

ЕЛЕНА РАБИНОВИЧ

МИФОТВОРЧЕСТВО
КЛАССИЧЕСКОЙ
ДРЕВНОСТИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИВАНА ЛИМБАХА

ЕЛЕНА РАБИНОВИЧ

МИФОТВОРЧЕСТВО
КЛАССИЧЕСКОЙ
ДРЕВНОСТИ

HYMNI HOMERICI

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО ИВАНА ЛИМБАХА
2007

УДК 82.01

ББК 84(0)3+83.3(0)3

Р 12

- Рабинович Е. Г.** Мифотворчество классической древности:
Р 12 Нymni Homerici. Мифологические очерки. — СПб.: Изд-во
Ивана Лимбаха, 2007. — 472 с.

ISBN 978-5-89059-124-1

Книга посвящена безначальному и бесконечному процессу мифотворчества, хотя автор ограничивает себя начальным и конечным – мифологией древних греков. Особенность книги в том, что она содержит как интерпретации мифов и обстоятельств их сложения, так и сами мифологические повествования (в переводе автора).

Научные интересы Е. Г. Рабинович простираются от древней мифологии до современной риторики. Ее работы отличает увлекательность, глубина и композиционная стройность.

© Е. Г. Рабинович, текст, перевод, 2007

© Н. А. Теплов, дизайн, 2007

© Издательство Ивана Лимбаха, 2007

ПО ПЛАНУ ГИППОДАМА

Книги, имеющие своим предметом мифологию, обычно сосредоточены либо на определенной теме, либо на определенном круге тем, что и определяет их композицию — порой замкнутую, почти как в авантюрном романе, порой линейную, почти как в семейной хронике. Для этой книжки не подходит ни то ни другое, хотя отсюда не следует, будто у нее вовсе нет плана, просто план этот иной — градостроительный.

Греки всегда старались жить близко к морю, но безопасность требовала стен, и великие города героической древности обычно строились в нескольких верстах от побережья — однако время шло, морские коммуникации делались все важнее, и города стремились пододвинуться к гавани. Тогда-то и прибыл в Афины уроженец Милета Гипподам, философ и градостроитель, как в первом, так и во втором своем качестве склонный к упорядочиванию социальной среды, будь то гражданская община или принадлежащий ей город; по-гречески то и другое называется одинаково — *πόλις*. Гипподам создал интересную теорию идеального государства, дошедшую только в кратких пересказах, но во многом приметно сходную с

написанным позднее «Государством» Платона, а еще у него была теория, что города тоже нужно строить не кое-как, а по плану, поквартально, непременно оставляя между строениями удобные проходы, то есть улицы, и разделяя территорию на три типа владений — владения богов (например, храмы), владения общины (например, верфи) и частные владения (жилища граждан). Подружившийся с Гипподамом Перикл сначала поручил ему спланировать афинскую гавань, Пирей, а затем доверил новый город — пресловутые «всегреческие» италийские Фурии, которые были грандиозным, хотя так никогда толком и не осуществившимся политическим проектом той славной эпохи. Гипподам всё исполнил, а кстати благоустроил свой родной Милет и соседний Родос, а главное — после него почти все греческие города строились и перестраивались в соответствии с его планом или хотя бы с учетом его плана.

В результате возник греческий город, который не назовешь иначе, как «типовым» и структура которого переживает любые катаклизмы. Скажем, в Ницце (греческой Никее) даже от Средних веков и тем более от классической древности осталось совсем мало, а вот первоначальная планировка уцелела: издали видно, как поднимается над прикрытой от бурь голубой бухтой просторная чаша города, прочерченная лучами улиц. Такую же чашу над бухтой можно видеть и в по-прежнему живых Смирне и Родосе, и в мертвых Милете и Приене, и в строенных тысячелетиями позже, но с учетом того же принципа крымских городах — скажем, в Феодосии и в Севастополе. Для ясности вкратце опишу город, построенный самим Гипподамом, а именно уже упоминавшийся Родос на соименном острове — при том, что Родос считался лучшим из греческих городов как по местоположе-

нию, так и по благоустройству и сохранился гораздо лучше многих других. Итак, если прибыть в Родос морем (а раньше иначе было нельзя), воротами в город окажется гавань, где когда-то стоял знаменитый Колосс; гавань окружена общественными постройками, предназначенными в основном для обслуживания и охраны порта. Выше начинаются лучащиеся по склону гористой чаши улицы, застроенные жилищами горожан, хотя среди этих частных владений есть и святилища (божье), и торговые места (общее), в том числе, разумеется, агора — площадь рынков и собраний. У верхнего края чаши жилые кварталы кончаются: на холме высится акрополь с храмом Аполлона, рядом еще несколько храмов, поблизости театр, а дальше предместья с их полями и садами — там же, километрах в трех от акрополя, до сих пор существует роща, где изгнанный из Афин Демосфеном оратор Эсхин некогда устроил школу риторики; неподалеку пасутся коровы. Родос — город на редкость разнообразный и многослойный (например, у него есть еще одна гавань), но принципиальная простота планировки от того не меняется: у моря гавань с портом (общее), затем кварталы жилищ (частное) с агорой, затем храмы (божье) и всё, что с ними связано, как театры или рощи. Нежилые зоны отчетливо противопоставлены расположенной между ними жилой, хотя противопоставление это не симметрично — не только потому, что в зоне частных строений есть, как сказано, храмы и агора, но и потому, что именно жилые кварталы связывают город воедино, ибо от акрополя к гавани тянутся улицы, а улицы и были, в сущности, главным изобретением Гипподама.

Если планировать книгу по Гипподаму, нужно сначала посмотреть, откуда строиться, то есть решить вопрос о гавани, потому что без хорошей гавани нет хорошего го-

рода — а потом можно строить верфи и храмы, прокладывать улицы и выделять Эсхину место для школы. Чем была для греков дарованная природой бухта, тем для филолога является текст — тоже находка, пусть удачу дарует не природа, а столь же прихотливая рукописная традиция. Древнеклассических текстов сохранилось меньше, чем хотелось бы, и отсюда частые сожаления, что, мол, вот эта трагедия (поэма, речь) до нас вовсе не дошла, а вот эта дошла в неудобочитаемых отрывках — лишь бессердечные не скорбят о подобных потерях! Тем не менее общее количество сохранившихся текстов вернее всего определить как море — пусть не океан, но все же море, слишком большое, чтобы моряк равно уверенно чувствовал себя близ Керкиры и близ Наксоса, хотя, конечно, опытный судоводитель нигде не потеряется и грамотный филолог тоже. Проблема недостатка источников — не столько в малом количестве текстов, сколько в том, что они в основном довольно поздние (обычно уже римского времени), так что от Плутарха осталось едва ли не полное собрание сочинений, а греческих трагедий, например, всего три десятка. И на таком вот фоне вдруг встречается группа текстов, мифологических по содержанию и вдобавок созданных в основном в раннюю эпоху, — конечно, после Гомера и даже после Гесиода, но раньше или, по крайней мере, не намного позже Эсхила и Пиндара. Притом тексты эти объединены в сборник и имеют общее название — ὕμνοι ὁμηροί, то есть *Гомеровы* или *Гомеровские*, или даже *Гомерические гимны*, так что проще пользоваться универсальным латинским *Hymni Homerici*. Подробнее об этих гимнах будет сказано отдельно (см. «Гомеровы зачины»), а пока довольно заметить, что другого подобного собрания в греческой литературе нет и что в качестве источника зна-

ний о греческой мифологии оно почти уникально. Это связные гексаметрические тексты не слишком большого объема, во всех вместе меньше двух с половиной тысяч строк, в каждом из четырех больших гимнов меньше шестисот, а в малых иногда меньше десяти. Отсюда следует, в частности, что гимны — чтение довольно доступное, ибо осилить «Илиаду» или «Одиссею», пусть в переводе, способен далеко не всякий даже и заинтересованный читатель, а на несколько сотен стихов о проказах новорожденного Гермеса хватит сил даже у не очень заинтересованного, но все-таки желающего испытать от истоков европейской культуры, а что желающих испытать немало, об этом свидетельствует множество явившихся в последнее время переводов. Дело тут не только в читательском спросе, но и в способности филологов его удовлетворить, ибо перевод гимнов в отличие от перевода «Илиады» — не пожизненный труд, а предприятие посильное и сравнительно краткосрочное. Словом, если у книжки о мифологии должна быть удобная гавань, ничего лучше этих тридцати трех гимнов найти невозможно.

Однако гавань находят, а прочее строят, и хотя гимны здесь публикуются в русском переводе, самое их существование ничем моему усердию не обязано, так что дальше вступает в действие описанный ранее план. Мифологической гавани требуются портовые сооружения, причем относящиеся сразу ко всей книге, и открывающие ее два предисловия как раз таковы, идет ли речь о структуре книги в целом (как здесь), или о ее тематике (как в предисловии «Боги Греции»). Затем начинается территория частная, тексты гимнов и комментарии к ним, хотя и там, как положено, есть общее — статья о гимнах («Гомеровы зачины»). Прочее в этой второй части однотипно:

сначала сведения о тексте гимна в целом, затем текст в переводе, затем более или менее подробные построчные примечания — объем зависит только от количества необходимых пояснений, которых иные гимны (как большой гимн к Аполлону) требуют очень много, а иные (как малый гимн к Аполлону) почти вовсе не требуют. Пусть любой текст, хотя бы и комментарий, неизбежно несет на себе отпечаток мнений и воззрений автора, любое примечание по природе своей обязано прежде всего донести до читателя некую достоверную и потому нередко противоречивую информацию, особенно если сообщается, что датировка такого-то гимна или сохранность такого-то стиха является предметом дискуссии, хотя, конечно, в большинстве своем примечания просто поясняют имена и реалии, которые читателю могут быть незнакомы.

При всем том нередко слова, словосочетания, а то и более пространственные фрагменты текста преподносят исследователю проблему, которую он пытается решить, а иногда, как кажется, и решает. В большинстве комментированных изданий эти по необходимости спорные толкования печатаются попеременно с обычными примечаниями. Такой способ навряд ли хорош по двум причинам. Во-первых, это сбивает читателя с толку, потому что примечание вроде «Делос — центральный остров Кикладского архипелага» выглядит тогда не более истинным, чем примечание вроде «Паллант назван отцом Луны, так как был ее дядей», хотя сказанное о Делосе — чистая правда, а сказанное о Палланте не согласуется с простой логикой и заставляет предположить, что в форме неадекватной гипотезы здесь отразилась некая проблема. Во-вторых, пусть примечания бывают разные, иные длиной в страницу, слишком существенное расши-

рение их объема означало бы слишком долгое отвлечение читателя от текста, а ведь подробный анализ проблемы обычно в страницу не укладывается — итак, нужно либо вовсе отказаться от попыток давать сложные толкования, либо помещать их за пределами построчного комментария. Поэтому за пределы комментария вынесен целый ряд проблемных толкований: формально эти очерки могут считаться разросшимися примечаниями, однако на достоверность и познавательность настоящих примечаний они не притязают, будучи просто филологическими статьями, хотя и объединенными тем, что могут расширить и углубить наше понимание одного из гимнов. В книжке этот раздел, помещенный особо от предисловий, переводов и комментариев, находится на «божьей» территории, так как она, оставаясь частью города, дальше всего отстоит от гавани, смыкаясь с улицами-комментариями, хотя и им не принадлежа — впрочем, если на этих высотах можно пастись коровам, почему там не побыть несколько мифологическим очеркам?

Стало быть, сначала «общее» — предисловия, затем «частное» — комментарии к каждому из гимнов, затем «божье» — статьи об упомянутых в гимнах культурных, мифологических и иных достойных более подробного анализа феноменах. Однако неподалеку от акрополя находится, как говорилось, роща, куда тоже забредают коровы и где когда-то была школа Эсхина — это предместье, далекое от гавани и от жилых кварталов и ближе всего расположенное к «божьему», в данном случае к мифологическим очеркам. Там размещаются еще несколько очерков, уже не имеющих прямого отношения к толкованию гимнов: этот анализ нескольких разновременных и разнотильных эпизодов мифотворческого процесса поможет, надеюсь, лучше понять явление в целом. Со-

творение мифов всегда было важно для человечества, а в ценностной иерархии нашей культуры древние греки — едва ли не образцовые представители человеческого рода, каким он если и не был, то, наверное, желал бы быть, так что и греческое мифотворчество остается для нашего времени мифотворчеством по преимуществу — κατ' ἐξοχήν.

БОГИ ГРЕЦИИ

Как еще вы правили вселенной
И забав на легких помочах
Свой народ водили вожденный,
Чада сказок в творческих ночах,
Ах, пока служили вам открыто,
Был и смысл иной у бытия,
Как венчали храм твой, Афродита,
Лик твой, Амагузия!

Ф. Шиллер. Боги Греции*

Едва ли не любой греческий миф, будь он рассказан в стихах или в прозе, сразу вызывает в памяти читателя и слушателя знакомые имена — Аполлон и Артемида, Зевс и Гера, Гермес, Гефест, Дионис и прочие. Культура наша устроена таким образом, что даже совершенно равнодушный к классической древности вообще и к греческим мифам в частности человек знает о рождении Афродиты из морской пены и о покровительстве Гермеса вора и торговцам: получение подобных сведений сопутствует приобретению не только книжной премудрости, но и повседневного житейского опыта, ибо городская и парковая скульптура, рекламные клипы, расхожие газетные сравнения, школьные учебники, вообще все на свете буквально от рождения снабжает нас поверхностными, но от того не менее верными знаниями о богах. Читатель, открывший эту книгу, почти наверняка знает больше, чем нельзя не знать, а кое-что ему предстоит узнать, однако начать следует с по возможности краткого рассказа о богах — кто они и каковы.

* Перевод А. Фета.

Богами называются как титаны, дети Урана и Геи, так и их потомки — не только дети, но также внуки и правнуки. Из детей титанов шестеро, сыновья и дочери Кроноса и Реи (Зевс с двумя братьями, Посейдоном и Плутоном, и тремя сестрами, Герой, Деметрой и Гестией) находятся в преимущественном положении, так как именно они после низвержения Кроноса захватили власть над миром, но их кузены, дети других титанов (как Гелиос или Геката) тоже являются и называются богами. При союзе бога с богиней всегда рождается бог, поэтому до сотворения людей в мире рождались только боги и иногда чудовища, а после сотворения людей боги стали порой с ними сходиться, и от таких союзов рождались люди, которых затем изредка принимали в число богов. Тут сразу приходит на ум Геракл, сын Зевса от смертной, вознесенный к Олимпийскому сонму прямо с погребального костра, но такой апофеоз нельзя объяснять только божественным происхождением: герои-полубоги вроде Геракла становились настоящими богами очень редко, а при этом не реже, хотя тоже редко, богами становились люди, рожденные от других людей — так превратилась в морскую богиню Левкотею Ино, тетка Диониса по матери, так был вознесен на Олимп и назначен кравчим богов родич Энея Ганимед, словом, изредка смертный становился богом вне зависимости от того, был ли богом один из его родителей.

Не у всех народов представления о сверхъестественном выражаются в вере в существование богов, но если даже такие представления имеются, отсюда не следует, что управляющие миром сверхъестественные существа похожи на людей — в частности, микенская эпоха, когда в Греции жили греки ахейского племени, писавшие слоговым письмом, впоследствии получившим название «линейного В», и поклонявшиеся Гере, Деметре, Посейдону и так далее, не дает свидетельств, что эти божества имели тогда антропоморфный

облик. Однако у тех греков, которых принято называть греками, то есть у народа, жившего в Греции (а затем и не только) уже после падения микенской цивилизации, — так вот, у этих «настоящих» греков боги были очень похожи на людей, что уже в глубокой древности давало повод самим грекам (например, философу Ксенофану) умозаключать, будто люди придумали себе богов по собственному подобию; позднее к той же мысли склонялись и многие новоевропейские ученые. Правда, обычно боги выше и больше людей, они источают свет и благоухание, они несказанно прекрасны, у них не бывает внешних изъянов (хромота Гефеста — заметное исключение, недаром о ее происхождении есть особые мифы), а если у какого-то божества имеются животные черты, например, козлиные ноги, оно находится на периферии пантеона. Но все это не должно сбивать с толку: при человекообразной (антропоморфной) наружности боги обладают совсем не человеческими свойствами.

Боги не подвержены болезням, не стареют, не умирают и не могут быть убиты — отсюда их эпитет «бессмертные», частый синоним слова «боги». Зачинаются и вынашиваются боги так же, как люди, вернее, как все другие млекопитающие, но сведения о сроках их нахождения в материнском чреве различны: скажем, Майя носит Гермеса десять лунных месяцев, как смертная женщина, а Гера носит Тифона целый год, а Афина, судя по всему, находится в голове Зевса и того дольше (см. «Тритоγένεια»). При всем том боги не всегда рождаются младенцами, а если и так, почти сразу становятся взрослыми — в их бесконечной жизни то ли вовсе нет места детству и отрочеству (как у рожденной во всеоружии Афины), то ли эти возрасты весьма скоротечны. Боги обладают способностью к временным и произвольным изменениям облика: чаще всего, конечно, они предстают людьми какого им угодно пола и возраста (скажем, Афродита является Энею

юной красавицей, а Афина Одиссеею — пожилым мужчиной), но могут превратиться также в зверя (как побеждающий пиратов Дионис-лев) или в комету (как спешащий в Крису Аполлон). Еще они могут передвигаться по воздуху, и эта их подвижность ограничена лишь договором о разделе владений: подземные боги остаются под землей, потому-то для похищения Персефоны Плутон должен заручиться разрешением Зевса, а боги земные и небесные, даже Олимпийские, к ним не спускаются — кроме Гермеса, которому дозволено передвигаться повсюду.

Правда, изредка подвижность бога может быть ограничена против его воли — это когда более сильные боги связывают, а то и заточают в Тартар своих противников, хотя при относительности всякой силы и слабости пленники в любой момент могут оказаться на воле, так что недаром Зевс всегда опасается рождения соперника, который выпустит из-под земли титанов и чудовищ и с их помощью низвергнет в узилище царя богов, как тот некогда низвергнул Кроноса. Людям подобное, конечно, не под силу, а вот можно ли людям или хотя бы богам ранить бога — это не совсем ясно. С одной стороны, во время Троянской войны боги бывали ранены даже и смертными героями, а уж Зевс всегда признается способным и терзать Прометея, и ломать ноги Гефесту; с другой стороны, отрастающая каждую ночь печень Прометея доказывает, что для бога рана означает боль, но не увечье, а значит, хромота Гефеста должна объясняться иначе. То же с информацией, от которой боги могут быть изолированы (как Деметра в разлуке с дочерью), но которая им всегда доступна — иначе откуда новорожденный Гермес знает, где ему искать коров Аполлона? Выходит, лишить бога информации может только другой и сильнейший бог и только на время (скажем, чтобы можно было похитить Персефону), а людям подобное тоже не под силу, и для них боги всеведущи. В прочих

характерологических отношениях боги сходны с людьми, они могут сердиться, радоваться, влюбляться, страдать в разлуке, но им доступно еще и особое состояние ничем не омрачаемого счастья — за это они зовутся «блаженными», а людям такое не только недоступно, но и невообразимо. Мало того, боги, оберегая свою исключительность, чрезвычайно ревниво относятся к человеческому счастью и могут погубить счастливого просто за то, что тот счастлив: на первый взгляд, подобная зависть не очень вяжется с блаженством, однако ни эпос, ни обрядовая практика не дают оснований ожидать от богов только хорошего или хотя бы не ожидать плохого — например, неожиданного (вызванного упомянутой завистью) подвоха.

Но едва ли не главное — пища богов. Хотя в большинстве своем боги отмечены, как сказано, общностью происхождения, все же в их числе есть такие, которые родились людьми: на Олимпе это Геракл и Ганимед, но чуть выше упоминалась также морская богиня Левкотейя, бывшая некогда фиванской царевной Ино; ее сестра Семела, родившая Зевсу Диониса, стала богиней Фионой; есть и другие примеры. Известно также, что были люди и боги, пытавшиеся, пусть тщетно, сделать богами своих детей, любимцев и воспитанников: так, Эос хотела, но не сумела ввести в круг богов Титона, Деметре не удалось сделать богом Демофоонта, Фетиде — Ахиллеса. Деметра и Фетида погружали младенцев в огонь, и по дальнейшей судьбе Ахиллеса можно предположить, что огонь сделал его тело (кроме пресловутой пяты) неуязвимым, хотя не бессмертным, то есть был подспорьем, но не главным условием в обретении божественности. Действительно, все свидетельства единогласны в том, что бессмертие и вечную юность обеспечивали богам нектар и амвросия — запретные для людей питье и пища.

Употребление в пищу амвросии было столь важной характеристикой божественности, что «амвросийный» часто

употребляется в смысле «божественный» или «божий» — как амвросийное дыханье, амвросийные нимфы и даже амвросийные коровы. Правда, «амвросийное дыханье» можно понимать и как «благовонное»: аромат амвросии становится собственным ароматом бога, чье присутствие угадывается, в частности, по запаху. Даже ихор (ἰχώρ) — жидкость, заменяющая богу кровь — называется «амвросийной влагой», и это вполне соответствует распространенному представлению, что всякий есть то, что он ест, а тогда становится понятно, почему так жестоко наказан Тантал, пытавшийся украсть у богов нектар и амвросию; становятся понятнее и другие предания, связанные с мифом о божественной пище (см. «Нектар»).

Зато совершенно непонятно, откуда появились в мире нектар и амвросия, делающие богов богами. Урану и Гее то и другое было, видимо, не нужно, зато уже титаны не были бы тем, чем стали, если бы не ели божеской пищи — тем более что гиганты, дети Урана и Геи, рожденные позже титанов, якобы смертны, хотя Земля пыталась отыскать им траву бессмертия и тем самым лишить богов преимущества в Гигантомахии. Древнеиндийский миф об обретении богами амриты (аналога амвросии даже в названии) относит это событие к началу творения мира, когда при пахтанье предвечного Океана из взбитой пены явились богиня любви и бог врачевания — этот последний с кувшином амриты в руках. У греков был похожий миф: нечто вроде пахтанья океана происходило, когда Кронос отсек детородный член Урана и отделил небо от земли — из вспененной воды родилась Афродита, но об амвросии предание молчит. И все же амвросия должна была появиться не позднее этого момента, коль скоро титаны и сама Афродита обходиться без нее не могли, а отсутствие в мифологической традиции соответствующего сюжета может иметь самые разные объяснения — такие утраты случаются

нередко (см. «Две Афродиты»). Во всяком случае, гигантам амвросии, вероятно, не досталось — и, возможно, именно желание ее добыть стало причиной их войны с богами.

Боги, однако, питались не только нектаром и амвросией, но и тем, что приносили им в жертву люди, хотя люди появились на свете позднее богов, которые, следовательно, могли обойтись без жертв, раз прежде обходились — могли, но не хотели, а потому при некоторых обстоятельствах (скажем, когда скорбящая Деметра чуть не уморила человечество голодом) препятствовали уничтожению людей. В жертву богам приносилось то же, что ели и пили люди, иногда в необычных сочетаниях; при этом питье к богам доходило прямо, как возлияние, а жесткая пища — в основном в виде дыма, пройдя через огонь. Этой жертвенной пищей теоретически могла быть и человечина, для людей запретная: следы таких жертвоприношений и тем более предания о них недвусмысленны, хотя попытка накормить богов человечиной считалась преступной — царь Ликаон, например, был превращен за это в волка. Такую двойственность в вопросе об отношении богов к человечине можно объяснять по-разному: как отражением в предании эволюции обрядовой практики с ее постепенным (хотя никогда не окончательным) отказом от человеческих жертвоприношений, так и экстраординарностью этих жертвоприношений, всякий раз требующих прямого приказа божества (см. «Нектар»).

Говорят боги на особом языке, о котором известно преимущественно из Гомера. Иные слова языка богов находят соответствия в человеческом языке (как имя сторукого великана — у богов Бриарея, у людей Эгеона), а иные не находят, ибо людям неизвестен сам поименованный объект (например, волшебный корень «моли»). Перенаречение обожествленных Семелы и Ино соответственно в Фиону и Левкотею знамену-

ет, таким образом, их приобщение к иной языковой реальности — а отсюда естественно умозаключить, что на самом деле у богов могут быть вовсе не те имена, какими их зовут люди, а значит, один и тот же бог может почитаться у разных народов под разными именами. Этот способ освоения чужих религий и мифологий, названный позднее «греческая интерпретация» (*interpretatio Graeca*), способствовал, в частности, появлению синкретических культов, широко распространенных в государствах, основанных преемниками Александра Македонского, а позднее и повсеместно. Отождествления происходили в основном по признаку функционального сходства (как отождествление финикийской Астарты с Афродитой), но функциональные подобия были нередки и между греческими богами, так что порой отождествлялись друг с другом и они: Гелиос с Аполлоном, Артемида и Гера с Илифией (но не друг с другом) и так далее; при этом отождествленные боги не утрачивали самостоятельности, так что была, например, родовспомогательница Артемида Илифия, но была и просто Илифия, богиня родовспоможения.

Отношения между богами иногда характеризуются исследователями как общинные или семейные, хотя удачнее кажется определение самих древних «божьи племя» (*θεῖον γένος*): действительно, подобно соплеменникам, боги имеют единое происхождение, единый язык и даже единую правящую элиту — трех братьев, правящих тремя зонами вселенной при признанном главенстве одного из них, Зевса, который, однако, не вправе вторгаться в уделы Плутона и Посейдона. Другое дело, что у себя на Олимпе Зевс очень похож на главу патриархальной семьи, состоящей из него самого, его жены, двух его и ее сестер, а также младших богов, из которых четверо состоят в браке, так что кроме старшей супружеской пары, Зевса и Геры, есть еще женатый на Афро-

дите Гефест и женатый на Гебе Геракл. Только супружество Геракла всегда называется счастливым, ибо бессмертие и Геба даны ему в награду не только за подвиги, но и за страдания, перенесенные в нескольких земных супружествах; две другие четы трудно назвать благополучными, однако куда важнее, что брак между богами и вообще существенно отличается от брака между людьми. У людей всегда есть брачные запреты, нарушение которых считается кровосмешением, и дело тут не только в кровной близости, но и в некой (почти любой) конвенции о допустимой для брака степени этой близости: скажем, иногда двоюродным можно жениться, а иногда нельзя, а иногда можно только перекрестным, если сын сестры женится на дочери брата, как Иаков на Рахили. У богов подобных конвенций нет, у них возможен союз между родными братом и сестрой и даже между отцом и дочерью — сами греки считали, что на богов запрет инцеста не распространяется. Правда, союза матери с сыном нет и у богов, если не считать Геи, от которой происходят все, хотя бы и отцы ее детей, но при весьма малом числе супружеств и весьма большом числе кровосмешений трудно утверждать, что союз матери с сыном отсутствует, потому что запрещен. В человеческих обществах табу инцеста обычно тесно ассоциировано с запретом каннибализма, и это второе табу у богов, судя по всему, есть — они не пожирают друг друга, а Кронос, пытавшийся пожрать собственных детей, за это наказан и низвергнут.

Отношения богов с людьми во многом строились по принципам, которые позднее допустимо было бы определить как деловые. Боги принимали от людей жертвы, а в ответ часто давали людям просимое — правда, главным образом когда просьба была не личной (вроде просьбы конкретного больного о выздоровлении, пусть иногда удовлетворялась и та-

кая), а о ненарушении уже существующего порядка, то есть, например, чтобы родился хлеб. Кроме того, в мире людей боги имели недвижимую и движимую собственность: при основании города им выделялись участки земли, как другим поселенцам, у них был свой скот, свои рабы, они занимались финансовыми операциями (Аполлон Делосский давал деньги в рост!), брали пошлину и отдавали землю в аренду. Посредниками в этих делах были, естественно, жрецы, но богатства оставались божьими и при всей многочисленности жрецов значительными: сколько ни грабили, например, дом Аполлона Пифийского, у него оставались немалые запасы золота и серебра, не говоря уж о политическом влиянии.

Боги связаны с людьми также и кровными узами через своих детей, героев-полубогов, числившихся предками царских династий или просто знатных семейств: так, например, несколько царских домов Пелопоннеса объявляли себя Гераклидами, в Троаде правили Энеады, наконец, в Риме патрицианский род Паприев возводился к Геркулесу, а патрицианский род Юлиев — к Энею и через него к Венере (Афродите). В историческую эпоху возможность любовной связи божества с человеком постепенно утрачивала актуальность (от таких союзов рождаются герои, а век героев миновал), но, например, об Александре существовала легенда, будто он сын не Филиппа Македонского, а египетского бога Амона, а чуть позже сходную легенду пытался создать о самом себе Сципион Африканский. Сохранялся, разумеется, обряд священного брака, когда жрец или жрица вступали в супружеские отношения с кумиром божества, но вне ритуального контекста этот обряд значения не имел, и единственной формой личной близости с божеством по выбору божества оставалось избранничество. Такая форма отношений лучше всего известна по преданиям о поэтах, получивших дар именно от

божества (Музы или Аполлона), которое произвольно избирало человека, обычно ребенка, чтобы накормить его медом поэзии, как то было с Пиндаром. В сущности, всякий поэт, признанный даровитым, тем самым признавался избранныком, потому что никак иначе получить дар нельзя. Избранники героического века нередко страдали из-за своего дара, как Кассандра, не желавшая ни любви Аполлона, ни способности к пророчеству, однако для исторических греков любовь бога всегда была счастьем, насколько вообще можно говорить о счастье, когда речь идет о людях, то есть о «смертных».

В отличие от богов, непременно кем-то (Геей, титанами, другими богами) рожденных, люди были сотворены из неодушевленной материи, а уж после стали рождаться друг от друга. В сотворении людей главная роль обычно приписывалась Прометею: то ли он сам вылепил их из глины, то ли научил своего сына Девкалиона использовать для этой же цели камни, но как бы там ни было, первые люди были сделаны из земли — впрочем, некоторые полагали, что людей родила сама Земля, как некогда титанов. Однако боги — это либо титаны, либо их потомки, и люди с самого начала при внешнем сходстве с богами очень от них отличались — они были подвержены старости, смерти и всем превратностям бытия. Порой считалось, что люди сотворены до низвержения Кроноса и успели пожить в Золотом веке, а отсюда следует также, что они явились на свет прежде, чем младшие боги: действительно, при рождении Аполлона люди не только уже существуют, но и занимаются мореплаванием, так как юный бог назначает себе в жрецы критских моряков; равным образом и новорожденный Гермес гонит краденых коров по стране, где трудятся в своих вертоградах поселяне. Стало быть, люди появились в не совсем сложившемся мире и знакомый

всем порядок устанавливался при них: один бог ниспровергал другого, боги делили мир, рождались юные боги, воздвигались горы, вспыхивали созвездья — и некоторые из людей во всем этом участвовали. Эти прежние люди отличались от нынешних не только близостью к богам, нередко доводившимся им отцами и дедами, но и самой способностью быть причастными процессу становления — превращаться в зверей, или в скалы, или в светила. Все, что существует ныне, возникло тогда, в результате подвига или превращения, и тогда же выяснилось, что некоторые действия запретны — в этом на собственном печальном опыте убедились те же люди «оного времени» (см. «Аркадская Луна»). Предания, объясняющие, откуда что взялось, будь то царская династия, или название святилища, или музыкальный инструмент, называются этиологическими мифами — от αἰτία, «причина», но этиологический аспект есть у любого мифа, коль скоро он сообщает о событиях «оного времени», когда складывались действующие ныне причинно-следственные связи.

Формой отношений людей с богами было также размышление друг о друге. Боги считали людей несчастными и неполноценными, потому что они стареют и умирают, а люди, основываясь на этих же предпосылках, считали вечно юных и бессмертных богов блаженными. Притом люди слабосильны и остаются игрушкой обстоятельств, не до конца им самим понятных, а боги могучи, мудры и более или менее всеведущи. Что обреченное на вечную юность и бессмертие существо могло бы находить старость привлекательной, а смерть желанной просто ввиду их недоступности или что мудрость не всегда приносит счастье — так не думал никто из людей и никто из богов, и это неудивительно не только применительно к людям, но и применительно к богам, если помнить, что источник их бессмертия и блаженства заклю-

чался в обладании нектаром и амвросией и за это им всегда приходилось так или иначе бороться; вдобавок сегодняшний космос не только начален, но и (пусть в дальней перспективе) конечен — а вместе с сегодняшним космосом исчезнут и блаженство, и бессмертие, и сами боги. Не менее важно, что боги и люди в почти равной мере находились во власти неизбежности, которую боги лучше сознавали и порой предвидели, но которой поневоле подчинялись. Что такое неизбежность или судьба — этого не знал никто, и непреложность ее виделась по-разному (иногда как пряжа, иногда как воля Зевса, иногда иначе), однако воздействовать на эту силу не могли даже боги, не говоря уж о слабосильном и горемычном человечестве. Словом, люди чтили богов как гарантов правды и порядка, но люди знали, что не боги создали мир и его законы — боги сами рождены в этом мире и подчиняются его законам, которые поддерживают, но не определяют. Если на миг забыть о преимуществах вроде бессмертия и вечной юности, можно сказать, что племя богов было очень сильным, хотя сравнительно малочисленным, а племя людей — слабым, зато сравнительно многочисленным, и оба эти племени сосуществовали в одной вселенной с едиными для всех законами, помогая друг другу или хотя бы соблюдая известные правила взаимоотношений, деля земельные участки, давая в долг, изредка влюбляясь и даже рождая общих детей, порой вместе воюя, как Аполлон с троянцами или Пан с афинянами, а порой и вместе пируя, как все боги с Танталом или Аполлон с Пиндаром. Лишь эти две породы живых существ обладали разумом и речью, тем отличаясь от всех прочих существ, и между этими двумя племенами, старшим и младшим, был заключен союз, так или иначе соблюдавшийся: какой-либо из богов мог враждовать с человеком, семейством, даже с целым городом, но вражды между божьим и людским пле-

менами не было, и перед лицом судьбы боги и люди стояли рядом.

Эти воюющие, ворующие, завидующие и влюбляющиеся боги порой называются Гомеровыми, потому что живее всего описаны в поэмах Гомера и почти столь же живо в гимнах, которые в древности тоже приписывались Гомеру. Разумеется, нередко встает вопрос, верили ли в своих богов сами греки, если сами же называли предания о них «баснословием» (μυθολογία), — и нередко с многими ссылками на собственные мнения греков утверждается, что греки в своих богов не верили и верить не могли. Что такое, однако, вера? Греческая религия не была религией откровения, которое можно было бы по выбору принять или не принять, как, например, одни приняли Новый Завет, а другие не приняли; это не была также догматическая религия, для которой неверием является несогласие с любым из ее догматов, например, с догматом о богочеловеческой природе Христа. Фактически вопрос о вере греков можно свести к вопросу о том, кому они молились и приносили жертвы, Гомеровым богам или каким-либо иным, а отсюда сам собою следует вопрос, тождествен ли бог как персонаж эпоса богу как объекту культа. Ответ самоочевиден: конечно же не тождествен, хотя у них много общих черт. Скажем, Деметра в Элевсинском культе и Деметра в предании о похищении Персефоны остается хозяйкой злаков, которая может лишить людей хлеба, а может, напротив, осчастливить щедрым урожаем, так что и просить ее нужно об урожае, а в повести о ее скорби непременно будет рассказ о вечной зиме, чуть не погубившей человечество, но как именно проявлялась скорбь богини или что именно сказала Деметра Метанире, это сочиняет поэт, пусть руководствуясь общеизвестными истинами — например, что Деметра жила у Метаниры в няньках. Впрочем, если все было не

совсем так или совсем не так, поэтический вымысел не становится менее почтенен, а поэтический вымысел почтенен, так как положено не только совершать ради богов обряды, но и поминать их в баснословных рассказах (μῦθοι) — и такой рассказ важен, даже если Деметра не жила в няньках у Метаниры и вообще никакой Метаниры не было; подобные рассказы можно использовать в обряде (скажем, в песнопениях во славу бога), а можно отдельно от обряда. Теоретически допустимо возразить, что религия важнее баснословия, а обряд важнее эпоса, но это верно лишь постольку, поскольку для религии важнее религия, то есть обряд. Однако религия — часть культуры, а что оказалось важнее для греческой культуры, религия или Гомер, — это неразрешимый вопрос, потому что, с одной стороны, когда отступила религия, пришел конец культуре, а с другой стороны, культура не сгнула окончательно во многом благодаря Гомеру и другим классическим (иначе говоря, школьным) авторам, чьи книги продолжали изучаться и до сих пор изучаются в учебных заведениях. В итоге из всего, относящегося к греческой религии, самым жизнеспособным оказалось баснословие, не претендовавшее быть исторически достоверным, но и не сопоставлявшее себя с исторической достоверностью: правдивость поэта определяется иначе, чем правдивость свидетеля в суде, и, коль скоро в собственном (поэтическом) смысле греческое баснословие было правдиво, значит, оно было правдиво, ибо иной правдивости от него не ожидалось.

Греческие боги, которых, как сказано, человек не знает просто не может, — это те самые Гомеровы боги, хрестоматийные эпические персонажи. Какие бы свободы ни предоставляла сочинителю культура, литературная традиция ограничивает его возможности достаточно жестко: знакомый персонаж, бог он или не бог, должен быть опознаваем в качестве знако-

мого персонажа, а следовательно, эпический образ божества не подлежит существенным модификациям. Другое дело, что иные черты для эпического образа божества более существенны, а иные менее: скажем, специфические способности (разить перуном, насылать и исцелять чуму) важнее генеалогии и супружеских связей, так что, например, Гефест всегда хозяин огня, а Афродита — любви, но чьи они дети и состоят ли друг с другом в браке — это в разных мифах по-разному. Преимущественная связь божества с той или иной территорией (как связь Гефеста с Лемносом или Афродиты с Кипром) тоже обычно устойчивее родственных связей, что часто объясняется первоначальной областью распространения культа. Все это важно для тех, кто исследует мифы, но еще важнее было для тех, кто мифы слагал, — при том, что мифы слагались не только в догомеровской и/или гомеровской древности, но и позднее, во все века древнеклассической цивилизации.

Процесс мифотворчества начинается вместе с появлением человечества, так что и завершиться может лишь с его исчезновением — как нет племени, настолько дикого, чтобы не иметь мифов, так нет и цивилизации, умеющей и желающей обойтись без старых мифов и не создавать новых. Классическая древность не была исключением, и во все века ее существования при сохранении значительного ресурса старых мифов продолжали создаваться новые, а так как наша цивилизация, пусть отличаясь от древнеклассической, находится с нею в отношениях родственного преемства, некоторые из этих мифов транслируются до сих пор, отчетливо демонстрируя закономерности мифотворческого процесса.

Пора, однако, пояснить термин «миф». По-гречески миф (μῦθος) значит «рассказ», «сказка», даже «басня», вообще любое не претендующее на историческую достоверность пове-

ствование, преимущественно о богах и героях. В современной науке, однако, мифом часто называется не только такой рассказ, но и лежащее в его основе космологическое представление: скажем, рассказ о рождении Энея от Афродиты — миф в традиционном смысле слова, но в его основе лежит «миф» (космологическое представление) о способности богов сходиться с людьми и иметь от них детей. Даже по этому простому примеру видно, что употребление одного термина в разных значениях создает путаницу, а ведь не все космологические представления отражаются в повествовательных текстах и нет повествовательного текста, не основанного хоть на каком-то космологическом представлении, пусть далеко не всякий повествовательный текст можно считать мифом. Неудивительно, что в последнее время ученые предпочитают более традиционное употребление слова и называют мифом то или иное повествование либо сообщение. Правда, миновавшая эпоха семиотических бури и натиска все еще побуждает авторов мифологических работ начинать с определений, но если присмотреться, определения эти почти одинаковы. Вот несколько новейших примеров.

А. И. Зайцев во введении к читавшемуся им в 1970-х–90-х годах курсу определяет религию как «веру и культ», а мифы — как «рассказы об объектах веры и культа» (*Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. М., СПб., 2005. С. 13*); Мэри Лефковиц в книге о греческих богах говорит, что мифы — это в основном «сказания о сверхъестественном в человеческой жизни» (*Lefkowitz M. Greek Gods, Human Lives: What We Can Learn From Myths. New Haven, 2003. P. IX*); по Ричарду Бакстону, миф есть «наделенное социальной силой и вошедшее в традицию повествование» (*Buxton R. The Complete World of Greek Mythology. London, 2004. P. 18*); Шарль Делаттр во введении к «Учебнику греческой мифологии», пря-

мо названном «*Quelle définition du mythe?*», перебрав все определения, своего не дает, но связывает миф с речевым актом, а тем самым с неким словесным сообщением (*Delattre Ch. Manuel de mythologie grecque. Pratiques du mythe. Rosny-sous-Bois, 2005. P. 5–62*). Все эти авторы, если и не являются принципиальными традиционалистами, как А. И. Зайцев, преследуют цели традиционные (просветительские), однако уже в конце XX века на сходные позиции стал Брюс Линкольн: в книге «Размышляя о мифе» он объясняет и подтверждает примерами, что в эпическом языке «миф» (в отличие от «логоса») — важное сообщение, исходящее от царей и песнопевцев (*Lincoln B. Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship. Chicago–London, 1999. P. 4–29*), а в общем и у Линкольна миф оказывается сообщением о священном, что по существу не отличается от «рассказа об объектах веры и культа». Брюс Линкольн — видный мифолог, очень рано сделавший себе имя анализом иранской «Жалобы коров» (им же теперь опровергнутым), и книга его написана не как просветительская, а скорее как дискуссионная — то, что теперь и он возвращается к греческому значению слова «миф» (от которого представители более традиционных направлений и не отказывались), свидетельствует, что терминологическая дискуссия себя исчерпала и что применять слово «миф» к культурным феноменам, никогда так по-гречески не называвшимся, попросту неудобно.

Итак, в согласии с греческим языком и общим мнением, мифом далее будет называться сообщение о событиях «оного времени» (*illius temporis*), когда создавались ныне существующие предметы и явления вместе с правилами их взаимодействия, будь то хрестоматийное предание о войне богов с титанами, столь же эксплицитно соотнесенный с «оным временем» рассказ Платона об Атлантиде или соотнесенный

с ним же миф об изобретении Гермесом кифаредии. При этом в качестве «оного времени» может описываться конкретная и не слишком давняя или совсем недавняя эпоха, так что не просто миф есть рассказ о событиях «оного времени», но и само «оное время» есть время, когда случились описанные в мифе события. Это следует пояснить. При всей своей парадигматической и этиологической значимости мифический плюсквамперфект является неактуальным прошлым, так как в космосе со сложившимися законами события молодого мира более невозможны: в небесах не вспыхивают новые созвездия, а преступная мать не превращается в ласточку, потому что подобное осталось за горизонтом истории. В процессе мифотворчества, однако, этот горизонт доступен смещению, проще говоря, в некоторых контекстах «оным временем» может быть время, в других контекстах представляемое как историческое. Самый наглядный тому пример — календарь с его вечно повторяющейся чередой праздников, всегда воспроизводящих парадигматически значимое для становления настоящего событие, хотя многие из таких событий, как 4 июля у американцев или 14 июля у французов, относятся к историческим, пусть в календаре и объединены общей перспективой с Рождеством и Днем благодарения. Равно и у греков величайшее в их истории событие, греко-персидские войны, очень рано (уже у Геродота) оказалось объединено общей перспективой не только с Троянской войной, но и с похищением Европы и даже метаморфозой Ио, так что в некоторых контекстах век марафонских бойцов представлен таким же удаленным от сегодняшней реальности внеисторическим образом, что и век ахейских героев, хотя в других и ничуть не более ранних текстах те же события представлены как исторические — для греков эта великая эпоха обладала двойным статусом, сразу историческим

и мифологическим. Вдобавок существовали влиятельные группы, объединенные, помимо прочего, собственным «оним временем», которое иногда не было и не считалось историческим (как время жизни Орфея), а иногда было и считалось (как время жизни Пифагора или время апостольской проповеди) — в этих и сходных случаях базисное противопоставление «оного времени» сегодняшней реальности сохраняется, а определить горизонт событий помогает контекст.

При всем том мифом становится вовсе не любое сообщение, похожее на миф и претендующее быть таковым: для этого новосозданный миф должен не только соответствовать нормам «баснословного рассказа», но еще и функционировать в качестве мифа, то есть пройти цензуру общего мнения, чтобы транслироваться культурой вместе с другими мифами. Состоялись лишь те мифы, которые такую цензуру прошли и, передаваясь из поколения в поколение, сделались такой же частью мифологии, что и мифы «народные», то есть созданные неизвестными авторами, как миф о рождении Энея, явившийся не раньше претендовавшей на божественность династии Энеадов, или миф об апофеозе Геракла, тоже вероятно связанный с династией Гераклидов. Причина тут не во времени создания (почти все мифы Платона успешно прошли межпоколенную трансмиссию) и даже не в масштабе авторского дарования, а в соответствии некой общественной потребности, обеспечивающей упомянутую трансмиссию — но иначе, как «некой», эту потребность не назовешь, не то существовал бы надежный рецепт сотворения мифа, а такого рецепта нет, хотя многие желали бы его отыскать. Вот, например, Флавий Филострат, описав по заказу императрицы Юлии Домны жизнь Аполлония Тианского, оказался чуть ли не главным создателем мифа о «божественном любомудре», актуальном не только в последние века язычества, но и до сих

пор, в чем легко убедиться, набрав в поисковой системе «Аполлоний Тианский». Однако тот же Филострат вполне сознательно пытался создать миф о Паламеде, реинтерпретируя многие события Троянской войны — и эти попытки не вышли за пределы риторического эксперимента, хотя подобные реинтерпретации, принадлежащие не только великим трагикам, но порой и безвестным грамматикам, иногда вытесняли фольклорные варианты сюжета. Вероятно, удачно сотворенный миф как-то помогал осмыслению текущей реальности либо актуального прошлого, но что именно в текущей реальности нужно осмыслять и какое именно прошлое актуально — этого не предскажешь (например, Троянский миф то актуализировался, то лишался актуальности), да и сочинитель руководствуется не только соображениями возможного успеха, но и собственными вкусами и пристрастиями. В предлагаемых очерках по мере сил рассмотрены различные аспекты мифотворческого процесса — далеко не все, тем более что никто и не знает, сколько у этого процесса аспектов. Чтобы сузить поле исследования, я ограничиваюсь мифами об устройстве космоса и прежде всего о богах, но иногда о пространстве и времени или о некоторых природных явлениях.

Остается добавить, что греческими мифами занимались уже сами греки, и на их труды я стараюсь ссылаться сколько можно часто, а вот библиография позднейших и современных исследований заняла бы объем, превосходящий объем этой книжки. Конечно, обойтись вовсе без библиографии нельзя, но я сознательно лимитирую ее работами либо чем-либо важными, либо совсем новыми — эти последние достаточно полно отражают современное состояние исследования проблемы и среди них немало диссертаций, в которых библиография по необходимости большая, так что желаю-

щие могут почерпнуть ее там. Правда, часто то самое место или то самое слово, которые показались мне значимыми и интересными, у других интереса не вызывали или почти не вызывали. Подобные случаи по возможности оговорены, и всякий раз я вспоминала моего учителя А. И. Доватура, не устававшего предупреждать, что, сколько ни читай чужие работы, ответов на собственные вопросы в них не найдешь — искать ответы нужно самостоятельно.

HYMNI HOMERICI

ГОМЕРОВЫ ЗАЧИНЫ

О ты, Меонии прельстительной правитель
И тучной Ликий! приморского властитель
Многожеланного Милета! ты, чей дом
Воздвигнут царственно на Делосе святом!

Се устремил стопы под лиры чудны звоны
В Пифона горный дом преславный сын Латоны:
От дивных риз его струится аромат,
Плектр от упругих струн бессмертный вносит лад;
Едва — скорей чем мысль — в Зевесовы чертоги
Он возлетит с земли, сейчас блаженны боги
Взыскуют услышать средь Олимпийских круч
Его напевов звук и лиры глас могуч.

(Нутт. Нот. III. 179–189)

С самого начала необходимо сказать об этих гимнах главное, а именно что ни единого из них Гомер не сочинил, хотя до поры считалось иначе, и живший в IV веке до н. э. историк Фукидид, цитируя несколько строк из гимна к Аполлону (Нутт. Нот. III. 165 sq.), объясняет, что это сочинение Гомера, называющего хиосским слепцом самого себя (Thuc. III. 109). Однако уже александрийские филологи в авторство Гомера не верили, о чем свидетельствует восходящее к александрийской традиции греческое название рукописного сборника ὕμνοι ὁμηροῖ и затем общепринятая латинская его калька, *hymni homerici*, означающие только, что гимны входят в «гомеровский корпус» (ὁμηρικὰ, *homerica*), куда входят и другие произведения, Гомеру заведомо не принадлежащие, пусть некогда ему приписывавшиеся, как ироикомические поэмы «Батрахомиамахия» и «Маргит». Исследования новоевропейских ученых также показывают, что ни один из гимнов не

сложен прежде VII века до н. э., а Гомер, как известно, жил лет на двести раньше.

Гимном (*ῥυμος*) называлась у греков песнь во славу бога, но славить богов можно, как обращаясь к самим бессмертным, так и рассказывая людям об их делах — таким образом, название «гимны» объединяет по прагматическому признаку два совершенно разных жанра, гимны «мелические» и гимны «рапсодические». Мелические гимны были предназначены для пения, сочинялись лирическими размерами (то есть всеми, кроме гексаметра) и исполнялись — обычно хором — на храмовых праздниках, так что в литературном отношении были, в сущности, одним из видов хоровой лирики. Гимны рапсодические сочинялись эпическим размером, гексаметром, который вместе с обслуживаемым им поэтическим идиомом иногда называют «субэпическим»¹, и исполнялись одним певцом, подыгрывавшим себе на лире. Пелись такие гимны иногда на поэтических состязаниях и тогда, конечно, ради победы, но также на храмовых праздниках и просто на

¹ Определение «субэпический» принадлежит Т. У. Аллену, назвавшему так диалект гимнов в отличие от собственно-эпического (гомеровского) диалекта, однако дальнейшее исследование эпической традиции превратило определение в термин: см., например: *Hoekstra A. The Subepic Stage of the Formulaic Tradition. Amsterdam, 1969.* На этом же субэпическом диалекте сочиняли Каллимах, Прокл и безымянные авторы орфических гимнов (*Furley W. D., Bremer J. M. Greek Hymns. Vol. I. Tübingen, 2001. P. 41*). Субэпический диалект воспринимался как довольно архаичный, но все же не столь архаичный, как особый «гомеровский» диалект; для лучшего понимания места этого поэтического идиoma в наборе известных грамотному греку стилей эпиграфом к статье служит отрывок одного из гимнов, нарочно переведенный мною в сходном духе — старомодном, но не требующем глоссария, которого требует «Илиада» Гнедича, очень близко воспроизводящая «гомеровский» диалект.

пирах² — лишь бы у жителей хватило досуга и средств для заезжего певца, который, как положено поэту, гастролировал от города к городу, от праздника к празднику и от одного вельможного гостеприимца к другому.

Для нас поэмы Гомера — древнейшие образцы греческой литературы, но сами греки возводили свою поэтическую традицию к древности гораздо более глубокой: в частности, первым гимнографом порой назывался легендарный Орфей, порой столь же легендарный Мусей (то ли ученик, то ли сын Орфея), а такие сведения в предании авторы, как историк

² С неспецифически культовым назначением рапсодических гимнов согласны практически все (см.: *Furley, Bremer*. Op. cit. P. 43); одним из подтверждений является доминирование в рапсодических гимнах стиля, в свое время удачно названного Э. Норденом *Er-Stil* — в отличие от характерного для культовых текстов *Du-Stil*; в настоящее время оба термина являются общеупотребительными. Однако, хотя рассказ действительно обычно «о нем» или «о ней», а молитва или просьба — «к тебе», именно в гимнах гомеровского корпуса это правило нередко нарушается: не только в кратких призывах к божеству рапсодическое третье лицо подменяется более естественным по контексту вторым, но и пространный повествовательный гимн к Аполлону почти весь «на ты», даже в сугубо повествовательных разделах — «ты пошел», «ты узрел», «ты убил». А так как значительная часть гимнов (и все большие) завершается прямым обращением к божеству («дай», «помоги», «я тебя прославил»), выходит, что в рапсодическом гимне выбор между *Er*-стратегией и *Du*-стратегией в общем-то факультативен — и это (среди прочего) кому-то позволяет считать такие гимны теогонией, то есть эпосом, раз там тоже есть повествование (*Clay J. The Politic of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*. Princeton, 1989. P. 267–270), кому-то — культовой поэзией, раз там почти всегда есть обращение (*Garcia J. F. Symbolic action in the Homeric Hymns: the theme of recognition // Classical Antiquity*, XXI (2002), № 1. P. 5–39), а кому-то — смесью того и другого (*Evans S. Hymn and Epic: A Study of Their Interplay in Homer and the Homeric Hymns*. Turku, 2001).

Геродот и антиквар Павсаний, называют основоположником гимнографии Олена, жреца и пророка Аполлона Делосского, и он же якобы первый стал сочинять гексаметром (Hdt. IV. 35; Paus. I. 18. 5; II. 13. 3). Этим легендарным поэтам, однако, предание приписывает гимны-молитвы, наподобие Орфических гимнов, на самом деле созданных в относительно позднюю эпоху; в гомеровском корпусе тоже имеются такие гимны и тоже в основном поздние, как, например, к Арею (VIII) или к Земле (XXX), к Солнцу (XXXI) и к Луне (XXXII). Легендарный Олен жил до Троянской войны, и о гимнической поэзии того времени судить трудно, хотя по некоторым микенским (линейного письма В) фрагментам ясно, что гексаметр тогда уже существовал — однако есть более надежное свидетельство, что рапсодические гимны сочинялись задолго до Гомера, так как об этом свидетельствует сам Гомер.

В начале VIII рапсодии «Одиссеи» гостей царя Алкиноя развлекает слепой певец Демодок: во время пира он поет о недавней Троянской войне, а после пира — о хитроумии Гефеста, волшебной сетью поймавшего неверную Афродиту с ее любовником Ареем и так выставившего обоих на посмешище перед всеми богами. Ясно, что из сказаний наподобие первой песни Демодока сложились затем «Илиада», «Одиссея» и менее известные поэмы Троянского цикла, но столь же ясно, что поэтический рассказ о коварстве Гефеста очень похож на рапсодический гимн, более того, в сущности таковым и является. Изображаемый Гомером быт был, конечно, гораздо ближе быту его собственного времени, чем воспеваемой им ахейской древности, хотя иные черты этой древности предание сохранило и Гомер описал, но навряд ли можно сомневаться, что Гомер описывал лишь то, что сам считал древним — таким, как в описываемую им героическую эпоху. Иначе говоря, если что-либо, казавшееся ему ахейским,

на деле таковым не было, оно никоим образом не было и заведомой новинкой, ибо не могло бы тогда сознаваться как древнее, а значит, певцы вроде Демодока и (главное) песни вроде песни Демодока представлялись Гомеру не менее древними, чем героические былины. Но былины эти были у греков всегда, потому что героический эпос восходит к отдаленным векам индоевропейской общности, из которой греки еще не выделились, а гимны, если и новее, тоже возникли в незапамятные времена, раз числились древними уже при Гомере, — ведь и сами греки стали тем, что мы разумеем под словом «грек», лишь когда после крушения и забвения микенской цивилизации и нескольких «темных веков» почти одновременно обрели алфавитное письмо и Гомера.

Итак, повествовательный рапсодический гимн был у греков древним (догомеровским) родом эпической поэзии; возможно, эти сказания о богах ассоциировались с креационным эпосом, который мы знаем по «Теогонии» (с этой поэмой гимны соотносятся довольно близко, и отдельные примеры таких пересечений отмечены в примечаниях), хотя не менее основательно утверждение, что сказания о богах и составляют, в сущности, креационный эпос. Но всякая былина, все равно о боге или о герое, представляет собой связный и достаточно самостоятельный рассказ, а гимны недаром назывались в древности *проοίδια*, «зачины» (в частности, именно так называет Фукидид гимн к Аполлону): иные экземпляры предлагаемого собрания несомненно могли служить прелюдиями к пространным эпическим рецитациям и в этом качестве использоваться (скажем, на состязаниях певцов, как VI или XXXI), а иные, пусть не созданные как «зачины», были вполне пригодны для такого использования. Проблема состоит в том, что проэмиями назывались и эти краткие неповествовательные (или почти неповествователь-

ные) обращения к божеству, и пространные повествовательные гимны, которые прелюдиями быть не могли уже ввиду своего объема, хотя и они завершаются обещанием «другой песни». Тут можно видеть некоторое противоречие, но в 1795 году Фридрих-Август Вольф, отец «гомеровского вопроса», объявил в своих знаменитых «*Prolegomena in Homerum*», что все гимны — проэмии в прямом смысле слова, просто короткие служили прелюдиями к рецитации одной былины, а пространные — ко всему состязанию рапсодов. До поры этот ответ всех удовлетворял, однако дальнейшая разработка истории и теории жанров несколько оживила интерес к применимости названия «проэмий» к поэмам размером в пятьсот стихов — хотя большинство исследователей по-прежнему следует Вольфу и готово считать прелюдиями все тридцать три гимна³.

Следует сразу отметить, что гимны бесспорно подразделяются на два вида: повествовательные по преимуществу и вовсе неповествовательные либо с непространным повествованием, как гимны о рождении Афродиты (VI) и Афины

³ Так, Ричард Джанко предлагает больше не связывать *Hymni Homerici* с эпосом, а выделить их в особый жанр, где в первой строке всегда имя бога в винительном падеже, эпитет и инвокативный глагол, затем наррация, вводимая через артикль в именительном падеже, затем снова призыв к богу — правда, сам Джанко признает, что эти правила соблюдаются не слишком строго (*Janko R. The Structure of the Homeric Hymns: A Study of Genre // Hermes*, v. 109 (1981). P. 9–24). Константины и Лалло утверждают, что все гимны «задуманы как прелюдии» (*Constantini M., Lallot J. Le prooimion est-il un proème? // Études de littérature ancienne*. Т. 3. Paris, 1987. P. 13–27); сходные взгляды высказываются в упоминавшейся статье Джона Гарсия; наконец, Мартин Вест в предисловии к своему изданию пишет, что все гимны и есть проэмии-прелюдии, тем самым просто повторяя Вольфа (*West M. Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*. Cambridge, Mass., 2003. P. 3).

ких формул традиция располагала и ресурсом эпических зачинов, имевших сходное назначение, то есть облегчавших рапсодам импровизацию.

Сведения об архаическом состоянии словесности составляет также более поздняя литература. Как известно, жанровая норма отличается прочностью и инертностью: ни один жанр не возникает сам собою из некоего первичного бульона долитературных форм, но либо заимствуется из фольклора (как эпос), либо создается конкретным автором (как греческая трагедия), либо импортируется извне (как трагедия римская). Древние всегда приписывали изобретение жанра основоположнику: у новых жанров основоположник был исторический, как отец трагедии Эсхил, у старых — легендарный, как Орфей и Олен; старые жанры были дописьменными, напрямик восходя к фольклору, новые являлись в результате собственно литературного развития, но во всех случаях жанровая норма соблюдалась строго. Между тем, как сказано, не только в гомеровском корпусе, но и в позднейшей греческой литературе можно видеть оба вида рапсодических гимнов — повествовательные, как у Каллимаха, и молитвы, как у «Орфея» и Прокла. При этом гимны «Орфея» претендовали быть старше «Гомеровых», то есть имитировали древность, а ученый Каллимах, будучи врагом больших эпических поэм, боролся с ними их же оружием, эпиллием («малым эпосом») — тоже старым и авторитетным, иначе его нельзя было бы противопоставить героическому эпосу⁵. Ни орфики, ни Прокл повествовательных гимнов не сочиняли, а Каллимах

⁵ См., например, подробный анализ гимна Каллимаха к Делосу в сопоставлении с первой («делосской») половиной большого гимна к Аполлону, которая была для Каллимаха образцом: *Ukleja K. Der Delos-Hymnus des Kallimachos innerhalb seines Hymnensextetts*. Münster, 2005. S. 109–117.

не сочинял гимнов-молитв — притом что его эпиллии гораздо короче больших гимнов гомеровского корпуса и по объему ближе к песне Демодока или к гимну о Дионисе и пиратах. Таким образом, сборник *Hymni Homerici* демонстрирует те же два вида рапсодических гимнов, что и позднейшая литература, хотя здесь разделение не столь строгое, коль скоро некоторые гимны могут содержать, как сказано, непространное повествование, оставаясь «зачинами» — а гимнами все эти тексты называются просто потому, что слово «гимн» определяет не поэтику жанра, а его назначение. Но «гимнами» сборник был назван александрийскими филологами, которые его составили⁶, а прежде того использовалось название «проэмий», и у всех больших гимнов имеется главный признак зачина — обещание «другой песни», которое, как видно по гимнам Каллимаха и по многим коротким гимнам гомеровского сборника, не говоря уж о гимнах «Орфея» и Прокла, не было обязательным, раз короткий гимн мог быть как зачином, так и просто молитвой.

Правда, пусть не только у Демодока, но и у Каллимаха нет обещания «другой песни», добавить его легко, а потому легко предположить, что объявить эпические гимны зачинами, добавив обещание «другой песни», решили не их авторы, а кто-то, кто считал такое обещание для проэмия необходи-

⁶ В предисловии к своему изданию Вест отмечает, что сборник гимнов упоминается у александрийских филологов I века до н. э. Филодема и Диодора, однако Филодем вероятно опирается на более ранний трактат Аполлодора «О богах», так что скорее всего «стандартное» александрийское издание (следы которого видны в позднейших списках) явилось примерно тогда же — во II веке до н. э. Одним из следов этого издания Вест считает, в частности, порядок гимнов, вернее, их разделение на своего рода серии — сначала большие гимны, гимны богиням двумя сплоченными группами (IX–XIV и XXVII–XXX) и т. д. (West. P. 19–21).

мым. Однако гипотеза о поздней интерполяции здесь хоть и допустима, никаких проблем не решает, так как непонятна цель, которую преследовал гипотетический интерполятор — разве что все и без него считали эти гимны проэмиями, а он шел вслед общему мнению, но тогда задача сводится к предыдущей. Важнее, что уже у греков существовала сохранившаяся до наших дней и теперь повсеместная тенденция объединять одним названием поэтические феномены, близкие лишь по некоторым параметрам: так, комедиями назывались забавные и/или занимательные драматические сочинения, хотя отсюда не следует, будто у комедий Аристофана и Менандра много общего в форме или в содержании; элегии и ямбы, как отмечал уже Аристотель, получали свои названия единственно по метрическому признаку; да и в наше время «триллерами» или «литературными сказками» именуются весьма нестрого определяемые категории текстов, более того, нередко одно и то же произведение может квалифицироваться и как «триллер», и как «литературная сказка». Коль скоро никому не кажется странным, что названием «гимны» объединяются по прагматическому признаку тексты мелические и рапсодические, разумно предположить, что до поры проэмиями назывались любые рапсодические (сложенные гексаметром и исполнявшиеся одним певцом) гимны независимо от композиции и объема — тогда проблема, привычно ассоциируемая с поэтикой жанра, перестанет быть проблемой поэтики жанра и уйдет в область номинационной стратегии. А если вспомнить, что до Аристотеля упорядоченной поэтической терминологии не существовало и что даже у Аристотеля не всегда соблюдается однозначная соотнесенность слова и понятия, нужно просто принять старое название «проэмий» таким, каким оно было: да, до поры группа рапсодических текстов называлась «зачинами», хотя не все они были за-

чинами, а иные просто не могли быть зачинами, ибо в них по пятьсот строк. Точно так же генсек КПСС Ю. В. Андропов, уверенный, что сонетами называются стихи про любовь, назвал стихотворение про любовь «Сонет», хотя ничего общего с сонетом у этого стихотворения нет — и тем не менее оно имеет право на свое название. При отсутствии (или незнании) терминологии номинация бывает довольно прихотлива, и объединение в категорию «проэмиев» текстов, во многом сходных, далеко не самый яркий тому пример, так что обещание «другой песни» в финале пространных мифологических эпиллиев — просто примета их вхождения в корпус рапсодических гимнов. Александрийские филологи не стали уточнять понятие «проэгий» и, напротив, объединили названием «гимны» еще более обширную группу текстов, зато теперь по всем понятному прагматическому признаку — в итоге название «гимны» ни у кого недоумений не вызывает.

Самые старые гимны гомеровского корпуса были сложены в VII веке до н. э. — в эпоху, которая по справедливости считается эпохой великих лириков, потому что именно тогда жили и творили Терпандр, Алкман, Стесихор, Алкей и другие, хотя от этих поэтов сохранилось порой мало, а порой почти ничего, потому что живая жизнь ранней древнеклассической словесности знакома нам, как уже отмечалось, скорее по свидетельствам, нежели по образцам. К этому нужно добавить, что живая жизнь любой словесности создается не только и не столько заслугами гениев, сколько массовой поэтической продукцией — и предлагаемые гимны являются именно такой продукцией невеликих авторов, чьих имен традиция за одним-двумя исключениями не сохранила. Это, конечно, далеко не худшее из сочинявшегося в подобном

роде, иначе навряд ли транслировалось бы рукописным способом две тысячи лет, однако престиж гимнов в древности был невысок, как видно уже из того, что цитировали их редко, хотя цитировать греки любили до такой степени, что, исчезни хоть все списки «Илиады» и «Одиссеи», обе поэмы могли бы быть восстановлены по цитатам едва ли не полностью. Не то гимны: несколько раз (впервые у Фукидида) цитируется гимн к Аполлону, Павсаний знал гимн к Деметре, который в его время считался орфическим, но в общем упоминаний о гимнах исчезающе мало, хотя ученые авторы были с ними знакомы, а иные, как сказано, и сами им подражали.

До нас гимны дошли в тридцати одном манускрипте; все они довольно поздние или просто поздние; тридцати трех гимнов ни в одном списке нет, зато всюду они включены в кодекс то вместе с «Илиадой» и/или «Одиссеей», то с поэмами Гесиода, то с другими рапсодическими гимнами (орфическими, Каллимаха, Прокла). Бывают и иные сочетания, но в целом ясно, в какой культурный и литературный контекст помещались гимны переписчиками: вместе с Гомером (героический эпос), Гесиодом (креационный и дидактический эпос) и рапсодическими гимнами всех веков. В Европу первый список был привезен из Константинополя в 1423 году, а в 1488 году во Флоренции явилось *editio princeps* — его подготовил афинянин Димитрий Халкондила, один из греков, после падения в 1453 году Константинополя бежавших в Италию и много послуживших европейскому гуманизму. *Hymni Homerici* Халкондила опубликовал как приложение к поэмам Гомера, тоже, кстати, изданным впервые; в 1537 году вышел в свет и первый латинский перевод, который сделал другой грек, Георгий Дартона. Затем долгое время гимны изредка переиздавались, однако не привлекали особого внимания филоло-

гов, пока своеобразным катализатором общего интереса не стала находка Маттеи.

Саксонец Христиан-Фридрих Маттеи в 1772–1784 годах служил в Москве ректором университетских гимназий, занимался палеографией и работал над описанием библиотеки Синода, где и нашел в 1777 году манускрипт, содержащий не известный ранее большой гимн к Деметре (II) и фрагмент другого неизвестного гимна, к Дионису (I); список этот называется *Codex Mosquensis* и, вероятно, принадлежит Иоанну Евгенику, создавшему его в Константинополе вскоре после 1439 года⁷. Как попал список в библиотеку, можно только гадать, но скорее всего он был привезен в Москву монахами, посещавшими греческие монастыри. Маттеи изъяс манускрипт из собрания и передал Давиду Рункену, первому серьезному исследователю гимнов, — так «Московский кодекс» оказался в библиотеке Лейденского университета, сохранив связь с Москвой теперь уже только в названии. Прежде, чем перейти к дальнейшему, нельзя не сказать несколько слов о Маттеи и его поступке. Маттеи много сделал для науки вообще и для просвещения России в особенности — не даром, когда, уйдя в отставку с должности ректора университетских гимназий, он вернулся в Германию и занял там не менее видные академические посты, в начале XIX века его снова стали настойчиво звать в Москву, и он приехал и еще восемь лет, до самой смерти (1803–1811), занимал в Университете кафедру греческой и латинской словесности. Словом, у него было столько заслуг, что перемещение манускриптов до сих пор (даже в новейшем издании Веста) обычно описывается не совсем внятно, «нашлось в Москве, оказалось в Лейдене» —

⁷ Подробнее см. *Gelzer T. Zum Codex Mosquensis und zur Sammlung der Homerischen Hymnen // Hyperboreus, 1 (1994). S. 113–136.*

и у любого дотошного читателя это не может не вызвать недоумения. Потому-то представляется полезным прямо сказать, что Маттеи попросту украл рукопись и что такого рода кражи не считаются у филологов подвигом, но не считаются и преступлением, если список переходит от некомпетентного владельца к компетентному — а описываемый случай был примером именно такого перехода. Известно, что библиотеки и музеи зачастую комплектуются не самими похвальными способами, и это, наверное, нехорошо, но далеко не так гнусно, как многое другое, творимое ради «пользы человечества», нередко куда как более сомнительной, чем создание и пополнение библиотек и музеев. Кража книг и кодексов у некомпетентных владельцев процветала в Средние века и в эпоху Возрождения, то есть по справедливости может считаться гуманистической традицией, пусть довольно своеобразной, но так или иначе, Маттеи был гуманистом в полном смысле этого слова и, стало быть, гуманистической традиции следовал без колебаний и в полной мере.

Получив манускрипт, лейденский профессор Давид Рункен, писавший под латинизированным именем Ruhnkenius, уже в 1780 году его издал, в 1782 году переиздал, и в изучении гимнов сразу произошло заметное оживление: они вышли в изданиях Ильгена, Германна, Вольфа и других, в том числе самого Маттеи⁸; тогда же получила распространение

⁸ Уже в 1800 году Маттеи выпустил исследование о гимнах (*Animadversiones in Hymnos Homericos*), а в 1805, когда он вновь поселился в Москве, в Лейпциге вышло подготовленное им издание *Hymni Homerici et Batrachomyomachia*, однако оно затерялось рядом с более интересными изданиями Ильгена (1796) и особенно Германна (1806) — так главной заслугой Маттеи в изучении гимнов оказалась не работа над ними, не давшая примечательных результатов, а кража манускрипта, подарившая человечеству гимн к Деметре.

созданная Рункеном «сепаратистская» теория большого гимна к Аполлону, о которой подробнее сказано в предисловии к нему. Наконец в 1860 году гимны вышли в издании (впоследствии много раз повторявшемся) Августа Баумайстера, которое затем в течение почти полувека оставалось не только самым авторитетным, но и стереотипным, так что известный русскому читателю перевод В. В. Вересаева сделан по Баумайстеру. В начале XX века, однако, центр текстологической критики сместился из Германии в Британию, точнее, в Оксфорд, где над гимнами стал работать Т. У. Аллен: впервые он издал гимны в 1904 году, семью годами позже вместе с Э. Сайксом и У. Холлидеем повторил это издание с исправлениями и дополнениями, а в 1936 году завершил свой труд, выпустив с теми же двумя соавторами окончательный (и фактически исчерпавший рукописную традицию) вариант текста с самым подробным из имеющихся текстологических комментариев. После этого гимны еще не раз издавались (в последний раз Мартином Вестом в 2003 году), но при отсутствии существенных новых находок новые издания не слишком много добавляют к известному — разве что в вопросе о гимне к Аполлону кое-кто вновь становится на сторону «сепаратиста» Баумайстера против «унитария» Аллена. Что касается учебных переизданий, переводов и исследований, почти все они после 1936 года опираются на издание Аллена 1936 года или на его незначительно дополненное воспроизведение 1964 года; в основном с этого издания, хотя с учетом прочих, сделан и предлагаемый здесь перевод.

Излишне хвалить издание Аллена, судьба которого говорит сама за себя, но необходимо отметить некоторые его особенности, заметные при чтении перевода главным образом тому, кто знаком с изданием Баумайстера через перевод Вересаева. Во-первых, у Аллена другая нумерация гимнов:

книга открывается так же, как Codex Mosquensis, то есть фрагментами большого гимна к Дионису, затем следует большой гимн к Деметре, затем *один* гимн к Аполлону, затем к Гермесу и так далее — в то время как у Баумайстера (и, соответственно, у Вересаева) сборник открывается двумя гимнами к Аполлону. По-настоящему тут важно лишь разделение или неразделение гимна к Аполлону, а нумерацию можно отнести к техническим деталям, но если кто-либо из читателей намерен использовать текст в собственной работе, необходимо знать, что номера гимнов и номера строк внутри гимнов в настоящее время положено давать только по Аллену (или по Весту, что то же самое), в противном случае требуются пояснения и создаются ненужные сложности. Несколько различаются у Баумайстера и у Аллена и сами тексты, являющиеся итогом во многом различной филологической работы — при чтении русских переводов, Вересаева и моего, это может, но не должно быть понято лишь как несходство переводческих подходов, хотя, конечно, и такое несходство имеет место. Аллен кое-что дописывал от себя, заполняя лакуны и реконструируя искаженные при переписке до бессмыслицы стихи, хотя не сочинял эти восполнения сам, а рекомбинировал имеющийся поэтический материал. В переводе восполнения обычно сохранены, но непременно оговорены, как и все прочие существенные конъектуры. В целом издание Аллена обращено к рукописной традиции, какова она есть: если в тексте встречается незнакомое имя, Аллен не пытается «исправить» его в знакомое, он сохраняет неясные места и вообще не корректирует текст в согласии с собственными представлениями о поэзии и правде, как нередко поступали германские гиперкритики второй половины XIX века. Соответственно, и в предлагаемом переводе есть места неясные (они отмечены в примечаниях), а есть понятные, но не-

уклюжие, совершенно не соответствующие поэтическим стандартам хотя бы и классической древности, и все это сделано намеренно — задачей филолога является не улучшение текста, но лишь его интерпретация, а перевод просто одна из ее форм.

Тут нелишне снова напомнить, что, пусть гимны не лишены поэтических достоинств, они по справедливости никогда не считались и не считаются литературными шедеврами. Уровень художественного сознания и художественного мастерства классической древности был таков, что для современного читателя и зрителя нет ни некрасивых ваз, ни неудачных скульптур, ни плохих стихов (конечно, в оригинале) — всё прекрасно, всё драгоценно, а потому всё порой едва ли не одинаково. Кто любит Гомера за то, что он писал гексаметром, употребляя красивые длинные слова и занимательно сочетая возвышенное с обиходным, тому полезно будет увидеть на примере гимнов, что таковы приметы рапсодической поэзии в целом — таков ее метр, таков ее язык, таков принятый в ней метод описания, и всё это несомненно заслуживает любви, однако «Илиада» и «Одиссея», принимая во внимание совершенно особое отношение к ним уже самих древних, обладают еще какими-то заслуживающими любви чертами, о которых стоит задуматься. Что до гимнов, их отмеченная ранее нерядовая мифологическая ценность не сочетается со столь же нерядовыми поэтическими достоинствами, выделяющими в истории литературы по-настоящему великие произведения.

Тем более естественно, что в России поздно возникшее и не слишком пристальное внимание к классической древности до поры почти не распространялось на *Hymni Homerici*, как, впрочем, и на многие подобные им неперворазрядные тексты. Применительно к исследовательскому вниманию это

утверждение небезосновательно и ныне, что же до внимания переводческого (при том, что в России переводчик зачастую идет впереди филолога, а иногда и поэта), то в течение всего XIX века гимны переводились мало и отбор переводимого был случаен. Порой складывается впечатление, что переводчики (Гнедич, Мерзляков, Мартынов, Шестаков), едва приступив к делу, немедленно теряли к нему интерес и в результате переводили лишь по несколько малых гимнов, словно на пробу — правда, И. И. Мартынов опубликовал в 1832 году перевод большого гимна к Аполлону, зато не перевел больше ничего. Таким образом, первым и надолго единственным полным переводом гимнов сделался в 1926 году перевод В. В. Вересаева, наверняка известный читателю. Этот перевод постигла странная судьба: с одной стороны, его, конечно, не раз переиздавали и переиздают до сих пор; с другой стороны, несмотря на немалое количество подробно комментированных переводов с древних языков, регулярно выходивших в свет от начала XX века, гимны никогда не издавались с подробным комментарием ни самим Вересаевым, ни кем-либо после него — даже в опубликованной МГУ в 1988 году солидной антологии «Античные гимны» гимны «Орфея», Каллимаха и прочих снабжены более или менее подробным аппаратом, а у открывающих книгу гимнов гомеровского корпуса минимум примечаний, не всегда объясняющих имена собственные, не говоря уж о мифах или текстологических проблемах; другое дело, что в наше время хорошее издание перевода Вересаева могло бы потребовать вторжения в самый текст перевода, сделанного, как сказано, по Баумайстеру.

В 1995 году я попыталась восполнить пробел, выпустив в свет новый перевод, снабженный достаточным для понимания аппаратом, но сразу по выходе книги вынуждена была признать, что она неудовлетворительна по многим причинам,

перечислять которые здесь было бы неуместно, так как не во всех изъясных повинна я — однако неудовлетворительным мне показался и самый принцип издания. К текстологии гимнов я не могу добавить почти ничего, ибо рукописная традиция, как сказано, исчерпана, но подробного реально-мифологического комментария к ним тоже никто не делал: хотя у издателей (прежде всего у Аллена) немало полезных замечаний об упоминающихся в гимнах именах и реалиях, задача всякого издателя прежде всего текстологическая, а переводчики либо почти ничего не комментируют (как в свое время Вересаев), либо комментируют в расчете на «широкого читателя», которого обычно воображают человеком поверхностным, так что не слишком задерживаются или вовсе не задерживаются на трудных местах — между тем мне казалось полезным включить гимны в более широкий мифологический контекст и подробнее разобраться с трудными местами. Вот почему сразу по выходе книжки я решила считать ее своего рода препринтом и, как только представится случай, сделать всё иначе и лучше или, по крайней мере, основательнее. Случай представился, я по мере сил исправила перевод, заметно дополнила комментарий и добавила несколько толкований трудных мест — это, разумеется, далеко не всё, что можно было бы сделать, но, как уже сказано, прелесть работы с гимнами отчасти в том и состоит, что работа эта не планируется как пожизненная задача и может совмещаться с другими занятиями и интересами.

Остается добавить, что в некоторых манускриптах к гимнам приобщен фрагмент, чаще публикуемый в другом разделе *Homericæ*, в «эпиграммах», где его помещают такие солидные издатели, как Ивлин-Уайт и Вест, однако самый авторитетный из всех, Аллен, по сугубо текстологическим причинам считал, что этот фрагмент следует приобщать к гимнам — и

у него это № 34. Содержание фрагмента легко связать с легендой о Гомере⁹, но ни к каким мифам он отношения не имеет, и я не приобщаю его к гимнам, однако из уважения к памяти Аллена нахожу нужным не только довести до сведения читателя его точку зрения, но и предложить перевод этих пяти спорных (и довольно бессодержательных) гексаметров — вот они:

Чтите премного его, взыскующа хлеба и крова,
вы, на отроге крутом в велелепной живущие Киме,
вы, чей дом у пяты высокоголовой Сардены,
вы, из священной реки амвросийную пьющие воду
Герма кипучих ключей, блаженным рожденного Зевсом...

⁹ Эолийские Кима и Смирна (на берегу Герма) в числе многих других городов спорили за честь быть родиной Гомера; Сардену пока надежно идентифицировать не удастся; ищущий гостеприимства странник несомненно должен быть бродячим певцом, а его «многочтимость» в сочетании с географическим контекстом вернее всего указывает на Гомера.

Список сокращений

Act.	— Деяния Апостолов (Новый Завет)
Ael. Var.	— Клавдий Элиан. Пестрые рассказы
Aesch. Pers.	— Эсхил. Персы
Anab.	— Ксенофонт. Анабасис
Apoll. Rhod.	— Аполлоний Родосский. Аргонавтика
Apollod.	— Аполлодор. Мифологическая библиотека
Aristot.	— Аристотель
Hist. Anim.	— О животных
Meteor.	— Метеорологика
Poet.	— Поэтика
Polit.	— Политика
Probl.	— Проблемы
Arr.	— Арриан. Анабасис Александра
Arstph.	— Аристофан
Ach.	— Ахарняне
Nu.	— Облака
Athen.	— Афиней. Пир мудрецов
Bacch.	— Вакхилид. Оды
Bell. civ.	— Аппиан. Гражданские войны
Callimach.	— Каллимах
Art.	— Гимн к Артемиде
Dem.	— Гимн к Деметре
Iamb.	— Ямбы
Cic.	— Цицерон
De nat. deor.	— О природе богов
Leg.	— Законы
Clement. Protrept.	— Св. Климент Александрийский. Увещевание язычникам
Contra Cels.	— Ориген. Против Цельса

De civ. Dei	— Св. Августин. О граде Божием
Diod. Sic.	— Диодор Сицилийский. История
Diog. La.	— Диоген Лаэртский. Жизни знаменитых философов
Euseb.	— Св. Евсевий
Prep. Euang.	— Евангельское приуготовление
Theoph.	— Теофания
Eurip.	— Еврипид
Bacch.	— Вакханки
Orest.	— Орест
Rhes.	— Рес
Exod.	— Исход (Ветхий Завет)
Flor.	— Флор. История Рима
FGrHist	— Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker. Berlin, 1923–1958
Galen.	— Гален
De composit. med.	— О составлении лекарственных зелий
De temper.	— О темпераментах
Gell.	— Авл Геллий. Аттические ночи
Hdt.	— Геродот. История
Hesych.	— Гесихий. Лексикон
Hippocr. De aer.	— Гиппократ. О воздухе, водах и местностях
Hist. Nat.	— Плиний Старший. Естественная история
Hyg. Fab.	— Гигин. Басни
Hymn. Orph.	— Орфические гимны
Iamb. Adesp.	— Бесхозные ямбы (сборник)
Il.	— Гомер. Илиада
Iustin.	— Юстин. Извлечения из «Истории» Трога Помпея
Liv.	— Тит Ливий. История от основания Города
Lycophr.	— Ликофрон. Александра
Lycurg. Leocrat.	— Ликург. За Леократа
Met.	— Овидий. Метаморфозы

Od.	— Гомер. Одиссея
Paus.	— Павсаний. Описание Эллады
Philostr.	— Флавий Филострат
Vita Apoll.	— Жизнь Аполлония Тианского
Imag.	— Картины
Pind.	— Пиндар
Isthm.	— Истмийские оды
Nem.	— Немейские оды
Ol.	— Олимпийские оды
Pyth.	— Пифийские оды
Plat.	— Платон
Crit.	— Критий
Ep.	— Письма
Ion	— Ион
Leg.	— Законы
Menex.	— Менексен
Polit.	— Политик
Resp.	— Государство
Symp.	— Пир
Tim.	— Тимей
Min.	— Минос (вероятно, неподлинное)
Plot. Enn.	— Плотин. Эннеады
Plut.	— Плутарх
Alex.	— Жизнь Александра
Flam.	— Жизнь Фламинина
Num.	— Жизнь Нумы
Sulla	— Жизнь Суллы
Dion	— Жизнь Диона
Thes.	— Жизнь Тесея
Timol.	— Жизнь Тимолеона
Quest. Conv.	— Пиршественные вопросы
Quest. Gr.	— Греческие вопросы
De musica	— О музыке (вероятно, неподлинное)

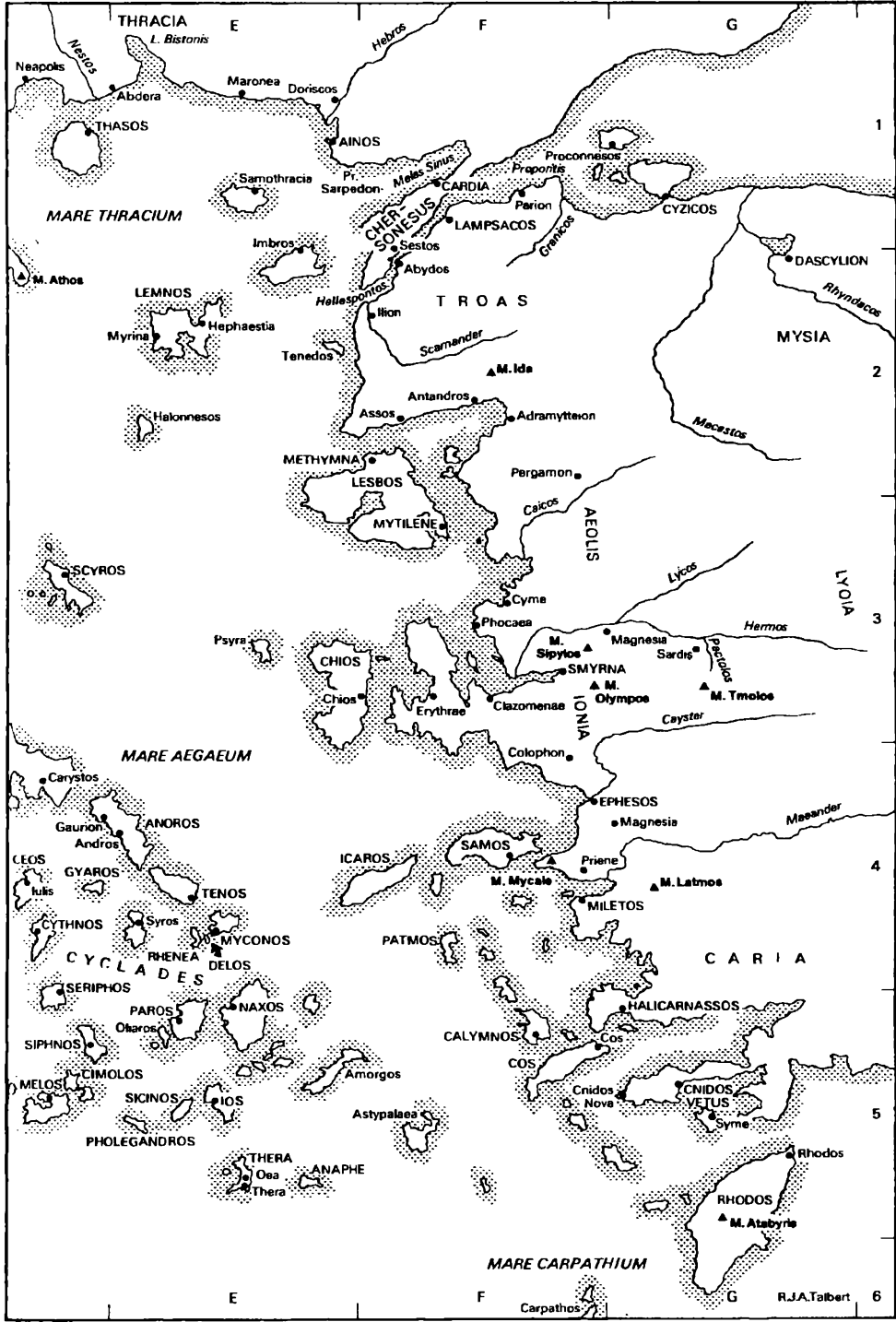
- | | |
|-------------------|--|
| Polyb. | — Полибий. История |
| Pomp. Mela | — Помпоний Мела. Описание земли |
| Porph. | — Порфирий |
| De vita Pythag. | — О жизни пифагорейской |
| De abstr. | — Об отвлеченном |
| Procl. In Tim. | — Прокл. Комментарий к «Тимею» |
| Serv. Aen. | — Сервий. Комментарий к «Энеиде» |
| Soz. Hist. Eccl. | — Созомен. Церковная история |
| Strab. | — Страбон. География |
| Sud. | — Суда. Лексикон |
| Suet. De grammat. | — Светоний. Жизни грамматиков |
| Tac. Ann. | — Тацит. Анналы |
| Theocr. | — Феокрит. Идиллии |
| Theog. | — Гесиод. Теогония |
| Thuc. | — Фукидид. История |
| Val. Max. | — Валерий Максим. О достопамятных делах и словах |
| Verg. | — Вергилий |
| Ecl. | — Эклоги (=Буколики) |
| Georg. | — Георгики |
| Aen. | — Энеида |
-
- | | |
|-------------|---|
| Аллен | — Allen T. W., Halliday W. R., Sikes E. E. (ed.). The Homeric Hymns. Oxford, 1936 |
| Афанассакис | — Athanassakis A. (trans.). The Homeric Hymns. Baltimore, 1976 |
| Баумайстер | — Baumeister A. (ed.). Hymni Homerici. Leipzig, 1860 |
| Вест | — West M. L. (ed. & trans.). The Homeric Hymns and Homeric Apocrypha; The Lives of Homer. Cambridge, MA, 2003 |
| Гемолль | — Gemoll A. (ed.). Die homerischen Hymnen. Leipzig, 1880 |

Германн	— Hermann G. (ed.). <i>Homerici hymni etepigrammata</i> . Leipzig, 1806
Ивлиин-Уайт	— Evelyn-White H. (ed. & trans.). <i>Hesiod, The Homeric Hymns & Homerica</i> . Cambridge, MA, 1914
Кассола	— Cassola F. (ed. & trans.). <i>Inni omerici</i> . Milan, 1975
Крадден	— Crudden M. <i>The Homeric Hymns</i> . Oxford, 2001
Рейор	— Rayor D. (trans.). <i>The Homeric Hymns</i> . Berkeley, 2004
Ричардсон	— <i>The Homeric Hymns</i> . Trans. by J. Cashford with an Introduction and Notes by N. Richardson. London, 2003
Рункен	— Ruhnkenius D. <i>Epistola critica ad Valchenarium</i> . Leiden, 1749
Шелмердайн	— Shelmerdine S. (trans.). <i>The Homeric Hymns</i> . Newburyport, Mass., 1995
Epit.	— эпитама (приложение к книге, иногда пересказ части глав)
et al.	— и др.
Frg.	— фрагмент
Ibid.	— там же
Idem.	— того же автора
Loc. cit.	— цитированное место
Op. cit.	— цитированное произведение
Schol.	— схолия (всегда к чему-то, например, Schol. Nem. III. 6 — схолия 6-му стиху III Немейской оды Пиндара)

На с. 62–63 карта Эгейского мира воспроизводится по изданию:
Atlas of Classical History / Ed. by Richard J. A. Talbert (London&Sydney, 1985)

THE AEGEAN WORLD





I. К ДИОНИСУ

Этот гимн сохранился в двух фрагментах: со второго (10–21) начинается Codex Mosquensis (см. «Гомеровы зачины»), предыдущие листы которого вырваны; первый (1–9) процитирован у Диодора Сицилийского (Diod. Sic. III. 66. 3) и атрибутирован Рункеном как принадлежащий этому же гимну, что подтверждается и последующими исследованиями; в результате во всех современных изданиях эти два отрывка публикуются в самом начале. Судя по положению в «Московском кодексе» — как раз перед четырьмя большими эпическими композициями — гимн к Дионису должен был быть столь же пространным и содержать повествование о каком-то важном подвиге бога, а отсюда и общее мнение, что вместе с вырванными страницами утрачено не менее четырехсот стихов; это кажется весьма правдоподобным. Имеющиеся фрагменты не дают возможности для детальной реконструкции сюжета, хотя ясно, что повествование открывалось рассказом о Семеле (недаром упомянутой рядом с сыном в завершающем «радуйся») и о рождении бога (ср. большие гимны к Аполлону и к Гермесу), а затем рассказывалось о воспитании новорожденного бога на горе Нисе (ср. еще один гимн к Дионису, XXVI), но навряд ли сюжет мог исчерпываться этим расска-

зом, а несколько завершающих стихов не позволяют выбрать в качестве наиболее вероятного предмета повествования один из известных мифов о Дионисе — при том, что в основу сюжета мог лечь и неизвестный миф. Аллен справедливо предполагает, что в гимне содержалось обоснование трехлетнего жертвоприношения, но «триэтерические» праздники в честь Диониса справлялись в разных городах и по разным поводам, а в тексте нет ничего, что позволяет хотя бы гипотетически указать на место сложения гимна. Время сложения гимна можно предположить по аналогии и очень приблизительно: раз другие большие гимны сложены в VII–VI веках до н. э., этот, вероятно, сложен примерно тогда же.

Однако сравнительно недавно был найден и опубликован папирусный отрывок, который по всем признакам может быть утраченной частью гимна и почти единогласно (но все-таки не единогласно) признан академическим сообществом в таковом качестве (*Merkelbach R. Ein Fragment des homerischen Dionysos-Hymnus // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, В. 12 (1973). S. 212–215; ср. *Crudden*. P. 93 et al.). Чуть позднее был найден еще один папирусный отрывок, так что Вест публикует в своем издании все четыре фрагмента, расположив их более или менее по собственному усмотрению. В переводе из четырех фрагментов оставлены два (те, которые есть и у Аллена), так как состояние новонайденных отрывков не предоставляет возможностей для их поэтического перевода. Зато по этим отрывкам можно гипотетически реконструировать сюжет гимна, что и делает Вест, пусть не оговаривая гипотетичность своей реконструкции.

Общепринятое и отраженное в первом фрагменте предание о рождении Диониса таково. Зевс полюбил Семелу, дочь фиванского царя Кадма, та забеременела, но обо всем раньше времени узнала Гера — как и о том, что Зевс обещал исполнить любое желание царевны. Явившись к Семеле в

человеческом облике, ревнивая богиня уговорила ее попросить Зевса прийти к ней Громовержцем, тому пришлось согласиться, и Семела сгорела, испепеленная молнией. Зевс, однако, успел вынуть из ее чрева младенца, зашил его себе в бедро, доносил до положенного срока, а затем, по-прежнему опасаясь Геры, отдал на воспитание Нисейским нимфам. Из совершенных Дионисом вскоре после рождения подвигов наиболее известны следующие. Он нашел виноградную лозу, обезумел от сока (иногда считается, что безумие наслала на него все та же Гера), пустился бродить и дошел до Фригии, где Рея-Кибела исцелила его. Затем юный бог (по некоторым сведениям, вместе с Гераклом) совершил поход в Индию, на обратном пути попал в плен к морским разбойникам (см. гимн VII), а затем со многими приключениями насаждал в Греции виноградарство (лучше всего это описано в «Вакханках» Еврипида).

Уже по первому из новонайденных фрагментов можно было предположить, что обретение лозы там упоминалось, а также что сюжет был связан с апофеозом Семелы. На основании обоих папирусных отрывков Вест реконструирует сюжет гимна как историю рождения и первого подвига Диониса. Юный бог уже нашел лозу и научился извлекать из нее хмельной напиток, но по-прежнему вынужден держаться подальше от Геры, а значит, и от богов; а между тем Гера, оскорбленная безобразием рожденного ею Гефеста, выбросила его в море, где он был воспитан nereидами, выучился кузнечному ремеслу и наконец послал жестокой матери подарок — дивной красоты трон. Гера села на трон, тут же оказалась скована явившимися из него цепями, и никто ей помочь не мог, потому что обиженный Гефест запоздалое приглашение на Олимп отклонил; Арей попробовал привести брата силой, но тот защитился огнем, от которого у Арея защиты нет. Вот тогда-то Дионис отправился к Гефесту в го-

сти, тот его принял (ведь оба обижены Герой), а Дионис подпоил его новоизобретенным хмельным напитком и привез на Олимп то ли на ослике, то ли на муле. На Олимпе Гефест освободил Геру, а она за это, как заранее обещала Дионису, приняла его и Семелу (которую нужно было еще и вывести из преисподней) в число богов — а Гефест заодно успел выпросить себе в жены Афродиту, которую, если верить песне Демодока, ему предстояло наказать почти так же, как Геру, хотя и по другому поводу (West M. *The Fragmentary Homeric Hymn to Dionysus* // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, B. 134 (2001). S. 1–11).

По языку и стилю гимна Вест предполагает, что он сложен не позднее VII века и, наверное, где-то в восточной части Эгейского моря; обе эти гипотезы особых возражений не вызвали, а вот сложная реконструкция авантюрного сюжета некоторыми филологами была встречена без всякого энтузиазма. Однако даже если в своей реконструкции Вест несколько увлекся детализацией повествовательных перипетий, гимн несомненно описывал первые подвиги бога, а значит, и спасение Семелы; притом с таким восполнением сюжет гимна оказывается очень похож на сказания о рождении и первых подвигах Аполлона и Гермеса — особенно Гермеса, так как в сюжете присутствует и явное коварство, и что-то вроде торговли за место в сонме бессмертных. Словом, реконструкция Веста кажется удачной, хотя отсюда не следует, разумеется, что она не гипотетична. В сущности, лишь находка полного текста гимна может стать несомненным доказательством не только принадлежности ему новонайденных папирусных отрывков, но даже и правомерности соединения Рункеном доставшихся ему в манускрипте двенадцати стихов с цитируемыми Диодором девятью.

Ко времени сложения гимна Дионис был богом относительно новым — в частности, еще не имевшим устойчивого

внешнего облика. Если Зевс, каким он описан в первом фрагменте, для нас вполне узнаваем, то Дионис стал изображаться пухлощеким кудрявым юношей лишь с середины V века, а до того был немолод, бородат, укутан в плащ и держал в руках кувшин вина — правда, если содержание гимна соответствует реконструкции, Дионис здесь молод просто потому, что недавно родился. Греки узнали вино относительно поздно, что подтверждают и лексические показания: производные от οἶνος, «вино», относятся только к самому вину, лозе и т. д., но не к опьянению как таковому, так как «пьяный» — μέθυρος, «пьянство» — μέθη и т. д. Все эти производные от μέθυ метафорически обозначают вино как хмельной напиток, вернее, один из хмельных напитков, но само слово μέθυ является названием меда, напитка с собственной сложной мифологией. Мед μέθυ оставался для греков главным хмельным напитком достаточно долго, чтобы производные от него закрепились в лексике в качестве «пьяных» слов, оставив вину лишь небольшой и специализированный участок — поэтому мифы о происходящем от употребления вина реальном или фигуральном безумии отражают не слишком древнюю стадию развития алкогольного сегмента греческой культуры.

[...] Кто твердит про Дракан, а кто про ветреный Икар,
кто про Наксос, а кто про Алфеевой берег стремнины —
там-де тобой разрешилась, о святокрытое чадо,
мать-Семела, поята Зевесом буйногромовым.
Молвят иные, что ты, владыка, в Фивах родился —
лгут! тебя породил Отец бессмертных и смертных
не по соседству с людьми, от супруги тайком белорукой.
Высится Ниса-гора, деревьями поросшая густо,
от Финикии вдали, с Египта стремниною рядом [...]

- 10 «И водрузят они кумиры премногие в храмах,
[.....] раз на трехлетье будут вовеки
люди тебе закалать пресвятостоголавую жертву».
Молвил так и кивнул Кронион челом чернобровым,
сим мановеньем державной главы амвросийную гриву
кудрей густых разметав — и Олимп содрогнулся великий.
Молвил сие премудрый Зевес и кивнул головою.
Милостив будь, о безумный в женах! — а мы, песнопевцы,
славим в начале тебя и в конце: никто не сумеет
песни припомнить святой, когда о тебе позабудет.
- 20 Радуйся днесь и ты, о Дионис святосокрытый,
с матерью вместе Семелой, чье имя ныне Фиона!

1. *Дракан* (или *Дрекан*) — мыс на острове Косе с храмом Диониса; *Икар* — островок близ Самоса, откуда Дионис якобы был похищен пиратами (см. VII и примеч.).

