли, Vakhos — лидийский эквивалент Диониса и т. п.). Самое же интересное, что Виламовиц относит проникновение культа Диониса в Грецию самое раннее к V в., а начало его эллинизации — к 700 г. [90, стр. 61], хотя азиатские греки поклонялись ему раньше. Виламовиц считает даже, что как бог вина Дионис заимствован греками у лидийцев, так

как автор «Одиссеи» не знает его как подателя вина [29, стр. 64]. Дионисийские мифы о сопротивлении богу (Пенфей, Ликург, Миниады, Орхомен и др.), по мысли Виламовица, свидетельствуют об иностранном происхождении Диониса [29, стр. 66].

Однако В. Отто правильно, на наш взгляд, возражает, что, будь Дионис богом иноземного происхождения, в литературе сохранились бы более явные следы вторжения чужого, иностранного.

Обаяние, притягательная сила нового бога была, по мнению Виламовица, в его демократическом характере: ведь если общение с другими олимпийцами осуществлялось только через жрецов, а в хорах пели и танцевали только избранные, то в служении Дионису это выпадало на долю всем, кто приходил к богу. Тут вслед за Роде Виламовиц повторяет, что экстаз заставлял людей подниматься над собственной личностью и освобождаться от связывающей повседневности [29, стр. 68]. Пробуждаясь, люди возвращались к обычным заботам с облегченной душой. Именно этим Виламовиц объясняет женский характер оргий: женщины жаждали духовного освобождения, так как в классическое время они были обременены у ионян и афинян тяжелыми работами и терпели всяческие унижения.

Виламовиц говорит далее, что в Грецию культ Диониса пришел отдельно от культа Великой матери богов, чьи оргии во Фригии носили дикий, оргиастический характер; этот последний культ глубоко не укоренился в Греции, и если у Еврипида вождь лидиянок объединяет оба, то этому причина — ощущение их подобия и необходимость обосновать применение кимвалов и тимпанов. Однако во времена Еврипида дикие оргии женщин существовали не везде; Еврипид смог их увидеть только в Пелле, в Македонии, — так он их и изобразил.

Хотя представление о фракийско-азиатском происхождении Диониса господствовало в науке, как было сказано, до начала 30-х годов нашего века, отдельные голоса об исконности в Греции его культа раздавались уже в начале века. Так, О. Группе, не будучи уверен, что культ Диониса занесен в Малую Азию из Беотии, а не наоборот, заявляет, однако, что, «без сомнения, греческие поселенцы перенесли его во Фракию».

Еще до выхода в свет работы Роде появилась теория, получившая развитие в XX в. и в известной степени сохранившая популярность по сей день, — теория, объясняющая дионисийское неистовство как ритуал, имеющий целью воздействовать на плодородие земли. Эта теория была обоснована такими исследователями, как Ф. Фойгт, А. Рапп и др. Вместе с теорией Роде о «развязывающем душу» энтузиазме она завоевала общее признание к 30-м годам. Преимущественное участие женщин в дионисийском богослужении объяснялось социально-историческими причинами: в самые ранние периоды развития земледелия обработкой земли занимались почти исключительно женщины, а культ Диониса — земледельческий культ.

Но в 1933 г. появляется книга, не похожая ни на какое другое исследование о Дионисе, — книга Вальтера Отто «Дионис. Миф и культ», о которой мы выше упоминали. Книга написана талантливо и содержит много ярких и оригинальных положений. Однако М. П. Нильссон считает, что выводы Отто должны взбудоражить исследователей и побудить их к пересмотру своего Handwerkzeug — набора ремесленных инструментов, ибо если этот набор негоден, то можно прийти не к научному анализу, а к пророчеству — так называет Нильссон книгу Отто в своей глубоко иронической рецензии на нее.

Действительно, при всей смелости и оригинальности выводов Отто нельзя не признать, что они подчас весьма произвольны. А так как теория Отто о происхождении Диониса и назначении его оргий находится в противоречии со всеми высказанными до него гипотезами, он всем им дает уничтожающую характеристику, начиная с Роде и кончая Нильссоном.

Отто считает несостоятельными как психологический подход в объяснении дионисийского экстаза, так и материалистическое его толкование. Отто старается показать, что основные положения теории «урожая» стоят в очевидном противоречии с важнейшими действиями культа. Основной аргумент против нее: площадь действий Диониса и вакханок была максимально удалена от полей — это были горы и лес. И еще: хороший урожай желателен каждый год, а триетерии праздновались раз в два года.

