

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Исследовательская статья / Article

УДК 130.2/930.85

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-10>

Дионисийские практики в структуре древнегреческой культуры: границы культурного и социального

Юлия Сергеевна Обидина

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия,
basiley@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1133-5733>

***Аннотация.** В статье рассматривается поклонение Дионису в контексте культурных норм и границ Древней Греции. Несмотря на огромную роль этого культа для всей античной цивилизации, до сих пор в отечественных исследованиях по теории и истории культуры отсутствуют работы, посвященные анализу культурных категорий и границ ритуального пространства самого парадоксального древнегреческого Бога.*

Гипотеза исследования заключается в том, что неконструктивно рассматривать поклонение Дионису исключительно в контексте структуралистских подходов, то есть с бинарных оппозиций: жизнь — смерть, мужское — женское, государственное — частное, греческое — варварское. Поэтому в данной статье Дионис рассмотрен как медиатор между богами,

людьми и животными, что объясняет многие, до сегодняшнего дня спорные элементы его культа в контексте классической древнегреческой культуры.

В качестве методологии были использованы методы интерпретивной и культурной антропологии. Теоретической базой исследования послужили постулаты К. Гирца, феноменология Э. Гуссерля, символическая философия С. Лангер и герменевтика П. Рикера. Использование классических структуралистских подходов позволило рассмотреть культуру как знаковую систему, а общество — как символический порядок.

Результаты исследования заключаются в обосновании роли Диониса как символа объединения сообщества. Участники дионисийских ритуалов (фиас) и гражданский коллектив (полис) рассматривают Диониса в качестве связующего элемента в оргиастическом или гражданском контексте соответственно. Приписываемая Дионису сила объединять людей вместе и разрушать индивидуальность (и тем самым границы) является свидетельством того, что поклонники культа преодолевают свой нечеловеческий статус и через контакт с Дионисом временно получают статус божества, ощущая себя единой общностью, полисом. Участники культа могли переходить в животные и божественные сферы только во время ритуала, впадая в состояние экстаза и одержимости богом, и только на условиях Диониса. Условие одержимости и ее качество зависело в первую очередь от культурных и социальных норм.

Главный вывод таков, что Дионис через своих почитателей изменял социально-сконструированные бинарные системы древнегреческой культуры. Это позволяет уйти от крайностей в понимании данного культа, убрать ярлык маргинальности и варварства с его почитателей, выделить новые векторы изучения древнегреческой культуры и ее значимых элементов.

Ключевые слова: Дионис, дионисийские практики, парадоксы культуры, медиация, древнегреческая культура

Для цитирования: Обидина Ю. С. Дионисийские практики в структуре древнегреческой культуры: границы культурного и социального // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 10–24. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-10>

Dionysian Practices in the Structure of Ancient Greek Culture: the Borders of Cultural and Social

Julia S. Obidina

National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod,
Nizhny Novgorod, Russia,
basiley@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1133-5733>

Abstract. *This article examines the worship of Dionysus in the context of the cultural norms and boundaries of Ancient Greece. Despite the enormous role of this cult for the entire ancient civilization, there are still no works in domestic research on the theory and history of culture devoted to the analysis of cultural categories and the boundaries of the ritual space of the most paradoxical ancient Greek God.*

The hypothesis of the study is that it is not constructive to consider the worship of Dionysus exclusively in the context of structuralist approaches, that is, from binary oppositions: life-death, male-female, public-private, Greek-barbarian. Therefore, in this article, Dionysus is considered as a mediator between gods, humans and animals, which explains many, still controversial, elements of his cult in the context of classical ancient Greek culture.

The methodology used was the methods of interpretive and cultural anthropology. The theoretical basis of the study was the postulates of K. Geertz, the phenomenology of E. Husserl, the symbolic philosophy of S. Langer and the hermeneutics of P. Ricoeur. The use of classical structuralist approaches made it possible to consider culture as a sign system, and society as a symbolic order.