2. *Наксос* — богатейший остров Кикладского архипелага; одна из гор на Наксосе называлась *Ниса* (см. примеч. 8); *Алфей* — самая большая река в Пелопоннесе, протекающая через Элиду, где было одно из древнейших святилищ Диониса.

3. ...*святосокрытое чадо*... (при некоторых толкованиях *святозащитое*) — намек на спасение Диониса в бедре Зевса (см. предисловие).

4. *Семела* — фиванская царевна, дочь Кадма и Гармонии.

5. *Фивы* — не только место зачатия Диониса, но и главный город Беотии, которая была ранним центром распространения культа этого бога.

8. *Ниса* — Поздние грамматики, старательно собиравшие сведения об этой сказочной горе, называли множество ее предположительных местонахождений: Ниса оказывалась то в баснословных краях вроде Индии и Эфиопии, то на всем известных островах вроде Наксоса и Евбеи, то в не хуже известных областях греческо-

го мира вроде Фракии или малоазийской Кари, где тоже были горы с этим названием; в результате поздний грамматик Стефан Византийский насчитал десять Нис, а его коллега Гесихий пятнадцать. Имя Диониса порой интерпретируется как «Нисейский бог», хотя вероятнее, что миф о Нисе возник из-за имени — и, наконец, имя бога может быть с названием горы вообще не связано.

9. *...от Финикии вдали...* — Возможно, автор избирает ориентиром Финикию потому, что Кадам был финикийцем, сыном царя Агенора; *...с Египта стремниною...* — В древности так назывался у греков Нил, окруженные легендами истоки которого находились в сказочной Эфиопии; тем самым здесь предпочитается «эфиопская» версия местонахождения Нисы, что и понятно: интерес к сказочным Индией и Кавказу возник позднее, а страна «непорочных эфиопов» упоминается уже в гомеровских поэмах.

11. В первой половине стих испорчен; имеющееся исправление Аллена недостаточно мотивировано и не делает текст более понятным. *...на трехлетье...* — Имеются в виду уже упомянутые в предисловии «триэтерические» праздники, справлявшиеся не каждые три года, а на каждый третий год, то есть с перерывом в два, а не в три года. Само по себе это не привлекло бы внимания, не будь Дионис богом виноделия и в известном смысле самим вином. Известно, что за хорошим урожаем винограда обычно следует неважный или плохой, так что если, например, вино года X оказалось замечательным, вино года X+1 скорей всего не будет даже просто хорошим. Чередование урожайных лет с неурожайными присуще многим сельскохозяйственным культурам (ср. «яблочный год»), но обычно это касается лишь количества плодов, а в случае с виноградом неудачный год вовсе не непременно предполагает, что винограда мало — просто вино из него получается неважное. Поэтому столь характерная для праздников в честь Диониса «триэтеричность» отчасти может объясняться общеизвестными закономерностями виноделия.

12. *...пресвятостоголавую жертву...* — Так называемую «гека-томбу», заклание ста быков. Подобные жертвоприношения совер-

шались, конечно, довольно редко: если на каком-нибудь Косе резать каждые два года по сто быков, их придется либо закупать и привозить на остров, либо растить исключительно ради праздника Дионису.

13. ...*кивнул Кронион*... — Этот жест согласия у Зевса означает нерушимость его же собственного волеизъявления.

16. ...*кивнул головою*... — Это повторение избыточно, однако может быть не только результатом небрежности переписчика, но и (вероятнее) формульным использованием стиха «Зевс сказал это и кивнул», когда при обязательности формулы смысловая избыточность поэту более или менее безразлична.

17.*безумный в женах*... — Составлявшие свиту Диониса (вместе с сатирами и силенами) менады изображались охваченными «вакхическим безумием» (см. гимн XXVI), которое в священном предании могло принимать чудовищные формы, вплоть до разрывания на части, а то и поедания людей (ср. финал «Вакханок» Еврипида).

21. ...*чье имя ныне Фиона*... — О причислении Семелы к богам сообщает в «Теогонии» уже Гесиод, хотя и не упоминает ее нового имени (Theog. 942); в некоторых позднейших версиях предания мать Диониса с самого начала зовется Фионой, а иногда Фионой зовут его няньку, так что имя несомненно ассоциировано с мифом. В данном контексте важен самый факт перенаречения, обоснованного известной концепцией языка богов (см. «Боги Греции»).

II. К ДЕМЕТРЕ

Ни у кого из издателей и комментаторов нет сомнений, что гимн сложен в Аттике и скорей всего в самом Элевсине — иначе трудно объяснить столь подробную осведомленность автора во всех топографических и генеалогических деталях.

Элевсин — городок в Аттике к западу от Афин, на берегу Элевсинского залива; до середины VII века элевсиняне были независимы, а затем по принуждению афинского тирана Писистрата соединились с афинянами в одну гражданскую общину. Гимн сложен прежде этих событий: Афины и афиняне в нем ни разу не упоминаются, как не упоминаются и некоторые другие факты афинского периода, а при этом автор явно знал «Теогонию», то есть жил после Гесиода. Исходя из этих хронологических ограничений, самое вероятное время сложения гимна — вторая половина VII века. О похищении Персефоны Гесиод упоминает в двух стихах (Theog. 913–914), так что повествование гимна — самое подробное из ранних и самое раннее из подробных; в частности, именно в гимне содержится первое сообщение об учреждении Элевсинских мистерий, более того, при раскопках 1931–1932 годов объект *megaron-B* был идентифицирован как храм, строительство которого описано в гимне (см. также: *Clinton K. Myth and Cult: The Iconography of Eleusinian Mysteries*. Stockholm, 1992). Иногда этот гимн приписывался Орфею, так как с IV века до н. э. учредителем Элевсинских мистерий считался Орфей, но гимн старше IV века и орфическое влияние в нем не прослеживается.

Культ Деметры и Кору (буквально — «Девы»; Персефной, Персефонеей, изредка Ферсефонеей она зовется только в эпосе) был у греков повсеместным и очень древним, восходя по крайней мере к микенской эпохе; обе они были богинями плодородия, но Кора как супруга Плутона (Аидом или Аидонеем он тоже зовется только в эпосе) ближе ассоциировалась с преисподней. Самый яркий мифологический сюжет с их участием — история похищения и поисков Персефоны, лежавшая и в основе элевсинского обряда: весной в Малых Элевсиниях поминалось возвращение Девы к богам и совершалось предварительное посвящение в мистерии, осенью в

Великих Элевсиниях поминались ее похищение и скорбь Деметры и тогда же совершалось окончательное посвящение, так что обряд в целом воспроизводил сначала скитания Деметры в поисках дочери и затем их радостную встречу. Приблизительный порядок Элевсинских мистерий известен: они состояли (как и любые другие) из очищения, испытания и, наконец, приобщения к сокровенному таинству; прошедшие окончательное посвящение допускались внутрь храма, где наблюдали некое сокровенное действо и могли видеть некие святыни, испытывая при этом блаженство: по предположению В. Н. Топорова, мистическому опыту мог способствовать наркотик, добываемый из спорыньи (гипотеза поддержана некоторыми изображениями на вазах) — так или иначе, использование вспомогательных средств «расширения сознания» представляется весьма вероятным. Это недолгое и всего раз в год испытываемое блаженство было прототипом обещанного посвященным вечного загробного блаженства.

Другим праздником в честь Деметры были Фесмофории (от *θέσφα* — «священный закон»), справлявшиеся осенью и только женщинами. В отличие от Элевсиний, Фесмофории были праздником общегреческим; в Афинах они длились четыре дня, включали пост и жертвоприношение, а также пляски и шутки, и в заключение Деметра прославлялась как «Прекраснородительница», что теоретически может указывать на преимущественную связь этого обряда с женской плодovitостью, в то время как Элевсинии явно ближе земледельческому культу. Некоторые опознаваемые элементы Фесмофорий в гимне описаны, однако сведения о Фесмофориях так же скудны и отрывочны, как и сведения об Элевсиниях: как верно замечает Луиза Пратт, какие-то тематические пересечения с Элевсиниями и Фесмофориями в тексте гимна несомненно есть, но служить источником достоверных знаний

об этих таинствах он не может (*Pratt L. The Old Women of Ancient Greece and the Homeric Hymn to Demeter // Transactions of the American Philological Association. Vol. 130 (2000). P. 41–65*).

Действительно, как и большинство эпических текстов, гимн к Деметре никогда не был мистическим, свободно тиражировался в устной и в письменной форме, а стало быть, не мог содержать ничего тайного: то небольшое, что связывает его с сокровенными культами, опознается лишь благодаря другим источникам, тоже отрывочным. Аллен справедливо предполагает, что даже упоминание о священном напитке «кикеон» в ст. 208 может объясняться его использованием в каком-то другом местном обряде, хотя, наверное, тоже в честь Деметры. С другой стороны, гимн все-таки связан с мистериями ближе любого другого современного ему (да и позднейшего) текста просто потому, что в основе гимна и обряда лежит один и тот же миф, между тем как обычно связь эпического повествования и культовой практики остается гораздо более далекой и опосредованной. Нельзя не отметить, что, при всей своей сокровенности, Элевсинские мистерии были одним из самых общеизвестных обрядов не только в Аттике, где в них были посвящены практически все взрослые граждане (как все женщины были посвящены в Фесмофории), но и повсюду, так как Афины были одним из самых посещаемых городов и, конечно, всякий приезжий спешил принять посвящение. Реальный запрет касался, таким образом, не доступа к таинству, а последующего разглашения этого таинства, сводясь, в сущности, к своеобразному этикету умолчания — другое дело, что донос о нарушении этой этикетной нормы мог завершиться для подсудимого смертным приговором. Разумеется, писатели тоже по мере сил соблюдали запрет, тем более что пренебречь им было не слишком соблазнительно, раз все и так всё знали. Но всеоб-

щее знание всегда оставляет хоть какие-то следы в текстах и в изображениях, а потому и мы кое-что знаем о таинствах Деметры и Коры — в частности, из гимна.

Остается добавить, что у читателя может возникнуть впечатление, будто гимн ему в какой-то мере знаком, и это, на первый взгляд, противоречит утверждению, что он был известен в основном знатокам. Противоречия, однако, нет. Как раз таким знатоком был ученый поэт Клавдий Клавдиан, живший в начале V века при дворе императора Гонория и сочинивший три песни эпической поэмы «Похищение Прозерпины», где описал и похищение Девы, и скорбь Матери, и начало ее скитаний — всё это, конечно, во многом на основании гимна. Дальше трех песен дело не двинулось, до дома Метаниры Церера Клавдиана так и не дошла, но незаконченная поэма имела в Средние века и позже немалый успех, так что ее, например, переводил Лопе де Вега. Затем Шиллер, вдохновленный любовью к богам Греции и все той же поэмой Клавдиана, сочинил собственные стихи о скорбящей Церере — собственные, но с богатыми аллюзиями из Клавдиана, а стало быть, из гимна. Вскоре Жуковский эти стихи перевел — и именно их постоянно декламирует Дмитрий Карамазов в романе Достоевского, так что даже у тех, кто читал и Жуковского, и Шиллера, а иногда и Клавдиана, повесть о скорбных скитаниях Деметры обычно ассоциируется прежде всего с «Братьями Карамазовыми».

Густоволосую стану я петь Деметру благую,
тоже и дочь ее длинноногую — ту, что похитить
Аидонею дозволил Зевес повсюдуглядящий.

От щедроплодной с клинком золотым Деметры далече
с Океанидами глубоководными дева играла,
среди муравы луговой цветы собирая: вот роза,

- вот шафран, гиацинт, фиалка прекрасная, ирис,
вот и нарцисс, в соблазн нежноликой деве Землею
по наущенью Зевеса возвращён Полидекту на радость
10 дивноутешный: его созерцают благоговейно
боги бессмертные все и смертные все человеки —
сто соцветий внеслись от его корневища на стеблях,
благоуханьем его услаждалось горнее небо
вместе с ширью земной и соленой пучиной морскою.
Дева изумлена и обе длани простерла
эту сорвать красоту, но тут Нисейского дола
вдруг распахнулся простор, и на конях бессмертных воздвигся
многоименный Кроноса сын — государь Полидегмон.
Деву, силком к себе в колесницу златую увлекши,
20 он умыкнул, она же в слезах громогласно взывала
к слуху Кронида-отца, что над всеми главнейший и лучший,
но из бессмертных никто, из смертных ниже человеков
воплю не внял, ниже из олив блистательноплодных;
лишь из пещеры своей, драгоценным венчанная блеском,
мягкосердечная дочь Персея внимала — Геката,
да услышал, как звала Кронида-родителя дева,
Гиперионов пресветлый сын, но Родитель в ту пору
был от богов вдалеке во многомолитвенном храме,
жертвы прекрасные там от смертного люда приемля.
- 30 А между тем по внушенью Зевеса насильственно деву
дядя ее по отцу увлекал на конях бессмертных —
многоименный Кроноса сын, Полидегмон всесильный.
Только покуда могла глядеть богиня на землю,
небо звездистое, полную рыб стремнину морскую,
солнца лучи, по-прежнему зреть она уповала
добрую Матерь свою и племя богов присновечных,
и чаровала надежда ум опечаленной девы [...]

Возопияли вершины гор и хляби морские
с гласом бессмертным в лад — и вняла владычица Матьерь.
40 Сердце ее уязвила печаль, и вот разорвала
милой рукою она на власах амвросийных покровы,
иссиня-черную ризу с плеч совлеки, и птицей
ринулась дочь искать повсюду на суше и море,
но восповедать ей о чаде потерянном правду
не пожелал никто из богов, ниже человеков,
и никакая из птиц не явилась ей знаменьем правым.
Девять дней напролет Део-царица скиталась
в шири земной, горящие светочи стиснув руками:
мучима скорбью, ни сладостный нектар она не вкушала,
50 ни амвросийную снедь, ни купаньем не холила тело.

Лишь когда занялась заря десятая в небе,
встретилась ей на пути Геката с лампадою ясной
и восповедала, слово такое сказав и промолвив:
«О госпожа Деметра! прещедрая года царица!
Кто ж из бессмертных богов иль кто из смертного люда
взял Персефону в полон и душу твою опечалил?
Верно слыхала я зов, однако же вора очами
не разглядела — тебе непространную правду глаголю».

Так Геката рекла; в ответ не сказала ни слова
60 благоднюкудрая Реи дщерь, но спешно в дорогу
двинулась вместе с ней, сжимая светочи в дланях.
К Солнцу, стражу богов и мужей, обе явились,
стали напротив коней — и рекла в богинях благая:
«Солнце! хоть ты уважь меня, богиню, коль прежде
словом иль делом тебе хоть единожды я угодила!
Сладкую отрасль взрастила я — миловидную деву,
и услышала вопль, словно силой ее одолели,
внятный в эфире пустом, но узреть ничего не успела.

70 Ты же, елико пространства земли и хляби морские
из заповедных эфирных высот пронизаешь лучами,
правду скажи! не приметил ли где любезное чадо?
кто — будь то человек иль бог, — кто силою деву
по-воровски, от меня тайком, умыкнул и сокрылся?»

Гиперионов сын ей такую ответствует речью:
«Благостнокудая Реи дочь — Деметра-царица!
правду знай, ибо чту тебя и вместе с тобою
о длинноногом чаде скорблю! Никто из бессмертных
не виноват в беде, но только Зевес чернотучий:
дочь твою он вручил благочестной супругой Аиду,
80 брату от крови одной, а тот на резвой упряжке
в мрак непроглядный разбойно умчал причитавшую деву.
Ты же днесь не горюй столь горько, богиня! напрасно
гневом великим себя изнуряешь! Ужель меж бессмертных
Аидоней не люб в зятя — государь многовластный,
брат по утробе и семени твой? Довольно и чести
взял по жребию он при тройственном давнем разделе
и надо всеми, кто в доме его, поставлен владыкой».
Рекши, на коней прикрикнул он, и послушны вознице,
точно как птицы вспарив, они колесницу помчали,
90 сердце же Матери скорбь и страх опечалили пуще:
встала обида в душе на Крониона — и удалилась
прочь она от беседы богов и Олимпа большого
день за днем по градам людским и по нивам обильным
в уничиженьи наружном блуждать. Ее ни из мужей
не распознал никто, ни из жен, препоясанных пышно,
прежде чем в дом не явилась она к честному Келею,
он же тою порой в Элевсине был господином.

В скорби сердечной присела Мать у дороги, где Кладезь
Девичья — воду там Элевсиняне искони брали —

- 100 и примостилась в тени разросшейся густо оливы,
ветхой старухой глядя, для коей давно не по летам
роды либо дары Афродиты благовенчанной;
нянчат такие старухи детей у царей правосудных
и кладовые блюдут в пространногулких жилищах.
Так-то узрели ее младые дочери Келея,
шедшие по воду, дабы засим благодатную влагу
в медных кувшинах принести для любезного отчего дома.
Их четыре, богини красой и в девическом цвете:
Каллидика, Демо пригожая и Клейсидика,
110 и Каллифоя, что прочих сестер взрослее годами;
трудно смертным богов распознать, и в неведеньи девы
остановились пред ней и рекли крылатое слово:

«Бабушка, ты отколь? престарелая летами, кто ты?
Что ж ты от города прочь удалилась и к домам поближе
не подойдешь? Под сенью жилищ премногие жены
там обитают — ровесны тебе, а иные моложе, —
кои наверно приветят тебя и словом и делом».

- Молвили так, а им госпожа меж богинь отвечала:
«Милые дети, кто вы ни есть средь нежного пола,
120 радуйтесь! Все о себе поведаю, ибо негоже
было бы вам на вопрос не ответить сущую правду.
Имя мне Досо дала государыня-матерь,
днесь же от Крита я по глади пространного моря
против охоты сюда явилась. Разбойные мужи
силой меня увлекли с собою, а после причалил
к Форику быстрый их челн, и там гурьбою на сушу
женщины все сошли и сами вору за ними,
чтобы состряпать обед вблизи корабельного чала.
Но у меня не лежала душа к обильной трапезе,
130 и, неприметно сокрывшись во тьме, по матерому берегу

я от хозяев лихих бежала — да мзды не стяжают
за похищение мое меня не купившие воры! —
и после многих мытарств сюда пришла, хоть не знаю,
что за страна здесь лежит и что за жители в оной.
Пусть пожалуют вам Олимпийских насельники домов
выйти замуж и чад народить, как того пожелают
137 ваши родители! а надо мной смилосердуйте, девы,
137A [благоволите сказать, любезные, внятно и просто,]
как бы дорогу мне отыскать наверное к дому
мужа или жены, для коих во всякой работе
140 буду прилежна, коль дело есть по силам старухе:
я и младенца в объятья приму, и отлично сумею
пестовать, я и в дому могу приглядеть за хозяйством,
я и ложе постлать господам сумею в уютной
опочивальне, и женщин могу учить рукодельям».

Так богиня рекла, и невинная ей Каллидика,
лучшая видом из всех четырех, отвечала поспешно:
«Бабушка! всяко судьба неволит нас, горемычных,
все от богов принимать — настолько сильнее нас боги!
Я же тебя научу, поименно всех перечислив
150 мужей, которые здесь в чести и до власти достигли
и у народа вожди, блюдущие правым советом
и беспристрастным судом венец Элевсинского града.
Есть у нас Диокл и есть Триптолем многоумный,
есть у нас Поликсен и есть Евмолп безупречный,
есть и Долих и также есть наш родитель отважный.
Домом у них у всех законные ведают жены,
и ни одна, хоть в первый раз тебя лицезрея,
честь не унизит твою и тебя за порог не прогонит,
но пригласит взойти, ибо ты боговидна обличьем.
160 Если желаешь, здесь побудь, пока воротимся
в отчий дом рассказать Метанире, матушке нашей,

все как есть — наверно тебе позволит явиться
прямо к нам и в другие дома стучаться не станешь.
Баловень-сын у нее — долгожданный, позднорожденный,
чадо несчетных молитв — воспитуется в тереме крепком,
ты же, коль вынянчить можешь его, едва он в цветущий
внидет возраст, поверь! щеголихе всякой на зависть
станешь — толико воздаст пестунье щедрая мать».

Ей богиня в ответ кивнула, и поступью гордой
170 сестры ушли, водою налив до края кувшины,
в отчий просторный дом воротились поспешно и тотчас
матери все донесли, что сами слышали и зрели,
та же велела прищлицу звать, не считаясь со мздою.

Словно как серны иль словно весной молодые телицы
носятся вскачь по лугам, муравую свежую сыты,
так же и сестры, полы подобрав одежду тонкотканых,
ринулись торной тропой чрез холмы — и оплечь разметались
гривы их кудрей густых, шафранову цвету подобных.
Там же застали они при дороге богиню благую,

180 где распростились сперва, и к милому отчому дому
препроводили: девам вослед в сокрушении сердечном
шла она, платом укутавши лик, — и черная риза
легкому шагу в лад круг ног взвивалась богини.
Скоро достигли они до жилища Келея, вступили
внутрь, миновали двор, а в дому государыня-мать
рядом с опорным столпом восседала возвышенной кровли,
чадо у персей держа недавнорожденное. Девы
к ней подбежали, а вослед на порог шагнула богиня,
теменем до стропил досягнувши и вход осиявши.

190 Взял Метаниру страх, и в ужасе благоговейном
встала из кресел она, уступая прищелице место,
но урожай приносящая щедроблагая Деметра
не пожелала воссесть в пресветлые оные кресла

и молчаливо ждала, потупив прекрасные очи, —
лишь когда поднесла для нее смышленная Ямба
крепкий стул и белым руном укрыла сиденье,
села богиня и, плат приспустив, лицо заслонила.

- Долго сидела она вот так в безмолвьи печальном,
не пожелав никого приветить ни словом ни делом,
200 но, не улыбчива и ни еды ни питья не вкушая,
чахла в тоске о дщери, в глубокую канувшей бездну;
лишь когда принялась шутить смышленная Ямба
и развлекала госпожу пресвятую насмешливой речью,
повеселела та, улыбнулась и сердцем смягчилась —
с той-то поры вовек любезна ей в таинствах Ямба.
Кубок, медвяным вином налитый, ей Метанира
преподнесла, но она отринула: дескать, негоже
красное пить вино — и себе в питье наказала
ячной муки с водою смешать и с нежною мятой.
210 Та сотворила и подала, как велела богиня,
и приняла царица Део в почин для обряда,
к ней же так начала говорить Метанира честная:

- «Радуйся, о госпожа, ибо ты не от подлого рода
произошла, как мню, но от доброго — явны для взора
стыд и милость твои, что присущи царям правосудным!
Все терпеть от богов горемычным нам человекам
предназначает судьба — бременит ярмо наши выи! —
но, коль пришла ты сюда, все поделишь ныне со мною.
Чадо мое воспитай! мне ниспослан сын от бессмертных
220 поздно и после надежд и засим наипаче желанен —
если взрастишь его и внидет он в возраст цветущий
благополучно, поверь! щеголихе всякой на зависть
станешь — толико воздаст пестунье щедрая матерь».

Тотчас в ответ ей рекла Део, благая царица:
 «Радуйся много и ты — да пошлют тебе счастья боги!
 Я же по просьбе твоей восприму с охотою чадо
 и воспитаю и мню, что никак за небрежностью мамки
 не повредят ему ни порча, ниже подсекатель,
 ибо лекарство ведомо мне посильней дровосека
 230 и от лихой ворожбы супротивный заговор знаю».
 Молвив сие, бессмертными дланями крепко прижала
 к персям душистым дитя — и мать взликовала душою.

Так вот пресветлого Демофоонта, отважным Келеем
 от Метаниры честной рожденного, пестовать стала
 в крепком она терему, и взрастал он — точь-в-точь
 небожитель,

236 ибо ни хлеба не ел, ниже материнского млека,
 236А [но повседневно его умащала Деметра-царица,
 словно как сущего сына богов, амвросийною мастью
 и у душистой груди своим услаждала дыханьем,
 ночью же, как головню, тайком от родителей милых
 240 в жар погружала огня — и было родителям дивно,
 сколь непомерно младенец растет и сколь благолепен.
 Быть бы вечномладым и бессмертным питомцу богини,
 если бы как-то раз в неразумьи своем Метанира
 не принялась следить, дождавшись ночи, в благовонной
 опочивальне: и вот, возрыдавши, хлопнув по бедрам,
 усташена за дитя, в помрачении бедственном духа,
 с плачем слезным такое рекла крылатое слово:
 «Демофоонт, сынок! тебя в огонь погружает
 странница, в скорбь низвергая меня и в горькое горе!»
 250 Так возрыдала она — и слыхала благая богиня.
 Гневом смутилась душа прекрасновенчанной Деметры
 и Метаниры честной долгожданное милое чадо
 прочь отшвырнула она, бессмертными дланями спешно

вынув его из огня, а засим премного сердито
скорое слово рекла к Метанире ладноодетой:

«Вы, человеки — глупцы и невежды! нельзя вам ни блага
чуть заране, ниже о несчастьи заранее ведать,
и сотворила ты сдуру так, что теперь не поправить!
Божеской клятвой клянусь, водой непреклонною Стикса! —
260 стал бы бессмертен и млад повседневно милый младенец
и одарила бы я его невянущей честью,
ныне же смерти и Кер ему невозможно избежать,
но не увянет вовек его честь — за то, что влезал он
мне на колени и спал, в моих примостившись объятьях.
А как исполнится срок и внидет он в возраст цветущий,
так Элевсинян сыны войну и жестокою сечу
друг против друга зачнут и будут вести повседневно.
Я — пречестная Деметра, от коей бессмертным и смертным
радость великая деется вместе с великой подмогой!
270 Пусть же просторный храм с алтарем внизу горожане
миром воздвигнут мне у себя, подле стен Элевсинских,
на высоте холма, вознесенного над Каллихором.
Тайному чину там я наставляю вас самолично,
дабы стяжали вы милость мою угожденьем исправным».

С речью такую богиня и рост и вид пременила,
старость с себя отряхнув, и вся осиялась красою:
тотчас от риз благовонных ее усладительный запах
распространился, от тела бессмертного вдаль излучился
свет, ниспали оплечь белокурые косы богини,
280 и, словно молния славный чертог озаривши сверканьем,
прочь Деметра ушла. Метанира ослабла в коленях
и обмерла в немоте надолго, совсем позабывши
с полу поднять и на руки взять любезного сына,
но услышали жалобный плач родимые сестры

и прибежали от лож благопосланных: первая мигом
чадо, на руки взяв, подняла и к персям прижала,
быстро другая огонь разожгла, а третья поспешно
поступью легкой мать увела из спальни душистой.
После купанья они младенца, что в крике зашелся,
290 всяко ласкали, да только тот пребывал безутешен,
ибо достались ему хуже прежней няньки и мамки.
После ночь напролет угождали преславной богине
в трепетном страхе они, а едва забрезжило утро,
тотчас Келею всесильному пересказали подробно,
что сотворить им велит венчанная дивно Деметра.
Мигом на площадь созвал Келей искусников-мужей
и повелел на гряде холма лепокудрой Деметре
пышный воздвигнуть храм с алтарем, внутри водруженным,
те же, по слову его безотложно принявшись за дело,
300 строили, как речено, и возрастал он промыслом божьим.

Лишь завершился труд и люд разошелся усталый,
всяк под кровлю свою, белокурая тотчас Деметра
села во храме — одна, от всех блаженных далече —
и закручинилась в горькой тоске о дочери нарядной.
Тут-то ужаснейший год, для всех человеков страшнейший,
на всекормящей земле от нее настал: не всходило
семя на пашнях — злаки в рост не пускала богиня;
втуне по нивам волю волочили гнутые плуги
и в бороздах отборный ячмень был втуне разметан.
310 Голодом лютым она извести могла подчистую
внятноглаголющий род людской и жертвенной чести
и подношений лишить Олимпийских властителей домов,
если бы не рассудил Зевес-промыслитель иначе.
Он сперва повелел призвать златокрылой Ириде
благостнокудрую и миловидную ликом Деметру —
рек, и тотчас же та, грозowego Крониона воле

верная, долу с небес направила резвые стопы
и, низойдя к благовонным холмам Элевсинского града,
у алтаря обрела черноризую Матерь Деметру.

- 320 К ней возгласила она, крылатое вымолвив слово:
«Днесь присномудрый родитель Зевес тебя призывает,
о Деметра! к сонму богов всевечных вернуться —
так что иди, не напрасно Зевес мне дал порученье».
Просьбу она изрекла, но не вняла душою Деметра.
После Родитель к ней богов блаженных всевечных
всех присылал, и все ходили к ней очередно,
звали к себе, прекрасных даров несчетно сулили
и обещали чтить меж бессмертных честью любую,
но ни единый не мог убеждением ни душу ни разум
330 тронуть у гневной — всем она отказала сурово
и повторяла, что, дескать, вовек на Олимп благовонный
не согласится взойти и плодов из земли не отпустит,
прежде чем въяве сама не узрит милолику дочерь.

Слышав сие, Зевес всезрящий широкогремящий
тотчас в Эреб отрядил златожезлого Аргоубивца,
дабы Аида тот улестил сладкоречием кротким
и из подземной тьмы непорочную Персефонею
вывел на свет к богам — тогда уж наверное Матерь,
въяве ее увидав, забудет о мстительном гнев.

- 340 Не восперечил Гермес, немедля в теснины земные
от Олимпийских палат нисшел стремительным бегом
и государя обрел в покое внутреннем дома,
где восседал он обок с женой, стыдливой и скорбной,
коей тоска не в мочь от разлуки с Матерью милой:
все горевала она о блаженных богов приговоре.

Близко представши, рек могучий Аргоубивец:
«О чернокудрый Аид, над обителью мертвых царящий!
мне от Зевеса-отца непорочную Персефонею
велено взять из Эреба к своим. Наверное Матерь,
350 въяве ее увидав, забудет о гневе и злобе
против богов, ибо днесь затеяла страшное дело —
хочет вконец извести слабосильное племя людское,
семя замкнувши в земле, и так отнять у бессмертных
жертвы. Лют ее гнев! уже и совместно с богами
не пребывает, но в храме своем благовонном особо
ныне воссела, место избрав близ скал Элевсинских».

Молвил; хмуро в ответ усмехнулся подземный владыка
Аидоней, но не смел восперечить приказу Зевеса,
а потому повелел премудрой Персефоне:
360 «О Персефона! ступай к черноризой Матери тотчас,
но и ко мне сохрани в душе приязнь и влеченье!
Ты не спеши о доле своей грустить непомерно —
я меж бессмертных в супруги гожусь не хуже иного,
ибо Зевесу-отцу я брат и, здесь пребывая,
будешь ты всем владеть, что живо, и всем, что подвижно,
и величайшую честь у богов стяжаешь бессмертных,
ибо всedневная казнь воздастся кощунству в возмездье,
ежели кто ради мощи твоей тебе в угожденье
чистых жертв и пристойных даров принести не восхочет».

370 Рек и, взбодрившись душой, премудрая Персефонея
радостно с ложа сошла, но он успел потихоньку
зернышком сладким ее угостить наливного граната,
привороживши супругу свою, чтобы та не всedневно
жить по уходе могла при честной черноризой Деметре.
После взнуздад и впряг в колесницу свою золотую
коней бессмертных лихих Аидоней многовластный,

Персефонея в повозку взошла, и, в милые руки
Аргоубивец могучий взяв стрекало и вожжи,
вон из дворца погнал ретивостремительных коней.

- 380 Скоро протяжный путь они миновали: ни море,
ни многоводность рек, ни луга в долинах, ни скалы
коней бессмертных бег не сильны были замедлить,
ибо неслись в высоте скакуны, рассекавшие воздух.
Так домчался Гермес до благовенчанной Деметры
и пред душистым храмом стал, она же узрела
и, как менада с лесистой горы, метнулась навстречу,
а Персефона меж тем, лишь глянула в ясные очи
Матери, тотчас к ней с запряженной конями повозки
прыгнула и прильнула к груди, обнявши за шею.
- 390 Та же, едва в объятьях сжав любезное чадо,
вдруг почуяла сердцем обман и, в трепете страха
ласку лобзаний прервав, спросила поспешно с тревогой:

- «Дитятко! верно ведь ты там внизу отнюдь не вкушала
пищи? Прямо ответь, не таись, пусть знаем мы обе,
ибо, коль ты ничего не ела в юдоли Аида,
будешь опять со мной и с Отцом, громовержным Кронидом,
вместе жить и прежнюю честь обретешь меж бессмертных,
а коль поела, назад воротишься в подземные норы,
чтобы внизу обитать третью часть от всякого года,
- 400 две же трети будешь со мной и с другими богами:
лишь по весне земля благовонным цветочным покровом
там запестреет и сям, так и ты из мглы преисподней
- 403 будешь наверх выходить на диво бессмертным и смертным.
- 403А [Но расскажи, как тебя умыкнул во мрак преисподний]
и обманул коварством каким Полидегмон всесильный!»

Молвила ей в ответ прекрасная Персефонея:
 «Матушка! все я тебе расскажу подробно и верно!
 Лишь возвестил мне резвый Гермес, благодатный глашатай,
 волю Кронида-отца и прочих насельников неба
 к ним из Эреба взойти, дабы, въяве меня увидавши,
 410 более ты на богов не гневалась и не сердилась,
 тотчас же радостно я поднялась — и тут потихоньку
 мне он подбросил граната зерно, сладчайшее меда,
 и против воли моей утощенья отведать принудил.
 Тоже о том, как Кронида-отца промысленьем лукавым
 он меня умыкнул, увлекши в недра земные,
 все расскажу и на всякий вопрос подробно отвечу.
 Все мы гурьбою тогда сошлись на нежной лужайке:
 были Левкиппа, Фено, а еще Электра и Янфа,
 Яха, Мелита, еще Каллироя и Родея вместе,
 420 Мелобосида и Тиха, с цветущим лицом Окироя,
 Янира и Хрисеида, Акаста и вместе Адмета,
 тоже Родопа, Плуту, Калипсо нежнейшая видом,
 Стига, Урания и Галаксавра любезная вместе,
 и Артемида-стрелица, и ярая в сечах Паллада —
 так забавлялись мы все и цветики милые рвали.
 Там попеременно нежный шафран с гиацинтом утешным,
 ирисы, розы в цвету и лилии, дивные взору,
 там и нарцисс, рожденный землей, пламенел желтизною.
 Лишь сорвала я его в веселии, мигом разверзлась
 430 бездна, взвился из нее Полидегмон, всесильный владыка,
 и в преисподний чертог меня на златой колеснице
 силой увлек, хоть противилась я и громко вопила —
 сущую правду тебе говорю с печалью великой!»

Целый день напролет они в единении сердечном
 увеселялись душой, обоюдную лаской друг друга
 нежа — и так о горестях всех позабыли на время,
 радость друг другу дая и пущую радость стяжая;

к ним и царица Геката пришла в блистающем платё
и обняла приветственно дочь пречистой Деметры —
440 с той-то поры она услужает и следует Деве.
К ним отрядил Зевес всезрящий протяжногремящий
благостнокудрую Рею: сказать черноризой Деметре,
чтобы вернулась в семейство богов, а ей-де за это
столько дастся честей, сколько взять сама пожелает;
тоже решил он, что дочери его в годовом обороте
времени треть суждено обитать во мгле преисподней,
две же трети быть при Матери и при бессмертных.
Так он рек, и та, покорна Зевесовой воле,
от Олимпийских вершин стремительно ринулась долу
450 и в Рарион низошла, что прежде выменем пашни
был животворным, а ныне лежал в иссохшем бесплодии
праздном, ибо ячмень не пророс в бороздах произволом
стройнолодыжной Део, хотя теперь уже вскоре
заколосится ему предстояло густыми хлебами
при наступленьи весны, а после, зерном тяжелея,
долу колосья склонить, чтобы поле снопами всхолмилось.

Тут-то к Део снизошла из эфира пустого богиня,
возликовали обе душой при радостной встрече,
и к черноризой Деметре рекла пресветлая Рея:
460 «Чадо, спеши! Зевес всезрящий протяжногремящий
снова в семейство богов тебя зовет и честями,
сколько захочешь взять, тебя наградит меж бессмертных!
Он порешил, что дочери твоей в годовом обороте
времени треть суждено обитать во мгле преисподней,
две же трети быть при тебе и при прочих бессмертных, —
постановил он сие и главы мановеньем уверил.
Так поднимайся, дитя! повинуйся! в гневе чрезмерном
боле перечить не смей грозового Крониона воле
и для людей взрасти скорей животворные злаки!»

- 470 Молвила, и прекословить не стала благая Деметра —
 тотчас пустила в рост на пашнях тучные злаки
 и милосердно листвою и цветами широкую землю
 всю нарядила, сама же, пойдя к царям правосудным,
 им показала — Диоклу-наезднику и Триптолему,
 тоже Евмолпу лихому с Келеем народовожатым —
 весь угожденья обряд и таинств чин сокровенных,
 что Триптолему, Диоклу и вместе еще Поликсену
 святы: их нарушать нельзя, ни пытаться словесами,
 ни разглашать, ибо божий страх уста замыкает.
- 480 Счастлив тот из людей земных, кто тайное видел,
 тот же, кто к святости сей не причастен, никак по кончине
 оной блаженной судьбы в преисподней мгле не стяжает.

Так учредила все благая богиня, и тотчас
 все они вознеслись на Олимп к бессмертному сонму —
 там обитают в соседстве с Зевесом буйногромовым
 в силе и славе святой. Блажен меж земных человек
 тот, кто взыскан обеих богинь благосклонной приязнью,
 ибо в обитель его постояльцем они посылают
 бога богатств, что дарит человекам смертным достаток.

- 490 Ты же, у коей власть в Элевсинской стране благовонной,
 в Паросе волноомытом и в Антроне тоже скалистом,
 о царица Део, госпожа поры урожайной,
 с дочерью вместе твоей, прекрасною Персефонеей,
 благоволите за песнь наградить довольством и счастьем!

Так, тебя помянув, припомню я песню другую.

3. ...*дозволил Зевес...* — Ср. у Гесиода (Theog. 914): «похитил Аид... с дозволения Зевеса».

4. ...*с клинком золотым...* — Использованный здесь эпитет χρυσόορος вновь появляется у Деметры лишь однажды, у Ликофрона (Lycophr. Alex. 153), но ученый поэт мог намеренно цитировать гимн. У Гомера (Il. V. 59; XV. 256) и затем у Пиндара (Pyth. V. 104) χρυσόορος именуется Аполлон, у Геродота Артемида (Hdt. VIII. 77), а в одном фрагменте Пиндара даже Орфей; вдобавок в «Теогонии» (278–283) сообщается о рождении у Горгоны Медузы сына Хрисаора как раз в тот миг, когда ее обезглавил Персей — возможно, это имя будущий отец трехглавого Гериона получил в честь меча Персея, а возможно, и по иной причине, так как у чудовищ имена бывают самые разные; поэтому замечание С. Шелмердайн, что в одном малоизвестном беотийском культе Деметра почиталась с мечом, навряд ли имеет отношение к употребленному в гимне эпитету. Если верить Гесихию, ὄρος означает как «меч», так и «кинжал» или «нож» — иначе говоря, всё, чем режут, любой клинок. А так как Деметра ассоциируется со срезанием колосьев, естественно дать ей в руки некий сельскохозяйственный нож, который может быть в зависимости от назначения серповидной или иной формы (соответственно, клинки Аполлона и Артемиды наверное подразумевают наконечники их основного — не столько режущего, сколько колющего — оружия, то есть стрел). Нелишне вспомнить, что в древности различие между орудием и оружием было незначительно (копье — палка с острым бронзовым наконечником, кирка — то же, мотыга — то же), и истории многих восстаний прекрасно это иллюстрируют.

5–6. ...*играла, среди муравы...* — Мотив умыкания резвящейся на лугу в окружении подружек девицы относится к числу распространенных, что и понятно, так как все прочее время девица находится в доме, под строгим надзором.

8. ...*вот и нарцисс...* — Нарцисс ассоциировался с культом подземных божеств и, в частности, употреблялся в погребальной

церемонии, хотя не был «смертным цветком» в строгом смысле слова, иначе Персефона либо не выбрала бы его для букета, либо это означало бы роковую ошибку юной богини, о чем автор непременно упомянул бы.

9. *Полидект* — Буквально: «приемлющий многих», эпитет Аида.

16. *Нисейский дол* — Традиция помещает его то близ Элевсина, то в Аргосе, то на Крите, то в иных местах (ср. примеч. I. 8 о горе Нисе). Действительно, хотя почти все действие гимна разворачивается в Элевсине, отсюда вовсе не следует, что там же расположен и Нисейский дол; присутствие океанид указывает скорее на окраину земли по соседству с Океаном — недаром впоследствии местом похищения Девы нередко считалась Сицилия.

18. ...*многоименный... Полидегмон...* — Эпитет «многоименный» применяется к разным богам и может быть интерпретирован как «многославный», то есть почитаемый в разных местах и, следовательно, под разными культовыми именами; *Полидегмон* — «приемлющий многих», как и *Полидект* в ст. 9.

25. ...*дщерь Персея... Геката...* — Имя отца Гекаты (сына титана Крия) чаще употребляется в форме «Перс» или «Персес»; сама Геката в гимне изображается преимущественно богиней Луны, с которой всегда ассоциируется, но не всегда отождествляется. В пору сложения гимна культ Гекаты был новым (Гомеру она не известна) и, вероятно, заимствованным из Фракии или Анатолии, а мифология ее, не слишком детализированная и впоследствии, была еще недостаточно оформлена. У Гесиода Геката всемогуща на земле, на море, на войне и на охоте (Theog. 411–452), что также не вполне поддерживается традицией, дающей Гекате место более значительное, чем в гимне, но куда менее значительное, чем в «Теогонии». Геката не видела похищения Персефоны, так как оно случилось при свете дня — и лунная богиня, всезрящая только ночью, могла лишь слышать вопль, потому что должна была скрываться в своей пещере все время присутствия на небе Солнца.

27. *Гиперионов сын* — Солнце-Гелиос, сын титана Гипериона.

37. ...опечаленной девы... — Далее невосполнимая лакуна.

42. ...иссиня-черную ризу с плеч совлекиши... — Деметра традиционно изображается одетой в черное (ср. всюду в гимне «черноризая»), что может объясняться как чернотой плодородной земли, так и трауром по потерянной дочери (уже у Гомера траурная одежда всегда черная), и, наконец, тем и другим сразу. Чернота земли, однако, кажется предпочтительнее не только потому, что черная риза была на богине и до утраты Кору, но и потому, что после радостной встречи цвет ее одежды остается черным; это подтверждается и культовым образом «черной Деметры».

47. ...Девять дней напролет... — Стандартный период, часто упоминаемый, например, у Гомера, так как это сразу и треть лунного месяца, и результат умножения трех на три (при повсеместно особом отношении к этому числу). Есть основания полагать также, что именно девять дней длилась включавшая пост подготовка к посвящению в Элевсинии и/или в Фесмофории: если так, здесь мы встречаемся с описанием ритуального прототипа. *Део* — сокращение от «Деметра»; ср. «Додо» от «Додона» (греческие имена на «о» всегда женские, как Лето, Сафо и пр.).

48. ...горящие свечечки... — Факелы помогают поиску, в то же время являясь еще одним ритуальным прототипом: факельные шествия были приметным элементом как Элевсиний, так и Фесмофорий.

60. *Рея* — дочь Урана и Геи, сестра и супруга Кроноса, мать Зевса, Посейдона, Аида, Геры, Гестии и самой Деметры (ср. ст. 84).

86. ...при тройственном... разделе... — Этот раздел совершился после низложения Кроноса и воцарения Зевса, который уступил Посейдону власть над морем, а Аиду над преисподней, хотя тем самым Аид, единственный из детей Кроноса и Реи, оказался не допущен на пиры богов, более того, лишен возможности подниматься из преисподней иначе, как по особому разрешению Зевса (похищение Персефоны — едва ли не единственный такой случай), хотя и к нему под землю допускается лишь Гермес.

96. ...к честному Келею... — Элевсинского вельможу Келея, его жену и дочерей упоминает также Павсаний в «Описании Эллады» (Paus. I. 38. 2; 39. 1), который, впрочем, вероятно был знаком с содержащейся в гимне версией мифа, если не непосредственно из гимна, то через Памфа (см. ниже).

98–99. *Кладезь Девичья* — Это место не идентифицировано, однако полугендарный поэт Памф, на чью несохранившуюся (и, возможно, не более подлинную, чем поэмы Орфея) поэму ссылается Павсаний (I. 39. 1), сообщает, что Деметра в образе старухи сидела у Цветочного колодца (Анфиона) по дороге из Элевсина в Мегару — при Павсании (II век н. э.) Анфион еще существовал. Правда, речь может идти об одном и том же колодце, в древности называвшемся Парфенион, «девичий», так как около него собирались девушки; Аполлодор (I. 5. 1) пишет, что Деметра сидела у Каллихора (ср. ст. 272).

108–110. *Их четыре...* — Павсаний сообщает лишь о трех дочерях Келея, которым дает (вслед за все тем же Памфом) совершенно другие имена (I. 38. 3).

122. *Досо* — вымышленное имя, которое можно перевести как «Дарёна», хотя оно никак специфически не мотивировано космологической ролью Деметры, потому что имен от этого корня очень много.

123. ...от Крита... — У Памфа в передаче Павсания (I. 39. 1) девицы принимают Деметру за аргивянку, то есть уроженку «столичного» сравнительно с Элевсином города, но Крит в этом смысле едва ли не убедительнее Аргоса: недаром Одиссей несколько раз выдает себя именно за критянина (Od. XIII. 256 sq.; XIV. 199 sq.; XIX. 165 sq.).

126. *Форик* — городок на побережье Аттики, на севере Сунийского мыса.

137А. Перевод по восполнению Аллена.

153. *Диокл* — мегарский герой (в Мегаре в его честь был праздник Диоклеи), связанный, однако, с соседней Аттикой: так, у Плу-

тарха в жизнеописании Тесея он назван мегарским правителем Элевсина (Thes. 10), а в одной из идиллий Феокрита — поселившимся в Мегаре афинским изгнанником (Theoc. XII. 28); в начале VII века Элевсин еще находился под политическим контролем Мегары, что косвенно отразилось в перечне вельмож. *Триптолем* — одна из ключевых фигур в Элевсинских мистериях; Аполлодор сообщает, что именно он был старшим сыном Келея и Метаниры и что Деметра дала ему зерна пшеницы, которыми он, взлетев в небеса на запряженной крылатыми драконами колеснице, засеял землю (Apolloclod. I. 5. 2 — там же, правда, приводятся еще две генеалогии Триптолема, но на его избранничество и подвиг они никак не влияют). В гимне Триптолем, оттесненный Демофоонтом, превратился в персонажа второго плана, а история небесного сева вообще отсутствует.

154. *Поликсен* — покровитель одного из аттических демонов (древних территориально-избирательных округов), находившегося, возможно, рядом с Элевсином. *Евмоли* — у Аполлодора сын Посейдона, воспитанный эфиопами, явившийся в Элевсин, воевавший против афинян и убитый в бою (III. 15. 4; ср. Нуг. 157), но до того успевший посвятить Геракла в Элевсинские мистерии (Apolloclod. II. 5. 12); у Павсания Евмолп — тоже сын Посейдона и вместе с дочерьми Келея учреждает Элевсинские мистерии (Paus. I. 38. 3); но главное — что он почитался прародителем жреческой династии Евмолпидов, всецело распоряжавшихся мистериями.

155. *Долих* — Иногда он называется сыном Триптолема.

161. *Метанира* — Жена Келея фигурирует во всех версиях мифа под этим именем, и в историческое время в Элевсине, близ упоминавшегося колодца Анфия, был ее алтарь.

178. *...шафранову цвету подобных...* — Сравнение густых локон с цветочными лепестками (например, лепестками левкоя) относится к числу традиционных; сравнение именно с шафраном можно объяснить как его дороговизной, так и тем, что юная девица мыслится невестой, а свадебный наряд был шафранового цве-

та — и чем ярче, тем лучше. Золотистый (вплоть до красноватого) цвет шафрана навряд ли был поводом для сравнения: среди греков изредка встречались блондины, но с шафраном их волосы не сравнивались, так как это означало бы скорее рыжий, чем золотистый оттенок. Представляется более вероятным, что автор уподобляет локоны юных девиц нежным лепесткам весенних первоцветов, а оттенок цветов и волос в данном случае неактуален.

189. ...теменем до стропил досягнувши и вход осиявши... — Представший в облике смертного бог являет свою сущность (рост, свет, благоухание, внушаемый людям благоговейный ужас) прежде всего именно на пороге, как, например, в другом гимне явившаяся к Анхису Афродита (V. 173–174); ср. сходные эпизоды у Гомера (II. IV. 75; Od. I. 319); ср. также уподобление жениха Арею (правда, только ростом) в известном эпиграмме Сафо. Связь эпифании с порогом понятна, так как любой порог был (и остается) местом священным, границей внутреннего и внешнего.

190. *Взял Метаниру страх...* — Как отмечает в комментарии к этим стихам Диана Рейор, кажется странным, что Метанира, уже узнавшая в Деметре богиню, затем обращается с нею, как с обычной (пусть почтенной) женщиной; Рейор объясняет это тем, что смертным трудно лицезреть богов, а потому они охотно соглашались считать их людьми, если сами боги того пожелают (верность этой мысли подтверждается и поведением Анхиса в гимне к Афродите).

195. *Ямба* — По контексту несомненно служанка (рабыня) Метаниры; упоминается почти во всех источниках; подробнее о ней см. «Смышленная Ямба».

206. *Медвяное вино* — Это не древний хмельной мед μέθυ, о котором говорилось в предисловии, а обычное вино, слегка подслащенное медом, что было у греков в обычае едва ли не с самого начала употребления ими вина (использовались и другие добавки, а также купажирование).

207–208. ...негоже... *пить вино...* — Так наз. νηφάλια ἱερά, «трезвое приношение», было характерно в основном для культа

подземных божеств, к числу которых относятся Плутон и Кора, но коль скоро Деметра намерена пить кикеон (см. ниже), начинать трапезу с вина она в любом случае не может.

209–210. ...ячной муки с водою... и с... мятой... — Этот напиток называется кикεών и упоминается уже у Гомера (II. XI. 641; Od. X. 234), причем в «Одиссее» он называется также σίτος, «хлеб» («хлеб» тоже когда-то хлебали), так как был напитком эпохи ячменного хлеба, описываемой как в поэмах Гомера, так и в гимне. В быту кикеон часто использовался в смеси с молоком, медом, а то и с тертым сыром — как кому нравилось, но ячмень (тертый или в зернах) добавлялся непременно. Было ли в элевсинском кикеоне что-либо кроме мяты, с точностью не известно, хотя если во время мистерий действительно употреблялся какой-то галлюциноген, он мог подмешиваться в безалкогольный «хлеб», которым разговлялись после поста посвященные и те, кто ждал посвящения, как «разговляется» после своего скорбного поста Деметра; настой мяты обладает психотропным действием, но только релаксирующим. Подробнее об истории кикеона пишет А. Делатт (*Delatte A. Le cyscéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis. Paris, 1955. P. 23–56.*

228–229. Подсекатель... дровосек... — Эти ὑπόταμνος и ὑλότομος вызывают у комментаторов едва ли не больше споров, чем весь остальной гимн. По первому впечатлению, Деметра обещает избавить ребенка как от «лихой ворожбы», так и от каких-то конкретных болезней, и до поры считалось, что речь идет о зубной боли, возбудитель которой эвфемистически называется «подсекателем» и «дровосеком» — то есть у Демофоонта будут крепкие зубы (это толкование поддержано и в издании Ивлин-Уайта). Однако один из виднейших современных знатоков гимна, Ричардсон, утверждает, что Деметра ни о каких конкретных болезнях не говорит, а имеет в виду ведьм, собирающих (то есть срезающих и срубаящих) для своих вредоносных зелий травы и ветви растений (*Cashford & Richardson, p. 153*). Тем не менее несколько лет назад на основании новых находок выяснилось, что вероятно «подсекателя» и «дрово-

сека» нужно отнести к числу злых демонов с именами на *-сек*, которые мучат людей, терзая их внутренности; против этих демонов найдено немало заговоров, но заговоров против конкретных «подсекателя» и «дровосека» среди находок нет, так что толкование при всей своей основательности остается гипотетическим (*Faraone C. A. The Undercutter, the Woodcutter, and Greek Demon Names, Ending in -τομος: Hom. Hymn. to Demeter, 228–229 // American Journal of Philology, CXXII (2001). P. 1–10*).

233–234. ...*Демофоонта... пестовать стала...* — Об употреблении амвросии как умощения ср. у Гомера (II. XIX. 39: этим способом Фетида сохраняет тело Патрокла от тления). Не менее важен огонь, выжигающий смертную природу: якобы Фетида надеялась таким образом сделать бессмертным Ахиллеса, но не преуспела, как сообщает Аполлоний Родосский (Apoll. Rhod. IV. 869–879) и позднее Аполлодор (III. 13. 6). Важно, что человеческой пищи богиня воспитаннику не дает: через пищу едок приобщается природе тех, кому эта пища обычна — ср. ниже о Персефоне в преисподней. Подробнее о пище бессмертия см. «Боги Греции» и «Нектар».

236А. Перевод по восполнению Германна.

248. *Демофоонт, сынок!..* — Аполлодор (I. 5. 1) и Гигин (147) сообщают, что младенец умер, едва Метанира прервала творимое Деметрой чудо, однако в данном случае сообщения поздних мифографов кажутся не совсем основательными, так как в сходной ситуации Ахиллес остался жив, да и маловероятно, чтобы Деметра убила своего любимца просто потому, что рассердилась на Метаниру (убийства детей «в отместку» в мифологическом предании не редкость, но повод для них всегда более серьезный).

259. *Божеской клятвой клянусь...* — Клятва водами Стикса упоминается как великая клятва богов уже и в «Илиаде» (XV. 36–37), а Гесиод (Theog. 793–806) объясняет, что если какой-нибудь бог нарушит эту клятву, он год лежит бездыханным, а затем девять лет пребывает вдали от Олимпа и не допускается к собраниям богов; *Стикс* или *Стига* — старшая из океанид (ibid. 361).

262. *Керы* — богини преждевременной (насильственной) смерти, обычно сопровождающие Ароя (VIII. 17), так как теперь Демофоонт может и умереть от старости или болезни, и погибнуть на войне.

266. *...войну и жестокую сечу...* — Сведений о гражданской расправе в Элевсине нет, и слова Деметры, возможно, следует понимать как предсказание праздника Баллетий, когда в честь элевсинских богинь устраивались потешные бои, учрежденные (как сообщает Гесихий в объяснении названия праздника) именно Демофоонтом.

272. *Каллихор* — колодец, около которого элевсинские женщины плясали в честь Деметры и Персефоны.

275. *...рост и вид...* — О внешних признаках богов см. «Боги Греции».

292. *...ночь напролет...* — Возможно, намек на входивший в Элевсинии обряд всенощного бдения, а возможно, на справлявшиеся ночью Фесмофории, так как Деметре здесь утождают только женщины, а домовладыка Келей узнает о столь близко касающихся его событиях лишь поутру.

300. *...и взрастал он...* — Некоторые комментаторы относят эти слова к Демофоонту, однако естественнее отнести их к быстро строящемуся храму.

314. *...златокрылой Ириде...* — вестнице богов, одушевленной радуге.

335. *...златожезлого Аргоубивца...* — Гермеса с золотым жезлом глашатая, убийцу тысячеглазого Аргуса, стража телицы Ио. Перемена гонца объясняется переменой поручения: Ирида может бывать лишь там, где и прочие Олимпийские боги, то есть на небе и на земле, а Гермес, единственный из богов, способен свободно передвигаться по всей вертикали мифологического универсума, спускаясь в области, не доступные самому Зевсу. *Эреб* — бездна преисподней, где находится дворец Аида.

371–372. *...успел... зернышком... угостить* — Гранат ассоциируется сразу со смертью и с браком, то есть с любым циклическим

возрождением; здесь типичный случай приобщения через еду (ср. 235–240 и примеч.), которое можно понимать двояко — как свадебную трапезу, приобщающую новобрачных друг другу и как коварное приобщение Персефоны нижнему царству (ср. 393–400).

399–400. ...*третью часть... года*... — Ср. такое же деление года для Адониса; время пребывания в преисподней традиционно связывается с зимой, то есть с временем пребывания зерна в земле.

403А. Перевод по восполнению Аллена.

417–423. ...*Все мы гурьбою*... — Из названных океанид шестнадцать перечислены в «Теогонии» (349–361), Мелита значится там же в списке Нереид (247), а Левкиппа, Фено, Родопы и Яха не упоминаются вовсе (впрочем, Гесиод перечисляет лишь старших дочерей Океана); изобилие известных по Гесиоду имен дополнительно подтверждает, что автор знал «Теогонию». Девственные богини Артемида и Афина изображены здесь проводящими время в соответствии не столько с их высоким космологическим статусом (ближе соответствующим будущему статусу Персефоны), сколько с юностью и девичеством.

440. ...*услужает и следует Деве*... — На вазах Гекаты часто изображается рядом с Триптолемом, любимцем Деметры, подменяя тем самым элевсинских богинь; у некоторых авторов (например, у Феокрита и Аполлония Родосского — правда, через столетия после сложения гимна) она даже называется дочерью Деметры; наконец, традиционная поздняя интерпретация трехликости Гекаты была: Луна на небе, Артемида на земле, Персефона под землей — однако в таком контексте космологический статус Гекаты повышался, а в гимне он, напротив, снижен, так как она «услужает» Персефоне.

450. *Рарион* — долина близ Элевсина.

462–469. Перевод по восстановлению Аллена.

478–479. ...*нарушать... разглашать*... — Сокровенность мистерий, которая и делает их мистериями (тайнствами), плохо поддается однозначному объяснению вроде того, что тайна, перестав

быть тайной, теряет силу или что древние местные культы порой скрываются от чужеземных (хотя бы и соплеменных) завоевателей. Вполне общедоступных обрядов ни в какой религии нет, ритуальная информация всегда «для своих», хотя своих может быть очень много (в Олимпийских играх — все эллины), а может быть очень мало (в семейном обряде — только члены семьи). Притом граница между своими и чужими проводится всякий раз по-разному: скажем, в приведенных примерах свои определяются по этнокультурному признаку и по признаку родства и свойства, но определяющим признаком может быть гражданство (для городских обрядов) или пол (для женских обрядов) — а может быть информированность, то есть принадлежность к кругу посвященных. Своеобразие любых мистерий не в сужении круга «своих», а в способе его расширения — не естественным приростом (так растет число эллинов, родичей, граждан, женщин), а приобщением к сокровенному знанию и опыту, разглашение которых этикет воспрещал, тем более что каждый мог без особого труда узнать все секреты сам, а мы их в результате не знаем.

480. *Счастлив тот...* — Известно, что мистам обещалась некая форма загробного блаженства, обеспеченного дружбой преисподних божеств, но в чем именно заключалось блаженство, сказать трудно; правда, в греческой преисподней был не только свой ад (Тартар), но и свой рай (Элизий), где сохранялось личное бессмертие и длился Золотой век — вероятно, посвященные надеялись оказаться в Элизии либо в каком-то его подземном аналоге.

489. *...бога богатств...* — Плутос (буквально «богатство»), призываемый на Фесмофориях вместе с Элевсинскими богинями, был сыном Деметры, рожденным на Крите от Ясиона; о его рождении сообщают Гомер (II. V. 125) и Гесиод (Theog. 969), так что он — не сугубо мистериальный персонаж.

491. *Парос* — остров в Кикладском архипелаге с таким знаменитым святилищем Деметры, что иногда назывался не Паросом, а Деметрием, хотя там же добывался не менее знаменитый парос-

ский мрамор; *Антирон* — город в Фессалии с храмом Деметры, более всего известный экспортом жерновов и таким образом оказавшийся ассоциированным с Деметрой экономически.

III. К АПОЛЛОНУ

Этот гимн, единственный в корпусе, сочинен поэтом, чье имя известно: хотя Фукидид, цитирующий ст. 165–172, считает «проэмий» сочинением самого Гомера (Thuc. III. 104. 5), схолиаст Пиндара (Schol. Pind. Nem. II. 1), ссылаясь на сицилийского хрониста III века до н. э. Гиппострата (FGrHist 568 F 5), сообщает, что «Гомеридами именовались в древности потомки Гомера, из поколения в поколение певшие его песни, но затем так же стали называться певцы, уже не возводившие свой род к Гомеру; среди сих последних всех превзошли Кинеф и его преемство; названный Кинеф, говорят, вставил в Гомеровы поэмы множество им самим сложенных стихов, сам же был уроженцем Хиоса и из поэм, признаваемых Гомеровыми, сочинил и приписал Гомеру еще и Гимн к Аполлону. Тот же Кинеф, как передает Гиппострат, первый пел в Сиракузах поэмы Гомера, а было сие в шестьдесят девятую Олимпиаду». Почти все комментаторы справедливо указывают, что дата искажена: в 69-ю Олимпиаду (то есть в 505–501 годах до н. э.) в Сиракузах давным-давно исполнялись «Илиада» и «Одиссея», да и весь текст гимна указывает на более раннее время жизни автора — об этом свидетельствует, в частности, молчание о многом, случившемся или имевшем место в Пифийском святилище даже и в VI веке, например, о состязаниях колесниц, устраивавшихся там с 586 года, когда были учреждены Пифийские игры.

Особенно важно, однако, что автор не упоминает Дельфы: он мог почему-либо умолчать о колесницах и о чем-то еще, но топонимы использовал те, которые знал, и ближайший к святилищу город у него всюду Криса, что соответствует историческим реалиям не позднее VII века, — в 600 году началась и длилась десять лет I Священная война за право контролировать оракул, в ходе войны Криса была разрушена и центром контроля над оракулом стал другой городок, Дельфы, о которых до тех пор и слуху не было. Если так, гимн должен быть сочинен позднее (и, наверное, заметно позднее) 733 года, когда были основаны Сиракузы, но не позднее 600 года, и всё это с достаточной определенностью указывает на VII век. Любая попытка более точной датировки непременно разбивается о какое-либо несоответствие в части исторических реалий — другое дело, что гимн мог создаваться не в один прием и от начала этой работы до ее окончания могли пройти годы, а то и десятилетия, недаром в тексте порой ощущается некоторая неоднородность. В этой связи нельзя не рассказать о двухвековой борьбе «унитариев» и «сепаратистов», не завершившейся пока ничьей бесспорной победой.

Во всех манускриптах гимн однозначно представлен как единый, и первые триста лет его новоевропейской истории вопрос о единстве не ставился. Однако за несколько десятилетий до того, как в конце XVIII века возник знаменитый «Гомеровский вопрос», разделивший ученое сообщество на стоявших за реальность Гомера как автора обеих поэм «унитариев» и опровергавших эту реальность новаторов-«аналитиков», Давид Рункен объявил, что гимн к Аполлону не един, а состоит из двух гимнов: «Делосского», о рождении бога, до стиха 178, и «Пикийского», об учреждении Пикийского святилища, от стиха 179 до конца (*Ruhnkenius D. Epistola critica. Leiden, 1749*) — так он в известном смысле предвосхитил зна-

менитую теорию Фридриха Вольфа. Многие годы практически всеми такое разделение принималось, разве что изредка предлагалось делить гимны чуть иначе, двумя-тремя стихами раньше или позже, а потому у самого авторитетного из ранних издателей, Баумайстера, гимны разделены по Рункену, так что и в известном переводе Вересаева гимнов к Аполлону два. Правда, теория Рункена о борьбе ионийской расы с дорийской, созданная на основании различий между «Делосским» (ионийским) и «Пифийским» (дорийским) гимнами, успеха не имела, однако почти все соглашались, что «Делосский» гимн, наверное, и вправду сочинил Кинеф, принадлежавший к ионийской (Гомеровой) школе, а вот «Пифийский» сложен поэтом беотийской (Гесиодовой) школы. Первым противустал этой теории А. Гемолль, и так в конце XIX века против «сепаратистов» поднялись «унитарии» — оба названия, как и оба направления, существуют доныне.

Надо заметить, что если сепаратизм требует доказательств, то унитаризм является просто возвращением к рукописной традиции, и лучшего доказательства унитариям не найти — тем более, что теория Рункена даже и в своей текстологической части не безупречна, а уж в исторической, то есть в части «борьбы рас», и вовсе не выдерживает критики; потому-то, например, Аллен, отпустив в адрес Рункена несколько нелестных замечаний, в подробную полемику с ним попросту не вдается. В общем же XX век стал веком относительного равенства сил: правда, из современных издателей Рункену следует только Ф. Кассола, у которого гимнов два, но в подтверждение обеих теорий пишутся солидные монографии и, наконец, многие пытаются обе теории примирить. В последние десятилетия полемика вновь оживилась, широко отразившись в диссертациях: так, Алисия Эстебан Сантос (Esteban-Santos A.) в огромных «тезах» о гимне к Аполлону, изданных в Мадриде в 1980 году, на основании анализа эпи-

ческих формул доказывает правоту сепаратистов, а Эндрю Миллер в меньшей по объему, зато куда более увлекательной докторской работе «С Делоса в Дельфы» (*Miller A. From Delos to Delphi. A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo. Leiden, 1986*) подробнейшим анализом композиции доказывает правоту унитариев. Доминирует, впрочем, компромиссная точка зрения, заключающаяся в том, что от классической древности нам действительно достался один гимн, но первоначально их скорей всего было два: в этом смысле уже в 1975 году высказался Вест (*West M. Synaethus' Hymn to Apollo // Classical Quarterly, XXV (1975). P. 161–170*), то есть едва ли не самый авторитетный из современных специалистов, подтвердивший свою позицию в недавнем издании гимнов (см. ниже); ему следует Ричард Джанко, утверждающий, что «делосская» часть была сложена около 670 года, а «пифийская» на сто лет позже, пусть Криса в ту пору уже лежала в руинах, причем Джанко в своей работе отдельно исследует «Делосский» гимн и отдельно «Пифийский» (*Janko R. Homer, Hesiod and Hymns. Cambridge, 1982. P. 99–115*; нельзя не отметить, что книга Джанко — тоже диссертация). К числу сепаратистов принадлежат также Кирк (*Kirk G. S. Orality and Structure in the Homeric Hymn to Apollo // I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale. Ed. C. Brillante et al. Padua, 1981. P. 163–182*), Фёрстель (*Förstel K. Untersuchungen zum Homerischen Apollonhymnos. Bohum, 1979. S. 20–59*) и некоторые другие. В 2002 году на компромиссную позицию стал Эгберт Беккер, заявивший, что частей в гимне, конечно, две, но главное — их рекомпозиция и способы, которыми архаическая греческая поэзия создавала единство нарратива (*Bakker E. Remembering the God's Arrival // Arethusa, XXXV (2002). P. 63–81*), и тогда же Мари-Кристин Леклерк стала на позицию умеренных унитариев, заявив, что гимн един, пусть структура у него бинарная (*Leclerc M.-Ch. Cheminements vers*

la parole: notes sur l'Hymne homérique à Apollon // Pallas, LIX (2002). P. 151–165). Так полемика перешагнула в третье тысячелетие, хотя лишилась прежней остроты, потому что после Кассола никто не публикует два гимна к Аполлону, а значит, так или иначе интерпретируя историю текста, на самый текст не посягает — при том, что Аллен в свое время справедливо предостерегал именно от подобных посягательств.

Нельзя не отметить, что даже при обычном чтении (более того, даже при чтении перевода) некоторое различие «делосской» и «пифийской» частей гимна заметно как в стиле, так и в манере повествования. Почему так вышло? Подвергнулся ли Кинеф при сочинении второй половины влиянию беотийской школы — при том, что гимн, как уже говорилось, мог сочиняться многие годы и в разных местах, куда приводила бродячего певца его судьба, а лучше сказать, карьера? Или он, как и все аэды, при сочинении собственных поэм использовал и рекомбинировал чужие, но делал это небрежно, и в результате разнородные тексты в большей, чем положено, степени сохранили своеобразие, от начала им присущее? Любая гипотеза может показаться правдоподобной, а могли быть и другие причины и обстоятельства — но древность знала только один гимн, вот этот, этот гимн сохранила для нас рукописная традиция, и читателю можно предложить только его. Столь же несомненно, что спор унитариев и сепаратистов по существу себя исчерпал, так как филологическая критика не может питаться одними гипотезами, а всё, что можно было сказать об имеющемся тексте, сказано — и нужно ждать, пока среди оксиринхских папирусов или где-то еще не найдется какой-нибудь фрагмент, способный если не решить проблему, то хотя бы подбросить топлива в горнило тлеющей дискуссии. Это несомненно ощущают и сами критики, так что в свое время уже Буркерт хотел создать некую итоговую версию истории текста гимна (*Burkert W.*

Kynaithos, Polycrates and the Homeric Hymn to Apollo // *Arktouros*. Berlin, 1979. S. 53–62), а Вест ее создал и вкратце изложил в предисловии к своему изданию, то есть поместил в заведомо авторитетный контекст (*West M. L. Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer. Loeb Classical Library*, 496. Cambridge, Mass., 2003. P. 10–12).

Итак, Вест пишет, что после Рункениуса (он всегда называет Рункена его латинским именем), *всеми* признано, что гимн к Аполлону просто театральная лошадь, *pantomime horse*, соединенная стихом 178 — тем самым позицию Гемолля, Аллена и их последователей он попросту списывает со счетов. Далее Вест утверждает, что «пифийская» часть старше «делосской» и, вероятно, сложена вскоре после I Священной (Крисейской) войны, около 590 года (отсюда и предостережение *post eventum* в ст. 540–543) и что этот «Пифийский» гимн, наверное, пелся на первых Пифийских играх в 586 году — тем самым он списывает со счетов все доводы в пользу того, что изображенные в гимне реалии указывают на время *до* войны и возвышения Дельфов, а также *до* первых Игр, в которых участвовали колесницы. Далее Вест приступает к рассказу о сложении известного нам гимна и рассказывает, что через полвека после первых Игр хиосец Кинеф сочинил гимн для Делосского праздника, но так как «Пифийский» гимн уже был ему известен, он использовал его как модель, и от этой модели в дошедшем до нас тексте сохранились стихи 1–18, 30–94, 96–97, 102–104, 107–143, 146–180, а между 18 и 30 вступление к странствиям Лето; свой гимн Кинеф приписал Гомеру, на что указал в стихах о наилучшем из поэтов, хиосском слепце. А тем временем самосский тиран Поликрат в 523 году решил, как известно, отпраздновать на Делосе сразу Делосские и Пифийские игры, и для этого праздника Кинеф составил два гимна в один, кое-что урезав и заменив, перенеся кусок начала (ст. 19–29) в «делосскую» часть и

добавив в обе части рассказы о Гере, главной богине Самоса, причем делал он всё это не в процессе устной импровизации, а перекраивая писанные тексты, поэтому швы и оказались заметны.

Многое в этой несомненно увлекательной реконструкции кажется странным — и не только отмеченное пренебрежение к унитариям и к важным для датировки историческим реалиям, но и удивительное доверие к древнему схоласти, от которого только и известно имя Кинефа, потому что свидетельство Гиппострата приводится в той же схолии. Правда, оставаясь на позициях доверия к тексту, нет никаких оснований схоласти не верить: у гимна несомненно был автор, вероятно хиосец, так как Хиос в перечне островов выделен особо, а на Хиосе жили Гомериды, и скорее всего автор был из их числа — схолист так и пишет, добавляя лишь имя хиосского Гомериды и сведения о его выступлениях в Сиракузах, хотя и с несомненной ошибкой в дате. Однако, оставаясь на позициях доверия к тексту, можно подвергать сомнению лишь вопиющие несоответствия, вроде даты первого исполнения «Илиады» и «Одиссеи» в Сиракузах, а сомневаться в единстве гимна нельзя — ни рукописная традиция, ни свидетельства древних авторов не дают для этого оснований. Ясно, что Вест, как и другие (пусть умеренные) сепаратисты, от позиции доверия к тексту далек, но в таком случае кажется не совсем последовательным класть в основание реконструкции одно-единственное позднее свидетельство (Гиппострат жил в III веке до н.э., схолист и того позже), причем несомненно содержащее одну ошибку и могущее, стало быть, содержать другие ошибки. Более того, даже позиция доверия к тексту не предполагает возможности предпринятой Вестом детальной реконструкции творческого процесса и его обстоятельств, включая слишком похожий на современное «вырезать-вставить» процесс соединения двух гимнов в один.

Правда, Вест не видит в схолии никаких противоречий, как не видел их Буркерт, но и это странно: пусть Кинеф через двадцать лет после завершения работы над гимном посетил Сицилию и пел там поэмы Гомера, никак невозможно поверить, что за двести с лишним лет существования Сиракуз никто там эти поэмы не пел. А если вернуться на позиции доверия к тексту, вместо множества ошибок и несообразностей ostnetся всего одна — неверно переданная переписчиком цифра в схолии к Пиндару, зато Кинеф останется Кинефом, а гимн останется во времени до Крисейской войны, хотя процесс его сложения сохранится в тайне, разве что никто не усомнится, что Кинеф активно использовал достижения беотийской школы и при этом нередко бывал небрежен. Таким образом, новейшая итоговая версия просто еще раз подтверждает, что дискуссия давно себя исчерпала и продолжается лишь мощью критической фантазии.

Эпический Феб Аполлон уступает могуществом эпическому Зевсу, как видно, например, по гимну к Гермесу, где тот постоянно ссылается на Родителя и его волю — в культе Аполлон, напротив, первенствовал, будучи едва ли не главным общегреческим богом во всю историю эллинства. Автор гимна соблюдает эпические правила не в ущерб культовой реальности: минимально упоминает Зевса, хотя изображает его хозяином Олимпа, не встающим при приходе Аполлона — правда, скорее на правах отца, чем царя, потому что не встает и Лето. С Аполлоном связано, конечно, множество преданий «оного времени», но столько же или почти столько же преданий связано и с другими значительными богами, так что в качестве эпического персонажа Аполлон не уникален. Главное его отличие от других бессмертных в том, что по завершении героического века, миновавшего вместе с поколением детей троянских героев (как Орест, Телемах и другие),

он по-прежнему напрямик вмешивается в людские дела, пусть теперь в основном в Пифийском прорицалище. Важных центров культа Аполлона было немало, но роль Пифийского оракула в эпоху греческой независимости уникальна.

В Пифо находился пуп земли и священный очаг всех эллинов; все законодатели, включая отца демократии Солон, получали от Пифийского бога совет или, во всяком случае, претендовали на то, что их деятельность таким советом санкционирована; именно со ссылкой на Пифо Сократ был объявлен мудрейшим из эллинов — и положение дел в Элладе во многом определялось решениями совета амфиктионов (политических протекторов храма), а если что-то происходило у греков помимо Пифийского авторитета, влиятельная дельфийская пропаганда это отрицала (о пропаганде «дельфийской» идеологии см. известную книгу: *Defradas J. Les thèmes de la propagande delphique*. Paris, 1954). В результате, как сказано, Аполлон продолжал участвовать в людских делах почти так же непосредственно, как боги мифического времени — у него даже были свои исторические любимцы, везучие (как поэт Пиндар) и невезучие (как царь Крез), что способствовало мифологизации исторического и биографического преданий. Словом, в качестве этиологического мифа история учреждения оракула в Пифо обладала для греков особой актуальностью. При этом из подробных повествований об убийстве змея и о построении храма содержащееся в гимне — самое раннее, хотя от позднейших отличается несущественно, кроме того, что касается пола «драконицы» и ее отношений с Тифоном. Самым детальным исследованием пифийского мифа остается знаменитая монография Дж. Фонтенроуза (*Fontenrose J. Python: A Study of Delphic Myth and its Origins*. Berkeley, 1959); Фонтенроуз понимает этот миф в основном как змееборческий, что отчасти противоречит достижениям современной компаративной мифологии, так как

Змея должен убивать Громовержец в процессе сотворения мира, а Аполлон несомненно не Громовержец и не создает мир, но лишь учреждает оракул. Однако змееборческий миф недаром является универсальным, так что в трудах Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова даже называется «основным» — и коль скоро Аполлон убивает «драконицу», повествование об этом его подвиге не может не быть насыщено универсальными для всякого змееборчества мотивами, хотя бы мифологический контекст этого змееборчества был совершенно иным.

Не премину, помяну Аполлона дальноразяща,
когого боги, как внидет он в дом Зевесов, трепещут
и при подходе его от престолов своих торопливо
разом встают, когда лук светоносный он напрягает;
лишь Лето сидит, как сидела, обок с Зевесом.
Вот она тетиву отлучила и тул затворила,
вот, с могучих рамен дальнобойные снасти совлекши,
на золоченый колок, что в матице отчего дома,
их вознесла, пришлеца же на место его усадила,
10 а уж Родитель спешит приветить милого сына
полным нектара кубком златым — тогда-то садятся
боги опять по местам, и Лето-государыня рада,
что породила на свет многосильного лучника сына.

Радуйся днесь, Лето, блаженная в чадах пресветлых,
произведя Аполлона и с ним Артемиду-близницу:
на Ортигии — дочь, на скалистой Делосе — сына,
к склону крутому спиной прислонясь Кинфийского холма,
в сени ближних пальм, над быстрой струею Инопа.

Как же прославлю тебя, во всех достохвального песнях?
20 Истинно, всюду ты, Феб, над звучным начальствуешь ладом —
на островах и на суше матерой, где пастбища скотьи!

Всюду скалы в утеху тебе и взнесенные главы
гор высоких, и токи рек, бегущие к морю,
в хляби соленой всякий мыс и всякая гавань.

Петь ли сперва, как Лето тебя человекам на радость
произвела у Кинфийской горы на утесе скалистом
Делоса-острова — там, где бурные волны на сушу
катятся с двух сторон под натиском ветров ревуших,
там, где родился ты в свет и откуда смертными правишь?

- 30 Крит многолюдный из края в край и Афинскую землю,
остров Эгину и тоже Евбею, что славна челнами,
Эги, Ирессии и Пепарет, средь моря стоящий,
тоже Афон с Пелионом — высокие Фракии главы,
Самос Фракийский и в кущах тенистых гористую Иду,
Скирос и тоже Фокею, и холм крутой Автоканы,
благоустроенный Имвр и Лемнос негостеприимный,
Лесбос святой, где Макара дом, Эолова сына,
Хиос — тучнейший меж всех островов средь хляби соленой,
тоже кремнистый Мимант и горние главы Корики,
- 40 Кларос в блеске лучей, возвышенный холм Эсагеи,
Самос влагообильный, крутые отроги Микалы,
тоже Милет и Кос — Меропского племени город,
тоже скалистый Книд и тоже ветренный Карпат,
Наксос и Парос и после затем утесы Ренеи —
столько-то мест исходила Лето, тяжела Дальновержцем,
землю ища, что восхочет стать для чада родною,
но трепетали в ужасе все — ни одна не дерзнула
Феба приять страна, хотя бы обильная туком.

- Вот наконец госпожа Лето на Делос ступила
- 50 и спросила, молвивши к ней крылатое слово:
«Делос! желаешь ли, чтоб у тебя мой сын поселился

Феб-Аполлон и храм бы здесь велелепный воздвигнул?
Больше тобою, как мысля, никто прельститься не может,
ибо пребудешь вовек тельцами и агнцами скудна
и не взрастишь ни плодов наливных, ни тяжких колосьев!
Если же станет здесь храм Аполлона дальноразяща,
люди со всех сторон к тебе всем миром погонят
жертвенных сотни быков и жирный дым над тобою
будет клубиться всегда — вот так от щедрот чужеземных
60 всех питаешь своих, хоть тоща плодородной землею».

Молвила, ей же в ответ речет приветливо Делос:
«О Лето, досточтимая дщерь великого Кея!
я бы охотно приняла к себе рождество государя
дальноразящего, ибо и впрямь слыву в человеках
гиблой, а так могла бы стяжать премногие чести,
но опасаюсь глагола, Лето, а глаголют, не скрою,
будто бы будет сей Аполлон горделив непомерно
и удостоится стать равно у бессмертных и смертных
наипервейшим вождем на земле хлебодарной повсюду.
70 Вот и берет меня страх, содрогающий сердце и разум,
как бы не вышло, что сын, едва на солнышко глянет,
так и начнет обижать меня, островок каменистый, —
пнет меня ногой да закинет в пучины морские!
Там над главою моей заструятся соленые воды
вечным плеском, а он-то себе помилее отыщет
землю, где выстроить храм и святую вырастить рощу;
а у меня-то приют обретут в запустеньи безлюдном
только тюленей черных стада и звезд осьминогих.
Ты мне, богиня, клянись, коль можешь, великою клятвой,
80 что непременно сперва водрузит он храм свой прекрасный
здесь и людям вещать останется здесь, а уж после
81А [храмов настроит иных и вырастит рощи святые]
всюду, где люди живут, ибо много имен он стяжает».

Молвила, и поклялась ей Лето великою клятвой:
«Будь мне порукой, Земля и широкое горнее Небо,
и преисподняя Стикса вода! — такова меж бессмертных
клятва, которой ужаснее нет и нет непреложней, —
истинно здесь у Феба вовек алтарь благовонный
будет в ограде святой и ты отличишься над всеми!»

Тотчас, едва поклялась она и клятву свершила,
90 возликовала царя дальновержного близости Делос,
но родовые муки Лето нежданно продлились
девять дней и ночей. При ней обретались богини,
кои в бессмертных знатнее всех: Ихнея Фемида,
Рея, Диона и шумная грохотом волн Амфитрита,
тоже другие — и только одна белорукая Гера
особняком от них оставалась в чертогах Зевеса.
Знать не знала о том Илифия родопомощна:
среди облаков золотых она на высоком Олимпе
у белолокотной Геры сидела, та же лукаво
100 ей мешала уйти, ревнуя, что скоро родится
у лепокудрой Лето сын, отличный силой и славой.
С Делоса-острова спешно послали богини Ириду
за Илифией — мол, пусть ей сулит ожерелье драгое
в девять локтей длиной, из золотых соплетенное нитей,
только, мол, пусть зовет повитуху тайно от Геры,
чтоб уговорами та ее не вернула с дороги.
Лишь достигнул наказ до ушей ветроногой Ириды,
ринувшись в бег она, промчалась по воздуху резво,
вмиг на Олимп крутой, где богов жилище, явилась,
110 там из чертога в притвор позвала Илифию и спешно
молвила к ней слова крылатые, все передавши
от Олимпийских богинь, что сказать ей велено было,
тронувши милую душу в груди, — и вот они обе
заторопились в путь, подобные горлицам робким.

Как на Делос сошла Илифия родопомощна,
так у Лето после долгих мук разрешение настало:
пальмы ствол она обняла, оперла колени
о мягкотравный луг — ей нежно земля улыбнулась,
прыгнуло чадо на свет, и согласно вскричали богини.

- 120 После, сиятельный Феб, тебя усердно омыли
святопречистой водой, тонкотканым свивальником белым
запеленали и туго связали златою тесьмою.
Не подпустила мать к груди Стреловежца златого,
но преблагая Фемида ему амвросии сладкой
с нектаром преподнесла — и премного Лето ликовала,
что породила на свет многосильного лучника сына.

- А как откушал ты, Феб, амвросийной божественной снеди,
так уж резвость твою златые тесьмы не стеснили —
все развязались узлы, пелены распустились тутие,
130 и воспедал Феб-Аполлон к бессмертным богиням:
«Ну-ка подайте мне гнутый лук и милую лиру —
людям я стану вещать неложную волю Зевеса!»

Рекши сие, по шири земной пустился в дорогу
дальноразящий Феб долговласый. Все в изумленьи
были богини, а Делос златым исполнилась блеском,
только успевши взглянуть на чадо Лето и Зевеса,
и в ликованьи, что бог меж всех островов себе домом
выбрал ее, возросшей любовью проникнулась к Фебу,
словно как луг на высотах гор запестревши цветами.

- 140 О государь Аполлон, сребролукий, дальноразящий!
ты восходишь порой на крутые Кинфа отроги,
ты навещаешь порой острова и селенья людские,
множество храмов и рощ святых у тебя в обладаньи,
всюду скалы любезны тебе и взнесенные главы

гор высоких, и токи рек, бегущие к морю,
но для души твоей, Феб, отрадою первою — Делос!
Ради тебя сюда Ионяне в длинных одеждах
сходятся вместе с детьми и с честными своими женами
боем кулачным потешить тебя и пляской и песней —
150 ради тебя они сии учредили ристанья.
Всяк, узревши на оный собор пришедших Ионян,
мнит бессмертными их и вечномладыми — тоlikой
милостью отличены! и ликует он сердцем, любясь
зрелых мужей красой, препоясанных жен лепотою,
резвостью быстрых челнов и всем изобильем богатым.
Диво же между див, чья слава не сгинет вовеки, —
девы Делосские: у Дальновержца в святом услужены
первого хвалят песней они самого Аполлона,
следом Лето, за ней Артемиду меткую хвалят,
160 после же мужей и жен стародавнего времени в песнях
воспоминают и все племена чаруют людские.
Всякий говор и всякую речь с тоlikим искусством
ведают перенимать, что в ладе слышится стройном
словно бы собственный глас любому — столь песнь велелепна!

Благоволите мне, Аполлон с Артемидою вместе!
радайтесь тоже и вы, певуны! и впредь вспомните
всякий раз меня, коль кто из земных человеков
спросит, гостем сюда пришед в изнуреньи дорожном:
«Девы! который из мужей тот, кто с песней сладчайшей
170 к вам прибывает? кто тешит вас наилучшей отрадой?»
Вы же тогда ему в согласьи ответствуйте добром:
«Се — Слепец! На Хиосе он обитает скалистом,
и наилучшими песни его почтутся вовеки!»

Я же славу о вас, по градам бродя многолюдным,
распространю по всей земле меж всех человеков,

кои поверят мне, твердящему сущую правду,
да не устану при том Аполлона дальноразяща
серебрукуго петь — дитя Лето лепокудрой!

Царь! в вожделенной Меонии ты и в Ликии правишь,
180 тоже в Милете — в граде любезном у хляби соленой,
сам же паче царишь на Делосе волноомытой!

Се — на долбленной своей кобзе бряцаая, шагает
сын достославный Лето к Пифо каменистому дому:
благоухают на нем амвросийные ризы, и струны
звучком прелестным звенят при касаньи златого бряцала —
как от земли на Олимп к беседе прочих бессмертных
мысли скорее восходит он в палаты Зевеса,
тотчас лирной игры и песней жаждает боги.
Вот голосами прекрасными перекликаются Музы,
190 славя дары богов амвросийные и человеков
долготерпенье, с коликим те под державством бессмертных
без разуменья живут, беспомощные, и не умеют
средства от смерти найти и от старости оборониться;
благостнокудые с ними Хариты, веселые Оры,
Геба, Гармония и Афродита, Зевесова дочь,
тоже пускаются в пляс, в хороводе за руки взявшись;
с ними же вместе не малая ростом, не подлая статью,
но превысокая, дивная взору красой, Артемида —
стрелолубивая дева, что рядом взросла с Аполлоном;
200 с ними также Арей и зоркий Аргоубивец
вместе резвятся, а Феб Аполлон на лире бряцает,
плясом лихим проходя, осиян сверкающим блеском
светлых мельканья подошв и паренья риз тонкотканых.
Тешат очи зрелищем сим в ликованьи великом
золотокудрая мать Лето и Зевес присномудрый —
любю им зреть, как милый их сын резвится с богами!

Как же прославлю тебя, во всех достохвального песнях?
Спеть ли, как был ты влюблен и, себя женихом называя,
свататься сам ходил к Азантовой девственной дочери
210 с Исхием конным — с тем богоравным Елатионидом
или с Форбантом из рода Триопова, иль с Ерефеем
или же вместе с Левкиппом и тоже с супругой Левкиппа [...]
пеший, а тот на рысях, но ты не отстал от Триопа.
Или же спеть, как ища основать прорицалище людям,
начал ты бродить по земле, Аполлон дальновержный?

Ты сперва, с Олимпа нисшед, в Пиерию явился,
после песчаный Лект миновал, засим Ениену
после Перребов страну — так Иолка скоро достигнул
и на Кеней поднялся в достославной челнами Евбее:
220 дол Лелантский узрел, но не было в сердце охоты
храм себе выстроить там и вырастить рощи густые.
После Еврип перешел ты вброд, Аполлон дальновержный,
и по зеленым горам святым зашагал, а оттуда
скоро вступил в Микалесс и в луга травяные Тевмесса.
Так ты достигнул Фиванской страны, покрытой лесами:
истинно, в Фиве святой человеки еще не селились
и ни путей, ни дорог в хлебодарной Фиванской долине
не было в те времена, но повсюду лишь чаща лесная.
Снова оттуда ты двинулся в путь, Аполлон дальновержный,
230 и до Онхеста дошел, до дивных рощ Посейдона:
там переводит дух, колесничным бегом стесненный,
новообъезженный конь молодой, а добрый возница,
наземь нисшед с облучка, пешком шагает, покуда
кони, забыв об узде, грохочут повозкой пустою;
а как внидут вот так с колесницей в тенистую рощу,
коням роздых дают, повозку же бросят в сторонку,
ибо от веку порядок таков — и покуда Владыке
молятся люди, хранит колесницы промысел божий.

Снова оттуда ты двинулся в путь, Аполлон дальновержный,
240 и, до Кефиса прекрасностремнинного скоро достигнув,
что от Лилеи струит прекраснотекущие воды,
реку перешагнул, миновал Окалеи твердыню
и, в Галиарт луговой явившись засим, Стреловержец,
так до Тельфусы дошел — там гляделась приятною местность,
дабы алтарь водрузить и вырастить рощи густые,
а посему приступил ты к Тельфусе ближе и молвил:
«Здесь я замыслил храм основать прекрасный, Тельфуса,
и для людей прорицать, дабы вечно сюда пригоняли
жертвенных сотни быков на закланье ко мне человеки.
250 Сколько людей ни живет хоть в тучном Пелопоннесе,
хоть на омытых водой островах, хоть в Европе — прибегнут
все к вещаньям моим, а я их неложным советом
буду всех научать, прорицая в капище пышном».

Рекши сие, Аполлон основание прочное храму,
долгое вдаль и вширь, заложил, и, видя такое,
гневной досадой полна, ему отвечала Тельфуса:
«Феб, дальновержный царь! к твоему разумению взываю,
ежели вздумал ты здесь храм себе построить прекрасный
и для людей прорицать, дабы вечно сюда пригоняли
260 жертвенных сотни быков совершенных к тебе человеки,
вот что тебе скажу — а ты хорошо поразмысли.
Здесь непрестанно тебе резвых коней топот и мулов,
пьющих в ключах моих святых, помехою будет,
тоже и люди-то тут пожелают порой любоваться
справных колес лепотой и рысистых резвостью коней,
а не великим твоим и с богатою утварью храмом.
Вот бы меня, государь, ты послушал — в сравненьи со мною
ты и славней и храбрей и куда превосходнее силой! —
ты бы твой храм водрузил под сенью Парнасскою, в Крисе:
270 грохот там не взгремит колесниц прекрасных, ни топот

коней рысистых вблизи алтаря твоего преблагого,
но понесут туда племена человеков честные
к Иэпеану дары, и тебе порадуют душу
от человеков, живущих окрест, прещедрые жертвы».
Молвивши так, она Стреловержцу внушила, что слава
здешняя вся не ему, но единственно только Тельфусе.

Снова оттуда ты двинулся в путь, Аполлон дальновержный,
и до твердыни дошел Флегийских дерзостных мужей —
жили они на земле, о Зевесе знать не хотящи,
280 между холмов в прекрасном логу близ топи Кефисской.
Ты оттоле, проворно взошед на крутые отроги,
в Крису достигнул вступить, что в сени снегового Парнаса:
круча сия глядит на закат, над ней нависают
скалы, внизу же бежит из-под ног углубленье лощины.

Вот и назначил тут Аполлон, государь дальновержный,
храму любезному быть и такое вымолвил слово:
«Здесь я замыслил храм себе построить прекрасный
и для людей прорицать, дабы вечно сюда пригоняли
жертвенных сотни быков совершенных ко мне человеки.
290 Сколько людей ни живет хоть в тучном Пелопоннесе,
хоть на омытых водой островах, хоть в Европе — прибегнут
все к вещаньям моим, а я их неложным советом
буду всех научать, прорицая в капище пышном».
Рекши сие, Аполлон основание прочное храму,
дальное вдале и вширь, заложил, а на том основаньи
камень поставил в порог с Агамедом вместе Трофоний —
оба Ергина сыны и богам бессмертным любезны,
а из окрестных племен несчетные каменотесы
строили стены, чтоб славился храм в песнопеньях вовеки.

- 300 Был по соседству прекрасный родник, и там драконицу
царь, Зевесов сын, убил из могучего лука —
жирную, длинную, лютую тварь, земным человекам
много принесшую зла, равно для насельников местных
и для овечьих отар кровавой являясь напастью.
Древле прияла она от Геры златопрестольной
на воспитанье Тифона ужасного, пагубу смертных,
коего Гера в свет родила, осердясь на Зевеса,
что произвел он себе светлоокою дочерь Афину
из головы — и вот государыня Гера во гневе
310 к сонму бессмертных богов такое молвила слово:

- «Слышите ныне меня, все боги и тоже богини! —
вон как Зевес грозовой сам первый меня обесчестить
выдумал! Я-то ему оставалась верной супругой,
он же помимо меня светлоокою нынче Афину
выродил! Всех она превосходней блаженных бессмертных,
а между тем хромцом ковыляет между богами
мой родной сынок Гефест, ногами увечный —
317A [стыд и позор для меня в небесах! Его я сама же]
в обе руки ухватив, в пучину швырнула морскую,
но сребростопая дщерь Неря, Фетида, прияла
320 чадо и вместе с сонмом сестер возлелеяла в ласке —
хоть бы она богам угодить постаралась иначе!
Ах ты, негодник! ах ты, лжец! ты что же подстроил?
как это сам по себе дерзнул породить ты Афину?
разве ж я родить не могу? не я ли супругой
чтуть твоей меж богов, владеющих небом широким?
325A [Дай-ка уж и я тебе коварством отвечу,]
дай-ка уж и я в свой черед исхитрюсь повернее
чадо родить, что всех превзойдет блаженных бессмертных,
ложе святое твое и мое отнюдь не позоря!
Больше в постель твою не приду, но стану особо

330 жить, с тобою врозь, меж богов бессмертных отныне!»
Рекши так, от богов она отошла, негодуя.

Тотчас затем волоокая Гера-царица взмолилась,
наземь простерши длань и такое молвивши слово:
«Слышьте меня, Земля и широкое вышнее Небо,
слышьте тоже и вы, титаны-боги, от коих
боги и люди — вы, в подземельном Тартаре сущи!
Слух преклоните к мольбе моей, помимо Зевеса
сына даруйте мне, его не слабейшего силой,
но как над Кроном Зевес пусть будет он над Зевесом!»
340 Так возглашала, о землю бия десницею крепкой,
и всколебалась Земля животворная, зрелищем оным
Геры утешив дух, что наверное сбудется просьба.
После сего никогда до скончания целого года
не восходила она к Зевеса премудрого ложу,
ни на высокий престол не садилась, как в прежнее время
рядом сидела, ему помогая добрым советом,
но, весь год напролет пребывая в молитвенных храмах,
взор веселила видом жертв государыня Гера.

А как настала пора, чтобы, дни минуя и луны,
350 целый исполнился год и свершились должные сроки,
так и родился у ней ни с людьми ни с богами не сходный
страшный и грозный Тифон — свирепая пагуба смертным.
Тотчас, едва родила, зло зло государыня Гера,
взявши, вручила, и стала пестуньей тому драконицу,
кто племенам людским причинил несчетные беды.
Смертный час наступал для всех, драконицу встречавших,
прежде чем меткой стрелой Аполлон, государь дальновержный,
не поразил ее. Терзаема лютою болью,
билась она на земле, содрогаясь в хрипах предсмертных,
360 и несказанный шум ужасал округу, покуда

по лесу в корчах она извивалась, а после кровавый
дух испустила, и Феб Аполлон возгласил громогласно:
«Гнить тебе тут теперь на питающем смертных наземе,
больше тебе не жить, не быть тебе злою напастью
людям! Они же, плоды земли животворной едючи,
жертвенных сотни быков сюда наверно пригонят.
Днесь ни Тифаон тебя не избавит от смерти жестокой,
ни ненавистная тварь Химера — тебя без остатка
черная Гея сгноит с блистательным Гиперионом!»

- 370 Так он бахвалился, ей же тьма очеса помрачила,
тут же и сгнила она от священной ярости Солнца:
вот почему Пифо зовется местность, а следом
мы государя зовем Пифийским — в память, что древле
сгнило чудище здесь от пронзительной ярости Солнца.

После же Феб Аполлон размышленьем скорым постигнул,
ради чего солгала ему криница — он в гневе
к ней поспешил и, пришед к прекраснотекучей Тельфусе,
стал у самой воды и такое вымолвил слово:

- «Нет, не случилось тебе меня заморочить, Тельфуса,
380 так, чтобы милый сей край лишь твоя краса орошала —
буду здесь и я! Не вся тебе здешняя слава!»
Рекши, на ложе ее Аполлон, государь дальновержный,
камни лавиной низверг, ток воды погребая под грудой,
и водрузил для себя алтарь под древесною сенью
рядом с прекрасным ключом — вот в этом-то месте владыке
молятся все, а его с той поры Тельфусием кличут,
ибо Тельфусы святой посрамил он быстрые воды.

После же Фебу на ум пришла другая забота:
как бы к себе сюда человек привлечь в услуженье,

- 390 кои в скалистой Пифо попечители капищу станут.
Только помыслил, сейчас и приметил средь пенного моря

черный челн, а в нем добродетельных множество мужей,
Критян из Кносса Миносова — им-то и должно владыке
жертвенный чин вершить и гласить приговоры святыя
златоколанного Феба, какие от вещего лавра
благоволит он изречь под двойною главою Парнаса.

Мужи сии ладью торговой ради корысти
в Пилос песчаный вели, к Пилосским насельникам правя,
да повстречался им Феб Аполлон на оной дороге.

400 Образ дельфина прияв, он из моря на челн быстроходный
выпрыгнул и на наместии лег — превеликое диво! —
но из дружины никто его не признал, и хотели

402А [кинуть дельфина вон корабельщики, он же толчками]
челн колебал и все сострясал корабельные снасти.

Страх обуял моряков — уселись они, приумолкнув,
и на округлой своей ладье с просмоленным носом
не подступали к канатам тугим и поникшим ветрилаам,
а как успели сперва ременные снасти наладить,
с тем и плыли. Порывистый Нот быстроходное судно
гнал в корму, и вот так они миновали Малею

410 и в обход Лаконской земли к омытому солью

Тенару-граду пришли, где смертным приятное Солнце
властвует — там у него пышнорунные агнцы на паствах
кормятся, он же царит над всем утешным угодьем.