Вместе с тем Отто отмечает, что некоторые черты дионисийского обряда получили логическое толкование только у носителей теории «плодородия»: если Роде не умел объяснить причин растерзания и поедания сырого мяса, то Фойгт, замечая, что растерзываются только животные — воплощения Диониса, делает вывод: принося в жертву земле силу плодородия Диониса, люди передают ей плодотворящие возможности.

Однако и это объяснение Отто считает ошибочным. Ссылаясь на регулярно повторяющиеся в изобразительном искусстве сцены, он подчеркивает, что жертвами ритуального растерзания часто были животные, не указывающие ни на плодородие природы, ни на воплощения Диониса, а именно, жители дикой природы — олени и косули, а также медведи и волки.

Дионисийское состояние есть древнейший феномен жизни, говорит Отто. Оно отражает потрясение, переживаемое при рождении и вскармливании. Внутренняя разрушительная сущность дионисийского безумия — отголосок первобытных форм материнства, взрыв жизненной основы — *Lebensgründe*. Так как этот взрыв объявляет о себе из сокровеннейших глубин, то жизненное опьянение готово перейти границы восторга и проявиться в диких и жестоких формах [19, стр. 132]. Итак, праздником материнского начала объясняет Вальтер Отто преобладающую роль женщин в отправлении дионисийского культа.

Хотя гипотеза Отто изложена им как нечто установленное, но она осталась гипотезой и в течение многих лет не находила отзвука в работах других ученых. Такой крупный и умный исследователь дионисийского культа, как Э. Доддс, просто игнорирует Отто в своих работах. И все-таки есть у Отто ряд остроумных предположений и заключений, которые заслуживают пристального внимания.

Со свойственной ему смелостью он категорически отмечает все установившиеся теории миграции Диониса. Он не соглашается ни с фракийским происхождением Диониса, ни с фригийско-лидийским. Отто отвергает и теории многократного появления бога по морю из Малой Азии. Он не принимает и компромиссной теории Нильссона, по которой Дионис пришел сначала из Фракии, а потом, измененный под влиянием малоазийских религий, из Малой Азии [18, стр. 396 и сл.].

Даже отсутствие половой разнузданности на дионисийских празднествах греков Отто рассматривает как доказательство исконно матриархальной сущности обряда: эротический элемент остается на заднем плане, так как для женщин акт материнства значительнее, чем половой.

акт. Таким образом, и эта известная сдержанность дионисийства в Греции говорит, по мнению Отто, против теории иноземного происхождения культа.

Отто считает, что волнение, произведенное в Греции приходом Диониса,— это только новое пробуждение древней религии бога, известной в Греции еще во II тысячелетии; представления и ритуалы, связанные с именем Диониса, восходят к догреческому населению. Мифы же, которые мы считали свидетельством появления бога извне, являются только отражением его эпифании, а не перемещения культа [19, стр. 51 и сл.]. Отто ссылается при этом на литературные источники и показывает несостоятельность аргументации своих предшественников, толкующих эти источники неверно или делающих свои выводы на основании весьма скудных данных. Например, многими подтверждается, что *Vakhos* — лидийское слово. Но нельзя лидийское слово считать доказательством малоазийского происхождения Диониса. Оно могло войти в дионисийский культ позднее, при слиянии религий. Кроме того, нет оснований утверждать, что слово это не принадлежало догреческому народу, от языка которого сохранились многие названия дионисийского культа, например название горы Парнас и т. п. [19, стр. 58].

Аргументы Отто основаны на тщательном анализе текстов.

Надо сказать, что в науке все чаще раздаются голоса в пользу концепции Отто. Так, в 1956 г. венгерский ученый Карл Кереньи в статье о состоянии учения о родине дионисовой религии подтвердил правильность предположений Отто на основании новых археологических находок. Имя Диониса найдено в надписях во дворце Кносса, а также прочтено в критских письменах (пилосская таблица). Дионисийские элементы найдены и в кносском изобразительном искусстве: на сосудах с вином голова быка; женщины-жрицы изображены со змеями. Кереньи вновь вслед за Отто напоминает, что уже в «Одиссее» имя Диониса связано с именем Ариадны, т. е. с Критом. Таким образом, Диониса почитали на Крите уже во II тысячелетии. Был ли там этот культ исконным — это уже другой вопрос. Г. Жанмер решает этот вопрос следующим образом: критский культ Диониса во II тысячелетии был объединен с подобными культурами Малой Азии и севера Балкан, потом произошла его новая миграция.

Тот факт, что культ Диониса бытовал на Крите, подтверждается и существованием там Лабиринта, что установлено Пальмером, считающим царицей Лабиринта Ариадну.