The results of the study substantiate the role of Dionysus as a symbol of community unification. Participants in Dionysian rituals (fias) and the civil collective (polis) are connected by the fact that Dionysus acts as a connecting element, in an orgiastic or civil context, respectively. The power attributed to Dionysus to unite people together and to destroy individuality (and thus boundaries) is evidence that the cult's worshipers overcome their non-human status and, through contact with Dionysus, temporarily gain the status of a deity, feeling themselves to be a single community, a polis. Participants in the cult could pass into the animal and divine spheres only during the ritual, falling into a state of ecstasy and possession by the god, and only on the terms of Dionysus. The condition of possession and its quality depended, first of all, on cultural and social norms.

The main conclusion is that Dionysus, through his worshipers, changed the socially constructed binary systems of ancient Greek culture. This allows us to move away from extremes in understanding this cult, remove the label of marginality and barbarity from its worshipers, and highlight new vectors for studying ancient Greek culture and its significant elements.

Keywords: *Dionysus, Dionysian practices, paradoxes of culture, mediation, ancient Greek culture*

For citation: Obidina Ju. S. Dionysian practices in the structure of ancient Greek culture: the borders of cultural and social. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 10–24. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-10>

Введение. Дионис, безусловно, самое великое и одновременно самое таинственное божество Средиземноморского мира. В рамках поклонения Дионису древние греки соприкоснулись с культурными

ми категориями, чуждыми их традициям и культурным нормам. Не случайно Дионис стал идиомой для изучения границ ритуального пространства и поведения индивида в нем. Диониса можно интерпретировать и как метод самовыражения, и как способ саморефлексии посредством растворения границ и посредничества между категориями.

О культе Диониса написано много, однако парадокс заключается в том, что до сегодняшнего дня нет полной картины понимания функций и роли данного бога в древнегреческой культуре [1–4]. Подходы к изучению культа менялись по мере обнаружения новых свидетельств, в первую очередь эпиграфических и археологических, но часто зависели от общих теоретических и методологических подходов и модных тенденций.

Если рассматривать Диониса в предметном поле культурологических дисциплин, то первенство будет принадлежать исследованиям связи дионисийских ритуалов и зарождению театра и драмы в Древней Греции [5]. Однако эти исследования не разделяют гражданские праздники в честь Диониса и мистическое поклонение ему как божеству, дарующему посвященным бессмертие. В то время как гражданское поклонение Дионису представляло собой финансируемые и контролируемые государством празднества, мистическое предстало в виде особой формы практики частного культа, которая требует инициации участника. Игнорирование данных различий привело к тому, что была создана концепция поклонения Дионису, которой в действительности никогда не было. Попытки изучать мистическое поклонение Дионису в отрыве от других мистических практик Древней Греции — Элевсиний и орфизма, также приводили к еще большему непониманию особенностей античной культуры и вытеснению важнейшего божества античного мира на периферию религиозных практик [6].

Еще один важный блок культурологических исследований культа Диониса связан с его ролью в становлении христианских представлений [7]. Ритуальные практики Диониса были важным аспектом становления христианской идентичности в Средиземноморском мире. Здесь большую роль сыграли отечественные исследователи, изучая как метафизическую, так и ритуальную и культурную функцию данного культа [8].

Период господства структуралистских подходов совпал со всплеском гендерных исследований, что привело к появлению большого количества работ о вызовах гендерной бинарности со

стороны Диониса. Будучи богом-мужиной, он постоянно пересекал границы женской идентичности [9]. Это привело к некоторым перекосам в восприятии ритуальных практик Диониса в контексте античной культуры, так как присутствие женского поклонения в гражданском культе рушило так тщательно возводимое здание традиционной античной культуры. Но гораздо важнее то обстоятельство, что понимание сущности Диониса невозможно лишь с позиций бинарности, его фигура намного сложнее и глубже проникает в пласты античной культуры.

Несмотря на то что источники именуют Диониса чужестранным богом, он, несомненно, имел греческие корни, о чем свидетельствуют археологические данные, датируя его поклонение в Греции началом бронзового века [10, р. 24–25]. Но при этом его постоянно клеймили как иностранца и варварского бога, так как он не вписывался в традиционные религиозные и общественные устои.