Здесь-то причалить корабль пловцы уповали и с суши
диво великое поразглядеть, увидевши въяве,
то ль на наместии долбленной ладьи пожелает остаться
чудище, то ли нырнет назад в многорыбные хляби, —
но ладностроенный их корабль не послушал кормила
и заскользил вперед вдоль тучного Пелопоннеса,

420 в путь же его направлял дуновеньем тихого ветра
Феб, дальновержный царь. Таковой-то дорогою судно
скоро к Арене пришло, засим к Аргифее любезной,
после к Фрию, где брод Алфеев, и к крепости Эпи,

после в Пилос и к тем, кто песчаного Пилоса житель,
после же путь лежал мимо Крун, Халкиды и Димы,
мимо Элиды святой, где Епеи страной владеют,
а как с Зевесовым ветром попутным весело к Ферам
челн побежал, так средь туч завиднелись кручи Итаки,
тоже Дулихий, лесистый Закинф и Самос меж ними.

430 А как кругом обошли моряки Пелопову землю,
Криса явилась очам и гавань в просторном заливе,
тучный Пелопоннес отделившем от суши матерой.
Тут налетел прохладный Зефир по Зевесовой воле
натиском буйным с горних высот, дабы челн поскорее
долгий свой бег завершил средь морской соленой пучины,
а посему моряки назад к восточному солнцу
поворотили, Зевесов же сын, государь дальновержный,
вел их, покуда пришли к вертографам издали видной
гавани Крисы — и челн в песок прибрежный зарылся.

440 Тут воспарил от челна государь Аполлон дальновержный,
словно средь полдня звезда воссияла — россыпью искры
запоыхали, и блеск лучей до неба достигнул;
он же, нисшед в святой придел меж бесценных треногов,
пламя во храме возжег стрелы сверкающей жаром,
и озарилась Криса вся сияньем. Завыли
жены и дочери Крисейские во препоясаннях пышных,
Фебов узрев полет, толико всякому страшный,
он же мысли скорей обратно ринулся к челну,
облик мужа прияв, удалого и сильного, в цвете
450 младости, в кудрях густых, на статные плечи ниспавших,
и к морякам возгласил, крылатое вымолвив слово:
«Кто вы, гости? отколь по тропам влажным явились?
дело какое у вас? иль беспутно рыщете в море
ворам разбойным подстать, гуляющим средь волн наудачу,
случаю души вручив и напасть принося иноземцам?

Что ж приуныли вы так? что ж вы на сушу нейдете?
что ж вы даже и черный ваш челн расснастить не хотите?
Право, у мужей, едящих хлеб, непреложен обычай —
где бы они на смоленной ладье ни причалили к берегу,
460 там, мореходным трудом нестерпеж изнуренные, тотчас
только и мыслят вкусить поскорей от обильной трапезы!»

Рекши сие, он бодрость влиял в корабельщиков души,
и между Критян старшой ему не замедлил ответить:
«Гости! воистину ты не подобен осанкой и видом
смертным людям, но на боговходишь бессмертных —
радуйся! да ниспошлют тебе боги здравья и счастья!
Мне же внятно теперь объясни, чтоб знал я наверно,
что тут за местность и что за страна и племя какое —
мы ведь приплыть не сюда по великой зыби хотели!
470 В Пилос мы с Крита шли, и сами мы Критяне родом,
челн же наш здесь пристал помимо намерений наших —
нам бы назад! другим путем и другою дорогой!
Нас против воли сюда пригнал какой-то бессмертный».

Оной речи в ответ изрек Аполлон дальновержный:
«Гости! хоть вы и впрямь обретались в Кноссе лесистом
прежде, возвратный путь вам всем отныне заказан
в город любезный ваш и в прекрасные ваши жилища
к милым супругам, но здесь попеченья ради возьмете
пышный мой храм, которому честь от всех человеков.
480 Я — Зевесов сын, прозываюсь я Аполлоном
и по великой зыби морской сюда вас доставил,
зла не держа в уме, но примете здесь в попеченье
пышный мой храм, которому честь от всех человеков —
будете знать советы богов и по воле бессмертных
будете всюду премногий почет стяжать повседневно.
Сей же час, что скажу, то сразу спешите исполнить:
вы сперва ремни развяжите, ветрила спустите,

после выньте резвый ваш челн на матерую сушу,
после же, все товары с него и все снаряженье
490 снявши, мне водрузите алтарь на круче у моря,
огнь разожгите и житом просеянным жертву свершите,
после же станьте круг алтаря и гласите молитву,
а поелику давеча я, из мглистой пучины
вспрыгнув на резвый челн, вам сперва явился дельфином,
вы величайте меня Дельфинием — тоже вовеки
будет и сей алтарь возвышенный зваться Дельфиний.
После прямо здесь вечеряйте, у черного челна,
и возливайте блаженным богам, владыкам Олимпа,
после же, как утолите охоту до лакомой пищи,
500 вместе идите со мной, распевая изпеаны,
к месту тому, где пышный храм наконец обретете».

Так он рек, и они приказу вняли послушно:
всю ременную снасть развязали, спустили ветрила,
щеглу срубили в гнездо, бечевою упрочив надежно,
сами на берег крутой сошли, а после из моря
резвый вынули челн, его на суше повыше
установили в песке, на подпорах распавивши долгих,
и водрузили алтарь на круче у края пучины —
огнь разожгли, просеянным житом жертву свершили,
510 стали круг алтаря, помолились, как велено было,
после же рядом с челном от вечерней вкусили трапезы
и возливали блаженным богам, владыкам Олимпа.
А как охоту к еде и питью вполне утолили,
тронулись в путь, Зевесов же сын, Аполлон дальновержный,
шествовал с ними, на звонкой кобзе бряцая прелестно —
он величаво ступал, а вослед шагали гурьбою
Критяне и по дороге в Пифо распевали пеаны,
как их на Крите гласят песнопевцы, коим богиня
Муза вложила в сердца медовую сладость напева.

- 520 Неутомимо шагая ввысь, они до Парнаса
скоро дошли, до приветливых мест, где надо отныне
жить им, стяжая премногий почет от всех человеков.
Пышный храм и святыни его показал им вожатай,
но пребывал еще дух у них в тревожном томленье,
и между Критян старшой пытливо спросил и промолвил:
«Царь! коль нас сюда, от друзей и отчизны далеко,
ты привел, едва тебе сего захотелось,
чем прокормиться нам тут, ты ныне тоже поведай!
Здесь ведь нет ни садам ни лугам хорошего места,
530 чтобы достало для нас да еще и для пришедшего люда».

- Им Зевесов сын Аполлон с улыбкой ответил:
«Глупые люди! в смиреньи трусливом одна вам забота —
как бы помучиться тяжким трудом да сердечной тоскою!
Словом утешным днесь я вас облегчу и наставлю:
каждый нож в десницу возьмет и станет вседневно
агнцев на алтаре закалать, которых несчетно
мне пригонят сюда племена человеков честные.
Да сберегайте храм, да пришлых людей привечайте,
сколько ни будет, да правду мою наипаче блюдите [...]
540 Но коль в словах и в делах у вас объявится праздность
или же дерзость, что смертным всегда бывает присуща,
мужи другие над вами вовек хозяйничать станут
и обречетесь под гнетом у них пребывать повседневно.
Вот и весь тебе сказ — сбереги словеса мои в сердце!»

Радуйся днесь и ты, о сын Лето и Зевеса! —
я же в память твою вспомню песню другую.

1. *Не премину, помяну...* — Сходные конструкции имеются у Гомера (Il. II. 488; Od. IV. 240, et al.).

5. *Лето* — дочь титанов Кея и Фебы (Theog. 404–410). Изображение ее на Олимпе «обок с Зевесом» (ср. ст. 204–206) объясняется, видимо, хвалебным контекстом, так как Лето не причислена к Олимпийским богам и блуждания ее в поисках места для родов обычно более прямо, чем здесь, мотивированы законной ревностью Геры — впрочем, и в гимне Гера мешает Лето родить, удерживая около себя повитуху Илифию (ст. 95–101). Другое дело, что сразу после рождения Аполлон бесспорно является богом — точно как Гермес, тоже чистокровный бог, пусть его бессмертная мать относится, как и Лето, к разряду второстепенных божеств.

16. *Ортигия* — Известные своей ученостью древние авторы (Каллимах, Аполлоний Родосский, Афинея) считают, что Ортигией мог называться Делос, хотя географ Страбон отождествляет Ортигию с Ренеей (см. ст. 44 и примеч.); решить вопрос в чью-то пользу не представляется возможным, но самоочевидно, что Ортигия должна если не быть Делосом, то помещаться в Кикладском архипелаге неподалеку от него. *На скалистой Делосе* — см. примеч. 50.

17. *Кинфийский холм* — холм на Делосе, позднее считавшийся местом рождения не только Аполлона, но и Артемиды, нередко (особенно по-латыни) именовавшейся поэтому Кинфия.

18. *Инои* — источник на Делосе, близ Кинфийского холма, в настоящее время почти всегда пересохший. Аполлон родился в седьмой день таргелиона (вторая половина мая), а об Артемиде Аполлодор говорит, что она родилась днем раньше и затем помогла матери родить сына, сразу представ в ипостаси Родовспомогательницы (Apollod. I. 4. 1). В гимне, однако, Артемиды упоминается лишь вскользь, а повитуха Илифия (ст. 97–116) с нею не отождествляется — такое отождествление было традиционным, но не обязательным.

31. *Эгина* — остров в Сароническом заливе, неподалеку от Афин; *Евбея* — очень длинный и узкий остров, тянувшийся вдоль

побережья Аттики и Беотии и отделенный от материка узким Еврипским проливом.

32. *Эги* — вероятно, островок близ Евбеи; *Ирессии* — небольшой остров в северо-западной части Эгейского моря, неподалеку от одноименного города в Фессалии и рядом с другим островком, *Пепаретом*.

33. *Афон* — гора в Македонии, на полуострове Халкидике; *Пелион* — гора в Фессалии (Фракией в древности назывался весь балканский северо-восток).

34. *Самос Фракийский* — остров Самофракия в северной части Эгейского моря; *Ида* — лесистая гора в Троаде.

35. *Скирос* — остров к северу от Евбеи; *Фокея* — город в Малой Азии, напротив южной оконечности Лесбоса; *Автокана* — гавань города Каны, к северу от Фокеи.

36. *Имвр* — плодородный остров к югу от Самофракии; *Лемнос* — остров неподалеку от Имвра, где, по сохранным в позднейших текстах преданию, Лето была встречена особенно плохо. Далее маршрут богини несколько упрощается: через Лесбос она отправляется в Ионию (юго-запад Малой Азии и прилегающие острова), а затем в сторону Кикладского архипелага, уже не совершая огромных скачков, как, например, с Иды на Скирос и затем в Фокею. Маршрут странствий Лето несколько раз был предметом интерпретации исследователей, желавших найти в нем какую-то логику: например, что странствия Лето и затем Аполлона покрывают всю Грецию, и это знак общегреческого значения Аполлона (*Clay J. The Politic of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns. Princeton, 1989. P. 57; см. также: Baltes M. Die Kataloge im homerischen Apollonhymnos // Philologus, CXXV (1982). S. 25–43.*) — однако толкователи не объясняют, почему в скитаниях беременной богини такая логика должна присутствовать. Представляется, что, напротив, именно странные зигзаги маршрута Лето лучше всего демонстрируют отчаяние матери, которая ищет и не находит место для приближающихся с каждым часом родов. При

этом нельзя не отметить, что ранняя поэзия вообще переполнена перечнями и каталогами (самый знаменитый — список кораблей в «Илиаде»), в которых не всегда соблюдается особенный порядок.

37. *Лесбос* — большой остров близ Малоазийского побережья, населенный греками эолийского племени; *Макар* (чаще Макарей) — сын Эола, пращур эолян, у Гомера (II. XXIV. 544) он тоже обитает на Лесбосе, хотя иногда традиция помещает его на Родосе.

38. *Хиос* — большой остров близ Ионийского побережья Малой Азии, населенный греками ионийского племени; Кинеф патристично выделяет своему родному острову не полстиха, а целый стих — разумеется, хвалебный.

39. *Мимант* — гора на ионийском побережье, напротив Хиоса; *Корик* — гора к югу от Миманта.

40. *Кларос* — город в Ионии со знаменитым храмом Аполлона (ср. IX. 5 и примеч.); *Эсагея* — не идентифицируемый с точностью городок или островок в пределах Ионии, где-то между Кларосом и Самосом.

41. *Самос* — остров у побережья Ионии, имевший много полноводных источников; *Микала* — гора в Ионии напротив Самоса.

42. *Милет* — самый большой из ионийских городов; *Кос* — город на острове того же имени у побережья Ионии; *меропы* — так называют аборигенов Коса Пиндар (Nem. IV. 26) и еще несколько позднейших авторов; в гомеровском языке меропы (всегда во множественном числе) — просто люди, буквально «разделяющие звуки», то есть владеющие членораздельной речью.

43. *Книд* — город к югу от Милета, напротив Родоса, с храмом Аполлона Триопия (о Триопе см. ст. 211), однако более известный храмом Афродиты; *Карпат* — остров неподалеку от Родоса.

44. *Наксос, Парос, Ренея* — острова Кикладского архипелага.

46. ...*землю ища...* — Все города и острова боятся ревнивого гнева Геры, хотя с учетом дальнейшего (ст. 67–76) можно полагать, что опасаются они также и самого Аполлона.

49. *Делос* — маленький и совершенно бесплодный островок в центре Кикладского архипелага. По одной из версий предания, у родителей Лето была еще одна дочь, Астерия, которую Зевс пожелал прежде Лето, но она от него бежала, обратилась в перепелку и кинулась в море, где стала скалой, а потом приняла свою беременную сестру Лето, после чего стала называться Делос. Эту историю полностью и по частям в разных вариантах сообщают Пиндар, Аполлодор, Сервий и другие древние авторы, но в гимне никакого намека на родственные отношения Лето с приютившим ее островом нет, как нет и намека на посягательства Зевса и последовавшую метаморфозу. Не использует Кинеф и других легенд о судьбах Делоса прежде рождения там Аполлона (по одной из версий, например, Делос первоначально находится в вечном плавании, а после рождения Аполлона сохраняет незыблемость даже при землетрясениях: Hdt. VI. 98; Thuc. II. 8).

50. ...*молвивши к ней...* — Здесь и далее перевод являет собой необходимый компромисс между греческой и русской грамматикой. По-гречески как само слово «остров» (νῆσος), так и все названия островов всегда только женского рода; по-русски «остров» мужского рода, а названия островов — того рода, на который с большей грамматической вероятностью указывает склонение (то есть «Самос» — мужского, а «Самофракия» — женского). Обычно подобные детали не имеют значения, но в данном случае следование русской грамматической инерции и, соответственно, оформление собеседницы Лето в категориях мужского рода было бы смысловым абсурдом — но и преобразование «Делос» в «Дела» нежелательно, так как искажает привычное звучание слова; поэтому в переводе Δῆλος — Делос, но «она» (отчасти с оглядкой на бессмертную «Месяц Месяцович» П. Ершова).

58. ...*жертвенных сотни быков...* — Речь идет о так называемых «гекатомбах», особо торжественных жертвоприношениях, когда разом закалывали и сжигали сто быков.

64–65. ...*слыву... гиблой...* — С помощью народной этимологии Δῆλος понимается здесь как производное корня δηλε-, от кото-

рого происходят слова δῆλῆα («пагуба») и пр., хотя чаще и с большим основанием Δῆλος понимается как δῆλος («явный», «ясный») от корня δῆλο-.

73. ...*инет меня ногой*... — В другом гимне Аполлон обещает «взять и закинуть в Тартар» младенца Гермеса (IV. 256), так что опасения Делоса, вероятно, вполне согласуются с повадками молодых богов, по крайней мере, Аполлона.

81. ...*людям вещать*... — Храм Аполлона на Делосе был большой и роскошный, однако Делосский оракул был незначителен, далеко уступая не только Пифийскому, но и многим другим.

81А. Перевод по восполнению Аллена.

82. ...*много имен*... — см. примеч. II. 18.

83. ...*великою клятвой*... — см. примеч. II. 259.

89. ...*покаялась*... и клятву свершила... — Если следовать Гесиоду (Theog. 785–793), Лето должна была не только произнести клятву, но и совершить возлияние водой Стикса.

92. ...*девять дней и ночей*... — Традиционный срок (ср. II. 47 и примеч.).

93. *Ихнея* — буквально «Расследовательница». *Фемида*, дочь Урана и Геи, богиня правосудия, довольно часто изображается в мифах при рождении богов: можно полагать, что ее присутствие как бы санкционировало законность явления на свет нового небожителя (ср. обязательную публичность родов в некоторых королевских домах).

94. *Диона* — морская богиня, океанида или nereida (в этой части предание расходится), мать Афродиты; *Амфитрита* — nereida, супруга Посейдона. Таким образом, при родах Лето присутствуют две богини поколения старших титанов (Рея и Фемида) и две морские богини (Амфитрита и Диона), а Олимпийские богини то ли подразумеваются под «другими», то ли (вероятнее) отсутствуют, так как стараниями Геры на Олимпе о родах неизвестно.

97. *Илифия* — дочь Зевса и Геры, помощница в родах, чаще всего отождествляемая с Артемидой, иногда с Герой или иной бо-

жественной повитухой, но здесь представленная самостоятельно. Сходным способом (удерживая Илифию) Гера отсрочила рождение Геракла, чтобы дать Еврисфею явиться на свет раньше, сделать его царем и так подчинить ему Геракла, доставив тому множество горестей. В данном случае интрига по видимости та же, но лишена дальней цели, потому что Аполлон рано или поздно все равно родится — а пока Гера просто мучит бедную Лето.

102. *Ирида* — см. примеч. II. 314; изображалась с крыльями на ногах (другой божественный вестник, Гермес, изображался в крылатых сандалиях).

117–118. ...*пальмы ствол*... — Об этой пальме говорится и у Гомера (Od. VI. 162); ее, еще не иссохшую, показывали во времена Цицерона (Cic. Leg. I. 1); судя по статуям, коленопреклоненная поза была при родах общепринята.

123. *Не подпустила мать к груди*... — Ср. II. 237 и примеч. Не только смертный Демофонт, но и новорожденный бог может приобщиться бессмертию лишь одним способом — через нектар и амвросию, однако из Аполлона не нужно выжигать смертность, как из Демофонта и Ахиллеса (см. «Нектар»). Аполлон здесь назван χρυσάορος (ср. Деметру «с клинком золотым» — II. 4), но ясно, что имеется в виду его основное оружие, стрелы.

128. ...*тесмы не стеснили*... — Ср. природную резвость Гермеса (IV. 20–22) и разрывание уз Дионисом (VII. 13–15).

136–138. ...*только успевши*... к Фебу... — Эти три стиха содержатся не во всех манускриптах.

147. *Ионяне* — греки ионийского племени, говорившие на ионийском диалекте греческого языка и обитавшие преимущественно в двенадцати городах Ионийского союза (Милет, Приена, Ефес, Самос, Хиос и др.), а также в Аттике и на Евбее. У ионян было несколько общих (панионийских) праздников, и один из них, в честь Аполлона и Артемиды, сначала справлялся на Делосе, но затем был перенесен в Ефес и во времена Фукидида давно уже праздновался там.

157. ...девы Делосские... — Делиады участвовали и в других все-ионийских праздниках; порядок их песнопений (сначала хвала богам, затем сказания о героях) подтверждает наличие у эпических рецитаций зачина с обращением к божеству; см. также: *Calame C. Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role and Social Function*. Lanham MD, 1997.

162. *Всякий говор...* — Почти все комментаторы согласны, что Делиады пели на диалектах, родных для гостей праздника, которые потому и слышали «словно бы собственный глас». Ближайшими соседями ионян были эоляне (жившие на Лесбосе, в Смирне и к северу от Смирны), но в соседнем с Милетом Галикарнассе обитали дорийцы, они же занимали значительную часть Родоса, а это только основные три греческие «наречия», в свою очередь делившиеся на местные говоры. В данном случае важно не столько то, что на панионийский праздник съезжались не одни ионяне, сколько то, что этих гостей ждали и даже готовили для них (можно сказать, в их честь) особые хоровые номера.

166. ...*впредь вспомните...* — Певцы устраивали на Делосе состязания, в одном из которых якобы встретились Гомер и Гесиод (исторически это невозможно, но удостоверяет, что в древности беотийские певцы посещали Делос; см. ст. 174 и примеч.). Ст. 172 служит одним из поводов считать гимн сочинением Гомера; Вальтер Буркерт также считает, что Кинеф имеет здесь в виду не себя, а Гомера, на честь быть родиной которого претендовал, в частности, Хиос (*Burkert W. Kleine Schriften*. B. I. Göttingen, 2001. S. 189–197).

174. ...*по градам бродя...* — Певцы ходили от праздника к празднику, от пира к пиру; образ поэта традиционно связывался со странствием, с дальней дорогой; путешествовали и Терпандр, и Арион, и Ивик, а хиосец Кинеф добирался, как мы знаем, до Сицилии.

178. ...*серебрулукого петь...* — Этот стих Рункен и его последователи считают последним стихом «Делосского» гимна.

179. *Меония* — древнее название Лидии, страны на западе Малой Азии, где в историческое время царствовал знаменитый

Крез; *Ликия* — область на юге Малой Азии. То, что в этих двух стихах перечисляются азиатские области распространения культа Аполлона, иногда считается доводом в пользу восточного происхождения бога, хотя ничуть не хуже объясняется, например, хиосским происхождением Кинефа.

181. ...на Делосе... — По делосской версии мифа, Аполлон проводит теплую половину года на Делосе, а холодную в Патаре, в Ликийи, где находится его знаменитый оракул; по пифийской версии, Аполлон удаляется на зиму к гиперборейцам. Внешне эти версии не слишком сходны (в первой бог удаляется от зимы на юг, во второй — на север, пусть сказочный), но сам по себе мотив ухода и возвращения бога вместе с летом указывает на его связь с Солнцем, с которым он довольно рано был отождествлен, хотя в качестве мифологического и культового персонажа Гелиос сохранял самостоятельность.

189. *Музы* — богини пения и танца, дочери Зевса и Мнемосины (Памяти), рожденные в Пиерии на склоне Олимпа. У Гомера, как и здесь, число Муз не названо и они никак не специализированы; позднее возобладала традиция, насчитывавшая девять Муз, каждая с именем и со своим особым музыкально-поэтическим жанром (Клио — эпос, Эрато — любовная лирика и т. д.).

194. *Хариты* — «Милоти», три дочери Зевса и Геры (Евфросина, Аглая и Талия), сопровождающие богов, чья сила нуждается в прелести: чаще всего, разумеется, Афродите, но иногда музыканта Аполлона и оратора Гермеса, а изредка и ювелира Гефеста; *Оры* — «Времена Года», дочери Зевса и Фемиды (Евномия, Дика и Ирина); у Гесиода (Theog. 900–903) в согласии со смыслом своих имен (Благозаконность, Правда, Мир) они охраняют людей и их пашни. В эпосе Хариты и Оры иногда смешиваются как малозначительные, хотя и неизменно дружелюбные, вспомогательные персонажи.

195. *Геба* — «Юность», дочь Зевса и Геры, супруга Геракла (XV. 8), подносящая богам нектар, который разливает по кубкам Ганимед; *Гармония* — дочь Афродиты и Аррея, супруга Кадма, отца Се-

мелы. Если считать родство как по отцовской, так и по материнской линиям, Дионис доводится Зевсу сразу сыном и праправнуком, но у греков родство считалось по отцу, поэтому эпический Дионис относится к тому же поколению младших богов, что и Арей — его прадед по матери и брат по отцу.

209. *Азантова дщерь* — По мнению большинства комментаторов, это Коронида, мать Асклепия, чаще называемая дочерью фессалийского лапифа Флегия (ср. XVI. 2–3), между тем как сын Аркада Азант (Paus. VIII. 4. 1–3) никак с Фессалией не связан; сын Елатиона Исхий назван соперником Аполлона в любви к Корониде также у Гесиода (Frg. 60. 3) и у Пиндара (Pyth. III. 55), что лишний раз свидетельствует о нестабильности мифологических генеалогий.

211. *Форбант* — имя нескольких второстепенных героев, из которых двое даже упомянуты Гомером, но кто из них потомок Триопа, остается неясным. *Триоп* — сын то ли Посейдона, то ли Гелиоса, основатель Книда в Кarii, где его именем назван мыс; испорченный в этом месте текст не дает возможности для каких-либо уточнений. *Ереwfей* — также персонаж неизвестного мифа; попытки «исправить» его имя ни к чему не привели.

212. *Левкипп* — сын Эномая, царя Пелопоннеса, соперник Аполлона в любви к Дафне, которую он преследовал, вмешавшись в женском платье в хоровод нимф, но те распознали его и убили (Paus. VIII. 20. 3); о супруге Левкиппа ничего не известно, но кроме дошедшей до нас версии мифа могли быть иные. В этом месте текст в плохом состоянии; далее — невосполнимая лакуна.

213. *...но ты не отстал...* — Перевод выполнен по исправленному мною тексту. Во всех рукописях и изданиях «он не отстал» (ἐνέλειπεν) и «он» не идентифицируется, так что Вест отмечает это место как «темное». Я предлагаю с сохранением просодии и заменой одной буквы читать «ты не отстал» (ἐνέλειπες) — тогда, по крайней мере, ясно, что пеший Аполлон не отстал от какого-то едущего на колеснице соперника, а уж соперником этим может быть и Форбант из ст. 211, и любой другой представитель карийского племе-

ни триопов, и даже их предок и эпоним, основатель Книда, так как в любом случае здесь перечисляются мифы, до нас либо вовсе не дошедшие, либо дошедшие отрывочно.

217. *Лект* — с точностью не идентифицирован, но находится где-то по пути от Пиерии (на северном склоне Олимпа) к Ениене, то есть к истокам Сперхея в Фессалии. Нельзя не отметить, что скитания Аполлона в поисках места для храма похожи на скитания Лето в поисках места для родов не только характером описания (долгим перечнем), но и приметной хаотичностью маршрута, которая в данном случае мотивирована не внешними препятствиями, а пристрастностью выбора.

218. *Перребы* — фессалийское племя; *Иолк* — приморская область в Фессалии, родина аргонавта Ясона.

219. *Кеней* — возвышенный мыс на северо-востоке Евбеи.

220. *Лелантский дол* — тоже на Евбее, был известен нездоровым климатом.

224. *Микалесс* — гора и город на беотийском берегу, напротив Евбеи; *Тевмесс* — городок неподалеку от Фив.

226. ... в *Фиве святой*... — В эпическом языке топоним «Фивы» часто употребляется без плюрализации, так и здесь; в переводе этот штрих языкового архаизма сохранен.

230. *Онхест* — святилище Посейдона близ Фив, знаменитое от самой глубокой древности; его рощу упоминает уже Гомер (II. II. 506). Ко времени Страбона и Павсания храм и роща пришли в запустение, так что из этих двух важнейших источников нельзя получить сведений об описанном ритуале, а мнения современных интерпретаторов расходятся — ясно только, что колесница была принадлежностью обряда сама по себе. Вероятно, на колеснице являлся к Посейдону вождь или победитель состязаний (то и другое часто совмещалось, потому что в состязаниях колесниц обычно побеждали аристократы), который, вступив на священный участок божественного покровителя коней, спешивался, а затем, видимо, выпрягал коней — предположительно, это совмещалось с каким-то

видом гадания; подробнее см.: *Schachter A. The Homeric Hymn to Apollo, 231–238 (The Onchestus Episode): Another Interpretation // Bulletin of the Inst. of Class. Stud. of London Univ. XXIII (1976). P. 102–114.* Судя по всему, автор гимна был знаком с этим обрядом довольно поверхностно: описание невнятно, упомянуты лишь две-три внешние детали.

240. *Кефис* — река, текущая из Фокиды в Беотию (ее не следует путать с Кефисом в Аттике).

241. *Лилея* — город в Фокиде.

242. *Окалея* — город в Фокиде, на берегу Кефиса.

243. *Галиарт* — город в Беотии, неподалеку от Онхеста.

244. *Тельфуса* — Название этого источника пишется по-разному, в некоторых манускриптах даже через дельту, «Дельфуса», поэтому есть основания отождествить его с Тильфусой близ Галиарта (Paus. IX. 33. 1).

250. ...в... *Пелопоннесе*... — Здесь самое раннее из дошедших до нас слитных написаний топонима, который в более ранних текстах остается «Пелоповым островом» (по царю Пелопу, сыну Тантала).

251. ...в *Европе*... — Здесь самое раннее из дошедших до нас употреблений этого топонима; о развитии его значения см.: «Незримая граница».

273. *Иэпеан* — В данном случае имеется в виду Аполлон (см. ст. 500 и примеч.).

278. *Флегийские... мужи*... — племя в Беотии, известное уже из Гомера (II. XIII. 301); флегияне промышляли разбоем, ходили грабить Пифийское святилище и наконец были истреблены богами, а уцелевшие поселились в Фокиде (Paus. IX. 36. 2). Перечень обрушившихся на флегиян казней — грома, труса и мора — действительно предполагает кару сразу от нескольких богов, именно от Зевса Громовержца, Посейдона Землеколебателя и Аполлона, стрелы которого несут моровое поветрие.

280. *Кефисская топь* — озеро Кефисиды (или Копайды) в Беотии.

285. *Вот и назначил тут...* — Пифийское святилище стоит на юго-западном склоне Парнаса; здесь речь идет о древнем храме, сгоревшем в 548 году (а значит, после сложения гимна) и затем восстановленном с пущей прежнего роскошью.

296. *Агамед, Трофоний* — сыновья Ергина, царя беотийских миниян; Трофоний иногда считался сыном Аполлона и имел свой оракул, действовавший по крайней мере до I века н.э., однако выражение «оба Ергина сына» не означает подтверждение или неподтверждение этой генеалогии: дети богов, в частности, Геракл и Диоскуры, часто именовались по земному отцу — и нет оснований считать, будто Агамед и Трофоний так именоваться не могли. Павсаний сообщает местное предание, будто храм Агамеда и Трофония был четвертым: первый был из лавровых веток, второй построили пчелы из воска и птичьих перьев, третий был медный и лишь четвертый — каменный (Paus. X. 5. 9–13).

300. *Родник* — Здесь может подразумеваться как знаменитый Кастальский ключ, так и родник Кассотида, протекавший совсем рядом с храмом. Для змееборческих мифов вообще характерно присутствие рядом с убиваемым змеем текучей воды: в индоевропейском протомифе змей перекрывал ток воды, а змееборец освобождал; правда, дельфийский миф не является змееборческим в строгом смысле слова, но (как и всякий миф об убийстве змея) насыщен реминисценциями змееборческого мифа.

300–301. *...драконицу... убил...* — Главный подвиг Аполлона описан неоднократно, но в большинстве имеющихся текстов пол дракона — мужской, он зовется Пифоном и считается сыном Земли, сторожившим оракул на Парнасе, где до Аполлона прорицали сначала Земля и затем Фемида, а, по некоторым сведениям, после нее сам Пифон. Правда, у Аполлодора (I. 6. 3) есть рассказ о драконице Дельфине, которая помогала Тифону в войне с Зевсом и самое имя которой указывает на связь с Дельфами — однако Аполлодор мог знать (и вероятнее всего знал) гимн к Аполлону.

306. *Тифон* (также Тифаон или Тифей) — У Гесиода (Theog. 820–822) и у Аполлодора (I. 6. 3) он называется сыном Геи и Тартара, но ясно, что речь идет о том же самом чудовище: при том, что генеалогия и вообще вторична, Тифон и в гимне рожден не без помощи Геи. Во всех версиях мифа Тифон в конце концов побежден Зевсом и погребен то ли в Тартаре, то ли под Этной, откуда изрыгает пламя. В данном случае любопытнее всего, что Гера родила Тифона без помощи супруга, так что понятно, почему она молится о сыне именно Гее, которая некоторых своих детей и даже собственного супруга (Урана) породила самостоятельно.

317. ...*Гефест, ногами увечный...* — У Гомера Гефест назван сыном Зевса и Геры (II. XIV. 338), но у Гесиода (Theog. 927) Гера родит его без мужа. Хромота Гефеста не всегда объясняется: божественный кузнец представлен хромым во многих мифологиях, и Сервий в комментарии к «Энеиде» объясняет это тем, что «огонь по самой природе своей не бывает прям» (Serv. Aen. VIII. 414), но иногда причиной хромоты называется Зевс, сбросивший Гефеста с Олимпа, когда во время его очередной ссоры с Герой тот заступился за мать (Apollod. I. 3. 5), а в гимне увечье Гефеста представлено результатом разочарования Геры в собственном детище — при том, что в отношении отцовства автор явно придерживается «Теогонии». Спасительницей Гефеста практически все авторы называют Фетиду.

317А. Перевод по восполнению Аллена.

319. ...*дщерь Неряя Фетида...* — Та самая Фетида, которая позднее родила от смертного Пелия Ахиллеса, а за Пелия была выдана потому, что сыну ее от союза с богом суждено было низвергнуть Зевса. Ясно, что в преданиях о действительных и/или будущих врагах Зевса Фетида сначала играла какую-то более заметную роль — вдобавок, в отличие от других богинь, рождавших детей от смертных, она и Ахиллеса пыталась сделать богом.

325А. Этот стих содержится в маргиналиях одного из манускриптов и предложен Алленом для восполнения лакуны.

335. *Титаны-боги* — двенадцать детей Урана и Геи, шесть сыновей и шесть дочерей, в их числе Кронос и Рея, от которых родились Зевс, Посейдон и Аид, впоследствии разделившие мир. От других титанов тоже рождались боги: от Океана океаниды, от Гипериона — Эос, Гелиос и Селена, от Персеса Геката, и т. д., но при этом некоторые дети титанов числились титанами и противниками богов, как Атлант или Прометей. Что после победы детей Кроноса над титанами те были скованы и заключены в преисподнюю тюрьму, Тартар, об этом говорится и в «Теогонии» (причем Гесиод тоже называет титанов «боги титаны» — Theog. 717–745), хотя ясно, что речь идет не обо всех детях Урана и Геи, потому что Океан и Гиперион, например, никогда не изображаются врагами богов и узниками Тартара.

339. *...как над Кроном Зевес...* — Низложенный Кронос напроорчил Зевсу, что он тоже будет низложен то ли собственным сыном (потому-то Фетида была выдана за Пелия), то ли иным богом следующего поколения, однако тема «конца света» в греческой мифологии не разработана и, по существу, ограничивается простой констатацией факта, что век Зевса когда-нибудь завершится, как завершился век Кроноса.

350. *...целый... год...* — Подробнее о сроках вынашивания богами их детей см.: «Тритогения».

352. *...пагуба смертным...* — В предании Тифон обычно представлен врагом именно Зевса и тем самым богов, но не людей, которые то ли еще не существуют, то ли не идут в счет, однако в гимне ужасный сын Геры родится во вселенной, уже обжитой людьми, а значит, губит их тоже. Нельзя не отметить, что и вообще в гимнах боги младшего поколения (Аполлон, Гермес, Дионис) рождаются уже при людях, которые живут на земле достаточно давно — понастроили города, развели виноградники, приручили домашних животных и даже освоили мореплавание, пусть не всегда с лучшими намерениями.

368. *Химера* — дочь Тифона и Ехидны, трехглавая, на треть лев, на треть коза и на треть дракон, убита героем Беллерофон-

том (Theog. 306–325). Гемолль предполагает, что драконица гимна и есть Ехидна, однако Ехидна — не змея в собственном смысле слова, притом драконица названа «пестуньей» Тифона, что, конечно, не исключает последующего союза с ним, делает его менее вероятным. Вдобавок для упоминания Химеры довольно и того, что она родилась от питомца «драконицы».

369. ...с блистательным *Гиперионом*... — Гелиос, сын Гипериона, часто именуется не по отчеству, а просто именем отца.

371. ...*тут же и сгнила*... — Мертвые змеи действительно разлагаются очень быстро, даже быстрее рыб.

372. *Пифо* (Πυθώ) — буквально «перегной», «гниль». Афанасакис пишет, что эта этимология «самая старая и самая лучшая», Павсаний называет ее самой распространенной (X. 6. 5), хотя приводит и другую, явно позднюю, по некоему Пифу, сыну Дельфа, основателя Дельфов — при том, что в пифийском мифе ничего дельфийского до VI века до н. э. не могло быть по определению (см. предисловие к гимну).

383. ...*ток воды погребая*... — Миф об обретении Аполлоном оракула насыщен, как сказано, змееборческими мотивами (см. примеч. 300–301), но в данном случае заpiresателем вод выступает не змей, а его убийца, что лишний раз указывает на несводимость мифа к змееборческому. Павсаний говорит о Тельфусе (у него — Тильфусе) как о еще существующем источнике, близ которого якобы похоронен прорицатель Тиресий (IX. 33. 1).

393. ...*Критян из Кносса Миносова*... — Кносс в предании был резиденцией Миноса, сына Зевса и Европы (дочери Агенора, сестры Кадма), после смерти назначенного судьей в преисподней.

394. ...*гласить приговоры святые*... — В историческую эпоху от лица Аполлона вещала Пифия, а жрецы толковали ее неразборчивые речи, обычно придавая им гексаметрическую форму.

395. ...*от вещего лавра*... — Лавр рос в святилище и использовался Пифией в ритуале, но некоторые комментаторы считают, что поначалу вещала не Пифия, а именно лавр, а жрецы толковали

эти вещания. Подобный прецедент имеется: в Додонском прорицалище о будущем говорил (шелестом листьев) вещий дуб, а надзиравшие за святилищем жрицы этот шелест толковали — переводили в слова. Гипотеза о лавре, таким образом, вполне корректна, но несколько избыточна: в гимне говорится об обязанностях жрецов, которые в определенном смысле действительно «гласили приговоры», потому что только им был понятен пророческий бред Пифии, — а то, что в гимне при упоминании лавра о Пифии не сказано, может объясняться естественной в данном контексте гиперболизацией престижа жрецов, пусть в ущерб Пифии; на деле приговоры в Пифо изрекали именно жрецы, потому что ответ бога паломник узнавал от них и платил тоже им, а прочее относилось, так сказать, к недоступному наблюдению извне технологическому процессу.

398. ...*Пилос песчаный*... — Городов с этим именем было три (в Элиде, в Трифилии и в Мессении), отсюда известное присловье «есть кроме Пилоса Пилос, а есть вдобавок и третий»; здесь вероятно имеется в виду мессенский Пилос, имевший прекрасную гавань.

400. *Образ дельфина приив*... — В Кноссе был храм Аполлона Дельфиния, так что для уроженцев Кносса появление дельфина могло быть знаменьем грядущего; другое дело, что моряки еще не знают о недавно родившемся боге и святилища этого в Кноссе тоже еще нет. Ассоциация Аполлона с дельфином устойчивая и восходит к какому-то слову с корнем *del-/tel-* (дельфин, Дельфы, Тельфуса), значение которого все еще обсуждается и которое, вероятно, не было греческим, но как-то связывалось с богом.

402А. Перевод по восполнению Аллена.

408. *Нот* — южный ветер.

409. *Малея* — город на одноименном мысе на юге Пелопоннеса.

410. *Лаконская земля* (Лакония) — юго-восточная часть Пелопоннеса.

411. *Тенар* — город на одноименном мысе на юге Пелопоннеса к западу от Малей. Кое-где в Пелопоннесе были храмы Солнца, иногда с посвященными ему конями, но не овцами, однако об агнцах Гелиоса говорится у Гомера (Od. XII. 127–130) — они обитают на заповедном острове и обладают чудесными свойствами. По всей видимости, автор гимна, упоминая вполне реальный Тенар, далее ориентируется не на конкретный местный культ, а на «Одиссею» — для эпической традиции такое предпочтение характерно.

419. ...*вдоль тучного Пелопоннеса*... — Таким же путем у Гомера плывет Телемах, возвращаясь от Менелая на Итаку (Od. XV. 295–300).

422. *Арена* — древний город в Мессении, в историческое время сменивший имя, так что уже античные авторы пытались, но не могли надежно его идентифицировать; *Аргифея* — город на юго-западе Пелопоннеса, тоже достоверно не идентифицированный.

423. *Фрия, Эпи* — Об этих поселениях на юго-западном берегу Пелопоннеса тоже нет достоверных сведений; ср. сходный стих у Гомера (Il. II. 592).

425. *Круны, Халкида* — речушки к югу от Алфея, тоже упоминаемые в рассказе о плаваньи Телемаха; *Дима* — город в Ахайе, севернее Элиды, здесь назван не к месту (возможно, Дима вытеснила в результате ошибки переписчика какой-то другой метрически эквивалентный топоним).

426. *Элида* — страна на западе Пелопоннеса, знаменитая более всего благодаря Олимпии, где справлялись Игры; *епеями* называет жителей Элиды также Гомер в «Илиаде» и в «Одиссее»; в историческое время обитатели Элиды назывались элейцами и считались потомками древних епеев (Paus. V. 1. 6).

427. *Феры* — Вероятно, Фары, город в Ахайе, на северо-западе Пелопоннеса.

428. *Итака* — островок в Ионийском море, отечество Одиссея.

429. *Дулихий* (позднее Левкада) — большой остров в Ионийском море, севернее двух других больших островов, Самоса (позднее Кефалления) и Закинфа.

431. *...в просторном заливе...* — в Коринфском заливе Ионийского моря; так, миновав Локриду на севере и Ахайю на юге, корабль подошел к Фокиде, где находится Криса.

436. *...назад к восточному солнцу...* — От Крита до Коринфского залива моряки все время плыли на северо-запад, а войдя в залив, повернули на восток.

443. *...меж... треногов...* — Имеется в виду не пророческий треножник, на котором восседала Пифия и который стоял внутри святилища, а два треножника перед храмом, о которых сообщается реже, так как в основном обряде они не использовались.

463. *...между Критян старшой...* — В позднейшей традиции он иногда зовется Касталий, а иногда Икадий.

464–465. *...ты не подобен... смертным...* — Смертный, лицезрея бога в человеческом облике, ощущает благоговение, как Метанира при виде Деметры, Анхис при виде Афродиты или кормщик при виде Диониса, а далее бог волен либо подтвердить это впечатление (как Дионис или в данном случае Аполлон), либо обмануть смертного (как Деметра и Афродита).

480. *...прозываюсь я Аполлоном...* — Аполлон родился совсем недавно и еще не знаком даже благочестивым смертным, так что должен представиться.

495. *...величайте меня Дельфинием...* — Культ Аполлона Дельфиния относится к числу древних, происхождение его спорно, но так или иначе на островах он древнее, чем на материке (см. ст. 400 и примеч.), а значит, и в материковой Фокиде. О приморском алтаре Дельфинии сведений нет.

500. *Изпеан* (реже «изпеон») — Выше (ст. 273) так назван Аполлон, но это редкое употребление, встречающееся лишь дважды, второй раз в «Аргонавтике» (Apoll. Rhod. II. 704); притом ученый александрийский поэт, наверное, знал гимн. Слово «изпеан» происходит

от культового восклицания «иэ пеан», а пеан — песнь в честь Аполлона (ср. ст. 517); Страбон сообщает, что, когда Аполлон убил Пифона, местные жители в знак одобрения воскликнули «иэ пеан» и с тех пор пеан поется перед боем (Strab. IX. 3. 12), он же сообщает, что пеан в честь бога пели в древности на Пифийских играх во время состязания кифаредов (ibid. 10). При всем том у Гомера (II. V. 401 et al.) упоминается бог-целитель Пеан или Пеон, позднее отождествляющийся с Аполлоном, а иногда и с Асклепием. Микенская эпоха Аполлона не знала: вероятно, он был заимствован греками у родственных им малоазийских народов и отождествлен с самым близким из своих греческих аналогов — даже в «Илиаде» способность насылать и исцелять болезни описана как едва ли не главная способность Аполлона.

518. ...как их на Крите гласят... — У Гомера пеаны поют осаждающие Трою ахейцы (II. I. 472), тексты пеанов найдены также на Крите, но в данном случае кажется важнее, что критское происхождение у греков исторического времени связывалось с престижем самобытной старины (как у Платона в «Законах») и гимн может быть одним из ранних тому свидетельств.

535. ...нож в деснице... — Жертвенного мяса хватало не только жрецам, но и окрестным жителям; при огромных богатствах Пифийского храма самой насущной проблемой была не сытость, а безопасность.

539. ...наипаче блюдите... — За этим стихом невосполнимая лакуна, не вредящая, однако, связности текста.

540. ...коль в словах и в делах... — Имеются в виду какие-то события ранней или легендарной истории святилища, когда жрецы из-за своих действительных или мнимых упущений утратили независимость; события эти неизвестны, так как в историческое время храм всегда имел политических протекторов, между которыми и происходили время от времени Священные войны. Среди исследователей, датирующих «пифийскую» часть гимна VI веком, существует мнение, что эти стихи надо понимать как пророчество

ех eventu о гибели Крисы, но такое мнение не представляется обоснованным: контроль Крисы означал ничуть не большую независимость, чем контроль Дельфов — а собственный авторитет оракула в той или иной мере ограждал его от чрезмерной опеки соседей. Можно, однако, предположить, что уже в «крисейскую» эпоху в храмовых кругах бытовали предания о добром старом времени, когда фокейцы вообще не лезли в дела Пифо, а потом из-за какого-то просчета самих жрецов независимости пришел конец. В исторических преданиях вообще очень распространены сюжеты о былом процветании и о его утрате, но единственным намеком на существование в устных или письменных пифийских хрониках подобного сюжета является гимн.

IV. К ГЕРМЕСУ

Гимн несомненно сложен в балканской Греции, и мнение Аллена, что неоднократно цитирующий Гесиода автор принадлежал к беотийской (Гесиодовой) школе, кажется вполне обоснованным, — хотя близкое знакомство его с Аркадией или, по крайней мере, с центральным Пелопоннесом столь же несомненно. Одно не противоречит другому: поэт Гесиодовой школы не обязательно должен был родиться в Беотии, а беотиец или фокеец мог переселиться в Пелопоннес — подвижность греческих поэтов, легко перемещавшихся с Хиоса на Сицилию, а не только из Аркадии в не столь уж отдаленную Беотию, хорошо известна. Упоминаемая в ст. 128 «дюжина доль» жертвенного мяса связывается (в частности, Вестом) с жертвоприношением двенадцати богам в Олимпии, близ Алфея; об этом жертвоприношении Пиндар говорит, что его учредил Геракл (Pind. Ol. X. 48). На этом основании, а так-

же на основании одного фрагмента, где сообщается, что в Олимпии у Гермеса был общий алтарь с Аполлоном, Вест уверенно предполагает, что гимн сложен для Олимпийских игр либо в связи с ними. Причины такой уверенности не совсем ясны. Олимпия расположена в хорошо знакомом автору центральном Пелопоннесе, что действительно служит подтверждением соответствия «дюжины доль» двенадцати богам, — но если бы гимн был связан именно с Играми, там об Играх хоть что-то было бы сказано, а там об Играх ничего не сказано; притом в Олимпии не было состязаний певцов, так что Олимпийские игры не имели для певцов большого значения — в отличие от возвращения олимпионика домой, где его могли приветствовать одой Пиндар или Еврипид.

Что касается времени создания, из всех больших гимнов этот, по общему мнению, самый поздний: Гергеманнс считает, что он сложен не ранее V века, так как в нем много слов и выражений, которых раньше этого времени не было (*Görgemanns H. Rhetorik und Poetik im homerischen Hermes hymnus // H. Görgemanns & E. A. Schmidt (ed.) Studien zum antiken Epos. Meisenheim, 1976. S. 113–128*); другие исследователи не столь радикальны — тем более, что уже живший в конце VII века Алкей этот гимн, судя по всему, знал. Правда, Вест предлагает решить противоречие таким образом, что Алкей знал какой-то другой, хотя и похожий, гимн к Гермесу, который до нас не дошел — но в эпической традиции сходство часто означает фактическое тождество, поэтому, соблюдая завет Вильгельма Оккамского о неумножении сущностей, проще предположить, что Алкей знал этот самый гимн, а до нас дошел относительно поздний его вариант, в котором и вправду содержится несколько слов и выражений, в VII веке еще не существовавших, хотя и это допущение факультативно, потому что датировки некоторых слов могут быть спор-

ными. Подробнее о времени создания гимна см.: «Черепаша-лира».

Из всех гимнов гимн к Гермесу пользуется у современного читателя, знакомого почти исключительно с переводами, едва ли не наибольшим успехом — отчасти потому, что даже самый тщательный перевод все-таки воспроизводит скорее содержание текста, нежели достоинства поэтического языка, а без этих достоинств рассказ о младенце Гермесе (по справедливому замечанию Веста, «забавный, но часто небрежный») может казаться привлекательнее прочих повествований. Обычно боги либо являются на свет взрослыми, как Афродита или Афина, либо остаются младенцами совсем недолго, взрослея при первом же подвиге, как Аполлон, сразу из пеленок отправляющийся искать себе место для храма. Только Гермес остается ребенком и на этапе подвигов, и только он воспринимается окружающими именно в качестве ребенка, а вся история в результате приобретает особый комизм повести о проказливом малыше. Как рассказчик автор гимна превосходит едва ли не всех прочих гимнографов — можно лишь пожалеть о забвении имени поэта, вероятно вдохновившего Софокла на сюжет сатировой драмы «Следопыты».

Культ Гермеса у греков был повсеместным как в качестве домашнего (Гермес Привратный), так и в качестве городского — изображения бога (гермы) стояли на перекрестках. Истории распространения этого культа посвящена книга знаменитого Нормана Брауна «Гермес-вор» (*Brown N. O. Hermes the Thief: the Evolution of a Myth. Madison, 1947*) — наверное, самая толковая и наверняка самая интересная книга о Гермесе, с 1947 года много раз переиздававшаяся. Функции Гермеса во вселенной отличались исключительным многообразием: он покровительствовал торговле и ее оборотной стороне — воровству, он отводил невесту к жениху и покой-

ника в преисподнюю, он пас стада, сопровождал Муз, относил жертвы богам небесным и подземным, был глашатаем, посылал нежданную удачу, навевал сны, помогал ораторам и атлетам. Во многих отношениях он был сходен с Аполлоном, вместе с ним стоял перед домом (рядом с Гермесом Привратным помещался Аполлон Уличный), соседствовал с ним в предании, а в поздних синкретических культах иногда и отождествлялся. Космическая функция Гермеса — это функция посредника во всех видах обмена (товарного, информационного, культового, брачного), но в эпосе он обычно лишь расторопный вестник, так что эпический его образ сравнительно с культовой ролью не слишком значителен, зато симпатичен, потому что Гермес культа не всегда был даже антропоморфным и уж тем более не был обаятельным сорванцом в крылатых сандалиях. Это обаяние эпического образа заставляет некоторых современных исследователей искать поведению Гермеса житейские обоснования — скажем, что он родился последним, все должности и почести уже розданы, вот и приходится красть (*Clay J. The Politic of Olympus. Princeton, 1989. P. 96*; тут нельзя не отметить, что все вообще воры непременно ссылаются на вынужденность своего воровства). Однако такое толкование представляет собой лишь развитие содержащейся в самом повествовании мотивировки, реально же воровство, по выражению Калверта Уоткинса, просто *mala pars* торговли, то есть одна из форм обмена — так и в гимне, где кража завершается сделкой.

Родиной культа Гермеса была Аркадия, но, хотя автор связан с этой страной и знает какие-то аркадские мифы (см. ст. 100 и примеч.), никаких сведений об аркадском Гермесе он не сообщает, изображая бога с эпической традиционностью, которой не противоречит и упоминавшаяся инфантилизация бессмертного младенца — это не спор с эпической

традицией, а удачная художественная находка в пределах традиции.

Муза! Гермеса славь: он — Зевеса и Майады отпрыск,
он в Киллене царит, в Аркадии стадообильной,
и у бессмертных проворный гонец, рожден же от Майи —
от лепокудрой и кроткой с Зевесом слюбившейся нимфы.
Сонма блаженных богов она убегала стыдливо,
прячась в тени укромной пещеры, и там-то Кронион
с той лепокудрою нимфой любился ночами глухими,
сладкий покуда сон владел белорукою Герой,
он же незрим пребывал равно для бессмертных и смертных.

10 А как исполнился срок промышленью владыки Зевеса
и в небесах взошел для Майады месяц десятый,
произвела она в свет делами преславное чадо:
сына досталось ей родить — хитреца и лукавца,
татя, вора коров, вожатая сонных видений,
зоркого в темной ночи привратника, коему скоро
славою знатных дел назначено слыть меж бессмертных.

Быв рожден на заре, заиграл на кифаре он в полдень,
а ввечеру говяд Дальновержца украл Аполлона;
в первый его четверток родила государыня Майя,
20 он же, как выскочил вон из бессмертной матерней утробы,
не пожелал ничуть понежиться в люльке священной,
но припустился бегом искать Аполлоново стадо.
Переступив чрез порог высокосводной пещеры,
он черепаху обрел и премного находкою счастлив —
первый из всех Гермес приспособил петь черепаху!
Тварь сия у входа в чертог ему подвернулась,
туком кормилась она луговым, по соседству с жилищем
нерасторопно бредя. При виде ее рассмеялся
резвый Зевесов сын и такое вымолвил слово:

- 30 «Вот и примета добрая мне — нипочем не отрину!
Радуйся, ладная статью подруга пиршеств и плясок
милая! Где ж ты себе отыскала игралище это —
панцирь узорчатый сей, о насельница скал, черепаха?
Но заберу-ка тебя домой ради некой корысти
и не обижу ничуть — ты мне станешь почином добычи,
да и под крышей теплой, когда на дворе непогода!
Истинно, ты охранишь от козней коварных, живая,
а коль умрешь, зазвенишь изрядно прекрасным напевом».
Рекши, ее он схватил руками обеими цепко
40 и воротился скорее домой, находкою тешась.

Там он сизым железом разъял черепахино тело,
выскоблил из черепка черепашьей плоти останки,
после же — словно мысль, что стремительно душу пронзает
мужу, которого тесной толпой обступили заботы,
иль словно взмахи ресниц, друг за другом спешащие следом —
так достославный Гермес, что задумывал, тотчас и делал.
Вот, соразмерно настригши тростник, он полые дудки
крепко приладил к изгибу щитка на спине черепашьей
и обвязал искусно ремнем из кожи коровьей;
50 луки добавил с боков, их туго сопряг перемычкой
и протянул от нее семь звонких жилок овечьих.

Милую сладив игрушку сию, он ловко бряцалом
струнный строй испытал, и вмиг мановением длани
грозный грянул звон, а бог запел сладкозвучно,
без подготовки песнь слагая — так юноши в пире
дразнят друг друга подчас, ответствуя шуткой на шутку.
Он о Зевесе Крониде и Майаде краснообутой
пел: как сперва миловались они в любовном согласьи
и как засим он сам на свет родился во славе,
60 и материнского роскошь хвалил чертога, и верных

слуг, и обильные лакомой пищей котлы на треногах —
пел он, однако, одно, держал же на сердце иное,
а потому, в колыбели святой припрятавши лиру
гладколощеную и возжелав говяжьего мяса,
вон поспешил из пещеры душистой обратно к пригорку,
умысел хитрый в уме затаивши, — подобные мысли
часто лелеют ночью порой лукавые тати.

За окомом Земли нисшел на своей колеснице
Гиперионов сын в Океан, и об это же время
70 резвый достигнул Гермес Пиерийских дивных урочищ —
там у блаженных богов амвросийные ходят говяда
по заповедным лугам, муравою тучнеющим сладкой.
Тотчас Майады сын, остроглазый Аргоубивец,
пятью десять мычащих коров присвоил в добычу
и по песчаному берегу погнал, хитроумной уловкой
спутавши все следы, поелику в коварствах всеведущ:
пятиться нудил он скотов, чтоб оттиск копыта
задом шел наперед, себе же поступь иную
выдумал — скинув в соленый песок исподы сандалий,
80 диво такое взамен сотворил, что чудно помыслить!
Миртовых ветви кустов он с ветвями смешал тамариска
и, не помявши листвы, из молодых побегов подошвы
сплел и ловко к стопам заместо сандалий приладил
веники эти — так достославный Аргоубивец
в путь снарядился и двинулся прочь от полей Пиерийских
мимо торных троп торопливой прямою дорогой.
Вот его, чрез Онхест луговой идущего резво,
некий приметил старик, вертоград устрояющий юный,
но достославный Майады сын упредил и промолвил:
90 «Старче! сколь низко сейчас ты к лозам цветущим нагнешься,
91А [столь виноградом богат в благовремени станешь недалнем,
ежели сделаешь, как велю!] Покрепче запомни:

ты, хоть глядел, ничего не видал, хоть и слушал, не слышал,
так что молчи, коль тебе самому сие не в убыток!»
Рек и погнал быстрее свое многотучное стадо.

- Много тенистых гор и грохотом полных ущелий,
много цветочных долин миновал Гермес достославный,
а между тем расточалась мгла благодетельной ночи,
скоро светало — и вот трудолюбное утро явилось.
С вышки дозорной своей едва низошла преблагая
100 дочь Палланта-царя, Мегамедова внучка Селена,
как уж Зевесов сын могучий к Алфееву берегу
широколобых успел пригнать говяд Аполлона:
их, неусталых, там ждет с высокою кровлею стойло,
и водопой им готов по соседству с пастбищем тучным.
Досыта дал попастись Гермес мычащим говядам
на мураве, а после согнал их в стойло, жующих
клевер и ситник, влажный росой, а после древесных
сучьев набрал и науку огня затеял изведать.
Славного лавра ветку взявши, ножом обстругавши [...]
110 стиснувши ловко в ладони, и вот уж дымком потянуло —
первый из всех Гермес огонь разжигать научился!
После, поленьев набравши сухих, он в яму сырую
тесными их уложил рядами — и жаркое пламя
огненным пылким духом далёко кругом полохнуло.
Так распаляла огонь Гефеста преславного ярость,
бог же покуда из стойла к костру привлек круторогих
двух громкогласых коров и — столь велика его сила! —
их обеих свалил, хрипящих, наземь, к хребту им
выи заворотил и жилы рассек станковые.
120 Дело делу вослед: кромсает он тучное мясо
и, на рожны насадив древесные, жарит усердно
бедра с лопатками — лучшую часть! — и спекшейся кровью
полные потроха. Все прочее рядом сложил он,

- шкуры же, снятые с туш, распял на утесистых скалах — там и до нынешних дней задубевшие оные мехи с тех стародавних времен присносущи. Сделав, как сделал, весело мудрый Гермес на плоском камне лощеном жирное жарено режет и дюжину доль обретаает, жребием должную честь для каждой отмеривши части.
- 130 Тотчас взалкал он вкусить от оной трапезы священной, ибо весьма раздражил его, бессмертного, запах лакомый — но непреклонность души усмирила охоту, и не отведал он от зареза святого нимало, как ни желал. Он часть большую тука и мяса в стойле высоком сложил, вознес другую на кровлю знаком недавней татьбы, а засим поленьев посуше взял для костра и сжег дотла мослы с черепами. Так вот, все свершив по должному чину, забросил присноблаженный сандалии в Алфей глубокостремнинный,
- 140 жар в головнях затушил и с прахом черную сажу перемешал. Луна труд его осияла всенощный, а поутру, чуть свет, под сень пребываю Киллены он пришел, никого в протяжной оной дороге не повстречав — ни блаженных богов, ни смертного люда, ни хоть брехливого пса. Благодатный отпрыск Зевесов в щелку, не тронув засов, домой столь тихо проникнул, словно прохладный осени вздох иль облак туманный — так чрез пещерный чертог пробежал и теплого недра шагом легким достигнул вмиг, ступая неслышно.
- 150 Быстро в люльку свою улегся Гермес достославный и пеленами себя окутал — точь-в-точь несмышлениш новорожденный! — свивальник с колен ручонками тащит, тешась, но крепко зажат черепок любезный под шуйцей. Да не укрылся бог от богини, и молвила мать: «Что ж ты, хитрец, учинил? ты откуда ночью порою

- нынче явился, бесстыдник лихой? Теперь уж наверно,
то ли вскорости сын Лето тебя вервием туго
свяжет и, словно тюк, куда-то отсюда утащит,
то ли татьбой промышлять ты в ущельях примешься тесных.
- 160 Вон! кому говорю! Ох, одно беспокойство с тобою
в свет отец твой родил равно для бессмертных и смертных!»

- Ей в ответ Гермес лукавое вымолвил слово:
«Матушка! уж не меня ль ты пугаешь? ужель несмышленный
я младенец, хранящий в уме столь немногую рутань,
чтоб от любой оробеть материнской бранчливой угрозы?
Да, без отсрочек я изрядное дело затею —
будет вовек нам с тобой говядины вдоволь! Отныне
нам, от жертв и даров отлученным, вдали от бессмертных
здесь вдвоем прозябать не придется, хочешь не хочешь!
- 170 Нет, повседневно сидеть совокупно с бессмертными лучше —
там сытней, жирней, веселей, чем в нашей пещере
сумрачной! К чести же сей впридачу по чину святому
я с Аполлоном делить Аполлонову должность намерен.
Если же вдруг отец не позволит, тогда попытаю
там и сям и успею стать старшиной над ворами!
Если же чтимый сын Лето до меня доберется,
выйдет ему от меня куда как хуже убыток,
ибо пойду прямиком хоромы Пифийские грабить:
там-то уж я и котлов и треног нахватаю красивых,
180 золота вдоволь возьму и железа светлого тоже,
рухляди всякой сполна — сама, пожалуй, увидишь!»

Так вот Зевеса державного сын с государыней Майей
время в прениях вел, а к должному часу покуда
ранорожденная встала Заря из глубин Океана,
смертным свет неся, Аполлон же об оную пору
в многолюбезный явился Онхест, где роща святая

Земледержателя Громокипящего. Там повстречал он старца, что пас скотинку свою в репьях придорожных; сын досточтимой Лето приступил к нему тотчас же, рекши:

190 «Старче! ты, в луговом Онхесте тернии рвущий! от Пиерийских краев я гонюсь за потерянным стадом: только коровы, да сплошь круторогие, с паствы пропали, бык же пасся в другой стороне, особо от прочих — черный бык! да еще четыре пса востроглазых стадо хранили — людей поумней! и вот ведь на месте оные псы и бык, и сие наипаче предивно, ибо всю гурьбой, едва свечерело, сокрылись телки, от сладкой уйдя муравы на нежной лужайке. Старче древлерожденный! скажи, не приметил ли часом

200 ты кого-то, кто гнал коров вот этой дорогой?»

Старец ему в ответ такое вымолвил слово:
«Друже! все рассказать о том, что видно очами трудно: прохожих тут на дороге бывает немало — этот идет с помышленьем дурным, а тот с наилучшим, и угадать нелегко, какие у каждого мысли. Я же притом весь день напролет, пока не стемнело, малый мой надел вертограда ради мотыжил, так что, сударь, боюсь соврать! Я вроде бы видел мальчика — чей, не пойму, а только коров круторогих

210 гнал несмышлениш прутом и все-то вертелся, скотину пятиться нудя, чтоб шли, к нему обратиться головами».

Слышав такую речь, Аполлон припустился в погоню, и подала ему знак быстрокрылая птица — он в воре новорожденное мигом признал Зевесово чадо, а посему поспешил Кронионов царственный отпрыск вслед неуклюжим говядам своим в благоденственный Пилос, облаком краснобагрным укутавши статные плечи.

Вскорости, взвидев следы на дороге, рек Дальновержец:
«Вот чудеса! сколь великому диву я стал самовидец!

- 220 Явственно зрю отпечатки копыт коров круторогих,
но обращенные вспять — назад к лилейной лужайке!
След же другой не пойму: то след не жены и не мужа,
тоже не бурого волка, не льва, не медведя, ни даже
я не сказал бы, что здесь побывал кентавр долгогривый,
буйным скоком резвых ног взрыхливший дорогу, —
чудно глянуть на те следы, а на эти чуднее!»

- Рекши сие, Аполлон, Зевесов царственный отпрыск,
тронулся в путь и скоро пришел к Киллене лесистой —
к той горе, в чьих недрах глубоких давеча сына
230 произвела амвросийная нимфа Зевесу Кронида.
Сладостным благоуханьем окутаны склоны Киллены,
щедрые паствой для многих гуртов овнов тонконогих.
Вот, чрез высокий порог шагнувши, внезапно явился
сам Аполлон Дальновержный под сень тенистой пещеры,
сын же Зевеса и Майады сразу, едва приметил,
сколь разгневан пропажей говяд Аполлон Дальновержный,
мигом нырнул в колыбель душистую — как под покровом
стылой золы уголек потаенный украдкою тлеет,
так в пеленах укрылся Гермес, Стреловержца завидев:
240 ноги поджал к локоткам, свернулся малым комочком
и примостился в тепле, точь-в-точь словно спящий младенец,
хоть не вздремнул ничуть — черепок же, как прежде,
под мышкой.

Отпрыск Лето и Зевеса с порога признал без ошибки
горную нимфу и оной красавицы милое чадо —
малое дитяtko, в сени укрomной сокрытое тщетно.
Сразу по всем углам он чертог просторный обшарил,
отпер блестящим ключом все три заповедных чулана:
нектаром полон один и амвросией сладостной полон,

- 250 золота и серебра в другом до верху, а в третьем
алые ризы грудой лежат и белые ризы,
ибо таков уклад у богов в священных жилищах;
после же, все обыскав закрома и сусеки в чертоге,
грозно сын Лето Гермесу преславному молвил:
«Эй, в колыбельке дитя, где стадо? а ну-ка живее
мне отвечай, а не то разлучимся сейчас же немирно —
как я тебя возьму да закину в Тартар бездонный,
в самый страшный мрак непроглядный! Оттуда ко свету
мать с отцом тебя не вернут — ужо под землею
будешь вовеки блуждать, малолеток бестелых вожатай!»
- 260 Рек, а ему Гермес лукавым ответствовал словом:
«Сын Лето! ты почто сии расточаешь угрозы?
ты уж не здесь ли вздумал искать говяд травоядных?
Следу я их не видал, я о них ни словечка не слышал,
нечего мне говорить, чего ни сули за находку!
Мне ли красть говяд? иль кажусь я дюжим детиной?
нет уж, я тут ни при чем! я нынче иным озабочен —
мне бы поспать да всласть молочком материнским напиться,
мне бы воды для мытья потеплей да помягче постельку.
Хоть бы никто не узнал, отчего нам спорить случилось,
- 270 дабы и впрямь не пришлось премного дивиться бессмертным,
как это вдруг младенец удрал наружу из дому
красть по лугам говяд! Чепуху ты сущую мелешь!
Пухлым пяткам земля жестка — лишь вчера я родился,
а пожелаешь, так отчей главой поклянусь непреложно,
что как ни сам я в убытке твоём отнюдь не повинен,
так и других никого не видал, кто бы этих похитил —
как бишь их? — говяд! Я их лишь по названию знаю».
- 280 Молвя сие, Гермес при всяком слове то брови
морщил, то взор туда и сюда обращал в нетерпении,
то присвистывал — точно как все при пустом разговоре,
и наконец с негневной усмешкой рек Стреловец:

«Ах ты, проказник, хитрец, озорник! Предвижу, сколь часто
станешь ночами шнырять по исправнообильным жилищам
и горемык одного за другим разорять подчистую,
весь их скарб потихоньку во тьме ворую с подворья!
Тоже и пастырям скотьим на пастбищах высокогорных
многая будет печаль, коль ты, до жарева лаком,
вдруг набредешь на стадо говяд иль агнцев отару!
Ну а теперь, коль вечным сном уснуть не желаешь,
290 живо из люльки вылазь, ты, дружок полуночи черной! —
вот уж тебя бессмертные честью подарят
и величать повседневно начнут воровским старшиною!»
Молвив сие, Аполлон поволок в охапке младенца.

Тут пораскинул умом могучий Аргоубивец
и, как схватил его Феб, так сразу знаменье подал —
чревный ветер испустил зловонья бесстыжим посланцем,
да еще и чихнул. Услышав сие и учуяв,
тотчас швырнул Аполлон Гермеса преславного наземь,
рядом присел и, хоть поспешал безотложно в дорогу,
300 бранных слов не сдержал и молвил Гермесу глумливо:
«Ну-ка взбодрись, сосунок, Зевеса и Майады отпрыск!
Во благовремени я обрету и по этим приметам
тучных моих говяд, и ты же мне будешь вожатай!»
Так он рек, и тотчас вскочил проворно Киллений,
в путь готовый — пеленку с плеч натянув на макушку
и прижимая к ушам, он Фебу просительно молвил:
«О Дальновержец! буян меж богов! ты куда меня тащишь?
ты на меня-то почто за говяд этих взъелся, мучитель?
Хоть бы весь их род говяжий сгинул! уж я-то
310 верно ни стада ни крал твоего, ни вора не видел,
да и говяд не видал — я их лишь по названию знаю.
Правду дай и возьми пред судом Зевеса Кронида!»
Так вот, слово слову в ответ, препирались друг с другом
пастырь агнцев Гермес и Лето сиятельный отпрыск,

хоть на уме у них несходное: Феб необлыжно [...] в краже коров уличал по правде владыку Киллены, а достославный Гермес лукавой и лъстивою речью серебролукого сына Лето уповал заморочить, но многомудрым распознан и пойман был многохитрый, 320 а посему шагал по песчаному берегу поспешно первый, Феб же вослед в стороженьи шествовал зорком.

Скоро взошли в благовонную высь пресвятого Олимпа прямо к Крониду-отцу прекрасные чада Зевеса, ибо Правды весы воздвигнуты там для обоих — в этот же час при восходе Зари золотопрестольной присноблаженные также сошлись на снежном Олимпе. Вот Гермес и вместе с ним Аполлон серебролукий стали у отчих колен, и Зевес высокогремящий к сыну пресветлому слово такое изрек и промолвил: 330 «Это откуда ж ты, Феб, столь пригожего пленника гонишь — вроде совсем малыша, хоть глашатая сущего видом? Важное дело нынче решать собранью блаженных!»

Мигом ему возразил Аполлон, дальновержный владыка: «Отче! услышишь сейчас в ответ не напрасные речи! Тешишься ты надо мной, будто всех я жаднее к добыче, я же, троп истоптав немало, в гористой Киллене молокососа обрел, всех татей на свете лукавей! Смейся, да только я ни в богах, ниже в человеках, сколько на свете плутов ни есть, такого не видел! 340 С паствы украл он моих говяд и с ними пустился вечером в путь, их пригнал по берегу шумливого моря в Пилос раздольный, двойные следы за собой оставляя, и учудил сотворить подобное мороку диво: виделось в черной пыли, как вспять — к лилейной лужайке — явственно обращены коровьих копыт отпечатки,

сам же он за скотиной шагал по песку без дороги
и оставлял, кознодей, следы отнюдь не стопами,
но и не дланями, а сотворил особую хитрость —
так ступал, как могли бы ступать деревья молодые.

- 350 Он сперва со стадом шел по рыхлому праху,
так что приметны очам следов на песке отпечатки,
после же, путь по песку когда завершился протяжный,
стало следов совсем не видать — ни его, ни коровьих —
на каменистой тропе, но один из людей заприметил,
как он в раздольный Пилос погнал говяд крутолобых.
После, успевши куда-то коров потихоньку припрятать
и на дороге своей там и сям натворить безобразий,
он в колыбельку шмыгнул и слился с полнощною тьмою
в черной пещерной мгле, где даже орел прозорливый
360 не разглядел бы его нипочем. А после он снова
взялся хитрить — глаза протирал, как будто спросонок,
но на расспросы мои отвечивал быстро и бойко:
дескать, нет, не видал, не ведал, слыхом не слышал,
нечего, дескать, сказать, чего ни сули за находку!»

Это изрекши, Феб Аполлон уселся на место,
и отвечать черед Гермесу — к Зевесу Крониду,
всех богов царю, он слово такое промолвил:
«Отче Зевес! скажу я тебе лишь сущую правду,
ибо нимало не лжив и вранью отнюдь не обучен!

- 370 Нынче вот он в наш дом появился вдруг спозаранку
грузнокопытных искать говяд: никого из блаженных
не прихвативши с собой в поручители иль понятые,
он у меня вымогал с великою нудой признание,
всяко грозился, сулил закинуть в Тартар бездонный.
Глянь! он в полном цвету достохвальной красоты молодецкой,
я же только вчера — как и сам он знает! — родился
и не похож на грабителя стад, силача и верзилу!

Верь, коль недаром слывешь моим родителем добрым:
не угонял я ничьих коров, на поживу не льстил
380 и за порог не ходил — на то мое честное слово!
Благоговейно Солнце чту и прочих бессмертных,
даже и этого! ты же мне мил и знаешь отлично,
что не виновен я! нет и нет! пусть порукою клятвы
станут сии врата благолепные божьих чертогов!
С ним я ужо, сколь он ни могуч, за розыск пристрастный
так или сяк, да сочтусь — а пока заступись за меньшого».
Молвя сие, моргал Киллений Аргоубивец
и пелену на боках локотками придерживал крепко.

Много смеялся Зевес, покуда проказник лукавый
390 от воровства своего отпирался красно и умело,
после же чадам обоим велел, чтобы в мирном согласи
шли за пропажей, — и пусть Гермес, назначен вожатым,
без кознодейных затей по правде верно укажет
место, где спрятал статных говяд Аполлоновых стадо.
Повиновался пресветлый Гермес мановенью Кронида,
без промедленья смирен Эгидодержателя волей.
Вот безотложно вдвоем прекрасные чада Зевеса
в Пилос песчаный пришли, чрез Алфей переправились бродом
и по лугам достигли до мест, где в стойлах высоких
400 нежались ночь напролет богатые туком коровы.
Тут, покуда Гермес, нырнувши в пещерные недра,
статных говяд всем скопом на свет выгонял из-под кровли,
местность успел оглядеть Летоид на круче скалистой
шкуры приметил и рек к Гермесу преславному тотчас:
«Как же сумел ты двух коров, проказник, прирезать —
новорожденный ты мой несмышлениш? Теперь уж и сам я
будущей мощи твоей страшусь! Негоже дозволить
слишком тебе возрастать, о Киллений, Майады отпрыск!»

- Молвивши так, он в руки взял упругие лозы,
409A [узами крепкими стадо свое вознамерившись спутать,
409B да не довольно путы прочны — все прочь разметались]
410 лозы и, наземь павши едва, пустили побег
прямо у ног и так разрослись ветвистою чащей,
что и говяд на лугу по воле Гермеса сокрыли
густосплетенною сенью. Невиданным зрелищем оным
был устрашен Аполлон, а могучий Аргоубивец
жарким взором туда и сюда поводил воровато [...]
скрыть желая, и тем достославного вмиг Стреловержца
по произволу смирить сумел без трудов непомерных,
сколь ни могуч Летоид. Оперевши лиру на шуйцу,
он бряцалом лады испытал — под манием дляни
420 грозный грянул звон, и радостно Феб рассмеялся,
ибо до дна души проникал умилительным зовом
чудный глас и сладостной был исполнен истомой
чутко внемлющий слух. На лире бряцая прелестно,
прибодравшийся Майады сын стоял подле Феба
ошую, а через миг, по струнам ударивши звонко,
песнь затянул — и чарующий звук последовал лире.
Славил он бессмертных богов и черную Землю,
и особый удел, что всяк обрел первородный,
а меж богинь он прежде других воспел Мнемосину,
430 мать Муз, ибо в доле ее и Майады отпрыск.
После же — в очередь по старшинству и по чести рожденья —
всех прославил богов сиятельный отпрыск Зевесов,
всё по порядку он пел, подпирая шуйцею лиру.

Тут Аполлон, чье сердце в груди объято томленьем
неодолимым, к Гермесу рек крылатое слово:
«Стадогубитель, хитрец, хлопотун, трапезы товарищ,
всех пятьдесят говяд стяжать ты в награду достоин,
и разочтемся мы нынче с тобой, как мыслю, без спора!

Только скажи-ка сперва, сын Майады многоумелый,
440 то ли с тобою вместе на свет это диво явилось,
то ли кто из бессмертных богов иль из смертного люда
щедро тебя одарил и в пеньи волшебном наставил?
Чуден и несказан сей звук, которому внемлю —
верно, такого никто никогда доселе не ведал
ни меж людей, ни в чертогах богов на высоком Олимпе,
кроме тебя, кознодей, Зевеса и Майады отпрыск!
Что тут за хитрость? какая мощь влечет необорно?
способ игры каков? воистину, здесь вперемежку
радость и страсть и сладостный сон постижимы на выбор.
450 Хоть и сопутствую я хороводу Муз Олимпийских,
в пляске усердных и чистый лад блюдущих напева
рокотом нежным цевниц и согласия стройного звуком,
но не в заботу доселе мне бывали трезвоны,
коиными в праздник юнцы упражняются в очередь лихо —
вот и дивлюсь я, Зевесов сын, сколь ты сладко бряцаешь!
Раз уж тебе, малышу, столь великая ведома мудрость,
сядь-ка теперь, дитя, и старшему внемли прилежно.
С матерью вместе тебе меж богов бессмертных отныне
будет почет, а еще скажу правдивое слово —
460 клятвы порукою сей кипарис! — тебя меж бессмертных
я возвеличу, вождем нареку, осчастливаю богатством,
всех щедрей одарю и вовек ничем не обижу!»

Молвил, Гермес же ему лукавой отвечает речью:
«Ну и дотошен же ты пытатъ, Дальновержец! Ведь мне-то
вовсе не жаль, чтоб искусству сему и ты причастился
хоть сейчас — охотно мою к тебе дружелюбность
я изъявить готов советом и словом. Всеведуш
ты, Зевесов сын, меж бессмертных престол тебе первый,
ты могуч и благ, и Зевес премудрый по праву
470 любит тебя и щедро дарит пречестными дарами.

Тоже глаголют, что ты от Зевеса стяжал, Дальновержец,
важную должность — вещать сужденные Промыслом судьбы,
и самолично я ныне зрел твой достаток великий,
а посему выбирай себе по вкусу науку!

Ежели лирной игры ты ныне душой вожделеешь,
пой и бряцай! на радость себе утешайся! а лиру
в дар прими — но меня отдарком, друже, пожалуй.

Со звонкогласой подрутой в руках благозвучно и верно
песнь заводи, порядок ладов постигнувши стройный —

480 всюду ты с нею желанный гость, хоть в пире обильном,
хоть в хороводах дев, хоть в шумной гульбе молодецкой,
денно и ночью счастлив. Воистину, кто понимает
правила лирной игры по всей многохитрой науке,
тот от ладов переймет душой великую радость —
кроткой забавою ум облегчить и душу утешить,
сладостный отдых вкусив средь забот. Но ежели неуч,
лиру появши силком, извлечь попыбует звуки,
будут лишь визг да лязг ему доукою тщетной —
волен теперь ты сам по вкусу выбрать науку!

490 Лиру тебе я дам, о сиятельный отпрыск Зевесов,
ты же за это повсюду в горах и в раздольных равнинах
дай нам стада говяд пасти на лугах, Дальновержец:
здесь бугаи покроют коров и приплодом богатым
телок нам и бычков принесут, — а тебе не пристало
слишком сердиться, хоть ты и охоч до всякой корысти».

Рекши, он лиру вручил Аполлону, а тот ее принял,
свой светоносный кнут отдав радушно Гермесу
вместе со стадом, и Майады сын искомой наградой
был доволен. Меж тем, подперши шуйцею лиру,

500 отпрыск пресветлый Лето Аполлон, государь дальновержный,
все испытал бряцалом лады — и под манием длани
грозный грянул звон, а бог распевал сладкозвучно.

После оба они, прекрасные чада Зевеса,
в прежний святой приют луговой говяд воротили
и поспешили назад к снеговым высотам Олимпа,
звоном струн бодрясь Зевесу премудрому в радость,
дружбой сопрягшему их — и с той-то поры с Летоидом
ненарушимою дружбой Гермес доньне повязан.

Милую лиру вручил он ему залогом приязни,
510 и забряцал прилежно тот, перенявши науку,
а уж Гермес успел сотворить забаву иную —
сладил ловко свирель со слышным издали гулом.
Молвил тогда Летоид такое слово Гермесу:
«Страшно мне, Майады сын, в проказах проворный вожатай,
как бы ты лиры моей не украл и гнутого лука,
раз уж дана тебе в честь от Зевеса должность — маклачить
меж человеков по всей земле изобильнокормящей.
Вот бы поклялся ты великою божеской клятвой —
хоть мановеньем главы, хоть водою властною Стикса —
520 так бы ты сполна утешил меня и уважил!»
Майады отпрыск в ответ головою кивнул, обещая
Фебовых ввек имений не красть, ни даже к чертогу
не приближаться его крепкостенному, и Стреловержец
тоже кивнул головой, приязнь обещая и дружбу
и что не будет ему милей никто из бессмертных,
бог ли, Зевесов ли сын. Отец в подтверждение обета
526А [им ниспослал орла, Аполлон же клятвенно молвил:]

«С верою ты от меня и с честью будешь союзы
знаменовать у богов и у прочих всех, а вдобавок
дам я тебе прекрасный жезл богатства и счастья,
530 троеконечный, златой — он тебя сохранит безопасным
и пособит в словах и делах вершить преблагие
подвиги, кои назначу тебе промышленьем Зевеса.

Ведать же судьбы, как алчешь того, храбрец богородный,
всем бессмертным и равно тебе вовек заповедно,
ибо единый Зевес грядущее ведает, я же
клятву великую дал и главы подтвердил мановеньем,
что никому, как мне, из богов блаженных всевечных
будет нельзя узнать промыслений премудрых Зевеса,
а посему, златожезлый мой брат, с меня ты не требуй
540 провозглашать о судьбе, что Зевес промыслил всезрящий!
Людам я вред порой доставляю, порою же пользу,
меж горемычных людских племен непрестанно вращаясь:
польза тому от глаголов моих, кто приходит, ведомый
зовом и взмахом крыл достоверной во знаменьи птицы —
этого не обману и стяжает он пользу в вещаньи!
Если же кто-то, втуне гонясь за неправую птицей,
разуму наперекор у меня о грядущем восхочет
вызвать и так всевечных богов превзойти многознанием,
в путь пускается зря! — но даров и его не отрину.
550 Я о другом тебе расскажу, о Майады чтимой
и Вседержителя сын — богов благодатный глашатай!
Есть на свете некие три достохвальные девы,
сестры родные: в красу им и в славу быстрые крылья,
густо их темена припорошены белой мукою,
а обитают они в сени седловины Парнаса
и научают вещать — там еще пастушонком науку
я перенял сию, Родитель же к ней беззаботен.
Там и сям, вспарив от гнезда, летунии ширяют,
сотами кормятся и никому не откажут в вещаньи,
560 но если допьяна желтым они насытятся медом,
сразу к правдивым речам на них нападает охота,
если же не довелось отвесть божеской снеди,
лгут и подальше от правых путей уводят ответом.
Их я тебе отдаю — выпрашивай правду дотошно
и утешайся душой! а коль смертным откроешься, часто

станут глаголов твоих искать в упованьи удачи.
Тоже возьми, о Майады сын, говяд круторогих,
тоже и коней бери, и крепких под ношею мулов».

- 568А Так он рек, и с небес сам отец Зевес в подтвержденье [...] «[...] яростнозрящим львам, сереброщетиныстым вепрям,
570 лсам и всем стадам, земною питаемым ширью —
всем скотам досточтимый Гермес да будет владыка!
Он же единый да будет послом полномочным к Аиду,
и наградит его щедро тот, хоть сам без награды».
Так государь Аполлон всеприязненно Майады сына
дружбой уважил, Кронион же ей придал благодати.

Водит знакомство Гермес со всеми людьми и богами,
прок от него невелик, зато гораздо он морочить
смертных людей племена в непроглядной мгле полунощной.

- Радуйся днесь и ты, о Зевеса и Майады отпрыск!
580 я же, тебя помянув, припомню песню другую.

1. *Майада* (чаще *Майя*) — дочь Атланта, в небесах одна из Плеяд, в мифологии не прославлена ничем кроме рождения Гермеса.

2. *Киллена* — гора на северо-востоке Аркадии с одним из главных святилищ Гермеса, так что он часто именуется Киллением, хотя быть его родиной притязали еще некоторые города и местности.

3. ...*проворный*... — Употребленный здесь очень редкий эпитет *έρπυριος* относится только к Гермесу, так что значение его не совсем ясно: иногда это слово можно понимать как «полезный» или «дающий удачу», однако в данном случае, применительно к гонцу, естественно говорить прежде всего о скорости (так же понимаем *τέρπυριος* С. Шелмердайн).

19.*первый... четверток...* — У греков дни месяца иногда считались подряд, и тогда четверток (четвертый день) был один, иногда по декадам (тогда четвертков было три), а иногда по полулуниям, с двумя четвертками. При любом счете первый четверток всегда падает на один и тот же день, но раз здесь он назван первым, речь несомненно идет не о счете подряд. Почти все комментаторы склонны полагать, что здесь подразумевается двучастное (более архаичное) деление месяца; это мнение кажется вполне основательным. Четвертый день молодой луны и позднее обычно посвящался Гермесу.

30.*примета добрая...* — Неожданная находка называлась по Гермесу «гермеон» и считалась счастливой (подобное отношение к находке сохраняется у многих до сих пор), так что и сам Гермес понимает свою первую в жизни находку как удачу; ср. «почин» в ст. 35.

36.*под крышей теплой...* — Стих заимствован из «Трудов и дней» (ст. 365), хотя Гесиод, разумеется, говорит о домашем уюте серьезно; такого рода иронические цитаты в эпической поэзии встречаются редко. О преимуществах нахождения дома см. также XX и примеч.

37.*охранишь от козней коварных...* — Живая черепаха использовалась как оберег виноградников, но и в этом случае по завершении обряда ее оставляли на спине, на верную смерть; о магической силе черепахи см. у Плиния Старшего (Hist. Nat. XXXII. 33).

47. *Вот, соразмерно настригши тростник...* — Гермес делает семиструнную лиру с резонатором; впоследствии этот же инструмент с не очень значительными изменениями назывался кифарой, а различие между кифарой и лирой сводилось, в сущности, к тому, что на лире играли дома и в школе, а на кифаре для большой аудитории, поэтому резонатор кифары иногда бывал металлическим. Общее название лиры и кифары, а иногда и арфы — φόρμιγγις, «форминга» или «кобза» (Hymn. Hom. III. 183); так называет струнные инструменты Гомер. Описывая изготовление лиры, автор верно перечисляет, из чего именно этот инструмент делается (позднее, даже когда резонатор бывал деревянным или костяным, ему прида-

валась форма черепашьего панциря), но чрезвычайно невнятно рассказывает о порядке действий: эти несколько стихов не просто не могут быть руководством музыкальному мастеру — не знай читатель, как выглядит лира, он затруднился бы вообразить даже и ее внешний вид. Вероятно, автор видал лишь готовые лиры, а к объяснению был принужден сюжетом; см. также «Черепаха-лира».

54. ...а бог запел... — Нередко считается, что кифаред начинал кифаредию не с музыкального вступления, а с пения голосом, к которому затем присоединялся аккомпанемент, однако Гермес в гимне поет дважды (здесь и в ст. 419–426) и оба раза сначала играет. Оба описания, однако, с правилами кифаредии не связаны: в обоих случаях Гермес сначала пробует инструмент (здесь впервые и для себя, позднее для брата) и лишь затем приступает к кифаредии, порядок которой в тексте не обозначен, и то, что может казаться инструментальным вступлением, на деле таковым не является.

55. ...так юноши в пире... — Речь идет о шуточных амебейных импровизациях, принятых на пирах и на праздниках, особенно среди молодежи (ср. ст. 453–454); см. также «Смышленная Ямба».

71. ...там у блаженных богов... — Выше (ст. 18–22) говорилось о намерении Гермеса украсть коров Аполлона, а здесь говорится о собственности всех вообще богов. В этом есть, однако, известная логика: видимо, Пиерия представлялась автору своеобразным общественным выгоном, где по соседству с домом (Олимпом) пасутся стада разных владельцев — а Гермес вскоре украдет именно Аполлоновых коров, как и собирался.

73. *Аргоубивец* — Гермес зовется так потому, что убил многоглазого великана Аргуса, сына Земли, которого Гера приставила сторожить возлюбленную Зевса Ио, превращенную в телку. Этот подвиг бог совершил, разумеется, позднее описанных в гимне событий, происшедших в первые дни (а пока — в первые часы) его жизни, но «Аргоубивец» — постоянный эпитет, чья инерция сильнее сюжета, так что автор не нарушает эпической логики, давая богу еще не заслуженное им прозвание.

77. ...*пялиться нудил*... — Эту уловку применяют и другие воры стад, мифические и реальные; Афанассакис сообщает в комментарии к этому месту, что на его родине, в северо-западной Греции, скот до сих пор крадут этим же способом; см. также: *Haft A. The Mercurial Significance of Raiding: Baby Hermes and Animal Theft in Contemporary Crete // Arion, IV (1996), № 2. P. 27–48.*

87. *Онхест* — см. примеч. III. 230–238.

88. ...*некий... старик*... — В более поздних версиях (хотя и восходящих к несомненно известной автору гимна несохранившейся поэме Гесиода) поселянина зовут Батт, и Гермес сначала награждает его за молчание, а затем наказывает за предательство превращением в камень — так у Овидия (*Met. II. 676*), так и в «Картинах» Филострата (*Imag. 26*); см. *Holland R. «Battos» // Rheinische Museum für Philologie, B. LXXV (1926). S. 156–183*

91А. Перевод по восполнению Ивлин-Уайта.

100. ...*дщерь Палланта-царя, Мегамедова внучка Селена*... — Эта генеалогия нигде не находит подтверждения: у Гесиода (*Theog. 371*) Луна — дочь титана Гипериона, сестра Гелиоса, хотя там же упоминается и Паллант, сын титана Крия (*ibid. 375*); пусть в эпосе генеалогия не особенно актуальна, в данном случае упоминание об отце Селены дает повод для более глубокого понимания некоторых местных традиций; см. «Аркадская луна».

108. ...*науку огня... изведать*... — Это самое раннее в греческой словесности упоминание о добывании огня трением.

109–110. *Славного лавра ветку взявши... дымком потянуло*... — Между ст. 109 и 110 невосполнимая лакуна; объем ее неясен, однако общего смысла она не нарушает, поэтому нумерации стихов издатели не меняют; лавровая палочка служит Гермесу «буровом» (*τρέπανον*), а неподвижно зажатая в руке деревяшка — «курильницей» (*εἰσῆρα*).

111. ...*первый из всех Гермес*... — Ср. ст. 25 (такая же похвала за изобретение лиры).

115. ...*Гефеста... ярость...* — Гефест раздувал своими кузнечными мехами любой огонь, как искусственного, так и естественно-го происхождения.

125. ...*там и до нынешних дней...* — Гемолль полагает, что в тех местах и вправду сохранялись в качестве демонстрируемой реликвии какие-то коровьи шкуры, и это весьма правдоподобно, так как в более поздних источниках сохранились сведения и о других подобных реликвиях *illius temporis*.

128. ...*дюжину доль...* — По общему мнению комментаторов, дюжина доль соотносится с двенадцатью Олимпийскими богами; другое дело, что обычно в их число входит Гермес, а отсюда некоторые проблемы в понимании дальнейшего (см. ст. 130–134 и примеч.); делить мясо на порции было одной из обязанностей глашатая.

129. ...*жеребьем... отмеривши...* — Гермес был не только глашатаем, но и богом жеребьевки (ср. ст. 564–566).

130–134. *Тотчас взалкал он... как ни желал...* — Отказ Гермеса от мяса не вполне понятен: он очень хотел говядины, он вроде бы одну из дюжины доль предназначил себе и все же проявляет «непреклонность души»; остается предположить, что он либо не выделяет себе ни одной доли, либо не хочет есть свою долю в одиночестве, либо руководствуется обоими мотивами сразу. Следует заметить, что в мужскую половину Олимпийской дюжины богов Зевс, Аполлон, Арей и Гефест входят всегда, а на оставшиеся два места претендуют сразу четверо: Посейдон (хотя у него есть свой удел), Гермес, Дионис и Геракл — а значит, Гермес может насчитать двенадцать Олимпийских богов, даже не включая в их число самого себя. По остроумному предположению С. Шелмердайн, Гермес одну долю все-таки предназначает себе, но не хочет есть ее, пока не будет принят в Олимпийский сонм на законных, так сказать, основаниях.

166. ...*изрядное дело...* — Ассоциация пребывания на Олимпе с изобилием говядины в какой-то мере подтверждает гипотезу

Шелмердайн, хотя Гермес говорит, конечно, о доле в жертвоприношениях.

173. ...*делить Аполлонову должность...* — В финале гимна Аполлон действительно делится с Гермесом некоторыми своими полномочиями, что согласуется с функциональной близостью этих богов (см. предисловие к гимну).

178. ...*хоромы Пифийские...* — то есть знаменитый своими сокровищами (и потому не раз разграблявшийся) Пифийский храм Аполлона.

179. ...*котлов и треног нахватаю...* — Котел для приготовления мяса устанавливался на треножнике, относившемся тем самым к кухонной утвари, но применительно к Пифийским треножникам с их особой пророческой функцией (ср. III. 443 и примеч.) это приобретает двойной (иронический) смысл.

186. ...*роща святая...* — В Онхесте был знаменитый храм Посейдона, упоминаемый уже Гомером (II. II. 506); ср. III. 230 и примеч.

213. ...*подала ему знак... птица...* — Вдобавок к сказанному стариком Аполлон получает знамение, из которого понимает, кто украл коров и где они спрятаны; он идет за коровами в Пилос, но затем, удивленный странными следами, сворачивает к Киллене, чтобы найти и допросить Гермеса (ст. 215–228 и сл.). Тут не очень много повествовательной логики, так как вещему богу узнать, где спрятаны его коровы, не труднее, чем найти Гермеса, но для последующего развития сюжета старший брат должен сначала поссориться и затем помириться с младшим — так и выходит.

216. ...*благоденственный Пилос...* — Трифилийский Пилос, имеющий дополнительное значение для датировки гимна; см. также «Черепашка-лира».

247. ...*три заповедных чулана...* — Сходство со сказочными тремя сундуками, тремя яйцами и т. д. в данном случае не случайно: здесь отражен тот же архетип, предположительно возводимый к троичности вселенной и на повествовательном уровне передава-

емый через общеизвестные триады типа «медь-серебро-золото», хотя в закромах богов самое драгоценное, конечно, не золото, а нектар и амброзия.

265. *Мне ли красть говяд?* — Угон скота обычно бывал не кражей, а разбоем или даже частью военных действий, так что и осуществлялся как своего рода молодецкий подвиг.

278. *Молвя сие...* — Не все экстралингвистические средства выражения могут быть переданы в иконографии, и это, редкое в древней литературе, описание мимического сопровождения речи заслуживает внимания; интересно, что столь богатая мимика не сочетается здесь с обычными при таких обстоятельствах движениями рук.

295. *...знаменье подал...* — Чиханье повсеместно до сей поры считается приметой не слишком значительной, но двусмысленной, то есть могущей быть истолкованной как неблагоприятная (отсюда и нередкие пожелания здоровья); таким же двусмысленным чиханье считалось у греков. Испускание ветров (не путать с чревоуцанием) у древних обычно квалифицировалось как дурная примета — так у Гомера (Od. XVII. 539–547), у Ксенофонта (Anab. III. 2. 9) и даже у Аристотеля (Probl. 962 b 19–28). Однако так как оба «знамения» являются произвольными жестами, поведение Гермеса лишь усугубляет комизм повествования, и Аполлон, говоря о «приметах», никак ими затем не руководствуется.

305. *...пеленку с плеч натянув на макушку...* — Этот стих интерпретируется по-разному: в частности, Аллен понимает его в том смысле, что Гермес ведет себя словно спросонок. Вероятнее, однако, что Гермес в присущей ему пародийной манере изображает просятеля-жалобщика — и накидывает на голову край пеленки вместо традиционного края плаща.

315–316. Между этими стихами невосполнимая лакуна.

324. *...Правды весы...* — Это и есть знаменитые весы правосудия. В одной из поздних версий предания Правда бежит от людей в небеса, где становится созвездием Девы-Астреи, а ее весы — соседним созвездием Весов.

331. ...*глашатая сущего видом*... — Аполлон представляет Зевсу Гермеса как только что найденного нового бога, а Зевс не просто знает новорожденного сына (и рад «пригожему пленнику»), но уже и предназначил ему должность вестника богов; поэтому Зевс говорит с Аполлоном шутливо, а тот сердится всерьез, тем усугубляя комизм повествования.

355. ...*в раздольный Пилос*... — Этого старик не говорил (ст. 213 и примеч.).

370. ...*заявился вдруг*... — Пародия на судебную процедуру: Гермес обвиняет Аполлона в насилии под предлогом изъятия краденого.

381. ...*Солнце чту*... — Всезрящий Гелиос был поручителем клятв.

409AB. Восполнено Алленом (409B = VII. 13); Аллен считает, что Аполлон собирается спутать коров, чтобы гнать их обратно в Пиерию (о таком обращении со скотом см. также Od. IX. 427), однако некоторые комментаторы полагают, что Аполлон пытался связать Гермеса, чтобы помешать ему расти и/или воровать, но бога связать невозможно — и недаром разросшиеся лозы так напоминают эпизод из гимна к Дионису, которым и пользуется в данном случае Аллен. Восполнение Аллена кажется спорным, «узами крепкими туго связать вознамерясь Гермеса» действительно было бы ничуть не хуже — хотя оба варианта остаются гипотетическими, так как из сохранившегося текста можно умозаключить только, что Гермес помешал Аполлону связать то ли самого себя, то ли коров, получить которых все еще рассчитывает.

415. ...*жарким взором*... — За этим стихом невосполнимая лакуна, и неизвестно, что именно хотел спрятать Гермес: Аллен предполагает, что остатки двух зарезанных коров, но эта гипотеза не представляется основательной, так как чуть ранее (ст. 403–404) сказано, что Аполлон заметил на скале коровьи кожи и опознал их; из дальнейшего кажется вероятнее, что Гермес наконец достал лиру, которую прежде держал под мышкой, «скрыть желая».

429. *Мнемосина* — дочь Урана и Геи, обожествленная Память (Theog. 135; *μνημοσύνη* и значит «память»), мать девяти Муз (ibid. 915–917). Гермес изображается предводителем Муз (Мусагетом) реже, чем Аполлон, но все же иногда выступает в этой роли, а в описываемый момент в качестве певца и музыканта несомненно связан с Музами и тем самым с «долей» Мнемосины. Важнее, однако, что под «долей» или «уделом» разумеется область полномочий, которая может пониматься как в пространственном смысле (скажем, удел Аида — преисподняя), так и в функциональном (скажем, удел Ареса — война). Удел Мнемосины — память, необходимая в первую очередь вестникам и глашатаям, не имеющим, в отличие от певцов, права на импровизацию, а Гермес как раз и есть прежде всего глашатай.

440. ...с тобою вместе на свет... явилось... — Так, Афина родилась во всеоружии (XXVIII. 7–9), а Аполлон в гимне Кинефа получает при рождении лук и лиру как свою и ничью более собственность (III. 131–132).

441–442. ...то ли кто... тебя одарил... — Так, бессмертный Гермес вскоре подарит бессмертному Аполлону лиру, а тот одарится жезлом вестника; но и смертный Персей подарил бессмертной Афине голову убитой им Медузы.

453. ...трезвонь... — Ср. ст. 55–56 и примеч.; см. также «Черепаха-лира».

458–459. ...меж богов... почет... — Тем самым Аполлон обещает Гермесу место в сонме богов, не ссылаясь на волю Зевса, хотя в эпосе все важные решения принимает именно Зевс; однако эти два стиха не подвергают сомнению власть Зевса и даже не подчеркивают пророческую должность Аполлона — просто старший брат обещает младшему всё, что можно обещать.