Итак, Кереньи тоже противник теории фракийского происхождения Диониса. Появление ее он объясняет тем, что когда-то Наксос, самый «дионисийский» остров в древности (его второе название — Дионисия), был захвачен фракийцами, поэтому и считается, что фракийцы принесли культ в Грецию. В действительности же они не принесли, а заимствовали этот культ у жителей острова Наксос [15, стр. 55 и сл.].

Известно, что, по свидетельствам вазовой живописи и по описаниям обряда, Дионис прибыл в Грецию на корабле. По мнению Кереньи, он прибыл в Грецию с Крита.

Нет сомнения, что Э. Доддс, когда вышли его два исследования, в которых он дает свое объяснение дионисийским оргиям и Дионису, был знаком с работами Кереньи, не говоря уже о книге Отто. В 1959 г. вышла книга Доддса «Греки и иррациональное». Как было сказано, он игнорирует книгу Отто; тем не менее он отвергает теорию магического воздействия на плодородие земли теми же доводами, что и Отто: для урожая в других местах танцуют ежегодно, как ежегодно,

сам урожай, говорит Доддс, и танцуют на полях, а не в горах [9, стр. 271]. Как и Роде, он проводит аналогию с танцами св. Иоанна и св. Витта в Европе XV—XVII вв., в которых толпа доходила до такого нисступления, что людей, падавших в изнеможении (как в «Вакханках», ст. 136), затапывали до смерти. Для многих людей, считает автор, ритуальный танец — более убедительный религиозный опыт, чем какой-либо иной обряд. Им кажется, что они мускулами познают божество. Такой спонтанно возникающей массовой истерией объясняет Доддс происхождение дионисийского обрядового танца. Путем направления этой истерии в организованное русло (однажды в два года) был найден безвредный исход экстатической энергии. Эта энергия, подчиненная религиозной службе, вливается в мирное отправление обряда, изображенное в пародии «Вакханок», тогда как спарагмос, происходящий на Кифероне, — стихийный и потому опасный вакхизм [9, стр. 272].

Доддс возражает против толкования омофагии как подражания мифическому растерзанию и съедению бога: ритуал всегда старше мифа. Он объясняет омофагию верой в гомеопатический эффект мясной пищи: если хочешь иметь сердце льва — ешь льва, хочешь быть subtilным — ешь змею и т. п. Такие представления бытуют у многих народов. Значит, если хочешь быть как бог — ешь бога или его воплощение; надо съесть быстро и в сыром виде, пока не стекла кровь, так как кровь — жизнь и только так прибавишь к своей жизни жизнь бога [9, стр. 277]. Это надо делать тогда, когда бог появляется среди людей, а он появляется раз в два года в разных видах — растительном, животном, человеческом и поедается во всех видах.

Хотя Виламовиц считает такое толкование омофагии модернизированным, нам оно представляется наиболее убедительным: ведь еще Плутарх рассказывал, как женщины, одержимые Вакхом, бросаются на плющ — олицетворение Вакха, чтобы разорвать и проглотить его [25, гл. 112].

Те же мысли Доддс развивает в своем предисловии к изданию «Вакханок» 1960 г. Здесь он тоже говорит о происхождении Диониса, совершенно не упоминая новейших мнений на этот счет; он придерживается старой традиции, считая Диониса пришельцем в Греции, причем, по его мнению, культ Диониса пришел двумя независимыми путями — с азиатского берега через Наксос, Делос и Евбею и из Фракии через Македонию, Беотию и Дельфы. Нельзя точно датировать его приход, говорит Доддс, но думается, что это было несколько раньше, чем предполагает Виламовиц, т. е. до 700 г. до н. э.

Так же консервативен в решении вопроса о происхождении Диониса крупнейший исследователь греческой религии Мартин П. Нильссон. Во многих своих работах, написанных на протяжении более 40 лет, он настаивает на азиатском происхождении Диониса.

Тот факт, что трудно уяснить первоначальный облик бога, убеждает Нильссона в появлении его из двух стран (из Фракии и Малой Азии) в несколько разных обликах. С Дионисом пришел в Грецию и оргиазм, пробуждающий первобытные инстинкты, поднимающий человека над повседневностью и потому легко привившийся в Греции. В основе своей это фракийский бог; какие черты он приобрел в Греции, остается неясным [16, стр. 601].

То, что упоминание о Дионисе в греческой литературе, влечет за собой упоминание о менадах или описание вакхических оргий, служит Нильссону доказательством иноземного происхождения бога. По мысли ученого, на своей родине Дионис был многозначным богом, но,



когда культ переходит к другому народу, сохраняется наиболее яркая или необычная черта этого культа. В случае с Дионисом это оргиазм [16, стр. 568].