Цель статьи — показать, что культ Диониса выполнял функции социальной, культурной и религиозной медиации в Древней Греции. Дионис — посредник не только между мирами живых и мертвых, но и между людьми, животными и богами, и сам может воплощать животное, человека и бога одновременно. При этом он не только посредник между физическими мирами, но еще и пересекает границы культурных и социальных миров. Такой взгляд на культ Диониса еще не получил внимания у исследователей древнегреческой религии и культуры и позволит заложить основу для дальнейшего изучения этого важнейшего культа Средиземноморского мира.

Методы исследования, теоретическая база. Для понимания культурных смыслов, связанных с ролью Диониса и его культа в античной цивилизации, предлагается использовать методы интерпретативной и культурной антропологии. Интерпретативная антропология, включая в себя различные методы, теории и подходы гуманитарного знания, позволяет переосмыслить традиционные эпистемологические проблемы и конкретные исследовательские цели в заданном предметном поле. Структурная антропология, которая строится на бинарных оппозициях, позволяет рассмотреть Диониса как постоянного медиатора между различными состояниями — животным, человеческим, божественным и мирами — живых и мертвых.

Теоретически исследование построено не только на постулатах К. Гирца, но и идеях феноменологии Э. Гуссерля, символической философии С. Лангер и герменевтики П. Рикера. Использо-

ние структуралистских подходов позволяет рассмотреть культуру как знаковую систему, а общество — как символический порядок в рамках дионисийских ритуальных практик. Совместное использование двух этих подходов позволит, с одной стороны, отойти от рассмотрения культа с точки зрения бинарных оппозиций, с другой — представить способы медиации, которые могут разрешить культурные парадоксы, связанные с системой ритуальных и культовых практик Диониса.

Влияние Диониса распространялось на большую часть греческого мира, однако поклонение Дионису сильно менялось во времени и пространстве. Несмотря на то что территориальные рамки исследования будут ограничены в основном материковой и островной Грецией, а хронологические — эпохой архаики и классики, будут использоваться данные и более позднего, эллинистического периода, а также имеющие итальянское происхождение. Это связано с тем, что оргиастические обряды и культовые практики Диониса были частными и включали только инициированных участников, что было общей чертой оргиастических групп в древнегреческом мире. Различные археологические и литературные данные свидетельствуют об этой исключительности.

С этой целью из археологических источников нами были использованы надписи и изображения на вазах [11]. Выбор письменных источников был обусловлен несколькими факторами. Отрывочные и разрозненные сведения о Дионисе и его культе содержатся в различных источниках. Тем не менее мотив, принадлежащий ритуалу, следует отличать от принадлежащего только мифу. В эпоху классики появляются источники, которые позволяют реконструировать собственно культовую практику, опираясь на свидетельства архаической эпохи. Главнейшим из них являются «Вакханки» Еврипида (405 г. до н. э.) [12] — трагедия, которая описывает процесс установления Дионисом своего культа.

Однако культурные и социальные смыслы культовых практик Диониса, описываемые Еврипидом, невозможно раскрыть без обращения к гомеровскому гимну Дионису (VII в. до н. э.) [13, с. 132]. В то же время ретранслятором культурных смыслов культа эллинистического и римского времени становятся «Моралии» Плутарха (I в. н. э.) [14] и сведения, содержащиеся в «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского [15]. Обращение именно к ритуальным практикам Диониса и обусловило выбор источников.

Необходимо понимать, что письменные источники, которыми мы пользуемся, представляют собой описательные тексты, ограниченные древнегреческой культурой. Поэтому мы не реконструируем сам культ и поклонение ему, как это делали многие исследователи, а пытаемся интерпретировать культурные смыслы.

Несмотря на то что Дионис был фактически панэллинским богом, одним из древнейших богов греческого мира, которому поклонялись в каждом греческом городе, поклонение ему практиковалось по-разному, поскольку отсутствовал официально установленный стандарт богослужения, а формы богослужения навязывались политическими или культурными деятелями [16, р. 121–122]. Все это накладывает определенные трудности для исторической реконструкции культа, но открывает простор для изучения его как подлинного феномена античной культуры.