460. ...сей кипарис... — Из кипариса делались копьё, поэтому иногда стих понимается в том смысле, что Аполлон, подобно гомеровскому герою, клянется своим копьём, но такая интерпретация встречает справедливые возражения: лучник Аполлон никогда

не изображается с копьем. Аллен высказывает гипотезу, что Аполлон клянется своим скипетром, как Ахиллес (II. I. 234), но и эта гипотеза кажется шаткой. Важнее, что кипарис был посвящен Аполлону, а значит, все кипарисы принадлежали ему, и он мог клясться любым из них (скажем, растущим в пределах видимости, раз уж кипарис «сей»), даже не имея в руках ничего кипарисного.

504. ...в прежний... *приют*... — Назад в Пиерию: хотя стадо теперь в собственности Гермеса, пастись оно будет на том же общем выгоне, где пасутся стада всех прочих богов (см. ст. 70–72 и примеч.).

512. ...сладил... *свирель*... — Подробнее см. XIX. 15 и примеч.

515. ...как бы ты лиры моей не украл и гнутаго лука... — Вест отмечает по этому поводу, что у Алкея Гермес крадет у старшего брата также и лук.

526A. Перевод по восполнению Аллена. Зевс был блюстителем клятв, отсюда греческий аналог «ей-богу» — *νῆ Δία* («клянусь Зевсом»); посланные Зевсом знаменья (как гром и молния или орел) скрепляют клятву его собственным поручительством.

529. ...прекрасный *жеzl*... — Этот жезл, обычно называемый кадуцеем от лат. *caduceus* (греч. κηρύκειον, в эпосе часто κηρικῆϊον) представлял собой палку, обвитую двумя змеями, так что имел форму буквы ψ (пси); кадуцей был знаком неприкосновенности глашатая и неизменной принадлежностью Гермеса; в настоящее время часто служит эмблемой финансовых учреждений.

533. *Ведать же судьбы*... — В космологии власть Зевса небезгранична и небесконечна, он сам зависит от Мойр, но в эпосе он изображается почти или вполне всемогущим, так что Аполлон оказывается лишь его пророком; в реальной религиозной практике Аполлон был самостоятельным пророком вѣдомого (хотя и не подвластного) ему грядущего.

541. ...вред порой... *порою же пользу*... — Из рассказов о неверно понятых («кривых») оракулах известнее всего история Креза и разрушенного им «великого царства», оказавшегося его собственным царством (Hdt. I. 53), но у Геродота ничего не говорится

о знаменьях; напротив, эпизод «Илиады» (XII. 210–243), когда Гектор пренебрегает неблагоприятным (летящим слева) орлом, не связывается с обращением к Аполлону; между тем из гимна следует, что перед обращением к Пифийскому оракулу нужно (или желательно) прибегнуть к некоторым вспомогательным формам дивинации. В любом случае все рассказы о «кривых» оракулах подразумевают, что вопрошающий (хотя бы и любимый Аполлоном Крез) недостаточно благочестив, чтобы получить внятное (полезное) пророчество. Жертвы богу приносились не только в благодарность за пророчество, но и ради самого права задать вопрос — Аполлон, действительно, принимал все дары.

552. ...*три достохвальные девы*... — Начиная с Германна (1806), комментаторы склонны отождествлять этих дев с Фриями, персонифицированными гадательными камешками, употреблявшимися в Дельфах (по-гречески этот камешек называется θρία); о Фриях кратко сообщает Аполлодор (III. 10. 2), о гадании на костях Павсаний (VII. 25. 10), а у Филохора (Philochor. FrGrHist 328 F 195) сказано, что Фрии — «нимфы, живущие на Парнасе, пестуны Аполлона, их три, зовутся Фрии, по ним и гадательные камешки зовутся фрии»; см. это слово также у Гесиохия и у Суды. При все том отождествление «дев» с Фриями далеко не бесспорно: в интересной работе Дж. Ларсон (*Larson J. The Corycian Nymphs and the Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes // Greek, Roman and Byzantine Studies, vol. XXXVI (1995). P. 341–357*) вполне убедительно доказывается, что у Фрий нет ничего общего ни с Гермесом, ни с пчелами, а «достохвальные девы» — это Корикийские нимфы, которых тоже три и которые живут на Парнасе; такое толкование предлагал еще Фонтенроуз в своем знаменитом «Пифоне» (*Fontenrose J. Python: A Study of Delphic Myth and its Origins. Berkeley, 1959. P. 426–428*), так как Корикийские нимфы ассоциированы и с пчелами, и с Аполлоном, и с Гермесом, а в их пещере на Парнасе занимались клеромантией (гаданием по камешкам) — той самой малой дивинацией, которую Аполлон уступает Гермесу.

554. ...темена припорошены... — Это не метафора седины, а то ли намек на покрытую цветочной пылью пчелу (ср. ст. 558–563), то ли на муку, которой пудрили голову те, кто в праздничной процессии нес жертвенные корзины, то ли на иной обряд, нам не известный, хотя самым вероятным решением (особенно в связи с упоминаемым ниже медом) кажется цветочная пыльца.

555. ...в сени седловины Парнаса... — У Парнаса две вершины, так называемые Федриады, осеняющие Пифийское святилище Аполлона.

559. ...сота́ми кормятся... — Представление о меде как об источнике пророческого и поэтического вдохновения распространено не только у греков (ср. пророческий мед Одина в Старшей Эдде).

562. Божеская снeдь — мед, с которым ассоциируется, в частности, нектар; см. также «Нектар».

568А. Перевод по восполнению Аллена, который предлагает еще один стих, полностью восполняющий сохраняемую здесь лакуну, однако в этом стихе (568В) Аллен отдает во власть Гермесу вещей птиц, что недостаточно мотивировано мифологически (см. ниже).

569. ...львам... ве́приам... — Перечисление в перечне не только домашних, но и диких животных не совсем традиционно, так как Гермес обычно не связывается с лесом и/или охотой. Характерно, однако, что здесь названы только такие дикие животные, которые в Греции в историческое время не водились: можно полагать, что реальный волк или кабан в данном контексте показался бы певцу нелепым, а экзотические львы и ве́при украшали перечень, не ассоциируясь с пастушеской реальностью; такую гипотезу подтверждает и упоминаемая Алленом по поводу этого стиха поздняя статуя Гермеса в окружении домашних животных, среди которых экзотическая пантера.

572. ...послом... к Аиду... — В качестве глашатая богов Гермес провожал мертвых в преисподнюю, ему же было поручено вывести

из преисподней Евридику (не получилось это по вине Орфея), но главным его делом было обеспечение сношений между Аидом и Зевсом, так как Аид не мог подняться из преисподней, а Зевс не мог туда спуститься.

573. ...без награды... — Из детей Кроноса лишь Аид не только никогда не причисляется к Олимпийским богам, но и не имеет доступа на Олимп, так что иногда изображается обиженным своей долей.

577. ...прок от него невелик... — Это плохо согласуется с весьма значительной ролью Гермеса в эпосе и в мироздании, что подтверждается и всем предшествующим повествованием; вероятно, либо текст тут испорчен, либо автор решил несколько утрировать проказливость бога.

578. ...в непроглядной мгле... — В качестве вожатого Гермес иногда ведет, а иногда «водит» тех, кто за ним следует, совсем как русский леший.

V. К АФРОДИТЕ

Этот гимн настолько архаичнее прочих послегомеровских эпических текстов, что К. Рейнхардт считает его сочинением Гомера (см.: *Reinhardt K. Die Ilias und ihr Dichter. Göttingen, 1961. S. 507–521*); не разделяя столь радикального мнения, другие исследователи (см., например: *Podbielski H. La structure de l'Hymne homérique à Aphrodite. Varsovie, 1971; Lenz L. H. Der homerische Aphroditehymnus und die Aristie des Aineias in der Ilias. Bonn, 1975; см. также Bergren A. L. The Homeric Hymn to Aphrodite: Tradition and Rhetoric, Praise and Blame // Classical Antiquity, VIII (1989). P. 1–41; Walkot P. The Homeric Hymn to Aphrodite: A Literary Appraisal // Greece and Rome,*

XXXVIII (1991). Р. 137–155) все же предполагают, что автор гимна вряд ли жил намного позднее Гесиода, так как язык и стиль гимна (в частности, обилие гомеровских слов и выражений) указывают, что он сложен не позднее середины VII века — словом, по общему мнению, это самый старый из гимнов. Местом его сложения была, вероятно, либо малоазийская Трояда, либо соседствующая с ней Эолия, потому что автор рассказывает одно из троянских династических преданий, а потомки Энея (то есть Анхиса) якобы еще в VII веке правили в Скепсисе, в Трояде — так сообщает Страбон, со ссылкой на Деметрия Скептийского (Strab. XIII. 1. 52–53). Правда, П. Смит пытается доказать, что правящие в Трояде потомки Энея, упоминаемые в гимне и прежде того в «Илиаде» (XX. 307 sq.) — вовсе не князя Скепсиса, о которых пишут Деметрий и Страбон (см.: *Smith P. M. Aineidai as Patrons of Ilias XX and the Homeric Hymn to Aphrodite // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 85 (1981). Р. 17–58*), однако Вест в примечаниях к своему изданию справедливо возражает, что для такого недоверия нет оснований и что речь скорее всего идет об одном семействе — ведь от времени Гомера до начала VII века прошло меньше двухсот лет (тут нельзя не отметить, что Вест — британец, а Смит — американец, и различие в их восприятии двух веков отражает различие двух родственных культур).

Так как серьезных оснований не верить Страбону действительно нет, можно сказать, что в содержательном отношении гимн заметно отличается от всех прочих (повествовательных) гимнов корпуса. В прочих гимнах описывается установление существующего космического порядка, то есть рождение божества и/или определение его места в мире и/или в ритуале, а в этом гимне действие разворачивается в уже сложившейся вселенной, незадолго до Троянской войны, которую предстоит пережить Анхису и в которой будет участвовать его сын Эней: если вопреки мифологической

логике включить описываемый эпизод в известную нам хронологическую последовательность, получится, что Афродита навестила Анхиса примерно в 1250 году до н. э., коль скоро годом падения Трои традиционно считается 1225-й, а Эней был тогда молодым отцом уже умевшего ходить первенца. При этом никаких перемен в статусе Афродиты в результате описанных событий не возникает, ибо для бога и даже для богини рождение смертного отпрыска — происшествие малозначительное, и протагонистом в данном сюжете несомненно является Анхис, чья жизнь после встречи с богиней меняется радикально, что отражается и на жизни всех его потомков, начиная с полубога Энея и кончая князьями Скепсиса, ради одного из которых предположительно сложен гимн. Таким образом, сообщенный в гимне миф, оставаясь этиологическим, отчетливо ассоциирован с хронологически и социально определенной группой лиц и в какой-то мере является пропагандистским: числиться потомком Энея неведомому династу было навряд ли менее выгодно, чем Октавиану Августу, а Августу, как мы знаем, это было выгодно. Подобных мифов немало, и отчетливый династический (а значит, и пропагандистский) оттенок не делает их «менее мифическими», чем какая-нибудь Титаномахия — однако в этом корпусе гимнов подобный династически мотивированный текст всего один.

Культ Афродиты был у греков повсеместным: богиня почиталась хозяйкой плодотворяющей силы природы и, соответственно, любовной страсти людей, а в эпосе и богов. Этой страсти она и сама была подвержена: так, упоминавшаяся песня Демодока в «Одиссее» описывает в шутовском тоне ее связь с Ареем, а о рождении Энея от Анхиса сообщают (без подробностей) и Гомер (II. II. 810–821; V. 311–313), и Гесиод (Theog. 1008–1010) — возможно даже, что Гомер признавал династические притязания Энеадов.

О дальнейшей судьбе Анхиса в гимне не говорится. Афродита предупреждает любовника, что, если он разгласит их связь, Зевс поразит его перуном, и нет ни малейших сомнений, что он ее разгласил: во-первых, мифические и фольклорные персонажи всегда нарушают запрет, об опасности нарушения которого предупреждены; во-вторых, всем известно происхождение Энея, а рассказать о нем мог только Анхис. В других версиях мифа (сохранившихся, правда, лишь в поздних источниках) Анхис разглашает тайну и наказан, как обещано, перуном, хотя остается жив — так, у Гигина (Hug. Fab. 94) он ослеплен молнией. В «Энеиде», где Анхис — один из главных героев, он сам говорит о божьей каре, объявляя во время пожара Трои, что лучше ему умереть: он и так зажил на свете после того, как Юпитер дохнул на него небесным огнем (Aen. II. 647–649). Сервий, комментируя эти стихи, сообщает, что Анхис был разбит параличом — и верно, у Вергилия он слаб ногами, так что сын уносит его из Трои на плечах. Правда, в другом месте тот же Сервий говорит, что Анхис за разглашение секрета был ослеплен (I. 617), и такое наказание традиционнее паралича, но обе названные Сервием кары совершенно не согласуются с текстом «Энеиды»: ни о какой определенной болезни Анхиса там нет ни слова, и он несомненно зряч. Вергилий, отлично знавший источники, в том числе до нас не дошедшие, ничего не говорит о параличе и называет другую причину крайней немощи Анхиса — старость. Действительно, Анхис умирает от старости сравнительно вскоре после бегства из Трои, а значит, неудивительно, что ему не по силам бежать через горящий и уже захваченный врагами город, раз это не по силам и Креусе, первой жене Энея.

Возраст эпических персонажей плохо подчиняется житейской логике, однако старческая немощь Анхиса не может не привлечь недоуменного внимания: Эней молод, Анхис при

его рождении был никак не старше (с пастухами ходят юноши), а эпические отцы взрослых первенцев обычно полны сил, как полны сил гомеровские Агамемнон и Одиссей. Да и после рождения Энея Анхис несомненно был молод, и тем не менее после Энея детей у него не было; о его смертных детях (дочерях) упоминается лишь в «Илиаде» (XIII. 428–433), где ничего не говорится о божьей каре, а в гимне возлюбленный Афродиты не женат (она является к нему невестой), и о каком-либо его браке предание молчит. Притом названные Гигином и Сервием немощи вовсе не являются препятствием к браку и деторождению — абсолютно препятствует тому и другому лишь бессилие.

Анхис в гимне сам говорит о неизбежности такого бессилия и умоляет Афродиту избавить его от судьбы, ждущей избранника богини, — та обещает, но ставит невыполнимое условие (соблюдение запрета). Итак, исходя из текста гимна, Анхис должен оказаться бессильным вскоре после описанных событий, а значит, не женится и других детей не родит. Вообще, судя по большинству мифов, боги чаще всего довольствуются одной встречей с предметом своей страсти, зато склонны требовать от него или от нее вечной верности. Раз Афродита отдает сына отцу в качестве наследника, отец до возмужания сына должен быть способен исполнять отеческие обязанности, что предполагает некий минимум физической полноценности, но вовсе не предполагает молодости — выходит, что перун Зевса не ослепил и не парализовал Анхиса, но сделал его старцем задолго до срока.

Тема старости в гимне — едва ли не самая приметная, однако концепций старости там две: Анхис говорит о «важной» старости, до которой хочет дожить, Афродита о «шелудивой», которая ей ненавистна. В архаических и консервативных обществах старость, как известно, чаще всего бывает окружена особым почетом, так что люди высокого социаль-

ного статуса подчас зовутся «старцами» вне зависимости от реального возраста — как римские сенаторы, русские старосты и английские олдермены. При всем том старость естественно ассоциируется с близкой смертью, и для богов, следовательно, является омерзительным признаком смертности. В просвещенных греческих городах старики как живая память общины уже не имели того почетного положения, какое имели в древности и какое сохраняли в Спарте и в сходных консервативных полисах, где люди получали знания не от заезжих софистов, а от старших по возрасту. Зато страх старости и всех ее признаков (иногда даже признаков взросления, как бы приближающих старость) был, как известно, весьма распространен — отсюда и живость в изображении автором гимна отвращения Зари к первой седине любовника. В «Энеиде» следы такого восприятия старости отсутствуют: старческая немощь Анхиса у Вергилия обладает сюжетной актуальностью, но не воспринимается как изъян, поэтому для реконструкции мифа этот мотив обычно не используется — однако представляется, что Вергилий, как было ему присуще, и тут не отступил от традиции, хотя использовал ее для изображения едва ли не самого привлекательного персонажа своей поэмы.

Муза! поведай мне днесь о делах всезлатой Афродиты
Кипрской! она и богов укротила негою сладкой,
и племена человеков земных себе покорила,
и поднебесных птиц, и также всяческих тварей,
сколько ни кормится их повсюду на суше и море.

Все прилежат делам Кифереи благовенчанной,
лишь над тремя она обманом и лестью не властна.
Над светлоокою дочерью Зевеса Афиною-девой,
ибо не любы той забавы златой Афродиты,

- 10 но утешаться любит войной и Ареевой сечи
ратным трудом, а еще о ремеслах важных печется:
первая плотников смертных она научила искусству
ладить для браней колесную снасть с пестромедным узором,
и нежноликих девиц в теремах святых научила
золотошвейным трудам, внушивши к работам охоту.
И Артемиду крикливую золотострельную тоже
Милой Киприде смирить не дано любовною негой:
любы той лишь стрельба да на горных угодьях ловитва,
пляски, бряцанья струн, пронзительногулкие клики,
20 сень заповедных рощ и мужей праведных грады.
Тоже не любы дела Афродиты и кроткой Гестии
девственной, что родилась от коварного Кроноса старшей,
но произволом Зевеса державного также и младшей:
Посидаон и Феб с государыней брака искали,
ей же сие не по нраву пришлось, и при твердом отказе
клятвой великой она поклялась, доселе блюдомой,
до головы Зевеса-отца прикоснувшись десницей,
и обещала, в богинях благая, девствовать вечно.
Ей за безбрачье прекрасный дар от Зевеса наградой —
30 ей посередь жилья престол и жирнейшая жертва,
ей повсюду во храмах святых соучастие в чести,
ей в старшинстве богов у смертных первое место.

- Оных трех покорить и прельстить не сильна Афродита,
из остальных же никто не мог ее власти избегнуть,
будь то хоть кто из блаженных богов иль из смертного люда.
Даже и ум грозowego Зевеса она соблазняла,
сколь ни велик он и сколь ни отличен великою честью,
а и ему по охоте своей мучила рассудок
и произвольно к смертным женам приводила на ложе,
40 память о Гере отъяв, о единоутробной супруге,
что между всех богинь миловидной красой превосходна:
ей, досточтимой, отец коварный Кронос, а матерь

Рея, а приснопремудрый Зевес поял ее в жены,
сделав законной супругой своей, домовитой и скромной.

Но и самой Киферее внушил Зевес вожделенье
смертного мужа любить — да сбудется так поскорее,
что не могла и она удержаться от ложа земного,
дабы нельзя было впредь пред сонмом божеским хвастать
или с улыбкой веселой шутить насмешнице милой,
50 как она, мол, богов со земными сводит женами
и как рожают они от бессмертных смертное чадо
или как сводит она богинь со земными мужами.
Вот и прельстил ей душу Зевес вожделеньем к Анхису,
он же в ту пору в горах на Иде влагообильной
пас быков, а обликом был с бессмертными сходен —
лишь разглядела его улыбкой благая Киприда,
вмиг влюбилась и страстью проникнулась неодолимой.
В Кипр устремившись, явилась она в свой храм благовонный,
в Паф, где душистый ее алтарь в заповедной ограде,
60 внутрь взошла и блестящую дверь заперла за собою.
Там умыли Хариты ее и елеем нетленным,
что в обиходе одних присновечных богов, умастили —
той амвросийною мазью, чье сладостно благоуханье.
Так, в прекрасный одета наряд и в полном убранстве
всезолотой лепоты, Афродита, улыбкой благая,
благоуханный покинула Кипр и ринулась к Трое,
скорый путь проложив среди облаков поднебесных.
Матери тварей достигнув — обильной влагою Иды,
прямо к шатрам без дороги пошла, а следом за нею
70 бурые волки бежали, хвостами вилая, медведи,
яростнозрящие львы и до ланей хищные барсы.
Возвеселилась душой от вида такого богиня
и обольстила зверей вожделеньем — и все они тотчас,
всяк с четою своей, сокрылись в берлогах укромных.

- Вот, к исправным пришед наметам пастушым, богиня
тотчас под сенью шатра обрела Анхиса-героя,
сущего бога красой. Он был особо от прочих —
все пастухи близ стад своих на лугах оставались,
он же меж тем под сенью шатра особо от прочих
80 взад и вперед бродил, на кифаре звонко бряцая.
Вот предстала пред ним Зевесова дочь Афродита,
девы невинной подобье прияв и ростом и видом,
ибо испугом смутить не желала Анхисовы очи,
он же, пытливый взор на нее устремивши, дивился
85 стати ее и красе и блестящему ярко наряду:
в ризу одета она, сверканьем затмившую пламя,
89 золототканую, пестрорасшитую — чудно для взора,
90 словно бы юной луной осиянны нежные перси;
87 серьги блистают в ушах, цветовидные искрятся пряжки,
88 дивными нитями бус увита стройная выя.
- 91 Страсть Анхиса взяла, и рек он приветное слово:
«Радуйся, о госпожа! Ты кто же в сонме блаженном?
Не Артемида ли ты? Лето? Афродита златая?
иль светлоокая ты Афина? честная Фемида?
или одна из Харит меня посетила, что ходят
всякому богу вослед, да и сами чтутся бессмертны?
Нимфа ли ты — из тех, что в чашах святых обитают,
или из тех, что сею горой прекрасной владеют
вместе с ключами рек и паствою всей луговой?
100 Ради тебя алтарь на утесе издали видном
я водружу и стану тебе во всякую пору
тучные жертвы нести, а ты, ко мне благодушна,
даждь величаться вовек знатнейшим меж мужей Троянских,
чадам грядущим моим даждь здравия, мне же пожалуй
долго и счастливо жить, любоваться солнечным светом,
в людях стяжать почет и старости важной достигнуть!»

- Так отвечала ему Афродита, Зевесова дочь:
«О Анхис! о ты, в земных человеках славнейший!
что ж ты с богами равняешь меня? я ничуть не богиня,
110 но рождена земною женой и отнюдь не бессмертна!
Мой отец — почтенный Отрей, коль знаешь такого,
он над Фригией градообильною всей государит,
внятны же мне равно наречия ваше и наше,
ибо Троянка вскормила меня в родительском доме,
дитятком малым от матери милой к груди восприявши,
а посему мне твой и мой понятны языки.
Днесь же меня умыкнул златожезлый Аргоубивец
из хороводного круга крикливой златой Артемиды:
мы там — юные дщери с младыми невестами вместе —
120 увеселялись, венцом толпы объятые тесным,
и вот оттоле меня златожезлый Аргоубивец
взял и с собою повлек чрез многие нивы людские
и чрез протяжные дикие дебри, где хищные звери
кроются в сени тенистых урочищ, — и все мне казалось,
будто земли животворной я вовсе стопой не касалась!
Рек он, что я призвана взойти на Анхисово ложе
честной супругою и народить тебе чад достославных,
но, изъяснивши наказ, поспешно Аргоубивец
поворотился отсель восвояси — в чертоги бессмертных,
130 я же явилась сюда, промышленьем властным гонима.
Ради Зевеса и ради твоих родителей добрых,
ибо дурные таких, как ты, не родят, заклинаю:
ты целомудренной чистою девою меня на смотрины
препроводи к отцу твоему и к матушке мудрой,
к братьям и к сестрам, тебе родным по утробе и крови, —
им незасорно снохою меня и невесткою встретить!
Тоже гонца отряди к Фригиянам резвотабунным
оповестить отца моего и скорбящую мать,
а уж они пришлют и злата, и пестрого платья

- 140 вдоволь — и всё тебе вручат прещедрым приданым.
А как исполнишь, так пир готовь для сладостной свадьбы
всем человекам и всем богам равно в угождение!»

Рекши сие, вожделенье внушила богиня Анхису,
и отвечал он ей так, обуян любовною страстью:
«Если ты смертна и рождена от матери смертной,
если отец твой — почтенный Отрей, как сама объявляешь,
если сюда ты пришла, влекомая волей Гермеса,
божьего вестника, наречена мне супругой законной,
значит, никто из бессмертных богов иль из смертного люда
150 не воспрепятствует ныне мне слюбиться с тобою
сей же миг! Да пусть хоть сам Аполлон дальновержный
метит стрелою в меня, серебряный лук напрягая,
я и тогда хочу успеть с боговидной тобою
прежде на ложе взойти, чем спустись в обитель Аида!»
Молвил и за руку взял ее, и вот Афродита,
долу взор опустив, с улыбкою тихой скользнула
к ложу богатому — впрок государю постланы были
мягкие войлоки там, укрытые шкурами многих
громкорычащих львов и медведей, что своеручно
160 были промыслены им в урочищах высокогорных.
А как воссели рядом они на пышной постели,
так он сперва с прекрасной снял убор драгоценный —
пряжки, запястья, нити бус, цветовидные серьги,
после же пояс ей развязал и красное платье,
с тела совлекши, сложил на скамье серебряногвоздой,
после же произволением богов с богиней бессмертной
смертный, не ведая что творит, сочетался любовью.

- А как настала пора, когда пастухи на ночлеги
гонят агнцев и тучных говяд от пастбищ лилейных,
170 так навела на Анхиса она беспробудную дрему

сладостносонную, вновь облеклась прекрасным убранством,
божьему стану под стать наряд благолепный надела,
с ложа восстала в рост — и главою высокой достигла
кровли шатра. Ланиты ее амвросийной красою
заполыхали, как присно личит благой Киферее,
и разбудила Анхиса она такими словами:
«Эй, пробудись, Дарданид! Ты почто погрузился в дремоту?
Глянь и скажи, не мнишь ли меня по-прежнему сходной
с тою, которую давеча ты увидел очами?»

- 180 Молвила; он же, из сна воспрянувши мигом на голос,
лишь Афродиту признал по вые и ясному взору,
в ужас великий пришел — очеса отвративши в испуге,
спрятал он снова лицо прекрасное под покрывалом
и обратил к Киферее с мольбой крылатое слово:
«Тотчас, едва тебя я узрел впервые, богиня,
бога постигнул в тебе — но ты отвечала притворно!
Днесь же Зевесом эгидодержавным тебя заклинаю:
не допусти меня жизнь доживать среди человеков
в немощи — смилуйся! Верно ведь муж, с богиней бессмертной
190 ложе деливший, вовек от того пробудет бессилен!»

Так отвечала ему Афродита, Зевесова дочь:
«Не унывай, Анхис, в человеках смертных славнейший,
и да не внидут в сердце твое чрезмерные страхи!
Бед никаких от меня ниже от прочих бессмертных
не опасайся, но верь, что богам ты премного любезен.
Будет сын у тебя: ему над Троянами править,
и не прервется род его от колена к колену,
а называться он будет Эней, поелику прегорько
я удручалась, на ложе простертая смертного мужа,
200 хоть между смертных всегда наипаче богоподобны
видом и всею красой твои семейные были.
Прежде премудрый Зевес Ганимеда русого тоже

ради красы его умыкнул, приобщивши бессмертным,
дабы соделался кравчим богов в Зевесовом доме, —
дивно глядеть, коликую честь у бессмертных стяжает
он, ковшом золотым багряный черпая нектар.
Трос же в печали был неизбывной, ибо не ведал,
в край какой увлечен сын милый божественным смерчем,
а посему горевал и плакал о чаде вседневно,
210 но пожалел его горний Зевес и в выкуп за сына
дал ему резвых коней, которые возят бессмертных.
Дар Зевесов навек, а вдобавок веленьем Зевеса
Аргоубивец, божий гонец, возвестил, что пребудет
Тросов сын присномлад и бессмертен вровень с богами.
Трос, едва получил посланья сии от Зевеса,
мигом отринул печаль и принялся с радостным сердцем
увеселяться лихою ездой на конях рысистых.

Был и Титон поят Зарею златопрестольной, —
тоже сородич твой и обликом богоподобен! —
220 и приступила Заря к грозовому Крониону с просьбой
сделать бессмертным его, да пребудет жив вседневно;
ей кивнул Зевес и судил по молитве исполнить.
Ах, несмышленная! вовсе Заря из ума упустила
тоже и юность просить, отскоблить шелудивую старость!
Так вот, покуда при нем была многолюбая младость,
с ранорожденной Зарей он в сладком любовном согласьи
жил-поживал на краю Земли близ стремнин Океанских,
а лишь успели мелькнуть седые первые пряди
в кудрях прекрасных его и в густой бороде благородной,
230 тотчас от ложа его госпожа Заря удалилась,
хоть самого во дворце содержала в уюте, в нарядном
платье и досыта хлебом с амвросией сладкой кормила.
А как вконец одолела его шелудивая старость,
и уж не в силах он был ни двинуться ни шевельнуться,

сделала так Заря, как сама почла наилучшим —
в спальне укрыла его и замкнула блестящие двери:
голос его журчит неустанно, однако же прежней
крепости более нет в упругих некогда членах.

- Я не желаю тебя вот таким обрести меж бессмертных,
240 пусть бы соделался ты бессмертен и жил повседневно, —
только когда бы таков, как теперь, обличьем и статью
мог бы ты жить, называясь мне законным супругом,
сердце мое не томила бы скорбь плачевной печали!
Ныне же скоро тебя осквернит шелудивая старость,
коей всех человеков язвить суждено непреложно,
гиблая, дряхлая — всем богам несносная мерзость.
Мне же отныне вовек меж богами бессмертными будет
из-за тебя превеликий стыд и укор повседневный,
ибо досель им были страшны притворства и лести,
250 коими так или сяк я сводила бессмертных с женами
смертными, всех и всегда покоряя моим произволом,
ныне же рта мне нельзя раскрыть, чтобы с сонмом бессмертных
прежние речи вести, коль сама я умом повредила
бедственно и до того смутилась рассудком, что в чреве
чадо днесь понесла от ложа смертного мужа!

- Сын же наш, лишь узрит впервые сияние Солнца,
на воспитанье воспримут его пышногрудые нимфы
горные, кои на сей пресвятой горе обитают
и не причислены к смертным, ниже однако к бессмертным.
260 Многие лета живут, амвросийною кормятся пищей,
пляшут с бессмертными вместе в кругу хороводов прекрасных,
тоже сильны порой да и зоркий Аргоубивец
любуется с ними в недрах пещер укромноприютных.
Как нарождаются нимфы в свет, так тотчас деревья
из животворной земли побегі стройные вносят

и на вершинах гор красуются ростом и статью,
ввысь воздымаясь — слывут же они заповедносвятыми,
а посему и не рубят их топором человеки.

Но наступает срок судьбою назначенной смерти,

270 и на корню сперва деревья прекрасные вянут,
а под конец опадает кора, осыпаются сучья —
вот тогда-то и души нимф разлучаются с Солнцем.

Сына они моего питать и пестовать будут,
а как довольно возрастет и в лета цветущие внидет,
отрока тотчас к тебе напоказ препроводят богини,
я же — насколько могу о задуманном молвить — прибуду
в пятый год за сим самолично вручить тебе сына,
ты же, впервые взглянув на юного отпрыска облик,
возвеселишься — толико схож он будет с богами!

280 В ветреный ты Илион его отведи безотложно,
если же спрашивать станет вдруг какой-нибудь смертный,
мать какая тебе родила столь милое чадо,
то говори, как велю, — запомни накрепко басню,
что, мол, дитя рождено тебе нежноликою нимфой,
здешних насельницей гор, обитающей в чаще лесистой.
Если же вдруг сболтнешь, прихвастнув в безрассудном

бахвальстве,

что разделил, мол, любовь Кифереи благовенчанной,
испепелит тебя гневный Зевес каленым перуном —
вот тебе слово мое! а ты смекни, поразмысли

290 и придержи язык — побойся божьего гнева!»

Молвив сие, к облакам небесным она воспарила.

Радуйся днесь, богиня, владычица людного Кипра,
я же, начавши с тебя, затею песню дружую.

1–2. *Афродита... Кипрская* — по месту рождения; ср. Theog. 193–194; 200.

6. *Киферея* — по Кифере, острову близ южного берега Пелопоннеса, мимо которого проплыла новорожденная богиня, чтобы выйти из воды на Кипре (Theog. 192–196).

8. *Над светлоокою... Афиною...* — см. XX и XXVIII и примеч.

16. *И Артемиду...* — см. IX и XXVII и примеч. Вообще говоря, Артемида не почиталась законоблустительницей, но кое-где (например, в Милете) ее культ был тесно ассоциирован с гражданским укладом; вероятно, автор был хорошо знаком с обычаями хотя бы одного из таких городов.

21. *...кроткой Гестии...* — см. XXIV и XXIX и примеч. Гестия была первым ребенком Кроноса и Реи и, соответственно, первая была проглочена отцом, извергал же он съеденных детей в обратном порядке, так что во второй раз она явилась на свет последней (ср. Theog. 495–496). В отличие от своих братьев и сестер, Гестия редко изображается антропоморфной и почти не фигурирует в эпосе, так что сюжет о сватовстве к ней богов не имеет распространения и в данном случае может быть вынужденной повествовательной гиперболой: о двух других девственных богинях автор кое-что сказал, нужно что-то сказать и о третьей, притом старшей.

50. *...богов со земными сводит женами...* — Зевс изменял Гере и с бессмертными богинями (например, с Лето и с Майей), а у самой Афродиты была знаменитая связь с Ареем, однако любовные отношения богов с людьми отмечены здесь не случайно: соприкосновение со смертной природой сквернит божество, а рождение смертного дитяти печалит бессмертного родителя. О детях богинь от людей см.: Theog. 964–1022.

53. *Анхис* — сын Каписа и Фемиды, царь союзной троянцам Дарданы близ Иды в Троаде (см. также примеч. 202–206).

54. *Ида* — лесистая и со многими родниками гора в Троаде, где пасли скот окрестные жители; впоследствии там же пас стада

царевич Парис, и именно туда явились к нему на суд спорившие за яблоко три богини.

59. *Паф* — главный город Кипра с известным храмом Афродиты (существовавшим по крайней мере с XII века до н.э., если не раньше), которая поэтому часто называется Пафийской богиней.

61. *Хариты* — см. III. 94 и примеч. Чаще всего богини прелести изображаются в свите Афродиты, которой, по выражению Павсания, «особенно сродственны» (VII. 24. 5). Об амвросийной мази см. II. 237 и примеч. и «Нектар».

68. *Матери тварей достигнув...* — На лесистой Иде было главное капище Реи-Кибелы, Великой Матери богов, людей и всего живого (см. гимн XIV).

70. *...бурные волки...* — Ср. эпизод «Одиссеи», когда звери ластятся к Одиссею и его спутникам, пока те идут к жилищу Кирки (Od. X. 211–219). Позже описания подобных сцен, видимо, вошли в моду: так, в «Аргонавтике» Аполлония Родосского звери в первой песни ластятся к Рее, в третьей — к Артемиде, в четвертой — все к той же Кирке. У Гесиода присутствие Афродиты веселит растительный, но не животный мир.

86–90. Порядок стихов по исправлению Ивлин-Уайта.

92. *Ты кто же..?* — Сходный вопрос задает Метанира, когда на ее пороге является Деметра (II. 213–215 и примеч.), и так же быстро успокаивается: люди не могут узнать бога в человеческом обличье, если бог сам того не пожелает, хотя при вступлении божества на священный порог божественная сущность является очевиднее и на миг вселяет в благочестивых (как Метанира или Анхис) благоговейный ужас.

94. *Фемида* — богиня правосудия, дочь Урана и Геи, сестра Кроноса и Реи, родившая от Зевса Мойр (Theog. 135; 901–906).

111. *Отрей* — У Гомера это имя носит царь союзных троянцам фригиан (II. III. 186); Страбон сообщает о названном в его честь городе Отрее во Фригии (Geogr. XII. 4. 7); отсюда не следует, что Афродита объявляет себя дочерью именно этого Отрея (хотя воз-

можно и такое, Троянская война начнется относительно скоро), довольно и того, что, по понятиям автора гимна, фригийский царь подобное имя носить мог, ибо это подтверждено авторитетом Гомера.

112. *Фригия градообильная* — Первоначально Фригией называлась вся срединная часть западной половины Малоазиатского полуострова, позднее эти границы были урезаны более новыми царствами.

113. *...наречия ваши и наши...* — У Гомера союзники троянцев говорят на разных языках (II. II. 804; IV. 437), а язык кариян он называет варварским (II. II. 867), однако в гимне чужой язык представлен не только чужим, но и доступным — при известных условиях — изучению; Вест справедливо отмечает, что это — самое раннее из дошедших до нас от классической древности упоминаний о билингвизме.

117. *...умыкнул... Аргоубивец...* — Отводить невесту в дом жениха входило в обязанности Гермеса как вестника богов (см. предисловие к гимну IV).

181. *...лишь Афродиту признал...* — Ср. у Гомера (II. III. 396–397):

Но, лишь узрела Елена прекрасную выю Киприды,
прелести полные перси и страстноблестящие очи...

(Пер. Н. И. Гнедича)

185–186. *Тотчас... бога постигнул...* — Слово «бог» (θεός) могло применяться к богине или богиням, если они были в центре ритуала: так, Деметра и Кора именовались в Элевсине «богами», а вместе «два бога» (θεῶν); разумеется, во всех этих контекстах употреблялся артикль женского рода, но артикль в греческом требуется далеко не всегда; в данном случае важно лишь то, что θεός может применяться к божеству любого пола.

190. *...пребудет бессилен!..* — Целесообразно не искать обоснования страху Анхиса в древних греческих поверьях, а рассматривать

данный текст как надежное свидетельство того, что подобные поверья существовали; притом о сходной опасности предупреждает как современный греческий фольклор (связь с русалкой), так и мировой (особенно китайские предания о связях людей с лисами).

196. *Будет сын у тебя...* — Ср. у Гомера (II. XX. 307–308):

Будет отныне Эней над троянами царствовать мощно,
он и сыны от сынов, имущие поздно родиться.

(Пер. Н. И. Гнедича)

Страбон сообщает, что после падения Трои Эней и затем его потомки были царями Скепсиса, но называет и другие места, где якобы восстановил троянское царство Эней — в Македонии, в Аркадии, на Сицилии и, наконец, в Лации (Strab. XIII. 2. 53). Допустимо предположить, что миф об Энее, пращуре римлян, усвоенный в Риме уже в III веке до н. э., был разработкой какой-то из более ранних версий о новом царстве Энея, возникших на основании пророчества «Илиады» — при том, что наверное какая-то из этих династических легенд имела хождение уже при Гомере, то есть пророчество «Илиады» является не ее источником, а ее следствием (так наз. *vaticinium ex eventu*).

198. *Эней* (Αἰνείας) — Афродита производит это имя от αἰνός, «ужасный», часто употребляемого для усиления, особенно у Гомера (при другой стилистике текста и, соответственно, перевода можно было бы сказать, что Афродита «ужасно огорчалась»), но это — типичная народная этимология (ср. объяснение имени Одиссея — Od. I. 62), и Αἰνείας с таким же успехом, пусть навряд ли более основательно, можно произвести от ионийского αἶνι, «хвала».

201. *...твои семейные...* — В «Илиаде» (XX. 215–241) Эней рассказывает Ахиллесу, что родоначальник Дарданидов, Дардан, был сыном Зевса и родил Эрихтония, который родил Троса, который родил дедов Энея Ила (отца Фемиды) и Ассарака (отца Каписа), а также Ганимеда; у Ила было много сыновей, в их числе Лаомедонт (отец

Титона) и царь Трои Приам. Таким образом, похищение Ганимеда — дело давнее и общеизвестное, а вот история Титона относительно нова: его брат Приам жив и еще не стар, так что Титон, останься он с людьми, был бы почтенным человеком, а то и царем Трои, потому что назван Энеем прежде Приама, вероятнее всего, по старшинству.

202–203. ...Ганимеда...умыкнул... — В «Илиаде» похищение Ганимеда совершается не Зевсом, а «богами» (XX. 231–235), однако сообщаемая гимном более поздняя версия оказалась общепринятой, хотя о страсти Зевса к Ганимеду не говорится и тут. Эволюция сюжета объясняется некоторой эволюцией отношения к красоте: для Гомера она еще более или менее самоценна и уже поэтому приближает к богам, но чем позднее, тем устойчивее ассоциируется с сексуальной привлекательностью.

207. *Трос же в печали был...* — О выкупе за Ганимеда говорит и Гомер (II. V. 265–272).

218. *Титон* — У Гомера (II. XI. 237; Od. V. 1) Титон упоминается в качестве любовника Эос, но о дальнейшей его судьбе ничего не сказано, зато у Сафо, Мимнерма и позднейших авторов о старости любимца Зари рассказывается примерно так же, как в гимне; миф о превращении окончательно иссохшего Титона в насекомое (в цикаду или в сверчка) считается поздним, хотя, возможно, это и не так (см. примеч. 237); Заря родила от Титона Мемнона, царя эфиопов и союзника троянцев, упоминаемого, в частности, Гесиодом среди детей, рожденных богинями от смертных (Theog. 984–985).

224. ...тоже и юность... — Выпросив для Титона амвросию, Заря забыла о нектаре (см. «Боги Греции» и «Нектар»); старость здесь и далее описывается как болезнь с преимущественно кожными проявлениями.

228. ...седые первые пряди... — Это не должно удивлять читателя расхождением со сведениями о «вершине жизни» (ἄκμῃ) в возрасте около сорока лет, когда первая седина, как правило, уже появилась, потому что представление об ἄκμῃ — человеческое, включающее детство, взросление, расцвет, а затем и «важную старость». Титон не

был стар, когда Заря его покинула, но седина наглядно демонстрировала его способность стареть и стала для богини первым омерзительным симптомом неизлечимой болезни.

232. ...*хлебом с амвросией сладкой*... — Сочетание человеческой пищи (хлеба) с божеской (амвросией) неприемлемо в принципе и лишний раз указывает на ловушку, в которую попал Титон (подробнее см. «Нектар»).

237. ...*голос его журчит*... — Ассоциация продолжающейся жизни со способностью издавать звуки повсеместна и самоочевидна (ср. английское *safe and sound*), но удивительная для вконец обессилевшего старца голосистость Титона может все-таки объясняться его превращением в сверчка или в цикаду, на которое в этом случае и намекает стих — а тогда миф о метаморфозе Титона гораздо старше, чем обычно принято считать; см.: *King H. Tithonos and the Tettix // Arethusa*, XIX (1986). P. 15–35.

257–258. ...*нимфы горные*... — Ниже (ст. 263–272) эти нимфы оказываются древесными: обычно традиция различает горных ореад и древесных дриад, однако автор гимна не употребляет этих названий и различий между ореадами и дриадами, вероятно, не видит, что естественно, так как в жаркой гористой стране леса растут только на горных склонах, а значит, все лесное непременно является горным — и лесные нимфы могут жить только в горах.

262. *Силены* — второстепенные божества плодородия, человекообразные, но с лошадиным хвостом и с копытами; обычно вместе с козлоногими сатирами входят в свиту Диониса и, тоже как сатиры, часто изображаются на вазах забавляющимися с нимфами. О сатирах впервые упоминается в одном фрагменте Гесиода, а силены впервые упомянуты здесь, но не описаны, так что копыта и хвост могли появиться у них позже.

264. ...*тотчас деревья*... — Здесь впервые жизнь нимфы связывается с жизнью дерева; позднее вера в эту связь стала общей, хотя смерть дерева не означала смерти дриады, способной переселиться из умершего дерева в живое.

VI. К АФРОДИТЕ

Этот гимн является проэмием в собственном смысле слова, так как предваряет выступление на состязании: автор просит у богини помощи в «ристании» (ст. 19–20). Некоторые ранние комментаторы предполагают, что гимн сложен на Кипре; Аллен возражает, что ничего специфически кипрского в тексте нет, а рождение Афродиты на Кипре — общее место; Вест в своем издании вновь возвращается к кипрской версии, подкрепляя ее гипотезой, что автор участвовал в описанном у Страбона празднике Афродиты в Старом Пафосе (Strab. XIV. 6. 3). Время создания гимна с точностью не определяется: по языку и стилю он несомненно не относится ни к числу ранних (как II или III), ни к числу поздних (как XIX, не говоря уж о VIII), однако между этими крайностями несколько веков, и проэмиий может быть датирован любым из них, а проще говоря, не может быть датирован.

В греческом предании имеется два мифа о рождении Афродиты: в одном, «гомеровском», она родилась от Зевса и морской богини Дионы (Il. V. 370), в другом, «гесиодовском», — от морской пены и взбившего ее детородного органа оскотенного Урана (Theog. 189–306). Космологически эти версии тождественны, но на уровне философской рефлексии они послужили поводом для существующего по сей день различия любви «небесной» и «земной» (см. «Две Афродиты»), а в мифологии сосуществовали мирно, так что не из всякого текста легко заключить, которую из генеалогических версий предпочитает автор — так и в этом гимне, где в описании рождения богини о ее родителях нет ни слова. Теоретически допустимо предположить, что, так как «бессмертными» здесь несомненно названы Олимпийские боги и так как Афродита родилась позже некоторых из них, она должна быть дочерью

Зевса, но в мифологии подобные предположения неосновательны: как эпический Гермес титулуется Аргоубивцем не после убийства Аргуса, а от рождения, так и в эпическом космосе дом Олимпийских богов есть величина постоянная. А так как автор явно не пытался включить свое краткое сочинение в широкий космологический контекст, Афродита у него просто родится из морской пены — и этого довольно; подробнее см. «Две Афродиты».

Песнь заведу и спую о прекрасной златовенчанной
Афродите, коей в удел достались твердыни
Кипра морского — туда ее, всю в пене соленой,
ласково влажный принес порыв Зефира по волнам
шумнобурливого моря. В златых кокошниках Оры
дивным убором ее нарядили, приветливо встретив:
на амвросийные кудри венец золотой возложили
тонко сработанный, в мочки ушей проколотых вдели
медночервонные с зернью златой драгоценные серьги,
10 нежную выю и белые перси обвили рядами
тех ожерелий златых, какими себя наряжают
сами, когда идут в златых кокошниках к дому
отчему, дабы водить хоровод веселый с богами.
Сей возложив на нее убор, привели ее Оры
прямо к бессмертным, а те, приветливо жалуя гостью,
рукопожаты ей расточали, и все без изъятия
в дом свой ее ввести законной желали супругой,
лику и стати дивясь Кифереи фиалковенчанной.

Радуйся, о милоокая, нежная! дай мне победу
20 в сем ристаньи стяжать, исполни прелестью песню! —
я же, тебя помянув, припомню песню другую.

2–3. ...*твердыни Кипра*... — см. V. 2–3 и примеч. Первым производит имя «Афродита» (Ἀφροδίτη) от морской пены (ἀφρός) Гесиод (Theog. 195–196), позднее эта этимология сделалась повсеместной.

5. *Оры* — см. III. 194 и примеч. Функционально Оры близки Харитам и исполняют тут то же, что и те, когда наряжают богиню для Анхиса (V. 61–63); существенно, однако, что Афродита родится взрослой и Оры прислуживают ей, как молодой красавице; об этом же свидетельствуют и упомянутые ниже (ст. 16–17) искательства богов.

VII. ДИОНИС, ИЛИ РАЗБОЙНИКИ

Название гимна — в александрийском вкусе, но отсюда не следует, что текст относится к той же эпохе. Комментаторы обычно датируют его VI, а то и VII веком до н. э.; Аллен, руководствуясь языковыми показаниями, определенно утверждает, что гимн сложен примерно в одно время с другими большими гимнами, то есть не позднее VI века. Однако, по замечанию Шелмердайн, до середины V века Дионис изображался бородатым стариком, а в гимне он юноша, так что и гимн должен быть сложен не раньше середины V века. Другое дело, что, пусть изобразительная традиция тесно связана с эпической, все-таки это разные традиции: живописцы могли, руководствуясь своими образцами, представлять Диониса по-старому, между тем как в поэзии уже сложился (или складывался) хрестоматийный впоследствии образ безбородого кудрявого юноши, и это могло происходить прежде середины V века — например, в конце VI, при том что последнее уже не противоречит языковым показаниям. На отно-

сительно раннее время указывает и то, что отголоски гимна встречаются у Пиндара: не только сюжетная ассоциация присутствует в одном из фрагментов, но и (что важнее) в одной из од подряд названы «Египет» и «Гипербореи» (Isthm. VI. 23), а столь нетривиальное сочетание трудно не признать цитатой, — таким образом, многое указывает на относительно раннюю датировку. Место сложения определить невозможно: у некоторых поздних авторов (например, у Овидия и у Аполлодора) история похищения бога связывается с Наксосом, но сделать отсюда вывод, будто гимн сложен на Наксосе, никак нельзя.

Греки не всегда и не повсеместно занимались мореплаванием, особенно в архаическую и в раннеклассическую эпоху, более того, порой жители целых стран (например, Лакедемона) испытывали к мореплаванию недоверчивую неприязнь, хотя оно было необходимо для их же военных надобностей. В консервативных представлениях строгого различия между купцами и пиратами не существовало: те и другие выходили в море по собственной инициативе, те и другие заботились исключительно о наживе, те и другие с равным успехом могли промышлять торговлей и грабежом, а уж получить выкуп за знатного пленника те и другие готовы были всегда. Даже гораздо позже, когда мореплавание распространилось повсеместно, так что у консервативных спартанцев тоже появился флот, подобное случалось: например, Платон был (происками тирана Дионисия) привезен в качестве пленника на рабский рынок на Эгине и, конечно, немедленно выкуплен, — но важно, что доставивший его на Эгину корабельщик не был заправским пиратом, а просто воспользовался выгодной для себя ситуацией. В результате некоторое недоверие к морякам сохранялось и позднее, даже в римское время; вдобавок идея, что все мореплаватели — реальные или потенциальные пираты поддерживалась незыблемым авторитетом Гомера (Od. VIII. 159–165).

История похищения Диониса тирренскими моряками и их превращения в дельфинов была очень любима поэтами и антикварами во все века классической древности. В сохранившихся фрагментах драмы Еврипида «Киклоп» похищение мотивировано злобой Геры, внушившей морякам мысль о похищении, а спасителями бога выведены сатиры. Сюжет этот затем разрабатывали Овидий (Met. III. 582–690), Аполлodor (III. 5. 3), Гигин (Fab. 134) и другие, хотя неясно, кто из них и в какой степени находился под влиянием гимна, — все рассказывают эту историю сходно, но не совсем одинаково.

Днесь Диониса я, преславной сына Семелы,
вспомяну, как стоял на омытом бесплодную солью
мысе песчаном, на вид — точь-в-точь едва возмужалый
юноша: выются младою красой изобильные кудри,
черны как смоль, и плащ облекает статные плечи
пурпуром алым. Глядь, на челне крепкопалубном мчатся
по винновидным волнам скорым бегом разбойные мужи,
родом Тирсены — жребий злой их гнал! Присмотрелись,
перемигнулись, сейчас соскочили наземь, поспешно
10 тащат добычу к себе, и радостью полнятся души:
дескать, дался в полон царей священнодержавных
отпрыск. Покрепче его связать они восхотели,
да никаких не достало сил — все прочь разметались
путы от рук и от ног и с весельем в черных зеницах
пленник спокойно сидел. Тут кормщик, умом пораскинув,
громко к družине воззвал и такое вымолвил слово:

«Что же за бога вы, блажные, вязать воздержнули
мощного? Груза его ладностроенный челн наш не держит!
Знать, пред нами Зевес, а не то — Аполлон сребролукий
20 иль Посидаон сам, поелику не смертным подобен
людям, но вышним богам, что в чертогах царят Олимпийских.

Так поспешите! свезите его к матерому берегу
и отпустите! не смейте сердить — иначе во злобе
буйный воздымет он смерч и великой обрушится бурей».

Рек, а начальник ему выговаривать принялся гневно:
«Ветра не чуешь, дурак? Попутный! А ну-ка живет
все подымай паруса — молодца придержит дружина!
Чаю, настанет пора, как прибывши на Кипр иль в Египет
к Гипербореям, иль хоть куда, а всяко расскажет,
30 где его дом, кто друзья, кто родня и сколько именья
есть у него — а нам он благим небожителем послан!»
Молвил и сам паруса натянул на мачте подъятой.

Вот уже ветер ветрило напруг, напружинились снасти
туго — но дивные тут дела сотворились нежданно.
Всюду сначала вино заструилось по черному челну
сладостным током, кругом благовонной амвросии запах
распространяя, — и обмерли все моряки в изумленьи.
После, до верху закрыв паруса, изобильный разросся
тут и там виноград, повисли грузно на лозах
40 гроздья, и мигом плющ тенистый взобрался по мачте,
весь в цвету и богат премногих спелостью ягод,
тоже уключины все оплелись венками. Дружина,
взвидев такое, кричит, чтоб кормщик к суше скорее
правил, да только тут внезапно пленник пред ними
львом свирепым предстал и грозно взревел, а вдобавок
знаменьем силы его медведица лютая рядом
с вздыбленной шерстью стоит, а лев от подножия мачты
яростно скалится. Все моряки на корму поспешают
в ужасе: там они, к смиренному кормщику ближе,
50 жалкой стеснились толпой, но лев, стремительно прянув,
вмиг растерзал жоака, другие же, видев такую
страшную смерть, во хляби святой искали укрыться

и обернулись вдруг дельфинами — но милосерден
к кормщику бог и так счастливцу спасенному молвит:

«Кормщик почтенный, бодрись! весьма мне нрав твой любезен!
знай же: Дионис я многошумный, меня породила
Кадмова дочь Семела, в любви спознавшись с Зевесом».

Радуйся, о дитя прекрасноокой Семелы!
сладкую песнь никому не сложить, кто тебя позабудет.

7. ...по виновидным волнам... — Прилагательное οἶνοψ, в русских переводах нередко передаваемое как «винноцветный» (и потому порождающее гипотезы вроде того, что греки не выделяли синий цвет, считая его оттенком красного), на самом деле означает просто «похожий на вино», «имеющий вид вина», и ничто в этом слове не указывает на уподобление по цвету. В сравнении с пресной водой морская плотнее и пенистее, вино в сравнении с пресной водой тоже плотнее и пенистее, поэтому хотя морская вода — негодная для питья «бесплодная соль», она похожа на вино, особенно в волнах, где плотность и пенистость заметнее.

8. *Тирсены* (также Тиррены) — В классическую эпоху так назывались пеласги, догреческие обитатели Балкан и Эгеиды; позднее этот же этноним применялся к этрускам, которых считали переселившимися в Италию пеласгами. Этруски были известны именно пиратством, но время сложения гимна заставляет предполагать, что автор имел в виду пеласгов — возможно, жителей Лемноса или Имвра, имевших репутацию разбойников.

11–12. ...царей... отпрыск... — Наружность бога в человеческом облике всегда отмечена царственным благородством (так, Метанира сразу отмечает царственность Деметры), а Дионис к тому же и одет по-царски, в пурпур, как царевич Телемах у Гомера (Od. IV. 115).

17. *Что же за бога...* — Дионис уже совершил чудо (ст. 12–14), пусть не сравнимое с дальнейшими чудесами, но моряки, кроме благочестивого кормщика, в наглости своей все еще не могут распознать бога.

29. *Гипербореи* — сказочный народ на дальнем севере или северо-западе, счастливые любимцы Аполлона, проводящего с ними зимние месяцы; корабельщик упоминает о них ради гиперболы, имея в виду, что каким бы долгим ни было плавание, пленнику в конце концов придется рассказать, какая семья заплатит за него выкуп.

45. *...львом свирепым предстал...* — С этим экзотическим хищником Дионис ассоциируется часто, как и с не менее экзотической пантерой; с *медведем* (см. ниже) относительно редко, но тоже достаточно регулярно.

53. *...обернулись вдруг дельфинами...* — Аллен полагает, что смысл рассказа в объяснении происхождения дельфинов, чья тяга к людям и кораблям в сочетании с необычной разумностью всегда удивляла греков.

VIII. К АРЕЮ

Этот гимн так отличается от прочих, что Рункен и некоторые издатели (в частности, Германн), относили его к орфическим — особенно из-за характерной для орфических гимнов аккумуляции эпитетов. Аллен возражает предшественникам, указывая на отсутствие в гимне характерной орфической лексики, но орфическое влияние считает несомненным и он. Учитывая также астрологическую специфику текста, обращенного не в меньшей степени к планете Марс, чем к сыну Зевса и Геры, можно утверждать, что автор жил никак не ранее III века до

н. э., а скорее позже, вплоть до V века н. э., когда похожие гимны сочинялись знаменитым неоплатоником Проклом. В 1970 году Вест убедительно показал, что гимн потому и похож на гимны Прокла, что сочинен Проклом (*West M. L. The Eighth Homeric Hymn and Proclus // Classical Quarterly*, 1970, vol. 20. P. 300–304) — и в настоящее время это мнение является общепринятым. Возникает, однако, естественный вопрос, как же столь поздний текст попал в корпус. Аллен предполагает, что тут нет ничего особенного: все имеющиеся манускрипты гораздо новее даже и V века н. э., и если там вообще не было гимна к Арею, переписчик мог добавить тот, который знал. Так как корпус в процессе переписывания несомненно пополнялся, о чем свидетельствуют еще несколько поздних (хотя наверное не до такой степени) гимнов, эта гипотеза кажется удовлетворительной — особенно если учесть, что гимны Прокла содержались в тех же рукописных корпусах, что и *Hymni Homerici*, о чем напоминает в своем издании Вест. Высказанная в 1987 году гипотеза Томаса Гельцера (Gelzer), что гимн сочинен другим (более ранним) неоплатоником, часто Порфирием, будучи сама по себе корректна, имеет гораздо меньше подтверждений.

Культ Арея в греческих городах поначалу был распространен мало и не имел большого значения, которое приобрел лишь в римское время, так как отождествленный с Ареем Марс был отцом Ромула и одним из важнейших богов римского пантеона. Зато в эпосе — например, в «Илиаде» — Арей упоминается и фигурирует часто, хотя почти всегда изображается буйным и жестоким. Если различать войну как средство достижения политических целей, войну как искусство и войну как резню, Арей несомненно был прежде всего богом резни — того самого воинского безумия, которое уже в эпические времена не было непременным условием победы и не внушало особенного уважения, так что, скажем, к осквернению Ахиллесом тела Гектора Гомер относится с по-

ниманием, но без симпатии. В «Илиаде» (VIII. 888–898) Арей не любит даже его родной отец, Зевс, а уж со справедливостью Арей не ассоциируется в греческом эпосе никогда — в отличие от Марса, покровительствующего, помимо прочего, праведному мщению. Автор гимна при всем своем культурном и религиозном консерватизме жил в мире, который давно был римским и где кровожадный Арей Гомера давно был облагорожен честностью римского Марса.

О многомогущий Арей, златошлемный, тяжелоколесный,
щитоноситец, храбрец, градодержец меднооружный,
сильный десницею, скорый копьем, охранитель Олимпа,
ратной Победы родитель, радетель Истины правой,
лютый врагов утеснитель, бойцов добродетельных водитель,
мужества скиптродержатель, по горнему кругу стремящий
ясный светоч в седмице планет — там третьей тропею
вечно тебя кружит упряжка твоя огневая, —
внемли же, смертных блюститель, младых удалыцов попечитель!

- 10 Нам воссияй с высоты! лучистого пламенем света
нас укрепи, взбодри, взъяри! Да стану я силен
из головы моей изгнать зловредную трусость,
в сердце смирить разуменьем лукавые похоти духа,
ратным гневом воспрянуть и с битвенным пылким задором
ринуться в сечу, забывши страх! Отваги, блаженный,
мне ниспошли, но к сему — неколебимой святости мира
от ненавистных подальше войн и от Кер торопливых!

7. ...в седмице планет... — Древний порядок планет, считая от Солнца: Луна, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн (соответственно Гелиос, Селена, Гермес, Афродита, Арей, Зевс, Кронос); этот порядок иногда менялся и Солнце помещалось в середину, после Венеры.

7. ...*третьей тропею*... — Третьей от внешней сферы, то есть от Сатурна.

11. ...*взбодри, взъяри!*.. — Идущие в бой воины должны были одушевляться своеобразной воинской яростью, без которой трудно было выдержать рукопашную. В индоевропейской древности и, возможно, позднее необходимое психологическое состояние обеспечивалось специальным наркотиком (ср. скандинавских берсерков), действие которого могло продолжаться и по завершении битвы — отсюда многие мифы об опасностях неизбытой ярости, когда, например, Геракл убивает друзей и родных детей. В историческое время в Греции эти наркотики не применялись, но ярость по-прежнему была нужна для схватки, и Арей посылал ее обеим воюющим сторонам; на деле нужный эффект достигался тренировкой и — главное — правильным построением.

16. ...*ниспошли... мира*... — Как Асклепий мог не только вылечить болезнь, но и напустить, так Арей не только начинал, но и прекращал битву.

17. *Керы* — дочери Ночи, богини насильственной смерти (Theog. 217).

IX. К АРТЕМИДЕ

Этот проэмий наверняка сочинен в Ионии, вероятнее всего в северной ее части, где находятся Смирна и Колофон, рядом с которым стоял Кларос со знаменитым (и самым большим в Азии) храмом Аполлона, — возможно, поэт сочинил этот зачин для выступления на каком-то храмовом празднике. В вопросе о датировке комментаторы расходятся: некоторые на основании стилистической интуиции считают гимн довольно поздним, другие на этом же основании — доволь-

но ранним. Последнее мнение поддержано авторитетом самого У. фон Виламовица, который относит гимн к VII веку до н. э., так как Смирна тогда политически зависела от Колофона, хотя это обоснование кажется недостаточным, потому что ближайшим к Смирне большим храмом Аполлона Кларосский храм оставался при любых политических обстоятельствах. Другое дело, что гимн мог быть сложен либо не позднее начала VI века, либо чуть ли не на триста лет позже, так как в промежутке разрушенная лидийским царем Алиатом Смирна лежала в руинах и восстановил ее только диадох Антигон. Иначе говоря, определяя стиль на глазок, придется выбирать между архаикой или самой ранней классикой и так называемой эпохой эллинизма — а так как никаких специфических примет эллинизма в тексте нет, ранняя датировка может считаться предпочтительной, хотя надежных доказательств не имеет. Подробнее об Артемиде см. гимн XXVII.

Муза! славь Артемиду, близницу-сестру Дальновержца,
стреловладычную деву, что рядом выросла с Аполлоном:
как, напоивши своих в камышовом Мелете коней,
на колеснице она всезлатой через Смирну несется
в Кларос лозообильный, а там Аполлон сребролукий
стреловладычную ждет дальновержную милую гостью.

Радуйся песне моей с богинями прочими вместе!
Сей запев для тебя, тебя я первую славлю,
а от зачина сего поведу я песню другую.

1. ...близницу-сестру... — см. III. 15–16 и примеч.

3. ...в камышовом Мелете... — Эта река часто фигурирует в преданиях о жизни Гомера: то ли он был рожден на ее берегу, то ли

его отцом был речной бог Мелет (Paus.VII. 5. 12 et al.); Смирна была в числе городов, объявлявших себя родиной Гомера.

Х. К АФРОДИТЕ

Этот проэпий, как явствует из ст. 5, должен был предварять исполняемую на состязании рапсодию. В тексте не содержится данных, позволяющих сделать предположение о месте и времени его создания.

Кипророжденную славить хочу Киферею, что смертным
сладоотнокроткие дарит дары, что — прелестная ликом —
вечной улыбкой цветет и цветов милее прелестных.
Радуйся днесь, богиня, царящая в гаванях Кипрских
и в Саламинских стенах! исполни прелестью песню,
я же, восславив тебя, припомню песню другую.

5. ...*в Саламинских стенах!..* — Имеется в виду город Саламин, основанный на Кипре выходцами с острова Саламина.

XI. К АФИНЕ

Здесь нет никакого перехода к рапсодии — ни обещания «другой песни», ни (тем более) просьбы о помощи: возможно, этот отрывок представляет собой начало какого-то более пространный текста. Культы Афины Градодержщицы и Афины

Градоимицы были распространены достаточно широко, так что никаких характерных примет места и времени сложения во фрагменте не содержится; см. также гимн XXVIII.

Градодержашую стану я петь Палладу Афины
 грозную: вместе с Ареем она веселится войною,
 битвенным кличем и сечей лихой и стен сокрушеньем —
 то в наступленье гонит бойцов, а то в отступленье.
 Радуйся днесь, богиня! — пошли нам удачи и счастья!

2. *...вместе с Ареем...* — В предании Афина и Арей обычно не объединялись, хотя Павсаний сообщает об их совместном почитании в Афинах (I. 8. 4) и в Олимпии (V. 15. 6); однако, так как Афины были самым посещаемым городом Эллады, а Олимпия — общегреческим культовым центром, указать на этом основании место сложения проэпия нельзя.

3. *...стен сокрушеньем...* — Будучи сразу защитницей-Градодержницей и завоевательницей-Градоимицей, Афина тем самым всегда связывалась с городской стеной, которую в качестве Градодержницы обороняла, а в качестве Градоимицы сокрушала различными приемами одного и того же искусства.

ХII. К ГЕРЕ

Здесь нет не только формулы перехода к рапсодии или обращенной к богине просьбы, но даже и приветствия («радуясь»), так что скорее всего эти несколько стихов являются фрагментом зачина какого-то утраченного произведения — вероятно, небольшого гимна. Объем текста не позволяет

строить какие-либо предположения о месте и времени его создания.

Кульτ Геры был распространен довольно широко: ее почитали как покровительницу супружества и родов, поэтому родовспомогательница Илифия порой называлась ее дочерью, а порой и отождествлялась с ней. Роль Геры в предании, однако, весьма своеобразна: с одной стороны, благодаря своему супружеству с Зевсом она усваивает долю его родительского и царского авторитета, с другой стороны, она пребывает в постоянном конфликте то с ним самим, то его с подругами (Семелой, Лето и др.) и детьми (Гераклом, Дионисом), которых подчас губит, оставаясь безнаказанной. Эпическая мотивировка этих ее козней и злодейств — супружеская ревность, но некоторые обстоятельства заставляют видеть в Гере божество, ассоциированное с врагами владык сегодняшнего космоса. Особенно ярко эта связь проявляется в гимне к Аполлону, где Гера родит ужасного Тифона, причем родит без супруга — и опять безнаказанно, хотя противопоставляет себя Зевсу не извне, как запертые в Тартаре титаны, а внутри властвующей семьи богов. При всем том эпический характер Геры лишен всякой сложности и обычно снижен до образа сварливой жены, которая даже и Тифона родит только для того, чтобы отомстить неверному мужу, — полностью сохраняя при этом престиж царицы-домовладычицы. В публикуемом фрагменте (как, видимо, и в несохранившемся тексте) Гера представлена именно в последнем качестве.

Златопрестольную Геру пою, рожденную Реей:
статью она превосходнее всех и бессмертным царица,
и грозовому Зевесу сестра и честная супруга —
все на Олимпе большом блаженные благоговеино
вровень ее почитают с Кронионом буйногромовым.

3. *...сестра и... супруга...* — Гера, как и Зевс, родилась от Кроноса и Реи, но у богов нет запрета на кровосмешение (см. «Боги Греции»).

XIII. К ДЕМЕТРЕ

Гемолль называет этот текст центоном, хотя настоящие «лоскутные одеяла», нарочно созданные из строчек других стихотворений, обычно бывают пространнее, так как должны продемонстрировать ученость и искусство автора. В данном случае проще сказать, что два из трех стихов заимствованы из большого гимна к Деметре, чтобы у предназначенного к исполнению текста появился зачин, — при том, что, возможно, исполняться должен был именно большой гимн к Деметре (II). Совпадение заключительного стиха со стихом из «Гимна к Деметре» Каллимаха не означает, что текст сложен после Каллимаха: вероятнее, что, напротив, Каллимах позаимствовал стих из какого-то более раннего текста — быть может, как раз из этого.

Густоволосую стану я петь Деметру благую,
тоже и дочь ее, красавицу Персефонею —
радуйся и добродей, богиня, граду и песне!

1. *Густоволосую...* — Нумн. Ном. II. 1.

2. *...тоже и дочь ее...* — Ibid. 493.

3. *...радуйся и добродей...* — Dem. 134.

XIV. К МАТЕРИ БОГОВ

Для предположения о месте и времени сложения гимна надежных данных нет. Мать богов устойчиво отождествлялась как с супругой Кроноса Реей, матерью Олимпийских богов, так и с малоазийской Кибелой, главное святилище которой было на горе Иде, неподалеку от Трои; «варварское» происхождение Кибелы не препятствовало чрезвычайно широкому распространению ее культа среди греков — сначала в Азии, а затем и повсеместно (*Lynn E. In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele. Berkeley, 1999*); изредка в качестве Матери богов почитались Гея или даже Деметра, но к эпическому отождествлению это обычно не приводило. Эпический образ Реи-Кибелы был достаточно цельным, но роль ее в эпосе не слишком значительна. При всем том образ Матери отличается некоторой двойственностью: родительница богов, союзница Зевса в борьбе с титанами, покровительница городов, носившая диадему в виде городской стены (*corona muralis*), она сохраняла связь с дикостью во всех ее формах — от пристрастия к лесистым горам, крупным хищникам и грохочущим ритмам до специфической кровожадности, так как способствовала (в качестве Реи) оскотлению Кроноса и (в качестве Кибелы) самооскоплению Аттиса.

Многоаспектность мифологического образа Матери можно объяснить неизбежной двойственностью воззрений на природу, воспринимаемую сразу как часть устроенного богами космоса и как хаос, окружающий устроенную по образу космоса городскую общину, — в качестве создательницы космоса Мать поддерживает культуру и ее средоточие, город, а в качестве наследницы хаоса враждебна культуре и воспроизводит ассоциируемую с хаосом ди-

кость, то есть самым своим существованием нейтрализует фундаментальную космологическую оппозицию хаоса и космоса.

Пой мне о Матери всех богов и всех человеков,
о звонкогласая Муза — Зевеса великого дочь!
Бубнов гул и дудок рев и кроталов рокот
тешат ее, и волчий вой, и слышный далеко
львов дикоглазых рык средь скал и лесистых урочищ.
Радуйся песне моей с богинями прочими вместе!

3. ...кроталов рокот... — Кротал был чем-то средним между трещоткой и погремушкой.

5. ...львов... рык... — С самого начала классического периода, если не ранее, Мать богов во всех ипостасях неизменно ассоциировалась со львами, которые обычно изображались влекущими ее колесницу.

XV. К ГЕРАКЛУ ЛЬВИНОСЕРДОМУ

Геракл у греков иногда почитался как герой, а иногда как бог, что предполагало, в частности, различные ритуалы: в жертву богам приносились белые животные и на высоком алтаре, а героям (обожествленным предкам) — черные и на низком алтаре. Культ Геракла-героя считается несколько более ранним, чем культ Геракла-бога, ставший повсеместным лишь в VI веке, а потому издатели и комментаторы обычно относят гимн именно к VI веку, но, с другой стороны, Геракл именуется богом и супругом Гебы уже у Гесиода (Theog. 950–955),

а значит, гимн мог быть сложен и раньше, хотя любая датировка остается гипотетической. О месте сложения гимна ничего предположить нельзя, так как текст свидетельств не дает, а почитание Геракла и предание о нем были распространены очень широко. Для автора гимна в судьбе Геракла важнее всего самый факт апофеоза и счастливая жизнь с Гебой на Олимпе после всех своих и чужих «лютостей», что соответствует упомянутым стихам «Теогонии», где тоже главным образом сообщается о вечной юности и о Гебе, — это может быть дополнительным указанием на относительную древность гимна, сложенного в эпоху, когда Геракл еще совсем недавно стал почитаться в качестве бога. Добавление к имени Геракла очень редкого, хотя и слепленного по эпическому образцу эпитета «львиносердый» (λεοντόθυρος; Гесикий толкует это «храбрый, как лев») несомненно сделано поздним (вероятнее всего, александрийским) переписчиком — ср. слово «разбойники» в названии VII гимна.

Сына Зевесова славлю Геракла, среди земнородных
лучшего, что родился на свет в краснопляшущих Фивах
от съединенья Алкмены с Кронионом буйногромовым.
Древле, блуждая сужденным путем по морям и по землям,
он в походах своих, подвластный царю Еврисфею,
множество лютостей сам сотворил и множество вынес,
днесь же, воссев на престоле благом снегового Олимпа,
тешится сладким весельем и Гебою стройнолодыжной.
Радуйся, царственный сын Зевесов! — дай силы и счастья.

3. *Алкмена* — супруга Амфитриона, внука Персея и наследника Тиринфского престола, бежавшего в Фивы после нечаянного убийства отца Алкмены Электриона, царя Микен; Зевс сошелся с Алкменой в обличье Амфитриона.

4. *...сужденным путем...* — Происками Геры (см. примеч. III. 97) Геракл родился позже Еврисфея, племянника Электриона, так что царем стал Еврисфей, а Геракл должен был ему служить — этой службой и стали знаменитые двенадцать подвигов. Притом Гера насылала на него припадки ярости, из-за которых он совершал немотивированные злодеяния: еще будучи отроком, убил своего учителя музыки Лина, позднее убил жену и детей, убивал друзей и т.д. (о бранной ярости см. предисловие к гимну VIII), но и сам претерпевал страдания, особенно перед смертью, терзаемый отравленной туникой, которую обманом вручил ему кентавр Несс.

7. *...воссев на престоле...* — Измученный ядом Несса, Геракл живым взшел на погребальный костер, но Зевс вознес его оттуда на Олимп, помирил с Герой, причислил к богам и дал в жены Гебу. Таким образом, в отличие от младенцев Ахиллеса и Демофонта, чью смертность пытались выжечь мать и нянька, Геракл свою смертность выжег зрелым мужем, самостоятельно и небезболезненно, — однако в предании никогда не утверждается, будто он стремился не к смерти, а к апофеозу, так что сопоставление с Ахиллесом и Демофоонтом остается гипотетическим. Правда, нельзя не отметить, что самосожжение не входило в ассортимент применявшихся древними способов самоубийства как быстрых (заколоться, броситься со скалы), так и медленных (вскрыть вены, уморить себя голодом), а если бы Геракл решил принести себя в жертву богам, он должен был сначала убить себя, потому что жертвенных животных живьем не сжигали. В общем, хотя гипотеза о сознательном выжигании смертности навряд ли верна, отсюда не следует, что поведение Геракла не требует объяснения.

9. *...и счастья.* — Вариант «и богатства», так как греческое ὄλβος имеет оба эти значения, и в южной Италии, например, Геракл был помимо прочего богом торговли. Однако в данном случае нет оснований понимать ὄλβος только как богатство, речь явно идет о преуспевании в самом широком смысле этого слова — то есть все-таки о счастье.

XVI. К АСКЛЕПИЮ

Первые три стиха гимна цитирует — конечно, в метрически измененном виде — Пиндар (Pyth. III. 54–58), а значит, гимн сложен раньше V века. Как и Геракл, Асклепий сначала почитался в качестве героя: у Гомера (Il. II. 732; XI. 518) он — царь Трикки в Фессалии, а его сыновья Махаон и Подалирий, бывшие женихи Елены, участвуют в войне. В Эпидавре Асклепий считался сыном не Корониды, а Арсинои, дочери местного героя Левкиппа (Apolloclod. III. 10. 3); сообщаемый Аполлодором в той же главе миф об убиении Асклепия Зевсом за то, что тот воскрешал мертвых, представляет целителя скорее героем, чем богом, но в гимне Асклепий — бог, потому что героев не именуют в подобных контекстах царями. Гимн наверняка сложен не в Эпидавре, так как иначе матерью Асклепия называлась бы Левкиппа, но и никаких следов связи с островом Косом (другой центр культа Асклепия) в тексте не обнаруживается; в сущности, гимн мог быть сложен где угодно, кроме Эпидавра, и когда угодно, хотя не слишком рано, потому что обращение «царь» может, как сказано, относиться лишь к богу, но не к герою, каким Асклепий был до VI века — возможно, в VI веке гимн и сложен. Об Асклепии см. также *Riethmüller J. Asklepios. Heiligtümer und Kulte. Band 2. Heidelberg, 2005.*

Днесь врачевателя хворей Асклепия стану я славить:
сын Аполлонов, родился он в Дотийской долине
от Корониды-царевны, преславного Флегия дщери,
он — человекам утеха и скорбей злых чарователь.
Радуйся, царь! — я песнью тебя молю о подмоге.

2. *Дотийская долина* — в Фессалии, где обитали легендарные лапифы, соседи кентавров; Флегий был царем лапифов.

5. *...молю о подмоге.* — Вероятнее всего речь идет о помощи в состязании певцов, и тогда текст является обычным проэмием, однако нельзя полностью исключить возможность, что поэт просит помощи в исцелении от недуга, и тогда это гимн-молитва, наподобие гимна к Арею (VIII).

XVII. К ДИОСКУРАМ

Этот гимн представляет собой сокращенный вариант XXX, даже без перехода к «другой песне» — можно лишь гадать, зачем понадобилось сокращение, раз XXX гимн сам по себе достаточно краток, чтобы служить проэмием. Во всяком случае, отсюда следует, что этот текст новее гимна XXX. О Диоскурах см. предисловие к XXX.

Кастора и Полидевка восславь, звонкогласая Муза,
двух Тиндаридов, коим отец — Зевес Олимпийский!
Чтимая Леда их родила под сенью Тайгета,
быв поята тайком Кронионом буйногромовым.
Радуйтесь, о Тиндариды, лихих укротители коней!

2. *...двух Тиндаридов...* — Супругом Леды, матери Диоскуров, был спартанский царь Тиндарей, по которому близнецы и звались Тиндаридами, каковыми вероятно и считались в древности, так как еще у Гомера (Od. XI. 299) они представлены не только законными, но и фактическими детьми Тиндарея.

3. *Леда* — дочь этолийского царя Фестия, имевшая, кроме сыновей-близнецов, двух дочерей: рожденную от Зевса Елену Троянскую и рожденную от Тиндарея Клитеместру, супругу Агамемнона.

4. *...поята тайком...* — Елена якобы родилась из яйца, так как Зевс явился Леде в образе лебедя, но эта версия мифа впервые является лишь у Еврипида в «Елене», а миф о рождении из яйца Диоскуров возник по аналогии еще позже; поэтому вероятнее, что здесь нужно видеть намек не на Зевса-лебедя, а на сопутствующую любому прелюбодеянию тайну.

XVIII. К ГЕРМЕСУ

Это — центон из стихов большого гимна к Гермесу, составленный, следовательно, позднее, чем тот, хотя определить время точнее не представляется возможным. Сокращение явно предпринято для того, чтобы из уже имеющегося материала получился удобный в качестве прелюдии проэмий.

Днесь Гермеса восславлю, Килления-Аргоубивца:
он в Киллене царит, в Аркадии стадообильной,
и у бессмертных проворный гонец, рожден же от Майи —
дочери чтимой Атланта, с Зевесом слюбившейся нимфы.
Сонма блаженных богов она убегала стыдливо,
прячась в недрах тенистой пещеры, и там-то Кронион
с той лепокудрою нимфой любился ночами глухими,
сладкий покуда сон владел белорукою Герой,
сам оставаясь незрим равно для бессмертных и смертных.

10 Радуйся ныне и ты, о Зевеса и Майады отпрыск! —
я же, начавши с тебя, другое спою славословье.
[Радуйся, щедрый Гермес, благодатей даритель и вестник!]

2–9. ...он в Киллене царит...и смертных. — С небольшими вариациями эти строки повторяют начало большого гимна (IV. 2–9).

10. Радуйся... — Ср. IV. 579.

12. ...благодатей даритель... — Ср. XXIX. 8 и примеч.; IV. 575 (где Гермес сам получает благодать от Зевса); см. также Od. XV. 319–320. О справлявшемся на Самосе празднике в честь Гермеса Харидота («дарителя благодати») рассказывает Плутарх (Quaest. Gr. 303d), а так как слово *χαρίδωτης* редкое, можно предполагать, что этот проэрий (или XXIX, или оба) как-то связан с Самосом и тамошним Гермесом.

XIX. К ПАНУ

Место сложения гимна неизвестно; о времени сложения см. «Рождество Пана». Сведения о генеалогии Пана различны: отцом его обычно считается Гермес (Hdt. II. 145; Apollod. Epit. VII. 38), но иногда Зевс (Apollod. I. 4), а вот матерью нередко и с не вполне ясными основаниями называют Пенелопу, жену Одиссея, — при отце Гермесе (так у Геродота и Аполлодора), хотя в Эпитоме матерью названа Дриопа; о рождении Пана от Гермеса и Дриопы (не названной прямо, но легко угадываемой) говорится только в гимне.

Муза! поведай мне днесь о Гермесовом отпрыске милом,
что козлоног, двурог, гомонлив и бродит шумливо
вместе с сонмом пляшущих нимф по лужайкам и рощам!
Скачут девы гурьбой по кручам козьим и славят
Пана, пастыря стад, сиятельнокудрого бога
дикобразного, коему власть над всякой горою
снежновершинной, над всякой скалой и над всяким утесом.

- Бродит он там и сям по чащам густоветivistым:
то порой потянет его к родникам тихоструйным,
10 то порой его помянут скалистые кручи
с высей высоких взглянуть блюстительным взором на паствы.
Часто в сияньи снегов по отрогам он мечется горным,
часто в лесистых холмах за дичью гонится лихо,
зверя пытливо следя. Лишь к вечеру, после ловитвы,
он в забаву себе самому гудит на свирели
дивнопевучей, и рокотом с ней поспорить не смеет
даже и та из птиц, что в листве по весне многоцветной
слезный твердит призыв в сладкозвучной горестной трели.
В сей-то час к нему звонкогласые горные девы
20 сходятся резвый водить хоровод у ключей темноводных,
и отовсюду им вторит Эхо с каменистых утесов.
Демон же там и сям — то в кругу, а то в середине —
часто копытами бьет, препоясан рысьею шкурой
рыжей, и дух веселя напевами дев звонкогласых
на благодатном лугу, где шафран с гиацинтом душистым
пышной взросли пестротой вперемежку с густою травой.
Славят они блаженных богов и Олимп их высокий,
а наипаче Гермеса поют: как над всеми отличен
щедростью, как у богов у всех он вестник проворный
30 и как в Аркадию он, в родниковую родину агнцев,
древле нисшел — там свято ему, Киллению, место.

Там-то, хоть бог, а пас он овнов курчавых для мужа
смертного, быв обуян необорною пылкою жаждой
ложе любви разделить с лепокудрою дочерью Дриопа.
Свадьбу сыграли, и вот в просторном покое Гермесу
милого сына жена родила, да предивного видом —
сын у нее козлоног, двурог, гомонлив и насмешлив!
В ужасе прочь госпожа бежала, и мамка за нею,
бросив младенца — столь страшен лик с возмужалой бородою! —

40 но подоспел проворный Гермес и на руки принял
новорожденного: возликовал сей миг несказанно
демон и резво вспарил к престолом бессмертных, укутав
чудное чадо свое потеплее заячьей шкурой.
Вот пред Зевесом предстал и тотчас ему и бессмертным
всем предъявил сынка — разом все распотешены были
боги, а пуще всех бушующий Вакхом Дионис:
всем в потеху дитя, за то и названо Паном.

Радуйся днесь, государь! се тебе в угождение песня,
а помянувши тебя, заведу я песню другую.

2. ...гомонлив... — В оригинале φίλόκροτον, что по смыслу соответствует русскому слову, однако является *haraх'ом*. В гимне имеется еще несколько «гапаксов», то есть единожды употребленных слов (ст. 3, 5, 6, 11, 19, 36 — для небольшого текста очень много), но все они тоже сложные прилагательные.

13. ...за дичью гонится... — Охотником Пан был уже в Аркадии; в одной схолии к Феокриту сообщается, что после неудачной охоты молодые аркадяне хлестали кумиры Пана рвотной травой (Schol. Theocr. VII. 106).

15. ...на свирели... — Это не сиринга (σῦριγξ), с которой обычно изображается Пан, а донак (δόναξ), камышовая пастушья дудка, что по существу не противоречит традиции: если не всякий донак — сиринга, то всякая сиринга непременно донак, вернее, несколько донаков, так как склеена из нескольких (обычно семи) камышовых дудочек разной длины, благодаря чему и создается богатство звучания. Не знающий Пана Гомер упоминает сирингу в «Илиаде» (X. 13), в гимне к Гермесу ее изобретателем назван Гермес (IV. 511–512), но в позднейших версиях мифа сиринга принадлежит Пану, который делает ее сам, иногда в память любви, как у Овидия (Met. I. 691–712).

17. *...та из птиц...* — Имеется в виду обращенная в соловья дочь царя Пандиона Филомела, вечно оплакивающая убитого ею младенца Итиса, чье имя греки слышали в соловьиной песне.

21. *Эхо* — беотийская орада (горная нимфа), наказанная Герой за склонность к сплетням и лишившаяся способности говорить самостоятельно, так что могла только откликаться, почему и стала зваться ἤχώ, то есть «отзвук». Затем из-за безответной любви к Нарциссу она так иссохла, что лишилась плоти, а кости ее стали скалами (в паре Эхо — Нарцисс можно наблюдать изящный параллелизм отзвука и отражения); она же якобы родила от Пана Июнка, магическую птицу вертишейку. Все эти подробности сохранились лишь в более или менее поздних текстах, однако ассоциацию с Паном следует в данном случае признать не только устойчивой, но и древней, так как она связана с «паникой»: умножаемые горным эхом звуки воплей разгневанного бога усугубляют страх встретившихся с ним путников.

22. *Демон* — У Гомера δαίμων и θεός не различаются по статусу, то и другое значит «бог»; позднее демонами назывались преимущественно низшие божества, но так как в ст. 40 демоном назван Гермес, ясно, что автор гимна следует Гомеру.

23–24. *...рысьею шкурой рыжей...* — Навряд ли имеется в виду природный цвет меха (красная рысь водится только в Новом Свете), скорее речь идет о краске; о раскрашенном суриком пляшущем Пане говорит Вергилий (Ecl. X. 26), хотя о рысьей шкуре не упоминает; зато в гимне Каллимаха к Артемиде Пан разделявает рысь (Art. 89) — конечно, чтобы съесть, но у неизвестного поэта такая ассоциация могла трансформироваться в рысьею шкуру.

31. *Киллений* — см. IV. 2 и примеч.

34. *...с лепокудрою дочерью Дриопа...* — Здесь редкое употребление слова νύμφη в значении «дочь», хотя дочь Дриопа несомненно относилась к числу нимф в общепринятом смысле слова. Имени «нимфы» автор не называет, но у Аполлодора она зовется Дриопой — не только по отцу, но и потому, что некоторые дриа-

ды звались Дриопами по дубу (δρῦς). То, что Пан родился от «дубовидной» дриады, вполне согласуется с его ролью хозяина леса, особенно знаменитого изобилием дубов аркадского леса. Дед Пана, «дубовидный» Дриоп, иногда считается сыном Аркада, рожденного Зевсом от Каллисто, — об этом семействе см. «Аркадская луна».

46. *...пуще всех бушующий Вакхом Дионис...* — Намек на будущее участие Пана в вакхических шествиях и оргиях, хоть и не отраженное в гимне; *Вакх* — культовое имя буйного Диониса (отсюда «вакханки», «вакханалии» и пр.).

47. *...за то и названо Паном...* — Игра традиционной этимологией: Πάνν производится здесь не от πᾶν, «всё», а от πασί, «всем», что соответствует сразу и далекому от мистического пантеизма содержанию гимна, и привычной интерпретации созвучия Πάνν — πᾶν (см. «Рождество Пана»).

XX. К ГЕФЕСТУ

В качестве места сложения гимна Баумайстер в свое время предложил Афины, так как там был совместный культ Афины и Гефеста (см. примеч. 2), хотя Аллен справедливо возражает, что Афина выведена рядом с Гефестом уже у Гесиода, — однако гипотеза Баумайстера подкрепляется дополнительными показаниями, так как культ Гефеста не имел широкого распространения и был развит только в Афинах и на Лемносе, где якобы находилась кузница бога. Правда, в эпосе Гефест упоминается часто, хотя и на вторых ролях, но вероятность, что гимн сложен там, где у бога был свой культ, весьма высока — Вест даже высказывает предположение, что этот текст корреспондируется с аттическим праздником Гефес-

тии. Время сложения гимна связано с отражением в нем представлений о прогрессе: первым пропагандистом идеи прогресса был знаменитый софист Протагор, собеседник Сократа, так что гимн навряд ли сложен раньше второй половины V века, — но, как полагает на основании языковых показаний Вест, навряд ли позже. Остается добавить, что влияние Протагора — лишний довод в пользу афинского происхождения гимна, так как в классическую эпоху Афины были единственным местом, где популярность софистов могла достигать полуобразованных слоев, к которым несомненно принадлежал автор гимна.

Эпический Гефест всегда сын Геры, но у Гомера (II. XIV. 338) отцом его назван Зевс, а у Гесиода (Theog. 927–928) Гера родит его без мужа. Различие генеалогий, как и в случае с Афродитой и другими богами (например, Паном), ни на каких собственных характеристиках Гефеста не отражается: во всех контекстах он — бог огня (все равно, искусственного или естественного), бог кузнечного ремесла и покровитель всех вообще ремесел; он всегда изображается хромым и женатым на красавице, обычно на Афродите, хотя иногда супругой его называется одна из Харит. Некоторые черты Гефеста могли бы сделать его сложным полифункциональным божеством вроде Гермеса или Аполлона, но эти черты оказались ярче эксплицированы у других богов: с огнем едва ли не ближе связан Прометей, главной покровительницей ремесел остается Афина, а в итоге божественный кузнец никогда не имеет в предании и в культе того положения, какого, казалось бы, заслуживает, — так что нередко достающаяся ему в эпосе роль неудачника отчасти отражает реальное положение дел.

Пой, звонкогласая муза, Гефесту премудрому славу!
Вместе с Афиною он светлоокою важным ремеслам
всех на земле научил человеков, кои дотоле

в горных ютились пещерах, точь-в-точь словно дикие звери,
ныне же ведома им преискусного хитрость Гефеста,
а потому весь год напролет они беспечно
в собственных домах своих проводят с приятностью время.
Смилуйся днесь, Гефест! — ниспошли нам силы и счастья.

2. *Вместе с Афиною...* — Гефест и Афина как покровители ремесел упоминаются рядом уже в «Одиссее» (VI. 233), а Гесиод в «Трудах и днях» (59–64) объединяет их мифом о Пандоре; в Афинах эти божества в качестве покровителей ремесел часто почитались совместно (Paus. I. 14. 16); ср. у Платона (Crit. 109c, 112b; Leg. 920d).

3–4. *...дотоле в горных ютились пещерах...* — Сходные представления о домашнем укладе дикарей отражены у различных авторов (Эсхила, Еврипида, Лукреция и др.), однако в историческое время в некоторых областях Греции — и, конечно же, в Аркадии — люди действительно продолжали жить в пещерных домах, хотя объединялись в гражданскую общину (полис) и имели законы, то есть находились на достаточно высокой ступени социального развития даже по греческим стандартам, пусть при этом, разумеется, слыли нецивилизованными горцами.

6–7. *...беспечно в собственных домах...* — Из главных потребностей, удовлетворение которых способствует здоровью и долголетию не только людей, но и вообще высших млекопитающих, а именно из потребности в энергетической достаточности (то есть в пище и в тепле), в сексуальном партнерстве и в пополнении информационного ресурса, древние отдавали абсолютное предпочтение энергетической «сытости». Обычно это указывает на очень плохие материальные условия жизни, но у греков условия жизни были не так уж плохи, а кое-где (скажем, в Афинах) и вполне хороши; остается предположить, что память о голоде и холоде «темных веков» была живуча; притом войны и эпидемии бередали эту

память, а в результате культурная инерция поддерживала восприятие тепла и сытости как главных условий счастья.

8. ...силы и счастья. — Ср. XV. 9 и примеч.

XXI. К АПОЛЛОНУ

Этот проэпий несомненно сложен там, где течет полноводный Пеней. В балканской Греции есть две реки с этим именем, одна в Фессалии (впадает в Потидейский залив Эгейского моря) и другая в Элиде, на западе Пелопоннеса (впадает в Ионийское море) — но фессалийский Пеней гораздо полноводнее элейского, который к тому же никогда не дает приюта лебедям. Указаний на время сложения в тексте нет.

Феб! как лебедь тебя в лад с плеском крыл прославляет
звонко, на брег крутой от Пенейской вспаряя стремнины,
точно так и певец сладкогласый со звонкою лирой
первого славит тебя и тебя же последнего славит.
Радуйся, царь! — да будет песнь тебе в угожденье!

1. ...как лебедь... — Ассоциация Аполлона с лебедем (как Афины с совой, Зевса с орлом, Геры с павлином и т. д.) повсеместна. Подавая голос, лебедь хлопает крыльями, но древние верили, что звук достигается только движениями крыльев (так у Феогнида, Еврипида, Аристофана, Филострата и др.).

4. ...первого... и последнего... — Ср. в «Теогонии» то же о Музах (ст. 34) и о Зевсе (ст. 48); такие обещания в поэзии нередки и предполагают особую преданность поэта божеству или божествам, прежде всего, конечно, Аполлону и Музам.

XXII. К ПОСЕЙДОНУ

Имя бога в названии гимна дано в форме «Посейдон», но в тексте использована также более ранняя эпическая форма «Посидаон». Гимн является скорее молитвой о спасении на море, нежели проэмием, хотя мог, конечно, использоваться и в качестве проэмия. Свидетельств о месте и времени сложения в тексте нет.

Сын Кроноса Посейдон — хозяин соленых вод, в отличие от титана Океана, хозяина пресных вод, однако Океан — еще и отец пресноводных океанид, между тем как морские nereиды происходят от другого хозяина соленых вод, старца Нереея, а от Посейдона рождаются побеждаемые богами и героями чудовища вроде великанов Алоадов, киклопа Полифема и т. д., что придает этому богу специфический ореол. Кроме кратковременного бедствия, землетрясения (воспринимавшегося по аналогии с морской бурей), Посейдон мог наслать и долговременное, так как следствием землетрясений и сопутствующего им затопления суши было засоление почв, означавшее голод и необходимость переселения. Религия сохраняет многие архаичные стереотипы, а в консервативном сознании отношение к морю и так было достаточно двойственно, потому что от него можно было ждать самых разных напастей: бурь и землетрясений (вплоть до гибели целых городов и островов), пиратских набегов (см. VII), отравления земли «бесплодной солью», — и в результате Посейдону молятся главным образом о том, чтобы он избавил от бедствий, которые сам же может наслать.

Днесь Посидаона воспомяну, великого бога:
землю зыблет он и пучину пустынного моря,
он Геликоном владеет и Эгами, хлябей хозяин.

О Колебатель земли! честь тебе от бессмертных двойная —
 коней лихих укрощаешь, суда из беды вызволяешь.
 Радуйся, о Посейдон, земледержец чернокудрявый,
 будь милосерден к пловцам, блаженный! — даруй им спасенье.

1. *...великого бога...* — У Гомера (II. XV. 186–191) Посейдон назван «равночтимым» с Зевсом и с Аидом, с которыми разделяет власть над миром, владея одною его третью.

3. *...Геликоном владеет и Эгами...* — На горе Геликоне Посейдон не почитался, зато ему исстари были посвящены Гелика и Эги на берегу Коринфского залива, и всеионийский праздник на горе Микале в Ионии справлялся в честь Посейдона Геликония. Вероятно, автор, не помнивший или вовсе не знавший о Гелике, неверно понял эпитет «Геликоний» — если так, гимн скорее всего сложен в Ионии или где-то рядом.

5. *...коней лихих укрощаешь...* — Ср. III. 230–238 и примеч. о «конском» святилище в Онхесте. Посейдон выведен «конским богом» уже у Гомера (II. XXIII. 307, et al.), впоследствии эта ассоциация оставалась устойчивой, как и ассоциация с быками — вероятно, более ранняя, потому что кони были приручены позднее быков. Следует заметить, что сразу с лошадьми и с морем ассоциированы также Диоскуры, то есть связь коня и моря в мифологии достаточно постоянна, но источник ее явно относится к догреческому прошлому и внутри греческого предания и обряда не реконструируется.

XXIII. К КРОНИДУ ВЫСОЧАЙШЕМУ

Кажется странным, что во всем корпусе Зевсу посвящены лишь эти четыре строки, время и место сложения которых

установить, разумеется, нельзя. Афанассакис видит параллель этой несообразности в христианских гимнах, посвященных Христу, деве Марии, святым — но не Богу Отцу. Такая параллель, однако, представляется не вполне корректной, потому что христианские храмы тоже строились (и строятся) преимущественно Христу, Богородице и святым, а значит, сочинение христианских гимнов соответствовало ритуальной практике; культ Зевса, напротив, был весьма значимым и распространённым, хотя, конечно, эпическому престижу почти абсолютного хозяина вселенной никакой культ соответствовать не мог. Проще предположить, что значимость божества в пантеоне не может быть установлена по степени его отраженности в имеющемся корпусе гимнов, хотя гимны иногда отражают известную по другим свидетельствам культовую ситуацию — например, что Аполлон был очень широко почитаемым богом, а Арес таковым не был. Но Зевс, отчасти уступая тому же Аполлону в культе и превосходя его в эпосе, никогда не уступал Арею, Диоскурам или Селене, а строчек ему досталось меньше — при том, что в больших гимнах он фигурирует часто и именно в обычной своей эпической роли, да и в этих четырех стихах изображен правосудным царем космоса.

Днесь о Зевесе спюю, меж богов величайшем и лучшем:
он всемогущ, вседержаш, всезрящ — посему и Фемида,
с ним сопрестольная, часто его внимает советам.

Смилуйся днесь, о всезрящий Кронид великопреславный!

2–3. ...*Фемида, с ним сопрестольная*... — Внемлющая советам Зевса богиня правосудия подчеркивает его (эпическое) главенство как законодателя.

XXIV. К ГЕСТИИ

Нередко считается, что эти пять строк являются частью большего по объему гимна, — но имеющийся текст обладает достаточно законченной формой (некоторой его спецификой следует признать упоминание о кудрях богини, почти никогда не антропоморфизируемой) и, судя по последнему стиху, мог быть сочинен как проэмий. О месте его сложения ничего предположить нельзя, так как домашний и государственный культ Гестии, богини очага, существовал практически во всех эллинских городах. Время сложения можно приблизительно определить по упоминанию Пифийской Гестии, приобретшей актуальность незадолго до греко-персидских войн, — но гимн мог быть сложен позже, а то и гораздо позже.

Ты в Пифийской земле, Гестия, святой сохраняешь
 дивный дом Аполлона-царя, дальновержного бога,
 каплет с кудрей твоих елей изобильный вовеки.
 Вниди же в это жилье с Зевесом всеведущим вместе,
 смилуйся, вниди! да песне моей прибавь благодати!

1. ...в Пифийской земле... святой... — Главный всеэллинский очаг находился в центре мира, то есть в Пифо.

3. ...с кудрей твоих... — Елеем поливали камень очага.

4. ...с Зевесом... — Государственный и/или домашний культ Зевса существовал в большинстве городов, однако этот стих породил полемику: Баумайстер полагает, что здесь имеется в виду освящение частного дома, Гемолль — что какого-то общественного здания, Аллен вслед Гемоллю склоняется к мысли об освящении храма, возможно, храма Зевса. Существенных оснований для спора, однако, нет, потому что дом и храм одинаково изоморфны кос-

мосу и одинаково имеют в центре очаг-Гестию, напрямик отождествляемую с вселенской Гестией и соотносимыми с ней божествами; при этом из столь краткого текста нельзя понять, о каком именно здании идет речь.