Нет сомнения, что Нильссон прав, критикуя Отто за его создание образа Диониса вне времени [16, стр. 154]. Но Нильссон не хочет замечать и сильных сторон исследования Отто, его логики и часто весьма убедительной аргументации. Нам кажется, что если вопрос о родине оргиазма до сих пор остается открытым, то вопрос о родине самого Диониса будет, очевидно, решен так, как решил его Отто: это автохтонный бог догреческого происхождения, ставший Вакхом при слиянии его культа с восточными оргиастическими культурами.

Правда, доказательством автохтонности является не матриархальный характер дионисийского культа, на который постоянно указывает Отто. В. И. Иванов тоже считал дионисийство матриархальным обрядом, но это не мешало ему считать его чужеродным в Греции. «Не на эллинской почве впервые возникла она,— говорит Иванов об оргиастической религии,— и не может быть в ядре своем выведена из условий исторического существования эллинских племен...» [1, стр. 257].

Но, перенося родину оргиазма в Азию, Иванов тем не менее считает Диониса греческим богом, занявшим место безымянного прадионисийского божества, в лице которого сливались боги различных азиатских оргиастических культов. [1, стр. 1—2].

Из Малой Азии Дионис принес с собой не только оргиазм, но и такие свои атрибуты, как львы, тигры, пантеры, осел. Азиатская река Тигр, по свидетельству Плутарха, получила свое название от одного из дионисийских мифов с участием тигра [24, гл. 24,1], пантера связана с экстастическим культом хеттидов; осел, эпизодически появляющийся в культе Диониса в эллинистическое время, ведет свое происхождение из фригийского культа [1, стр. 133].

Конечно, решение вопроса о характере дионисийства и о его происхождении требует специального и весьма углубленного исследования. Нам казалось не лишним сделать краткий обзор существующих на этот счет мнений. И мы склоняемся к мысли, что правильное решение было впервые найдено в V в. до н. э. Еврипидом, который устами своего Диониса высказывает простую и самую правдоподобную истину: Дионис родился в Греции, но был забыт у себя на родине и вернулся в свою страну только после того, как завоевал популярность и утвердил свой культ в Азии. И ему пришлось преодолевать сопротивление в Греции не потому, что он был там чужим, а потому, что он принес с собой чуждый Греции оргиазм.

1. Иванов В. И., Дионис и прадионисийство, Баку, 1923.
2. Лосев Л. Ф., Античная мифология, М., 1957.
3. Ницше Ф., Происхождение трагедии из духа музыки, СПб., 1903.
4. Тронский И. М., История античной литературы. Л., 1949.
5. Aeschylus. Fragmenta (H. J. Mette. Die Fragmente der Tragödien des Aischylus, Berlin, 1959).
6. Demosthenes. De corona.
7. Diodorus, Bibliotheca historica.
8. Dodds E. R., Euripides. Bacchae (Introduction). Oxford, 1960.
9. Dodds E. R., The Greeks and the Irrational. Berkeley—Los Angeles, 1959.
10. Euripides Bacchae.
11. Euripides. Fragmenta (A. Nauck. Tragicorum Graecorum fragmenta. 2 Auflage. Lipsiae, 1889).
12. Gruppe O., Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München, 1906.
13. Herodotus, Historia, liber 2.
14. Jeanmaire H., Dionysus. Histoire du Culte Bacchus, Paris, 1951.

15. Kerenyi K., De Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung, Düsseldorf, 1956.
16. Nilsson M. P., Geschichte der griechischen Religion. 3. Auflage, München, 1967.
17. Nilsson M. P., Otto W. F. Dionysos (rez)—, «Gnomon», Bd 11, Hf. IV, 1935.
18. Nilsson M. P., The Minoan-Mycen Religion, London, 1927.
19. Otto W. F., Dionysos. Mythos und Kultus, Tübingen, 1933.
20. Pausanias, Graeciae descriptio, liber 8.
21. Pausanias, Graeciae descriptio, liber 10.
22. Plato. Jon.
23. Plutarchus, Alexander.
24. Plutarchus. De fluviis.
25. Plutarchus. Quaestiones Romanae.
26. Rapp A., Die Beziehungen des Dionysos-Kultus, Stuttgart, 1882.
27. Rohde E., Psyche, London, 1928 (translation).
28. Voigt F. A., Dionysus, Roschers-Lexicon I. Leipzig, 1884—1890.
29. Wilamowitz-Moellendorf U., Der Glaube der Hellenen, Berlin, 1932.