Результаты исследования и их обсуждение. Дионис постоянно находится в переходном состоянии. У него, с одной стороны, очень ярко представлены зооморфные черты, и он как никакой другой греческий бог был тесно связан с дикими животными. По мнению Р. Сифорда, «у бога есть уникальная связь с теми животными, которые не поддаются контролю со стороны людей» [2, р. 23]. Об этом свидетельствуют не только элементы мифа, но и многочисленные изображения на вазах. В мифе он изображался в виде льва [13, 7.40], быка [12, 920; 14, 299b], козла и змеи [5, р. 18]. На вазах Дионис изображался на колеснице, запряженной дикими животными [2, р. 23]. Мозаика из Пеллы, датируемая 400–360 гг. до н. э., показывает бога верхом на пантере и несущим тирс.

С другой стороны, Дионис — человек по своему происхождению, так как он сын смертной женщины, и предстает перед людьми именно в человеческом образе. Из всех греческих божеств именно Дионис чаще всего появляется среди людей, причем делает это различными способами и в различных формах [2, р. 39]. Например, в «Вакханках» он предстает перед жителями Фив в образе незнакомца, заявляя им, что «изменил свой облик с бога на смертного» [12, с. 4]. Собственно в «Вакханках» главная цель Диониса, когда он предстает в образе человека, — раскрыть себя как бога [12, с. 47].

Несмотря на частое и активное взаимодействие как с миром животных, так и с людьми, Дионис в первую очередь — бог, так как он «бог и сын бога» [12, 84]. Уже гомеровский гимн Дионису подчеркивает его происхождение и статус бессмертного божества. Главной чертой его божественности является способность пересе-

каты границы мира людей и животных. Эта функция присуща Дионису, так как он является «дважды рожденным», о чем свидетельствует известный эпитет Диониса — *dimetor*, что буквально означает «две матери», или «дважды рожденный» [15, 62.5]. Критский миф о происхождении бога, в котором Дионис был разорван на части и возвращен к жизни, описывает мотив воскрешения еще четче. Следовательно, Дионис еще и посредник между мирами живых и мертвых.

Таким образом, Дионис — одновременно животное, человек и божество, он находится одновременно во всех сферах и охватывает все границы между ними.

Участники культа, в отличие от бога, могли переходить в животные и божественные сферы только во время ритуала, впадая в состояние экстаза и одержимости богом. Вне ритуального контекста участники были исключительно людьми и не оспаривали эту категорию. Только во время поклонения Дионису и в состоянии одержимости они переходили в животные и божественные сферы.

Таким образом, их отношения с животным и божественным мирами были временными и сконструированными богом. Единственным постоянным компонентом их поклонения Дионису была возможность бессмертия, которого они достигали в загробной жизни в результате поклонения Дионису.

Пересечение границ животного мира во время отправления культа осуществлялось не только с помощью ношения ритуальной одежды и масок, но и через обряды *sparagmos* (спарагамоса) и *omophagia* (омофагии). *Sparagmos* — это ритуальное разрывание плоти животного, а *omophagia* — ритуальное поедание сырой плоти. Эта практика подтверждается как изображениями на вазописи, так и свидетельствами эпиграфики. На афинской амфоре, датированной 475–425 гг. до н. э., изображена менада, разрывающая жертвенное животное. Ее руки подняты над головой, одну половину животного она держит в левой руке, а другую половину — в правой [17]. Надписи также свидетельствуют об обряде *omophagia* в ритуале. Надпись из Милета, датированная 276 г. до н. э., свидетельствует, что, «возможно, мясо действительно в ходе ритуала съедалось сырым, хотя и необязательно с той дикостью, которую оно символизировало» [2, 24].

«Вакханки» Еврипида сообщают о ритуале омофагии как имитации дикого и неистового разрывания плоти, что свидетельствует о нем как о структурированном и устоявшемся элементе культовой

практики. Имитация мифа позволяла участникам культа достичь животного статуса, аналогичного животному состоянию Диониса в мифе. Прикасаясь к животной плоти и потребляя ее, посвященный становился ближе к животному миру и самому Дионису.