XXV. К МУЗАМ И АПОЛЛОНУ

Этот гимн сложен из строк «Теогонии», а значит, позже Гесиода, но, вероятно, ненамного. Произведения Гесиода были известны широко, поэтому о месте сложения ничего предположить нельзя. Поверье, что потомки бога от земных женщин подвизаются именно на том поприще, которому их бессмертный предок покровительствует, относится к числу распространенных (ср. известную династию Асклепиадов на Косе), хотя актуально в основном для царей, ближе связанных с наследственным правом, между тем как поэт чаще изображался не потомком, а избранником Муз и/или Аполлона.

Славлю в зачине Муз, Аполлона и с ними Зевеса,
ибо от Муз на земле повелись и от лучника Феба
те, кто песни слагают, и те, кто на лире бряцают,
а от Зевеса — цари. Сколь счастлив муж, коль любезен
Музам — сладки от уст его летящи глаголы!
Радуйтесь, дочери Зевесовы — песню мою наградите!
Я же, восславивши вас, припомню песню другую.

1. Славлю в зачине... — Theog. 1.

2–5. ...ибо от Муз... летящи глаголы! — Ibid. 94–97.

6. Радуйтесь... — Ibid. 104.

XXVI. К ДИОНИСУ

Гимн сложен для одного из нескольких ежегодных праздников Диониса — скорее всего весеннего, так как бога просят об урожае «этого лета». Нет оснований считать гимн поздним, но никаких указаний на время и место его создания в тексте нет. О Дионисе см. I и VII; для данного гимна характерно упоминание шумной свиты бога, хотя нимфы не названы вакханками (или менадами, или фиадами, или бассаридами), взывающими в экстазе к буйному Вакху.

Плющевенчанного славить Диониса шумного стану,
 знатнопресветлого сына Зевеса и чтимой Семелы!
 Благостнокудые нимфы его от отца восприяли
 и воспитали с усердьем, лелея и холя в уюте
 долов Нисейских, — вот так он возрос по родительской воле
 в благоуханных недрах пещер, сопричислен бессмертным.
 А как вскормили его, премноговоспетого, нимфы,
 так и пустился он бродить средь лесистых урочищ,
 лавром себя нарядив и плющом, а вослед поспешали
 10 им предводимы, богини, лес шумом полня повсюду.
 Радуйся днесь и ты, о Дионис гроздообильный! —
 в радости нам дозволь урожай отпраздновать новый
 летом этим и летом тем и многие лета!

6. ...сопричислен бессмертным. — Здесь подчеркивается, что Дионис, в отличие от других детей Зевса от смертных женщин, родился богом.

9. ...лавром... и плющом... — Дионис изображается в венке из плюща, лавровый венок украшает Аполлона, но в ритуале лавр используется для венчания не только в связи с Аполлоном, и в гимне, видимо, отразилась эта традиция.

10. ...богини... — Ср. V. 257–272 и примеч.

XXVII. К АРТЕМИДЕ

Этот гимн похож на другой гимн к Артемиде (IX), изображая сестру в гостях у брата, но здесь картина подробнее: описываются и занятия богини до отбытия в Пифо, и ее увеселения в святилище. Артемида Дельфиния почиталась в Дельфах, начиная с V века до н. э., поэтому, если гимн сложен для какого-то Пифийского праздника, это случилось не ранее V века, хотя (по языковым показаниям) навряд ли существенно позже. С другой стороны, в Кларосе Артемиды отдельно не почиталась, а предмет гимна, как сказано, тот же самый, так что допустимо предположить, что гимн IX повлиял на XXVII: изящный набросок древнего рапсода мог быть разработан и расширен применительно к другому храму Аполлона заметно менее даровитым автором классической эпохи — и не обязательно с оглядкой на конкретный культ.

В обоих гимнах Артемиды — прежде всего богиня охоты. В качестве девственной охотницы изображается она и в эпосе, еще не ассоциируясь с Луной, как и ее брат, еще не ассоциируемый с Солнцем. Известная жестокость богини (вплоть до пристрастия к человечине) также не отражена в гимнах, представляющих богиню более сходной с ее хрестоматийно-статуарным образом юной и прелестной лучницы.

Златоколчанную днесь Артемиду крикливую славлю,
многовospетую лучницу-деву — погибель оленей
и Аполлона златого сестру по утробе и крови.

Как на тенистых холмах и на ветру открытых вершинах,
тешась охотою, лук всезлатой она напрягает
и посылает в полет колючие стрелы — трепещут

10 скалы высоких гор, стенают чащи густые
в лад с уstraшенных воплем зверей, трясутся в испуге
суша и рыба хлябь, а она с непреклонной отвагой
целит туда и сюда и род истребляет звериный.

А как натешит душу стрельбой и добычей богиня,
так, тетиву отлучив от прекрасногнутого лука,
к милому брату родному в чертог поспешает высокий —
к Фебу, чей выстроен дом на тучных землях Дельфийских.
Править ей любо там Харит и Муз хороводы,
а потому она, лук и тул прибравши подале,
принарядясь благолепным убором, песню заводит,
первою в пляске идя: амвросийным девы напевом
20 стройнолодыжную славят Лето — как чада породила,
кои бессмертных всех превосходят словом и делом.

Радуйтесь, чада Зевеса и оной Лето дивнокудрой!
я же, восславивши вас, припомню песню другую.

1. ...крикливую... — Загоняя дичь, охотники издавали резкие крики, от чего и произошел этот (широкоупотребительный) эпитет богини; ср. V. 16.

13. ...к милому брату... — Братская любовь между разнополыми богами обычно не изображается, так как основана на чувстве хоть и сильном, но исключающем сексуальное влечение, между тем как у богов нет запрета кровосмешения. Однако сочетание вечной девственности Артемиды и ее близнечной близости с Аполлоном (ср. самозабвенную взаимную преданность Диоскуров) выводит брата и сестру из кровосмесительного круга и позволяет двум разным авторам нарисовать по-разному трогательные картины на одну тему — сестра в гостях у «милого брата».

XXVIII. К АФИНЕ

Гемолль полагает, что этот гимн мог быть сочинен тем же автором, что и XXVII, и Аллен склонен с ним согласиться, добавляя, что оба гимна по языку и стилю сходны не только друг с другом, но отчасти и с III; последнее утверждение кажется небесспорным, так как два малых гимна по своим поэтическим достоинствам навряд ли сопоставимы с созданием Кинефа. Афанассакис полагает, что гимн сочинен в Афинах для Панафинеяского праздника, но и это кажется спорным: о рождении Афины, пусть короче, говорится и в оде Пиндара к Диагору Родосскому (Ol. VII. 38–41), потому что в Линде на Родосе был известный храм Афины — при этом Пиндар, как и автор гимна, заимствует сюжет у Гесиода или, скорее, Псевдо-Гесиода (см. «Тритогения»). Рождение Афины — во всеоружии, из головы отца — представляло собой эффектную сцену, которая поэтами и художниками изображалась охотно и, в общем, сходно, то есть всегда в той или иной мере по Гесиоду, слишком хорошо известному, чтобы оставалась возможность реконструировать другие влияния, даже если таковые имели место.

Многовоспетую славить начну Палладу Афины —
ту светлоокую деву, что храброй душой непреклонна
и Градодержица, и многоумна, и силой могуча —
Троерожденная! Из головы своей достославной
мудрый ее произвел Зевес — всеоружную, в блеске
злата доспехов — и зрелищем сим повергнул бессмертных
в благоговейную дрожь, а она с макушки отцовой
спрыгнула и, представ пред Эгидодержателем, лихо
острым копьем потрясла. Весь Олимп всколыхнулся великий,
10 бремя богини прияв светлоокой, окружные земли
 возопияли в ужасе, хлябь всколебалась морская,

буйно вскипев бурунами багряными, горькая влага
хлынула на берег, и придержал сиятельный отпрыск
Гипериона коней своих резвоногих, покуда
не низложила с бессмертных плеч Паллада Афина
святочудесный доспех — и Зевес взвеселился премудрый.

Радуйся днесь, Зевеса эгидодержавного чадо! —
я же, тебя помянув, припомню песню другую.

2. ...*светлоокую*... — Соответствует греческому $\gamma\lambda\alpha\upsilon\kappa\omega\pi\iota\varsigma$; ассоциация Афины с совой порой побуждает видеть в $\gamma\lambda\alpha\upsilon\kappa$ - не $\gamma\lambda\alpha\upsilon\kappa\acute{o}\varsigma$, то есть «светлый», «блестящий», а $\gamma\lambda\alpha\upsilon\breve$, «сова», отсюда и нередкий перевод $\gamma\lambda\alpha\upsilon\kappa\omega\pi\iota\varsigma$ как «совоокая». Тот или иной выбор ничем, кроме личного предпочтения, мотивировать нельзя, хотя в пользу «светлоокой» по видимости свидетельствует здравый смысл, так как светлые (ясные) глаза красивы, а о совиных глазах это утверждать трудно, — но в сложных вопросах надежда на здравый смысл слишком редко себя оправдывает. Зато просодически «светлоокая» и «совоокая» эквивалентны, и не согласный с переводом читатель может без малейшего затруднения заменить один эпитет на другой.

13–14. ...*придержал... коней*... — Изображение Солнца, изумленного новорожденным божеством и потому придерживающего свою колесницу, сохранилось в Олимпии (рождение Афродиты) и в афинском Парфеноне (рождение Афины), так что в древности этот образ явно был расхожим.

XXIX. К ГЕСТИИ

Время и место сложения гимна неизвестны: он не производит впечатления позднего, но мог быть сочинен как в доклас-

сическую, так и в классическую эпоху. Домашние культы Гестии и Гермеса были у греков повсеместно общепринятыми, однако в качестве домашних божеств Гестия и Гермес различались как внутреннее (очаг) и внешнее (привратный апотропей), хотя связь Гермеса с огнем и жертвоприношением могла давать ему место и в центре дома; притом кумир Гермеса находился в спальне. Гестии посвящался первый кубок вина, Гермесу как хозяину снов — последний; Павсаний сообщает, что среди барельефов на постаменте Олимпийского Зевса Гестия и Гермес изображены в паре (Paus. V. 11. 8). При всем том соседство этих богов в культе, мотивированное их космологическими (пространственными) характеристиками, не имело следствием соседства в эпосе, потому что Гестия не была эпическим персонажем, и данный текст ценен уже просто как поэтическое подтверждение культа — при том что многие аспекты культа бывают лишены даже таких подтверждений. Подробнее о соотношении Гестии с Гермесом см. в знаменитой статье Вернана (*Vernan J.-P. Hestia-Hermès // L'homme*, 1963, № 3. P. 12–50; имеются переиздания).

Всюду, Гестия, ты, во всех жилищах высоких —
и у бессмертных богов, и равно у люда земного —
присный себе почет стяжала и первенство в чести,
дар старшинства имея бесценнопрекрасный: у смертных
пиру такому не быть, чтоб первой тебе и последней
сладкомедвяным вином возлиянье могло не свершиться.

Тоже и ты, сын Зевеса и Майады, Аргоубивец,
вестник блаженных с жезлом золотым, благодатей даритель,
смилуйся и помоги с достославной подругою вместе!

- 10 Так обитайте же дружно повсюду в домах прекрасных,
всякое зная добро, какое у люда земного
сотворено — подсобляйте умом и силой младою!

Радуйся, Кронова дочь с жезлоносным вместе Гермесом! —
я же, восславивши вас, припомню песню другую.

4. ...дар старшинства... — О старшинстве Гестии см. V. 22 и примеч.

5. ...первой тебе и последней... — Последнее возлияние обычно совершалось Гермесу (см. предисловие), так что то ли на автора гимна повлияло ритуальное объединение богов в пределах текста, то ли здесь отражен неизвестный обряд, обоснованный особым положением Гестии, сразу самой старшей и самой младшей, — но любое объяснение в данном случае гипотетично.

8. ...благодатей даритель... — см. XVIII. 12 и примеч.

XXX. К ЗЕМЛЕ

Этот гимн очень похож на XXXI и XXXII и также может использоваться как настоящий проэпий, то есть как прелюдия к эпической рецитации (вероятнее всего «Илиады» и/или «Одиссеи»), хотя имеет заметное сходство с орфическим гимном к Земле (Hymn. Orph. XXVI). По мнению большинства издателей, гимн сложен не ранее III века до н.э., а скорее всего позднее; своей несколько бессодержательной идиличностью он напоминает гимн к Пану, хотя, в отличие от него, совершенно лишен повествовательного компонента.

Эпический образ Геи отличается амбивалентностью: так, в «Теогонии», родившись из Хаоса первой и родив себе в супруги Урана, а от него титанов, она затем помогает детям оскотить собственного отца — и она же после рождения нового поколения богов сначала помогает Зевсу низвергнуть Кроноса, а затем порождает враждебных Олимпийским бо-

гам чудовищ вроде Тифона (правда, в гимне к Аполлону он рожден Герой, но все равно с помощью Земли); таким образом, каждое поколение богов получает власть с ее помощью, однако правящим богам она неизменно противостоит. Поэтому отождествление Земли с Матерью богов Реей обосновано не только тождеством их материнской функции, но и борьбой последовательно с Ураном (так или иначе на стороне титанов), затем с Кроносом (по той или иной причине ради Зевса); вдобавок Рея довольно рано была отождествлена с фригийской Кибелой, обитавшей на Иде в окружении безумных жрецов и диких зверей, а на Крите тоже была гора Ида, где в одной из пещер скрывался от Кроноса младенец Зевс, охраняемый шумными куретами. Как уже отмечалось, эпическая двойственность этих богинь естественнее всего объясняется их тесной связью с природой, которая может пониматься и как остаток предвечного хаоса, и как часть вселенского космоса, теснимого внешним хаосом во времени и/или в пространстве: в первом своем качестве «матери» способствуют разрушению космической иерархии, а во втором покровительствуют не только природе, но и культуре.

Существенно также, что Земля всегда посередине — как при делении космоса на небо, землю и преисподнюю, так и в горизонтальной проекции, в качестве окруженной мировым океаном суши. Воспринимаемая как средоточие космоса, Земля естественно характеризуется особой святостью и чистотой, присущими священному эмбриону вселенной, своеобразному космосу в космосе — и древняя геоцентрическая концепция мироздания в известном смысле продолжает такое восприятие.

Дивноопорную Землю-праматерь ныне восславлю —
ту, что всех древней и сущим кормилица тварям,
сколько их есть на суше благой и сколько в пучинах,
сколько летающих — все твоим изобильем кормимы!

- Ты чадородьем даришь и ты же даришь плодородьем,
ты, государыня, жизнь даешь и жизнь отымаешь
бренную. Счастлив тот из людей, кому ты в награду
милость твою ниспослешь — во всем он стяжает довольство:
тучны колосья на ниве его, на паствах несметны
10 скотьи гурты, жилье богато утварью всякой.
Красный женами град устроят подобные мужи
благозаконно, во всем у них изобилье и счастье:
юные их сыны в молодецких отличны потехах,
юные дочери их по нежной траве хороводы
весело водят, цветы сминая резвою пляской, —
так награждаешь ты их, щедротой святая богиня!

Радуйся, Мать богов, ясноезвездного Неба супруга!
мне за сию похвалу достатком воздай и удачей,
я же, тебя помянув, припомню песню другую.

17. ...*Мать богов, ясноезвездного Неба супруга!* — Под богами можно понимать титанов, рожденных Геей от Урана, но не менее вероятно, что Земля здесь отождествляется с Реей, матерью Олимпийских богов, хотя и остается супругой Неба.

XXXI. К СОЛНЦУ

По языковым и стилистическим показаниям этот гимн вместе с гимном к Луне — самые поздние в собрании (не считая VIII), так что комментаторы обычно относят их к эллинистической эпохе; это подтверждается и упоминанием не известной по другим источникам Еврифассы: александрийские

поэты всегда были склонны не только к употреблению редких слов, но и к использованию редких и экзотических мифов. Гелиос традиционно призывался в клятвах, а культ его, хотя и мало распространенный, был приметным, так как главным его центром был Родос, где пересекались чуть ли не все морские пути. В эпосе Гелиос упоминается часто, однако в сюжетных перипетиях почти не участвует (миф о Фазтоне остается своеобразным исключением) — зато часто говорится о колеснице Гелиоса, о его стадах и о его потомках. Постепенное отождествление Гелиоса с Аполлоном означало присвоение Аполлоном солнечных характеристик (включая колесницу), но не обогащение его мифологии за счет скудной мифологии сына Гипериона.

Днесь о лучистом Солнце пой, о Зевесова дочь —
ты, Каллиопа! Его волоокая Еврифаесса
сыну Земли родила и яснозвездного Неба
Гипериону, и так от преславной Еврифаессы,
единокровной сестры, произвел он трех чад превосходных:
розовоперстой Заре он отец и Луне дивнокудрой,
и неустанному сыну, что сходен с бессмертными видом,
свет же свой дарит равно бессмертным и смертным,
правя упряжкой лихой. Полыхают жаркие очи
10 из-под златого забрала, лучистым пламенным блеском
стан сверкает, блистают, с пресветлых висков ниспадая,
кудри густые, ланит красоту окружая лучами,
зримую издали, дивная риза, зыблема ветром,
ярко сияет, и резвые кони влекут колесницу.
Златояремной упряжки своей он бег замедляет
15А [в самой выси небес недвижно ставши, а после]
гонит — возница святой! — к Океану по небу коней.

Радуйся, царь! — благоденствие нам даруй благосклонно!
я же, начавши с тебя, восславлю смертное племя
полубогов, чьи труды человекам явили богини.

2. *Каллиопа* — В ранней традиции обращение не к одной или нескольким безымянным Музам, а к одной и конкретно поименованной Музе эпической поэзии встречается лишь в одном фрагменте Алкмана, зато для поздней и (особенно) римской поэзии оно довольно характерно.

4. *Еврифаесса* — У Гесиода Гелиос рожден Гиперионом от Теи (Theog. 371), и ни в каких перечнях титанов Еврифаесса не фигурирует, хотя стихом ниже автор называет ее единокровной сестрой Гипериона, тем самым причисляя именно к титанам. *Εὐριφάεσσα* переводится как «широкосветящая», что в принципе может относиться к супруге Гипериона, хотя бы и к Теи (поэтому Вест считает, что Еврифаесса здесь — эпитет Теи), но остается возможность, что известный автору перечень титанов несколько отличался от общепринятого, а в этом случае ученый поэт не мог бы не показать свою ученость.

6. *...Заре... и Луне...* — У Гесиода (Theog. 371) Селена и Эос также названы дочерьми Гипериона и сестрами Гелиоса.

7. *...сходен с бессмертными видом...* — Это звучит нелепо (кто же Гелиос, как не бессмертный?), но стих довольно точно воспроизводит стих Гомера (II. XI. 60), так что, вероятно, тут просто слишком грубое заимствование.

9. *...правля упряжкой...* — У Гомера колесница Солнца еще не упоминается.

15А. Перевод по восполнению Ивлин-Уайта.

19. *...богини.* — Музы (поэт намерен перейти к рецитации героической поэмы, скорее всего «Илиады» или «Одиссеи»).

XXXII. К ЛУНЕ

Сходство этого гимна с XXXI дало повод Баумайстеру и Гемоллю предположить, что у них один автор или что, по крайней мере, один из авторов подражал другому; Вест считает, что автор у обоих гимнов один. Действительно, одинаковый язык и стиль, одинаковые формулы перехода к рапсодии, наконец, одинаковая тенденция к мифологической экзотике (Еврифаесса там, Пандея тут) — всё указывает если не на одного поэта, то на одну поэтическую школу, причем первое гораздо вероятнее. В культе Селена имела даже меньшее значение, чем Гелиос и впоследствии тоже отождествлялась с другими богинями, выступая, в частности, небесной ипостасью трехликой Гекаты (она же на земле Артемида и под землей Персефона). В предании с Луной связан только один сюжет — миф о ее любви к Эндимиону.

Ширококрылую славьте Луну, сладкогласые Музы,
дщери Зевеса Кронида, искусные в речи и в пеньи!
Как от чела ее пресвятого нисходит сверканье,
землю объемля с небес, и блеск сияющий оный
всё наряжает красой; дотоле мгlistый, яснеет
воздух светом лучей ее венца золотого
сразу, едва в Океане омыв прекрасное тело,
в издали видном блистающем платье Луна преблагая
коней своих запряжет — крепковейных, лихих, долгогривых —
10 и погоняет резвее бежать к ночи полнолуной,
надвое месяц делить. Той ночью, блистая лучами
наисветлейшими, круг великий по горней дороге
полный свершает, являя приметы и знаменья смертным.

Некогда с нею Кронид слюбился на ложе, и дочь,
затяжелевши, она родила ему — деву Пандею,
что средь бессмертных богов миловидным отлична обличьем.

Радуйся, о Луна, белорукая, мыслью благая,
 царственнокудая! — днесь, от тебя начавши, восславлю
 мужей-полубогов, чьи дела восхваляют вовеки
 20 сладкоголосой хвалой служители Муз, песнопевцы.

1. *Ширококрылую... Луну...* — Селена, как и Гелиос, ездит на колеснице, а на крыльях в небеса возносится Эос, так что тут возможно некоторое, на уровне эпитета, смешение этих богинь.

15. *...деву Пандею...* — Эпитет *Πάνδια*, то есть «Всесвятая», относился к самой Луне, и в Афинах был праздник Пандия, как-то связанный с полнолунием, так что сходно именуемая Пандея вероятно является, по удачному выражению Аллена, «абстракцией Луны». Правда, судя по реконструированному Альбертом Генрихом (Henrichs) фрагменту Аполлодора (FGrHist 244 F 162), можно предположить, что Пандеей звалась супруга Антиоха, эпонима филы Антиохида, но афинские филы (избирательные подразделения) были довольно поздними, и мифологические герои назначались им в предки тоже поздно и более или менее на глазок, — все это слишком далеко от эллинистической учености, для которой древний праздник полнолуния был гораздо актуальнее политических фикций.

XXXIII. К ДИОСКУРАМ

Этот гимн сложен, разумеется, раньше созданного на его основе XVII и по языку и стилю причисляется к ранним гимнам корпуса — тем более, что Феокрит почти наверняка подражал ему в одной из идиллий (Theocr. XXII. 1–20), то есть считал авторитетным, а значит, старым. Однако даже если гимн относится к VII веку, о месте его создания ничего пред-

положить нельзя: хотя первоначальным центром культа Диоскуров была их родина Лакония, уже во времена колонизации они стали почитаться повсеместно как спасители на море и тогда же приобрели устойчивую ассоциацию с огнями св. Эльма — а гимн в любом случае сложен лет на сто позднее.

В предании о Диоскурах всегда важны различия между близнецами: так, Полидевк изображается по преимуществу кулачным бойцом, а Кастор — укротителем коней; Полидевк от рождения бессмертен, ибо зачат Зевсом, а Кастор смертен, ибо зачат законным супругом Леды, царем Тиндареем. В культе подобных различий нет: вместе и на равных близнецы, изображаемые всадниками, покровительствуют атлетике и спасают суда. Жизнь их отражена в эпосе как героическая: они участвуют в походе Аргонавтов и в Калидонской охоте, похищают невест, угоняют быков и соперничают с близнецами из ближней Мессении Идасом и Линкеем. У Гомера (II. III. 236–244) упомянуто их отсутствие под стенами Трои: Елена ждет братьев, не зная, что их уже нет среди живых. Трогательная история о Полидевке, поделившемся с Кастором бессмертием, известна по «Одиссее», где сказано, что день оба живы и день мертвы (XI. 298). Все это заставляло бы считать Диоскуров героями, если бы уже у Гомера они не почитались богами — в полном соответствии с культовой практикой.

Днесь о Зевесовых чадах скажите, всезрящие Муды,
о Тиндаридах, сынах превосходных Леды прекрасной!

Кастор, возница могучий, и с ним Полидевк безупречный —
оба под сенью скалистых вершин большого Тайгета
после того, как слюбилась с Кронионом буйногромовым
Леда, порождены человекам в спасение ею
и скороходным ладьям. Когда средь немирной пучины
зимняя буря челн застигает, пловцы призывают

10 чад Зевеса великого, в жертву для них закалая
белых агнцев, и все на корме поспешают укрыться —
лишь бы повыше! А ветреный вихрь и волны морские
бедную топят ладью. Тут вдруг те двое явились,
мигом сквозь горний эфир на крылах низлетев рыжеперых:
сразу смерч усмирили злой, утишили бурю,
хляби соленой валы расстелили кроткою гладью —
добрый знак и беде конец! Узревши такое,
возликовали пловцы и покончили с тяжелой работой.

Радуйтесь, о Тиндариды, лихих укротители коней! —
я же, восславивши вас, припомню песню другую.

2. ...о Тиндаридах... — см. XVII. 2 и примеч.

6–7. ...человекам в спасение... и скороходным ладьям... — Почитаясь спасителями от бури на море, Диоскуры отождествлялись с огнями, которые появляются на мачтах и прочих выступающих частях судна при грозе или перед грозой, пророча возможное кораблекрушение; позднее такие огни стали называться огнями св. Эльма. Морякам Нового времени присущ пессимистический взгляд на этот феномен, вернее, на свою способность справиться с грядущей бедой, а древние видели в нем своевременное предупреждение, дающее надежду спастись.

9–10. ...закалая белых агнцев... — Такую жертву приносили богам (герои и подземные боги получали черных животных); этот стих лишний раз подтверждает, что Диоскуры считались богами.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

«СМЫШЛЕНАЯ ЯМБА»

(Hymn. Hom. II. 202–205)

В гимне скорбящую Деметру развеселила «смышленная Ямба», которая с тех пор «любезна ей в таинствах»; считается, что шутка была непристойной, хотя в тексте сказано лишь, что Ямба χλεύης πολλὰ παρασκώπτουσα Деметру, сумела ее рассмешить, так что та наконец поела и приняла участие в беседе. При этом имя ἰάμβη устойчиво связывается со стихотворным размером ἰάμβος и, конечно, имя производится от названия¹, а тот факт, что Ямба пошутила, нередко побуждает определять ямб как метр, буквально предназначенный для шуток² — повод к этому подал уже Аристотель.

¹ Так, авторитетный Н. Ричардсон прямо пишет, что имя «Ямба» произведено от названия стихотворного размера (The Homeric Hymns, with an Introduction and Notes by N. Richardson. London, 2003. P. 152), и сейчас эта точка зрения относится к числу общепринятых, хотя в мифологическом универсуме Ямба в качестве персонажа illius temporis была, разумеется, «старше» стихотворного размера, как Персефона была «старше» зимы, Филомела — соловья, а Диоскуры — созвездия Близнецов; историк Диодор утверждает, что и сама айсхрология возникла именно тогда, в доме Метаниры, и единственно для развлечения богини (Diod. Sic. V. 4. 7).

² Вот что пишет, например, И. М. Тронский в своей широко известной «Истории античной литературы» (М., 1957): «На земледельческих

Правда, в самом начале «Поэтики» говорится, что триметры (ямбы), элегии и пр. объединяются не содержанием, но исключительно метром (Poet. 1447 b 8–15), да и позднее к лирике, делившейся на элегию, ямб и мелос, относили всё, кроме гексаметра, предназначенного для эпоса. Тем не менее при любом систематическом делении художественных текстов по формальным признакам эти признаки волей-неволей начинают ассоциироваться с определенной семантикой — и Аристотель чуть ниже опровергает свое же утверждение о произвольном содержании ямбов, объявляя, что этот метр хорош для «подражания дурным», и приводя в пример комедию и ироикомическую поэму «Маргит» (Poet. 1448 b 31–33). Итак, тенденция наделять ямб семантическими, а то

праздниках плодородия, для которых были характерны разгул, перебранка и сквернословие, раздавались насмешливые и обличительные песни <...> Все эти черты народного ямба, сатирический и обличительный характер, персонально заостренная издевка, сохранились в литературном ямбическом жанре, <...> он превратился в орудие выражения личных чувств и настроений, в средство личной полемики по общественным и частным вопросам» (С. 20–21). Как и положено автору учебника, автор опирается на сложившуюся академическую традицию, сначала породившую расхожий образ если не непристойного, то, по крайней мере, агрессивного («гневного») ямба и затем этим же расхожим образом поддержанную. Названная традиция жива доныне: так, в очень интересной работе И. Канциоса о тематическом разнообразии триметра VII–V веков тем не менее отмечается, что «ритуальная модель» ямба полностью вписывается в непристойную шутку, прототип которой — the mockeries of lambe (*Kantzios I. The Trajectory of Archaic Greek Trimeters. Mnemosyne Supplement, № 265. Leiden, 2005. P. 18–23*). Равно и сам Вест считает, что «poetry which contains no obscenity or abuse could not be truly iambic» (*West M. Studies in Greek Elegy and Iambus. Berlin, 1974. P. 36*). См. также: *Nagy G. Iambos: Typologies of Invective and Praise // Arethusa, IX (1976). P. 196–98; Rosen R. Old Comedy and the Iambographic Tradition. Atlanta, 1988.*

и жанровыми характеристиками возникла уже в древности; в Новое время она обросла ветвистой историко-филологической рефлексией. При этом необходимо отметить, что общепринятое деление на жанры вовсе не всегда последовательно (например, древняя и новая комедия в поэтическом отношении совсем не похожи), а в итоге жанром нередко именуется группа текстов, у которых по видимости есть нечто общее, а что именно — не так уж и важно.

Ямб — метр с двусложной стопой, где второй слог всегда долг, а потому ямбическая стопа как бы асимметрична, так что в древности ἵαμβος нередко производилось от ἵαλπειν — этот глагол со значением «прыгать», «бросать», а в переносном смысле «дразнить» якобы передавал «прыгучесть» неравновесной ямбической стопы, ассоциируясь притом с ямбической комедией. По последней из названных причин Аристотель производит ἵαμβος от малоупотребительного ἵαμβίσειν, «язвить» (Poet. 1448 b 32), но это неверно в принципе, так как все глаголы на -ιζειν — производные. Наконец, у Афиней дважды (причем со ссылкой на Аристотеля) назван фракийский инструмент ἵαμβική, под аккомпанемент которого первоначально исполнялся ямб, получивший таким образом свое название (Athen. XIV. 27. 3; Epit. II. 2. 133) — но и это неверно в принципе, так как в паре ἵαμβος–ἵαμβική производным несомненно является ἵαμβική. Итак, происхождение слова «ямб» неясно, родственных греческих слов у него нет, и вполне вероятно, что оно заимствовано из какого-то языка, бытовавшего по соседству с ионийским диалектом, ибо ямб — размер ионийский. Возможность заимствования подтверждает не только изолированность слова «ямб», но и его едва ли не терминологическая однозначность. Правда, существует также имя ἵαμβη, принадлежащее одному из персонажей Элевсинских мистерий и упоминаемое в гимне к Деметре, но это касается уже не происхождения, а употребления обсуждаемого метра.

Традиция непристойных шуток на сезонных праздниках более или менее универсальна, в Элевсинских мистериях такие шутки почти наверняка использовались³, и часто считается, что «любезная богине в таинствах» Ямба была бранчливой старухой — тут тоже немало обрядовых параллелей, так как инвектива порой доверяется именно старухам⁴. Одна-

³ То были так наз. «гефиризмы» при переходе через мост (у́ефирα), хотя Аполлодор сообщает, что эти гефиризмы представляли собой шутки над знатными горожанами (Apolloclod. I. 5. 1); о пристойности или непристойности гефиризмов Аполлодор не пишет, зато нелишне отметить, что у́ефирα — не только мост, но и полоса земли между готовыми к бою дружинами, а в древности любая битва начиналась, как известно, с перебранки, и слово у́еφιριυμός могло явиться раньше мистерий и по другому поводу. В общем, как справедливо отмечает Дж. Клэй, все, относящееся к Ямбе, принадлежит области догадок (*Clay J. The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns. Princeton, 1989. P. 234*), а толковать гимн через мистерии значит объяснять *obscura per obscuriora* (ibid. P. 202). К сожалению, здравомысленность покидает исследовательницу, когда она пытается реконструировать шутку Ямбы: оказывается, та обещает, что Деметра скоро родит, и абсурдность этого предположения заставляет богиню позабыть о скорби (ibid. P. 235) — серьезных обоснований своей гипотезы Клэй не предлагает.

⁴ О ритуальной непристойности см.: *Brumfield A. Aporetta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women // in Hägg R. (ed.) The Role of Religion in the Early Greek Polis. Stockholm, 1996. Подробнее о статусе «старух» см.: Pratt L. The Old Women of Ancient Greece and the Homeric Hymn to Demeter // Transactions of the Amer. Philol. Association. Vol. 130 (2000). P. 41–65. Другое дело, что, хотя в Ямбе иногда по аналогии с Баубо видят старуху, в гимне нет ни единого намека на возраст смышленной служанки, более того, рабыня ввиду своего положения просто не может принадлежать к социально-возрастным группам «невест» или «жен родящих» или «жен неродящих» (то есть «старух»), так как эти группы определяются брачным статусом, а у рабов права на законный брак нет, для них важна лишь способность выполнять порученную хозяевами работу, и этой способностью Ямба, конечно, обладает — а единственной «старухой» за столом у Метанеры остается Деметра.*

ко эта реконструкция основана не на сведениях об Элевсинских мистериях (сведения о любых мистериях всегда неполны, а о Ямбе их попросту нет), а на аналогии: не чуждавшаяся непристойных шуток старухой была Баубо, но βαυβώ — персонаж не Элевсинских мистерий, а связанных с мифом о Деметре и Коре Фесмофорий и/или орфических ритуалов⁵. Тем не менее, не вникая пока в проблему, ямб ли от Ямбы или наоборот, нельзя не признать, что, какой бы персонаж Элевсинских мистерий ни был носителем ритуальной айсхрологии, айсхрология в мистериях использовалась и, конечно, могла быть ямбической — но следует ли отсюда, что она должна была быть ямбической? На сей счет свидетельств нет, как нет свидетельств, что айсхрология должна была быть стихотворной. Другое дело, что аттические ионяне почти наверняка знали слово «ямб» или «ямба», и персонаж их священной драмы мог носить это имя в сколь угодно глубокой древности.

⁵ На интерпретацию Ямбы «через Баубо» указывают практически все комментаторы гимна (см., например: *Rayor D. The Homeric Hymns. A Translation, with Introduction and Notes. Berkeley, 2004. Not. II. 202–205*), причем иногда Баубо ассоциируется сразу с орфической версией Элевсинского мифа и с Фесмофориями — общегреческими женскими таинствами в честь Деметры и Кору. Некоторая путаница в этом вопросе понятна, так как Баубо тоже относится к числу мистерияльных персонажей, а значит, все сведения о ней неизбежно скудны и противоречивы. У Клементы Александрийского Баубо названа персонажем орфического мифа (Protrept. IV. 2), то же у св. Евсевия, пересказывающего св. Клементу почти слово в слово (Prer. Euang. II. 3); наконец, один из схолиастов Лукиана и лексикограф Гесихий связывают Баубо с Деметрой (Гесихий со ссылкой на Эмпедокла), но без существенных подробностей, так что на деле всё, известное о Баубо, восходит к св. Клементу. См. также *Kern O. Orphicorum fragmenta. Berlin, 1922. Frg. 52* (после IV века до н. э. мистерии ассоциировались с Орфеем, считавшемся их учредителем, но гимн сложен гораздо раньше).

Гимн к Деметре, однако, сложен не в глубокой древности, а в VII веке, в эпоху великих лириков, среди которых был Архилох. Как и прочие великие лирики, Архилох использовал уже существовавшие народные размеры, значительно их усовершенствуя: его заслуги в этой области перечисляет Плутарх (*De mus.* 28) — и даже если что-то преувеличивает, заслуг немало. Плутарх сообщает, в частности, что Архилох первым начал некоторые из своих ямбов петь, тем самым разделив ямбические произведения на речитативные (как элегия и гексаметр) и мелические, а если так, в VII веке, в эпоху сложения гимна, ямбический мелос уже существовал. При всем том ничто у Архилоха не указывает на «природную» шутливость и/или непристойность ямба: он пел ямбом о войне, о жизни на Фасосе, о жениховстве, словом, о чем угодно — и если вспомнить, что почти каждый из уцелевших фрагментов был когда-то целым стихотворением, из этих ямбов мог бы получиться объемистый и тематически весьма разнообразный сборник, объединенный (точно по Аристотелю) не содержанием, а метром. Между тем если бы у ямба был достаточно отчетливый ореол «шутливости», это непременно ограничило бы возможности поэта, который при всех своих нововведениях оказался бы вынужден либо почаще шутить, либо пореже использовать ямб.

Конечно, не стоит переоценивать универсальность ямба, никогда не употреблявшегося ни для героического эпоса, ни для хоровой лирики — недаром Аристотель называет его «разговорным» (*Poet.* 1404 а 30). В одном эллинистическом фрагменте⁶ сохранилась легенда, будто Архилоха хотели изгнать за то, что гимн к Дионису получился у него *ἰαμβικώτερος*, «слишком ямбичен», но за поэта вступился сам Дионис, которому гимн понравился: *ἰαμβικός* здесь несомненно означа-

⁶ Пользуюсь случаем поблагодарить за это сообщение Д. М. Михееву.

ет нечто неподобающее, но вовсе не непременно непристойное — ясно только, что Архилох пренебрег сложившейся традицией ради собственных поэтических предпочтений, а для общественного раздражения этого достаточно. Правда, приходится отметить, что вся позднейшая критика словно бы ожидала, что ямб вообще и Архилох в частности должны вызывать у «серьезных» авторов раздражение. Ссылки при этом приводятся в основном безадресные (даже академическая «История греческой литературы» довольствуется указанием на автора, притом не всегда верным), а при более пристальном взгляде обнаруживается, что ссылаться не на что: Платон называет Архилоха «премудрым» сочинителем басни о лисе (Resp. 365c), ставит его рядом с Гомером и Гесиодом (Ion. 531a sq.), говорит, что ямбы, энкомии и все прочее в равной мере боговдохновенны (ibid. 534c), а поэтам воспрещает высмеивать кого бы то ни было хоть в комедии, хоть в ямбе, хоть в мелосе (Leg. 534c). И уж тем более Аристотель, тоже нашедший случай похвалить Архилоха (Polit. 1328 a 2–5), не порицал ямб, благодаря «разговорности» усвоенный трагедией (Poet. 1404 a 30), никаких метрических претензий к которой у него нет. Из всего списка недоброжелателей один Ориген пренебрежительно отзывался об Архилохе, в ямбах которого не находил ничего οἰμῶν (Contra Cels. III. 25. 21–28) — с ним согласны и другие христианские авторы, однако это совсем иной культурный контекст.

Действительно, ямбом писаны не только «подражающие дурным» комедии и «Маргит» (при том, что другая ироикомическая поэма, «Война мышей и лягушек», писана гексаметром) — в самом начале своего развития ямбический триметр усвоила для диалогов трагедия, а если бы ямб устойчиво ассоциировался с шуткой и тем более с непристойностью, он навряд ли был бы — притом сознательно! — применен в се-

рьезнейшем из жанров⁷. Вдобавок ямб всегда широко использовался в сольной лирике любого содержания — поначалу, конечно, в ионийской, но позднее, судя по некоторым образцам александрийской поэзии и по ориентированной на нее поэзии римских неотериков, и в эллинистической, и тоже, конечно, без тематической узости. Другое дело, что, судя по анакреонтике и по лирике неотериков, ямб ассоциировался с пиршественными импровизациями, которые часто бывали инвективными и/или эротическими; о таких импровизациях говорится в большом гимне к Гермесу, однако там нет ни слова о ямбе или ином лирическом метре.

В гимне к Гермесу о веселящихся на пиру юношах упоминается, когда Гермес затягивает песню под аккомпанемент лиры: «так юноши в пире дразнят друг друга подчас, отвечая шуткой на шутку» (Hymn. Hom. IV. 55–56). Ясно, что подобные импровизации должны были быть в «разговорном» размере, но столь же ясно, что это мог быть не только ямб — элегический дистих для импровизации не труднее. В моло-

⁷ По мнению Веста, ямбом поначалу именовался не метр, а стишки шутливого и/или непристойного содержания, сочинявшиеся преимущественно этим метром (ямбом) и называвшиеся ἰαμβοί (West. Op. cit. P. 25), но такая реконструкция слишком резко расходится с цитированным мнением Аристотеля о классификации поэзии по метрическому принципу — при том, что Аристотель был ближе к началам ямба и располагал для своих выводов несравненно более обширным материалом. Ближе взглядам Аристотеля издание: *Cavarzere A., Aloni A., Barchiesi A. (eds.). Iambic Ideas: Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire.* Lanham MD, 2001: хотя в предисловии «ямбическая идея» определяется как «неопределимая в абсолютных терминах» (p. IX), материалом для собранных в книге статей служит ямбическая лирика и древняя комедия, лишь частично ямбическая, — при том, что полностью ямбическая, но лишенная разоблачительного пафоса новая комедия осталась за рамками опубликованных в издании исследований.

дой мужской компании инвектива (все равно, стихотворная или прозаическая) является своего рода нормой, но греческий пир, известный нам едва ли не лучше прочих аспектов греческой повседневности, обычно не был молодежной вечеринкой — хотя на больших деревенских праздниках всегда хватит юношей, чтобы образовать нечто вроде «детского стола». Тем не менее, поскольку речь идет о пиршественных обычаях в целом, нет никаких свидетельств, что на пирах предпочитались темы шуточные и/или непристойные, более того, если бы вообще какая-то тема была на пирах традиционно предпочтительной, авторы литературных симпозиев (хотя бы Платон!) пояснили бы необычность беседы, например, о любви — раз таких пояснений нет, значит, они не требовались. Другое дело, что всякий экспромт отличается как неизбежной легковесностью, так и некоторой претензией на остроумие, хотя не непременно шутливостью, ведь речи на поминках тоже говорят экспромтом. Словом, если на пиру случалась стихотворная импровизация, она могла быть шутливой, а могла не быть, и уж конечно не непременно была в ямбах.

Импровизация — жанр по природе устный, но в ней часто используется готовый материал, так что многие экспромты представляют собой, в сущности, несколько классических строк с подходящей к случаю заменой одного или двух слов — что-то вроде «мой дядя самых подлых правил». От классической древности дошло несколько поздних цитатников вроде сборника Стобея, где есть и ямбы, обычно подобранные тематически: подобную цитату очень легко после небольшой доработки выдать за импровизацию. Имеющиеся цитатники относятся к поздней эпохе, но известно, что такого рода компиляции просто поглощают предыдущие. Есть и сборник «бесхозных ямбов», из которого можно видеть, что какое-нибудь «не при против рожна» (использованное и Эсхилом, и Еврипидом) числилось «бесхозным» и, быть

может, не без оснований. Среди этого множества ямбических фрагментов иные наверняка были сложены к случаю — а который был сказан на пиру, остается лишь догадываться, тем более что почти все для этого годятся, хотя ничего смешного в этих хрестоматийных осколках, разумеется, нет.

В общем, у ямба и пира оказывается довольно много общего: свободная тематика, относительная простота словесного выражения, явная тенденция к амебейности или хотя бы к ее этикетной имитации. Отсюда, конечно, не следует, будто ямб существовал для словесного обслуживания пира, хотя «симпотическая» (термин И. Канциоса) функция у него несомненно была — лучше сказать, что ямбическая поэзия тяготела к пиру, а пир к ней. Ямб был размером сольным, неповествовательным, легким для импровизации — и как пир может быть хоть свадьбой, хоть тризной, хоть обедом по случаю получения литературной премии, так и ямб можно было сочинить практически на любую тему. Тут пора вспомнить, что в гимне Ямба пошутила именно за столом: скорбящая Деметра не ела, а после шутки Ямбы преломила хлеб, так что, наверное, Ямба сказала нечто не просто забавное, но и уместное во время еды, которую, возможно, сама же и приготовила. А тогда допустимо предположить, что ἰαμβ- как-то связывалось с едой и питьем и/или с получаемыми от еды и питья радостью и весельем: Ямбе это подходит, потому что мистерии были прямо ассоциированы с сытостью и радостью, но подходит и ямб, ибо получаемая от застольной импровизации радость проистекает от самого факта свободного порождения стихотворной речи.

НЕЗРИМАЯ ГРАНИЦА

(Hymn. Nom. III. 250–252)

Введение. Уже в 1880-х годах Эдуард Зюсс в своем классическом труде «Das Antlitz der Erde» устранил, наконец, некоторую двусмысленность деления Европы и Азии на два континента, так что после него в строго географическом и/или в геологическом смысле говорится уже не о Европе и Азии, а о *Евразии*, западнее Урала именуемой «Европа», а восточнее — «Азия»¹. В общепринятом словоупотреблении такое уточнение, однако, почти ничего не изменило, разве что породило некоторые примирительные и неведомо к чему относящиеся понятия вроде «части света»². И верно, разде-

¹ Зюсс публиковал свое «Чело Земли» в течение шести лет (1883–1888), приводя в стройную систему сведения о земной поверхности в их связи с геологической историей планеты, однако по первоначальным своим интересам он был европеист и лет двадцать занимался Альпами, так что его концепция Евразии опиралась на материал, ему же лучше всех известный — потому-то она не только была сразу принята ученым сообществом, но и немедленно сделалась хрестоматийной.

² Понятие части света — крайне неопределенное и, как говорят сами географы, культурологическое, хотя в культурологии этого понятия нет и не может быть, так как при делении света на «части» Америка, например, считается двумя материками, но одной частью света, хотя у Канады с Парагваем в культурном отношении общего навряд ли больше, чем с Британией — словом, деление явно произведено на глазок. Европа и Азия при таком методе описания существуют на едином Евразийском материке, но являются двумя частями света. Сделать это пояснение побуждает тот факт, что в школе, где учились некоторые из читателей, части света поминались, — при всей логической бессвязности это едва ли хуже, чем одно из современных определений континента в Merriam-Webster's Collegiate Dictionary (10th ed., 1999): «одно из *шести или семи* (курсив мой. — Е. Р.) крупных подразделений земной суши».

ление Старого Света на Европу, Азию и Африку при всей своей условности не только привычнее понятия о Евразии, но и подтверждено повседневным опытом, потому что в общем мнении социокультурное отличие всего или почти всего «европейского» от всего или почти всего «азиатского» не менее очевидно, чем, например, отличие «европейского» от «африканского», — по крайней мере, так обстоит дело в Европе и всюду, где живут преимущественно выходцы из Европы, а именно там в основном и творятся географические и геополитические концепции.

Тем не менее уже в древности, когда Старый — тогда единственный — Свет был разделен на Европу, Азию и Ливию, позднее переименованную в Африку, было ясно, что у Ливии границы в основном морские и потому бесспорные, а вот граница Европы и Азии в основном сухопутная и потому спорная — или, по удачному выражению «Радио Свобода», *незримая*. Другое дело, что наличие у континента спорных или бесспорных границ предполагает существование географической концепции, в которой по меньшей мере содержится понятие «континент». Самое раннее свидетельство наличия такой концепции обнаруживается в некоторых пассажах Геродота, где слово ἥπειρος может быть понято как «материк» (е. g. Hdt. I. 96, 148, 171; V. 91), но терминологической отчетливости тут нет: точно так же Геродот называет вообще всякую сушу (κατ' ἥπειρω — IV. 97), как, впрочем, и Аристофан в «Ахарниях» (μήτ' ἐν θαλάττῃ μήτ' ἐν ἥπειρω — Arstph. Ach. 534). «Суша» — первое и основное значение ἥπειρος, хотя уже у Гомера довольно отчетливо проявляется тенденция называть так не любую твердую землю в отличие от моря, а скорее «матерую землю» в отличие сразу от моря и от островов (Od. XIV. 97; XVIII. 84). Позднее это словоупотребление становится предпочтительным, но разделение «матерой суши» на Европу, Азию и Ливию, каждая из которых по от-

дельности может называться *ἥπειρος*, остается ограниченно действующим и сугубо книжным, то есть необязательным.

Зато если вдуматься, чем отличается такая суша от острова (при том, что, например, Пелопоннес, как явствует из названия «Пелопов остров», тоже мог причисляться к островам), именно и получится, что у острова все границы известны, пусть одна из них проходит по Истму, а у материка всегда есть еще какая-то неизвестная (незримая) граница. Таким образом, каждый из трех континентов представляется сочетанием, во-первых, обжитой средиземноморской и более или менее близко прилегающей к ней зоны и, во-вторых, неведомо куда простирающихся, пусть по определению конечных, сухопутных пространств. Путешествия и войны расширяли границы обжитой части, но не упраздняли наличия неведомой, а значит, разделение суши на Европу, Азию и Ливию по самой своей природе было довольно умозрительным, частично описываясь через указания куда-то на юг, например, или куда-то на север, но все равно в неведомое — к гиперборейцам или к эфиопам.

1. *Первоначальная Европа*. В эпическую эпоху концепция трех континентов, как и прочие подобные концепции, еще не существовала, так что любые, даже сказочные, области вроде Эфиопии в ту пору были по сути своей гораздо конкретнее, чем через несколько веков начинающаяся в обжитой Ионии и затем тянущаяся через Индию неизвестно куда Азия. Эпическая топография до подобных обобщений не доходит, а значит, если поэт в перечне населенных эллинами мест упоминает Европу, речь может идти лишь о некой определенной части эллинского мира — стране или области.

Первое упоминание о Европе содержится в гимне к Аполлону: выбрав на Парнасе место для будущего Пифийского храма, бог обещает, что люди туда пойдут и из тучного Пелопоннеса, и из Европы, и с омытых морем островов:

ἤμὲν ὅσοι Πελοπόννησον πίειραν ἔχουσιν
 ἡδ' ὅσοι Εὐρώπην τε καὶ ἀμφιρύτας κατὰ νήσους
 χρησόμενοι...

(III. 250–252; cf. 290–292) —

а прежде того даже и самое слово Εὐρώπη встречается лишь однажды: у Гесиода так зовется одна из океанид (Theog. 357). Гимн к Аполлону сложен позднее «Теогонии», но никак не позже рубежа VII и VI веков до н. э., потому что автор еще не знает ни об учрежденных в начале VI века Пифийских играх, ни о случившейся вскоре Крисейской войне, после которой к музыкальным состязаниям добавились гонки колесниц — в гимне присутствие близ храма лошадей упомянуто как помеха исправлению культа (Hymn. Hom. III. 264–271). Позднее о Европе бегло и не совсем внятно упоминает Пиндар (Nem. IV, 70 — подробнее см. раздел 2), почти одновременно Эсхил в «Освобожденном Прометее» говорит о Фасисе как о границе Европы и Азии (Aesch. Frg. 191), что несомненно указывает на знакомство с концепцией трех материков, а следующим о Европе как о материке (и первым как о дочери Агенора) говорит уже сам Геродот, который жалуется, в частности, что не понимает, откуда взялось название «Европа» и почему граница ее проходит по Фасису, то есть по Риони (Hdt. IV. 45), — это прямая реакция на авторитет ионийских географов, прежде всего, вероятно, Гекатея Милетского, который, как принято считать, в своем «Описании земли» и подразделил впервые всю сушу на Европу, Азию и Ливию. Гекатей жил за два или три поколения не только до Геродота, но и до Пиндара, однако гораздо позднее сложения гимна, и никто никогда, конечно, не подвергал сомнению, что в гимне Европой названо совсем не то, что было Европой для ионийцев и для Геродота и (во многом благодаря именно ему) превратилось позднее в столь продуктивную идеологию. Перечень похищенных из Европы и в Ев-

ропу женщин (*ibid.* I. 1–3) наглядно демонстрирует, что в Европе Геродот помещал не только сугубо континентальный Иолк (куда привезли Медею), но также полуостровные пелопоннесские Аргос (откуда увезли Ио) и Спарту (откуда увезли Елену), и даже остров Крит (куда была привезена Европа, дочь Агенора) — а раз острова и Пелопоннес, в гимне названные отдельно, у Геродота числятся Европой, его показания данной интерпретации помочь не могут, и Европу гимна придется искать лишь на основании внутренних свидетельств самого гимна.

Очевидно, что раз Европа в гимне — не Пелопоннес (тоже, кстати, впервые названный в гимне так, а не «Пелопов остров» — Πελοπον νῆσος) и не острова, она находится где-то в относительно северной части балканской Греции. Чаще всего комментаторы и исследователи гимна просто в той или иной форме констатируют этот факт: при изучении гимна к Аполлону почти весь *furo* philologicus обычно расходуется на объединение или разделение «делосской» и «пифийской» частей текста, а о «Европе» бывает довольно сказать что-нибудь вроде того, что под Европой автор гимна подразумевает не европейский континент, не острова и не Пелопоннес, а область к северу от Пелопоннеса — хотя это, в сущности, просто пересказ стихов прозой. Даже склонный к обсуждению подробностей А. Баумайстер подходит к проблеме со сходных позиций, приводя кстати (правда, не принятую им) конъектуру Reizius'a, предлагающего читать не Εὐρώπην, а ἤπειρον — нет слова, нет и проблемы³; Аллен, приведя в сво-

³ *Baumeister* A. *Hymni homerici*. Leipzig, 1860. P. 154–155. Куда больше занимает Баумайстера до сих пор не вполне решенный, а в середине XIX века совсем новый вопрос о происхождении слова «Европа» — то ли от семитского корня со значением «запад», «тот свет», то ли от какого-то иного (не семитского) корня. В эпоху *ex Oriente lux* вопрос этот был, казалось, решен в пользу Востока, и у Баумайстера именно так; в XX веке проблема вновь перешла в разряд спорных.

ем обширном комментарии несколько подобных утверждений, заключает, что «here it seems to mean north Greece»⁴, хотя не объясняет, что именно считать северной Грецией, — между тем в Новое время так называется не только вся балканская Греция к северу от Пелопоннеса, но и самая северная (зафермопильская) ее область, в отличие не только от Пелопоннеса, но и от средней Греции, лежащей севернее Истма и южнее Фессалии. Комментированных изданий, авторитетнее издания Аллена, до сих пор не существует, и немногие последующие комментаторы в основном усвоили мнение Аллена, сохранив всю его неопределенность⁵, так что, по общему мнению, в древности Европой называлась область Греции, лежавшая к северу от Пелопоннеса, а где — неизвестно.

Косвенное подтверждение такой неопределенности можно найти у Гегесиппа Мекибернского, говорящего в связи со странствиями Кадма, что ἡ ἥπειρος πᾶσα ἡ πρὸς βόρεαν ἄνεμον Εὐρώπῃ κέκληται — «весь материк к северу зовется Европа» (FGrHist. № 391, frg. 3; cf. Schol. Eurip. Rhes. 29), но гимн старше Гегесиппа, который здесь очевидным образом называет Европой именно континент, продолжающийся на север до неназванных пределов. С другой стороны, хотя Ев-

⁴ Allen T. W., Halliday W. R., Sikes E. E. The Homeric Hymns. Oxford, 1936. P. 240.

⁵ См., например, Athanassakis A. The Homeric Hymns. Baltimore, 1976. P. 85. Афанассакис повторяет слова Аллена о «северной Греции», но без ссылки на Аллена, что указывает не столько на небрежность, сколько на непререкаемость авторитета оксфордского издания. Лишь один комментатор, Гемолль (Gemoll A. Homerici hymni. Leipzig, 1880. P. 160–161) не только воздержался от определенной локализации Европы гимна, но и укорил иных коллег, что у них в Европу попадает чуть ли не вся Греция, — как у самого радикального из издателей, Германна, чья Европа простирается от Истма до Фракии (Hermann G. Homerici hymni et epigrammata. Leipzig, 1806. P. 24–26).

ропа гимна лежит, конечно же, севернее упомянутого рядом Пелопоннеса, столь же несомненно, что Европой никак не может быть не только северная Греция в узком (зафермопильском) смысле слова, но и северная Греция в широком (заистмийском) смысле слова, так как то и другое вступает в противоречие с текстом гимна и с отраженными в нем реалиями: в первом случае выходило бы, будто бог не намерен видеть в Пифийском святилище своих ближайших соседей, обитающих, например, в Беотии, то есть севернее Истма и южнее Фермопил, а это было не так; во втором случае выходило бы, будто трудно вообразимое вне связи с концепцией континента и отразившееся у Гегесиппа разделение суши по принципу «от забора до упора» существовало прежде всех наук, а это тоже не так, и столь безграничных определений рапсодическая традиция попросту не знает.

В этой связи нельзя не упомянуть единственную оригинальную интерпретацию в относительно недавней статье Луизы Пранди: она предполагает, что мифологическая пара «Кадм — Европа» (дети Агенора) на географическом уровне соответствует «Кадмее (Фивам) — Европе», то есть что через миф древняя Европа ассоциирована с Фивами и с Пифийским оракулом⁶, — гипотеза продуктивная, хотя для интерпретации недостаточная. В частности, если Европой вскоре был назван материк, так должна была перед тем называться какая-то — и немалая! — часть европейского побережья, по-

⁶ Prandi L. Europa e i Cadmei: la «versione beotica» del mito // Sordi M. (ed.). L'Europa nel mondo antico. Milano, 1986. P. 47–48 (отмечу, что и в этой работе речь все-таки в основном идет об археологических связях Беотии с Востоком). В самом общем смысле идею связи любой Европы с Пифийским святилищем высказывает в своем предисловии к сборнику его издательница, Марта Сорди: Кадм в мифе идет к оракулу узнать о сестре, а Аполлон в гимне говорит о стране из Пифо (Sordi M. Presentazione e introduzione. P. VIII).

тому что именно таким образом приобрели свои имена Азия и Ливия, а прикрытого Евбеей беотийского берега для столь радикального расширения семантики топонима маловато; к тому же в гимне «острова» и «Пелопоннес» — широко обобщающие топонимы, а значит, и «Европе» естественнее всего тоже быть широко обобщающим топонимом.

Топонимами гимн к Аполлону богат чрезвычайно, потому что персонажи все время странствуют: сначала Лето ищет место для родов и находит Делос, затем ее сын ищет место для храма и находит Крису, затем критский корабль по воле юного бога уносится от южной оконечности Пелопоннеса и вдоль западного его побережья к новому храму — соответственно, в первой части гимна доминирует направление к Делосу, а во второй к Парнасу, с севера (круглым путем Аполлона) или с юга (более прямым путем критян). Исходя из художественной логики, кажется естественным, что, располагаясь в цитированном выше перечне между двумя детально описанными топографическими единствами, островами и Пелопоннесом, Европа тоже должна быть достаточно детально описана, пусть названа целиком лишь в обобщающем перечне; вдобавок, при описании поисков места для строительства храма несомненно упоминаются в основном более или менее близкие к нему области. В общем, из контекста можно понять, что Европой в гимне именуется страна, во-первых, не островная, во-вторых, сопоставимая по размеру с Пелопоннесом или с совокупностью островов, в-третьих, как-то описанная по частям, раз это такой же обобщающий топоним, как «Пелопоннес» и «острова», и, в-четвертых, тоже греческая. А последующая судьба топонима заставляет предполагать, что эта первоначальная Европа имела довольно протяженную береговую линию. Вот такую — достаточно обширную — область и требуется найти на карте балканской Греции к северу от Пелопоннеса.

Итак, желая основать себе храм, Аполлон в ст. 216 спускается с отцовской горы, *Олимпа*, в *Пиерию*, чтобы в ст. 285 водвориться на собственной горе, *Парнасе*, в городе *Крисе*. Из *Пиерии* бог идет в (неназванную) зафермопильскую *Фессалию*, проходит *Лект*, *Эниену*, область *перребов* и *Иолк*; оттуда перешагивает на остров *Евбею*, на мыс *Кеней*, смотрит на *Лелантскую долину* и через узкий пролив *Еврип* (его иногда даже называли рекой) возвращается на материк, но южнее *Фессалии*, в (неназванную) *Беотию*; там минует *Микалесс*, *Тевмесс*, *Фивы* и *Онхест* и через пограничную речку *Кефис* перешагивает в (неназванную) *Фокиду*; там проходит *Лилею* и *Окалею* и возвращается в *Беотию*; там минует *Галиарт*, родник *Тельфусу*, землю *флегийцев* и *Кефисское болото*, после чего приходит, наконец, в *фокейскую Крису* на *Парнасе*, где и водворяется. Даже если считать экстерриториальными обе священные горы, *Олимп* и *Парнас*, получается, что четыре топонима — *евбейские*, с *Евбеей* и *Еврипом*, пять — *фессалийские*, опять же с *Еврипом*, четыре (в два приема) — *фокейские*, с *Кефисом*, и девять (тоже в два приема) — *беотийские*, сразу с *Кефисом* и *Еврипом*; пограничные *Еврип* и *Кефис* приходится считать дважды и трижды, но это никоим образом не статистика, а просто способ нагляднее показать, какими пределами — от *Пиерии* на севере до *Беотии* на юге и от *Евбеи* на востоке до *Фокиды* на западе — ограничен поиск места для храма. Некоторое предпочтение *Беотии* объясняется, вероятно, внутривокалическими причинами — несомненным влиянием на автора гимна все еще мощной *беотийской* *рапсодической* традиции⁷.

⁷ Подробнее о *беотийской* (то есть *Гесиодовой*) традиции и ее влиянии на гимны см., например: Evelyn-White H. Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric. Cambridge (Mass.), London, 1914. P. X–XI, XXXVII; в рассказе об основании *Пифийского* храма влияние это заметно до та-

По первой, «делосской», части гимна, ясно, что храм на Делосе автор расценивает как святилище по преимуществу ионийское (ст. 147–164), и это исторически справедливо: Делос не только был заселен греками ионийского племени, но был также и первым центром Панионийских торжеств, перенесенных позднее на материк. Однако же и Пифийский храм в эпоху сложения гимна еще не обрел своего уникального статуса, то есть не превратился еще в особо влиятельный панэллинский религиозный центр. Подобно Делосскому, Пифийское святилище того времени вернее характеризовать как региональное, то есть обслуживающее культовые надобности не одной эллинской общины, а целого союза общин — но все-таки не всех вообще эллинов. Делос в качестве центра Панионийских торжеств обслуживал, соответственно, союз ионийских городов, объединявшихся не только политически и ритуально, именно как Ионийский союз, но и квазиэтнически — как «племя», говорящее на ионийском диалекте греческого языка. А Пифийское святилище, как известно, тоже охранялось союзом племен, обитавших к югу и к северу от Фермопил и именуемых амфикионами, хотя этот союз, в отличие от Ионийского, был только политическим и культовым, никакого квазиэтнического оттенка не имея: беотийские амфикионы говорили на эолийском диалекте, евбейские — на ионийском, а в фессалийской Дориде, например, говорили по-дорийски. Самыми влиятельными среди амфикионов были обитатели Фессалии: в совете амфикионов

кой степени, что некогда дало повод Д. Рункену разделить гимн на два, «делосский» и «пифийский». Не касаясь длежащей по этому поводу до сей поры дискуссии, довольно сказать, что влияния Гесиода не отрицают и поддержанные авторитетом Аллена «унитарии», — а приведенный топонимический ряд просто лишний раз подтверждает это влияние.

председателем всегда был фессалиец, и даже гораздо позднее, во времена Павсания, то есть через семь или восемь веков, когда число амфикитионов уже дошло до тридцати, от всего Пелопоннеса в Пилейском совете заседал один пилатор, а от Фессалии шесть (Paus. X. 8. 3). Поначалу амфикитионов было меньше, двенадцать, и из названных в гимне племен в эту древнюю дюжину входили фессалийские *перребы*, жители фессалийской *Эниены* и *евбейские* ионийцы, а из неназванных — ахейцы из фессалийской Фтиотиды, фессалийские дорийцы (когда-то, впрочем, жившие близ *Олимпа*), тоже фессалийские малийцы, магнеты и долопы, а еще жившие с трех сторон *Парнаса* локры (ibid. 2); при этом описанный в гимне беотийский *Онхест* в области названного там же *Галиарта* был одним из мест собраний амфикитионов (Strab. IX. 2. 33).

Отсюда вовсе не вытекает нечто вроде уравнения «Европа = Фокида + Беотия + Фессалия + Евбея» — хотя бы потому, что эти страны (кроме, разумеется, острова Евбеи) не рассматриваются в гимне как единства и не могут, следовательно, быть компонентами каких-либо более масштабных единств. Нелишне заметить, что и вообще этнонимы типа «беотиец» в рапсодической традиции изредка употребляются, но топонимы типа «Фессалия» почти все принадлежат позднейшей эпохе, когда разделение на территории стало не менее актуально, чем разделение на племена⁸, хотя даже и

⁸ Ни в гомеровском, ни в гесиодовском корпусах топонимы «Беотия», «Фессалия» и «Фокида» не используются ни разу, зато «беотиец» есть уже в «Илиаде» (II. 494), а затем «беотийцы и фокейцы» упоминаются в приписываемом Гесиоду «Щите Ахиллеса» (ст. 24–25). Правда, и слово ἀμφικτιόνες, «кругожиждители», впервые появляется лишь у Геродота и Пиндара, а об амфикитионах Пикийского храма речь впервые заходит лишь в конце IV века, в спорах Эсхина (e. g. Orat. II. 115)

гораздо позже, в римское время, это вовсе не означало, что ионийцы, например, непременно живут в Ионии: так, Павсаний пишет о беотийцах, что «в древности они населяли Фессалию и звались эолийцами» (Paus. *loc. cit.*). Таким образом, местоположение «Европы» вместе с потребностью обозначить эту область как нечто целое с большой вероятностью указывает на *совокупность земель амфикитионов* — и коль скоро эта первая Европа так тесно ассоциировалась с Пифийским оракулом, последующее распространение его влияния на эллинизм могло способствовать расширению значения топонима; недаром именно Геродот, недовольный ионийскими географами, зато неизменно приверженный Пифийскому авторитету, дал первый толчок к превращению Европы в продуктивную идеологию.

2. *Судьбы «Европы» в классической древности.* Гесиод говорит в «Трудах и днях» (654) о собравшемся Ἑλλάδος ἐξ ἰερῆς на Трою ахейском войске, а значит, Эллада для него — балканская Греция вместе с Пелопоннесом и островами, и Европа гимна относится к этой Элладе как часть к целому. Первоначально, однако, имя «Эллада» принадлежало городу и/или области то ли в Фессалии (во Фтиотиде) — так у Гоме-

с Демосфеном (е. g. Orat. III. 14), но прежде того политика амфикитии не была для греков, по крайней мере для афинян, особенно актуальна, — а области, позднее объединенные в «Фессалию» и т. д. в рапсодической традиции описываются постоянно, так что отсутствие в текстах соответствующих топонимов естественнее понимать не как следствие их неактуальности, а как следствие именно их отсутствия в языке. Простой читательский опыт подсказывает, что для греческого словоупотребления в целом характерно топографическое указание на непространную территорию вроде острова, а при описании пространной территории чаще всего используется этноним, то есть по-гречески обычно говорится либо «на Лемносе» или «в Орхомене», либо «у беотийцев» или «у ионийцев».

ра (II. II. 683; IX. 395 et al.), то ли в Эпире близ Додонского святилища — так у Аристотеля (Meteor. 352 а 34). В любом случае эта первая Эллада была еще меньше первой Европы, а уже во времена Гесиода, как мы видим, включала в себя всю балканскую Грецию вместе с островами и Пелопоннесом. В таком расширении семантики топонима нет ничего необычного (скажем, в римское время Аркадией нередко именовался весь центральный Пелопоннес, так что даже и Олимпия находилась не в Элиде, а в Аркадии — e. g. Vita Apoll. III. 30; V. 31), но при равной скорости расширения «Элладе» следовало бы, наверно, обогнать «Европу», а вышло наоборот — то ли потому, что ассоциация Европы с эллинством была не столь прямой, то ли потому, что кто-то из первых географов (вероятно, Гекатей Милетский) нашел имя «Европа» более подходящим для материка.

Так или иначе, первоначально Европой называлась область того же типа, что и первоначальные Азия и Ливия, то есть страна с сопоставимой протяженностью средиземноморской береговой линии, — и предложенная реконструкция пределов упоминаемой в гимне Европы как области обитания и/или влияния амфикионов, то есть с береговой линией примерно от Олимпа на севере и до южной оконечности Евбеи, этому внешнему требованию удовлетворяет. Однако, в отличие от Азии и Ливии, понятие о которых как о «собственно Азии» и «собственно Ливии» в традиции все же сохранялось⁹, «собственно Европа» была рано и безвозвратно

⁹ Применительно к Азии и Ливии первоначальное содержание понятий традиция сохранила, видимо, не только по инерции, но и потому, что сохранялась потребность в обобщенных названиях Малой Азии и Западной Африки — а значит, оставались в ходу и «догеографические» топонимы Азия и Ливия (Африка). Так, *Africa propria*, «собственно Африка», Помпония Мелы (I. 7), часть африканского побережья

забыта: число амфикитионов росло, войны с персами актуализировали Фермопильский рубеж, входили в употребление топонимы типа «Фессалия» — и название «Европа», распространенное на материк, теперь только к матерiku и применялось, а значит, употреблялось нечасто и главным образом в ученых контекстах, потому что, как сказано, сама концепция трех материков была книжной. В нескольких случаях, однако, можно — пусть гипотетически — понимать топоним «Европа» в его исходном или близком к исходному значении. Вот эти случаи в хронологическом порядке.

1) Pind. Nem. IV. 70: αὐτίς Εὐρώπην — «назад к Европе» (туда возвращается поэт, до того описавший посещение Пелеем чертогов Океана на дальнем Западе). Ода сложена Пиндаром для Тимосарха Эгинского, а остров Эгина, хоть и лежит южнее Евбеи, был заселен фессалийскими (из мирмидонской Фтии) Эакидами — и об Эакидах Пиндар говорит подробно. Фтиотийские ахейцы входили в древнюю дюжину амфикитионов, да и сам Пиндар в качестве беотийца может считаться «европейцем» по преимуществу. Упоминавшаяся

от Нумидии до Киренаики, весьма близко соответствует скотоводческой Ливии, упомянутой в «Одиссее» рядом с Египтом и торгующими с этой Ливией финикийскими городами (IV. 83–89) и лежащей западнее Крита (XIV. 295–296). И тем более когда, например, у Пиндара говорится об осеняющей трехградный Родос Азии (Ol. VII. 17–19), ясно, что речь идет не о целом материке, а о первоначальной (Малой) Азии, именно о южной Ионии, и впрямь зримо нависающей над Родосом. Показательно и само наличие римских провинций Азии и Африки, недаром так названных и поддержавших своим существованием использование этих топонимов применительно к странам, а не к континентам. В более позднюю эпоху имелась даже провинция Европа — маленькая, со столицей в Геракле Фракийской (Talbert R. J. A. Atlas of Classical History. Worcester, 1985. P. 177 e 3) и названная «Европой» явно по контрасту с противолежащей Азией.

интерпретация «Европы» в связи с мифическим «Кадм-Европа» и географическим «Кадмея-Европа» основана на том несомненном факте, что беотийская мифология и топография очень насыщены разного рода «европейскими» мотивами, так что древнее понятие о Европе-стране могло сохраняться там гораздо позднее разделения суши на материки. Другое дело, что сам по себе текст Пиндара не дает оснований даже для уверенности, что Европой у него называется какая-то местность: в Беотии почиталась, например, Деметра-Европа, супруга Зевса и мать вещего Трофония (Paus. IX. 39. 4) — и она вполне может быть Европой, к которой зовет вернуться Пиндар. Никакой связи с Эгиной и тамошними Эакидами тогда найти не удастся, но эта связь и не обязательна, довольно основного смысла: из запредельных далей назад, к родной (одушевленной или неодушевленной) Европе.

2) FGrHist 115, Theop. Fr. 27, 75, 225b, 256: βασιλεία τῆς πάσης Εὐρώπης — «царство во всю Европу». Изредка топоним Европа использовался как гипербола: скажем, если Диодор Сицилийский в римское время именует Дионисия Старшего «властелином Европы» (ὁ δυναστὴς τῆς Εὐρώπης — Hist. XIV. 41. 2; XVI. 5. 4; et al.), он, конечно же, делает это лишь в гиперболическом смысле, потому что пределы державы Дионисия известны. Но когда значительно раньше Феопомп в энкомии Филиппу Македонскому говорит о «царстве во всю Европу», нельзя исключать — с памятью о пределах контролируемой Филиппом территории и важности для этого контроля победы в III Священной войне, — что Европа здесь может быть не гиперболой, а прямым указанием на совокупность земель от Фракии до Беотии включительно и на господство над традиционным центром этой территории, то есть над Пифийским святилищем.

3) Diod. Sic. XVIII. 39. 7 et. al.: στρατηγὸς τῆς Εὐρώπης — «воевода Европы». В рассказе о временах диадохов Диодор

нередко пишет что-нибудь вроде «вот так обстояли дела в Европе, а между тем в Азии...», и это можно считать способом ориентации в рассыпающейся империи Александра, — но он еще и называет сначала Антипатра и затем Кассандра «воеводой /стратегом/ Европы», и вот тут нельзя исключать, что будущие македонские цари первое время и вправду так титуловались, будучи (начиная с Филиппа) «гегемонами Эллады» — официальными военными лидерами амфикитии, то есть первоначальной Европы (cf. βασιλεία τῆς Ε.).

4) Hesych. s. v. Εὐρώπη: ἡ χώρα τῆς δύσεως σκοτείνη — «темная западная страна». В лексиконе Гезихия содержится, как известно, много древних и даже очень древних сведений, — другое дело, что не всегда возможно определить, насколько они древние. Тем не менее приведенное определение подходит первоначальной Европе лучше, чем материку, а особенно при взгляде на ее побережье откуда-нибудь с юго-востока — из Ионии, а то и из Финикии, если слово «Европа» и впрямь семитического корня или хотя бы ассоциировалось с финикийским словом «закат» соседями финикийян, малоазийскими греками (например, Гекатеем).

Что в этих нескольких случаях (и, возможно, еще в нескольких, не попавших в поле моего внимания) топоним «Европа» используется в своем догеографическом значении, — не более, чем гипотеза, подкрепленная главным образом тем, что при таком чтении приведенные выражения становятся понятнее или, лучше сказать, недвусмысленнее. Нет, однако, достаточных оснований утверждать, будто Пиндар в своем качестве вдохновенного лирического поэта или Диодор в своем качестве довольно небрежного компилятора, или Гесикий в своем качестве не слишком критичного собирателя — будто хоть кто-то из них стремился к недвусмысленному употреблению слова «Европа» или даже вообще задумывался о его смысле. Таким образом, все четыре примера демонстри-

руют лишь самую возможность сохранения своеобразной инерции употребления старого топонима в исконном или близком к исконному значении.

Между тем и топоним *Εὐρώπη*, и производное *Εὐρωπαϊός* употреблялось после Геродота относительно часто и обычно без всякой двусмысленности: Европой назывался материк, а европейским — всё, находящееся на этом материке. Уже у Геродота границы Европы актуальны главным образом для более понятного описания, например, кочевых племен; затем Аристотель с его особенной склонностью к точным классификациям нередко подразделял объекты на европейские, азиатские и ливийские, а вслед ему и в многочисленных ученых трудах часто встречаются подобные приемы, однако деление объектов на европейские и азиатские связано никак не с намерением уточнить рубежи Европы, но, напротив, с намерением точнее описать, например, местожительство «европейских» и «азиатских» фракийцев¹⁰; равным образом и естествоиспытатели писали о европейских и азиатских растениях и животных только в том смысле, что те прозябают или обитают в Европе или в Азии — а границы материков заведомо известны¹¹. В целом можно утверждать, что ионийская

¹⁰ Так, поздний схолиаст Евстафий делит фракийцев на «европейских» и «азиатских» (Schol. II. I. 562. 3), чуть позже так же делит мисийцев (ibid. 573. 9) — а затем сожалеет, зачем Гомер не указал, которых мисийцев он имел в виду (ibid. IV. 906. 11). Ср. сходные идеи у относительно раннего Страбона (Strab. XI. 2. 3–5; 6. 2; 10.1 0 et al.), у относительно позднего Созомена (Hist. Eccl. III. 14: «фракийцы и иллирийцы и все насельники так называемой Европы») и у многих других.

¹¹ См., например, пересказ некоторых ботанических наблюдений Феофраста у Афиня (Athen. XV. 28. 44); Гален, правда, отмечает некоторое различие европейских и азиатских темпераментов (азиатские мягче), но связывает это с природными условиями (De temper. IV. 800. 1); сходные взгляды высказывал Гиппократ (De aer. XVI. 2).

географическая конвенция о трех частях суши была принята без особой критики, но и без особого интереса и использовалась главным образом как вспомогательная при описании или комментировании. Эти описания и комментарии занимали в книжной культуре свое место, но никак не могли влиять и не влияли на массовые социокультурные практики или на геополитические концепции.

Таким образом, по мере сил реконструированное выше понятие о пифийской Европе как стране амфикионов исчезло практически без следа, вернее, с одним следом, потому что все же в первых главах Геродота границы у Европы географические (по Гекатею), а сущность геополитическая — другое дело, что эту геополитическую по сути своей идею Геродот не развивает. Тем не менее важно, что зародыш (или, лучше сказать, кокон) прежней пифийской Европы у одного из самых лояльных к пифийскому авторитету писателей не только имеется, но имеется на виду, в полной готовности к самостоятельной жизни, пусть надолго замершей, потому что никакое почтение к «отцу истории» не актуализировало для древних эту идеологию. Например, хоть у греков хватало способов хитрить с сущим ради должного (скажем, назначать себе в предки Гераклидов), никогда никакой неевропейский греческий город не пытался подвинуть границу Европы, чтобы попасть в Европу, — совсем другое дело объявить захолустную каппадокийскую Тиану древним эллинским поселением (*Vita Apoll.* I. 4) и так сообщить происхождению своего героя необходимый престиж. Правда, престиж амфикионии во всю эпоху греческой независимости неизменно возрастал (пока — по недосмотру самих амфикионов — не уничтожилась независимость), а не быть амфикионом считалось непрестижно даже в римское время, так что число амфикионов росло, а значит, росла «пифийская» территория — но если она когда-то и называлась Европой, это совершенно забылось.

3. *От Танаиса к Уралу.* Итак, Европа выросла в материк в VI веке до нашей эры и оставалась тем, чем ей велел быть Гекатей (если то был Гекатей) — разве что вскоре вызвавшая недовольство Геродота граница по Фасису сменилась границей по Танаису (Thuc. II. 97. 5), что проще всего объяснить протяженностью Дона, истоки которого находятся гораздо севернее истоков Риони, о чем греки узнали достаточно рано. Еще позднее у Полибия пограничной рекой назван Истр (Polyb. II. 2. 4), что тоже естественно, так как Дунай — самая длинная из европейских рек, но к пересмотру уже сложившихся границ это не привело, так что Европа простиралась от Гибралтара на западе до Дона на востоке в течение двух с лишним тысячелетий, пока восточная граница ее вдруг или почти вдруг не сдвинулась на Урал, где и пребывает. Нелишне, впрочем, заметить, что в 1894 году, то есть после признания Евразии Зюсса и, стало быть, после выведения вопроса о границе Европы с Азией за рамки академической дискуссии, Д. Н. Анучин объявил, что Урал «рациональнее» включать в Европу, восточную границу которой лучше вести по Оби¹², хотя если искать границу, исходя из презумпции рациональности, сгодится едва ли не любая естественная преграда, тянущаяся с севера на юг, а таких в Евразии несколько — и искать подходящую начали уже в XVI веке.

При едва ли не взрывном расширении картины мира эпохи великих открытий стало ясно, что истоки Дона слишком далеки от морей, омывающих север Европы, — а при этом никому, конечно, и в голову не приходило, что никакой границы между Европой и Азией нет и быть не может. Геогра-

¹² Анучин Д. Н. Европа // Энцикл. словарь Брокгауз-Ефрон, т. XI-а (22). С. 490. Свое мнение академик Анучин не только не аргументирует (никакие объективные аргументы здесь невозможны), но и приводит без ссылки, хотя несомненно гальванизирует одну из позиций дискуссии трехсотлетней давности (см. примеч. 13).

фию Восточной Европы, Московии и Сибири знали тогда лишь в самых общих чертах, однако о существовании Днепра, Волги, Камы, Двины, Печоры и даже Оби было известно — и вот ученые предлагали эти реки (но только реки) либо в дополнение к Дону, либо в замену ему. Иногда, как при выборе Оби, Европа от такого переноса границы расширялась, а иногда, как при выборе Двины, наоборот, но так или иначе дискуссия, подробно описанная в замечательной работе У. Паркера¹³, осталась более или менее схоластической. Важно, однако, отметить, что при замене Дона на любую из перечисленных рек граница между материками проходила, как и в древности, во-первых, в основном по реке или рекам, а во-вторых, по варварским землям — некогда то были земли скифов, теперь москвитов. Сами москвиты, как некогда скифы, были к проблеме вполне равнодушны: интерес к границе Европы явился в России лишь при Петре, но к тому времени Европа стала для европейцев, а тем самым и для Петра более актуальной идеологемой, чем когда-либо прежде.

Первоначальная (реконструированная) Европа через свою связь с Аполлоном Пифийским естественно ассоциировалась с прилегающей к гармонизирующему центру мира особо упорядоченной зоной социального пространства — в частности, потому, что оракул, как известно, либо напрямую контролировал любое законотворчество, либо притязал на такой контроль. Постепенно амфикистия впитала в себя всё эллинство, а затем и не только, но наука успела превратить Европу в простой сегмент физического пространства: престиж социальной упорядоченности был у эллинов, позднее у *Pax Romana* и/или *Christiana* — но римский и христианский миры были более глобальными понятиями, чем некогда эллинство, и уж конеч-

¹³ *Parker W. H. Europe: How Far? // The Geographical Journal, CXXVI (1960). P. 278–283; см. также Tozer H. F. A History of Ancient Geography. NY, 1964.*

но распространялись на все три материка, так что понятия о своем и чужом ни с каким конкретным материком не связывались. А вот к XIV веку в результате арабских завоеваний, монгольских походов, конкисты, реконкисты, усилий Тевтонского ордена, трудов ирландских миссионеров и многих подобных событий всё римское и почти всё христианское оказалось вытеснено в Европу, зато Европа — по крайней мере, в своей цивилизованной западной части — сделалась совершенно христианской и римской. А так как Возрождение началось тогда же, естественно было осмыслить новую геополитическую ситуацию в категориях классического культурного тезауруса, то есть актуализировать так или иначе восходящее к Геродоту противопоставление и снова ассоциировать Европу с «нашим». Со временем европейская идея обретала всё большую отчетливость: например, спаянная династическими узами семья монархов не просто обитала в Европе, но и управляла оттуда заморскими владениями: по тонкому замечанию Марка Бэссина, сложился образ «настоящей» (как Британия или Голландия) европейской державы с метрополией в Европе и с колониями в Азии¹⁴. А что северо-восточная граница Европы оставалась «незримой» и пролегла по чуждой Московии — это никак не противоречило традиции, потому что северо-восточная граница всегда была мало известна и всегда проходила через чуждые варварские земли.

Вот такую ситуацию и застал Петр. Однако же, превратив Московию в Россию и пытаясь привести эту свою Рос-

¹⁴ Марк Бэссин считает, что именно в XIV веке Церковь «умерла амбиции» и потому-то средоточием христианства была объявлена Европа, самая освоенная и цивилизованная часть христианского мира, — на позднейших картах она изображается со скипетром и в короне (*Bassin M. Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geography // Slavic Review. Spring 1991. Vol. 50, № 1. P. 3*).

сию в Европу, он тем самым как бы принял на себя также и ответственность за границу между Европой и Азией, коль скоро большая часть этой границы проходила по его державе, так или иначе включенной в европейскую семью. Северо-восточный рубеж Европы впервые переместился из дикого пространства в освоенное — и тогда-то В. Н. Татищев, исполняя поддержанное Петром представление Якова Брюса о необходимости подробного географического описания России, провел границу Европы и Азии по Уралу, затем по реке Урал и через Каспий и Кавказ в Черное море. Тогда же примерно то же самое сделал побывавший в плену в России швед фон Страленберг — без поддержки Петра, но, вероятно, не без влияния Татищева, который в 1724–1726 годах был в Швеции и вращался в ученых кругах; Страленберг тоже вел границу по Уралу, хотя затем не по реке Уралу, а по Волге, затем выходил на классический Дон-Танаис и далее следовал привычным маршрутом. Возникла краткая и бесплодная дискуссия: Ломоносов был против слишком восточного Урала, зато мученик науки Иоганн-Георг Гмелин в «Сибирской флоре» посчитал его слишком западным и предложил границу по Енисею, но с середины века стали издаваться карты, в которых уральский вариант абсолютно возобладал, так что сам Паллас его принял и, значит, поддержал своим авторитетом. Паллас предпочитал версию Страленберга; позже возобладала версия Татищева¹⁵, но это уже детали вроде конкуренции Фасиса и Танаиса.

Марк Бэссин, увлекательно и подробно описывающий кратко изложенную здесь историю переноса границы на Урал, считает, что таким способом России был искусственно придан вид той самой «настоящей» европейской державы с метрополией в Европе и с владениями в Азии¹⁶, но с этим его

¹⁵ Ibid. P. 1–8.

¹⁶ Ibid. P. 6.

мнением согласиться трудно: ведь Сибирь действительно начинается за Уралом! Сибирь начинается за Уралом, Сибирь при Петре (и позже) не была и не называлась Россией, там и законы были иные — например, там не было поместного землевладения, а значит, не было и крепостного права, так что процветшие при Петре стараниями все того же Татищева уральские заводы с их относительно высокой технологией, зато и с крепостными работниками оказались подлинным фронтиром новой европейской империи. Границей Сибири Урал был по крайней мере со времени завоевания Сибири, разделяя вполне реальную «метрополию» и столь же реальные «владения», где имелось всё, чему положено быть в колониях: золотые прииски, каторга и ссылка, экзотические язычники, специфические законы и простор для личной инициативы вкупе с надеждой на обогащение — просто туда можно было добраться не только посуху (из Лиссабона в Гоа теоретически тоже можно добраться посуху), но и не пересекая государственных границ, что никак не упраздняет реальности рубежа между метрополией и колонией. Едва ли не любопытнее, что нарушилась общепринятая со времен Гекатея традиция разделять материки если не исключительно по рекам, то преимущественно по рекам: Ливия была за Нилом, Азия — за Фасисом и за Кавказом, однако из переноса границы на Танаис и из дальнейших дискуссий ясно, что граница материка, если не была морской, стала теперь пониматься прежде всего как река или сочетание рек. Хрестоматийный Кавказ мешает считать это правилом, так что разумнее говорить о тенденции или даже об инерции, которая могла быть (и была) преодолена, но, как всегда при преодолении чего-то, с заслуживающим усилия поводом. Итак, Урал, несомненная граница Сибири, был повсеместно признан явной (зримой) границей Европы просто потому, что раз Россия была — и действительно благодаря Петру — кооптирована в Европу

и раз ее, России, собственная граница с Азией, то есть с Сибирью, проходила по Уралу, значит, там она и проходила.

Заключение. При таких обстоятельствах в XVIII веке Европа с границей по Уралу окончательно оформилась в идеологему, близкую теперь уже самой архаичной — реконструированной «пифийской» — идеологеме, потому что культурные механизмы, как известно, порой работают латентно, но результаты их работы оттого не менее наглядны. Границы «пифийской» Европы заданы, в сущности, лишь пределами амфикистории, и такая Европа может расти хоть до Нила — посредством приема новых членов. Это и случилось в XVIII веке, когда Европа выросла до Урала просто потому, что к ней добавилась Россия.

Подобное представление о Европе актуально доныне: например, в июне 2000 года Билл Клинтон заявил в Ахене, что Европа «не только место, но и идея» и что «Америка — тоже Европа», а до него и после него сходные идеи по-разному формулировали другие. Не следует недооценивать подобную риторику: за правдоподобием своих энтимем вольно или невольно следит любой грамотный оратор¹⁷, и политическая демагогия в данном случае указывает не просто на живучесть концепции, но и на то, что Европа сохраняет способность к росту — точь-в-точь как некогда Дельфийская амфикистия.

¹⁷ Не споря с известной теорией Капплера об особой способности островов будить фантазию (*Kappler C. Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age. Paris, 1980. P. 35*), можно заметить, что сходным действием обладает и Европа, тоже пробуждающая фантазию — но геополитическую, потому что как всякий остров по самой сути своей есть нечто чудесное, так Европа по самой сути своей есть нечто геополитическое.

ЧЕРЕПАХА-ЛИРА

(Hymn. Hom. IV. 25–56; 453–456)

Гимн к Гермесу можно было бы назвать «Обретение лиры», так как сюжет его состоит в том, что Гермес сначала создает первую в мире лиру, затем крадет коров Аполлона, а затем, уличенный в воровстве, вручает старшему брату лиру в обмен на коров. Сам процесс изготовления лиры описан в гимне не слишком внятно и не мог бы служить не только инструкцией музыкальному мастеру, но и подспорьем тому, кто лиры не видал и знает о ней лишь из гимна — однако даже из этого путаного описания можно понять, что у лиры семь струн и резонатор, сделанный из черепашьего панциря (Hymn. Hom. IV. 47–51). В древнеклассической традиции изобретателем такой — семиструнной и с резонатором — лиры, чаще именуемой кифарой, считается Терпандр: уроженец Лесбоса, он жил преимущественно в Спарте, где в 676 году до н. э. на празднике Аполлона Карнейского впервые исполнил кифаредию (песню под кифару), тогда же якобы впервые применив этот инструмент. Об изобретении Терпандром семиструнной лиры пишут Страбон (Strab. XIII. II. 4) и другие, но едва ли не подробнее всех Плутарх в диалоге «О музыке»¹, где, ссылаясь на Гераклида Понтийского, со-

¹ Иногда считается, что этот диалог лишь приписывается Плутарху (см., например: *Weissenberger B. Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudo-plutarchischen Schriften.* Straubing, 1896), и даже в электронном тезаурусе TLG он числится не за Плутархом, а за Псевдо-Плутархом, однако для задач данного анализа, использующего только историческое введение к диалогу, не так уж важно, кто именно прочитал и пересказал Гераклида — сам Плутарх или его безвестный подражатель.

временника Аристотеля, сообщает, что Терпандр первый стал сочинять кифаредические номы (сольные композиции), с которыми и выступал в состязаниях, перелагая на музыку свои и гомеровские гексаметры (De mus. 3), и что среди этих древних номов были проэмии (ibid. 4) — очень хочется вообразить, что один из публикуемых здесь проэмиев сложен Терпандром, но, к сожалению, тому нет никаких исторических подтверждений. А так как при этом древние лады, которыми поначалу пользовался и сам Терпандр, были на основе тетрахорда (ibid. 8), то есть четырех струн, новизна семиструнной лиры кажется чем-то само собой разумеющимся и при датировке гимна нижним хронологическим пределом оказывается 676 год. Верхний предел определяется концом VII века или чуть позже, так как упоминаемый в ст. 216 «благоденственный (ἡγαθέη) Пилос» — это трифиллийский Пилос, разрушенный дотла в конце VII века, хотя память о его прежнем местоположении и благоденствии могла, конечно, некоторое время сохраняться в предании: «некоторое время» в подобных случаях бывает растяжимо, а эпическая топография соотносится не столько с реальной, сколько с состоянием эпической традиции, и недаром в записанных в XIX веке русских былинах в стольном городе Киеве княжит Владимир Красно Солнышко, так что если отказаться от 676 года как от нижнего хронологического предела, датировка получится слишком приблизительной.

Однако опора на 676 год встречает законные возражения: семиструнная лира изображалась уже на критских фресках середины второго тысячелетия, кифаристы состояли в придворном штате царей микенской эпохи, а главное — лира вообще и семиструнная в частности изобретена не греками, а жителями древней Месопотамии, явившись впервые то ли в Ассирии, то ли в Угарите, то ли где-то еще, а микенские

греки лишь заимствовали этот инструмент², а значит, Терпандр тут просто не при чем. С этим не поспоришь, но все же эпоха Терпандра принадлежит неплохо известному периоду греческой истории, а опора древних ладов именно на тетрахорд самоочевидна — иначе говоря, при всей значимости клинописных и микенских свидетельств невозможно отрицать, что в первой половине VII века в музыке произошел некий переворот, который традиция связывает с Терпандром. Убедительно разрешить эту проблему удалось Джону К. Франклину (John Curtis Franklin), опубликовавшему о предмете не-

² Подробнее об истории лиры см.: *Maas M., Snyder, J. M. Stringed Instruments of Ancient Greece. New Haven, London, 1989.* О восточном происхождении лиры см. также: *Burkert W. Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur. Heidelberg, 1984; Morris S. Daidalos and the Origins of Greek Art. Princeton, 1992; West M. The East Face of Helicon. Oxford, 1997.* Тесную связь микенской и ближневосточной традиций нельзя не считать самоочевидным и обусловленным самой географией фактом, но нельзя при этом не отметить энтузиазм, с которым некоторые современные исследователи возвращаются к эпохе «света с Востока», когда чуть ли не все греческое сводилось к вавилонскому или иному ближневосточному заимствованию. Этот энтузиазм обусловлен отчасти заметным разочарованием в индоевропеистике (см. например, у Брюса Линкольна: *Lincoln B. Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship. Chicago, London, 1999. P. 47–137*), отчасти обязательным «мультикультурализмом», но не в меньшей степени, как представляется, цикличностью развития науки. Так, Мартин Вест не только ищет восточных склонов Геликона, но и (пусть с оговорками) предлагает снова вслед Рункену делить гимн к Аполлону на два (см. предисловие к гимну III); Брюс Линкольн, отказываясь от своего же знаменитого толкования «Жалобы коров», предлагает понимать ее буквально, то есть как жалобу (*Lincoln. Op. cit. P. 187–191*); возрождается гиперкритицизм с характерной для него презумпцией недостоверности текста — словом, филологическая наука в известной мере возвращается к идеалам середины XIX века. Не сказать об этом нельзя, хотя нельзя не

сколько статей³, а также (и это главное) разместившему в сети свою недавнюю (2002) диссертацию «*Terpander: The Invention of Music in the Orientalizing Period*» и краткое изложение приготавливаемой к публикации книги «*The Middle Muse: Mesopotamian Echoes in Archaic Greek*».

Все свидетельства об использовании семиструнной лиры в Месопотамии и в микенской Греции Франклин принимает и добавляет к ним новые, однако напоминает об общеизвестном — о гибели микенской цивилизации с ее царями и придворными певцами, о забвении греками прежней (слоговой) письменности, словом, о «темных веках» греческой истории, предшествовавших рождению древнеклассической цивилизации. Почти все культурные достижения микенского периода были в это время забыты, и вернее всего предположить, что были забыты и семиструнная лира, и искусство игры на ней, а в употреблении оставалась лишь простая четырехструнная лира, игра на которой не требовала особой трени-

сказать также, что сейчас и в других науках заново и нередко с успехом проверяются на прочность идеи Мальтуса, Ламарка, Ломброзо и других, а следовательно, речь идет о некоем общем процессе пересмотра и освоения прежних ценностей — так в искусстве в это же время пересматриваются и заново осваиваются достижения, например, барокко. Подобного рода архаизирующие инновации не позволяют культуре стагнировать, не отрывая ее при этом от собственных корней, однако в узкой области филологической критики культурологический оптимизм бесполезен: доверие и недоверие к тексту остаются противоположными позициями, и выбор гиперкритического (то есть почти всецелого, а иногда и всецелого) недоверия *de facto* открывает путь к замещению текста творением филолога-гиперкритика, то есть к уничтожению текста — а уничтожение текста никакого оптимизма внушить, конечно, не может.

³ *Franklin J. C. Diatonic Music in Greece // Mnemosyne, LVI (2002), № 1. P. 669–702; Idem. Hearing Greek Microtones // Hagel S. (ed.). Performing Ancient Greek Music Today. Vienna, 2005.*

ровки. Другое дело, что все это касается в основном материальной Греции, а на эолийском Лесбосе, поблизости от тогдашнего культурного центра, лидийских Сард, игра на кифаре могла оставаться в обиходе либо сравнительно рано вернуться в обиход — и благодаря Терпандру в конце концов оказаться реимпортированной в Грецию. Таким образом, хотя собственная история кифары начинается на Востоке, в глубокой древности и благодаря безымянным мастерам, в древнеклассической истории она начинается так, как считали древнеклассические авторы, то есть вместе с прибытием Терпандра в Пелопоннес и с его первыми кифаредиями — а где он взял инструмент и как выучился играть, это за пределами предания.

Возвращаясь к гимну, можно заметить, что в нем говорится, в сущности, не столько об изобретении лиры, сколько именно о кифаредии (пении с аккомпанементом), причем ее описание в известном смысле противоречит рассказанному об изобретении. Действительно, когда Гермес, уже сделав лиру (объявленную в ст. 25 первой на свете), начинает играть и петь, автор сопровождает описание этой первой кифаредии сравнением: ἥτε κοῦροι ἥβηταὶ θαλίῃσι παραβόλα κερτομέουσιν (ст. 55–56: «словно юноши во цвете лет дразнятся на пирах прибаутками») — тут явно имеется в виду музыкально-поэтическая импровизация, служившая развлечением на деревенских праздниках и позднее давшая александрийским поэтам повод к созданию знаменитых идиллий (о пиршественных импровизациях см. «Смышленная Ямба»). Однако такое сравнение указывает на уже существующее среди людей искусство игры на лире, которая якобы только что создана, — и к окончанию гимна эта двойственность усугубляется. Желая утихомирить разгневанного Аполлона, Гермес демонстрирует ему лиру и ее возможности, то есть снова играет и поет, а восхищенный Аполлон, хоть и слышавший в хороводах Муз

«звуки флейт и согласное пение», говорит: «Но никогда еще не трогало мне душу другое — то, чем на пирах по очереди забавляются юнцы (οἱα νέων θαλίης ἐνδέξια ἔργα πέλονται). Дивлюсь я, Зевесов сын, сколь мило ты бряцаешь (ὥς ἐράτῳν κῖθαρῖεις)» (ст. 453–455). Выходит, лира и вправду уже существует, раз Аполлон без восторга отзывается о пиршественных забавах, а восхищение его вызывает именно Гермесова лира, вернее, тот способ, каким ее применяет Гермес.

С учетом изложенного можно сказать, что исторически такая картина кажется достоверной: первые слушатели первых кифаредий отлично знали простые четырехструнные (а возможно, и семиструнные) лиры, как знали нехитрое бряцание, сопровождавшее нехитрые песенки или дававшее дополнительный ритм рапсодическому речитативу. По музыкальным своим возможностям такая лира явно уступала флейте и голосу — недаром в хороводах Муз ни лиры, ни каких-либо иных струнных инструментов Аполлон не слышал. Кифаредия — гармоническое пение под аккомпанемент кифары — была искусством новым, и откуда бы Терпандр ни добыл инструмент, совершенно очевидно, что именно он впервые публично использовал его по совершенно новому назначению и с ошеломляющим эффектом, так как после микенских царей никто в континентальной Греции подобного не слышал, а эстетический опыт микенских дворов был давно утрачен. Итак, в 676 году в Пелопоннесе Терпандр предложил публике новый род музыки, который в течение его жизни распространился по континентальной Греции: когда Терпандр завершал свою карьеру выступлениями на Пифийских играх в 30-х годах VII века, кифаредия успела превратиться в самый престижный вид мусического искусства, а лира сделалась общепринятым символом мусического искусства вообще, так что в другом гимне Аполлон, едва явившись на свет, немедленно требует себе «гнутый лук и милую лиру» (Hymn.

Ном. III. 131) — лира уже стала таким же неотторжимым его атрибутом, как и лук. Но поначалу мастерство кифареда, по трудности и по художественному результату несопоставимое ни с чем из известного прежде, несомненно вызывало изумление первых слушателей: недаром в гимне пораженный Аполлон спрашивает τίς τέχνη; (Нυμн. Ном. IV. 465: «что это за искусство?»), а Гермес в ответ упоминает τέχνη καὶ σοφίη — «искусство и мудрость», без которых невозможна «правильная» (κατὰ κόσμον) игра на лире (ibid. 479–483).

Все это свидетельствует, что гимн к Гермесу был сложен в ту пору, когда использование семиструнной лиры с резонатором (кифары) и, соответственно, кифаредия уже были известны, но еще осознавались как новинка — не просто баснословное изобретение Гермеса (он изобрел и свирель-сирингу, и добывание огня трением, и жеребьевку), а настоящее изобретение, только что совершившееся у всех на глазах и поразившее умы. А раз так, гимн должен был быть сложен вскоре после первых выступлений Терпандра, то есть почти наверняка при живом Терпандре — когда он уже выступал с кифаредиями, но искусство это еще не успело сделаться общедоступным. В таком случае вернее всего датировать гимн серединой VII века, когда слава Терпандра сделалась повсеместной, но кифаредия еще сознавалась как новшество, а трифилийский Пиλος был цел и мог зваться «благоденственным» не по памяти.

АРКАДСКАЯ ЛУНА

(Hymn. Hom. IV. 100)

В гимне к Гермесу сказано, что зашла луна (Селена), а в следующем стихе она называется Πάλλαντος θυγάτηρ Μεγαμειδείας ἄνακτος — «дочь Палланта, сына царя Мегамеда». Нигде больше ни Паллант в качестве отца Селены, ни Мегамед в качестве ее деда не упоминаются.

Генеалогия божества является его чисто эпической и притом нестабильной характеристикой, так что может варьироваться и варьируется довольно значительно, даже когда речь идет об абсолютных фаворитах любого эпоса, то есть о богах Олимпийской дюжины, — скажем, об Афродите или Гефесте. Однако отсюда не следует, будто общепринятых генеалогий не существует, и как раз в случае Селены общепринятой является версия Гесиода: у него Луна — дочь титанов Гипериона и Тейи, сестра Гелиоса-Солнца и Эос-Зари (Theog. 371–374). У этой родословной имеется, кажется, только одна относительно поздняя и не очень значительная вариация: в гимне к Солнцу сестрами Гелиоса традиционно названы Селена и Эос, отцом столь же традиционный Гиперион, а в качестве сестры и супруги Гипериона фигурирует нигде более не упоминаемая Еврифаесса — Εὐριφάεσσα (Hymn. Hom. XXXI. 4–7). Сама по себе эта вариация, конечно, достойна внимания, но она не противоречит основной генеалогической последовательности, обеспечиваемой как отцовством Гипериона, так и тем, что Еврифаесса названа в гимне его единокровной сестрой, то есть является точным аналогом Тейи, а возможно и самой Тейей (см. примеч. XXXI. 4). Однако в гимне к Гермесу обнаруживается не незначительная модификация общепринятой (Гесиодовой) генеалогии, а генеалогия совершенно новая. Так как при этом гимн несом-

ненно относится к числу древних, упоминание Палланта в качестве отца Луны отражает не пристрастие автора к своим и чужим антикварным разысканиям, присущее александрийским и позднейшим поэтам и грамматикам, а наличие некой эпической традиции, которой автор гимна в данном случае следовал, — хотя в целом мифология гимна остается в рамках хрестоматийного, то есть основанного преимущественно на «Теогонии», предания.

При всем том исследовательского внимания цитированный стих почти не привлекал — лишь Гемолль в своем комментарии постарался его интерпретировать¹; позднее Аллен назвал эту интерпретацию правдоподобной², подкрепив своим авторитетом мнение Гемолля, не вызвавшее, впрочем, ничьих возражений. Гемолль начинает с того, что известны два Палланта — сын титана Крия (Theog. 375–376) и сын Ликаона, основателя аркадского Паллантия, и что автор гимна несомненно имеет в виду одного из них. С этим можно согласиться, потому что, хотя Паллантом именовался также один из сыновей Пандиона (Strab. IX. 1. 6), этот герой даже по аттическим меркам весьма незначителен и, строго говоря, не является героем, а принадлежит перечню безвестных персонажей *illius temporis*, поминаемых Страбоном в «Географии» в связи с тем или иным местом, в данном случае — в связи с Аттикой; между тем автор гимна нигде ни слова не говорит об Аттике, так что трудно ожидать от него знания мелких деталей аттической мифологии. Гемолль из двух общеизвестных Паллантов безоговорочно выбирает в отцы Луне сына Крия. Такое предпочтение само по себе естественно, потому что в большинстве своем боги являются детьми и

¹ Gemoll A. *Hymni homerici*. Leipzig, 1886. H. IV. 100.

² Allen T., Halliday W., Sikes E. *The Homeric Hymns*. Oxford, 1936. P. 298.

внуками титанов, однако при комментировании трудного места естественность (инерция сознания) вряд ли может быть принята за доказательство, и у Гемолля предпочтение титана аркадскому царю мотивируется иными соображениями. Руководствуясь все той же «Теогонией», Гемолль предполагает, что если брат Крия Перс был отцом Гекаты (Theog. 409–411), а Геката уже в раннюю эпоху довольно устойчиво ассоциировалась с Луной (см., например, Нумп. Ном. II. 24–25 и примеч.), то «раз Паллант связан с Гекатой, он может быть в родстве и с Селеной».

Хотя комментарий Гемолля к гимнам — один из лучших, именно в этой своей части он представляется, вопреки мнению Аллена, совершенно неправдоподобным. Все титаны доводятся друг другу родными братьями и сестрами, а все их потомки, соответственно, друг другу родня — в таком контексте родство второй степени (как дядя и племянница или двоюродные братья и сестры) не может считаться близким, потому что тогда с равным успехом можно утверждать, будто Аполлон ассоциируется с Солнцем на том основании, что Кей (отец Лето) и Гиперион (отец Гелиоса) доводятся друг другу родными братьями. Вдобавок Перс — отец Гекаты, а не Селены, и ассоциированность Гекаты с луной вовсе не означает, что эти божества могут отождествляться в эпическом повествовании — ведь в этом случае они изредка подменяли бы друг друга, а подобных свидетельств нет; более того, Аполлон, например, даже после почти полного отождествления с Гелиосом не назывался сыном Гипериона. Словом, в греческой мифологии нет ничего, что позволяло бы заключить, будто под Паллантом, отцом Селены, автор гимна подразумевает Палланта, сына Крия, то есть гипотеза Гемолля не находит никаких подтверждений. И тем не менее основная предпосылка приведенного толкования представляется здоровой: хотя теоретически допустимо, что о Палланте гимна вообще

ничего не известно и что Паллантов было больше, чем мы знаем, кажется куда более вероятным, что автор все-таки имеет в виду неизвестный миф о знакомом герое, и коль скоро сын Крия в отцы Луне не годится, есть повод примерить к этой роли другого Палланта — аркадского.

По описанию пути Гермеса видно, что автор гимна хорошо знаком с центральным Пелопоннесом; так же хорошо он знает только Беотию и почти наверняка бывал в обеих областях, одна из которых (любая), вероятно, была его родиной. Однако в Аркадии, в отличие от Беотии, никогда не было серьезной поэтической школы, так что почти все сведения о самобытной аркадской мифологии поздние и фрагментарные, хотя все источники единогласны в том, что аркадские предания (как и аркадские культы) были многообразны, оригинальны и архаичны: экономическая и культурная отсталость горной и лишенной морского побережья страны способствовала консервации местного фольклора, до поры лишь в относительно небольшой степени подвергавшегося унифицирующему воздействию всегреческой рапсодической традиции. Таким образом, автор гимна наверняка знал об аркадском Паланте куда больше, чем знаем мы, при том что даже мы в состоянии оценить сохранившиеся (в основном у поздних антикваров, Павсания и Аполлодора) сведения об этом герое. Итак, дедом Палланта был Пеласг, сын Земли и первый царь аркадян; Пеласгу наследовал его сын Ликаон, который был, по словам Павсания, «еще мудрее отца» (Paus. VIII. 1. 2): он заложил на Ликее город Ликосуру и учредил там игры в честь Зевса Ликейского (λύκος — «волк»), а затем совершил преступление — принес в жертву Зевсу Ликейскому человеческого младенца, был за это превращен в волка, и во все последующие века всякий, кто приносит жертву (пусть уже не человеческую) «волчьему» Зевсу, может превратиться в волка и оставаться им девять лет, а если такой оборотень

соблазняется отведать человечины, то остается волком навсегда (*ibid.* 2–3). У Ликаона было много сыновей, основавших аркадские города, названные их именами, — из этих городов Паллантий, родина Евандра, оказался, разумеется, самым знаменитым, так как именно Евандр за несколько десятилетий до Троянской войны основал в Лации новый Паллантий, давший имя будущему Палатинскому холму, а затем вступил в союз с Энеем, сделавшись тем самым одним из персонажей священной истории римлян. Дочерью Ликаона была Каллисто, родившая от Зевса Аркада, превращенная мстительной Герой в медведицу, затем застреленная Артемидой и вознесенная Зевсом в небеса созвездием Большой Медведицы, царем же в конце концов стал Аркад, внук Ликаона по женской линии, и он же научил аркадян хлебопашеству (*ibid.* 3. 3). О связи оборотничества с жертвоприношением Зевсу Ликейскому говорит и Платон в «Государстве»: якобы во время праздничной трапезы в жаркое может быть подмешана человечина и «кто вместе с рубленным жертвенным мясом вкусил человеческих потрохов, тому быть волком» (*Resp.* 565 d); человеческие жертвоприношения Зевсу Ликейскому упоминаются также в одном из приписываемых Платону диалогов (*Min.* 315 c) и в одном фрагменте Теофраста (*Porph. De abstr.* II. 27) — все это подтверждает аутентичность мифа о Ликаоне, хотя сам этот миф известен, как говорилось, лишь из поздних источников. Подробнее всех о Пеласге и о его потомках рассказано у Павсания, но краткий рассказ есть и у Аполлодора, который отдельные детали передает несколько иначе: не сам Ликаон, а его пятьдесят сыновей угостили Зевса человечиной — за это Зевс испепелил перуном их всех, кроме одного, Никтея, хотя в конце концов воцарился все тот же Аркад, сын Зевса и Каллисто (*Apollod.* III. 8. 1–2). Сообщения Павсания и Аполлодора разумно будет признать равноценными: не зная источников того и другого, невозмож-

но считать кого-то более авторитетным; притом важно здесь, в сущности, лишь то очевидное обстоятельство, что если аркадский миф о Селене, дочери Палланта, существовал, он несомненно должен был принадлежать именно кругу мифов о потомстве Ликаона.

К этому же кругу мифов примыкает сохранившееся у Вергилия упоминание о том, как «бог Аркадии» Пан склонил к любви Луну, заманив ее в чащу руном белого ягненка: «*Munere sic niveo lanae, si credere dignum est, Pan deus Arcadiae captam te, Luna, fefellit, in nemora alta vocans...*» (Georg. III. 391–393). Вергилию этот миф наверняка был известен подробнее — не в последнюю очередь потому, что его интерес к римской старине естественно проецировался на старину аркадскую, так что, в частности, из-за Паллантия он должен был довольно много знать о Евандре, Паланте и всей их родне. Отсюда не следует, будто Пан «Георгик» соблазнил белым руном именно дочь Палланта, так как в известном Вергилию мифе о хитрости и сластолюбии Пана происхождение Селены могло вообще не упоминаться — тем не менее цитированные стихи подтверждают, что в аркадском предании Луна была антропоморфным божеством, а стало быть, каких-то родителей предание ей приписывало, как приписывало любовную связь с Паном, богом исконно аркадским. К этому косвенному свидетельству можно добавить еще одно, стих из «Метаморфоз», где упоминается «шестой восход Паллантиды» (Met. XV. 700), при том что Аврора (Эос) — родная сестра Луны. Разумеется, Овидий как *poeta doctus* мог знать гимн к Гермесу и быть, следовательно, под его влиянием, но не менее вероятно, что он знал аркадскую мифологию и позаимствовал свою Паллантиду из неких утраченных ныне источников.

Найдись у аркадян собственный Аполлодор, мифы о потомстве Пеласга несомненно помещались бы где-то в на-

чальных книгах священной истории, — это подтверждает и Павсаний, когда говорит, что то время, время чудесных возможностей, было совсем не похоже на нынешнее (Paus. VIII. 2. 2). Действительно, основная сюжетная последовательность предания о Пеласгидах имеет много общего с «Теогонией»: сильные и мудрые, но буйные и дерзкие потомки Земли вступают в конфликт с ее же более справедливыми потомками, пока наконец царь той же династии не устанавливает сегодняшний порядок вещей, а между первым событием (в нашем случае это рождение Пеласга) и последним (воцарение Аркада) формируются космические объекты (например, светила) и устанавливаются основные социальные нормы (например, запрет на человеческие жертвоприношения) — и в этом же первобытном веке космоса живут, пусть зачастую не совершая никаких достопамятных деяний, герои-эпонимы.

Вновь обращаясь к толкуемому стиху, следует сказать о «царе Мегамеде». Имя (или прозвище) Μεγαμειδίδης в электронном тезаурусе TLG зарегистрировано только раз, в этом самом стихе, но у Аполлодора между делом упоминается женское имя Μεγαμήδη (II. 4. 10) — она была дочерью Арнея и женой царя Феспия, которому родила пятьдесят соблазненных Гераклом дочерей. Правда, в свое время К. Лобек упоминал об одном (по его мнению, незначительном) фрагменте, из которого можно понять только, что Мегамедом назывался некий персонаж, имевший, по предположению Лобека, некое отношение к Гигантомахии³, — но так или иначе, имя Мегамеда

³ Lobeck C. Paralipomena grammaticae Graecae. Leipzig, 1837. S. 45. Указанный Лобеком фрагмент удалось отождествить только с обрывком плохо сохранившегося перечня, зарегистрированного в тезаурусе Phi-7 как «Ionia, Teos, № 79»: в строке 29 этого документа упомянут некий Мегамед, хотя на его связь с Гигантомахией ничто определенно не указывает.

мед в мужской и женской форме в мифологическом ономастиконе имелось. В разбиравшемся выше толковании Гемолля подразумевается, что Мегамедом именовался титан Крий, то есть Мегамед — прозвище, и, в отличие от прочих частей гипотезы Гемолля, это вполне правдоподобно: скажем, Еврифаесса из гимна к Солнцу то ли подменяет Тейю в известном автору списке титанов, то ли сама прозывается здесь *Ευριφάεσσα*, «широкосветящая». *Μεγαμήδης* вполне можно понимать как прозвище («Велемудр»), и это в принципе не расходится с преданием о мудрости Ликаона, хотя столь же допустимо предположение, что в разных версиях предания отец Палланта звался по-разному или что он сначала звался Мегамед, а прозвище Ликаон получил, когда построил город на Волчьей горе или когда сам стал волком, — последнее даже вероятнее, потому что смена имени и в мифологии, и в социальной практике была пусть не частой, но допустимой (ни Геракл при рождении не был Гераклом, ни Платон — Платоном). Вдобавок в мифе могут варьироваться не только сюжетные ходы (то ли отец пытался принести в жертву Зевсу человека, то ли сыновья), но и имена, кроме имен эпонимов, так как Паллант обязан быть Паллантом просто потому, что существует город Паллантий.

Как уже говорилось, родословная — самая непостоянная характеристика божества, традиционный эпический характер которого, а уж тем более культ никак не зависят от генеалогической информации, так что недаром обе знаменитые генеалогии Афродиты благополучно циркулировали в одной и той же среде, как циркулировали в ней поэмы Гомера и Гесиода (см. «Две Афродиты»); различались, как известно, также родословные Гефеста, Тифона, Пана и других. При этом Афродита, Гефест и даже Пан — божества со сложным набором функций, с целостным эпическим образом, наконец, с именем, которое однозначно является именем собственным.

Не то Селена. Культ ее был распространен мало, мифология ее скудна и фрагментарна, а имя может быть понято как нарицательное. Поэтому в целом верным представляется утверждение, что у греков персонификацией Луны было соименное женское божество, которое в местных традициях могло соотноситься с самыми разными мифологическими персонажами, местными или общегреческими, и недаром в гимнах Луна трижды фигурирует в нерасхожих генеалогических контекстах: как дочь Палланта, как дочь Еврифаессы и, наконец, как возлюбленная Зевса, родившая ему Пандею (XXXII. 14–16 и примеч.) — какой-то миф о Пандее, дочери Селены, несомненно существовал, хотя столь же несомненно был редким⁴. Словом, в различных традициях Селена могла включаться в различные генеалогические контексты, и для аркадской традиции с ее архаичной самобытностью это было особенно естественно. А если аркадская Луна могла быть подругой аркадского Пана, она могла быть и дочерью Палланта, тоже, конечно, аркадского, — того самого основателя Паллантия.

У Павсания и Аполлодора Паллант — человек, и, вероятно, именно это помешало Гемоллю и Аллену увидеть в нем отца Луны, хотя при более пристальном рассмотрении проблемы препятствий к такому пониманию нет. Пеласг, Ликаон и Ликаониды — герои первобытного «оного времени», жившие в космосе эпохи становления и принимавшие участие в этом становлении, характерной чертой которого была, в частности, значительная легкость превращений, создавших

⁴ «Пандиа» использовалось и как прозвище самой Селены — Аллен иллюстрирует это несколькими (поздними) свидетельствами, справедливо отмечая, что тем вероятнее представление о самостоятельном божестве или мифологическом персонаже по имени Пандея (*Allen et al. Op. cit. P. 135.*).

в конце концов сегодняшний космос с его устойчивыми формами и правилами. Люди *illius temporis* жили по законам, отличным от нынешних, превращаясь то в зверей (как Ликаон и Каллисто), то в светила (как Каллисто), так что если внучка Ликаона превратилась в Луну, это не противоречит ни духу предания, ни *sort de la maison* Пеласгидов. Вдобавок широкий сравнительный материал демонстрирует, что миф о превращении человека в луну и о том, что *illo tempore* Луна и Солнце родились от людей и поначалу сами были людьми, ни в коей мере не редкость. Вот несколько примеров, нарочно выбранных из надежного и доступного источника: у австралийского племени аранда Луной стал человек из тотема опоссумов⁵; у африканских бушменов Солнцем стал человек со светящими подмышками — соплеменники закинули его на небо, чтобы на земле по ночам стало светлее⁶; у корейцев солнцем, луной и звездами стали дети, прятавшиеся на дереве от тигра — правда, у корейцев кроме Луны-девочки, Тальсун, есть и Луна божественного происхождения, Сеон-нэ⁷.

Известно, что для развитого язычества характерна более или менее подробная классификация разумных существ, так что различаются не только боги и люди, но также, например, у греков, герои и сатиры, горные и древесные нимфы и так далее; между тем у бесписьменных народов в мифах фигурируют почти исключительно люди и звери, чье появление на свет в объяснениях не нуждается, а все прочее возникает в результате подвига или метаморфозы этих людей и

⁵ Мелетинский Е. М. Австралийская мифология // Мифы народов мира. М., 1980. Т. I. С. 30.

⁶ Котляр Е. С. Бушменов мифология // Там же. С. 200 (бушменскую Луну нечаянно сотворил человек, высоко бросивший полустгоревшую сандалию).

⁷ Концевич Л. Р. Корейская мифология // Там же. С. 668.

зверей⁸. Действительно, тот факт, что Гиперион и Тейя родят Солнце, Луну и Зарю, мотивирован их статусом старших богов, но если в предании нет старших богов и вообще нет никаких богов, все равно нужно объяснить, откуда взялось Солнце, — и тогда оно должно либо появиться в результате метаморфозы человека или зверя *illius temporis*, либо быть создано человеком или зверем, потому что все одушевленное есть результат превращений первосуществ, а все неодушевленное ими сотворено.

Особенность восхождения всякого народа по спирали социальной эволюции в том, что вовсе уклониться от подобного восхождения он может, но подниматься сомкнутым строем не может никак, — потому-то рядом с дикостью порой нет никаких признаков цивилизации, но рядом с цивилизацией всегда есть дикость. Равно и развитое язычество вовсе не предполагает отсутствия в эпосе и в культе космологических концепций язычества бесписьменного — другое дело, что присущая мифологии эстетическая самоорганизация зачастую не позволяет с первого взгляда различить более и менее архаичные элементы традиции. И все же представления о богах можно с уверенностью считать новее представлений о метаморфозах, потому что богов без метаморфоз не бывает, а метаморфозы без богов бывают, так как процесс становления космоса непременно включает превращения. В этом смысле характерны корейские примеры, принадле-

⁸ Представляется важным наблюдение Губерта Петерсманна, что в индоевропейских языках нет общего корня для слова «бог» (*Petermann H. Beobachtungen zu den Apellativen für Gott // Lingua et Religio: ausgewählte kleine Schriften zur antiken Religionsgeschichte. Göttingen, 2002. S. 1–8*) — отсюда следует, что в эпоху «индоевропейской общности» представлений о богах либо еще не существовало, либо они только зарождались.

жащие народу цивилизованному, но с достаточно консервативной культурной традицией: у корейцев, как говорилось, есть Луна-богиня, однако есть и более архаичная Луна-девочка, результат метаморфозы «оного времени». У греков тоже много подобных мифов, просто в дошедших до нас источниках они рассказаны в более или менее изысканной форме и среди прочих не выделяются, но любой из них мог сообщаться и наверняка в обиходе сообщался без всяких стилистических прикрас — просто, что, мол, вон та скала была некогда многодетной матерью, а вон тот цветок был юношей, умевшим бегать быстрее всех. Сведения о культурном состоянии известной своей отсталостью Аркадии даже и классической эпохи (а гимн сочинен заметно раньше) подтверждают, что аркадская традиция была почти исключительно или исключительно устной, а стало быть, архаичной, а это неизбежно должно было выражаться в упомянутом предпочтении людей в качестве персонажей священного предания и в значительном числе сюжетов о превращениях — и верно, все мифы о семействе Ликаона именно таковы. Для этиологического мифа (а мифы о происхождении светил относятся к этиологическим по преимуществу) актуальна не столько принадлежность персонажа к той или иной породе существ, сколько сама принадлежность к первосуществам *illius temporis*, что и обеспечивает собственно этиологическую значимость — способность участвовать в установлении той или иной причинно-следственной связи. В случае с семейством Ликаона мы имеем дело как раз с такими первосуществами, способными (как видно по Каллисто) превращаться в светила, — а если так, нет оснований не доверять гимну, в котором племянница Каллисто тоже оказывается светилом.

Пойти дальше и попытаться реконструировать хотя бы в общих чертах миф о превращении юной аркадянки в Луну невозможно из-за недостатка свидетельств, зато возможно

привести еще одно доказательство в пользу того, что миф о такой метаморфозе существовал. У многих греческих авторов говорится, что аркадяне именовались *просελήνιοι* или *просελήνοι*, «предлунные», то есть почему-то считали себя старше Луны; *просελήνοϛ* зовется в стихотворении Каллимаха Аркад, племянник Палланта (Iamb. I. 121), а в лексиконе Гесихия *просεληνίδεϛ* толкуется как «аркадские нимфы». Вообще говоря, это самоназвание можно было бы понимать в метафорическом смысле, но так же можно было бы понимать и претензию на автохтонность, будь почему-либо утрачен миф о Пеласге, сыне Земли, — однако если поверить, что Луна родилась дочерью Палланта, то Пеласгу она доводилась правнучкой и принадлежала, следовательно, далеко не к первому поколению аркадян, тем самым оправдывая прозвище земляков, известное куда лучше, чем миф об их Луне.

ДВЕ АФРОДИТЫ

(Hymn. Hom. VI. 15)

Уже не раз отмечалось, что родословная относится к числу не самых устойчивых характеристик божества; можно добавить, что в большинстве случаев эта характеристика также не особенно актуальна. Иначе говоря, если, например, где-то Луна считается дочерью Гипериона, а где-то дочерью царя Палланта, в эпическом образе Луны от этого ничто не меняется — и по большинству текстов невозможно умозаключить, чья она дочь. Не то Афродита: у нее две авторитетные генеалогии (одна по Гомеру, другая по Гесиоду), и эти генеалогии послужили импульсом к появлению нового мифа — о двух Афродитах и, соответственно, о двух любовях, плотской и духовной.

Противопоставление любви земной и любви небесной используется в самых разных контекстах вплоть до настоящего времени, но восходит к «Пире» Платона, в честь которого небесная любовь и стала позднее именоваться платонической. Собеседники «Пира» обсуждают сущность любви, пока всем им, как водится, всё не объясняет Сократ, — но до тех пор один из пирующих, Павсаний, рассказывает, что Афродит на самом деле две — Всенародная (Πάνδημος), дочь Зевса и Дионы, и Небесная (Οὐρανία), дочь Урана, и что, соответственно, существуют две любви: пошлая, для утоления похоти и продолжения рода, и возвышенная, для облагораживающего духовного общения (Plat. Symp. 180 d). Рассказанный Павсанием миф не только иллюстрирует декларируемую им нравственную доктрину, но и является естественным выводом из посылки, что два отца не могут произвести на свет одно и то же дитя, а значит, Афродита, называемая у Гомера дочерью Зевса и морской богини Дионы (Il. V. 370), и описанная у Гесиода дочь неба и моря, рожденная при оскотлении Урана Кроносом (Theog. 189–206), — две разные, пусть соименные богини. Дальнейшее относится к области этики любовных отношений и находится за пределами мифологии, но рассказанного мифа никоим образом не отменяет, так как в большинстве своем мифы Платона живучи и до сих пор имеют широкое хождение: скажем, рассказанный в том же «Пире» шуточный миф Аристофана о древних андрогидах и о поиске человеком своей «половинки» стал источником известного речевого клише.

Успех мифа означает успех именно в качестве мифа, то есть способность включиться в мифологическое предание и вместе с ним передаваться из поколения в поколение. Идея, будто все элементы этого предания порождены неким первичным бульоном так называемой народной мудрости, к которому никакие авторы ничего добавить не могут, ибо сами

им питаются, — идея неверная в принципе. Космологические представления старше письменности и тем более литературы, и каждый конкретный мифологический сюжет при устной трансляции претерпевает, конечно, немало изменений — но дошедшие до нас греческие мифы в подавляющем своем большинстве содержатся в произведениях классических авторов от Гомера до поздних антикваров вроде Павсания, так что, например, самый известный вариант мифа об Эдипе, якобы сокрытый чуть ли не в человеческом подсознании, на деле представляет собой авторскую переработку Софоклом имевшегося у него (и тоже несомненно подвергнувшегося переработке) материала — при том, что еще у Гомера Эдип, чьи невольные преступления уже обнаружены, мирно царствует в Фивах (Od. XI. 271–280), а после смерти удостоен почетных, с воинскими состязаниями, похорон (II. XXIII. 679–680), то есть, как справедливо отмечает А. И. Зайцев, «миф об Эдипе в его законченной, потрясающей форме — создание греческих трагиков, в первую очередь Софокла»¹. Но пусть сюжет об осознании Эдипом своей вины, его самоослеплении, скитаниях и смерти создан Софоклом, он был воспринят в качестве мифа и во все последующие века классической древности транслировался из поколения в поколение в качестве мифа, а затем в этом же качестве был унаследован новоевропейской традицией; равным образом основ-

¹ Зайцев А. И. К истокам мифа об Эдипе // Из наследия А. И. Зайцева. Т. 5. СПб., 2007 (в печати). Прослеживая истоки мифа до его прототипической формы, А. И. Зайцев убедительно показывает, что «миф об Эдипе обнаруживает поистине тривиальные истоки — героический культ, подобный культам сотен локальных героев» и что сам миф первоначально был вариантом известного сюжета о «роковом ребенке», который опасен, от которого хотят избавиться, но он чудом спасается и убивает или хотя бы лишает престола своего отца или деда — как Персей.

ным источником мифа о судьбе Ифигении были две трагедии Еврипида, о странствиях Одиссея — «Одиссея», о его смерти — утраченная «Телегония». Платоновские мифы — не исключение, так как Платон пользовался имевшимся мифологическим ресурсом и строил рассказ так, чтобы тот опознавался в качестве еще одного мифа. Другое дело, что не всё, задуманное Платоном как миф, сохранилось в статусе мифа, кое-что (как союз Богатства с Бедностью из того же «Пира») осталось в статусе философской притчи, однако к мифу о двух Афродитах это не относится: он основан на традиции и стал самым настоящим мифом — не хуже мифов о суде Париса или об изобретении Гермесом лиры.

Поздние мифографы при всем их уважении к Гесиоду предпочитали гомеровскую версию генеалогии Афродиты (е. г. Apollod. I. 3. 3), так как она лучше согласовалась с привычным положением вещей, когда все Олимпийские боги — либо дети Зевса (как Аполлон или Гермес), либо его братья и сестры (как Посейдон или Деметра), между тем как Афродита Урания принадлежит, в сущности, к предшествующему поколению титанов, нарушая тем самым гармоничную структуру Олимпийского пантеона. Конечно, чтобы ощутить противоречивость подобной ситуации, нужно расценивать все (или хотя бы гомеровские и гесиодовские) мифы как некое непротиворечивое единство, а столь рационалистическая предпосылка по сути своей ошибочна, но применительно к двум Афродитам эта казуистика оказалась успешна и даже подтверждалась затем религиозной практикой. Часто цитируемый здесь грамматик Павсаний, живший лет на шестьсот позже платоновского Павсания, подробно перечисляет в своем «Описании Эллады» случаи различения двух Афродит: так, в Олимпии им совершали отдельные жертвоприношения и там же на площади их статуи стояли рядом (Paus. VI. 25. 2) — никаких генеалогических комментариев Павса-

ний не предлагает, но в другом месте объясняет, что культ Урании возник сначала у ассирийцев, затем был усвоен на Кипре, затем на Кифере, а в Афинах был введен Эгеем, отцом Тесея (*ibid.* I. 14. 7), и что храм Афродиты Урании на Кифере почитался особо, так как был древнейшим в Греции (*ibid.* III. 23. 1). О ближневосточном происхождении Урании пишет и Геродот, вероятно бывший в этом вопросе источником более поздних авторов, хотя у него указано два маршрута, из Аскалона на Кипр и из Сирии на Киферу (*Hdt.* I. 105), что не меняет существа дела. О культе Пандемос Павсаний пишет только, что он был введен Тесеем, когда тот переселил всех афинян в один город (*Paus.* I. 22. 3). В Новое время, особенно в эпоху «света с Востока» и несколько позже, предположение о семитическом происхождении Афродиты Урании сделалось едва ли не общим местом — особенно когда эта идея была поддержана Дж. Фрезером в его комментарии к «Описанию Эллады»². Однако генеалогия — скорее эпическая, нежели культовая характеристика божества, и толковать греческое предание как рецепцию ближневосточных культов не удастся: Гомер знал только одну Афродиту, Гесиод тоже, в трагедиях и в лирике тоже одна Афродита — удвоение произошло позднее, никогда не было полным и не могло объяс-

² Pausanias Description of Greece. Translated with a Commentary by J. G. Frazer. Vol. 2. London, 1913. P. 128–130. Фрезер, в частности, доверяет предположению, что афинский культ Урании свидетельствует о существовании в Аттике финикийского поселения. Более того, хотя культ Пандемос заимствованным не считается, другой классик мифологии, Фарнелл, определяя его вслед древним как политический и называя Всенародную Афродиту «охранительницей городской общности», даже и эту функцию Афродиты считал заимствованной с Востока, так как финикийская Астарта — городское божество (*Farnell L. R. The Cults of the Greek States. Vol. 3. Oxford, 1896. P. 626–678*).

няться заимствованием, которое если и совершилось, то задолго до Гомера. А так как удвоение богини мотивировано ее взаимоисключающими генеалогиями, к ним и пора обратиться.

В «Пире» Афродита Небесная родится без матери, от одного лишь мужского начала, но «Теогония» достаточно ясно свидетельствует, что матерью ее было море, оплодотворенное отсеченным членом Урана. Афродита Всенародная родится, как положено, от Зевса и морской богини Дионы, названной у Гесиода в перечне океанид (Theog. 353). На первый взгляд, эти две родительские пары имеют между собой мало общего: с одной стороны — неперсонифицированное море, с другой — антропоморфная морская богиня, с одной стороны — даже не Уран, а лишь кусок его плоти, с другой — владыка мира Зевс; притом для Зевса рождение Афродиты стоит в ряду с рождением прочих его детей, а для Урана это побочный и случайный результат лишения власти. Наконец, существует еще одна маргинальная версия, принадлежащая позднему мифографу Гигину: будто на берег Евфрата упало с неба яйцо, разбилось, и из него вышла Афродита, которую Гигин отождествляет с Сирийской богиней, хотя не говорит, кто же снес чудесное яйцо (Fab. 197) — этот миф совершенно не похож на оба предыдущих, так как в нем у богини вообще нет родителей.

Возможен, однако, такой подход к мифологии, когда боги описываются прежде всего по своим функциям в мифологической вселенной: в частности, так называемая *interpretatio Graeca* отождествляла греческих богов с чужими, руководствуясь именно сходством их функций в мифологическом универсуме — именно поэтому Афродита оказалась отождествлена с уже упоминавшейся Иштар-Астартой и с другими негреческими богинями, внушающими любовную страсть; по этой же причине все скифские боги нашли себе у Геродота

греческих двойников, а позднее то же самое произошло с римскими богами. Этот метод функционального отождествления был возможен и внутри мифологии, когда местные божества отождествлялись с общегреческими (как критская богиня охоты Бритомарта с Артемидой) или когда происходило своеобразное упрощение общегреческого пантеона, так что родовспомогательница Илифия, еще фигурирующая в гимне к Аполлону как независимое божество (Нумп. Ном. III. 97–106), становилась ипостасью все той же Артемиды, уже в ее функции родовспомогательницы. Необходимо отметить, что подобные отождествления касаются персонажей, но не сюжетов: различные сюжеты остаются различными, хотя могут, разумеется, заимствоваться, как был заимствован римлянами Троянский миф, в результате чего Эней из сына Афродиты стал сыном отождествленной с нею Венеры, а прочее осталось, как было. Однако генеалогические мифы и тут оказываются своеобразным исключением, потому что для рождения нужны родители, то есть мифологические персонажи, по определению поддающиеся функциональному отождествлению — а в результате транспозиции из системы в систему порой становится доступен сюжет, когда это сюжет о рождении.

Если сравнивать с этой точки зрения версии рождения Афродиты, сообщаемые Гомером и Гесиодом, для описания родителей богини будут существенны лишь два различительных признака: место в универсуме и отношение к акту рождения (материнство или отцовство). Ясно, что морская богиня легко отождествляется с морем и что отношение к рождению Афродиты у моря и у Дионы одинаковое, материнское, то есть мать у Афродиты одна, хоть и описана двумя поэтами по-разному. Зевс и Уран, пусть наделенные гораздо более яркими эпическими образами, в сочетании элементов, составляющих текст о рождении Афродиты, тоже функционально

тождественны: оба небесные боги³, оба враждебные Кроносу властелины вселенной, оба отцы, оплодотворяющие море (морскую богиню). Иначе говоря, в обоих случаях Афродита родится от брака неба и моря, хотя в «гомеровской» версии небо и море — полноценные мифологические персонажи, боги, а в «гесиодовской» море не персонифицировано вовсе, а небо — лишь отчасти, так как Уран не обладает всем набором присущих божеству свойств. А значит, не будет ошибкой утверждать, что Гомер и Гесиод сообщают один и тот же миф о рождении богини от союза неба и моря, а варианты существуют лишь в плане выражения — однако существуют, как и версия Гигина.

У Гесиода рождение Афродиты — результат оскопления Урана, которое Гесиод объясняет тем, что тот всех рожденных им от Земли детей прятал в ее недрах, пока младший сын, Кронос, по просьбе измучившейся матери не оскопил отца (Theog. 154–181), то есть не отделил небо от земли, совершив то, что в свое время было удачно названо «элементарным космогоническим актом» или «действием, направленным на отделение неба от земли и на создание (установление) посредствующего члена, в общем случае пространства»⁴. Титаны не могли выйти на волю, потому что Небо и Земля (Уран и Гея) пребывали в неразрывном единстве и пространства не

³ Применительно к Урану это самоочевидно, он и есть небо (οὐρανός), но Зевс ассоциируется прежде всего с перуном — пусть небесным оружием, однако оружием. Тем не менее исторически Зевс соответствует древнеиндийскому Дьяусу, богу неба и дневного света, да и в греческой мифологии он изображается хозяином небес, полученных при разделе мира вместе с верховным главенством, — не даром с ним связано рождение многих созвездий, бывших на земле его возлюбленными (как Каллисто) или детьми (как Диоскуры).

⁴ Огибенин Б. А. Структура мифологических текстов Ригведы. М., 1968. С. 7–8.

существовало, а Кронос рассек это единство, установил пространство и вышел на волю вместе с братьями и сестрами — именно в этот момент, в момент создания мира, и рождается Афродита. Теперь становится понятной маргинальная версия Гигина. Как известно, первоначальное единство неба и земли часто представлялось различными космогониями в образе яйца — в этом смысле разбивание яйца равнялось отделению неба от земли, то есть воздвижению пространства, тому самому элементарному космогоническому акту⁵. Если так, Афродита Гигина, как и Афродита Гесиода, рождается в момент создания мира, хотя между этими мифами нет, конечно, отношений такого строгого подобия, как между гесиодовским и гомеровским.

Из изложенного следует, что брак Зевса с Дионой тоже должен был расцениваться как элементарный космогонический акт, хотя и совершающийся уже после сотворения мира, коль скоро таковым является оскотление Урана. Действительно, в поэтической традиции перун — прежде всего оружие, громовая стрела, и у Гесиода сказано, что перуны Зевсу ковали циклопы (Theog. 139–149), а он затем поражал ими титанов (ibid. 687). Однако в истории рождения Диониса, вернее, гибели Семелы, молния — несомненный фаллический символ, так как смертная Семела просит Зевса явиться к ней в подлинном обличье и погибает, сожженная молнией, после чего ее чертог становится недоступен для людей (Eurip. Bacch. 6–11), и это подтверждает Павсаний (Paus. IX. 12. 3), так что, возможно, речь идет о реально существовавшем табу;

⁵ Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту, 1967. С. 81–97. Все основные параметры мифологемы яйца описаны в этой давней статье, хотя впоследствии, разумеется, неоднократно уточнялись как самим В. Н. Топоровым, так и его учениками и последователями.

впрочем, о почитании мест, куда попала молния, известно из многих источников. Но Диона — богиня, а значит, Зевс явился к ней в своем подлинном обличье и оплодотворил ее перуном; то, что у Гесиода и Гигина целостность разделяется, а здесь воссоздается, не противоречит одно другому, так как элементарный космогонический акт выражается прежде всего в создании посредствующего члена, который сразу разделяет и связывает. У Гесиода и Гигина это пространство, но между небом и землей (морем) могут мыслиться и другие посредующие звенья, алломорфы мировой оси, к числу которых относятся и древо, и гора, и солнечные лучи — и, конечно, перун.

Интересной параллелью рождению Афродиты служит древнеиндийский (то есть исторически родственный) миф о добывании амриты, сохраненный в «Махабхарате» (Adiparva. 1095–1179). Чтобы добыть находящийся в предвечном океане напиток бессмертия, боги начинают пахтать океан — напиток (амриту) они получают, но заодно рождается богиня Лакшми, а еще из океана является яд, который должен убить все живое и который успевает проглотить Шива, спасающий таким образом весь мир. Пахтанье предвечного океана и его результат, разделение амриты и яда, имеют несомненно космогоническую природу; притом тогда же боги обретают бессмертие и начинают воевать с асурами, то есть устанавливается мифологический миропорядок, внутри которого и происходят все дальнейшие события, — а рождение Лакшми, богини любви и красоты, из океана и в момент сотворения мира очень похоже на рождение Афродиты. История добывания амриты проанализирована Жоржем Дюмезилем в его ранней книге «Праздник бессмертия» параллельно с другими индоевропейскими мифами о получении аналогов амриты: Дюмезиль отмечает, что во всех региональных вариантах вместе с амритой рождаются божественные существа; в целом же миф об

амрите на уровне ритуала перекодируется как праздник весеннего возрождения⁶. Этому не противоречит свойственная Афродите функция подательницы вселенского плодородия: Афродиту Дюмезиль в своей книге не упоминает, но связь ее с описанным им мифологическим комплексом несомненна, так как в мифологической вселенной Афродита — божество самого процесса созидания, не участница и не результат творения мира, а, так сказать, персонифицированное творение.

Следовательно, если оставить в стороне версию Гигина (скорее всего и вправду связанную с каким-то восточным мифом), гомеровская и гесиодовская версии, бытовавшие в классическую эпоху параллельно и послужившие основанием для платоновского мифа, различаются, на первый взгляд, лишь именами породивших богиню Неба и Моря. Различие это, однако, можно интерпретировать как различие во времени события, потому что гесиодовская Афродита родится от «позавчерашнего» властелина мира, а гомеровская — от сегодняшнего царя людей и богов и в этом своем качестве, как уже говорилось, гармоничнее вписывается в Олимпийский пантеон. А так как все мифы о рождении Афродиты относят ее рождение к моменту создания мира, остается пояснить место во времени этого момента.

Процесс творения мира традиционно относится к «оному времени» созидания и становления, когда всё было иначе, чем теперь: рождались боги, в небесах вспыхивали новые созвездия, люди превращались в животных и в скалы — именно это время и описано в «Теогонии». Но *illud tempus* является сразу давнопрошедшим и циклическим, непрерывно повторяющимся — первым из исследователей обратил внимание на цикличность мифологического времени Э. Касси-

⁶ *Dumézil G. Le festin d'immortalité. Paris, 1924.*

рер, еще в 1925 году⁷, однако подлинным отцом теории «вечного возвращения» является, конечно, М. Элиаде⁸. Вечное возвращение лучше всего видно на примере годового цикла, когда вечному круговороту сезонов соответствует вечный круговорот праздников — при этом циклически повторяющиеся события являются возрождением первоначального события *illius temporis*. Теория эта, как и труды Элиаде, сейчас общедоступна и дополнительных пояснений не требует, а в пределах предлагаемого толкования важно только, что вселенная тем самым может мыслиться сразу как созданная и как непрестанно создаваемая: как говорил задолго до Кассирера и Элиаде Мейстер Экхарт, «бог создает мир теперь точно так же, как делал это в первый день сотворения мира»⁹. В ритуале циклическая повторяемость событий нередко имеет календарный характер, хотя отсюда не следует, что «вечное возвращение» — это непременно возвращение через равные промежутки времени, так как понятие длительности принадлежит времени историческому. Мифологический круговорот связан лишь с событием как таковым: если оно повторяется через равные промежутки исторического времени, это обусловлено спецификой тех или иных циклических процессов (скажем, сменой сезонов), а не ограничением способности событий «оного времени» повториться в любой момент — потому-то священный брак Неба и Моря возобновляется всякий раз, как молния ударяет в морскую пену. Это отчасти дополняется подкрепленной теперь микенски-

⁷ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. II. Berlin, 1925. S. 103–117.

⁸ Eliade M. Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return. NY, 1959. P. 73–92.

⁹ Духовные проповеди и рассуждение Мейстера Экхарта. М., 1912. С. 4 (пер. М. Сабашниковой).

ми показаниями гипотезой Дж. Томсона, что первой супругой Зевса была Диона¹⁰ — тогда Зевс и Диона предстают в качестве праотца и праматери, сотворивших-творящих мир и порождающих в этот миг Афродиту, богиню производительного импульса.

В креационном эпосе Гесиода, как и во всяком креационном эпосе, создание мира и рождение богов описываются совершающимися в предвечное «оное время»; в героическом эпосе Гомера этот мифологический плюсквамперфект из хронологической перспективы удален, потому что время Троянской войны — тоже своего рода «оное время», век героев-полубогов, живущих и сражающихся в мире, где отец у людей и богов один, Зевс, а значит, Афродита тоже дочь Зевса, хотя, разумеется, от моря, то есть от Дионы. Тем самым различие двух версий в значительной мере определяется различием двух эпических жанров, но как Гомер, отличаясь от Гесиода, в целом ему не противоречит, так миф о рождении Афродиты от Зевса, отличаясь от мифа о рождении Афродиты от Урана, тоже ему не противоречит. Однако ко времени Платона философская рефлексия мифа не только успела превратиться в норму, но и сама стала источником мифов — например, мифа о двух Афродитах, генеалогии которых никому прежде и в голову не приходило противопоставлять. А так как рассказов о рождении Афродиты все же два и так как в

¹⁰ *Thomson A. Studies in Ancient Greek Society. London, 1954. P. 274.* Главным поводом для предположения о высоком статусе Дионы послужило ее имя, Διώνη, явно соотнесенное с основой имени Зевса (Дю-) — при том, что боги с такими именами (то есть Дионис и Диоскуры) всегда получают свое *Дио-* именно от Зевса; мифология знает и другие примеры парных имен богов-супругов; наконец, есть все основания отождествить Диону с ахейской (микенской) Дивией, о которой стало известно благодаря находкам в Пилосе (*Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. М., СПб., 2005. С. 57*).

одном из них она родится от Урана, а в другом от Зевса, и так как существует гимн, описывающий рождение богини и несомненно созданный не только после Гомера, но и после Гесиода, естественно посмотреть, которую из версий предпочитает автор гимна.

Афродита гимна рождается в полностью созданном мире, где уже существуют и Оры, помогающие новорожденной богине наряжаться (ст. 5–13), и некая обитель бессмертных, пусть не называемая Олимпом, и обретающиеся в этой обители боги, которые «приветливо жалуют гостью» и хотят на ней жениться. Все перечисленное, казалось бы, свидетельствует в пользу гомеровской версии, так как в момент оскопления Урана только что воцарился Кронос, а Оры и водящие с ними хороводы боги еще не родились. Это, однако, историческая логика, чуждая мифу и, соответственно, гимну. Новорожденная Афродита попадает туда, где ей положено быть, так как там она ныне пребывает, а пребывает она ныне среди богов на Олимпе — и какая-либо причинно-следственная связь с принадлежностью ее отца к старшему или младшему поколению богов здесь попросту не при чем. Что богиня родится из моря — это в гимне сказано, и упоминание «соленой пены» без упоминания имени Дионы может навести на мысль, что автор отчасти опирается на авторитет Гесиода, хотя именно отчасти, так как отца богини он не упоминает вообще, и если бы единственным мифологическим свидетельством о ее рождении был гимн, можно было бы предположить, что Афродиту породила соименная ей морская пена. В сочетании с упоминанием Кипра и Киферы, ассоциируемых, как сказано, с Уранией, умолчание о родителях тоже могло бы указывать скорее на Уранию, нежели на дочь Зевса: другие гимны в рассказах о рожденных от Зевса богах (Аполлоне и Артемиде, Гермесе, Афине) никогда не забывают упомянуть их родителя, а обычно и родительницу, так что ана-

лизируемый гимн являет собою своеобразное исключение — богиня в нем ассоциируется только с морем, по которому плавает, и с пеной, которой покрыта, то есть недвусмысленно представлена порождением моря, однако без каких-либо конкретных пояснений. В сущности, это очень похоже на явление Лакшми, тоже являющейся порождением вспененного пахтаньем мирового океана — а подобное сходство родственных мифов редко бывает случайным.

Хотя гимн к Афродите моложе не только Гомера и Гесиода, но, возможно, и «Пира», содержащийся в нем миф может быть старше даже и гомеровского — не противореча, в сущности, ни Гомеру, ни Гесиоду, ни даже Платону. Весьма вероятно, что в случаях актуализации генеалогического контекста Афродита иногда считалась порождением морской пены — и всё. Рационализация этой первичной генеалогии, будь то в рамках креационного (Гесиод) или героического (Гомер) эпоса, предполагала появление у богини отца и матери — матерью естественно оказывалось море или его персонификация, так как дитя выходит из тела матери, а отцом — властелин творимой или сотворенной вселенной, то есть, соответственно, Уран или Зевс. В этом смысле дальнейшая рационализация мифа, предпринятая в «Пире», отличается от предшествующих разве что чуждыми мифологии моральными выводами, но так как она к этим выводам не сводится, можно лишь повторить, что платоновский миф недаром уже через несколько столетий воспринимался в единой перспективе с более ранними версиями и даже находил себе обоснование в ритуале — при том что ритуал обычно не связан ни с каким эпосом, не говоря уж о философии.

Если понимать гимн буквально, то есть видеть в Афродите порождение моря, это не может не вызвать естественных ассоциаций с другими божествами и мифологическими персонажами, родившимися не от родительской пары, а от одного родителя, обычно от матери: таковы, например, Ге-

фест (бог) и Тифон (чудовище), хотя генеалогия обоих имеет отчетливую тенденцию к включению в нее отца; таковы и первые порождения Земли, в том числе ее первый супруг, Уран — единственный, кому никакое предание никогда отцов не приписывает, потому что он сам и есть первоотец. Уникальным можно считать рождение Афины, которой предание иногда приписывает мать (Метиду), но в гимне к Аполлону, например, гнев Геры вызван именно тем, что Зевс родил Афину без супруги (подробнее см. «Тритоγένεια»). Итак, коль скоро в греческой мифологии родиться без отца возможно и коль скоро Лакшми родится из океанской пены, остается предположить, что в генеалогии Афродиты устойчивым мотивом является лишь ее рождение из пены, а прочее варьируется в зависимости от жанра, и самой сложной оказывается, конечно, версия «Пира», а самой простой — версия гимна, ближе всего соотнесенного с креационным эпосом, пусть без его неперенных характеристик (поколений богов и борьбы этих поколений), а потому сообщающего инвариантную и, быть может, прототипическую версию рождения богини.

НЕКТАР

(Hymn. Hom. V. 202–238)

Место нектара в греческом предании памятно всем: бессмертные и нестареющие боги вкушают амвросию, запивают ее нектаром и оттого всегда остаются нестареющими и бессмертными; само слово амвросия (ἀμβροσία) именно и означает «бессмертность», а вернее, «несмертность»: отрицательная α privativum и корень βрот- (ср. βρότός «смертный», ἀμβρότος «бессмертный»). Самой яркой мифологической и этимоло-

гической параллелью греческой амвросии является индийская амрита, с бою добытая богами при пахтанье мирового океана: та же функция, та же (улавливаемая и на слух как созвучие) внутренняя форма слова, разве что амрита — не еда, а питье. Об амвросии написано достаточно, и уже упоминавшаяся фундаментальная монография Дюмезиля почти исчерпывает проблему индоевропейского мифа о живительном зелье¹. Куда меньше повезло нектару: даже в относительно подробных мифологических компендиумах на него зачастую не выделяется статьи (обычное отсылка «см. Амвросия»), а если статья есть, в ней, как правило, приводятся все те же общеизвестные сведения, иллюстрированные цитатами из Гомера. Допустимо говорить о заметном равнодушии мифологов к нектару², но такая незаинтересованность не случайна: уже у Гомера нектар и амвросия различаются просто как питье и еда, а если нектар — всего лишь что-то вроде жидкой амвросии, то и особых комментариев не заслуживает.

¹ Dumézil G. Le festin d'immortalité. Paris, 1924. Passim.

² Своего рода исключением можно считать книгу П. Тиме, где нектару посвящена целая глава (*Thieme P. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*. Berlin, 1952; Kap. 1 «Nektar», Kap. 2 «Ambrosia»), но Тиме исследует не столько греческий нектар, сколько индоевропейские представления об эпических и ритуальных эпифаниях бессмертия, то есть в известном смысле продолжает работу Дюмезиля. Интересные наблюдения о живительных зельях содержатся в энциклопедической статье В. Н. Топорова (*Топоров В. Н. Опьяняющий напиток // Мифы народов мира*. Т. 2. М., 1980. С. 256–258), хотя предлагаемая им этимология *вектар* основана на упомянутом понимании нектара как «жидкой амвросии». Можно упомянуть также статью Дж. С. Клэй (*Clay J. S. Immortal and Ageless Forever // Classical Journal*. Vol. 74 (1981–1982). P. 112–117), но и у нее нектар вместе с амвросией лишь сохраняет богам вечную жизнь и юность, снова оказываясь просто жидкой амвросией.

Нектар и амвросия находятся в исключительном владении богов, которых питают и веселят, поэтому когда у Гомера Калипсо обедает с Одиссеем, едят и пьют они разное: у него пища, «какою всегда насыщаются люди», а ей «благовонной амброзии подали с нектаром сладким» (Od. V. 196–199; пер. В. А. Жуковского). Правда, в «Илиаде» нектар и амвросия используются также в качестве умащений для человеческого тела; оба иллюстрирующих это эпизода содержатся в XIX рапсодии: сначала Фетида ради Ахилла сберегает труп Патрокла от тления, обещав, что «тело его невредимо и даже прекраснее будет» (II. XIX. 33; пер. Н. И. Гнедича), и затем мертвому Патроклу «амвросию в ноздри и нектар багряный тихо влияла, да тело его невредимо пребудет» (ibid. 38–39), а чуть позже Зевс посылает Афины взбодрить перед боем изнуренного скорбью о друге Ахиллеса: «шестуй, Афина; и нектаром светлым с амвросией сладкой грудь ороси Ахиллесе, да немощь его не обымет» (ibid. 347–348) — в обоих случаях нектар и амвросия не различаются даже как еда и питье и по своему назначению представляются абсолютно тождественными. Тем не менее можно полагать, что неразличение нектара и амвросии вторично — об этом свидетельствуют прежде всего языковые показания.

Выше отмечалось, что этимология слова ἀμβροσία вполне прозрачна, однако ничуть не менее прозрачна и этимология слова νέктар — это производное корня νεκ-, дериватами которого являются νεκρός и более редкое νεκύς (то и другое со значением «мертвец»), а также еще несколько слов со сходными значениями. Этот факт принимается как данность, хотя функция напитка бессмертия в сочетании с «трупной» семантикой кажется достойным внимания парадоксом — выходит, что исторически нектар и амвросия эксплицитно противопоставлены как «мертвое» и «несмертное» уже самой своей внутренней формой. Оппозиция эта не вполне симметрична:

βροτός значит «смертный», то есть обреченный умереть (отсюда употребление в значении «человек»), а νεκρός — конечный результат этой обреченности, покойник; другое дело, что при всем том оба слова могут быть отнесены к единому семантическому полю смерти, неважно, неминуемой или уже наступившей. Единственное объяснение, какое можно всему этому предложить, — что функциональная неразличимость нектара и амвросии у Гомера и тем более у позднейших авторов явилась результатом постепенного забвения первоначальных функций и что некогда нектар и амвросия были противопоставлены по неким существенным признакам. Текстов, наглядно отражающих это исходное противопоставление, нет, что и побуждает предложить реконструкцию, неизбежная гипотетичность которой, к сожалению, усугубляется тем, что до нас дошел лишь один миф, могущий лечь в ее основу, хотя и содержащийся в повествовании древнем и уже потому авторитетном, — в мифе о Титоне, любовнике Зари, рассказанном Анхису самой Афродитой.

Рассказ о Титоне Афродита предваряет рассказом о Ганимеде, сыне Троса: Зевс, похитивший Ганимеда и назначивший его кравчим богов, утешает Троса тем, что сын его сделался «бессмертным и нестареющим вровень с богами» (Нумн. Ном. V. 214). Любовник Зари — близкий родственник Ганимеда, и она просит Зевса, чтобы Титону тоже «быть бессмертным и жить во все дни» (ibid. 221); Зевс соглашается, но исполняет просьбу в точности, а Заря забыла «выпросить юность и отскрести [его] от шелудивой³ старости» (ibid.

³ Буквально ξύσαί τ' ἄλο γῆρας ὀλοῖόν — тем самым старость представляется болезнью хоть и неизбежной, но внешней и преимущественно кожной. Эпическое ὀλοῖός обычно понимается как «ужасный», «губительный» и в этом смысле действительно сочетается с «войной», «гневом», «Ахиллесом» и пр., однако Ахиллеса и гнев можно одолевать,

224), так что Титон постепенно стареет и наконец иссыхает плотью почти до исчезновения, хотя продолжает жить, а Заря ухаживает за одряхлевшим любовником и кормит его «хлебом и амвросией» (ibid. 232) — вот от такого бессмертия и предостерегает Афродита Анхиса. Итак, Титон питается сразу человеческой и божеской пищей, то есть хлебом и амвросией и при всей своей дряхлости остается бессмертным⁴. А чуть ниже (ibid. 259–272) Афродита рассказывает о горных дриадах, которым намерена отдать на воспитание уже зачатого Энея: эти нимфы «не причислены ни к смертным, ни к бессмертным, живут долго и вкушают амвросийную пищу» (ibid. 259–260), а люди не рубят их священные рощи, однако в свой срок дерево вянет и «душа покидает свет солнца» (ibid. 272), — в данном случае процесс старения не описан, так как способность дерева к цветению очевидным образом не соотносится с его возрастом, потому что дерево цветет, пока живо. Зато из изложенного становится понятна конкретная функция

но никак нельзя ξύειν — скоблить и лощить, как скоблят и лощат пораженную лишаями или иной болезнью кожу, и γῆρας ὀλοῖον явно приравнивается именно к такой болезни.

⁴ В последние десятилетия о Титоне вышло несколько работ, из которых важнее всего статья Чарлза Сегала о том, что Титон питается сразу человеческой и божеской пищей и что эта трофически неприемлемая смесь может быть причиной его жалкого бессмертия (*Segal Ch. The Homeric Hymn to Aphrodite: A Structural Approach // Classical World. Vol. 67 (1974). P. 205–212*); см. также *Smith P. Nursling of Mortality: A Study of the Homeric Hymn to Aphrodite // Stud. zur klassischen Philologie. Vol. 3. Frankfurt, 1981. P. 79–85*; *King H. Tithonos and the Tettix // Arethusa. Vol. 19 (1986). P. 15–35*, о предположительном превращении Титона в сверчка или в цикаду; *Segal Ch. Tithonos and the Homeric Hymn to Aphrodite // Arethusa. Vol. 19 (1986). P. 37–47*, о значении этого мотива в гимне к Афродите, своего рода комментарий к статье Элен Кинг).

амвросии: тот, кто питается амвросией, не умирает, пока питается амвросией. Боги питаются амвросией вечно и живут вечно; нимфы едят амвросию до срока и живут тоже до срока, который назначен не столько им, сколько их деревьям; Титон живет вечно, потому что Заря выпросила для него у Зевса разрешение питаться амвросией вечно — но вечную юность она попросить забыла, амвросия же, как явствует из текста, вечной юности не дает, а лишь не позволяет душе покинуть тело, никак это тело не сберегая. Отсюда *ex hypothesi* следует, что Заря выпросила для Титона амвросию, но забыла выпросить нектар.

Эта реконструкция может быть подтверждена широко распространенным в сказках мотивом живой и мертвой воды, добываемой вне человеческого мира или доставляемой с «того света» волшебным помощником⁵. Повествовательная эмфаза обычно так выделяет действие живой воды — оживление мертвеца, — что действие мертвой воды воспринимается не только как подготовительное, но и как второстепенное. Между тем мертвая вода возвращает испорченному (израненному, а то и истлевшему) мертвому телу прежнее и даже большее совершенство, хотя не возвращает его к жизни, — если по какой-то причине телесное совершенство смертию не нарушено, в мертвой воде просто нет необходимости. Жизнь — это присутствие в теле души, и душу возвращает телу живая вода (подобно тому как в греческом мифе душа удерживается в теле амвросией), а мертвая употребляется для

⁵ Нередко эта вода находится неподалеку от яблони с молодильными яблоками — так, например, в некоторых сказках собрания Афанасьева (№№ 176, 563 и др.); добывание и использование живой и мертвой воды не являются исключительным достоянием русского фольклора, сопоставление с которым в данном случае предпочтительно просто ввиду его доступности.

исправления тела, которое само по себе бездушно. Соответственно, погибший герой сказки обычно спасается в два приема: сначала с помощью мертвой воды его изувеченное тело доводится до образцового состояния, а затем с помощью живой воды этот безупречный труп получает дыхание жизни. Если, однако, вообразить живое существо, чье тело с юности подвергается воздействию мертвой воды, для него такая вода будет молодильным зельем, которое тоже часто фигурирует в фольклоре, хотя не отождествляется с мертвой водой на уровне выражения, — это и есть греческий нектар, сохраняющий «невредимым и даже прекраснее» любое тело и дающий бессмертным богам вечную юность. Тем самым объясняется и внутренняя форма слова *νέκταρ*: подобно мертвой воде, нектар сберегает и совершенствует только тело, оболочку души, пребывает в этой оболочке душа или не пребывает, так что от различия живого и мертвого зависит способ его применения: если для живых нектар служит молодильным зельем, для мертвых он бальзамирующее средство. Обращаясь к цитированным местам «Илиады», можно предположить, что в первоначальном варианте сюжета, если таковой существовал, Фетиде для сохранения тела Патрокла было достаточно нектара, используемого как умщение (мертвая вода), в то время как Афине для воодушевления Ахиллеса, в телесном отношении и так совершенного, довольно было живительной амвросии — от скорби и обиды Ахиллес лишился боевого духа, вот богиня и оросила ему амвросией (живой водой) грудь, вместилище души.

Все космологически значимые объекты непременно обладают ритуальной эпифанией, а то и целым набором ритуальных эпифаний, так что и реконструированная функция нектара находит подтверждение в религиозной практике, причем в простейших ее формах. Если ритуальные эпифании амвросии чаще всего были принадлежностью мистерий, при-

общавших посвящаемых будущему (посмертному) бессмертию, а значит — при всей многочисленности посвященных, — глоток этого бессмертия был не подлежащей разглашению тайной, ритуальная эпифания нектара должна была использоваться прежде всего в качестве мертвой воды, иначе говоря, в качестве средства бальзамирования, чтобы тело усопшего, как тело Патрокла, оставалось невредимым и прекрасным. Тайны здесь не было: греческий погребальный обряд не относился к числу закрытых церемоний, особенно в части бальзамирования. Полное бальзамирование тела у греков не было обязательным, к нему прибегали лишь изредка, при отсрочке погребения, если именитый покойник оказывался далеко от родной земли, в которой его должны были похоронить. Способ был всегда одинаков и достаточно традиционен, чтобы вызывать насмешки философов над расточительностью человеческой спеси: труп погружался в наполненный медом саркофаг и оставался нетленным практически вечно. При всей факультативности этого вида бальзамирования оно, как известно, вполне соответствовало обрядовой норме и в относительно позднюю эпоху: когда Александр Великий умер в Вавилоне, тело его было заключено в медовый саркофаг и после многих приключений привезено в Александрию Египетскую, где не было мумифицировано на египетский лад, так что Александр остался покоиться в греческом нектаре — вероятно, медовое погребение было ритуально необратимым.

Собственно говоря, близкая (вплоть до отождествления) ассоциированность нектара с медом в доказательствах не нуждается, хотя мифологическая семантика меда гораздо многообразнее мифологической семантики нектара и принадлежит более широкому кругу контекстов. Применительно к обсуждаемой проблеме довольно отметить, что ритуальной эпифанией нектара является не любой мед, а именно мед, используемый в погребальном обряде, и что использование

меда при погребении было у греков повсеместной нормой: пусть медовое бальзамирование оставалось редкостью, в том или ином виде мед употреблялся на любых похоронах — в смеси с молоком (μελίκρητον) либо в виде медовой лепешки (μελίτοεσσα); царица мертвых Персефона иногда именовалась Μελιτώδης (Theosr. XV. 94). Немногие сохранившиеся мотивировки этих обрядовых действий различны, однако в данном случае существенна не мотивировка, а постоянство отмеченной коннотации. Подробнее рассматривать варианты греческого погребального обряда излишне, так как предлагаемая реконструкция предпринята лишь ради разрешения парадоксального на первый взгляд противоречия между «трупной» семантикой слова νέκταρ и эпической функцией нектара как «жидкой амвросии». Зато, если эту реконструкцию принять, становится понятнее один из самых путаных сюжетов мифологического предания — миф о Тантале.

О загробных страданиях Тантала — «Танталовых муках» — в сохранившихся текстах сообщается часто и, начиная с Гомера (Od. XI. 582–592), с минимальными вариациями, так что само словосочетание «Танталовы муки» превратилось в расхожее клише. Зато рассказы о преступлении, карой за которое пресловутые муки явились, разноречивы и сравнительно малочисленны⁶. Правда, завязка этих рассказов всегда, в общем, одинакова: Тантал был любим богами, участвовал в их пирах и сам приглашал их попировать к себе, во фригийский Сипил, где сын его Пелоп прислуживал бессмертным как виночерпий. Зато катастрофа описывается по-разному,

⁶ На некоторую «логическую незаконченность» мифа о Тантале, одном из трех «первогрешников» (другие два — Сизиф и Иксион) обращает внимание и В. Н. Топоров, автор термина «первогрешник» (Топоров В. Н. Две заметки о Тантале // Балканы в контексте Средиземноморья. М., 1986. С. 74–75).

хотя всегда так или иначе связана с пиром: всякий раз Тантал как-то оскверняет трапезу богов, то ли разглашая услышанные им на пиру божественные тайны, то ли пытаясь украсить нектар и амвросию, то ли у себя в Сипиле угощая богов разрубленным и сваренным телом убитого им Пелопа, — правда, самые ранние свидетельства об этом принадлежат Пиндару (Ol. I. 37–65) и Еврипиду (Orest. 4–10), но все-таки это достаточно ранние свидетельства, причем Пиндар довольно подробно описывает несостоявшееся съедение Пелопа и его оживление, а Пиндар, в отличие от Еврипида, софистическому влиянию, в общем, не подвергался, и тем вероятнее, что у него сохранился древний вариант сюжета. Поедание Пелопа — осквернение трапезы богов уже не святотатством, а мерзостной пищей, однако именно эта версия наиболее актуальна для предания в целом, так как рассказывает о начале рода Пелопидов и о необычном втором рождении будущего эпонима Пелопоннеса, чьи подвиги и преступления являются необходимой частью священной истории. В повествовательном отношении эта версия также полнее, так как сообщает не только о преступлении и наказании, но и об исправлении содеянного, то есть о воскрешении Пелопа: боги распознают гнусное угощение (как сообщается в схолии к Пиндару, лишь отвлеченная скорбью о Персефоне Деметра успевает съесть плечо) и велят Гермесу оживить мальчика, что он и исполняет, сначала изготовив недостающее плечо из слоновой кости и так обеспечив будущих Пелопидов родовой приметой, — а затем Пелоп оживает краше прежнего⁷. О способе оживления подробно не сообщается, но в свете изложенного его легко реконструировать: Гермес собирает расчлененное тело отрока, добавляет искусственное плечо, с

⁷ В одном из фрагментов Вакхилида (Vacc. Frg. 42) Пелопа воскрешает мать богов Рея, но для сюжета в целом это несущественно.

помощью нектара (мертвой воды) делает это тело невредимым и прекрасным — и наконец с помощью амвросии вдыхает в него жизнь. Конечно, однократное воздействие нектара и амвросии не делает Пелопа ни нестареющим, ни бессмертным, но все же (по крайней мере, у Пиндара) он причащается божественных даров — получает от Посейдона упряжку коней.

Надо сказать, что в предании имеется сходный сюжет, хотя с иной развязкой: Медея обещает дочерям Пелия омолодить их дряхлого отца, Пелия разрубает на куски и варят в котле (хорошо всем знакомый сказочный мотив), но обещанных зелий Медея не дает, и попытка омоложения оборачивается обыкновенным убийством⁸. Для предания это лишь история очередного коварства Медеи, но для задач данного анализа важно, что, во-первых, представление о возможности улучшить человека описанным способом существовало и, во-вторых, в этом случае убийство и порча трупа были первой стадией улучшения и совершались в интересах улучшаемого. Поэтому легко предположить, что, как дочери Пелия убивают и расчлняют отца ради его же блага (пусть по наущению Медеи), так и Тантал, убив и расчленив сына, делает это ради его же блага — ведь он, в сущности, вынуждает богов оживить мальчика краше прежнего, ибо в противном случае они осквернили бы себя участием в гнусной трапезе. У Пиндара (Op. cit. 40–45; 68–70) влюбившийся в воскресше-

⁸ Этот сюжет известен по сочинениям относительно поздних, но известных своей ученостью авторов, Овидия (Met. VII. 297–349) и Павсания (VIII. 11. 2), вероятно пользовавшихся одним и тем же утраченным источником. У Овидия Медея сначала для убедительности омолаживает своего свекра, Эсона: рассекает грудь старика, дает крови вылиться, затем наполняет жилы волшебным зельем — и Эсон молодеет на сорок лет (Ovid. loc. cit. 285–293).

го Пелопа Посейдон уносит его на небеса, где юношу ожидает блаженная участь, сходная с будущей участью Ганимеда, но за грехи отца он возвращен на землю и остается смертным; тем естественнее предположить, что преступный отец как раз и старался сделать сына нестареющим и бессмертным кравчим богов, которым он уже прислуживал дома, в Сипиле, а теперь будет прислуживать и на Олимпе.

Если так, все версии преступления Тантала сводятся к единой сюжетной схеме: он оскверняет пир богов кощунственным посягательством на важнейшую космологическую составляющую этого пира — на нектар и амбросию, которыми боги, причем именно на пирах, поддерживают свою божественную природу и которые находятся в их исключительном владении⁹. Тут нельзя не заметить, что и огонь, пусть не дававший бессмертия, но как-то помогавший его достигнуть (огнем закаляет Деметра Демофонта и Фетида — Ахиллеса, через огонь приобщается к Олимпийскому сонму Геракл), хоть и не был пищей богов, тоже находился некогда в их исключительном владении, так что похитивший его для людей Прометей был жестоко наказан. Преступление Прометея уже во времена Эсхила осмыслялось как богопротивное, но человеколюбивое; преступление Тантала было осмыслено как неудачная, но оттого не менее героическая попытка дать людям бессмертие лишь парадоксальной мифологией Второй

⁹ Что преступление Тантала всегда так или иначе сводимо к святотатству, подтверждается и сохраненной у схолиаста (Shol. Pind. Ol. 60) маргинальной версией мифа о том, как он то ли украл, то ли помог украсть золотого пса из храма Зевса на Крите. Маргинальность этой версии видна уже из того, что соучастник (или зачинщик) преступления, Пандарей, не только не причисляется к «первогрешникам», но и вообще находится на самой периферии предания; возможно, у схолиаста сохранен критский вариант мифа.

софистики¹⁰ — однако для традиционного мифологического сознания смешение людей и богов на трофическом уровне было равноценно посягательству другого «первогрешника» Иксиона, пытавшегося добиться любви Геры, то есть нарушить брачные запреты, как Тантал пытался нарушить запреты пищевые.

Остается добавить, что третий первогрешник, Сизиф, тоже посягает на заповедную космическую границу, сначала обманом пленив (украдв) Смерть и так прекратив космологически необходимое нисхождение мертвых в Аид, а затем (и тоже обманом) после собственной смерти воротившись из преисподней на землю. Любопытно, что все три первогрешника своими воровскими посягательствами так или иначе мешают божественному вору, Гермесу, который единственный способен пересекать границы космических зон: именно он несет богам жертвы (а Тантал крадет у богов их пищу), низводит мертвых в преисподнюю (а Сизиф перекрывает эту дорогу и нарушает необратимость движения по ней) и доставляет невесту к жениху (а Иксион совершает кощунственное насилие над призраком богини и рождает на свет чудовищ). Отсюда, конечно, не следует, будто первогрешники находятся в конфликте с Гермесом, просто они повинны в посягательстве на упорядоченность космических коммуникаций, которыми ведает преимущественно Гермес. Другое дело, что жизнь космоса, как жизнь тела, обеспечивается прежде всего нерушимостью границ и упорядоченностью связей, а значит, все три преступления «оного времени» в известном смысле равноценны, будучи, так сказать, особо опасными — в отличие от не менее, казалось бы, тяж-

¹⁰ Филострат рассказывает о почитании Тантала, «поделившегося с людьми нектаром», премудрыми индийскими брахманами, а вслед за ними и Аполлоном (Vita Apoll. III. 25).

ких, но не посягающих на нерушимость мироздания преступлений вроде многочисленных злодейств проклятого рода Пелопидов.

Добавление. В свете изложенного естественно возникает вопрос, входит ли в рацион богов человечина. Вопрос не праздный: история убийства и воскрешения Пелопа, казалось бы, демонстрирует, что подобная пища богам мерзостна, но в предании есть и рассказы о желанных богам человеческих жертвоприношениях, из которых, конечно, самый известный — рассказ о заклании Ифигении. Между тем в жертву богам приносится только съедобное, несъедобное квалифицируется как дар и сохраняется в храмовой сокровищнице, то есть коль скоро заклание Ифигении совершено по воле богов, значит, в принципе человечина их пищей быть может — а дальше уже не очень важно, спасла Артемида Ифигению или не спасла.

Вообще говоря, человеческие жертвоприношения не только не являются в истории религии чем-то диковинным, но и присутствуют во многих традициях в качестве регулярных (как массовые жертвоприношения у ацтеков) либо в сублимированном виде (как принесение в жертву куска плоти, каплей крови или даже пряди волос); все эти жертвоприношения необычны уже тем, что при заклании животного обычно лишь часть мяса отдается богу, а остальное доедают люди, в то время как любые формы каннибализма табуированы практически повсеместно, и если даже в некоторых палеолитических традициях нечто подобное сохраняется, от греков и их богов это слишком далеко, так что при обсуждении греческой мифологии табу каннибализма можно признать универсальным. Однако, поскольку речь идет о богах, допустимо утверждать, что когда представление о божестве в культуре уже сформировалось (см. «Аркадская луна»), для этого

божества или божеств употребление в пищу человечины естественно.

Понятие пищевой цепочки типа «капуста-коза-волк» не нуждается в пояснениях; важно, однако, что на каждом уровне трофической иерархии в пищу может употребляться не только предыдущий уровень, но и все ему предшествующие, то есть волк может есть растения и пить воду¹¹. На верхнем уровне этой иерархии обычно помещаются люди (так и в приведенной в примечании таблице Линкольна), чей статус всегда признается выше статуса любого животного, не говоря уж о растениях, — тот факт, что в каждой культурной традиции какие-то животные и растения запрещены для употребления в пищу, не меняет сути дела, потому что соответствующие запреты мотивированы не статусом животного или растения в трофической иерархии, а его нечистотой, особой связью с племенем или родом либо еще какими-то особыми обстоятельствами. Если, однако, на основании этих предпосылок вообразить живое, а значит, нуждающееся в пище существо, чей статус выше статуса человека, такое существо вправе есть не только всё, что едят люди, но и са-

¹¹ Вот таблица, составленная для пояснения этой системы Брюсом Линкольном (*Lincoln B. Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship. Chicago-London, 1999. P. 187*):

Едомое

<i>Едоки</i>	люди	скот	растения	земля	вода
<i>люди</i>	—	+	+	+	+
<i>скот</i>	—	—	+	+	+
<i>растения</i>	—	—	—	+	+
<i>земля</i>	—	—	—	—	+
<i>вода</i>	—	—	—	—	—

мих людей — иначе говоря, боги могут есть людей просто потому, что они боги, и всякий бог уже ввиду своей божественности может претендовать на человеческое жертвоприношение.

Доставляемые греческим преданием сведения о принесении в жертву людей довольно двусмысленны: с одной стороны, имеются надежные свидетельства, что подобные жертвоприношения когда-то практиковались, более того, сохранялись в историческую эпоху, так как Фемистокл перед Саламинской битвой самолично принес в жертву двух попавшихся в плен родичей Ксеркса; с другой стороны, принесение в жертву человека повсеместно рассматривалось как кощунство не только в контексте общепринятого культа, но и в контексте *illius temporis*, когда многое было другим и когда, в частности, вроде бы как раз и совершались порой человеческие жертвоприношения (поступок Фемистокла в любом случае был прежде всего политическим жестом, потому что после этого у греков не осталось иной возможности, кроме как сражаться и победить). Римская традиция несколько однозначнее: если верить Плинию Старшему, что Сенат отменил человеческие жертвоприношения в 97 году до н. э. (*Hist. Nat.* XXX. 1. 3; для родившегося примерно через сто лет Плиния это событие было не особенно давним и почти наверняка документированным), значит, до 97 года такие жертвоприношения если не совершались, то не возбранялись — разумеется, при соблюдении всех необходимых правил, которые могли быть сколь угодно сложны или даже неисполнимы. В реальности, однако, о римской практике такого рода ничего доподлинно не известно, вернее сказать, известно едва ли не меньше, чем о греческой: вроде того, что когда-то подобное бывало, но сейчас совершать это никоим образом нельзя. Правда, нам неизвестны собственные римские мифы вроде мифа о Тантале, а предание о Нуме, у которого Юпитер хотел,

но не сумел выпросить человеческую жертву, довольствовавшись в конце концов живой рыбой, могло, как и большинство римских преданий, подвергнуться значительной эллинизации, да и сохранилось лишь в греческом источнике (Plut. Num. 15). Но все же один или двое Дециев обрекли себя за легионы (Liv. VIII. 6–9; X. 7–9; правда, семейная хроника Дециев тоже наверняка была в той или иной мере эллинизирована), а Марк Курций принес себя в жертву подземным богам, чтобы закрыть провал посреди Города (ibid. VII. 6), так что, по крайней мере, в древности боги принимали от римлян человеческие жертвы, как принимали их от греков, у которых сходный подвиг совершил и тоже в глубокой древности царь Кодр (Lycurg. Leocrat. 84 sqq., Justin. II. 6. 16 sqq. et al.; правда, по другой версии Кодр просто погиб в бою: Strab. IX. 393; XIV. 653; Cic. De nat. deor. III. 49; et al.). Но все эти герои, кроме Курция, приняли смерть от врагов, не знавших, что на самом деле не просто убивают одного из воинов, а приносят жертву ради чужой победы, и отсюда можно умозаключить, что человек быть жертвой может, но приносить такую жертву опасно и вредно. Характерен в этом смысле рассказ Плутарха об орхоменских Агриониях, когда жрец Диониса гонится с мечом за вакханкой из рода Миния (когда-то три из них растерзали ребенка) и ему дозволено убить ее, если догонит; и вот некий Зоил «уже в наше время» догнал вакханку и убил, а затем умер от гангрены (Quaest. Gr. 38). Плутарх не сообщает, случилось ли жрецам, жившим прежде злополучного Зоила, догонять и убивать вакханок, но Зоил сделал свое дело в историческую эпоху (даже если считать «нашим временем» время не Плутарха, а его источника) и был наказан мучительной смертельной болезнью, однако от людей наказания не понес — точно как Тантал, Ликаон и прочие, пытавшиеся кормить богов человечиной, разве что героев наказывали те самые боги, которым они пытались

угодить, а какой бог наказал гангреной Зоила, об этом у Плутарха не сказано.

Правда, имеется немало свидетельств совсем иного рода: в историческую эпоху малейшее подозрение в ритуальном убийстве могло привести к судебным санкциям и в любом случае совершенно компрометировало соответствующую религиозную практику — недаром общий страх перед фессалийскими ведьмами был мотивирован прежде всего то ли их собственным пристрастием к человечине, то ли практикуемыми ими человеческими жертвоприношениями; для предания то и другое было более или менее равноценно. Есть и еще свидетельства (скажем, запрещение вакханалий), что существенного различия между человеческим жертвоприношением и каннибализмом в общественном сознании не было и что обвинения в том и в другом легко перетекали одно в другое. По-своему такое смешение логично: жертва — это пища, приготовленная людьми для божества и обычно отдаваемая ему не целиком, так как жертвы всесожжения относительно редки и чаще божество получает лишь положенную долю, а прочее достается людям, да и всесожжение не отменяет того факта, что этих же животных люди при других обстоятельствах едят, будь то их законная доля обычной жертвы либо будничное жаркое, приготовленное из купленного на рынке куска мяса.

Если, однако, согласиться с принципиальной способностью божества при некоторых обстоятельствах человеческое жертвоприношение все-таки принять и обратиться к самим этим обстоятельствам, ситуация проясняется: наказан бывает только тот, кто пытается накормить божество человеческой по собственной инициативе, но не тот, кто делает то же самое по приказу божества, — иначе говоря, такое жертвоприношение допустимо лишь в случае, если его прямо требует божество, иногда называющее даже имя будущей жерт-

вы (недаром заменить Ифигению другой девицей нельзя). Следовательно, человек должен быть готов принести в жертву хоть родную дочь, однако не имеет права это сделать без прямого приказа, что очень похоже на библейский сюжет о жертвоприношении Авраама, который тоже получает прямой приказ и тоже готов его исполнить, хотя в последний момент нож, как и в Авлиде, пронзает не человека, а жертвенное животное. Все это дает повод предположить, что упоминавшиеся ранее и характерные для древнего Средиземноморья сублимированные жертвоприношения волос, крови и т. п. являются не столько жертвоприношениями (пусть сублимированными), сколько демонстрацией готовности к жертвоприношению — едва прикажет бог, временами проверяющий готовность человека принести в жертву человека, но не вкушающий человечину, даже если сам ее требовал.

Объяснить это логически невозможно, вернее, возможных причин слишком много, чтобы выбрать одну, да еще и обосновать такой выбор. Однако вне зависимости от причины важно, что при отказе от человечины боги могли бы оказаться в трофической иерархии на одной ступени с человеком, коль скоро едят человеческую пищу, которая только и приносится в жертву, а самих людей не едят, — между тем представление о божестве необходимо предполагает, что во всех вообще иерархиях бог выше человека, и трофическая иерархия не может быть исключением. Она и не является исключением: греческие боги не едят человечины, но питаются нектаром и амвросией, которые людям недоступны и, следовательно, определяют трофический статус богов как особый. Другое дело, что пищевая цепочка, вообще говоря, непрерывна, так как все кого-то едят и сами кем-то съедаются, а греческая пищевая цепочка имеет разрыв: боги питаются всем, чем питаются люди, но не самими людьми — зато у них есть нектар и амвросия, по месту в пищевой цепочке, будь она непре-

рывна, находящиеся точно в том месте, где положено быть человечине, и в известном смысле ее подменяющие¹².

¹² Если в мифологии содержится миф об особой пище богов, в традиции (как в мифе, так и повседневной религиозной практике) возникает довольно специфическое явление, а именно принесение в жертву самого себя, что позволяет принести человеческую жертву, не подходя к опасной черте каннибализма, так как во всех прочих случаях превращение человека в пищу к этой черте подводит. Строго говоря, приносить в жертву насильно нельзя никого, так что греки, подводя к алтарю быков и баранов, заставляли их «кивнуть»; недаром в «Ифигении в Авлиде» Ифигения сначала хочет избежать смерти, а потом сама стремится под нож — без ее согласия жертвоприношение просто невозможно. В условиях, когда в жертву приносятся только животные (а у греков было именно так), «согласие» жертвы умереть было не слишком значимым аспектом ритуала (*Van Straten F. T. Hiera kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece. Leiden, 1995. P. 102*) — но право божества на человечину предполагало самоосмысление личности как потенциальной жертвы. Больше всего таких примеров в индийской традиции: царь Викрама не раз убивал себя в жертву богам, иногда нарочно для того натирая тело душистыми приправами, хотя боги, конечно, всякий раз оживляли его, осыпая цветами, — и до сих пор в Индии кое-кто приносит себя в жертву, например, Шиве, более того, для таких жертвоприношений имеются особые ножи. Судя по легендам о царе Кодре и пр., в классической древности представление о подобном самоубийстве было не слишком развито и предполагало, что заклятие жертвы совершают враги, не знающие о своей роли в жертвоприношении и затем гибнущие. Однако миф о Курции выглядит иначе (никаких врагов нет, просто посреди Рима зияет провал, куда Курций кидается и так избавляет республику от гибели) — и у него много общего с историей смерти Антиноя. Фаворит Адриана утопился в Ниле: по едва ли не общему мнению (которое подтверждается посмертным обожествлением), он принес себя в жертву божеству Нила во спасение императора — а значит, в середине II века н. э. смысл подобного самоубийства был ясен как молодому малообразованному провинциалу, так и почти всем, кто его окружал, то есть в культурном репертуаре ритуальное самоубийство свою актуальность сохраняло.

РОЖДЕСТВО ПАНА

(Hymn. Hom. XIX)

Гимн к Пану не слишком популярен ни среди читателей, ни даже среди исследователей¹, однако ценен самым своим наличием — не как один из гимнов, а как один из немногих сохранившихся текстов, специально посвященных Пану, которого древние авторы поминают довольно часто, но, как правило, между прочим.

Статус Пана в греческом предании и культе особый. Вплоть до Марафонской битвы его знали и чтили только в Аркадии, так что никакие сведения о нем не подкреплены единственно нерушимым во все века классической древности авторитетом Гомера, а потому скуднее и разноречивее, чем сведения о доминирующих в любом эпосе так называемых «Гомеровых богах». Всегреческая слава Пана началась в Афинах: как рассказывает Геродот, он обещал грекам помощь в первом великом сражении с персами (Hdt. VI. 105–106), и после победы новому богу было воздвигнуто святилище под Акрополем, а уже вторую великую победу, Саламинскую, Эсхил безусловно приписывает содействию Пана (Pers. 447–473). При всем том к воинственным богам — таким, как Афина или Арей — Пан причислен не был и оказался в свите Диониса: его полукозлиное (как у сатиров) обличье, его пляски с нимфами (а теперь и с сопровождающими Вакха менадами), его свирель (вместе с флейтой противопоставленная лире) —

¹ Приятным исключением был доклад Иоганнеса Хаубольда на конференции APA (*Haubold J. The Homeric Hymn to Pan // 132nd Annual Meeting of the Amer. Philol. Assoc. San Diego, 2001*) — гимн к Пану автор рассматривает в контексте завершения греческой эпической традиции.

всё ассоциировалось с уже имеющимся набором мифологических образов и вскоре с этим набором совместились. Вдобавок имя Πάν при всех различиях в основах и тонах естественно возводилось народной этимологией к πᾶν («всё») — это объяснение, ничуть не уступающее основательностью этимологиям платоновского «Кратила», несколько позднее послужило основанием мистической доктрины о Пане-всебоге, отразившейся, в частности, в орфическом гимне к Пану (Hymn. Orph. XI). В итоге всегреческий Пан все дальше расходился со своим же прошлым, и сведения о его аркадской мифологии скудны и отрывочны.

Другое дело, что всегреческий Пан сохранял многие черты, наверняка присущие уже аркадскому Пану: он оставался козлоподобным хозяином лесистых гор и обитающих там зверей, пастырем стад, играющим на пастушьей свирели, а если путник тревожил его во время послеполуденного отдыха, он мог устрашающим воплем вселить в него «панический» ужас. При всем том вне довольно малочисленных мистических контекстов всегреческий Пан оставался одним из «младших» богов, хотя Геродот с этим спорил, отождествляя с ним древнего египетского Мендеса (Hdt. II. 46) и утверждая, что Пан и Дионис не моложе прочих богов, просто известны стали позже, почтенная же их древность подтверждается египетским авторитетом (ibid. 145–146). Можно полагать, что Геродот наделял Пана престижем древности ради прославления Маратонской победы, так как помощнику афинян в великой войне древность, несомненно, приличнее, но он был прав — Пан действительно относится к числу древнейших греческих божеств.

Не имеющая выхода к морю гористая Аркадия сохраняла, сколько можно судить, многие архаические мифы и культы, утраченные и/или редуцированные в других греческих странах, и одно из свидетельств тому — Пан. Самое имя его (вероятно, производное от * πᾶραι — «приобретать») имело

сугубо аркадское звучание, так как и Посейдон был в Аркадии Ποσειδάων; притом у Пана сохранялось много общего с его историческим тезкой, ведийским Пушаном (Puṣán), тоже лохматым, ездящим на запряженной козлами колеснице, пролагающим путь и охраняющим стада². Из аркадских гор Пану были посвящены Парфений, Менал, Ликей и Киллена — две последние он делил, соответственно, с Зевсом и с Гермесом. Из деревьев ему были посвящены сосны и дубы, которыми так богаты аркадские леса; желуди аркадских дубов были съедобны, что давало лишний повод подразнить аркадян дикостью³. Дуб повсеместно считался деревом Зевса, так что вероятно Пан и его делил с Зевсом, как делил с ним Ликей, но гораздо больше общего было у него с Гермесом — не только Киллена, но и черепаха, свирель-сиринга, способность к пророчеству, наконец, функция вожатого. Как и у Гермеса, эта функция может быть понята прямо, как форма предводительства, ведь и всегреческий Пан изображается предводителем лесных божеств, но может быть понята и как склонность «водить» ищущего дорогу путника (об этой же склонности Гермеса см. Нумн. Ном. IV. 577–578) — известная забава русского лешего. Впрочем, Пан, в сущности, и есть леший, а способность к пению и к пророчеству в греческой традиции устойчиво ассоциируется со склон-

² Watkins C. Studies in Indo-European Legal Language, Institutions and Mythology//Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970. P. 345–350 (о связи Пушана и Пана); см. также: Топоров В. Н. Пушан // Мифы народов мира. II. М., 1982. С. 353.

³ См., например, у Филострата: «Аркадяне — из неучей неучи и во всем прямые свиньи, недаром кормятся желудями» (Vita Apoll. VIII. 7); для времени Филострата (III век н. э.) такое мнение довольно консервативно, однако в целом представление о горцах как о дикарях и/или разбойниках было в древности распространенным и небезосновательным.

ностью ко лжи или хотя бы двусмысленности, как в «кривых» оракулах Аполлона.

Все издатели и исследователи единодушны в том, что гимн отражает лишь хрестоматийные представления о Пане, а значит, сложен после не только Марафонской, но и Саламинской битвы, то есть после 480 года до н. э., однако, как и всегда применительно к гимнам гомеровского корпуса, встает вопрос о месте и (главное) времени создания текста — при том что верхний хронологический предел в данном случае совпадает с окончательным формированием собрания гимнов, который, даже если считать приобщение к корпусу очень позднего гимна к Арее событием исключительным, никак не может быть определен раньше исхода александрийской эпохи, потому что впервые корпус как целое упомянут лишь у Диодора Сицилийского. Германские филологи XIX века с присущим им критическим пафосом были склонны при всяком поводе считать всякий текст сколь возможно поздним, а если текст авторский, еще и поддельным — поэтому почти все малые гимны обычно датировались тогда с максимальным приближением к верхнему хронологическому пределу⁴, но главный авторитет того времени, Баумайстер, объявил в своем издании 1860 года, что, раз всеэллинский культ Пана стал распространяться в V веке до н. э. из Афин, значит, гимн сложен в V веке до н. э. в Афинах. Поэтому, когда в XX веке возобладала противоположная тенденция — датировать сколь возможно ближе к нижнему хронологическому пределу, — в вопросе о гимне к Пану возобладало мнение Баумайстера, поддержанное Алленом, а затем и другими⁵.

⁴ Gemoll A. Die homerische Hymnen. Leipzig, 1886. S. 334.

⁵ Allen T. W., Hallyday W. R., Sikes E. E. The Homeric Hymns. Oxford, 1936. P. 403: «Гимн не кажется александрийским<...> и читается как произведение хорошего периода, возможно и пятого века», — отсю-

Между тем как раз потому, что в гимне несомненно изображен всегреческий Пан, совершенно невероятно, чтобы он был сложен в Аттике — неважно, в V веке или позже. Для афинян Пан был не просто аркадским лешим, но и (прежде всего!) помощником в войне с персами — и в эпоху, когда культ его был новым, то есть сразу после греко-персидских войн, и позднее, когда эти войны превратились в священную историю, объединившись общей перспективой с подвигами эпических героев. Аттический гимн к Пану, в котором ни о Марафоне, ни о Саламине, ни о святилище под Акрополем не сказано ни слова ни напрямую, ни каким-то поэтическим обиняком, вообразить просто невозможно: афиняне никогда не упускали случая с поводом и без повода помянуть свою страну и своих героев, а значит, умолчание о помощи Пана в великой битве с варварами должно было бы быть намеренным, что попросту нелепо. Зато отмеченная в гимне связь с Дионисом возникла вскоре, но все-таки не сразу после превращения Пана во всегреческого бога — даже в Афинах, где совершилось это превращение, а тем более в других странах, коль скоро гимн, как сказано, не мог быть сложен в Афинах.

да можно понять, что александрийский период Аллен «хорошим» не считает (ассоциация высокого качества греческой литературы с политической независимостью греческих городов среди классицистов не редкость). При всем том к предположению Баумайстера об аттическом происхождении гимна Аллен относится с нескрываемым скептицизмом, хотя к тому времени в пользу этого предположения успел высказаться сам Виламовиц. Зато современный переводчик и комментатор гимнов полагает, пусть без новых доказательств, что «пятый век — разумная датировка, а Аттика — весьма вероятное место» (*Athanassakis A. The Homeric Hymns. Baltimore, 1976. P. 102*). Из современных издателей так же считает Ф. Кассола, а современный исследователь Р. Джанко его поддерживает — в частности, на основании стиха (*Janko R. Homer, Hesiod and the Hymns. Cambridge, 1982. P. 188*).

Словом, всё указывает, что гимн к Пану новее V века и что автор его с Аттикой никак не связан. Нельзя не добавить, что никак не связан он и с Аркадией или с соседними областями, жители которых волей-неволей имели об Аркадии хоть какие-то сведения, между тем как автор знает о ней на удивление мало.

Действительно, всё, описанное в гимне, происходит в Аркадии, однако в тексте нет топонимов, столь характерных для прочих гимнов, где топография часто обходится без пейзажа, но пейзаж не обходится без топографии никогда, — а Пан бродит по безымянным горам, где бьют ключи безымянных рек. Житель центрального Пелопоннеса навряд ли мог хоть раз не обмолвиться каким-нибудь топонимом, хотя само собой разумеется, что, даже не бывав в Аркадии или по соседству, можно иметь некоторое представление о ней, ибо такого рода сведения получаются не только из опыта, но и из литературы. Трудно не предположить, что автор, знающий об Аркадии лишь как о лесистой горной стране с богатой природой, не только не бывал рядом с Килленой, но и вообще был человеком неученым, что для безвестного гимнописца вполне естественно, зато дает дополнительные возможности для датировки гимна, сочиненного неведомо где (хотя никоим образом не в Аттике и не в центральном Пелопоннесе), зато наверняка позднее V века.

В меру даровитые и не лишённые вкуса, однако не обременённые ученостью поэты обычно всецело ориентированы на общепринятые стандарты «большой литературы» своего времени. Если посмотреть на гимн с этой точки зрения, нельзя не заметить, что автор ориентирован на приметные и легко воспроизводимые стандарты александрийской поэзии, в которой (прежде всего благодаря гимнам Каллимаха) сохранялась нехитрая жанровая норма повествовательного гимна, прославляющего рождение и/или какой-нибудь под-

виг бога; эти александрийские гимны не были так пространны, как, например, большие гимны к Деметре или к Гермесу, но не были и чересчур краткими — таков и объем гимна к Пану. Следование александрийскому стандарту выражается также в нарочитой лексической затрудненности: некоторые слова использованы в относительно редком значении (как *νύμφη* в значении «дочь» в ст. 34), некоторые в необычной форме (как удлиненное в *Ἑρμείης* имя Гермеса в ст. 36), немало и так называемых *hарах'ов* (от греч. *ἁπαξ* — «единожды <сказанное>»), которые в небольшом по объему тексте особенно заметны, хотя реализуется эта тенденция довольно примитивно — все семь *hарах'ов* (как *φιλόκροτος* в ст. 2, в переводе «гомонлив») представляют собой сложные эпитеты, воспринимающиеся по-русски не острее использованных для их перевода прилагательных. Характерен для александрийской поэзии и сюжет гимна, в центре которого малоизвестный, но с известным протагонистом эпизод предания, и шутивное обыгрывание известной этимологии; притом сюжет архаизирован замкнутостью его в пределах Аркадии, описания пейзажей отличаются живостью, а пляшущий на этом фоне Пан отчетливо пасторален. Все эти черты присущи александрийской поэзии вообще и гимнам Каллимаха в частности, что же до присущих им не в меньшей мере антикварной учености и ювелирной тщательности в отделке деталей, тут требовались такая поэтическая выучка и такое образование, какие были далеко не у всех и каких у автора гимна несомненно не было.

Все это указывает на период, когда существенные нормы поэтики александрийской литературы сформировались и кодифицировались достаточно отчетливо, чтобы стать доступными не слишком квалифицированному воспроизведению, иначе говоря, на середину или даже конец александрийской эпохи — не ранее середины II века до н. э., когда оформление корпуса гимнов близилось к завершению. В это же время по

Средиземноморью стремительно распространялась власть римлян — и вскоре упоминавшийся Диодор давал событиям своей «Истории» двойную датировку, греческую и римскую, даже если событие произошло задолго до появления римлян на исторической арене. В этих новых условиях жил и автор гимна, причем жить он мог где угодно — конечно, как уже говорилось, никоим образом не в Аттике, не в Аркадии и не рядом с Аркадией, но за вычетом этих областей ему оставался целый мир, в частности, вся Италия (вместе с Сицилией), где греки тоже жили и тоже писали с оглядкой на александрийские образцы, а еще вся Малая Азия, Египет с Александрией, даже Испания. Коль скоро Аркадия оставалась для автора гимна лишь далекой горной страной пасторальных пейзажей и пляшущих лесных божеств, скорее всего он жил не в балканской Греции — другое дело, что примерно в это время возникает своеобразная мода на Аркадию, классической Греции совершенно чуждая.

В классической, как и в доклассической Греции Аркадия была отсталым скотоводческим регионом, и отношение к нему было соответственное; позднее некоторые из аркадских полисов вошли во влиятельные военные союзы, но Аркадия в целом по-прежнему отставала даже от своих соседей мессенян и этолийцев, а из культурных центров вроде Афин тем более виделась глубочайшим захолустьем, так что «аркадский паренек» значило просто «дурак». Мода на подобное захолустье может возникнуть только вместе с модой на пастораль, а этот жанр возник лишь в александрийскую эпоху и — благодаря идиллиям Феокрита — ассоциировался преимущественно с Сицилией, которая была известна своей богатой природой и развитым скотоводством, но также и цветущими городами. Перемещение пастушеского рая на континент произошло в буколиках Вергилия, писанных во многом в подражание Феокриту, однако имеющих местом действия Аркадию — то был решительный и вместе с тем эффектный ход, потому что Ар-

кадия, в отличие от Сицилии, ассоциировалась не с сельской неприязнительностью, а с сельским невежеством.