Имитация мифа через ритуал спарагмоса позволяла участникам культа приблизиться не только к животному, но и к божественному миру. Спарагмос можно также рассматривать как метафору, которая олицетворяет состояние выхода души из тела во время слияния с богом [5, р. 20]. Это состояние наступает в результате утраты контроля разума в состоянии одержимости. Дионис, будучи разорванным на части в мифе, в свою очередь разрывает чувство контроля у своих поклонников в состоянии одержимости. Таким образом, роль того, кто приносится в жертву, и того, кто совершает жертвоприношение, была циклически инвертирована.

По-видимому, переход границы между человеком и животным был ключевым моментом достижения измененного состояния сознания в ритуале. Ритуал омофагии, несомненно, был сакральным актом, воплощавшим высшую степень отвращения и восторга. Одновременно данный ритуал олицетворял и осквернение [3, р. 32]. Другими словами, парадоксальность данного ритуала заключалась в том, что, выполняя свою священную функцию, он нарушал *общегреческую ритуальную практику*, то есть омофагия одновременно исполняла и нарушала священные обряды. Таким образом, спарагмос и омофагия были ритуально одобренным нарушением границ, движением от человеческого к животному состоянию под контролем бога и метафорой собственных животных ассоциаций Диониса. Кроме того, это было воплощенное в ритуале состояние перехода границы между животным и человеком.

Второй необходимый компонент ритуала, позволявший пересекать границу между мирами, — ритуальное одеяние. Об этом свидетельствует обряд ореибасии, во время которого поклонники надевали на себя шкуры животных, которые передавали им силу Диониса [3, р. 29]. Таким образом, процесс трансформации во время ритуала происходил не только в результате высвобождения психической силы в момент одержимости богом, но и за счет физического контакта с анималистическими атрибутами Диониса. Это подтверждают изображения на греческих вазах, где сделан акцент на физическом контакте животного и участников ритуала: участники одеты в шкуры животных и разрывают сырую плоть. Метонимиче-

ская связь участников культа с животными подчеркивает глубинную силу, которую вызывала эта связь.

Процесс пересечения границ между миром людей и животных был также метафорой пересечения социальных и культурных границ за счет связи с сатирами и подражания им. Существуют свидетельства, что мужчины наряжались сатирами во время Анфестерий и Дионисий, чтобы отпраздновать прибытие Диониса [11, р. 24]. Этот важнейший компонент культа долгое время не получал внимания исследователей, поскольку сатирам в дионисийском мифе уделено гораздо меньше внимания, чем менадам. Не только женщины во время ритуала выступали в качестве мифических менад, но и мужчины, участники гражданского и мистического поклонения Дионису, подражали сатирам [18]. Причем сатиры не только олицетворяют инверсию социального устройства полиса, но также объединяют в своем образе «человечность, животность и божественность» [2, р. 24]. Таким образом, подражание сатирам было способом не просто пересечения границы между животным и человеком и богом, но и одновременного перехода из категории запретного в категорию желательного в социальном и культурном плане.

В сатирах и менадах просматривается «иная» идентичность участников дионисийских культовых практик. В их образах воплощалось бессмертное существо из свиты Диониса, в котором уживались три категории живого существа, слившись в одну: человека, животного и божества [2, р. 24].

Пересечение границ в ходе ритуала было способом приобретения временного бессмертного или божественного статуса. Сутью оргиастического поклонения Дионису было достижение лучшей загробной жизни и бессмертия, что играло важную роль в нарушении границы человеческого и божественного. Об этом свидетельствует надпись на одной из табличек, найденных в погребениях участников дионисийских фиасов на юге Италии, которая гласит: «Ты стал богом, а не смертным» [11, 9].

Таким образом, последователи бога верили, что их преданность Дионису и нахождение в состоянии одержимости позволяли им достичь божественного статуса, либо временно (в мире смертных), либо навсегда (в загробной жизни).

Но одержимость явно была чем-то большим, чем просто «наполненность» Дионисом. Еврипид в «Вакханках», описывая одержимость Дионисом, свидетельствует о присоединении душ не только к Дионису, но и к группе участников культа, *thiasos* (фиасу). Хор воз-

вещает, что участник «присоединяет свою душу к фиасу» [12, с. 75]. То есть одержимость — это не просто приобщение к Дионису, но и единение с участниками ритуала. Одержимость приводит к стиранию границ между человеком, другими участниками культа и самим Дионисом.