Вероятно Вергилий неплохо знал аркадскую мифологию, кое-какие детали которой сохранились только у него, как раскрашенный суриком пляшущий Пан (Ecl. X. 26) или упоминание о любовной связи того же Пана с Луной (Georg. III. 391–393; см. также «Аркадская луна»). Вергилий в Аркадии не бывал, так что знал о ней из книг, хотя нам его источники неизвестны. Само по себе это не удивительно: александрийские авторы любили древности и редкости, используя их как в оригинальных сочинениях, так и в филологической работе, а дошло от их трудов немного, и эллинистические источники позднейших произведений обычно можно в лучшем случае реконструировать. Куда интереснее, что с жившим ненамного раньше безвестным автором гимна у Вергилия оказываются общими и праздничная раскраска Пана, и специфическая пасторальность аркадского пейзажа — и если по отдельности эти совпадения не наводят на мысль об общем источнике, вместе они могут навести на мысль, что не позднее II века до н. э. в читательском обиходе имелся некий текст, в котором Аркадия описывалась в пасторальном духе и в котором, наверное, поминался Пан, причем этот текст был сочинением доступным, иначе навряд ли стал бы известен автору гимна. А если эта гипотеза верна, Вергилий не был создателем пасторальной Аркадии и просто позаимствовал ее у кого-то из менее именитых предшественников, как позаимствовал многое другое у многих других — иногда вытеснив их в собрания фрагментов, как вытеснил туда самого Энния, отца латинской литературы.

Дополняя предложенную гипотезу и исходя из того, что хотя бы имя первого певца Аркадии все-таки уцелело, легче всего вообразить, что то был Рриан (Rhianus, Ῥιανός), уроженец Крита, сотрудник Мусея, живший в III веке до н. э. и сочинивший среди прочего небольшую поэму Μεσοπηϊακὰ οὐ σλυχί-

шейся в древности II Мессенской войне. Аркадяне помогали тогда мессенянам в их безуспешной борьбе со спартанским завоеванием, которого избегли; в рассказе о несчастьях мессенян Аркадия могла изображаться (хотя бы по контрасту) мирной идиллической страной; притом в немногих уцелевших в «Описании Эллады» фрагментах поэмы Пан упоминается. Правда, есть сведения, что какую-то поэмку о Пане (разумеется, аркадском) сочинил известный своими учеными стихами Арат, современник Риана, но об этом произведении не известно ничего; можно вспомнить и об Аните Тегейском, который сам был аркадянин, — однако Риан вовсе не непременно должен был быть в одиночестве, аркадская тема его «Мессениаков» могла быть поддержана другими текстами, хотя, раз сам Павсаний через несколько столетий обращался именно к его авторитету, кажется более вероятным, что «первооткрывателем» Аркадии все-таки был Риан.

ТРИТОГЕНИЯ

(Нумп. Ном. XXVIII. 4)

«Тритогенией» Афина именуется уже у Гомера — дважды в «Илиаде» (IV. 515; VIII. 39) и много раз в «Одиссее» (III. 378 et al.), — затем у Гесиода (Theog. 895; 924), а затем этот эпитет употребляется повсеместно, не делаясь, однако, более понятным. У богов вообще и у Афины в частности непонятные прозвища бывают — например, Афина называется также Паллада (Παλλάς), и это слово иногда производилось древними от πάλλειν (потрясать) или от имени титана Палланта (Cic. De nat. deorum. III. 59; cf. Serv. Aen. I. 39), хотя ни тут ни там нет основы παλλάδ-. Но Παλλάς не имеет внятной внутрен-

ней формы, что открывает путь любым домыслам, а в Τριτογενής внутренняя форма кажется внятной, да и вообще имена и эпитеты женского рода на -γενεία или обоюдного на -γενής в эпосе встречаются достаточно регулярно — как «ранорожденная» (ῥιργένεια) Заря в известной формуле или еще более многочисленными прилагательными на -γενής (в гимне Афина именно Τριτογενής), так что речь явно идет о продуктивной словообразовательной модели. Теоретически следует допустить, что эпитет «Тритоγения» мог быть заимствован из догреческого субстрата или негреческого адстрата, при освоении греческим языком получив внутреннюю форму, которой прежде не имел, — но очень уж слово простое. Так или иначе, в контексте греческого языка и греческой мифологии Τριτογενεία существовала по меньшей мере два тысячелетия, а потому далее будет рассматриваться как греческое слово — иным мы его просто не знаем, да оно наверняка и есть греческое.

В сложных словах на -γενής/-γενεία первый корень чаще всего от наречий, будь то общеупотребительные «благородный» и «вместеродный» (то есть родич) или упомянутый эпический эпитет Зари; напротив, прилагательные наподобие ἄφρογενεία («пенорожденная») или χαλκογενεία («меднородный» якорь у Пиндара) сравнительно редки, хотя от того не менее понятны. На таком фоне Τριτογενεία отчетливо читается как то ли «третьерожденная», то ли «триродная», и почти все предпринимавшиеся в древности попытки интерпретировать этот эпитет естественно связывали его с обстоятельствами появления богини на свет.

Для начала следует, однако, заметить, что в «Теогонии» строки о рождении Афины существуют в двух вариантах: в основном тексте она зачата Зевсом от его первой супруги, Метиды, которую он затем проглатывает вместе с Афиной, уже называемой ὑλαυκῶπις Τριτογενεία (Theog. 895), а затем родит из головы могучую дочь, снова названную ὑλαυκῶπις

Τριτογένεια (Theog. 924); в параллельном варианте Афина тоже родится от проглоченной Зевсом Метиды и из его головы, но рождение это описано подробнее: богиня является на свет во всеоружии, на берегу реки Тритона — однако эпитет Тритогенія в этом варианте отсутствует, богиня зовется «Паллада Афина». Другое дело, что в данном случае вернее было бы говорить не о варианте, а о сопутствующем фрагменте (недаром лишь его последняя строка помечена как 929 t, а остальные даже пронумеровать невозможно): этот довольно обстоятельный рассказ совершенно выбивается из композиции «Теогонии» и из ее общего стиля, и почти наверняка является позднейшей интерполяцией, но для предлагаемого анализа существенно только, что этот фрагмент имеется и сопутствует «Теогонии», разделяя ее авторитет со времен если не гесиодовских, то ненамного более поздних — и несомненно приписывался Гесиоду. Таким образом, присутствующая во фрагменте ассоциация Афины с рекой Тритоном достаточно древняя, и для новоевропейских филологов это было поводом ассоциировать эпитет «Тритогенія» с беотийской рекой Тритоном, впадающей в озеро Копайду как раз в том месте, где находилось древнее святилище Афины¹. Это объяснение неверно в принципе и зиждется на распространенной тенденции объяснять мифологическое предание

¹ Ассоциация «Тритогенія» с беотийским Тритоном и/или с древним святилищем Афины на берегу Копайды при впадении в него Тритона в европейской науке стала общепринятой не позднее середины XIX века (см., например: *Smith W. Dictionary of Greek and Roman Geography*. London, 1854; s. v. Triton) и остается таковой до сих пор. Между тем не только Тритогенией Афина называется лишь в эпосе, девственность — тоже ее чисто эпическая характеристика, при том что в Элиде и в других местах, даже кое-где в Аттике, она почиталась в качестве божества плодородия, а то и «Афины-матери» (*Petersmann H. Lingua et Religio*. Göttingen, 2002. Kap. 13: «Tithrone also Epiklese der Athene»).

через религиозную практику — а такой подход не всегда продуктивен, особенно применительно к именам и прозвищам, потому что иные из них у эпоса и культа общие, но иные своеобразные, как, например, «Персефона», эпическое имя богини, которая в культе зовется «Девой». Сугубо эпическим является и эпитет «Тритоге́ния», почти не встречающийся даже в подвергнувшихся литературным влияниям аттических надписях и совсем не встречающийся в надписях, найденных близ Тритона, Копайды и древнего святилища.

У Геродота, несомненно знавшего текст 929 t, Афина родится от Посейдона и ливийского озера Тритониды (Hdt. IV. 180), но с оговоркой, что речь идет о «туземной богине, которую мы именуем Афиной»; тем не менее у поздних авторов под влиянием сразу Гесиода (пусть ненастоящего) и Геродота связь Афины с Тритонидой или (чаще) с ливийской рекой Тритоном, или с беотийской рекой Тритоном (Apollocl. I. 3. 6; Paus. IX. 33. 7), или с аркадской речкой Тритоном (Paus. VIII. 26. 6), или просто с рекой Тритоном, неважно где протекающей, становится одной из излюбленных этимологий. Словом, недаром по-латыни Минерва зовется Tritonia: то ли (чаще всего) богиня родилась на берегу Тритона, то ли омывалась в нем после рождения, то ли была отдана речному богу на воспитание. Дважды в схолиях Тритон сочетается с тройственностью: ἐκ τριῶν συναντήθεισα Βρόντου Διὸς Τρίτωνος, «усилившаяся от троих, от Грома, Зевса и Тритона» — толкование не вполне ясное, так как сведений об отдельном от Зевса Громе нет. Вообще после Геродота в толковании слова «Тритоге́ния» наступил долгий перерыв, пока к этому предмету не обратились поздние грамматикки, не ссылавшиеся (как и в случае с «Громом») на источник, но сохранившие немало древних свидетельств, а толкования их как-никак принадлежат носителям культуры, которым тоже было интересно прозвище Афины, поэтому толкований немало.

В одной эпиграмме Τριτογένεια сокращается в Τριτώ (Anth. Pal. VI. 194) — сама по себе подобная апокопа не необычна (скажем, Деметра иногда именуется «Део») и могла использоваться чаще, но на этом или ином основании многие схолиасты утверждают, что τριτώ — диалектное «голова». Такое толкование отличается сразу простотой и уместностью, а поэтому поддержано самим Иоанном Цецем (ad Lycophr. 519; Ликофрон в этом стихе называет Афины τριγέννητος, с необычным опущением слога), но в вопросе о диалекте схолиасты расходятся: у одного τριτώ эолийское слово (Schol. Arstph. Nu. 985), у другого критское (Anonym. Egeg. In Theog. 411), у кого-то «туземное» или просто «на диалекте», неважно каком, а Суда в перечне объяснений даже передает, что так называют голову афиняне (τριτώνα τὴν κεφαλὴν Ἀθῶνες λέγουσιν). Вероятно, у всех этих толкований общий источник, но ни в каких диалектах τριτώ со значением «голова» не зарегистрировано, и не исключено, что неведомый этимолог просто неверно понял существовавшую апокопу Τριτώ. Иногда Τριτογένεια связывается с τρέω, так как процесс потрясения ассоциируется с копьем Афины, «вселяющей в противников трепет» (τὸ τρέιν ἐγγενῶσα τοῖς ἐναντίοις), но это толкование — едва ли не самое натянутое, так как «тритонорожденность» и «главорожденность» хотя бы не упускают из виду -γένεια, а «трепеторожденная» кажется почти бессмысленным; тем не менее Гесихий, приводящий в своем лексиконе не все толкования, это все-таки приводит.

Наконец, многие толкователи по справедливости связывают τριτο- с чем-то третьим: то ли богиня родилась в третий день месяца, то ли в третий день третьей декады месяца (τριτῇ φθίνοντος; Schol. BT II. VIII. 39), то ли (у Суды и Фотия) третьим ребенком после Аполлона и Артемиды, хотя в «Теогонии» порядок рождений иной, так что источник тут неясен. Удивительнее всего схолия к Гесиоду (Theog. 895), в которой

после нескольких известных объяснений, в том числе от τρέω, говорится, что богиня явилась τριτοκούρη — понимать это иначе, чем «с тремя зеницами», трудно, и для греческой богини трехглазость необычна. Сюда же следует отнести цитированное «Гром-Зевс-Тритон», а также сохраненное Судой ὅτι ἐκ τῆς νηδύος καὶ τῆς μήτρας καὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διὸς ἐξῆλθεν — «ибо вышла из утробы и из матери и из головы Зевса», точно в той последовательности, что у Гесиода². Такое толкование, однако, предполагает, что мать у Афины была, а это далеко не очевидно: хотя у Гесиода Афина — дочь проглоченной Зевсом Метиды (Theog. 886–900), из чего явно и исходит Суда (или его источник), в гимне, например, она просто родится от Зевса (Hymn. Hom. XXVIII. 4–5), так что отсутствие матери предполагается «по умолчанию», а в одном из древнейших гимнов, к Аполлону, Гера и вовсе обижена на Зевса имен-

² Едва ли не единственным, кто видел в эпитете «Тритоγένεια» проблему и всерьез пытался ее решить, был Поль Лафарг, опубликовавший свои наблюдения в лондонском «Тайме» (*Lafargue P. The Myth of Athena // «Time», Sept. 1890. P. 916–28*). Лафарг был зятем Маркса, поэтому его работа иногда считается марксистской, хотя это просто хорошая компаративная мифология, немного по образцу «Золотой ветви», потому и опубликована в «Тайме». Автор здравомысленно понимает Тритоγένεια как двукорневое слово, составленное из простых по значению корней τριτ- и γέν- и связанное с какой-то троичностью рождения богини. Напоминая об орфическом эпитете Диониса-Загрея «Триждырожденный» (Τριγόνος: Hymn. Orph. XXXI. 3) и о его вполне внятной мотивировке (орфический Дионис рождается: от Персефоны, но затем растерзан титанами; от Семелы, но она погибает, не доносив младенца; и, наконец, от Зевса — на сей раз благополучно), Лафарг предлагает толковать Тритоγένεια точно так же и по той же причине, которая приведена в цитированном фрагменте Суды, у которого Афина рождается «из утробы и из матери, и из головы», так что de facto его работа представляет собой развернутое обоснование именно этой схолии.

но за то, что он родил себе дочь без супруги (Нумп. Ном. III. 311–325), и в отместку родит Тифона, тоже самостоятельно, без супруга, как у Гесиода по этой же причине родит Гефеста. В сущности, и у Гесиода материнство Метиды довольно двусмысленно (см. ниже), а если учесть своеобразие этой «Премудрости», лишенной персональных свойств и обретающейся внутри Зевса, нетрудно предположить, что образ ее в «Теогонии» является рационализацией мифа, в котором Афина рождается из головы Зевса от премудрости его — то есть без матери³.

Миф о рождении божества значим как элемент космогонии, но самый факт рождения и присущие божеству свойства важнее других обстоятельств рождения — особенно генеалогии. Другое дело свойства божества, причем не только космологически значимые (как способность светить ночью или пускать зерна в рост), но и внешние, по видимости второстепенные, вроде хромоты Гефеста или копыт Пана. Правда, у большинства богов такие особые приметы отсутствуют, но рождаются они все же по-разному: Зевс — беспомощным младенцем, которого Рея прячет на Крите и кормит козьим молоком; Дионис — младенцем, которого прячут на горе Нисе; Афродита (любая) — во всей красе; новорожденная Артемида помогает матери родить Аполлона. Можно даже

³ А. И. Зайцев с уверенностью говорит, что в первоначальной версии мифа Афина рождается прямо от Зевса, как Гефест от Геры, — подобные рождения от одного родителя имеют много параллелей в самых разных мифах (Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. М., СПб., 2005. С. 94); ср. рождение Афродиты из пены («Две Афродиты»). К сожалению, эпитета «Тритогекия» А. И. Зайцев не касается, но в настоящее время это стало своеобразной нормой даже в исследованиях, специально посвященных рождению богини (см., например: Neils J. Athena, Alter ego of Zeus // Athene. Leiden, 2001. P. 219–232).

заметить, что богини практически никогда не изображаются в младенческом состоянии, а боги довольно часто, и это наверняка как-то связано с различием в восприятии мужского и женского возраста, которое в свою очередь связано с различием гендерных ролей. Конечно, обстоятельства рождения божества так или иначе обусловлены повествовательной традицией, но космогонический миф и сам является ее достоянием, а эпитет «Трито́гения» принадлежит, как говорилось, эпосу. И нельзя не заметить, что из всех новорожденных богов новорожденная Афина всегда самая взрослая, даже для богини: она одна родится не просто во всей красе, но и во всей силе, а начиная с упомянутого фрагмента 929 t, еще и во всеоружии, с боевым кличем на устах — точно такая, какой остается затем навсегда.

В предании существует то, что можно назвать вторичной мотивировкой, как миф о безумии Геракла: состояние битвенной ярости хорошо известно из разных традиций, но в саге довольно сказать «имярек стал берсерком» или «Кухулин еще не избыл свой гнев», а о Геракле после утраты реального контекста нужно объяснять, почему он без повода убивает друзей и членов семьи — и тут вторичной мотивировкой становится ревнивая ненависть Геры. Источником подобных мотивировок является размышление или, если угодно, рефлексия, но рефлексия повседневная, производящая народные этимологии и общие мнения, хотя бы и ложные. Размышление о рождении Афины могло в данном случае идти двумя путями: можно было осмыслять уже имеющийся эпитет «Трито́гения» и находить ему объяснения (этим занимались сначала многие древние грамматик и затем их немногие новоевропейские преемники), а можно было осмыслять чудесное рождение Афины и на этом основании дать ей эпитет «Трито́гения» — и если так поступил какой-то достаточно влиятельный древний аэд, эпитет мог сохраниться, сде-

латься постоянным, а позднее уже и сам потребовать объяснений.

Что же в рождении Афины могло побудить к осмыслению этого рождения как тройного-третьего? В сохранившемся предании она не всегда рождается от Метиды, но всегда из головы Зевса и всегда готовая к бою и/или во всеоружии: если принять, что этот мотив космогонического мифа сохранился в своем первоначальном виде и изменениям не подвергался, на уровне повседневного сознания новорожденная богиня могла восприниматься «переношенной» — необычно долго созревавшей в отцовской голове. Срок внутриутробной жизни мифологического персонажа в предании обычно не оговаривается: правда, Гермес рождается, как человек, через десять лунных месяцев и тоже младенцем (Нумн. Ном. IV. 10–12), а в большом гимне к Аполлону Гера носит Тифона целый год, но чудовище поначалу беспомощно и требует «пестуны» (Нумн. Ном. III. 349–355), зато Афродита «Теогонии» явно рождается если не немедленно после оскопления Урана, то без особо оговоренного временного промежутка. Словом, рождения *illius temporis* похожи на обычные рождения лишь в части зачатия и появления на свет нового существа, а насколько долго зреет дитя в материнской утробе или в ее аналоге — это бывает по-разному, как и степень зрелости новорожденного, хотя ясно, что при необычном зачатии естественно ожидать необычного рождения, а зачатие одним родителем, притом отцом, нельзя не воспринимать как необычное.

Так как рождение Афины необычно по всем параметрам, допустимо предположить и ее необычное по длительности пренатальное состояние. Что боги рождаются раньше или позже, но непременно в свой срок — это видно по мифу о недоношенном Дионисе, которого нельзя спасти иначе, чем поместив в родительское тело. При этом тенденция увеличения срока вынашивания вместе с увеличением размера тела

(собака — девять недель, корова — сорок) общеизвестна; другое дело, что хищники (даже львы, носящие плод больше года) рождаются беспомощными, а травоядные относительно самостоятельными, но это объясняется не размерами тела, а положением в трофической иерархии, потому что пища обязана быть проворной. В обыденной жизни, однако, опыт приходит главным образом от наблюдения за домашними животными, и различие между слепым щенком и стоящим на ногах теленком можно приписать именно различию сроков вынашивания. Всё это могло вызвать предположение, что в голове отца Афина находилась дольше других богов, которые рождались если не младенцами, то, по крайней мере, не во всеоружии, а это, в свою очередь, могло оказаться поводом назвать Афины Τριτογένεια — в смысле «рождавшаяся втрое <дольше>», так как рождение нового существа это не просто его появление на свет, а длительный процесс, начинающийся с зачатия, продолжающийся вынашиванием и только завершающийся появлением на свет. Остается добавить, что «втрое» может значить (и не только по-гречески) просто «во много раз», так как в мифе «три» — первое «много», легко (без повреждения структуры мифа) становящееся хоть девятью. У этой гипотезы имеется, как ни странно, подтверждение.

Уже говорилось, что греческому креационному эпосу присуща, как и любому эпосу, известная рационализация сюжетов и мотивов, ибо иначе невозможно связное повествование. А вот перечень супруг Зевса и детей от них у Гесиода: первой была Метида, зачавшая Афины и проглоченная, так как иначе затем родила бы сына, которому суждено было низвергнуть отца (Theog. 886–900); второй была Фемиды, родившая трех Ор и трех Мойр (ibid. 901–906); третьей — Евринома, родившая трех Харит (ibid. 907–911); четвертой — Деметры, родившая Персефону (ibid. 912–913); пятой — Мнемосина, мать девяти Муз (ibid. 915–917); шестой — Лето, мать Апол-

лона и Артемиды (ibid. 918–920); седьмой и последней — Гера, родившая Гебу, Арея и Илифию. И только после рождения детей от Геры Зевс родит из головы Афины (ibid. 924–925), а обиженная Гера в отместку родит Гефеста (ibid. 927–928), как позже, в гимне к Аполлону, Тифона — тем лишний раз подтверждая, что Зевс родил Афины не просто не от нее (как родил не от нее Ор, Мойр и прочих), а вообще без женской пары. Эпические парадоксы обычно являются побочным эффектом упомянутого повышения связности повествования, иногда вынуждающего к повествовательным фикциям, — и у Гесиода такой фикцией оказывается Метида. Куда важнее, однако, что в «Теогонии» зачатие Афины совершается прежде прочих зачатий, а на свет она является последней. Если считать Ор, Мойр, Харит и Муз близницами (что соответствует их неразличению по старшинству, а до поры и по функции), все равно выходит, что после зачатия Афины и до брака с Герой предыдущие супруги Зевса успели произвести многочисленное потомство, затем троих родила Гера — и лишь затем родилась Афина. Иначе говоря, если точно следовать Гесиоду, Афина созревала в голове Зевса не менее семи сроков, проще сказать, много сроков. И тот факт, что Гесиод — несомненно сознательно! — поместил между зачатием «светлоокой Тритогении» и ее появлением на свет несколько мифологических событий, каждое из которых заведомо требует времени, недвусмысленно указывает, что от зачатия до рождения богини у него проходит не обычный (неважно какой) срок, а в несколько раз или «второе» более долгий. Вероятно, Гесиод, будучи ближе к исходной традиции, просто знал миф о необычайно долгом созревании Тритогении в родительской голове и рассказал его, как умел — не совсем напрямик, но и не намеком, а вполне недвусмысленно.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

АТЛАНТИДА

Рассказ Платона об Атлантиде всегда вызывал к себе двойственное отношение: почти все ему верили и лишь немногие с самого начала воспринимали как поэтический вымысел в том смысле, что «кто ее создал, тот и утопил» (Strab. Geogr. II. 3. 6). И верно, назидательный смысл других платоновских мифов понятен прежде всего потому, что сам Платон сопровождает каждый миф моральным или иным назиданием, а предание об Атлантиде при всей его пространности никаким назиданием не сопровождается, более того, в явном виде его не содержит. Отсюда распространенное до настоящего времени убеждение, что предание об Атлантиде вообще не является мифом и что это вполне реальная, пусть в известной мере поэтизированная история: Атлантида действительно существовала и кто-то рассказал о ней Платону, а Платон всем остальным. Отсюда же и естественное желание отыскать остатки чудесного острова или (лучше) весь остров¹. Литерату-

¹ В 1485 году гуманист Марчелло Фичино выпустил во Флоренции *editio princeps* «Крития»; Фичино в Атлантиду верил, а открытая всего через семь лет Америка заставила некоторых читателей «Кри-

ра об Атлантиде огромна, но по меньшей мере на девять десятилетий состоит из попыток угадать местоположение царства атлантов и/или отождествить с ним какую-то (почти любую) географическую область, будь то остров в Эгейском море либо — в одной из самых лихих и самых недавних гипотез —

тия» думать, что Колумб нашел Атлантиду или ее остатки. Возникшая в эпоху географических открытий эйфория и впоследствии побуждала относительно серьезных авторов заявлять не только, что Атлантида — это Америка, куда забросило штормом каких-то финикийских мореплавателей, а отголоски их рассказов дошли до Платона (*Bircherod J. De orbe novo non novo. Altdorf, 1685*), но также, например, что Атлантида — это Скандинавский полуостров (*Rudbeck O. Atlantica, sive Manheim, vero Japheti posterorum sedes ac patria. Uppsala, 1675–1698*). Патриотическая гипотеза Отто Рудбека, считавшего скандинавские руны финикийскими письменами, говорит сама за себя, но идея Бирхерода кажется, на первый взгляд, более здравой — вернее, казалась бы таковой, если бы Америка сначала воевала с жителями Эгеиды, а затем погрузилась в морские волны. В XVIII–XIX веках популярна была «канарская гипотеза» иезуита Атанасиуса Кирхера, в известном смысле самая разумная, так как Канарские острова гораздо легче принять за остатки огромного острова. Совсем недавно Ульф Эрлингссон нашел Атлантиду в Ирландии (*Erlingson U. Atlantis from a Geographer's Perspective. Mapping the Fairy Land. Miami, 2004*) — ведь Платон мог что-то знать об Ирландии и использовать это в рассказе Крития. Этих примеров достаточно; остается заметить, что наличие удаленных и понаслышке известных Платону стран, как и прекрасно ему знакомое затопление участков суши, а то и целых островов, бывшее рядовым фактом в сейсмической зоне, какой было и остается Средиземноморье с прилегающими областями, — всё это могло быть и наверняка было информационным ресурсом, питавшим платоновский миф, но объяснить его может не лучше, чем существование Атлантического океана или Геракловых Столпов, хотя то и другое в предании об Атлантиде тоже фигурирует.

Чукотка². Филологи и историки философии обычно относятся к подобным гипотезам в лучшем случае критически, как к не совсем невинному заблуждению, а в худшем — как к невежеству или умопомешательству; под «лучшим случаем» следует понимать попытки опознать в качестве остатков Атлантиды тот или иной археологический объект древнего Средиземноморья (этим нередко грешат археологи), под «худшим» —

² Несколько лет назад Пол Джордан (*Paul Jordan*) выпустил книжку с недвусмысленным названием «The Atlantic Syndrome» (Sparkford, 2001), однако гораздо интереснее совсем недавнее исследование известного знатока древнеклассической мифологии Пьера Видаль-Наке — компактный и изящный обзор истории мифа об Атлантиде (*Vidal-Naquet P. L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien. Paris, 2005*). Видаль-Наке, естественно, считает рассказ об Атлантиде мифом, но к вечному поиску Атлантиды относится серьезно, как к форме восприятия европейским человечеством одного из главных своих преданий, вдохновлявшего не только интеллектуалов и авантюристов, но и мифотворцев Третьего рейха (отчасти в этой связи Видаль-Наке предлагает на с. 115 термин «национальные Атлантиды»): у автора с неудобопроизносимой фамилией Zschaetzsch Атлантида объявлена прародиной арьев, от которой произошла даже цивилизация инков, так как без арийской основы никакое государство существовать не может (*Zschaetzsch K. Atlantis die Urheimat der Arien. Berlin, 1922*), но едва ли не характернее книга А. Геррманна (*Herrmann A. Unsere Ahnen und Atlantis*), в 1934 году писавшего о морской империи «северных народов», откуда пошло всё, в частности Стоунхедж, — этим заинтересовался сам Гиммлер, да и у Розенберга в «Мифе XX века» германцы происходят от атлантов, но главное, что А. Геррманн издавал и переиздавал свою книжку до 1976 года без особых изменений в части Стоунхеджа, хотя про северные народы почти всё выкинул. В своей теории «национальной Атлантиды» Видаль-Наке несомненно прав, хотя, пожалуй, недооценивает присущий нацистам мистицизм, проявлявшийся и в экспедициях для поиска Шамбалы, и в других подобных проектах; к сожалению, нацистская мифология исследована пока

обретение Атлантиды на кончике пера, то есть где угодно (этим преимущественно грешат те, кто Платона либо не читал, либо читал не подряд, либо — чаще всего — довольствовался брошюрами типа «Что мы знаем об Атлантиде»). Здесь придется сделать отступление, в статье с названием «Атлантида» едва ли не неизбежное.

недостаточно. Почти безбрежная, хотя и неорганизованная информация о тех, кто искал и находил Атлантиду, содержится в интернете, в частности, в разного рода «википедиях». Кроме поисков Атлантиды, которые (как и вообще всякий поиск) хотя бы с самого начала отмечены возможностью неудачи, широкое распространение имеет то, что вернее всего назвать «презумпцией Атлантиды», когда Атлантида расценивается как древнейшая, но несомненная историческая реальность, от которой и ведутся все дальнейшие расчеты, — разумеется, глобальные, как, например, в совсем недавней книге Томаса Дитриха (*Dietrich Th. The Origin of Culture and Civilization. The Cosmological Philosophy of the Ancient World View regarding Myth, Astrology, Science, and Religion. Austin TX, 2005*), посвященной встречным циклическим движениям культуры и цивилизации, причем культура движется с запада на восток, из Атлантиды в Европу. Отвечая в сетевом *Bryn Mawr Classical Review* Е. В. Афонасину, позволившему себе усомниться в продуктивности такой концепции вообще, в колонизации атлантами западной Африки в частности и, наконец, в способности автора предсказывать землетрясения, Дитрих вежливо, но настойчиво объясняет, что занимается солидной наукой, археоастрономией, первопроходцами которой были J.-B. Biot, Ch. Piazzi Smyth, Sir Norman Lockyer, A. Thom, and others — хотя в целом эта дисциплина *still in its infancy*. Довольно, как представляется, и того, что «эта дисциплина» существует, имеет своих классиков и готова дать отпор любой критике на страницах почтенного издания — наивное представление, будто подобного рода теории создаются для невежд, гнездятся в таблоидах и на свет божий выходят лишь по случайности, сейчас особенно наивно, ибо Атлантида принадлежит не только и не столько академическому сообществу, сколько всему мыслящему человечеству.

Всякий классический филолог впервые слышит просьбу рассказать об Атлантиде уже в ту пору, когда еще только готовится стать классическим филологом и едва успел прочитать Платона; позднее слышать этот вопрос приходится регулярно, и даже на ученые доклады, в названии которых неважно почему значится слово «Атлантида», непременно прорываются искатели легендарного острова, чтобы задать всё тот же вопрос и получить всё тот же ответ. Я не была исключением и много раз отвечала, что Атлантида — миф, пока не призадумалась, стоит ли полностью списывать общее мнение в невежество: как бы там ни было, поискам больше двух тысяч лет, рассказ об Атлантиде и вправду не совсем такой, как другие платоновские мифы, и простой ответ теперь не совсем удовлетворяет даже меня. Притом история науки свидетельствует, что если какое-то явление век за веком будоражит человеческое любопытство, полезнее идти вслед любопытству, а не вслед готовому ответу, — вдруг что-нибудь найдется. Словом, если люди верят, что за преданием об Атлантиде кроется не только поэзия и философия, но и некая (неважно какая) историческая реальность, почему бы наконец не посмотреть, не кроется ли она там на самом деле.

Краеугольным камнем проблемы является, конечно, вопрос о достоверности сообщенного Платоном предания, потому что все дошедшие до нас сведения об Атлантиде либо содержатся в «Тимее» и «Критии», либо к ним восходят³. Этот во-

³ См., например: *Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 5. Cambridge, 1978. P. 248.* Все (немногие) более ранние свидетельства, порой преподносимые в качестве «источников Платона» и касающиеся либо потомков Атланта, либо каких-то землетрясений, островов за Геракловыми Столпами и пр., никогда не свидетельствуют о существовании описанной Платоном Атлантиды: скажем, Геродот рассказывает о племени атлантов, обитающих близ Атласского хребта и

прос полезнее будет сформулировать несколько иначе, а именно «намеревался ли Платон убедить читателей в существовании Атлантиды?», так как если он подобных намерений не имел, ни одна точка земного шара не будет платоновской Атлантидой — а другой мы не знаем, несмотря на упоминавшиеся несчетные попытки отождествить с Атлантидой географические объекты, не соответствующие описанию *большого острова за Геракловыми столпами, населенного могучим народом и погибшего за девять тысяч лет до Солона*. Исправить это описание в сторону достоверности нельзя, ибо неизвестно, в какой стороне находится достоверность, так что далее речь пойдет только об этой — «настоящей» — Атлантиде, о которой в «Тимее» рассказано от начала до конца, зато кратко, а в «Критии» подробно, зато с обрывом на самом интересном месте.

Здесь пора напомнить, что Атлантида — не единственная могучая держава древности, так как цари Атлантиды вели не слишком успешную войну с не уступавшими им силой предками афинян (Tim. 25abc). Никакими археологическими свидетельствами существование допотопных Афин не подтверждается, а попытки как-то ассоциировать их с догреческой (минойской) цивилизацией так омолаживают Атлантиду, что проблема теряет смысл — все-таки Атлантида по определению не должна быть моложе Египта. Вероятно, именно поэтому в большинстве атлантологических изысканий о предках афинян обычно упоминается более или менее вскользь, но коль скоро существование Атлантиды тоже не имеет достоверного подтверждения, навряд ли есть смысл

отличающихся тем, что не едят убоины и не видят снов (Hdt. IV. 184–185); об атлантах, живущих в Африке рядом с амазонками, говорится (правда, после Платона) у Диодора Сицилийского, но текст в этом месте не совсем хорошо сохранился — так или иначе, тут и там атланты не лишены некоторой сказочности.

укорачивать рассказ Платона на основании столь по-разному толкуемого отсутствия археологических данных — хотя отчасти дело тут и в том, что о допотопных афинянах даже в «Критии» рассказано относительно кратко, а об Атлантиде пространно. «Критий», однако, декларирован как подробное изложение сказанного в «Тимее», который в сюжетном отношении полнее пространного, но неполного повествования «Крития», так что главным источником сведений об Атлантиде придется все же признать «Тимея» — недаром в огромном *In Timaeum* Прокла, вся первая книга которого посвящена Атлантиде и изобилует ссылками на более ранних комментаторов (Лонгина, Порфирия и др.), «Критий» используется лишь как вспомогательный текст. И верно: в «Тимее» Критий обещает рассказать об Атлантиде подробнее и затем исполняет обещание, а значит, рассказ его является иллюстрацией к «Тимею»⁴ — а в «Тимее» история Атлантиды может быть понята лишь в контексте всего диалога.

В «Тимее» обсуждаются самые общие закономерности гармонически устроенного мироздания, описываемого, как водится, отчасти в мифологических категориях. Главный оратор диалога — не Сократ, а пифагореец Тимей, тоже вполне реальное лицо, поэтому Прокл предполагает, что Платон здесь мог пользоваться каким-то имевшимся у него сочинением Тимея (*In Tim.* 13b), что вполне правдоподобно, так как Платон интересовался пифагорейским учением и добывал, где мог, написанные пифагорейцами книги, — в общем, ясно, что ближайшим контекстом предания об Атлантиде является пифагорейская космология. Диалоги Платона, как известно, всегда воспроизводят некую конкретную (вымышленную) беседу, и

⁴ Мнение о вторичности «Крития» разделяется практически всеми исследователями; см., например: *Guthrie*. *Op. cit.* P. 242; *Платон*. Сочинения в трех томах. Т. III, ч. 1. М., 1971. С. 676 (примеч. А. А. Тахо-Годи).

собеседники «Тимея» встречаются у Крития через два дня после того, как там же, в несколько более многочисленном обществе, велась беседа, описанная в «Государстве», — и рассказ Крития об Атлантиде прямо указывает на «Государство», так как он говорит, что воевавшие с Атлантидой допотопные афиняне жили по законам, о которых давеча говорил Сократ (Tim. 26cd), а значит, политическая теория «Государства» тоже декларируется как контекст рассказа об Атлантиде.

Кроме этих двух контекстов есть и третий: Критий пересказывает гостям то, что якобы узнал от своего деда на празднике Куреотис, и истинность этого рассказа подкрепляется авторитетом Солона (Tim. 21b). Добросовестный Прокл объясняет, что на празднике Куреотис (буквально «отроческом») детей записывали в отцовскую фратрию, а подростков, записанных во фратрию ранее, приводили показаться старикам и продемонстрировать успехи в учении — как и во все времена, эта демонстрация состояла главным образом в чтении стихов наизусть (In Tim. 27ef). Очевидно, что Куреотис был одним из этапов многоступенчатой гражданской инициации, завершавшейся для юных афинян двухлетней военной службой, и столь же очевидно, что Критий узнает об Атлантиде в том возрасте и в тех обстоятельствах, когда детей обучают священной истории, — а значит, сам Платон помещает предание об Атлантиде в мифологический контекст, сразу придавая ему присущую мифу авторитетность, но вместе с тем относя к неверифицируемому прошлому⁵.

⁵ *Brisson L.* Introduction à la philosophie du myth. Tome 1: Sauver les mythes. Paris, 2002. P. 6; см. также: *Brisson L.* Platon: Les mots et les mythes. Paris, 1982. P. 8 et al. Различение мифа как неверифицируемого (зато авторитетного) сообщения в отличие от логоса как аргументированной (зато доступной опровержению) речи в настоящее время относится к числу общепризнанных — во многом благодаря трудам Бриссона.

Поучительность рассказа об Атлантиде подчеркивает и Прокл, отмечающий в своем комментарии, что история Атлантиды образно передает историю космоса (In Tim. 2b), так как «мифы являют события через символы» (Ibid. 10c). Подобные взгляды стали впоследствии поводом для недоверия к неоплатоникам, в том числе к Проклу: «Прокл взял на себя задачу показать, что война богов у стен Трои есть на самом деле глубокий мир, и он же взял на себя другую, параллельную задачу — показать, что война платоновского умозрения против гомеровской мифологии тоже есть глубокий мир»⁶. Однако подобная задача не кажется такой уж бесполезной. Верно, что Прокл «мирно» противопоставляет по видимости взаимоисключающие явления, но объясняется это именно его приверженностью классическому платонизму, то есть диалектическому пониманию космоса: космос, по Проклу, «держится на гармонически соединенных противоположностях» (In Tim. 54a). Не стоит повторять, что эпические антагонисты остаются таковыми лишь в пределах эпоса, а в космологии и в культе сосуществуют мирно — о специфике эпического отражения мифа писалось неоднократно⁷. К этой теме придется вернуться чуть ниже, а пока достаточно наглядным примером кажется знаменитый спор трех богинь из-

⁶ Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 89.

⁷ Жорж Дюмезиль работал над этой проблемой (в основном на скандинавском материале) уже в 1950-х годах; см. его обобщающий труд: Dumézil G. Mythe et épopée. Paris, 1973. Нужно заметить, что главные выводы Дюмезиля в основном совпадают с непосредственным восприятием мифа: так, избранник Аполлона Орфей был растерзан вакханками, но мало кто ждет, что Аполлон и Дионис из-за него поссорятся, — поссорить их сумел лишь Ницше, хотя и он не придал этой ссоре характера личной вражды.

за яблока — завязка Троянского цикла, которую при более глубоком анализе можно понимать и как эпическое отражение трех видов счастья, предложенных на выбор Парису, а эти три счастья (власть, война, любовь) в свою очередь отражают универсальное противопоставление трех социально-мифологических функций, гармония которых обеспечивает гармонию космоса и общины⁸. Более того, эта архаическая трехсловность, вероятно, нашла отражение в консервативной утопии Платона⁹ — вот так на космоустротельном уровне сближаются сказочный суд Париса и умозрительный идеал «Государства».

При всем том нет сомнений, что Платона не устраивал самый жанр эпоса — и как раз из-за двусмысленности эпического конфликта, который мог, по его мнению, восприниматься простодушными как действительный конфликт; потому-то в «Государстве» говорится, что не стоит рассказывать юношам о пожирании Кроносом собственных детей — пусть такие истории слушают немногие и втайне (Resp. 377d–378a), как и предания о войнах среди богов (ibid. 378bc). Однако, отвергая эпический текст, Платон не отвергает миф, лежащий в основе этого текста, ибо эпическое повествование само по себе является не мифом, но лишь способом его сообщения. Различие между Гомером и Платоном, таким образом, заключается не столько в их представлениях об устройстве мифологической вселенной, сколько в методе ее описания: у Гомера метод поэтический, у Платона — дидактический; по Проклу, те и другие мифы различаются соответственно как

⁸ Dumézil G. L'idéologie tripartite des indo-européens. Bruxelles, 1958. P. 58; ср. тонкое замечание Бриссона: «Миф переносит синхронию системы в диахронию повествования» (Sauver les mythes. P. 74).

⁹ Bodeüs R. Société athenienne, sagesse grecque et idéal indo-européen // L'antiquité classique. 1972, № 2. P. 455–486.

«вдохновенные» и «назидательные». Оба типа мифологических сообщений проанализированы в «Государстве» (Resp. 377b–403c), и Платон, не отвергая полностью тексты первого типа, коль скоро «немногим и втайне» они остаются доступны, все же явно предпочитает дидактические мифы и — главное! — сам их создает. Стало быть, историю Атлантиды целесообразно вслед за Проклом рассматривать как дидактический миф, тем более что Платон сам предупреждает нас об этом, приурочивая детское воспоминание Крития к празднику Куреотис. А платоновский миф должен, во-первых, основываться на базисных представлениях греческой космологии, то есть быть мифом в контексте мифов, и, во-вторых, в нем должна сообщаться некая существенная информация, отражающая воззрения Платона, прежде всего положения «Тимея» и «Государства» — соответственно, космологические и политические.

На мифологичность предания об Атлантиде указывают не только обстоятельства его сообщения, но и само название сказочного острова. «Атлантидой» называлось сочинение географа Гелланика Митиленского, почти наверняка знакомое Платону и посвященное описанию Крита, где, по преданию, царствовали потомки титана Атланта¹⁰. Правда, современные исследователи и комментаторы обычно призывают не путать двух Атлантов: так, комментируя слова Крития, что Атлантида и Атлантический океан названы по Атланту, сыну Посейдона (Crit. 114b), А. А. Тахо-Годи пишет, что «кроме Атланта, сына Посейдона и Клейто <царя Атлантиды. — Е. Р.>, был титан Атлант, брат Прометея и отец Гесперид»¹¹.

¹⁰ Подробнее об этой (дошедшей в отрывках) книге Гелланика см.: *Немировский А. И.* Две Атлантиды // Вопросы истории. 1978, № 3. С. 214–220.

¹¹ *Платон.* Соч. в 3 т. Т. III, ч. 1. С. 681.

Если так, кажется странным, что Платон назвал своего царя именем хорошо известного и включенного во многие мифологические сюжеты персонажа, — навряд ли он мог рассчитывать на позднейших комментаторов, а стало быть, не мог рассчитывать, что путаница не возникает. Зато у такого внимательного читателя и дотошного знатока мифологии, каким был Прокл, тождество титана Атланта и царя Атланта не вызывает ни малейших сомнений: Прокл пишет, что Атлантида названа по Атланту, так как тот — «величайший титан» (In Tim. 54c), а затем строит на этом значительную часть своих рассуждений. И верно, если сравнить царя Атланта (Crit. 113c–114b) с титаном Атлантом, трудно не заметить, что первый — всего лишь несколько историзированный двойник второго.

Платоновский Атлант — сын Посейдона, главного морского божества; он царствует на отдаленном острове, расположенном за западной границей обитаемого мира, за Геракловыми столпами; он родился и обитает на высокой горе; он дал свое имя Атлантическому океану. Классический Атлант — сын титана Иапета, но по своей матери Асии — внук Океана, то есть тоже в известном смысле потомок «большой воды»¹²; он обитает на дальнем Западе, в садах Гесперид, которых уже Гесиод называет детьми Ночи, охраняющими за Океаном золотые яблоки (Theog. 215–216); позднее сказочный сад приобрел некоторую географическую реальность: Плиний Старший (Hist. Nat. VI. 31. 30) и его современник Помпоний

¹² У персонажей греческой мифологии родословная не относится к числу постоянных характеристик, но даже в различных генеалогиях часто имеются некие устойчивые элементы (например, Афродита всегда рождается от союза неба и моря — см. «Две Афродиты»); постоянным элементом генеалогии Атланта можно назвать его связь с Западом и с Океаном.

Мела (Chorogr. III. 10) помещают сад Гесперид, соответственно, на западе африканского континента или на островах Атлантического океана, получившего свое имя, конечно же, по титану Атланту. Связь классического Атланта с горой не менее очевидна, так как по своей функции во вселенной он является одушевленной мировой осью, распространенным алломорфом которой была гора (отсюда и его соотносительность с Атласскими горами, подкрепляемая сохранившимся у Овидия мифом о царе Атланте, отказавшем в гостеприимстве Персею, который за это обратил его в гору — Met. IV. 604–662). Словом, Прокл прав: у двух Атлантов столько общего, что просто нет повода говорить о двух Атлантах — царь Атлантиды и обитатель садов Гесперид зримо сливаются в образе одного мифологического персонажа, обитателя и эпонима Внешнего Моря. А раз так, пора посмотреть, как Прокл объясняет историю Атлантиды.

Прежде всего Прокл обращает внимание на рассказ египетского жреца о мировых катастрофах, случавшихся прежде гибели Атлантиды. Жрец говорит, что человечеству уже не раз приходилось гибнуть от различных бедствий, то есть от великих пожаров и великих потопов, которые случались вследствие периодических отклонений небесных светил; одной из таких катастроф завершается борьба допотопных афинян с атлантами, причем гибнут оба государства, но Атлантида полностью погружается в морские волны, а часть обитающих на материке пращуров греков остается в живых, хотя забывает свою былую славу и разумные законы. Сам Прокл верит в реальность подобных катастроф (In Tim. 58a), но верит он и в учение Пифагора о космических периодах, а Тимей, как отмечалось выше, был пифагореец, и весь диалог создан под заметным влиянием пифагореизма. Каждый пифагорейский период представляет собой историю космоса от начала до конца: становление, упадок, гибель (ibid. 32d) — гибель озна-

чает возвращение к хаосу, то есть к докосмическому состоянию материи. Этим докосмическим первовеществом в мифологии (а следом и в философии) часто считалась одна из стихий; у пифагорейцев первостихий было две, огонь и вода, противопоставлявшиеся как Солнце и Луна, мужское и женское и т. д. — в космосе стихии уравновешены, но при любом отклонении от равновесия всё горит или тонет. По Проклу, каждый цикл завершается победой той или другой стихии поочередно (*ibid.* 32e), а значит, история Атлантиды относится к одному из давнопрошедших космических периодов (*ibid.* 39d): для несведущего Солона Девкалионов потоп был глубочайшей древностью, что и вызвало поучительный рассказ старого жреца (*Tim.* 22ab), а в «Критии» говорится, что погубивший Атлантиду потоп был третий перед Девкалионовым (*Crit.* 112a) — при том, что египетский жрец упоминает в качестве причины космических катастроф еще и чередующиеся с потопами пожары.

Для Прокла в рассказе об Атлантиде важнее всего основной сюжет, то есть борьба Атлантиды с допотопными Афинами и победа последних — это главное событие того космического периода (*In Tim.* 39 f), образ космического противоборства (*ibid.* 41a; 63c), символ творения космоса (*ibid.* 59a). Раз так, полезно сравнить это повествование с традиционной космогонией и прежде всего, конечно, с основным ее сюжетом, с Титаномахией — и тогда сразу становится ясно, что атланты и допотопные афиняне символически соответствуют титанам и богам, победа которых знаменует окончательное устройство космоса (*In Tim.* 24d, 54c et al.), тем более что Атлант — брат враждебного Зевсу Прометея, зато Афина, одна из главных героинь Титаномахии, покровительствует не только афинянам, но и их пращурам. По Проклу, Платон с «богословской точностью» (*ibid.* 53a) в борьбе титанического и божественного являет пример победы разум-

ного космического начала над хаосом (ibid. 51f) — не таковы ли были греко-персидские войны, когда эллины под водительством Афин победили варваров-персов и освободили подвластные им народы (ibid. 54b et al.)? Возведение греко-персидских войн к мифическому конфликту Европы и Азии ко времени Платона было привычным благодаря Геродоту с его рассказом об извечной вражде двух континентов (Hist. I. 1), однако, будучи, как всякий миф, многозначным, миф об Атлантиде соотносится, по Проклу, и с местным аттическим преданием о споре Афины с Посейдоном за власть над Афинами (In Tim. 53a). Подобно тому, как древние возводят свои объяснения к Осирису и Тифону или к Дионису и титанам, так Платон начинает с истории Афин и Атлантиды (ibid. 24d), описывая космическое противоборство (ἐναντιώσεις) посредством символов и загадок (ibid. 41a; 63c) и в соответствии с космотворческой парадигмой (ibid. 59a).

Не стоит толковать здесь платоновское *παράδειγμα* (умопостигаемый первообраз, в подражание которому демиург творит космос — Tim. 29e–31b), потому что привычное «парадигма» в данном случае передает суть дела гораздо точнее. Парадигма есть пример свойств того или иного феномена: скажем, парадигма глагола демонстрирует глагол во всех известных формах и в принципе должна сообщить обучаемому инвариантную модель спряжения, но так как прямое сообщение инварианта невозможно, глагольная парадигма — это конкретное спряжение, способствующее усвоению общего правила. В конкретности парадигмы может быть и некая идеологическая нагрузка: например, школьники языческого Рима обычно учились первому склонению прежде всего на слове *tusa*, а в христианское время языческой музе предпочитали *mensa* — «стол», усвоенный затем всеми учебниками в качестве главного грамматического слова и, соответственно, главного слова по преимуществу, потому что если в пример при-

водится просто «какое-нибудь слово», оно почти всегда, как все знают, почему-то оказывается словом «стол». Конечно, примером космического противоборства Платон мог бы сделать не историю Атлантиды, а классическую Титаномахию, но, во-первых, его, как сказано, не устраивал самый жанр эпоса и о войне богов он писать не хотел, а во-вторых, общеизвестный сюжет мог не быть воспринят как космическая парадигма просто ввиду своей общеизвестности. При всем том Платон предварил «Тимея» внятным примером победы божественного начала над титаническим, всячески предупредив читателя, на внимание которого имел право рассчитывать, что рассказывает дидактический миф: он назвал остров Атлантидой, царя его Атлантом, поместил их во Внешнем Море, перенес все действие в давнопрошедший космический период — и тем не менее уже Прокл вынужден был впоследствии всё это объяснять¹³.

Объяснение Прокла, однако, не согласуется не только с надеждой отыскать Атлантиду на дне мирового океана, но и с гораздо более рациональным (а потому менее распростра-

¹³ Правда, сам Прокл не отрицает реальности Атлантиды (In Tim. 54f) и даже спорит по этому поводу с платоником Крантором (ibid. 24ab), но для Прокла Атлантида — реальность того же рода, что и происхождение афинян от Гефеста и Геи (ibid. 44d) и гибель Фазтона (ibid. 35d): традиционная и платоновская мифология у него не противопоставлены, и в подтверждение «Тимея» он ссылается на свидетельство некоего Марцелла, писавшего в своей «Эфиопике» о сказочных островах в Западном море (ibid. 54f) — правда, Марцелл жил после Платона и знал предание об Атлантиде, да притом рассказы об эфиопах традиционно изображали их своего рода «южными гиперборейцами», обитающими в блаженной стране Солнца на самом краю (а то и за краем) земли. Об отмеченной Проклом ассоциации Атлантиды с Персией напоминал Пауль Фридлендер (*Fridländer P. Platon. B. I* (2). Berlin, 1954. S. 300–304), но замечание свое, к сожалению, не развил.

ненным) мнением, что Атлантида есть утопический вымысел — недаром утопия Бэкона называется «Новая Атлантида». Шаткость такого взгляда уже обращала на себя внимание: отмечалось, в частности, что у Платона утопичны допотопные Афины (сходство которых с идеалом «Государства» декларируется), Атлантида же, напротив, агрессивная держава, и весь миф можно понимать как предостережение¹⁴. Тем не менее вопрос об утопичности Атлантиды не до конца решается комментарием Прокла, потому что не объясняет существования «Крития»: пусть «Критий» лишь добавляет подроб-

¹⁴ Guthrie W. Op. cit. P. 250; Видаль-Наке в одной из глав своего «Черного охотника», впервые опубликованного еще в 1964 году, выбирает (без ссылки на Прокла) вспомогательный в *In Timaeum* вариант борьбы Афины (допотопных афинян) с Посейдоном (атлантами), то есть земли с морем, ссылаясь, в частности, на созданную Феопомпом Хиосским лет за двадцать до Платона и сохраненную в пересказе Клавдия Элиана (Var. III. 18) философическую притчу о древней вражде двух городов, в которой «воинственный» Махимос ассоциирован с талассократией, которой была Атлантида (*Vidal-Naquet P. Le chasseur noir. Formes de pensée de société dans le monde grec. Paris, 2005. P. 335–360*). Тема «талассократии» Атлантиды повторяется у Видаль-Наке и в предисловии к истории мифа об Атлантиде: он напоминает, что миф о вражде Афины и Посейдона фигурирует у Платона в «Менексене» (Menex. 237c), и находит в истории Атлантиды нечто вроде пародийной мифологизации афинской истории, хотя подробнее эту мысль не развивает (*Vidal-Naquet. L'Atlantide. P. 14–15*). Надо заметить, что Прокла в этой книге Видаль-Наке упоминает (*ibid.* 56–62), хотя не как комментатора, а как самостоятельного автора: в *In Timaeum* Прокл не только толкует Платона, но и (пусть под видом объяснений) пускается в собственные математические и астрологические рассуждения, несомненно вдохновленные историей Атлантиды, однако никак ее не поясняющие — эти рассуждения Прокла стоят у Видаль-Наке в одном ряду с другими античными рефлексиями платоновского мифа.

ностей к краткому рассказу «Тимея», зачем нужно столько подробностей? Отсюда следует, что толкование Прокла не полно, и нужно найти в космической парадигме Платона нечто, вызвавшее необходимость добавить к «Тимею» «Крития».

«Критий» состоит из рассказа Крития, обещанного им во время беседы с Тимеем: сначала он описывает допотопные Афины, и описание это откровенно идеализировано, зато довольно кратко, а затем переходит к описанию Атлантиды, которое втрое пространнее, так что если в «Тимее» главное — победа «божественного» над «титаническим», в «Критии», напротив, главное внимание уделяется «титаническому». Агрессивный западный остров, самым своим именем связанный с врагами Олимпийских богов, приобретает как конкретные очертания, так и несомненно утопические черты: благоденствие и благочестие атлантов никак не ассоциируются с хаосом и богоборчеством. Даже географические детали, вдохновлявшие затем столько искателей Атлантиды, у Платона обычно являются приметой идеализированного описания, так как описанный в «Законах» образцовый город тоже помещен в довольно конкретную географическую среду, — правда, судя по всему, Платон и вообще питал пристрастие к рельефу местности, охотно пользуясь образами гор и долин для иллюстрации своих космологических концепций. Утопичность Атлантиды, однако, имеет своим источником свидетельства всё того же «Тимея», хотя в данном случае несколько по-иному осмысленные: в классической традиции поколение титанов связывалось не только с побежденным хаосом, но и с мифом о веке Кроноса, то есть о золотом веке — потому-то во Внешнем Море обитает не только убитый Гераклом чудовищный Герион, но и счастливое племя Гиперборейцев, у которых зимует Аполлон. Прокл сравнивает Атлантический океан с преисподней (In Tim. 54b), однако греческая преисподняя была сразу адом и раем, заключая в себе Тартар

и Элизий; столь же амбивалентны предвечный хаос и его главная эпифания — Атлантический океан. В «Тимее» эта атлантическая амбивалентность не учитывается и дидактический вариант Титаномахии представлен в обобщенной форме, а в более подробном «Критии» Атлантида — вполне в духе традиции — приобретает черты историзованного рая. Остается понять, зачем Платону понадобилась историзация рая.

Правители Атлантиды оставались законопослушны, куда в них не истощилась божественная кровь, когда же она истощилась, они впали в беззаконие (Crit. 120e–121ab) — тут «Критий» обрывается, но из «Тимея» известно, как, постепенно удаляясь от божественного первообраза, Атлантида превратилась во врага космического порядка. Ни наилучшее, ни наихудшее состояние Атлантиды не противоречит описанным амбивалентным представлениям о титанах, и можно полагать, что в данном случае Платон подчеркивает самый процесс упадка: ничто не дурно с самого начала и портится постепенно, отдаляясь от верного понимания блага, чем бы такое отдаление ни было вызвано — но упадку диалектически сопутствует становление, с разрушающимся соседствует возрождающееся, и забывшие правду цари Атлантиды должны быть побеждены праведными предками афинян, как боги некогда победили титанов, но после порчи нынешнего космоса сами будут побеждены новыми властителями мира¹⁵. Интересной типологической параллелью этой концепции служат древнекитайские представления о «небесном мандате», которым обладает

¹⁵ Представление о грядущей гибели богов нашло наибольшее развитие в германской мифологии, но и Зевсу было предсказано, что его низвергнет собственный сын, как он некогда низвергнул Кроноса; ср. древнеиндийскую «сменность Индр» и ее этнографические аналогии (подробнее об этом: *Васильков Я. В.* «Махабхарата» и потлач// Санскрит и древнеиндийская культура. М., 1979. С. 73–82).

император и которого лишается, если сворачивает с праведного пути, а тогда не просто может, но должен быть смещен новым правителем, к которому и переходит небесный мандат, что создает в социальном космосе сочетание стабильности и изменчивости — мандат вечен, обладатель его преходящ¹⁶. Тема вечности и временности возвращает к «Тимею», где она толкуется в более широком космологическом смысле.

Тимей называет время «движущимся подобием вечности» (Tim. 37d), которое «бежит по кругу согласно законам числа» (ibid. 38a): время возникает вместе с космосом, вместе они и уничтожаются (ibid. 38b). Возражая против этой циклической концепции, св. Августин писал: «Положим, примера ради, что как в этом круге времен философ Платон говорил перед учениками в городе Афинах и в той школе, что зовется Академия, — так снова по прошествии весьма протяженных, но твердо отмеренных промежутков во множестве кругов времен будут повторяться неисчислимые разы этот же самый Платон, этот же город, эти же ученики. Да не будет, говорю, чтобы мы тому поверили!» (De civ. dei XII. 14; пер. С. С. Аверинцева). Позднейшие исследователи обычно понимали циклическое время Платона сходно, акцентируя внимание на «вечном возвращении», то есть бесконечном воспроизведении одного и того же цикла¹⁷. Между тем именно от этого предостерегает Платон в «Ти-

¹⁶ Васильев А. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 111–119; *T'ang Chun-i. The T'ien Ming (Heavenly Ordinance) in Pre-Ch'in China* // *Philosophy East and West*. 1962. Vol. 11, №4 — Vol. 12, № 1.

¹⁷ Отчетливее всех это сформулировал М. Элиаде, до сих пор остающийся главным авторитетом по «вечному возвращению» (*Eliade M. Cosmos and History*. New York, 1959. P. 73–92; *Idem. Rites and Symbols of Initiation*. New York, 1965. P. x–xii). Подобные взгляды, однако, существовали и в древности, так что протест св. Августина можно переадресовать стоикам, упростившим вечное возвращение до точно-

мее» и затем в «Критии», интерпретация которого возможна лишь в контексте пифагорейской космологии «Тимея», так что приходится вновь обратиться к комментарию Прокла, который пишет: *τίνες οὖν αἱ ποικίλαι περίοδοι τῶν ἐν κόσμῳ πραγμάτων; ἅεῖ δὲ γένεσιν καὶ ἅεῖ φθορὰν ἐν τῷ παντὶ θετέον* (In Tim. 32d) — «Каковы же пестрые периоды космических деяний? Всему положены вечное становление и вечная порча». Таким образом, пестрые и многообразные космические периоды объединяются общей парадигмой, но конкретные воплощения этой парадигмы отнюдь не тождественны — не даром и для пифагорейцев, и для Платона так существенна была космостроительная роль музыки, ритмического соединения звуков. Цикличность структуры музыкального произведения выражается в воспроизведении темы, но вариации темы разнообразны — и в «Тимее» Платон описывает гармонию космоса, его основную тему, а в «Критии» воспроизводит вариацию, и точно так же в общем для пифагорейцев и Платона учении о метемпсихозе бессмертная душа обретает многие смертные тела.

Именно в этом виде циклическая концепция времени особенно близка своим архаическим истокам. Исследователи традиционных культур описывают главным образом самый факт повторения цикла — воспроизведения темы, но

го повторения; ср. расхожий вариант этих представлений у Марка Аврелия: «Кто видел настоящее, видел все, что бывало в бесконечной вечности, и все, что будет в беспредельном времени, ибо все однородно и единообразно» (Marc. Aur. VI. 37; cf. VII. 49 et al.). У неоплатоников, напротив, время и вечность представлены двумя аспектами бытия вечной души, которая, по выражению Плотина, «прежде всего подобится времени» (Plot. Enn. III 7.11. 14; cf. IV 4. 15. 17 et al); см. также *Manchester P. The Syntax of Time. The Phenomenology of Time in Greek Physics and Speculative Logic from Iamblichus to Anaximander* // *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, 2. Leiden, 2005. P. 56 sq. (о двухаспектности времени).

если рассмотреть с этих позиций даже ритуал (самый консервативный из всех институтов и потому особенно тяготеющий к точности воспроизведения), и тут обнаружатся вариации. Действительно, если циклически повторяющиеся события воспроизводят первособытие, уж ритуал-то, казалось бы, обращается по одному и тому же замкнутому кругу: каждый год умирает Адонис, каждый год его оплакивают, каждую весну он рождается вновь — а повседневность ритуала (например, кто из прошлогодних плакальщиков не дожил до весны) вытеснена за пределы священного как малоактуальная не только для участников обряда, но и — прежде всего — для его исследователей. Между тем следует различать протокол обряда и конкретное его исполнение — в частности, упомянутую неизбежность смены протагонистов ритуала, отраженную в значимых для культуры нормах, какими являются правила назначения протагонистов¹⁸. В контексте изложенного эти правила можно назвать правилами вариаций циклически воспроизводимой темы, потому что всякая парадигма сохраняет свою парадигматическую сущность лишь в качестве умпостигаемого инварианта, реализующегося в конкретном разнообразии: так число реализуется в равномоощных множествах, но качество входящих в эти множества предметов за пределами теоремы или задачи сохраняет всю свою значимость.

Можно полагать, что в полном своем виде миф об Атлантиде предназначен объяснить как космотворческое про-

¹⁸ Ср. описанный еще Моссом церемониальный обмен (*Mauss M. The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. Glencoe, 1954*). «Идеологический смысл церемониального обмена состоит в том, что в рамках определенного цикла попеременно каждая из социальных групп с согласия и при участии других утверждает в качестве центра ритуальной организации и, соответственно, мифологического космоса» (*Васильков. Указ. соч. С. 73*).

тивоборство внутри периода («Тимей»), так и воспроизведение космотворческой парадигмы в смене периодов («Критий»). Вот схема космического периода по Платону (в вариациях «а» — *illud tempus* традиционной мифологии, «b» — период Атлантиды, «с» — текущий период; графа 7а заполнена условно, так как в традиционной мифологии Девкалионов потоп и Фаятонов пожар не приводят к падению Зевса, отнесенному в неопределенное будущее):

<i>Тема</i>	<i>Вариации</i>
1. Из хаоса возникает первая сила	1а. Рождение титанов 1b. Возникновение Атлантиды 1с. Образование древних восточных царств
2. Расцвет первой силы	2а. Золотой век Кроноса 2b. Процветание Атлантиды 2с. Египетская и халдейская мудрость
3. Упадок первой силы (беззаконие)	3а. Пожирание Кроносом собственных детей 3b. Истощение божественной крови в царях Атлантиды 3с. Негативные аспекты восточного варварства
4. Становление второй силы и переход к ней харизматической гегемонии	4а. Олимпийские боги 4b. Допотопные Афины 4с. Афины великой эпохи греко-персидских войн
5. Конфликт	5а. Титаномахия 5b. Война допотопных Афин с Атлантидой 5с. Греко-персидские войны

- | | |
|-------------------------------|--|
| 6. Победа второй силы | 6а. Воцарение Зевса |
| | 6б. Освобождение Средиземно-моря от атлантов |
| | 6с. Освобождение греков от власти персов |
| 7. Конец космического периода | 7а. (потоп или пожар) |
| | 7б. Гибель Атлантиды |
| | 7с. Войны между греками |

Приведенная таблица находит концептуальные соответствия еще в одном позднем (написанном позже «атлантических») сочинении Платона, в «Политике», где также, пусть в несколько ином аспекте, обсуждается циклическое развитие космоса, чье живое тело приводится в движение божественным Кормчим, но, постепенно отчуждаясь от Кормчего, начинает ухудшаться (Plat. Polit. 273c), пока мировой катаклизм не приведет его в самовольное обратное движение, когда гибнут почти все люди (ibid. 269c–274d) — точно как при (здесь не упомянутом) потопе, погубившем Атлантиду. В «Политике» довольно подробно описываются два сходных, но не тождественных космических периода, прошедший век Кроноса и длящийся век Зевса (ibid. 272ab), и там же имеется весьма существенное замечание, что причиной космического катаклизма может быть преступление (ibid. 218d–269a; в пример приводятся Атрей и Фиест). В «Политике» космология напрямую увязана с политической теорией, что вновь обращает к декларированному самим Платоном контексту предания об Атлантиде, то есть к контексту «Государства», и в данном случае едва ли не важнее всего самый факт декларации — утверждение Крития, что победившие Атлантиду пращуры афинян жили по законам «Государства». Коль скоро последовательность «Государство»–«Тимей»–«Критий» подчеркнута самим Платоном, два последних диалога возможно рас-

сма́тривать как развитие и истолкование первого — тогда космологическая теория «Тимея» обоснована декларированным у пифагорейцев изоморфизмом идеального полиса и идеального космоса, а космостроительная парадигма содержится в мифе об Атлантиде, через идеализированные допотопные Афины смыкающемся с идеальным полисом «Государства». Такова композиция триптиха. Остается понять, почему эта космостроительная парадигма была так важна для автора «Государства», раз к его политической доктрине она не добавляла ничего нового. Анализ «Политика»¹⁹ помогает понять, что в контексте «Государства» назидательный миф об Атлантиде значим постольку, поскольку указывает на адресата и предполагаемого восприимчика харизматической гегемонии — на грядущий космический период.

Очередная вариация инвариантной темы завершалась и завершилась на глазах Платона: великое сражение *его* космического периода — победа над персами — было позади, *его* Афины переживали упадок, а так как именно *его* Афины были «второй силой» текущего периода, то есть аналогом Олимпийских богов и допотопных Афин, их упадок не мог быть уравновешен ничем и означал конец периода. Видимо, Платон сознавал свою эпоху как межкосмическую — как музыкальную паузу или как промежуток между строфой и антистрофой, хотя в космической музыке такая пауза заполнена не тишиной, а звуками близящегося хаоса. При всем том реализм мирозерцания Платона выражался среди прочего в том, что он не пытался, фигурально выражаясь, продлить строфу за пределы ее метрической схемы, а хотел сохранить

¹⁹ Традиционно «Политик» рассматривается как часть другого триптиха, а именно вместе с «Феэтетом» и «Софистом», в контексте которых и толкуется (Miller M. H. The Philosopher in Plato's Statesman. Las Vegas, 2005).

самое метрическую схему (космоустроительную парадигму) и научить ей обитателей грядущего периода, которому и адресовал «Государство», ощущая себя сразу частью космоса гибнущего и творцом космоса рождающегося, созерцателем гармонии космической и наставником гармонии социальной.

Таковы результаты анализа мифа об Атлантиде в трех контекстах — космологическом, мифологическом и политическом, потому что вне их совокупности любая интерпретация была бы неадекватной. Однако в контексте философии Платона допустимо рассматривать не только его мифы, но и его жизнь, более того, такой опыт — наметить и истолковать перелом в мирозерцании Платона гипотетически реконструируемыми фактами его биографии — был предпринят в свое время В. С. Соловьевым. Здесь будет предпринята сходная, хотя противоположная по сути попытка истолковать некоторые факты биографии Платона в связи с его философскими воззрениями. Это требует нескольких предварительных замечаний.

Во-первых, философские воззрения Платона отражены в его сохранившихся (то есть эксотерических) сочинениях неполно, что по определению присуще любым эксотерическим сочинениям. Эксо- и эсотерическая доктрины могут не совпадать в разной степени, и о своей доктрине Платон несколько раз утверждает в письмах, что в главном она эсотерична, а в знаменитом VII письме²⁰ даже заявляет, что ниче-

²⁰ В гиперкритическую эпоху и еще некоторое время по инерции это пространное письмо «К друзьям и родичам Диона» считалось неподлинным — без всяких серьезных оснований, если не считать основанием тот факт, что само наличие этого наполовину автобиографического текста можно считать *too good to be true*. Тем не менее даже теперь этот вопрос иногда поднимается заново: так, уже после окончательного, казалось бы, и почти излишнего доказательства подлин-

го писать и не нужно (Ер. VII. 341cde). Разумеется, отсюда не следует, будто сочинения Платона не согласуются с его воззрениями, однако отсюда следует, что критика платоновских текстов может требовать реконструкции того, что Платон писал в эсotericических произведениях либо не писал вообще²¹. Во-вторых, Платон в принципе не питал большого уважения к чему-либо писаному, даже к писанным законам, ибо статичность текста вступает в противоречие с подвижностью подлинной жизни и несказанностью истины, — целый раздел «Политика» посвящен косности любых законов и их неприспособленности к реальным ситуациям (Polit. 292d–296a), а в VII письме еще резче сказано, что серьезный человек к писанным текстам, хотя бы и к законам, всерьез относиться не может (Ер. VII. 344c). Наконец, в-третьих, Платон несомненно отличался способностью к быстрой и точной оценке ситуации и ее возможного развития — недаром ему принадлежит столько удачных шуток, а письма его (особенно то самое, седьмое) пестрят выражениями вроде «не имело бы смысла», «уместно», «неуместно» и прочими отсылками к предлагаемым обстоятельствам. Названная способность Платона хорошо иллюстрируется его политической пассивностью. Смолоду стремясь к государственной карьере, этот

ности VII письма Бредли Люисом (*Lewis B. V. The Rhetoric of Philosophic Politics in Plato's Seventh Letter // Philosophy and Rhetoric, XXXIII (2000). P. 23–38*) Джон Уоллеч всего год спустя предлагает вернуться к проблеме снова (*Wallach J. R. The Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy. University Park, 2001. P. 59–63; 333–35*).

²¹ Существует обоснованное предположение, высказанное еще Бриссоном в «*Les mots et les mythes*», что философские мифы именно и призваны были заполнить несоответствие между словом и реальностью; подробнее об этом см.: *Morgan K. A. Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato. Cambridge, 2000. P. 84–131.*

знатный, образованный и популярный афинянин полностью от нее отказался, довольно быстро разочаровавшись сначала в политических перспективах Афин, а затем и во всех вообще современных ему государственных устройствах (Ер. VII. 326a), потому что «опоздал родиться» (Ер. V. 322a). Более того, когда с годами слава его возросла настолько, что многие города сами обращались к нему с приглашениями сделаться их законодателем, он к этим приглашениям оставался равнодушен: хотя «Законы», возможно, и отразились в конституциях некоторых полисов, сам Платон ни разу не принял почетной должности законодателя, а к македонскому царю послал в конце концов советником одного из учеников²². Подобная позиция вполне согласуется с описанной космической парадигмой: завершившийся период продлить нельзя, а казнь Сократа вполне сравнима с преступлениями Атрея и Фиеста — во всяком случае, вероятнее всего, в глазах Платона именно гибель учителя повернула вспять движение космоса.

Итак, Платон отказывается от мысли исправить современников и предпочитает научить потомков — тем более неожиданное впечатление производят его поездки на Сицилию и жизнь при дворе двух Дионисиев, особенно если вспомнить, что с его же (да и с общепринятой) точки зрения тирания была наихудшей государственной формой²³. Цель его первой поездки неизвестна, но результатом ее было знакомство с кузеном Дионисия Старшего Дионом, по протекции которого Платон вновь явился на Сицилию уже к Дионисию

²² Яйленко В. П. Платоновская теория основания полиса и эллинская колонизационная практика // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 172–190.

²³ В частности, в «Государстве» после уничижительного отзыва о тирании вообще (VIII. 563e) Платон рисует портрет типичного тирана, удивительно похожего на Дионисия Старшего (ibid. 566d–567b).

Младшему, чтобы осуществить свои политические замыслы, «убедив одного» (Ер. VII. 328 bc): якобы он хотел просить у тиранна земли и людей для основания города по образцу описанного в «Государстве» (Diog. La. III. 21) — так или иначе он настойчиво побуждал Дионисия отстроить разрушенные греческие города и изгнать с острова варваров (карфагенян), чтобы сделать всю Сицилию эллинской (Plat. Ер. III. 319ab; Ер. VII. 322e; et al.). Ни одна из этих затей успеха не имела, Дион был изгнан, а Платону едва удалось вернуться домой, и все-таки он отправился в Сиракузы в третий раз, чтобы интриговать (опять безуспешно) в пользу изгнанного Диона. Да и позднее, когда Дион попытался захватить власть в Сиракузах, Платон, бывший уже стариком, в этой (вновь безуспешной) аванюре хоть и не участвовал, явно выступал ее вдохновителем, более того, считается, что во время своего краткого правления Дион пытался провести какие-то реформы в платоновском духе (Plut. Dion. 53). Приходится думать, что главной причиной всех этих неудач была политическая бездарность Диона, так как через несколько лет после смерти Платона Тимолеону без особого труда удалось «преуспеть в делах, к коим постоянно призывали эллинов философы» (Plut. Timol. 37), ибо он «низложил тираннов, одолел варваров, отстроил и заново заселил главные города Сицилии и вернул сицилийцам их законы» (ibid. 39) — конечно, не Платоновы законы, а обычную для того времени умеренно демократическую конституцию. Иначе говоря, надежда «на одного» (сначала на Дионисия, затем на Диона) не была безосновательной: талантливый деятель, даже и с небольшими силами, вполне мог осуществить замыслы Платона, но такого деятеля Платону найти не удалось. Впрочем, он не отчаивался: VII письмо адресовано друзьям и родичам Диона, через которых Платон намерен действовать, если их цели совпадают с целями Диона (Ер. VII. 324a). Станным кажет-

ся такое упорство человека, «опоздавшего родиться» и сравнительно легко смирившегося с упадком родного города.

Вот перечень бесспорных политических намерений Платона. Во-первых, он хотел (и справедливо считал возможным) с помощью любого политического агента возродить греческую Сицилию и вернуть ей прежнее процветание, закрепив это процветание переселением в сицилийские города части балканских греков. Во-вторых, на этом процветающем острове он хотел основать государство, живущее по законам «Государства». Существенные характеристики задуманного государства были обусловлены современной Платону ситуацией гораздо существеннее, чем может показаться на первый взгляд. Массы обедневшего населения балканских городов покидали родину, превращаясь в наемников: экономика городов страдала, наемническая армия делалась опасной силой, а гражданское ополчение уже не могло вести современную войну. Платон предлагает освободить основную массу граждан от военной службы и учредить наследственное воинское сословие — можно было надеяться, что такое сословие будет обладать наемническим профессионализмом и ополченческим боевым духом, а значит, сумеет защитить город, не разложив его, как разложило, например, Сиракузы наемное войско Дионисия. Далее Платон предлагает создать постоянно действующий контрольный совет «старцев» или «философов» при одновременном уменьшении власти народного собрания — кажущееся сходство этих «старцев» с недоброй памяти спартанскими эфорами (да еще в сочетании с уже упоминавшимся запретом на эпос) не только у читателя, но и у исследователя «Государства» вызывает естественное отвращение²⁴. Однако из «Политика» видно, что такой сенат — а это именно се-

²⁴ См., например: *Naddaff R. A. Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*. Chicago, 2003.

нат! — не был, по мнению Платона, достаточен для управления его аристократической республикой, так как охранял законы и руководствовался в своих действиях законностью, а значит, не мог в сложных ситуациях проявить необходимую гибкость. Любой строй несовершенен, если нет истинного правителя (Polit. 301cde), а искусство «царственного плетения» не зависит от законов, так что город на Сицилии должен был быть вверен стоящему над законами полубожественному монарху, если бы таковой нашелся. Это «если бы» весьма важно для понимания замысла Платона, вовсе не желавшего учреждать монархию (законный царь, которым он хотел сделать Дионисия, куда больше напоминает верховного жреца): прочитав «Политика» и вообразив описанную магистратуру замещенной каким-либо реальным лицом, трудно вообразить, что так часто применяемый к Платону эпитет «божественный» не соответствует его самооценке, которая, впрочем, совпадала с самооценкой иных его предшественников²⁵), а затем с самооценкой некоторых его преемников в должности главы Академии²⁶, а еще позднее с самооценкой великих теургов эпохи христианизации Империи — кстати, одним из таких теургов был Прокл. Можно назвать предположительного первого преемника Платона — его родного племянника Спевсиппа, которого он усердно сводил с Дионом, когда тот пытался захватить власть, а глава Академии был слишком стар, чтобы участвовать в этой попытке, хотя в итоге Спевсипп наследовал только Академию. Естественно также, что для осуществления описанного плана Платону особенно подходила далекая Сицилия, в целом же этот план, конечно, необычен, но

²⁵ Hermann A. To Think Like God. Pythagoras and Parmenides. The Origins of Philosophy. Las Vegas, 2005.

²⁶ O'Meara D. J. Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxford, 2003.

в нем мало общего с позднейшими утопическими опытами жизни по книжке, будь ее автором Фурье или Толстой. Поэтому ниже предлагается реконструкция намерений Платона — разумеется, гипотетическая, как и все вообще реконструкции.

Учитывая платоновскую концепцию космического цикла, можно полагать, что Платон не просто обращался к грядущему периоду, но и хотел выступить автором следующей вариации космической темы, чтобы — в полном соответствии с космоустроительной парадигмой — своими руками заложить основы будущего величия «второй силы», которой предстояло победить новую Атлантиду. Потому-то допотопные Афины «Крития» во всем подобны городу «Государства»: этому будущему городу, то есть сицилийской академической колонии, предстояло сыграть в новом периоде ту же роль, какую сыграли в своем периоде допотопные Афины, — можно сказать, что, прославляя прошлое, «Критий» пророчествует о будущем. Трудно сказать, какая держава представлялась Платону потенциальной Атлантидой, однако она несомненно угрожала с Востока — со стороны разложившейся Греции, усилившейся Персии и усиливающейся Македонии; Карфаген навряд ли казался тогда опасным противником, и последующие успехи Тимолеонта продемонстрировали, что такое мнение было в ту пору справедливо. Впрочем, Платон навряд ли интересовался конкретными характеристиками будущих врагов, он был слишком поглощен подготовкой будущих победителей, которым предстояло на мирном и сытом Западе, вдали от бурь завершающегося периода, набираться сил для предстоящего космического противоборства. Потому-то новый город должен был обладать предельной внутренней и внешней стабильностью — под надзором «философов» и под надежной охраной воинского сословия являлась надежда пережить хаос безвременья и затем выстоять против новой Атлантиды. А так как излишняя стабильность чревата социальным параличом, во главе нового

государства должен был стоять Политик — преемник Платона в роли композитора космической вариации, а также, вероятно, и в должности главы Академии.

Если бы эта гипотеза оказалась верна, отсюда следовало бы, что историческая интуиция не подвела Платона: как Тимолеонт осуществил его ближайшие планы, доказав тем самым их реальность, так и совсем юный тогда Город на Западе постепенно усилился и покорил мир, а затем своим упадком ознаменовал конец целого периода человеческой истории.

ВШИВАЯ БОЛЕЗНЬ

Введение. Известно, что некоторые виды деятельности — в основном, конечно, публичной, как политика или философия, — нередко ассоциируются не только с определенной поэтикой жизни, но и с определенной поэтикой смерти. Под поэтикой смерти здесь следует понимать как обстоятельства ухода из жизни (например, предсмертные слова), так и самое причину — убийство, самоубийство, болезнь. Скажем, чахотка и дуэль нанесли заметный урон русской поэзии XIX века, хотя в большинстве своем поэты умирали тогда по иным причинам, — однако именно чахотка и дуэль, прерывающие краткую жизнь в самом ее расцвете, устойчивее всего ассоциируются с назначенной поэту судьбой. Порой такое стилистическое единство достигается более или менее сознательно (прежде всего при самоубийстве), а порой возникает позднее, в процессе сложения биографической легенды.

Достаточно характерный пример — самоудушение посредством задержки дыхания. Если судить по биографическому сборнику добросовестного компилятора Диогена Ла-

эртского, к такому способу самоубийства прибегли стоик Зенон (Diog. La. VII. 28–29), киник Диоген (ibid. VI. 76–77) и еще один, менее знаменитый киник, Метрокл (ibid. VI. 95) — представители самых, так сказать, «самоубийственных» школ, введшие в употребление едва ли не труднейший из реально существующих способов самоубийства, голодовку (картерία). Смерть Зенона описана у Диогена Лаэртского довольно наглядно: он был уже стар, шел с занятий в своей Стое, упал, задохнулся и умер, якобы успев предупредить Плутона о скором приходе. По описанию эта смерть похожа на смерть от сердечного приступа, обычно сопровождающегося удушьем, нередко позволяющим, однако, произнести несколько слов, а то и вызвать по телефону врача, — остальное несомненно доработано преданием. Убить себя, задержав дыхание, невозможно физически: нехватка воздуха приводит если не к обмороку, то к затуманиванию сознания, воля вытесняется инстинктом — и происходит произвольный вдох. Вероятно, легенда о самоудушении возникла в связи с Зеноном, так как о смерти Диогена есть и другие легенды (то ли он отравился сырым осьминогом, то ли заболел холерой, то ли псы его задрали), которые сообщает тот же Диоген Лаэртский, в смерть от самоудушения не верящий, как не верил ей уже Антисфен, считавший самоубийство вымыслом учеников (ibid. 77). Зенон, напротив, умер рядом со Стойей, скоропостижно, на глазах у людей, слышавших его последние слова.

Другие — пусть не всегда можно сказать, какие именно, — самоубийства тоже наверняка относятся к биографическим мифам (ясно, например, что неизбежное при многих болезнях истощение в случае смерти стоика или киника могло пониматься как картерία), но сами по себе такие самоубийства были возможны: кто-то кидался в пропасть, кто-то морил себя голодом, принимал яд, вскрывал вены. А от добровольной задержки дыхания никто не умирал и умереть не мог, но так

как эти легенды были формой осмысления скоропостижной естественной смерти (Зенон, Диоген и Метрокл умерли в старости), описание картины смерти оказывалось правдоподобно: почти наверняка Зенон и вправду упал, задохнулся, что-то прошептал и умер. Или вот легенда о смерти Аристотеля, якобы отравившегося аконитом, как сообщает Евмел (Diog. La. V. 7), хотя Диоген Лаэртский и этой легенде не верит и чуть ниже со ссылками на других биографов сообщает, что Аристотель умер от естественных причин и что у него многие годы болел живот (ibid. 10; 16), — применительно к нашей проблеме тут важно лишь то, что при создании легенды биограф предпочел именно самоубийство с помощью яда, а такая смерть внешне похожа на смерть от желудочной или кишечной болезни, которой Аристотель несомненно страдал и от каких-то последствий которой, вероятно, умер. Иначе говоря, если смерть легендарного исторического деятеля объясняется неправдоподобными причинами, отсюда вовсе не следует, что картина смерти столь же неправдоподобна. Это хорошо знали и сами древние: так, исчезновение Эмпедокла его приверженцы объясняли вознесением к сонму богов, но многие были уверены, что он имитировал апофеоз, бросившись в кратер Этны, или что он просто уехал в Пелопоннес, где и умер (Diog. La. VIII. 67–72), — а в итоге есть все основания верить, что мертвого Эмпедокла и вправду никто не видел и что скорей всего он сам о том позаботился.

Потому-то интересно разобраться в еще одной болезни, от которой иногда умирали великие люди классической древности, — в смерти от вшивой болезни (*morbus pedicularis*), вернее сказать, от фтириазиса *φθειρίασις*, *phthiriasis*): римские писатели обычно использовали это слово без перевода, а иногда и без транслитерации, так как языком медицины был тогда греческий язык (cf. Hist. Nat. XXIX. 17). От фтириазиса умер Сулла, и подробный рассказ о его смерти есть у Плутарха.

тарха — вот с небольшими купюрами этот фрагмент, главный источник сведений об интересующем нас предмете (Plut. Sulla. 36–37. Пер. В. М. Смирин):

«(36) ...Все это <пьянство в компании актеров. — *E. P.*> питало болезнь Суллы, которая долгое время не давала о себе знать, — он вначале и не подозревал, что внутренности его поражены язвами. От этого вся его плоть сгнила, превратившись во вшей <...>. Вся одежда Суллы, ванна, в которой он купался, вода, которой он умывал руки, вся его еда оказывались запакощены этой пагубой, этим неиссякаемым потоком — вот до чего дошло. По многу раз на дню погружался он в воду, обмывая и очищая свое тело. Но ничто не помогало. Справиться с перерождением из-за быстроты его было невозможно, и тьма насекомых делала тщетными все средства и старания. Говорят, в далекой древности вшивая болезнь погубила Акаста, сына Пелия, а позднее поэта и певца Алкмана, богослова Ферекида, Каллисфена Олинфского, брошенного в темницу, а также юриста Муция. Если сюда добавить и тех, кто не прославился ничем полезным, но все же приобрел известность, то упомянем и беглого раба по имени Эвн, который начал рабскую войну в Сицилии; пойманный и привезенный в Рим, он умер от вшивой болезни.

(37) Сулла не только предчувствовал свою кончину, но даже писал о ней. За два дня до смерти он завершил двадцать вторую книгу Воспоминаний, где говорит, будто халдеи предсказали ему, что, прожив прекрасную жизнь, он умрет на вершине счастья. Там же Сулла рассказывает, будто ему явился во сне его сын <...> — он, стоя у ложа, просил отца <...> уйти с ним. Однако Сулла не оставил занятий государственными делами. Так, за десять дней до кончины он установил в Дикеархии мир между враждовавшими сторонами и на будущее написал для жителей закон об управлении городом. А за день до кончины ему стало известно, что Граний <...> не возвращает казне денег, <...> Сул-

ла вызвал его и <...> велел удавить. От крика и судорог у Суллы прорвался гнойник, и его обильно вырвало кровью. После этого силы покинули его и, проведя тяжелую ночь, он умер».

Сама по себе вера в самозарождение вшей и других паразитов вполне традиционна и жива доньше, но тогда и симбиоз их с человеком расценивается как естественный и в общем-то безопасный (например, в начале прошлого века в псковской деревне болезнью считалось как раз отсутствие вшей, и молодые земские врачи нередко слышали, что «от больного и вошь бежит»). В классической древности, однако, проблема вшивости, судя по всему, не была особенно актуальна то ли из-за развитых гигиенических привычек, то ли из-за просторной и почти без швов одежды — так или иначе, даже в инвективах вши почти не упоминаются. Небольшая главка о вшивости есть в обширном сочинении Галена о приготовлении лекарственных средств (*De composit. med.* XII. 462–463), но там говорится только о головных вшах, чье появление объясняется неправильной циркуляцией соков, — при этом автор высказывает традиционную идею, что паразиты плодятся под кожей, и затем сообщает, какими (уже существующими) мазями их следует выводить; все это не указывает на серьезность заболевания, скорее наоборот. В общем фатальный фтириазис остается достоянием биографического предания, из которого можно узнать, что то была не обычная вшивость, но неизлечимая смертельная болезнь, от которой умер Сулла, а до него аргонавт Акаст, поэт Алкман, философы Ферекид, Платон и Спевсипп, историограф Александра Каллисфен Олинфский, мятежный раб Евн и юрист Муций — то ли Публий Муций Сцевола, консул 133 года до н. э., то ли его двоюродный брат Квинт, консул 117 года, так как оба они были видными правоведами и не раз поэтому упоминаются у Цицерона.

О вшивости Ферекида и Алкмана писал уже Аристотель (*Hist. Anim.* V. 557 а 3; cf. *Frg.* 611), Плутарх в связи с Суллой

добавил к этому перечню Акаста, Каллисфена, Евна и Сцеволу, а Диоген Лаэртский — Платона (Diog. La. III. 40) и Спевсиппа (ibid. IV. 4), но Спевсиппа со ссылкой на Плутарха (видимо, по памяти или по какому-то рукописному варианту), а Платона без уверенности, на основании неясных намеков, полученных из вторых рук. Об ужасной смерти Суллы сообщает, конечно, не только Плутарх (см. ниже), но в целом — пусть многие тексты утрачены безвозвратно — само по себе внимание к фтириазису присуще в основном римской, то есть относительно поздней, эпохе. При этом, однако, хотя перечень жертв фтириазиса имеет явную тенденцию к росту, последней по времени его жертвой всегда остается Сулла. В научной литературе фтириазис исследуется почти исключительно в связи с Суллой и не слишком часто, так что ниже приводится более или менее исчерпывающая *история вопроса* — при том, что какая-то работа могла, разумеется, ускользнуть от моего внимания и от внимания других исследователей фатальной вшивости.

История вопроса. Присущее XX веку любопытство к чужим болезням естественно породило интерес к недугам знаменитостей: так, в замечательной историко-медицинской Wellcome Library в Лондоне имеется обширный отдел под названием Famous Patients, где можно узнать, что Бальзак, например, чуть ли не всю жизнь был гипертоником, от того и умер. Но Бальзак жил не слишком давно и лечился у образованных специалистов, а иные знаменитости умерли бог знает когда и бог знает от чего — однако же и им не отказано в посмертном диагнозе. Скажем, в книжке Джона Ра о смертях английских королей не только сообщается, какой король от какой болезни скончался, но шесть смертей объясняются последствиями сифилиса — включая Эдуарда III и Генриха IV, живших до открытия Америки¹. Сходная по структуре работа

¹ См.: Rae J. The Deaths of the Kings of England. London, 1913. P. 6–7.

Клиффорда Брюэра трактует предмет осторожнее, предлагая только «вероятную причину» (probable cause) смерти того или иного короля, — при том, что многие болезни раньше не были известны, как прободение язвы двенадцатиперстной кишки, от которого якобы умер Генрих I². Такие реконструкции гораздо основательнее, но цель их та же — посмертный диагноз, который в случае Генриха I кажется чересчур точным.

Смерть Суллы — не исключение. Иные новоевропейские историки (в том числе Мишле) принимали фатальный фтириазис как данность, не вникая в его неправдоподобность³, а иные ввиду этой неправдоподобности все сведения о фатальном фтириазисе отвергали, и в их числе сам Моммзен⁴. Недоверчивые победили⁵, и в результате в одной из самых солидных работ о Сулле, в монографии Каркопино, рассказы о смерти Суллы от фтириазиса достоверными не признаются категорически⁶. Правда, одновременно с Карко-

² См.: *Brewer C. The Death of Kings. London, 2000. P. 253.*

³ См.: *Michelet J. Histoire romaine: République. Paris, 1831. P. 439.*

⁴ См.: *Mommsen Th. Römische Geschichte. T. IV (2). Berlin, 1874. S. 375.* При этом роскошные похороны Суллы Моммзен описывает подробно (в основном пересказывая Плутарха), да и вообще Сулле симпатизирует, а смерть его считает счастливой — своевременной, потому что дальше все было бы еще хуже.

⁵ См., например: *Ilne W. History of Rome. V. 5. London, 1882. P. 448–449.*

⁶ *Carcopino J. Sylla ou la monarchie manquée. P., 1931. P. 216–217.* Характерны сведения о смерти Суллы, предоставляемые двумя французскими биографическими словарями, старым и новым. У Дезобри и Башле Сулла умирает от вшивой болезни (maladie pediculaire), явившейся плодом распущенности, то есть «по Плутарху» (См.: *Dezobry Ch., Bachelet Th. Dictionnaire général de biographie et d'histoire. Paris, 1863. P. 2567*); у Грималья Сулла умирает в припадке гнева, что не противоречит Плутарху, но, так сказать, исправленному (*Grimal P. Dictionnaire des biographies. T. 2. Paris, 1958. P. 1400*).

пино В. Нестле в одной из статей заметил, что вшивая болезнь занимательна уже тем, что от нее умерло много знаменитых людей, но проблему реальности фтириазиса он не рассматривал, считая его одним из легендарных наказаний за кощунство — как безумие, судорожные припадки и пр.⁷, хотя это неверно, потому что почти все жертвы смертельной вшивости ничего кощунственного не совершали.

Некоторое оживление интереса к фтириазису вообще и к смерти Суллы в частности произошло после Второй мировой войны, отчасти в связи с возникшей тогда теорией, что сифилис не завезен из Америки, а существовал в Старом Свете всегда. Так явилась работа Т. Карни, в которой смерть Суллы объяснялась именно сифилисом⁸, хотя к тому времени почти все историки медицины успели снова согласиться, что сифилис был завезен в Европу из Америки⁹, — другое дело, что, как мы уже видели, искушение приписать смерть знаменитого человека, хотя бы и Генриха Ланкастерского, именно сифилису легко побеждает любую историю медицины. И все-таки в случае Суллы главный вопрос был в том, что если и допустить, будто Сулла умер от сифилиса, при чем тут вши? Итак, дальнейшее — не слишком живое — обсуждение проблемы основывалось на разумной предпосылке, что нужно не только объяснить, от какой болезни умер Сулла, но и как-то связать его смерть с пресловутым фтириазисом — иначе говоря, с вшивостью.

Один из лучших современных знатоков жизни и деятельности Суллы, Артур Кивени, уверен, что у Суллы в конце кон-

⁷ Nestle W. Legenden von Tod der Gottesverächter // Arch. für relig. Wissensch. T. 33 (1936). S. 246–269.

⁸ См.: Carney T. The Death of Sulla // Acta Classica, IV. Johannesburg, 1961. P. 64–79.

⁹ См.: Hawke H. A New Disease? // The Lancet. 1957. № 2. P. 285–286.

цов отказала печень, очень уж много он пил, а вообще-то следует помнить, что работал он до последнего дня, когда вышел скандал с Гранием, после которого и началась агония¹⁰. Но к вшивости злоупотребление алкоголем не приводит, и фтириазису Кивени находит другое объяснение — чесотку, *sarcoptes scabies*, которой Сулла якобы заразился в одном из походов задолго до смерти. Подробнее он пишет об этом в том же 1982 году, в совместной с Дж. Мэдденом статье: авторы перебирают весь перечень Плутарха, приводят (впервые в связи с Суллой!) фразу Аристотеля о смерти Алкмана и Ферекида, объясняют, что мысль Аристотеля о самозарождении вшей традиционна, об этом все паразитологи пишут¹¹, да только вши не живут в теле, они живут *на* теле, и заведомо известно, что умереть от вшивости нельзя¹². Кивени и Мэдден уверены, что Аристотель путает вшивость и чесотку, вызываемую едва видимыми глазу клещами, но так как от чесотки тоже умереть нельзя, значит, Алкман, Ферекид и прочие болели чем-то еще¹³, а Сулла страдал чесоткой и умер от вызванной пьянством острой печеночной недостаточности¹⁴. Отождествление фтириазиса с чесоткой для многих оказалось убедительно: так, в недавней книге Вольфрама Лецнера о Сулле нет ни слова о вшах, просто между делом сообщается, что перед смертью Сулла страдал чесоткой — Krätze¹⁵.

¹⁰ См.: Keaveney A. Sulla. The Last Republican. London, 1982. P. 211.

¹¹ См.: Keaveney A., Madden J. A. Phthiriasis and its Victims // *Symbolae Osloenses*. Vol. 57 (1982). P. 87–99.

¹² Ibid. P. 88–89 («it is medically impossible to die of lice alone» — со ссылками на видных паразитологов).

¹³ Ibid. P. 89.

¹⁴ Ibid. P. 94.

¹⁵ См.: Letzner W. Lucius Cornelius Sulla: Versuch einer Biographie. Münster, 2000. S. 203.

Другая работа того же урожайного 1982 года — статья Томаса Африки о «червивой смерти»¹⁶: по мнению Африки, в древности фтириазис был «вполне реальной, пусть и нечастой» болезнью со столь ужасными симптомами, что историки не могли не поддаться искушению и не приписать «червивую смерть» дурным правителям (Антиоху Епифану, Сулле, Ироду, Галерию), хотя ни одно из этих преданий не имеет надежного источника. Тут необходимо отметить, что Африка смешивает две традиции: традицию о фтириазисе, среди жертв которого тиран только один, Сулла, и традицию о злом царе, заживо съеденном червями. И во втором случае, действительно, если злодеем этого царя (скажем, Ирода) считают только некоторые (скажем, христиане), то и легенды о его превращении еще при жизни в пожираемого червями покойника циркулируют только в их среде — но ведь к Ферекиду, например, все писавшие о нем авторы относились с уважением, переходящим порой в благоговение, хотя ни одно из преданий о его смерти действительно не имеет надежного источника. Что же до Суллы, то если совсем не доверять свидетельству Плутарха (подтвержденному авторитетом Плиния), проще вовсе отказаться от претензий, будто мы знаем о смерти — да и о жизни — Суллы что бы то ни было достоверное.

Самая новая из известных мне работ о фтириазисе — статья Л. Силлиерс и Ф. Ретифа о «синдроме Суллы»¹⁷. Авто-

¹⁶ *Africa Th. W.* Worms and the Death of the Kings: A Cautionary Note on Disease and History // *CA*. 1982. I. P. 1–17. Резюме этой статьи имеется у Марузо, но аббревиатура *CA* там не раскрыта, и идентифицировать издание не удалось даже с помощью библиографов Британской библиотеки; остается радоваться, что резюме написано достаточно внятно и обстоятельно — скорее всего, самим автором.

¹⁷ *Cilliers L., Retiff F. P.* The Sulla Syndrome // *Acta Classica*, Vol. 63. Johannesburg, 2000. P. 33–43.

ры скрупулезно анализируют жизнь Суллы с медицинской точки зрения и находят у него немало болезней: и какое-то кожное раздражение на лице, и кратковременные проблемы с ногами, и паразитарное заражение — но все это не смертельно, разве что служит симптомами одной болезни, генерализованного туберкулезного процесса, хотя возможно, что умер Сулла от туберкулезного абсцесса, а на лице у него был рак... Не совсем ясно, какое отношение все это имеет к фтириазису, от которого умирали другие достойные или хотя бы известные люди, зато ясно, что и здесь ученые стараются доискаться до правды, каковой им видится более или менее удовлетворительный посмертный диагноз.

При всем разнообразии приведенных интерпретаций их можно свести к нескольким вполне здравомысленным утверждениям, возникающим в сознании каждого, кто имеет хотя бы поверхностные понятия о гигиене, а значит, о вшивости и сопряженных с нею опасностях. Итак, во-первых (и это главное!), быть заживо съеденным вшами нельзя, а значит, Сулла, как и прочие жертвы фтириазиса, умер от чего-то другого; во-вторых, Сулла умер от тяжелой внутренней болезни, возникшей или всерьез обострившейся в последние месяцы (а то и недели) жизни, и прочие жертвы фтириазиса тоже умирали не от вшивости, а от каких-то иных причин. Со всем этим не поспоришь, но раз так, можно лишь подивиться настойчивым попыткам заменить фтириазис чесоткой, которая ничуть не смертельнее вшивости и ничего, стало быть, не объясняет. Не кажутся целесообразными и попытки выяснить (а вернее, угадать), какая именно внутренняя болезнь погубила Суллу, потому что тут любая гипотеза не только остается шаткой, но (и это опять-таки главное!) совершенно не помогает понять, что же такое смертельная вшивость, коль скоро на самом деле — и в этом согласны практически все исследователи — такой болезни попросту не существует. Да

и что же это за болезнь, которой болеют одни знаменитости? А если бы ею — пусть нечасто — болели обыкновенные люди, мы знали бы о ней гораздо больше не только от древних авторов (например, от Галена), но и от современных, потому что вшивость во всех ее видах угрожает людям по-прежнему.