Соединяя свои души с Дионисом во время одержимости, участники пересекали эту границу человеческого. Таким образом, Дионис выступает как символ объединения сообщества. В Древней Греции полис был политически и экономически самодостаточным, поэтому «общность могла быть эмоционально самодостаточной и политически значимой. Сила вдохновлять общность, будь то во всем полисе или в небольшой группе, приписывалась, в частности, Дионису» [2, р. 26].

Таким образом, фиас и полис связаны тем, что для того и другого Дионис выступает в качестве связующего элемента, в оргиастическом или гражданском контексте соответственно. Последователи бога через контакт с ним временно становились божественными, ощущая себя единой общностью, полисом.

Дионис мог не только «растворить границы души» [2, р. 33], что коренилось в искажении границ между животным, человеческим и божественным, но и социальные и культурные границы. Поэтому дионисийская одержимость несла потенциал для негативных последствий как в физическом, так и в культурном плане [19]. Чтобы добиться положительных эффектов безумия (катарсического и общественного опыта), нужно быть правильно безумным (пересекать границы на условиях бога). Как пример — смерть Пенфея и Агавы, которая произошла в результате нарушения отношений между людьми и богами и временной приостановкой нормальных гражданских и социальных механизмов [20, р. 258].

Парадокс этих неправильных пересечений границ заключается в абсолютной власти Диониса над своими поклонниками. В случае с Пенфеем Дионис убедил его неправильно пересечь границу. В случае с Агавой и другими фиванскими женщинами Дионис наказывает их за отрицание его божественности. Таким образом, то, что должно было произойти согласно воле Диониса и общественным нормам, часто находилось в состоянии конфликта, но Дионис всегда побеждал.

Являлось ли пересечение границы от человека к животному или божеству просто символическим подражанием мифу в ходе культовой практики или реальными попытками сломать грани-

цы, основанные на статусе, остается открытым вопросом. В любом случае, чтобы сохранить позитивный опыт пересечения границы, участникам ритуала необходимо было пересечь границы в рамках ожиданий, которые исходили от Диониса. В безграничном потенциале пересечения границ, как физических, так и культурных и социальных, заключалась высшая сила Диониса как божества.

Заключение. В отличие от своих поклонников, которые могли лишь временно пересечь границы животного, божественного и человеческого, Дионис постоянно находится в переходном состоянии. Для участников ритуальных практик бога трансграничность достигалась в состоянии одержимости. Куда отклонится чаша весов — к божественному или животному состоянию — зависело от соблюдения правил ритуала. Божественности можно было достичь, если граница была пересечена на условиях Диониса. Если правила ритуала не были соблюдены, то участники опускались до животного состояния, как это произошло с Агавой и Пенфеем в «Вакханках».

В то же время условие одержимости и ее качество не в последнюю очередь зависело от культурных и социальных норм. Поэтому, несмотря на то, что Дионис также существовал в категориях животных и людей, его божественность не оспаривалась участниками ритуала. Вполне возможно, что последние строки «Вакханок» говорят именно о его божественности превыше всего остального. Дионис выступал как духовная идиома культурной и социальной жизни полиса. Несмотря на то что участники ритуалов верили, что потенциальные результаты их действий находятся под контролем Диониса, это в то же время был социальный и культурный контроль.

Как любая культовая практика, результат поклонения Дионису зависел от контекста — если ритуал был проведен по правилам, то результаты ожидалось положительные, если нет, то наоборот. Если в своей повседневной жизни поклонники Диониса были людьми, членами определенной общности, то во время ритуала они символически меняли этот статус либо на статус животного, либо на статус бога. Это делало их сопричастными не только богу, но и гражданскому коллективу.

Парадоксальная фигура Диониса изменила социально сконструированные бинарные системы древнегреческой культуры. Способность Диониса выступать в качестве медиатора позволяла членам гражданского коллектива выйти за пределы своей строго регламентированной роли в обществе. Через поклонение Дионису почитатели бога были способны разрушить границы между собой и

другими, что позволяло им освобождаться от физических, социальных и культурных оков.

Следует подчеркнуть, что данная статья лишь ставит исследовательскую проблему и формирует гипотезу, которая нуждается в дальнейшем изучении с привлечением новых методологических подходов и всего комплекса источников, доступных сегодня исследователям этого самого сложного и многогранного культа античного мира.

Список источников

1. Обидина Ю. С. Культ Диониса в социокультурном пространстве античного полиса: воображаемое, символическое и реальное // *Диалог со временем*. 2013. № 44. С. 280–295.
2. Seaford R. *Dionysos*. London: Routledge, 2006. 158 p.
3. Christodoulou N. *Dionysian Religion: A Study of the Worship of Dionysos in Ancient Greece and Rome*. Patras: Classics, Philology University of Patras, 2014. 97 p.
4. Кузина Н. В. К вопросу о происхождении культа Диониса // *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*. 2013. № 4–1. С. 252–259.
5. Storm W. *After Dionysus: a Theory of the Tragic*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1998. 186 p.
6. Варакина Г. В. Мистерия как феномен культуры: история и современность // *Религиоведение*. 2009. № 2. С. 146–151.
7. Иванов В. В. Эллинская религия страдающего бога // *Человек*. 2006. № 6. С. 167–177.
8. Кибальниченко С. А. Вяч. Иванов и С. Н. Трубецкой: два взгляда на преемственность античности и христианства // *Русско-Византийский вестник*. 2020. № 1 (3). С. 324–331.
9. Segal Ch. *Dionysiac poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982. 364 p.
10. Caballero S. P. *Maenadic Ecstasy in Greece: Fact or Fiction* // *Redefining Dionysos*. Berlin: De Gruyter, 2013. 649 p. Pp. 159–184.
11. Graf F. *The Tablets: An Edition and Translation* // *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London: Routledge, 2013. 246 p. Pp. 1–49.
12. Еврипид. *Вакханки* / пер. с древнегреч. И. Анненского // *Еврипид. Трагедии* : в 2 т. М.: Наука, 1999. Т. 2. С. 388–447.
13. *Античные гимны* / под ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Изд-во МГУ, 1988. 362 с.
14. Плутарх. *Сочинения* / пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 384 стр. (акм).
15. Диодор Сицилийский. *Историческая библиотека* / пер. О. П. Цыбенко. СПб.: Наука, 2022. Т. 1. 674 с.

16. Faraone C. A. 2013. Gender Differentiation and Role Models in the Worship of Dionysos: The Thracian and Thessalian Pattern // *Redefining Dionysos*. Berlin: DeGruyter, 2013. 649 p. Pp. 120–143.

17. The Beazley Archive URL: <https://web.archive.org/web/20100607172759/http://www.beazley.ox.ac.uk/xdp/ASP> (дата обращения: 21.08.2024).

18. Обидина Ю. С. Роль сатиров в культуре Диониса по данным древнегреческой вазописи // Вестник Марийского государственного университета. Серия: Исторические науки. Юридические науки. 2024. Т. 10. № 1 (37). С. 55–62.

19. Обидина Ю. С. Культ Диониса как фактор формирования межкультурного диалога в античном обществе // Семиозис и культура: стратегии и практики межкультурного диалога. Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина, 2023. С. 216–232.

20. Henrichs A. *Between City and Country: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica* // *Cabinet of the Muses* / Ed. M. Griffith and D. J. Mastro-narde. Atlanta: University of California, 1990. P. 257–277

References

1. Obidina Yu. S. The Cult of Dionysus in the Sociocultural Space of the Ancient Polis: Imaginary, Symbolic and Real. *Dialog so vremenem* [Dialogue with Time]. 2013. No 44. Pp. 280–295. (In Russ.)

2. Seaford R. *Dionysos*. London: Routledge, 2006. 158 p.

3. Christodoulou N. *Dionysian Religion: A Study of the Worship of Dionysos in Ancient Greece and Rome*. Patras: Classics, Philology University of Patras, 2014. 97 p.

4. Kuzina N. V. On the Origin of the Cult of Dionysus. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo* [Bulletin of the Nizhny Novgorod University named after N. I. Lobachevsky]. 2013. No 4–1. Pp. 252–259. (In Russ.)

5. Storm W. *After Dionysus: a Theory of the Tragic*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1998. 186 r.

6. Varakina G. V. Mystery as a cultural phenomenon: history and modernity. *Religiovedenie* [Religious studies]. 2009. No 2. Pp. 146–151. (In Russ.)

7. Ivanov V. V. Hellenic religion of the suffering god. *Chelovek* [Man]. 2006. No 6. Pp. 167–177. (In Russ.)

8. Kibal'nichenko S.A. Vyach. Ivanov and S.N. Trubetskoy: two views on the continuity of antiquity and Christianity. *Russko-Vizantijskij vestnik* [Russo-Byzantine Bulletin]. 2020. No 1 (3). Pp. 324–331. (In Russ.)

9. Segal Ch. *Dionysiac poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982. 364 p.

10. Caballero S. P. Maenadic Ecstasy in Greece: Fact or Fiction. *Redefining Dionysos*. Berlin: De Gruyter, 2013. 649 p. Pp. 159–184.

11. Graf F. The Tablets: An Edition and Translation. *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London: Routledge, 2013. 246 p. Pp. 1–49.

12. Euripides. *Bacchae* / translated from ancient Greek by I. Annensky. *Euripid. Tragedii : v 2 tt.* [Euripides. Tragedies : in 2 vols.] Moscow: Nauka, 1999. Vol. 2. Pp. 388–447. (In Russ.)

13. *Antichnye gimny* [Ancient Hymns]. Edited by A. A. Takho-Godi. Moscow: Izd-vo MGU, 1988. 362 p. (In Russ.)

14. Plutarh. *Sochineniya*. Plutarch [Works]. Transl. T. G. Sidasha. (Series “ακμη”). SPb.: Izdatel'stvo SPbGU, 2008. 384 p. (In Russ.)

15. *Diodor Sicilijskij. Istoricheskaya biblioteka* [Diodorus Siculus. Historical Library]. Transl. by O. P. Tsybenko. SPb.: Nauka, 2022. Vol. 1. 674 p. (In Russ.)

16. Faraone C. A. Gender Differentiation and Role Models in the Worship of Dionysos: The Thracian and Thessalian Pattern. *Redefining Dionysos*. Berlin: De Gruyter, 2013. 649 p. Pp. 120–143.

17. The Beazley Archive. Available at: <https://web.archive.org/web/20100607172759/http://www.beazley.ox.ac.uk/xdb/ASP> (accessed: 21.08.2024).

18. Obidina Yu. S. The Role of Satyrs in the Cult of Dionysus According to Ancient Greek Vase Painting. *Vestnik Marijskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoricheskie nauki* [Bulletin of the Mari State University. Series: Historical Sciences. Legal Sciences]. 2024. Vol. 10. No 1 (37). Pp. 55–62. (In Russ.)

19. Obidina Yu. S. The Cult of Dionysus as a Factor in the Formation of Intercultural Dialogue in Ancient Society. *Semiozis i kul'tura: strategii i praktiki mezhkul'turnogo dialoga Semiosis and Culture* [Strategies and Practices of Intercultural Dialogue]. Syktyvkar: SyktSU, 2023. Pp. 216–232. (In Russ.)

20. Henrichs A. Between City and Country: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica // *Cabinet of the Muses* / Ed. M. Griffith and D. J. Mastronarde. Atlanta: University of California, 1990. P. 257–277

Сведения об авторе

Обидина Юлия Сергеевна, д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры социально-политических коммуникаций, Институт международных отношений и мировой истории (ИМОМИ) Национального исследовательского Нижегородского государственного университета (ННГУ) им. Н. И. Лобачевского (603022, Россия, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23)

Information about the author

Yulia S. Obidina, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of the SocioPolitical Communications Department of Institute of International Relations and World History of Lobachevsky National Research University of Nizhny Novgorod (23, Gagarin Av., Nizhny Novgorod, 603022, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	29.08.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	03.11.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	14.11.2024