Древние авторы о фтириазисе. Первое упоминание о смерти от фтириазиса (хотя без слова *φθειρίασις*) содержится, как сказано, у Аристотеля, который пишет в *Historia animalium* (V. 557 a 3), что вшивость является следствием избытка в теле влаги (*ὕγρασία πολλή ἐν τῷ σώματι*) и что кое-кого вши якобы погубили, в частности, поэта Алкмана и Ферекида Сирросского (*καὶ διεφθάρασαν τινες ἤδη τοῦτον τὸν τρόπον ὥσπερ Ἀλκμᾶνα τέ φασι τὸν ποιητὴν καὶ Φερεκίδην*) — да и вообще при некоторых болезнях вшей является множество (*ἐν νόσοις δέ τισι γίνεται πλῆθος φθειρῶν*).

Отсюда следует, что то ли в известном Аристотелю предании Алкман и Ферекид страдали еще и водянкой, то ли в такую связь верит сам Аристотель, раз упоминает, пусть вскользь, о приводящих к вшивости болезнях, хоть и не назвав ни одной. Кроме того, в одном фрагменте Аристотеля (Frg. Var. 051) сказано, что умирающий Ферекид показал из-за двери навестившему его Пифагору обглоданный палец (*τὸν δάκτυλον... περικύβωμένον*) — естественно предположить, что палец обглодали вши, и именно так позднее понял это место Порфирий, хотя не вовсе исключена вероятность, что то было результатом «некоторой болезни». В любом случае ассоциация вшивости с излишней влагой была устойчивой, это же утверждал Гален, а потому мази рекомендовал сушащие (De comp. med. loc. cit.), но о приводящих к вшивости болезнях медицина — как древняя, так и современная — молчит. Тем не менее утверждение о «некоторых болезнях» — собственное утверждение Аристотеля и заслуживает внимания уже потому, что Аристотель предпочитал достоверные факты, а

наличие у больного вшей проверить легко. Тут нельзя не заметить, что если при работе с источниками повезет иметь среди них текст Аристотеля, он-то обычно и оказывается самым полезным — то же и здесь, так что к краткому замечанию о смерти Алкмана и Ферекида мы еще вернемся.

Более поздние свидетельства можно условно разделить на две категории — относящиеся к Сулле и относящиеся к другим лицам. Свидетельство Плутарха, который, единственный из всех, подробно описывая только смерть Суллы, сообщает в этой связи целый перечень жертв фтириазиса, полностью приведено во *Введении*. Почти в одно время с Плутархом о смерти Суллы кратко сообщает в «Естественной истории» Плиний Старший: «Диктатор Сулла был пожран фтириазисом, когда из самой крови человеческой родятся гложущие тело твари» (*Phthiriasi Sulla dictator consumptus est, nascuntur in sanguine ipso hominis animalia exesura corpus* — Hist. Nat. XXVI. 138; cf. VII. 134; 137 — что как ни жесток был Сулла, смерть его оказалась даже более жестокой). Еще прямее связывает фтириазис Суллы с его злодеяниями Павсаний примерно столетием позже: фтириазис послан Сулле в наказание за учиненные им в Афинах злодеяния (Paus. I. 20. 7). Однако Валерий Максим, живший раньше Плутарха, тоже писал о смерти Суллы (Val. Max. IX. 3. 8), и у него тот умирает, как и у Плутарха, после скандала с Гранием, но в результате какого-то спазма (*convulso pectore spiritum cruore ac minis mixtum evomit*), а о вшах ни слова, хотя к Сулле Максим относится с откровенной антипатией — в отличие от Плутарха, видящего в диктаторе смешение добрых и дурных черт. В «Гражданских войнах» Аппиана (II век) Сулла умирает и вовсе почти красиво: видит во сне призывающего его гения, наутро пишет завещание, к вечеру у него начинается лихорадка, а ночью он умирает (Bell. Civ. I. 105). Представляется, таким образом, что предание о смерти Суллы разделя-

лось на две версии: в одной (главной) он умирал от фтириазиса, а в другой просто умирал — то ли благородно, после вещего сна, то ли неблагородно, от злости, но от каких-то (все равно каких) обычных причин.

Другая группа свидетельств касается смертельного фтириазиса разных лиц, старший из которых — аргонавт Акаст, а младший — юрист Сцевола, тоже, однако, живший до Суллы. Первое такое известие принадлежит Аристотелю и приведено выше, следующее — перечень Плутарха в биографии Суллы, остальные тоже в основном в биографиях. С неуклонным постоянством фтириазис приписывается только Ферекиду: хотя Диоген Лаэртский, например, сообщает четыре предания о его смерти (еще два о смерти от естественных причин и одно о самоубийстве — *Diog. La. I. 118*), сам он откровенно предпочитает версию фтириазиса (*ibid.* 120–122), а для некоторых авторов она остается единственной, как для Элиана (*Var. IV. 28*) и для Порфирия (*Vita Pyth. 55*), так что в традиции несомненно доминирует — и вряд ли только благодаря общепризнанному авторитету Аристотеля, потому что доминирующее положение приобретает уже на фоне столь же общепризнанного авторитета Плутарха и возрастания «биографической привлекательности» фтириазиса, что очевидным образом связано с жизнеописанием Суллы.

В перечне Плутарха кроме названных уже у Аристотеля Ферекида и Алкмана имеется несколько лиц, больше нигде в связи с фтириазисом не упоминаемых: аргонавт Акаст, историк Каллисфен, мятежник Евн и юрист Сцевола. Акаста как персонажа мифического сразу можно было бы вынести за скобки, хотя нельзя при этом не оговорить, что эпические герои обычно умирают не от болезней, а бывают убиты (скажем, у Аполлодора Акаста убивает Пелей — *Apollod. III. 13. 1–3*) либо в кого-нибудь или во что-нибудь превращаются, и т. д. — словом, присутствие Акаста в перечне и само по себе

странно. Каллисфен и Евн умерли после долгого содержания в темнице, где несомненно страдали от вшей, но сведения о причинах смерти Каллисфена разноречивы¹⁸, а о причинах смерти Евна недостаточны¹⁹. Что касается не полностью идентифицированного «юриста Муция», единственного римлянина этого перечня, известно, что как П. Муций Сцевола, так и его кузен Квинт умерли в пожилом или преклонном возрасте естественной смертью, а о причинах ее говорит, не называя своего источника, только Плутарх.

Теперь о добавлениях Диогена Лаэртского. О фтириазисе Спевсиппа он сообщает, как сказано, со ссылкой на Плутарха, а у Плутарха Спевсипп не назван — то ли это ошибка памяти самого Диогена, то ли он использовал какой-то ис-

¹⁸ О смерти Каллисфена Арриан сообщает (со ссылками соответственно на Аристобула и Птолемея), что тот либо содержался в оковах в клетке, где в конце концов и умер, либо был повешен (Arr. IV. 14. 3); у Плутарха (без ссылок) содержатся обе эти версии, а также сообщается (со ссылкой на Харета), что Каллисфен семь месяцев в оковах ожидал суда и, не дождавшись, умер от ожирения и фтириазиса (Plut. Alex. 55); наконец, Диоген Лаэртский сообщает, что Каллисфена бросили львам (Diog. La.V. 5). В общем, причина смерти историографа Александра остается спорной, хотя Плутарх не зря больше доверяет Харету: тот был одним из первых историков похода Александра, и его свидетельство (как и сходное, пусть без подробностей, свидетельство Аристобула) во всех отношениях правдоподобнее прочих. Однако у Харета вшивость равноценна ожирению: он сообщает, в сущности, не о прямой причине смерти Каллисфена, а о его очень плохом (из-за грязи и неподвижности) физическом состоянии, когда к смерти может привести любое недомогание.

¹⁹ О Евне вообще мало надежных сведений, так как поздние книги Ливия сохранились лишь в пересказах: там кратко упоминается о роли Евна в мятеже и о разгроме восстания Рупилием (Liv. Epit. 56; 59), а о судьбе вожаков восстания не говорится; правда, из менее надежных источников следует, что Евн умер в тюрьме (Diod. Sic. Frg. 34; Flor. II. 7).

порченный текст. Предположить вшивость Платона его заставляет Мирониан (II век), сообщающий в не дошедших до нас «Исторических сравнениях», что у Филона есть какие-то шуточки о Платоне и вшах. После ложной отсылки к Плутарху такое обоснование и вообще выглядит шатко, а тем более если помнить, что сам Диоген Филона не читал (как и мы) и что из текста нельзя даже уяснить, о котором из нескольких Филонов идет речь, — вдобавок шутка, содержащая упоминание о вшах, отнюдь не предполагает, будто вышучиваемый был этими вшами съеден. Ясно, однако, что Диоген был склонен к расширению списка жертв фтириазиса и что к этому же был склонен Мирониан, то есть такова была, как уже говорилось, общая тенденция.

Отношение древних авторов к фтириазису различно. Павсаний и Клавдий Элиан считают вшивую болезнь наказанием за кощунство, однако Павсаний говорит о действительно имевшем место разграблении Суллой греческих (в частности, афинских) святилищ, а у Элиана Ферекид выказывает неуважение Аполлону, который его и карает (Var. IV. 28), что расходится с традиционным представлением об учителе Пифагора и могло быть домыслено самим Элианом, хотя в данном случае важнее, что два образованных представителя Второй софистики считают фтириазис не обычной болезнью, а карой за нечестие. Плутарх тоже приписывает омерзительный недуг Суллы его развращенности, а вот признавать ли фтириазис следствием развращенности всегда или только в данном случае — этого он не оговаривает и никак на это не намекает. Ждать от читателя, что тот своим умом дойдет, за какие провинности были наказаны Алкман или Сцевола, Плутарх не мог, а значит, прямой связи между фтириазисом и порочностью не видел. У Диогена Лаэртского фтириазис с порочностью не ассоциируется, у Порфирия тем более. В общем, в отличие от заживо сожранных червями жестоких ца-

рей, жертвы фтириазиса оказываются объединены не злонравием или хотя бы изнеженностью, но лишь известностью — все они, хорошие и плохие, несомненно относятся к категории *virī illustres*, а там уж все равно, знаменитый ли это философ, или мятежный раб, или римский правовед, а то и вовсе участник сказочного похода в Колхиду.

Вшивая болезнь. Распространившаяся в последние десятилетия тенденция не считать фтириазис чем-то вымышленным, но корректировать его этиологию, переосмысляя в основном как чесотку, кажется не более основательной, чем сопутствующая тенденция объединять жертв фтириазиса с теми, кого заживо съели черви. Естественно ставить под сомнение диагнозы, которые не могли быть точными прежде позднейших открытий, позволивших различать несходные болезни со сходной симптоматикой, но это касается главным образом болезней инфекционных и/или внутренних — другое дело, что данных, необходимых для уточнения древних диагнозов с помощью современной науки, обычно уже нет в наличии. Но когда речь идет о сломанной ключице Филиппа Македонского или о простуде его юного сына, искупавшегося в жару в горной реке, проверять попросту нечего — тут для диагнозов никакие технологические достижения не требуются. Не требуются они и для того, чтобы различать вшивость и чесотку, которые всегда умели различать (а обычно и лечить) не только врачи, но и люди без всякого образования. Вошь можно увидеть, а когда вшей много, их невозможно не увидеть — как невозможно перепутать вшивого с чесоточным на том основании, что оба страдают зудом. Опрос горожан, эвакуированных во время Второй мировой войны в лишенные привычных гигиенических удобств местности, показал, что вшивостью и/или чесоткой страдали почти все (иногда и не по разу), но никто никогда не путал эти болезни, различные даже на вид, и все избавлялись от них (иногда и

не по разу) без особого труда — куда труднее было не заразиться снова. Притом чесотка не смертельнее вшивости, а значит, эта надуманная гипотеза вдобавок ко всему совершенно бесполезна.

Как сказано, мы располагаем двумя версиями смерти Суллы: в соответствии с одной, он заболел и вскоре умер то ли от злости, то ли неизвестно от чего — так у Валерия Максима и Аппиана; в соответствии с другой, он дожил почти до шестидесяти лет здоровым, потом заболел и вскоре умер от фтириазиса — так у Плутарха и Плиния. Более пристальный анализ показывает, что версии эти не слишком противоречивы. У Валерия Максима описывается не болезнь Суллы, а его смерть от припадка гнева (пример ужасных последствий злобного и вспыльчивого нрава), что вполне согласуется с рассказом Плутарха, у которого Сулла тоже умирает в припадке гнева. Аппиан о болезни Суллы вообще ничего не сообщает, а говорит лишь о его последнем дне (понял, что вот-вот умрет и действительно умер), что опять-таки в основном согласуется с рассказом Плутарха, у которого Сулла тоже видит сон, сознает, что дни его сочтены, и объявляет, что умрет счастливым, — а у Аппиана он именно и умирает счастливым. Это наводит на мысль, что Аппиан доверял мемуарам Суллы (о которых см. ниже) больше, чем Плутарх, хотя Плутарх тоже широко ими пользовался. И, наконец, у Плиния сказано, что причиной смерти Суллы был фтириазис, а о самом моменте смерти не говорится.

Таким образом, никто из древних авторов прямо не опровергает вшивость Суллы, хотя не все они сообщают о его смерти именно от этого недуга. О фтириазисе, однако, свидетельствуют среди прочих известные своей ученостью Плутарх и Плиний, притом что сведения о смерти Суллы были в их время не более давними, чем в наше время сведения о смерти, скажем, Фета или Чайковского, получаемые из

различных и доступных сопоставлению источников. Отсюда разумно сделать вывод не только о том, что Сулла и вправду дожил до шестидесяти лет здоровым человеком и что его предсмертная болезнь (или обострившаяся хроническая болезнь, прежде ему не досаждавшая) длилась недолго, но также и о том, что перед смертью он действительно страдал вшивостью. Другое дело, что убить его эта вшивость не могла и даже навряд ли особенно усугубляла его недомогание — он ведь продолжал писать и принимал посетителей, да и скандал с Гранием, после которого наступила агония, начался как раз с такой вот ежедневной текучки, ибо диктатор после номинального ухода на покой по-прежнему ни на миг не выпускал из рук вожжи государственного управления.

Мы знаем от Плутарха, что вызываемый вшами зуд заставлял больного по несколько раз в день принимать ванну, однако вода приносила лишь временное облегчение, что и понятно: от воды гибнут только вши, а гниды остаются, порождая новые множества паразитов, — поэтому мытье считается своего рода профилактикой вшивости, но не способом от нее избавиться. Нет оснований предполагать, будто сам Сулла и его присные — в том числе врачи — видели вшей там, где их не было, но напрашивается другой вопрос: почему они не вылечили больного, коль скоро средства к тому имелись? Сулла страдал от вшивости не день и не два, полумеры не помогали — как же вышло, что находившиеся при нем квалифицированные медики не избавили пациента, и так уже (неважно чем) больного, от кожных паразитов?

Однако вот какой случай, происшедший не так давно, в первой трети прошлого века, описывает протоиерей Константин Ровинский, образованный москвич: «Старушка 92-х лет впала в старческий маразм и так ослабела, что заболела редко наблюдавшейся *вшивой болезнью* <...>. Ослабленный болезнью организм как-то особенно привлекает этих парази-

тов <...>. Больную каждый день обтирали денатуратом и меняли ей белье, но к вечеру паразиты появлялись снова...»²⁰ От вшей старушку избавила в конце концов лишь совместная молитва о. Константина и родственников, после чего она спокойно прожила еще несколько месяцев и «тихо скончалась». Найти другой подобный перл в современной литературе мне не довелось, но опросы показали, что в массовом сознании появление вшей действительно не так уж редко объясняется слабостью, старостью или даже «тоской», что вызвано, конечно, прежде всего неискоренимой верой в способность паразитов к самозарождению, особенно в благоприятной среде, которую как раз и предоставляет ослабленный организм. При дальнейших расспросах всегда выясняется, что из-за слабости (старости, «тоски») больной не мылся или мылся очень редко, то есть случайная паразитарная инфекция и вправду привела к вшивости в результате общего истощения, хотя и по более прозаической причине²¹. Когда слабость вызвана старостью или «тоской», проблема решается (если решается) применением средств, ненамного более радикальных, чем обычное мытье: скажем, для избавления от головных вшей иногда бывает достаточно наголо сбрить волосы — метод, к которому не колеблясь прибегает врач, но не сама «затосковавшая» бабка или ее родные. То же и со старушкой из воспоминаний Ровинского: ее ежедневно обтирали спиртом, и — в сочетании с ежедневной сменой белья — это в конце концов тоже помогло.

Избавиться от вшей легко, трудно избавиться от их яиц, гнид: воды они не боятся, держатся за свою жертву крепко и не всегда могут быть механически удалены. Гнид выводят, а

²⁰ Ровинский К. О молитве, § 4 // Беседы старого священника. М., 1995.

²¹ Благодарю профессора А. М. Кукуя за ценные медицинские консультации и за помощь в розыске необходимых документов (см. примеч. 22).

вернее, травят средствами, которые будет вполне корректно назвать ядами и которые для гнид смертельны, но и человеку могут быть опасны — тут достаточно заметить, что рекомендованная Галеном мазь против головных вшей содержит мышьяк (*De composit. med.* XII. 463). Современные средства от вшивости непременно сопровождаются инструкцией, что и окно следует открыть, и респиратор лучше бы надеть, и упаси бог, чтобы не попало в глаз, в нос, в рот, в царапину на коже, — и все это касается даже средств, предлагаемых для домашнего применения. Иначе говоря, чтобы выдержать лечение, вшивый пациент должен быть относительно крепок: недаром, хотя во времена Ровинского самым употребительным средством от вшивости был, как известно, керосин, старушку обтирали спиртом, испарения которого гораздо менее вредны, пусть и толку от него гораздо меньше.

Итак, с одной стороны, «при средней и большой пораженности рекомендуется использовать педикулициды», среди которых даже карбофос, а с другой стороны, «обработка педикулицидами детей до пяти лет, кормящих и беременных женщин, людей с поврежденной кожей (микротравмы, дерматиты, экземы и т. д.) запрещается» — это из официальной инструкции петербургского Госсанэпиднадзора²². Ясно, что у больного с поврежденной кожей предназначенный для истребления паразитов яд впитается прямо в кровь и отравит пациента едва ли не скорее, чем этих самых паразитов, а стало быть, избавление от инфекции у такого пациента откладывается до излечения от основного заболевания и может оказаться долгим или очень долгим — а в итоге его могут и не успеть вылечить от вшивости, так что он умрет вшивым,

²² Распоряжение от 9 апреля 1999 г. № 63-р/8. Об усилении мероприятий по профилактике эпидемического сыпного тифа и педикулеза. Приложение 6.

хотя причиной смерти будет иная болезнь. Основной диагноз, однако, часто бывает спорным либо вовсе отсутствует, и в таких случаях причиной или одной из причин смерти вполне могут быть сочтены вши. Конечно, подобное маловероятно там, где вшивость повальная и болезнью не считается, — будь то псковская деревня или версальский двор, — но, например, юрист Муций (все равно, который) жил в отличных гигиенических условиях, и теоретически допустимо, что, заразившись вшами и будучи уже болен, не успел избавиться от паразитов в оставшееся ему время, а значит, умер вшивым. Не хочу утверждать, что так оно и было, но так могло быть и кто-то несомненно так умирал, — и если покойный был человеком известным, в рассказы (а то и в предания) о его смерти могла попасть такая вот необычная подробность.

В этом смысле утверждение Аристотеля о «некоторых болезнях», способствующих появлению вшей, вполне убедительно: легенды о смерти Алкмана и Ферекида он, разумеется, получил готовыми, а отнесся к ним с известным доверием потому, что некоторые больные, как он знал, и вправду умирали вшивыми. Следует подчеркнуть: уже Аристотель ясно понимал, что причиной смерти была не собственно вшивость, а некая способствующая вшивости болезнь, так как рассказ о смертельной вшивости Алкмана и Ферекида он указанием на «некоторые болезни», в сущности, дезавуирует, не опровергая лишь самое возмещение умереть вшивым и верно определяя эту вшивость как своего рода следствие болезни. Другое дело, что Аристотель вместе со всеми верил в способность паразитов к самозарождению, а потому и вшивость приписывал общему состоянию организма при болезнях, в основном связанных с отечностью, то есть действительно опасных и притом ухудшающих состояние кожи.

Старушка из воспоминаний Ровинского страдала обычным педикулезом, борьбе с ним же посвящена цитированная инст-

рукция Госсанэпиднадзора и, наконец, в дискуссиях о болезни Суллы тоже имплицитно предполагается, что у него был обычный педикулез. Однако, если доверять единственному имеющемуся описанию, а именно свидетельству Плутарха, Сулла страдал от несколько иной разновидности вшей — от так называемых площади. Площичи, или лобковые вши (*phthirus inguinalis, sive pubis*), паразитируют на покрытых волосами участках тела и почти вдвое мельче головных вшей, так что их труднее обнаружить, а в итоге болезнь нередко осознается, когда зашла достаточно далеко, паразиты успели отложить яйца и лечиться нужно всерьез. Возникающие от площади поражения кожи опаснее, а едкие мази труднее для применения из-за близости подмышечных и паховых желез. Заражение этим видом вшей происходит в результате интимного контакта либо из-за спанья в одной постели с зараженным. Мало того, площади могут поселиться не только в паху и под мышками, но и на бровях и даже на ресницах, то есть в местах, где вывести их обычными средствами невозможно. Если головная и платяная вшивость в медицине обычно именуется латинским словом педикулез, то фтириазисом до сих пор называется лобковый педикулез, и всякий, кто наберет в Yandex'e *phthiriasis*, увидит жуткое фото из Dr. Dubin's collection: пятилетняя девочка с фтириазисом ресниц, который никак не вылечить, потому что лечение едва ли не опаснее самой болезни.

Можно с большой уверенностью утверждать, что у Суллы были именно лобковые вши, так что недаром увековеченное Плутархом общее мнение объясняло его недуг развратным поведением: обычная вшивость никогда и нигде с безнравственностью не ассоциируется, зато лобковая — всюду и всегда. Сулла, как известно, смолоду любил проводить время с актерами, а уйдя на покой и таким образом избавившись если не от власти, то от официальных обязанностей, стал чуть ли

не ежедневно пировать в театральной компании. Нравы в этой среде были, конечно, не слишком твердые, но куда важнее, что пиршественные ложа позволяли заразиться вшами от любого соседа, — а актеры по самому роду своей профессии волей-неволей часто ночевали в заведомо грязных гостиничных кроватях. В общем, Сулле, чтобы заразиться фтириазисом, довольно было оказаться на пиру рядом с кем-то, кто привез с гастролей лобковую вошь, — другое дело, что пирушки с актерами все равно считались бесспорным признаком развращенности, хотя бы общение и оставалось словесным.

Есть и другие доводы в пользу того, что Сулла страдал именно лобковым педикулезом. Он брил бороду и коротко стригся — и цирюльник никак не может не заметить головных вшей, а площади заметить ему негде. Банщик тоже скорее всего их не заметит, так как паховая и подмышечная области в зону массажа не входят. Конечно, любые вши вызывают зуд, и зуд должен был заметить сам Сулла, но он к тому времени переболел (или даже хронически страдал) каким-то дерматитом, из-за которого все лицо его было таким красным, что островки здоровой кожи казались белыми пятнами: это никак не вредило ни его здоровью, ни даже неизменному успеху у дам, однако первые симптомы фтириазиса легко было принять за обострение (или рецидив) прежнего кожного раздражения, тем более что из-за укусов вшей оно и вправду могло обостриться²³. А тогда диагноз мог сделаться ясен,

²³ Плутарх сообщает, что лицо Суллы было густо покрыто сыпью и что афиняне его этим дразнили (Plut. Sulla. 2), причем в жизнеописании краснота на лице причисляется к неизменным (как голубые глаза) и чуть ли не к семейным чертам Суллы. Оставаясь на позициях доверия к тексту, следует, однако, заметить, что единственным источником сведений об этой сыпи названа у Плутарха афинская дразнилка. Силлиерс и Ретиф считают, что сыпь на лице (abnormal facial

лишь когда вши расплодились и на коже появились серьезные повреждения, — но ведь как раз в это время Сулла был уже болен какой-то тяжелой внутренней болезнью, то есть радикальное лечение следовало отложить до лучших времен, а пока по мере сил облегчать страдания классическим средством, водой. Так Сулла и делал и чувствовал себя неплохо, раз читал, писал и занимался государственными делами. Однако его неведомая основная болезнь прогрессировала, и не замечать этого он тоже не мог, так что готовился к смерти и умереть собирался счастливым, — об этом, по свидетельству Плутарха, он сам писал в своих воспоминаниях (Plut. Sulla. 37).

Рождение предания. Сулла был римлянин, патриций и военный, а значит, всё в его воспитании, образовании и жизненном опыте способствовало подавлению страха смерти и поощрению заботы о ее пристойности; вдобавок он притязал на счастье, то есть на особый статус избранника богов. Навряд ли вшивость могла поколебать его веру в собствен-

complexion) была у Суллы только в 86 году до н. э., при взятии Афин, так как все его последующее поведение не указывает на наличие какого-либо существенного внешнего изъяна (Cilliers L., *Retiff F. P.* Op. cit. P. 33–34: сыпь авторы относят к признакам исследуемого ими «синдрома»), но все это лишь догадки. Вернее будет сказать, что в Афинах у Суллы наверняка была на лице какая-то сыпь, а в юности этой сыпи у него почти наверняка не было, так как это повредило бы карьере, началу которой помогал успех у дам, еще не видевших в молодом Корнелии великого человека, чью наружность никакая сыпь испортить не может. В Греции Сулла и вообще, видимо, чувствовал себя неважно: у него началась подагра (или нечто, принятое за подагру) и он даже лечился водами (Plut. Sulla. 26) — судя по всему, успешно. Но так или иначе, каким-то дерматитом он переболел, после чего любое кожное раздражение естественнее всего было поначалу принять за рецидив прежнего заболевания — как, например, любую новую боль в ногах непременно приписали бы подагре, раз уж такой диагноз был Сулле когда-то поставлен.

ную исключительность, но навряд ли можно было сомневаться, что этот недуг окажется так или иначе ассоциирован с неприглядным поведением, — позднейшие ассоциации подобного рода приводились выше, а слишком многие современники относились к Сулле ничуть не лучше Плиния или Павсания. Иначе говоря, раз уж Сулла умирал вшивым, следовало как-то примирить этот факт с его харизмой и придать смерти диктатора пристойность, которой она по видимости была лишена, поддерживав таким образом его посмертную репутацию. Этот конфликт чаемого (счастья) и сущего (вшивости) ненадолго возник лишь в 78 году до н. э., потому что до того Сулла был здоров, а после явились более актуальные темы для пересудов.

Одним из способов создания репутации является, как известно, писание мемуаров, и в Риме сочинение разного рода «записок» было для политиков делом привычным. Сулла тоже оставил после себя воспоминания, к которым позднейшие историки относились с доверием — Плутарх и Аппиан нередко на них ссылаются. Записки эти были своего рода пространной (в двадцати с лишним книгах) автобиографией, и автор нередко рассказывал среди прочего о сверхъестественных подтверждениях своего избранничества, — недаром Плутарх чаще всего передает соответствующие эпизоды со ссылкой именно на записки Суллы. Но так как современники и потомки относились к Сулле очень по-разному, допустимо говорить о двух биографических традициях: в одной Сулла был любимцем богов и спасителем республики, в другой — кровожадным и нечестивым тираном. Создателем первой версии предания был прежде всего сам Сулла, главный пропагандист своего счастья, хотя ближайшее окружение диктатора несомненно поддерживало и распространяло эту пропаганду, — то была (и осталась) в полном смысле слова *traditio prosullana*. Что до второй традиции, нелишне заметить, что уже при жизни Суллы к нему питали неприязнь не

только политические противники, но и многие консерваторы (скажем, Цицерон): проскрипции, бессрочная и незаконная власть, вообще вся фактура нового режима могла вызывать и вызывала острый протест — назовем эту традицию *traditio contrsullana*.

Жившие после Суллы авторы обычно примыкали к одной из этих двух традиций (так, Валерий Максим явно был «против» Суллы, а Аппиан столь же явно «за»), и только у Плутарха оказались отражены обе версии: Плутарх с доверием ссылается на записки Суллы и тут же рассказывает о таких его злодействах, сведения о которых мог почерпнуть лишь из контрсулланского предания. Само по себе это лишь подтверждает уникальность Плутарха как биографа, однако в рамках данного исследования естественно возникает вопрос, какой из традиций принадлежит рассказ о смерти Суллы. Рассказ этот можно разделить по крайней мере на три части: (1) описание предсмертной болезни Суллы — фтириазиса, (2) описание смерти — вещий сон, убийство Грания, смерть, (3) погребение. Ясно, что подробности гниения плоти и тем более ассоциация вшивости с развращенностью почерпнуты из контрсулланского предания, зато описание похорон несомненно просулланское — тут и скорбь женщин, и горы благовоний, и вовремя подувший ветер как последняя удача Суллы. А вот рассказ о последнем дне диктатора не столь однороден: вещий сон явно восходит к просулланской версии (недаром о нем рассказывает и Аппиан), а убийство Грания — к контрсулланской (недаром его описывает Валерий Максим), но и у Плутарха Сулла умирает в результате скандала, так что смерть его не лучше болезни, и, в общем, он умирает, как злодей.

Итак, в последних трех главах биографии наблюдается некая чересполосица версий: Сулла сам повинен в своем ужасном недуге, *но* переносит его достойно (пишет воспоминания, видит вещий сон, примиряет граждан Дикеархии),

но как раз из-за государственных его занятий случается тот самый конфликт с Гранием. Именно такая чересполосица вместе с присущей Плутарху гармоничной связностью и создает ощущение подлинности ничем не упрощаемой личности, и тем не менее кажется полезным присмотреться с этой точки зрения к описанию «вшивой болезни» — не найдется ли и тут чересполосицы версий? Пусть глава 36 выглядит однородно «контрсулланской», не Плутарх делил жизнеописание на главы, а ведь сразу за знаменитым перечнем жертв фтириазиса следует рассказ о вещем сне, взятый из воспоминаний Суллы. Возможно ли, что и этот перечень взят из воспоминаний Суллы или какого-то примыкающего к ним текста просулланского предания, как заимствовано отсюда, например, описание похорон Суллы? Исключать подобную возможность нельзя. Действительно, если в рассказе о фтириазисе Суллы Плутарх связывает этот неприглядный недуг с развращенностью, далее он же приводит тот самый перечень, а в нем только Евн «не прославился ничем полезным», хотя и он заболел вшивостью не в наказание за мятеж, а из-за долгого пребывания в тюрьме (где завшивел и заслуженно знаменитый Каллисфен), — а прочие перечисленные и вовсе были по меньшей мере второстепенными аргонавтами. Отсюда следует, что если бы Сулла был просто одним из этого перечня («... а также юриста Муция и диктатора Суллу»), его вшивость не казалась бы такой гнусной и в качестве необычного недуга, постигающего исключительно великих мира сего, даже приобрела бы известный престиж.

Луций Корнелий Эпикид. Памятью о значении, которое уже Ричард Бентли придавал хронологии, пора наконец рассмотреть последовательность свидетельств о фтириазисе в классической традиции. Итак, первым пишет о вшивости при «некоторых болезнях» Аристотель, тут же называя двух знаменитых людей, якобы буквально съеденных вшами, — Алк-

мана и Ферекида. Источники Аристотеля неизвестны (и могли быть устными), а вот сочинения его чуть ли не на два века оказываются под спудом и никаких сведений о вшах и вызываемых ими болезнях эти два века до нас не доносят. Правда, как раз тогда появляется греческая версия Библии (Септуагинта), где описывается съедение червями Антиоха Елифана и, конечно, в наказание за злодеяния, — но для греческой традиции этот текст остается маргинальным. Затем Сулла после победы над Митридатом прибывает в Афины, где получает сочинения Аристотеля и Теофраста, незадолго до того купленные у потомков наследника Теофраста Нелея афинским книжником АPELLIKONТОМ (Strab. XIII. 54. 609), и привозит эти сокровища в Рим (Plut. Sulla. 26). Позднее — но никак не прежде 71 года до н. э., так как до того в Риме не бывал — знаменитый грамматик Тираннион начинает приводить манускрипты в порядок, а позднее их издает философ Андроник²⁴. Выходит,

²⁴ Когда Тираннион попал к Лукуллу при взятии понтийского Амиса, он был уже знаменитым грамматиком (Plut. Luc. 19), то есть человеком немолодым, а значит, навряд ли мог сотрудничать с перипатетиком Андроником Родосским, который, если верить Авлу Геллию, работал в Риме гораздо позже (Gell. X. 5). Не менее известен, однако, ученик Тиранниона, тоже Тираннион (Суда различает их как «старшего» и «младшего»): он был отпущенником семьи Цицерона и обладал замечательным талантом наводить порядок в библиотеках, так что у друзей Цицерона, как мы знаем по его переписке, был нарасхват, но не меньше прославился своими работами об Аристотеле. Весьма вероятно, что и с рукописями Аристотеля работали оба Тиранниона: старший получил их от Фавста Суллы, а младший продолжил и (уже вместе с Андроником) завершил труды учителя. Афинская добыча Суллы была крупнейшим научным событием столетия, тексты были в ужасном состоянии, необходимой для работы с ними квалификацией обладали два-три человека — и подготовка издания никак не могла занять меньше нескольких десятилетий.

более десяти лет — от возвращения Суллы из Афин и до прибытия в Рим Тиранниона — никто этими рукописями всерьез не занимался. Простая логика говорит, однако, что если даже некоторое время никто не готовил труды Аристотеля и Феофраста к изданию, это не значит, что никто их не читал, — такое было бы против человеческой природы. Более того, Тираннион получил манускрипты не без труда: Страбон пишет в той же главе, что он добился своего только *θεραπεύσας τὸν ἐπὶ τῆς βιβλιοθήκης* — «улестив состоявшего при библиотеке». Владелец библиотеки давно уже был сын Суллы Фавст, в ту пору начинающий политик (он держал сторону Помпея и в 46 году до н. э. был убит в Африке), который унаследовал от отца не только книги, но также службу и дружбу отпущенника Суллы Эпикада.

Хотя Сулла писал воспоминания до самой смерти, завершить последнюю книгу он, конечно же, не мог, и Светоний сообщает, что это как раз и сделал за него греческий грамматик Луций Корнелий Эпикад (Suet. De grammat. 12), о котором он (и только он) сверх этого говорит мало, хотя нет никаких оснований сомневаться в достоверности сообщаемого. Итак, Эпикад был близок с Суллой и затем с Фавстом и дописал (разумеется, с разрешения наследников) ту самую последнюю книгу записок Суллы, на которую ссылается Плутарх, когда рассказывает о последних днях диктатора, не зная, а вероятнее, просто не беря в расчет, что в написании последних глав непременно должен был принять участие кто-то из близких автора. Значит, текст, которым через полтора-два десятилетия после Суллы пользовался Плутарх, был доработан Эпикадом, уже знавшим наверняка, что враги Суллы видят причину его вшивости в преступном и порочном поведении. А при этом Эпикад по-прежнему жил в доме, где хранились недавно полученные сочинения Аристотеля и Феофраста, и не просмотреть новообретенные сокровища было бы для него, грамматика,

противоестественно. Можно с достаточной уверенностью предположить, что Эпикаду как грамматiku было бы еще естественнее не просто читать попавшие ему в руки тексты, но и пытаться их исправлять, раз это пытался делать даже Апелликонт, — во всяком случае, весьма вероятно, что библиотекарем, не сразу отдавшим рукописи Тиранниону, был именно Эпикад, так и не справившийся с этой текстологической работой или так и не решившийся ее предпринять, однако испытывавший понятную ревность к конкуренту. Но как бы там ни было, много лет — сначала при жизни Суллы и затем после его смерти — образованный грамматик Эпикад был единственным, кроме покойного Апелликонта, кто читал Аристотеля, и ко времени смерти Суллы он наверняка успел прочитать о вшах, сгубивших Алкмана и Ферекида, а об этом после Апелликонта не читал никто, потому что никто к этим книгам доступа не имел.

При этом Эпикад был, конечно, так или иначе знаком с пропагандистской топикой, актуальной для греческого Средиземноморья его времени: скажем, концепция богоизбранности лидера для греков к тому времени давно была привычной, а у римлян до Суллы на подобное не претендовал никто, кроме старшего Сципиона, чьи претензии, судя по отзыву симпатизирующего ему Тита Ливия, успеха не имели (Liv. XXVI. 19). Нельзя наверное сказать, читал ли Эпикад Септуагинту, но он мог быть знаком — пусть поверхностно — с легендой о сожравших Антиоха червях: тот умер сравнительно недавно, и на греческом Востоке еще была жива недобрая память о нем, а с нею и предания о «червивой» смерти. В общем, если даже сам Сулла не беспокоился на смертном одре, как бы его счастье не оказалось скомпрометировано вшивостью, преданный памяти патрона Эпикад при работе над завершением его воспоминаний обязан был об этом похлопотать, так как дурная молва о болезни Суллы навер-

няка пошла — по крайней мере среди греков — сразу после его смерти, а то и раньше, потому что лечили больного тоже греки. Опровергнуть вшивость Суллы не мог никто, а значит, оставалось лишить фтириазис нежелательных коннотаций.

В те годы Эпикад был, как сказано, единственным грамматиком и вообще единственным ученым человеком, имевшим доступ к трудам Аристотеля, включая цитированный параграф о вшах, погубивших Алкмана и Ферекида. Романтическую вероятность, что верный отпущенник искажил и без того испорченный Апелликонтом текст в желательном для себя духе, нужно исключить уже потому, что тогда все или почти все свидетельства о фтириазисе непременно отсылали бы к авторитету Аристотеля — при том, что у Аристотеля, как по мере сил показано выше, ничего особенного о вшивости не говорится. Наверняка Эпикад прочитал у Аристотеля то же самое, что читаем сейчас мы, но и этого было довольно: у Аристотеля названы два великих (а для ученого грека величайших) человека с беспорочной репутацией, которые тем не менее умерли из-за вшей.

Смерть Суллы была необычной, потому что сочетание тяжелейшей формы лобкового педикулеза со смертельной и при этом не диагностированной внутренней болезнью уже и само по себе необычно, а у живущего в отличных гигиенических условиях и в окружении лучших столичных врачей патриция необычно до невероятности. У столь невероятной смерти и причина должна быть столь же невероятной — и столь же непривлекательной. Между тем свидетельство Аристотеля помогало дать смерти Суллы совершенно иной контекст, так как Аристотель, разумеется, никак не связывает смерть Алкмана и Ферекида с их проступками или преступлениями, — подобные домыслы стали появляться (и то изредка) многими веками позже, когда смерть от фтириазиса

уже ассоциировалась прежде всего с преступлениями Суллы. Эпикад, следовательно, располагал авторитетным свидетельством, что два великих и любимых богами мужа умерли от той же болезни, что и Сулла, тоже великий и любимый богами муж. Чтобы добавить этой картине убедительности, желательно было лишь увеличить число знаменитостей, павших жертвой фтириазиса до Суллы, и Эпикад это сделал — но сделал, как умел. Он был грек и грамматик, а стало быть, великими людьми были для него прежде всего великие греки, как-то связанные с греческой словесностью, — неважно, в качестве персонажей, как мифологические герои (при том что любой перечень и вообще должен начинаться с чего-нибудь мифологического) или в качестве авторов. И вот в перечне жертв фтириазиса к Алкману и Ферекиду добавляются мифический Акаст и писатель Каллисфен, который к тому же и вправду наверняка страдал вшивостью, потому что долго сидел в клетке. Еще один узник, Евн, мог быть добавлен Плутархом (знаменитости слишком редко умирали в тюрьме, чтобы пренебречь даже и такой), а с другой стороны, как-никак Евн был героем не греческой, а римской истории и уже тем был полезен, так что включить его в список мог и сам Эпикад. То же с правоведом Муцием: кем бы из двух юристов Муциев он ни был, он был римлянин и заведомо почтенный, а значит, появление его в списке можно объяснить необходимостью прочертить от Акаста к Сулле более или менее непрерывную линию — завершающуюся, конечно, Суллой, который так навсегда и остался последней по времени жертвой таинственного недуга.

Перечень Плутарха наверняка близок самому первому перечню, но не непременно ему тождествен, потому что нельзя сказать точно, где именно поместил этот первый перечень Эпикад: он мог быть как частью одной из заключительных глав записок Суллы (рассказывает же тот о своем

вещем сне, почему не рассказать о болезни?), так и отдельным текстом, хотя как-то приобщенным к запискам, наподобие рассказа о похоронах. Гадать бессмысленно, довольно и того, что Плутарх несомненно получил этот перечень не вместе с описанием жестокой смерти тирана, а вместе с повестью о последних трудах спасителя республики, то есть вместе с просулланским преданием, главной частью которого были записки Суллы.

Таким образом, перечень Эпикада был частью грандиозного пропагандистского проекта, начатого самим Суллой, но поддерживавшегося и распространявшегося преданными ему людьми как при его жизни, так и некоторое время после его смерти. Перечень Эпикада свидетельствовал, что Сулла постигла участь, прежде постигавшая лишь славных мужей, а значит, болезнь не только не опровергает его богоизбранности, но, напротив, служит ей своеобразным подтверждением. Пропагандистская эффективность этого мифа оказалась весьма скромной, что видно по Плутарху: тот охотно верит в смертельный фтириазис великих людей, но продолжает настаивать, что причиной вшивости Суллы была его порочность, — в отличие, стало быть, от всех прочих от Акаста до Муция. Поддержать репутацию Суллы, таким образом, не удалось, зато вполне удалось на многие века убедить человечество, что помимо обычной вшивости существует еще некая загадочная неизлечимая болезнь, которой болеют только великие люди и то изредка. Что после Суллы никто от фтириаза не умер — это как-то не привлекало внимания, а вот славным мужам древности биографы порой по инерции приписывали таинственный недуг, расширяя тем самым список его жертв, потому что у замечательного человека и болезнь должна быть замечательная.

НЕВЕДОМЫЙ БОГ

Наличие внутри библейских текстов некоторой иерархии признается всеми: различаются статусом Ветхий Завет и Новый — в пользу Нового, в Ветхом Завете различаются канонические и неканонические книги — в пользу канонических, в Новом Завете Евангелия и остальное — в пользу Евангелий. Всё это, однако, примеры иерархических различий между целыми книгами или даже группами книг, а есть и другой, едва ли не более наглядный, критерий значимости хоть книг, хоть глав, хоть стихов: сказанное Богом важнее вдохновенного им (то есть Второзаконие важнее Екклесиаста), а из сказанного Богом важнее то, что сказано при теофании — отсюда и особый статус Евангелий, описывающих, можно сказать, величайшую из теофаний. Эпизоды жизни апостола Павла также могут быть классифицированы по названному признаку, и тогда, конечно, самое значимое — описанная в «Деяниях Апостолов» теофания на пути в Дамаск (Act. 9:4, cf. 22: 6–8; 26: 13–15), очень похожая на описанную в Исходе теофанию «неопалимой купины». Так как это сопоставление до сих пор не проводилось, представляется полезным сначала продемонстрировать оба отрывка. Для удобства читателя цитаты приводятся по-русски, по Синодальному изданию; редакторские добавления опущены; графика сохранена.

Exod. 3: 2–7. «И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает. Моисей сказал: пойду и посмотрю на сие великое явление, отчего куст не сгорает. Господь увидел, что он идет смотреть, и воззвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я! И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором стоишь, есть земля святая. И сказал: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова. Моисей закрыл

лицо свое, потому что боялся воззреть на Бога. И сказал Господь: Я увидел страдание народа Моего...» (далее Бог велит Моисею вывести Израиль из Египта).

Акт. 9:3–6. «Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Он сказал: кто Ты, Господи? Господь же сказал: Я Иисус, Которого ты гонишь. Трудно тебе идти против рожна. Он в трепете и ужасе сказал: Господи! что повелишь мне делать? и Господь ему: встань и иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать...» (далее Иисус отправляет Савла в Дамаск, где тот принимает крещение).

Тут и там избранник видит славу Божью и потрясен зрелищем, но Моисей привлечен к горящему кусту любопытством и закрывает лицо, лишь когда слышит голос, а Савл и его спутники, от рождения живущие по Моисееву закону и помнящие о неопалимой купине, все или почти все падают ниц¹. В обоих случаях Бог дважды окликает избранника по имени; в обоих случаях после его ответа называет себя и велит, что делать дальше — а затем избранник становится главным действующим лицом очередного исторического периода. Сходство, таким образом, очень большое, но тем заметнее различия.

Моисей просто говорит «вот я», не зная, с кем говорит — и Бог ему это объясняет, а Савл, уже павший ниц перед небесным светом, на вопрос отвечает вопросом: «Кто Ты, Господи?» или, вернее, «кто еси, господине?» (τίς εἶ, κύριε;) — *nomina* и тем более *pronomina* *sasga* стали выделяться маюс-

¹ Рассказы об этом эпизоде чуть разнятся: то ли спутники Савла «стояли в оцепенении» (Акт. 9:7), то ли, как рассказывает позднее апостол, «все мы упали на землю» (*ibid.* 26:14). Впрочем, особого противоречия тут нет: Савл сразу упал на землю и затем некоторое время был слеп, так что только от товарищей знал, кто из них как себя вел, — но ни сам этого не видел, ни автор Деяний при этом не присутствовал.

кулами сравнительно недавно, и в любом случае подобное выделение возможно лишь в письменной речи, а обращение *kúrie* означает хоть «Господи», хоть «господине», хоть просто «сударь», как в современном греческом. В свете сказанного реакция будущего апостола не может не показаться странной: он получил хорошее религиозное образование и наверняка помнил Пятикнижие наизусть или почти наизусть — кто же, как не единый Бог, мог осиять его небесным светом и окликнуть по имени, точь-в-точь как некогда Моисея? Да Савл сначала и повел себя, как перед Богом, пал ниц, а вот затем словно бы усомнился в первой заповеди, потому что вопрос «кто ты?» однозначно подразумевает, что окликать Савла с небес может кто-то еще².

² Отвечая на некоторые (уже возникавшие при устном обсуждении этой работы) вопросы, приходится отметить, что «кто ты?» никак нельзя списать ни в область текстологии (как вольность переписчика), ни в область десемантизированной экспрессии (как восклицания типа «что это такое?») при виде чего-то неведомого, но неожиданного). Первая гипотеза (предложенная А. К. Гавриловым) не находит обоснований, потому что рукописная традиция в этой части разночтений не имеет, хотя рассказ о чуде повторен трижды: сначала автор Деяний описывает происшествие (ibid. 9:4), затем передает речь апостола к народу в Иерусалиме (ibid. 22: 6–8), затем его речь к Агриппе (ibid. 26: 13–15); разумеется, вообразить, будто переписчики сознательно редактировали текст, попросту невозможно. Вторая гипотеза (предложенная С. С. Аверинцевым) не требует текстологических подтверждений и опровергается контекстом еще нагляднее: специфика десемантизированных вопросов в том и состоит, что они не только не имеют адресата, но и не требуют ответа, а Савл сначала задает вопрос и использует при этом этикетно мотивированное обращение, затем получает ответ, затем пересказывает вопрос и ответ несколько раз и всегда одинаково, а значит, помнит свой вопрос именно как вопрос, а не как некий эквивалент восклицания «ах!». Словом, нет никакого способа отменить вопрос «кто ты?» — если не считать уже использованной возможности не обращать на него внимания.

Из такого рода кажущихся непоследовательностей естественно следует, что текст требует дополнительной интерпретации, и для интерпретации эпизода на пути в Дамаск полезно учесть некоторые компоненты той культурной реальности, в которой воспитывался и вырос Савл³. Что он был человек образованный — с этим согласны все, кто о нем писал, однако в данном случае важнее, что у него было, в сущности, два образования. Недаром, обращаясь к жителям Иерусалима, апостол говорит: «Я Иудеянин, родившийся в Тарсе Киликийском, воспитанный в сем городе при ногах Гамалиила» (Act. 22: 3) — а стихом ранее отмечается, что говорит он по-еврейски, и это само по себе могло считаться в то время признаком учености, так как разговорным языком уже несколько столетий был арамейский. Правда, чуть раньше, в беседе с римским хилиархом, примерно то же самое апостол выражает иначе: «Я Иудеянин, Тарсянин, гражданин небы известного Киликийского города» (ibid. 21: 39) — и говорит это, конечно, по-гречески. Обучение у Гамалиила, выдающегося фарисея и очень терпимого человека (у него хватало доброжелательности заступаться даже за христиан — ibid.

³ Исследования биографии апостола Павла и его связей с эллинизмом весьма многочисленны; см., например: *Tresmontant C. Schaoul, qui s'appelle aussi Paulus: la théorie de la métamorphose*. Paris, 1988; *Maccoby H. Paul and Hellenism*. London, 1991; *Murphy-O'Connor J. Paul: A Critical Life*. Oxford, 1996; *Winter B. W. Philo and Paul among the Sophists*. Cambridge, 1997; *Engberg-Pedersen T. (ed.) Paul in His Hellenistic Context*. Edinburgh, 1994; это лишь малая часть изданного в последнее время. Однако ни «что ты гонишь меня?» никогда не рассматривалось хотя бы как возможная цитата из какого-то знакомого апостолу текста, ни (что еще удивительнее) само «кто ты?» никогда не привлекало внимания своей нелепостью в устах правоверного иудея — отчасти, возможно, из-за наличия в современных изданиях «маяскул величия» с их неуместной в данном случае определенностью.

5: 34–39), было высшей и далеко не обязательной ступенью образования, да притом такая поездка за наукой отнимала много времени и денег, а следовательно, Савл прошел у себя в Тарсе достаточно хорошую еврейскую школу, чтобы был смысл ехать доучиваться в Иерусалим. Но он был еще и «гражданином небезызвестного Киликийского города» — и в таком качестве должен был получить и несомненно получил достаточное греческое образование, наверняка испив первые «две чаши» из перечисленных Апулеем (Flor. 20), то есть грамоту и грамматику, и хотя бы пригубив от третьей — от риторики. Таким образом, он, подобно многим, с самого детства осваивал сразу две самостоятельные культурные традиции — и осваивал, разумеется, прежде всего через школьную зубрежку. Приобщение к любой традиции необходимо предполагает способность хуже или лучше ориентироваться в корпусе писанных и/или неписанных текстов, которыми традиция располагает, а значит, грамотность подразумевает не просто умение читать и писать, но и знание определенного набора вызубренных в школе хрестоматийных отрывков. Ясно, что как Савл знал еврейский язык вместе с Торой, так и греческий он знал вместе с довольно обширным набором фрагментов школьной классики, в основном, конечно, стихотворных. В этом школьном цитатнике абсолютно лидировал, как мы знаем, Гомер, а непосредственно за ним следовал Еврипид.

В Новом Завете по-гречески очень часто передается многое, на самом деле сказанное вовсе не по-гречески, — порой это сопровождается оговоркой, чаще нет, однако как раз в сказанной по-еврейски речи в Иерусалиме апостол подобную оговорку делает: не только в точности передает записанный у Луки (вероятно, с его же слов) рассказ о чуде на пути в Дамаск, но и добавляет, что Бог обращался к нему по-еврейски (Act. 22:6; cf. 26:14). Это косвенно подтверждается и

тем, что в Деяниях еврейское «Шаул» всюду эллинизировано в Σαῦλος и склоняется по-гречески со звательным Σαῦλε, а здесь просто транслитерировано: Σαοῦλ Σαοῦλ; τί με διώκεις; Такие транслитерации библейских имен общеприняты, однако вид у них остается негреческий (в исходе греческого слова из согласных допустимы лишь ρ, ν и ς), потому-то в речевом обиходе Σαοῦλ и превратилось в Σαῦλος. Но если на пути в Дамаск Савл не только увидел свет, а еще и услышал голос, говорящий по-еврейски, вопрос его кажется лишь непонятнее, коль скоро даже еще не обретший Тору Моисей в сходной ситуации ни о чем не спрашивал. Остается предположить, что недоумение Савла было вызвано не светом с неба и не голосом, звавшим Σαοῦλ Σαοῦλ, а последующим τί με διώκεις.

Однако, если звучащее из света «Савл, Савл!» ассоциируется с важнейшим библейским текстом, известным будущему апостолу наизусть, не может ли и последующее быть отсылкой к какому-то тексту, тоже известному ему наизусть? Представляется, что так и есть и что τί με διώκεις намекает на знаменитые стихи Гомера: τίπτε με, Πηλέος υἱέ, ποῖν ταχέεσσιν διώκεις, αὐτὸς θνητὸς ἔων θεὸν ἄμβροτον (II. XXII. 8–9: «что же ты меня, Пелеев сын, резвыми ногами преследуешь, сам смертный — бессмертного бога?»). Вот как звучит подсказанный отрывок в очень точном переводе Н. И. Гнедича:

Что ты меня, о Пелид, уповая на быстрые ноги,
смертный, преследуешь бога бессмертного? Или доселе
бога во мне не признал, что без отдыха пышешь свирепством?
Ты пренебрег и опасность троян, пораженных тобою:
скрылись они уже в стены; а ты здесь по полю рыщешь.
Но отступи; не убьешь ты меня, не причастен я смерти.

Это говорит Аполлон, сражающийся в облике троянца Агекнора, преследующему его Ахиллесу.

Памятный эпизод, и намек на него не бывал случаен: в «Жизни Аполлония Тианского» Филострат вкладывает эти строки в уста своему герою, когда тот, обвиненный в колдовстве, защищается перед Домицианом и, наконец, со словами: «Вели отнять у меня тело, ибо душу отнять нельзя! Но ты-то и тела у меня не отымешь, *но отступи, не убьешь ты меня, не причастен я смерти!*» — исчезает из судилища (Vita Apoll. VIII. 5). Филострат в своем сочинении изображал Аполлония по меньшей мере «божественным любомудром», а нередко (особенно ближе к концу, как здесь) и просто богом, что вполне согласовалось с современной ему религиозной практикой вообще и с уже совершившимся обожествлением Аполлония в частности, поэтому вполне естественно, что здесь его герой называет себя богом *expressis verbis*. Другое дело, что Аполлоний (вернее, Филострат) цитирует Гомера полностью и слово в слово, а в Деяниях цитирование не столь дословное и вдобавок — по крайней мере, на уровне декларации — по-еврейски, но даже если это правда⁴, само по себе совмещенное с переводом цитирование не необычно: недаром многие из «крылатых латинских выражений» по происхождению греческие, как пифийское *nosce te ipsum* — «познай самого себя». Тесная связь греческой и латинской традиций, однако, естественно предполагает такие заимствования, а цитирова-

⁴ О своем видении апостол рассказывал несколько раз: дамаским (и почти наверняка не только дамаским) христианам, затем автору Деяний, а затем иерусалимским евреям и Агриппе; в последних двух случаях он несомненно желал подчеркнуть свою принадлежность еврейской традиции и связать с ней свой новый религиозный опыт. Упоминание о том, что Бог говорил с ним по-еврейски, было в этом смысле полезно, хотя отсюда не следует, конечно, будто оно не было правдиво, — и все же в первом и главном рассказе о теофании о еврейском языке не сказано ни слова.

ние Гомера по-еврейски кажется необычным. Тем не менее в том же самом стихе Деяний есть еще одна цитата из греческой школьной классики, отмеченная во всех современных научных изданиях Нового Завета: на вопрос Савла Иисус отвечает: «Я Иисус, Которого ты гонишь. Трудно тебе идти против рожна» — σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.

Это πρὸς κέντρα (κέντρον) λακτίζειν зарегистрировано у трех классических авторов: у Эсхила Эгисф советует «не переть на рожон» корифею хора (Agam. 1624); у Пиндара прет против рожна строптивый вол, служащий прозрачной метафорой противника богов (Pyth. II. 94–95); у Еврипида (а предпочтительным объектом школьной зубрежки был Еврипид) Дионис говорит, что не попер бы против рожна, смертный против бога — πρὸς κέντρα μὴ λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῷ (Bacch. 795), и, наконец, во фрагменте несохранившейся трагедии Еврипида «Пелиады» рекомендуется не переть против сильнейших — πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε τοῖς κρατοῦσί σου (Eurip. Frg. 604. 1), что буква в букву совпадает с Эсхилом⁵. Следовательно, Иисус с самого начала обращается к Савлу на языке греческой школьной классики, с помощью цитаты из Гомера, а затем и на вопрос его отвечает на том же языке, еще одной цитатой, так что отмеченное всеми комментаторами κέντρα в известном смысле удостоверяет первую цитату, которая иначе могла бы — пусть со слишком заметной натяжкой —

⁵ Хотя κέντρα Деяний обычно небезосновательно возводится к школьному по преимуществу Еврипиду, а не к Эсхилу и тем более к Пиндару (который вдобавок использует сингулярную форму κέντρον), указать происхождение цитаты с абсолютной точностью едва ли возможно. Так, в одном практически не поддающемся датировке нравоучительном цитатнике есть πρὸς κέντρα μὴ λακτίζειν (Jamb. Adesp. Frg. 13. 2), и это, наверное, из Еврипида — но может быть и из Эсхила или даже из обоих, а подобные сборники цитат употреблялись задолго до того, как Савл научился читать.

расцениваться как свободно порожденный текст, совпавший с «Илиадой» случайно.

Цитату из трагедии Савл, однако, услышал, уже зная, что с ним говорит Иисус, а вот намек на Гомера он услышал раньше, и его недоуменный вопрос становится тем самым понятнее. Действительно, лежащий ниц Савл, слышащий из света «Саул, Саул», мог (и, скорей всего, должен был) вспомнить о неопалимой купине — и вот тут-то с помощью XXII рапсодии «Илиады» говорящий провозгласил божественность своей природы. Бог, которого Савл знал, «Илиаду» цитировать не мог: Гомер принадлежал совсем иному культурному универсуму, и пусть Савлом, как и многими другими, универсумы эти на бытовом уровне были освоены одинаково или почти одинаково хорошо, в религиозном сознании они не соприкасались, а новая вселенская общность эллинов и иудеев в тот миг еще не была Савлу воображима, потому что создать ее предстояло ему же.

Итак, до обращения Савл знал и верил, что некий житель Назарета выдавал себя за Мессию, был казнен, а затем якобы воскрес, из-за чего и возникла подлежащая искоренению радикальная секта. Об Аполлоне он знал едва ли не больше, однако знал, что — в отличие от вполне реального назарянина — Аполлон не существует, вернее, существует лишь в языческом суеверии и баснословии. Соответственно, ни один из этих двух не мог окликнуть его, как некогда Бог Моисея, — такое по силам лишь Богу, а гонителем Бога Савл, разумеется, никогда себя не признавал. Между тем Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; недвусмысленно указывало, что с Савлом говорит некто, могущий и осиять его светом с неба, и окликнуть по имени, как Бог Моисея, и при всем том отсылкой к Гомеру напомнить о своей божественности, как Аполлон в «Илиаде». Кто он, Савл не знал, а потому и спросил «кто ты?» Вопрос по самой сути своей языческий: вопрошающий по-

нимает, что перед ним божество, но не знает, которое из многих⁶, — и для еврея подобное, конечно, невообразимо, а значит, в первый миг обращения Савл, единственный раз в жизни открытый неведомому, отчасти уподобился эллину, одному из тех, кого ему в скором будущем предстояло обратить.

Добавление. Через триста с лишним лет св. Евсевий написал: «Едва Искупитель явился в человеках, случилось также, что возросло могущество Римлян, ибо в ту пору Август первый соделался властелином над многими народами <...>. Кто же не согласится, что не помимо воли Божией всё сие совпало со временем учения нашего Искупителя, ежели рассудить, что нелегко было бы ученикам Его странствовать в чужих землях, когда бы народы пребывали в разделении?» (Theoph. V. 52). Таким образом, уже соратнику Константина и одному из отцов не просто Церкви, но государственной Церкви приметна была значимость совпадения во времени двух процессов — строительства Империи и строительства Церкви. К этому можно добавить, что, хотя оформившаяся при Августе Империя была результатом относительно долгой политической эволюции, а оформившаяся при первых преемниках Августа Церковь обрела свои главные структурные признаки гораздо быстрее, но, как у Империи есть конкретный исторический создатель и это, разумеется, Август,

⁶ Так, в гимне к Афродите Анхис, увидев богиню на пороге шатра, сразу распознает ее природу, но спрашивает «кто ты?», да еще и перечисляет затем на выбор Артемиду, Лето, Афродиту, Афины и других богинь (Hymn. Hom. V. 92–99). Ощутить присутствие божества при наличии хотя бы одного признака такого присутствия (сияния или аромата) человек может, но имя божества нередко узнается лишь от него самого: потому-то Аполлон называет себя критским моряком (Hymn. Hom. III. 480), а Дионис — благочестивому кормицу (Hymn. Hom. VII. 55–57).

так есть конкретный исторический создатель и у Церкви — и это, разумеется, апостол Павел. Деятельность «апостола языков» довольно подробно описана в Деяниях, и этапы ее легко датируются по упоминаемым там встречам с римскими сановниками и администраторами: скажем, с проконсулом Кипра сенатором Сергием Павлом апостол встречался вскоре после 41 года н. э., так как в 41 году Сергей еще жил в Риме, где занимал должность смотрителя Тибра, и лишь после этого получил в управление маленькую провинцию Кипр, — а уже в 51–52 году апостол, давно покинувший Кипр и побывавший во многих других местах, познакомился с братом философа Сенеки проконсулом Галлионом, именно тогда служившим в Греции; а с прокуратором Фестом апостол встретился еще десятью годами позднее и вскоре отправился в Рим, где прожил года полтора, так как в 64 году погиб вместе с другими христианами во время устроенной Нероном резни⁷. Всё это время укреплялась новорожденная Церковь, но в это же самое время и молодая Империя приобретала устойчивость, в полной мере обнаружившуюся гораздо позднее, — и все же Церковь, пусть ненамного, моложе Империи, так что сначала нужно вкратце обозначить главные черты религиозной политики новорожденной Империи, сводящиеся, в сущности, к религиозной политике ее создателя, Октавиана Августа.

Этническая и культурная пестрота древнего Средиземноморья не заслоняет того факта, что оно подверглось унифицирующей эллинизации задолго до победы Октавиана при Акции, когда границы «Римского мира» совпали с границами древнеклассической цивилизации. В религии центристская тенденция облегчалась существовавшей издревле греческой интерпретацией (*interpretatio Graeca*), при которой

⁷ Rohden P. de, Dessau H. *Prosopographia imperii Romani saec. I–III. Pars III*. Berlin, 1898.

негреческие боги могли отождествляться с греческими — чаще всего по функциональному признаку, как Астарта с Афродитой, хотя иногда функциональное сходство было весьма приблизительным. В результате такого отождествления порой возникали синкретические культы, как культ египетского Сераписа, а порой (и чаще) не возникали, но процедура отождествления уже сама по себе означала эллинизацию — как в случаях, когда греки называли чужих (например, скифских или индийских) богов Зевсами и Гераклами, тем самым присваивая им соответствующие космологические свойства и участие в соответствующих эпизодах священной истории, так и в случаях, когда божество сохраняло местное имя, но почти без остатка вписывалось в мифологический образ греческого божества. Последнее особенно наглядно осуществилось в Риме, где у богов латинские имена и древние культы сохранились, однако священное предание было до такой степени модифицировано по греческому образцу, что исконную латинскую мифологию теперь приходится реконструировать: Троянский миф, например, был усвоен римлянами уже в республиканское время и служил одним из идеологических мотивов завоевания Греции — римляне как потомки троянцев «мстили» потомкам уничтоживших Трою ахейцев. Процесс эллинизации иногда был стихийным, как при отождествлении Реи и Кибелы, а иногда целенаправленным, как при формировании некоторых государственных культов эллинистических царств, но естественно предполагал взаимодействие двух культур, греческой и местной, хотя нередко прежде эллинизации местная культура успевала испытать и другие значительные влияния — скажем, на римлян (латинян) заметно повлияли этруски.

Однако держава Августа была гораздо больше и разнообразнее даже таких царств, как Египет, и при стольких народах и богах, пусть в основном уже более или менее элли-

низированных, никакая унификация не могла быть слишком скорой. Другое дело, что применительно к языческой древности под религиозной унификацией следует, разумеется, понимать не догматическое единообразие («единую веру»), а желательность наличия в религии всех жителей Империи какого-то общего элемента, отнюдь не упраздняющего местных культов, мифов и верований. Это не было ново: общие святыни связывали и колонии с метрополиями (сами римляне верили, что вынесли свою городскую святыню, палладий, из горящей Трои), и греческие «племена» (так, греки ионийского племени вместе праздновали на Делосе рождение Аполлона), и древние племенные союзы, и относительно молодые эллинистические царства с их смешанным населением. Словом, стоявшая перед Августом задача по сути была не новой, однако новыми были исполинские размеры его державы, что затрудняло решение задачи. Поэтому Август с присущей ему прозорливостью пошел к религиозной консолидации сразу двумя путями.

Во-первых, он сделал общегосударственным культ Аполлона, которому построил храм на Палатинском холме, и постепенно там, где прежде Аполлона не почитали, стали воздвигаться его храмы — иногда уменьшенные копии Палатинского, как знаменитый «Квадратный дом» (*Maison Carrée*) в галльском Немаусе, ныне французском Ниме. Аполлон и без того был едва ли не главным общегреческим богом, а после знаменитой чумы 431 года до н. э. стал в качестве *Apollo Medicus* одним из главнейших римских богов⁸, так что мог сплотить значительные области Империи, не меняя (или почти не меняя) их уже сложившийся религиозный быт. Словом, можно сказать, что воспетое Горацием в

⁸ О введении культа Аполлона-Целителя пишет Тит Ливий (Liv. XXIX. 14); см. также *Gagé J. Apollon Romain*. Paris, 1955.

«Вековой песни» освящение Палатинского храма было первым шагом к будущему всеимперскому культу Непобедимого Солнца, но этот путь по самой своей природе не мог быть скорым, потому что процесс синкретизации скорым не бывает — а пока авторитет Аполлона все-таки был не повсеместным и тем более не повсеместной была идея его преимущественного пребывания именно в Риме, на Палатинском холме. Поэтому, вступив на этот путь, Август нашел и другой путь, скорый, и просто добавил к уже существующим культам новый — культ Рима и Цезаря.

Возможность переосмыслить и в случае необходимости освоить с помощью *interpretatio Graeca* любое божество, а то и целую мифологическую систему не отменяла того факта, что даже греки нередко добавляли к имеющемуся списку богов еще одного — как в глубокой древности добавили Диониса, а в македонские времена Амона. Правда, присущий грекам этноцентризм все равно заставлял находить чужим богам греческие имена, даже если они готовы были признать своеобычность этих богов; недаром Плутарх доказывал, что Бог евреев — это греческий Дионис (Plut. Quest. Conv. IV. 5.3–6.2). Однако к культурной автаркии тяготел не каждый отдельный греческий полис, а эллинизм в целом, между тем как римляне были не совокупностью общин, а одной-единственной общиной, а следовательно, римское самосознание было не этническим, а гражданским — это, конечно, не препятствует культурному консерватизму, но культурная автаркия в таких обстоятельствах невозможна. И действительно, даже в героическую республиканскую эпоху римляне допускали к себе чужих богов — так был допущен Аполлон, не имевший римского аналога, а позднее Великая Мать, которая могла быть, но не была отождествлена ни с каким местным божеством.

Культе Рима и Цезаря, без возражений принятый гражданами и подданными Рима, будучи в целом новым, пред-

ставлял собой комбинацию и/или рекомбинацию традиционных элементов: так, римские историки свидетельствуют, что богиня Рома почиталась некоторыми малоазийскими греческими общинами уже во II веке до н. э. (Liv. XLIII. 6; Tac. Ann. IV. 56), а кое-где обожествлялись и римские полководцы, во всяком случае, Плутарх сообщает об обожествлении Тита Фламинина (Plut. Flam. 16); притом у римлян и у других народов было распространено обожествление предков, а у римлян существовал еще и культ гения домовладыки — но эти и подобные обычаи оставались неповсеместными, разнородными и обычно малозначительными. Новаторство Августа заключалось не в том, что он создал из имеющихся ресурсов новый, пусть с опознаваемыми чертами, культ, а в том, что этот новый культ был объявлен повсеместно обязательным — как общинный культ для общины или семейный для семьи.

Новшество привилось легко не только потому, что было опознаваемо и никакой традиции, в сущности, не противоречило, но и потому, что особой его приманкой были новоучрежденные жреческие коллегии, членом которых мог стать провинциал, а то и бывший раб, не имевший доступа к старым жреческим должностям и сопутствующему им престижу, — недаром Трималхион у Петрония титулуется «севи-ром августалов», то есть одним из блюстителей культа *divi Augusti* (Petr. Sat. 30). Другое дело, что языческое благочестие не испытывало недостатка в объектах почитания: во всяком городе были свои отчие святыни, повсюду были распространены различные религиозные братства, редкий горожанин не был посвящен хоть в какие-нибудь мистерии — и все эти иногда привычные (как тот же Аполлон), а иногда для многих подозрительные (как пресловутая Сирийская богиня) божества были гораздо старше и сильнее «Рима и Цезаря». Поэтому самоочевидно, что склонное к мистицизму и/или к религиозному экстазу меньшинство обитателей Римского

мира не тратило эти свои чувства на изобретение Августа, да и сам Август явно ничего подобного не ожидал, так как новый культ был просто традиционным гражданским культом, исправление которого никому не было обременительно, а членам новосозданных жреческих коллегий даже и выгодно, при всем том способствуя сплочению мира вокруг Рима. А так как в ту пору центристские тенденции в Империи несомненно преобладали над центробежными, поддерживавшая их религиозная политика Августа тоже была успешной, о чем свидетельствует и присущая всякому успешному начинанию инерция: скажем, Константин, перед смертью принявший крещение, после смерти несмотря ни на что был объявлен «божественным» — точь-в-точь как сам Август, ставший после смерти *divus*.

Тем не менее скорый успех Августа в известной мере предопределил последующее развитие событий: сделалось очевидно, что концептуально равная Риму вселенная может быть объединена неким общим и для всех обязательным, однако для всех новым благочестием. Прежде того не было и мысли о каком бы то ни было религиозном единообразии различных народов с их несходными языками и несходными традициями: «греческая интерпретация» не была ни повсеместной, ни обязательной, а главное, не предполагала никаких нововведений, основываясь на презумпции, что боги всюду одни и те же, просто называются и почитаются по-разному. Август, выстроив Империю и придав ей поверхностное религиозное единство, создал таким образом нишу для всемирной религии, но заполнил эту нишу культом, рассчитанным скорее на привычку к гражданской дисциплине, нежели на живое религиозное чувство или сложившуюся культурную традицию, — иначе говоря, в данном случае уже расчищенное свято место оставалось более или менее пусто, и неудивительно, что на всеобщность и обязательность стала претендовать другая и тоже новая ре-

лигия. Поэтому трудно не согласиться со св. Евсевием, что Церковь потому и явилась сразу вослед Империи, что без Империи ей просто некуда было бы явиться.

Действительно, возникшее в иудейской среде христианство наследовало бы замкнутость иудаизма, если бы не имело пространства для распространения, — это демонстрируют не столько результаты деятельности создавшего вселенскую Церковь «апостола языков», сколько результаты деятельности остальных апостолов, проповедывавших среди евреев и обративших слишком незначительное их число. Культ Рима и Цезаря дал возможность нести проповедь для всех единой и для всех обязательной религии по всей Империи, постепенно отождествляя *populus Romanus* и *populus Christianus*, так что недаром уже более века назад А. Гарнак отмечал заметное сходство между раннехристианской терминологией и терминологией императорского культа у азиатских греков, среди которых было больше всего первых христиан: по мнению Гарнака, в данном случае языческая терминология влияла на христианскую⁹, да иначе и не могло быть, так как христиане еще оставались тогда в абсолютном меньшинстве. Действительно, весь стиль проповеди апостола Павла демонстрирует отчетливую тенденцию объяснять новое на привычном слушателям языке, не избегая даже «греческой интерпретации»: недаром, проповедуя в Ареопаге, он отождествил своего Бога с «неведомым богом» афинян (Act. 17:21–23) — для греков неременным условием включения в ценностную иерархию был перевод на греческий, потому что о чем нельзя сказать по-гречески, о том не стоит и говорить. Однако «неведомый бог»

⁹ Гарнак А. Церковь и государство вплоть до установления государственной Церкви // Общая история европейской культуры. СПб., 1908. Т. 5, ч. 1. С. 256–257. Отмеченное Гарнаком сходство подтверждено позднейшими (в том числе современными) исследованиями.

был местным, афинским, и обращение к его авторитету было уместно только в Афинах — по-настоящему универсальным в первое время существования Церкви был только культ Рима и Цезаря, и естественно, что Церковь претендовала именно на его место.

Свидетельством этой конкуренции можно считать один из распространенных поводов мученической смерти членов первых христианских общин — отказ принести жертву на алтаре Рима и Цезаря или хотя бы присутствовать при таком жертвоприношении. Этот отказ недаром является общим местом хоть в житиях, хоть в исторической беллетристике: подобное действительно случалось нередко, хотя, как уже сказано, культ Рима и Цезаря совершенно не ассоциировался с какими бы то ни было формами религиозного энтузиазма, а значит, естественнее было бы ожидать эксцессов в связи с какими-то более близкими живому религиозному чувству богами. Однако острота конфликта обеспечивалась в данном случае остротой конкуренции за созданную Августом нишу: всеобщий и для всех обязательный культ Рима и Цезаря занимал как раз то цивилизационное пространство, которое желала заполнить и в конце концов заполнила Церковь. Зато едва она эту нишу заполнила, то есть едва из гонимой превратилась в государственную, продолжавшаяся борьба с идолопоклонством менее всего касалась императорского культа, и христианин Константин был, как упоминалось, после смерти объявлен *divus* — успешные способы поддержания государственного единства обладают собственной инерцией, а в таком единстве Церковь была теперь заинтересована.

Можно полагать, что христианство явилось вослед Империи потому, что было представлено римскому вселенскому общежитию как новая религиозная альтернатива, долженствующая укрепить это вселенское общежитие и предложенная, соответственно, на языке, наиболее доступном носителям

обнимаемой Империей цивилизации. Таким образом, подлинная — единая — Римская империя практически на всем протяжении своего существования (за вычетом первых нескольких десятилетий) характеризовалась двоеверием: пусть количественное соотношение христиан и язычников менялось, чисто языческой или чисто христианской Империя после Августа не бывала никогда. То, что выбор христианской альтернативы почти совпал по времени с упадком и разрушением цивилизации, можно связать с этим выбором, но лишь отчасти: для Церкви разделение Империи и упадок цивилизации был нежелателен, так как после отождествления *рaх Romana* и *рaх Christiana* Рим навсегда остался концептуальным средоточием церковности — недаром на Востоке, где «темных веков» в собственном смысле слова никогда не было, Церковь не мешала читать в школе Гомера и Еврипида, а на Западе в «темные века» только Церковь поддерживала «свободные искусства» и школу, где по-прежнему читали Вергилия. Все это, однако, хотя и античное по происхождению, вернее квалифицировать как «античное наследие», а св. Евсевий застал то недолгое время, когда Империя существовала в своих границах, кризис предшествующего века был преодолен, Церковь наконец-то стала государственной — и поводов для исторического пессимизма не было, потому что при продолжающемся благодаря христианизации сплочении такая держава могла, казалось, существовать хоть до второго Пришествия, а вообразить другую, неримскую, вселенную никто тогда был не в силах.

ЗИМНИЕ КАНИКУЛЫ

Набор праздников каждой культуры в основном совпадает со списком ее структурообразующих принципов — недаром часто культуру можно опознать по одному-единственному празднику, будь то Великие Дионисии или День Благодарения. Поэтому трудно не согласиться с назидательным утверждением одного из православных сайтов: «Помните, православный календарь — это не просто повторяющиеся циклы религиозных праздников, он в первую очередь хранитель того, что лежало в первооснове православия», — другое дело, что сказанное касается любого календаря. При этом, во-первых, у календарных праздников есть постоянное место в году, нередко даже постоянная дата, а во-вторых, всем календарям присуща ориентация на солнцестояния, к одному из которых обычно подверстано новолетие. Связь нового года с солнцем достаточно универсальна: при переходе от старого года к новому обновляется (заново творится) космос, что неизбежно ассоциируется с «победой над тьмой и приобретением солнца как награды»¹, хотя под солнцестоянием не следует, конечно, понимать его астрономически точный момент, так как при непосредственном наблюдении долгота светового дня ощутимо прибавляется или убавляется не сразу.

Созданный александрийским математиком Сосигеном календарь был введен в 46 году до н. э. Юлием Цезарем, по которому и называется Юлианским. По сути то была отредактированная версия прежнего календаря, где тоже имелись январь, февраль, иды, ноны и прочее, однако старый римский

¹ *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового древа» // Труды по знаковым системам. Вып. 5. Тарту, 1971. С. 31.

год был короче солнечного, что вызывало необходимость время от времени прибегать к вставным месяцам — и от этого неудобства Цезарь с помощью Сосигена наконец-то избавился. Юлианский календарь действовал на всем подвластном Риму пространстве, не отменяя местных календарей, что соответствовало культурной политике Империи, которая была своего рода «оболочкой» Римского мира, в значительной мере сохранявшего свое этнокультурное разнообразие, — при том, что эффективность взаимосвязей огромной системы обеспечивалась некоторым набором общезначимых принципов, и главным из них была *res publica populi Romani*, жившая, конечно, по Юлианскому календарю.

Начало строительства Империи лишь на несколько десятилетий обогнало начало строительства Церкви, и возрастающее число христианских общин можно считать постоянной характеристикой Римского мира после Августа. Пасху и праздники «великого пасхального круга» христиане рассчитывали, как и теперь, по особым правилам, а в прочих отношениях следовали имперской традиции, так что используемый общиной календарь зависел и от большей или меньшей близости этой общины к ветхозаветной традиции, и от принятого в данной местности деления года, и от прочих факторов². Так продолжалось до 325 года, когда стараниями Константина Никейский собор не только (пусть на уровне декларации) унифицировал христианскую догматику, но и принял Юлианский календарь как общеобязательный для всех христиан.

Римский год начинался вскоре после зимнего солнцестояния (1 января вступали в должность новоизбранные консулы), однако с 272 года н. э. зимнее солнцестояние знаменова-

² *Hannah R.* Greek and Roman Calendars: Constructions of Time in the Classical World. London, 2005 (гл. 6 — о судьбах Юлианского календаря).

лось также главным всеимперским праздником в честь главного всеимперского божества, Непобедимого Солнца (Sol Invictus), рождение которого отмечалось в ночь с 24 на 25 декабря, как и рождение отчасти тождественного ему Митры, чьи мистерии были распространены чрезвычайно широко. Рождество Христово праздновалось тогда христианами не повсеместно, но если праздновалось, тоже тяготело к зимнему солнцестоянию (с которым так или иначе ассоциировалось Богоявление) и нередко справлялось 6 января по Юлианскому календарю. При преемниках Константина празднование Рождества становилось все распространеннее, пока наконец в 431 году на Ефесском соборе не было узаконено и — опять-таки официально — назначено на всё то же 25 декабря, хотя на деле это случилось еще в IV веке, когда богослов и астроном Дионисий Малый, работавший по поручению Папы Юлия, избрал 25 декабря датой Рождества Христова.

Важно отметить, что 25 декабря (как и в иной день) Рождество именно праздновалось: никто не утверждал, будто это день рождения Иисуса Христа, как никто не утверждал подобного об отмечавшемся уже с III века Рождестве Иоанна Предтечи, а несколько позднее — о Рождестве Богородицы; названные три Рождества не считались историческими датами и справлялись исключительно «в воспоминание события» рождения. Правда, у евангелиста Луки (Лк. 1:26–44) Благовещение случается «в шестой месяц» и как раз тогда Иоанн впервые «вызиграл во чреве», — то и другое произошло, следовательно, примерно в марте или в апреле. Однако даже если вычислить этот месяц по Юлианскому календарю, в нем останется четыре недели, и описываемые события могли совершиться в любую из них, а значит, из евангельского свидетельства можно умозаключить только, что Иоанн родился летом, а Иисус зимой, так что выбранная для «воспоминания события» дата останется более или менее произвольной.

И верно, дата Рождества Христова была назначена наперекор главному языческому празднику, будучи своего рода экспроприацией дня рождения Непобедимого Солнца и/или Митры — этого не отрицали в свое время отцы Церкви, не отрицают и современные христианские богословы³.

Экспроприация дат производилась по тем же причинам, по каким храмы переделывались в церкви — для искоренения двоеверия при сохранении основных параметров доставшегося по наследству концептуального универсума, ибо *ropulus Romanus* преобразился теперь, не сдвигаясь с места, в *ropulus Christianus*. Так как пространство у государственной Церкви и у Империи было общее и так как находящиеся в этом пространстве пригодные для храмов места в большинстве случаев уже были заняты храмами, концептуальное освоение пространства естественно предполагало перепосвящение храмов — как предполагало, например, особое положение римского епископа. Однако календарь, как и всё, относящееся ко времени, не обладает пространственной наглядностью: акрополь — он и есть акрополь, Рим — он и есть Рим, а «23 нисана» не втиснуть в какой-нибудь анфестерион или таргелион, потому что еврейский и греческий календари принадлежат непересекающимся годовым циклам. Иначе говоря, если бы Никейский собор не принял Юлианский календарь, назначить 25 декабря Рождеством было бы невозможно просто ввиду отсутствия понятной всем христианам даты «25 декабря»: сначала нужно было совпасть во времени, приняв действующий (пусть языческий по происхождению) календарь, и только затем можно было этот календарь преобразовывать, — зато едва Никейский собор необходимое совпадение обеспечил, можно было назначить Рождество на любую дату.

³ Иванов К. Дата Рождества Христова согласно историческим свидетельствам // Церковный вестник. 2000. № 12.

Описанный метод освоения культурных парадигм вообще и календаря в частности был присущ христианству изначально ввиду особых обстоятельств его возникновения и развития в недрах уже существующей цивилизации, которую порожденная этой цивилизацией Церковь собиралась не уничтожить, а осваивать. Работает этот метод до сих пор, хотя обычно на уровне публицистического дискурса (как предложение о. Андрея Кураева «осваивать» 14 февраля, раз уж люди все равно празднуют), но есть и конкретный современный пример такого, пусть уже не церковного, освоения — американская Кванза (Kwanzaa).

К 1960-м годам движение за гражданские права заметно солидаризировало афро-американцев: их связывала и общая прародина, и общее рабское прошлое, и общий (уже англоязычный) фольклор, и — что едва ли не важнее прочего — внешняя опознаваемость, мешавшая раствориться в плавильном котле народов, в котором при желании может без остатка или почти без остатка раствориться немец или поляк. Всего этого хватило бы на несколько праздников, а не было ни одного, пока наконец в 1966 году калифорнийский профессор Маулана Каренга не создал праздник, который назвал «Кванза». Слово Kwanzaa происходит от *matunda ya kwanza*, что значит на суахили «первины урожая», но американская Кванза с урожаем не связана, это праздник сплоченности афро-американской диаспоры — в таком смысле она стала освещаться и пропагандироваться, а вскоре и праздноваться и сейчас празднуется достаточно широко. Главное же, что празднуется Кванза с 26 декабря по 1 января, в самый пик декабрьского «праздничного сезона», на начало которого обычно попадает и широко отмечаемая в американских городах еврейская Ханука, так что недаром одно из определений Кванзы — «the black cultural celebration of the holiday season». С Ханукой у Кванзы есть что-то общее (обе празднуются много дней, со-

ответственно восемь и семь, и сопровождаются зажиганием свечей, тоже восьми и семи), но куда больше Кванза похожа на праздники Великой Французской революции, которые едва ли не превосходит изобилием умозрительной символики.

Стержень Кванзы — Nguzo Saba (в переводе с суахили «Семь Принципов»), по Принципу на день: Umoja (Единство), Kujichagulia (Самоопределение), Ujima (Совместный Труд и Ответственность), Ujamaa (Кооперативная Экономика), Nia (Целеустремленность), Kuumba (Творчество) и, наконец, Imani (Вера) — но не в бога или богов, а «в наш народ, наших родителей, наших учителей, наших лидеров и в справедливость и победоносность нашей борьбы» (in our people, our parents, our teachers, our leaders and the righteousness and victory of our struggle). У Кванзы имеются также «Семь Символов»: mazaao (фрукты-овощи-орехи), mkeba (циновка), kinara (семи-свечник), vibunzi или muhindi (кукурузные початки по числу детей в семье), zawadi (подарки в соответствии с принципом каждого дня), kikombe cha umoja (общая чаша) и, наконец, главный — mishumaa saba, те самые семь свечей, посередине черная, которую зажигают в первый день, день Единства, и по три красных и зеленых, которые зажигают через раз, пока в день Веры не окажутся зажжены все семь. Есть у Кванзы и свое поздравление, Habari Gani, а отвечать нужно, добавляя к Habari Gani принцип дня: скажем, в день Кооперативной Экономики — Habari Gani Ujamaa. Подготовка к празднику начинается недели за две, к 26 декабря дом украшают чем-нибудь африканским вроде «леопардовой» накидки на диван, масок и тому подобного, 31-го большой семейный пир тоже с чем-нибудь африканским вроде тушеного сома по-сенегальски, а 1 января дарят последние подарки — самодельные или (чаще) фабричные, но похожие на самодельные, как куколки с африканскими косичками. Интернет переполнен не только рекламой готовых деликатесов, подарков и поздравительных

открыток, но еще более рецептами этих деликатесов, инструкциями по изготовлению игрушек и развлечению детей, текстами праздничных песенок, регламентами каждого дня и пр. В американских календарях, самых обычных, с картинками из «Гарри Поттера», подробного расписания по дням нет, но 26 декабря и 1 января помечены как «начало Кванзы» и «конец Кванзы» наравне с прочими праздниками, будь то обе Пасхи, Пурим, день св. Патрика или общий всем День Благодарения, однако Кванза не только завершает, но и открывает год, ибо никаких праздников, кроме «конца Кванзы», 1 января нет.

Работая над своим этнокультурным проектом, Каренга не лишал афро-американцев возможности спокойно справить Рождество (24 и 25 декабря к Кванзе еще только готовятся), хотя с самого начала объявил, что его праздник — альтернатива «имеющемуся празднику господствующего общества», который «черные» сейчас «просто имитируют»⁴. Позднее, когда Кванза уже успешно праздновалась, Каренга продолжал характеризовать ее как «духовную альтернативу коммерциализованному Рождеству», с которым Кванза конкурирует лишь в культурном отношении, ибо «для христиан Рождество — праздник религиозный, но для европейцев еще и культурный, так что <...> можно принимать рождественское послание, но отвергать его европейский культурный контекст»⁵. Правда, представители афро-американского духовенства настойчиво твердят, что Каренга пытается подменить Кванзой Рождество, а если кто празднует оба праздника, тому, мол, надо от Кванзы отказаться, ибо всё это — сущее язычество, однако подобных протестов не слишком много, имеющиеся звучат не

⁴ Karenga M. Kwanzaa: Origin, Concepts, Practice. Los Angeles, 1977. P. 21.

⁵ Karenga M. Kwanzaa: A Celebration of Family, Community and Culture, Los Angeles, 1997. P. 118.

слишком громко и — главное! — представлены в основном на сайтах все той же Кванзы в разделе «дискуссия».

При этом после 1966 года и особенно после победы в борьбе за гражданские права самоидентификация афро-американцев получила развитие не только в повседневной сфере (что видно даже по особой «черной» моде), но и в сфере интеллектуальной, — тут особенно помогла «Черная Афина» Мартина Бернала, к 1990-м годам создавшая для Африки, а на деле прежде всего для афро-американцев, нечто вроде собственной классической древности или, если угодно, «оного времени»⁶. В эти же годы развитие политкорректности создало Рождеству из-

⁶ *Bernal M. Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Culture. Vol. I: The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985. London, 1987.* По мнению Бернала, греческая цивилизация имеет глубокие корни в афро-азиатских культурных традициях, хотя, начиная с XVIII века, это игнорировалось или прямо отрицалось — конечно же, из расистских соображений. Греки нередко высказывались в том смысле, что их мифы, верования и даже политические институты по большей части заимствованы с Востока, в основном из Египта, — Бернал расценивает эту «древнюю» модель как соответствующую исторической реальности, в отличие от «арийской» модели, когда зависимость греческой культуры от афро-азиатской во внимание не принимается на том основании, что греческий язык относится к числу индоевропейских, а значит, и сами греки могут быть близки лишь другим индоевропейским народам. Сам Бернал предлагает третью («уточненную древнюю») модель, доказывая, что все или почти все культурные достижения греков в основе своей заимствованы из Египта и из Африки; египтян он считает африканцами (черными). Нечто подобное от случая к случаю высказывалось и прежде, но служило слишком явной иллюстрацией «афроцентризма», однако Бернал (британец, профессор в Кембридже, никаким родством и свойством с Африкой не связанный) не имел явных оснований разделять афроцентристские ценности — отсюда его, пусть далеко не всеми признанная, репутация высококвалифицированного и объективного исследователя.

вестные ограничения: так, в маленьких городах, где есть община и площадь для общинных мероприятий, раньше на этом common'e можно было не только играть в мяч, но и устраивать рождественские вертепы, а теперь религия с common'a изгнана; даже объявление на дверях кафедры, что третьекурсники должны принести сочинения после X-mas holidays, могло вызвать нечто вроде скандала, ибо не все празднуют Рождество, а в последнее время подобные объявления просто невозможны; предновогодние письма завершаются пожеланием happy holidays, а какие holidays, это адресат волен домыслить сам. Словом, в мультикультурном обществе никаких помех празднованию Кванзы нет, зато сама Кванза в качестве афро-американской альтернативы Рождеству не столько потеснила Рождество, сколько повсеместно ему уподобилась, причем уподобилась именно тому Рождеству, которое отвергал Каренга, протестовавший не против христианства как такового, а против «европейцев» и коммерциализации праздничного сезона. Как бы там ни было, Каренга действительно хотел наполнить зимние каникулы некоторым духовным содержанием — и потерпел поражение, как потерпел его некогда Кромвель, тоже по-своему пытавшийся одухотворить Рождество и запретивший с этой целью рождественские увеселения.

По мере того, как из этнокультурного проекта Кванза превращалась в житейскую реальность, становясь настоящим (празднуемым) праздником, она обростала и к нашему времени совершенно обросла всем тем, чем давным-давно обросло Рождество: песни, еда, подарки, украшения, детские игры и прочее — весь этот реквизит у Кванзы иной, чем у Рождества, но его ровно столько же и проходит он по точно тем же статьям, включая музыкальные поздравительные открытки. В результате праздничный сезон остается праздни-

ным сезоном, подготовка к празднику (в частности, распродажи) и вакации, как их ни называй, никуда не делись, семейные застолья и подарки всем родным и друзьям тоже никуда не делись, — и все по-прежнему празднуют зимний праздник, в честь которого у всех каникулы, а после каникул у года будет новый номер. На каникулы никто никогда не посягает, потому что, как стало особенно заметно по новому и странному российскому празднику 4 ноября, каникулы, тем более школьные, гораздо важнее их сакрализованного или не сакрализованного повода, — а каникулы после зимнего солнцестояния в году несомненно главные. Известно, что именно поэтому попытка советских богборцев избавиться от Рождества имела результатом превращение Нового года, до того почти не отмечаемого, в любимый всенародный праздник, причем со всеми основными (и очень быстро признанными властью) реквизитами Рождества — с елкой, подарками, семейным застольем и, разумеется, со школьными каникулами.

Похож ли этот зимний праздник на стихораздел, который стихам нужен непременно, однако возможен после определенного числа хоть долгот, хоть слогов, хоть ударений, а в верлибре едва ли не где угодно? Подобные идеи напрашиваются, но представляется, что не они лежат в основе почти всех современных праздников. Коль скоро праздники эти — календарные, а набор календарных праздников в основном совпадает, как уже сказано, со списком структурообразующих принципов культуры, каждый праздник, не исключая приуроченного к зимнему солнцестоянию, должен соответствовать некой сакрализованной первооснове современной культуры — и всё свидетельствует, что этой сакрализованной первоосновой является досуг.

Греки и римляне, как известно, высоко ценили досуг (σχολή, otium), однако не у всех и не всегда он был, — неда-

ром Брутом восхищались среди прочего потому, что даже во время войны он находил время читать, писать и осматривать достопримечательности. Древние, таким образом, сформировали концепцию досуга и культуру досуга, но не сакрализовали его, ибо не сделали и не могли сделать общеобязательным, а священное (как заповедная роща при храме) священно для всех. Общеобязательными были городские и государственные праздники, но у них имелся строгий протокол, а смысл досуга как раз и состоит в отсутствии протокола — в произвольности выбора занятий и развлечений, у кого-то «благородных» (как *otium cum dignitate* Брута), у кого-то пошлых (как известный пир Трималхиона), но у всякого на свой вкус, между тем как в Афинах, например, даже посещение театра было протокольной частью Дионисий. Подобная ситуация в том или ином виде сохранялась до середины XX века, пока в цивилизованных странах рост доходов, урбанизация, контроль над длительностью рабочего дня и прочие составляющие общего благоденствия не подарили досуг всем поголовно, тем самым сделав его обязательным для основных масс населения, прежде веселившихся на праздниках и отдыхавших во сне, а теперь после шести вечера обязанных смотреть телевизор, — кстати, тогда же стал доступен и сам телевизор, то есть проблема заполнения досуга решилась сама собой. В результате *de facto* досуг оказался сакрализован именно в качестве досуга: раньше в воскресенье не работали, потому что молились, а теперь не работают, потому что смотрят телевизор или едут на рыбалку, — но воскресенье остается воскресеньем.

Итак, еженедельный праздник никуда не подевался и даже удвоился за счет повсеместно нерабочей субботы, но реальным его (и других праздников) наполнением оказался досуг, превращающийся или уже превратившийся в концептуальную первооснову нашей по преимуществу секулярной эпохи. До-

сути небогатых горожан, то есть абсолютного большинства населения, довольно однообразны (отсюда известная проблема «организации молодежного досуга», чтобы ватаги скучающих подростков не искали незаконных развлечений), и в этом контексте предложение угоститься сомом по-сенегальски, зажигая в определенном порядке разноцветные свечи, не может не иметь успеха, особенно если еще и сопровождается приемлемой идеологической декларацией. При всей произвольности досуга входящий в него набор возможностей не слишком обширен и в существе своем не изменился с классической древности: это (чаще) потребление или (реже) создание художественного либо интеллектуального продукта (хотя бы просмотр сериала), внесемейное общение с равными (хотя бы пиво с друзьями), бескорыстные физические усилия (хотя бы футбол на пустыре). При всем том, разумеется, общественные предпочтения обусловлены не столько повседневными возможностями большинства, сколько пристрастиями тех, кто занимает высокие или относительно высокие ступени социальной иерархии и превращает в желанное занятие то философские дебаты, то разведение роз, то игру в теннис, — кое-что может заимствоваться у «низов общества», как некогда бокс, но модным становится лишь после одобрения элиты, как мода на какой-нибудь вид народной музыки или на рваную одежду.

Не всякая форма досуга может вызвать массовое подражание (для дебатов требуется образование, для роз — садик), и до поры досуг естественно ассоциировался со статусом, обеспеченным средствами и навыками, необходимыми для писания пейзажей или для восхождения на Монблан. Однако середина XX века стала не только эпохой, когда благоденствие приобрело в цивилизованных странах более или менее всеобщий характер, но и эпохой, когда явилась массовая ин-

дустрия досуга⁷: самой дешевой его формой остается телевидение, но есть и другие предложения, да притом в этой индустрии трудится множество тренеров, и люди учатся охотно, так как обучение в данном случае — тоже досуг. В настоящее время (быть может, из-за доступности транспорта) главной формой досуга высших и средних слоев общества являются разнообразные виды туризма, и в зимние каникулы предста-

⁷ Упоминание индустрии досуга заставляет упомянуть также и известную книгу Жана Бодрийяра «Общество потребления» (*Baudrillard J. La société de consommation*. Paris, 1970), недавно вышедшую по-русски; досугу в ней отведена целая глава с поэтическим названием «Драма досуга или невозможность убить свое время» (Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 193–234; здесь и далее ссылки на русское издание). Приведя общепризнанное определение досуга как «царства свободы» (с. 194), Бодрийяр вскоре приходит к выводу, что свобода эта — кажущаяся (с. 198), и затем до конца главы объясняет, что в царстве потребления досуг — тоже товар, который люди просто вынуждены потреблять, как вынуждены потреблять другие товары, а в общем «герои потребления устали» (с. 230). Написанная сразу после революции 1968 года, эта книга несет на себе отблески ее пожара (сегодняшнему читателю не всегда заметные), однако тот факт, что понятие досуга возникло за тысячелетия до 1970 года и что досуг всегда предполагал некоторые расходы, для Бодрийяра неактуален, как неактуальны и мелочи вроде того, что специфическая усталость от благополучия была хорошо известна уже в древнем Риме и даже приводила иногда к самоубийствам. Это не упрек автору, ибо задача его совсем другая, так что его философскую (или пропагандистскую?) работу можно было бы считать не относящейся к делу — если бы не то знаменательное обстоятельство, что социальные проблемы 1970-х годов давно сменились новыми, а досуг остался и сделался еще более массовым и индустриализованным, хотя по-прежнему (как и во времена Сократа) требует некоторых затрат, более или менее посильных любому члену общества, теперь уже не потребительского, а информационного.

вители этих слоев обычно уезжают — изредка компанией, чаще семьей, вдвоем, в одиночку — и едут кто куда: кто-то плавает или катается на лыжах (бескорыстные физические усилия), кто-то осматривает древности (потребление художественного и/или интеллектуального продукта), кто-то даже пишет книгу (производство художественного и/или интеллектуального продукта); в любом случае, однако, повод для каникул, праздник, оказывается менее значим, чем сами каникулы и даруемый ими досуг — приобщение к сакрализованной основе культуры, неважно, в музее или на пляже. Такой праздник не объединяет путешественника даже с большинством представителей его собственного социального слоя, которые находятся где-то в другом месте, зато в эпоху масс-медиа всё тут же становится известно той части публики, которая сидит перед телевизором, убеждаясь на опыте референтных групп, что праздник — это досуг, и при первой же возможности тоже отправляясь в путь к солнцу, к Диснейленду или куда-нибудь еще, а значит, в известном смысле пренебрегая праздником, как бы тот ни назывался.

Мифология досуга не менее разнородна, чем мифология Непобедимого Солнца или — отчасти — Кванзы. Календарные праздники далеко не всегда прочно ассоциированы с однозначно описываемым (как Исход из Египта или 14 июля) событием *illius temporis*: скажем, источниками мифологии *Sol Invictus* были мифы о различных солнечных или ассоциированных с Солнцем божествах, так что при отправлении этого общегосударственного, но недогматического культа повествовательное сопровождение могло варьироваться — в Антиохии, например, и в Сиракузах о рождении Солнца можно было рассказывать по-разному. Сходно, хотя не столь многообразно, варьируется повествовательная мотивировка Кванзы: в первоначальной версии, которую предложил Ка-

ренга, то была «исконно африканская» (в основном суахили) традиция, пусть совершенно преобразованная для использования в новых условиях, однако после «Черной Афины» Бернала, главным «оним временем» афро-американцев сделался переосмысленный в афроцентристском духе миф о приоритете египетской мудрости — тот самый миф, одним из древних вариантов которого предваряется рассказ об Атлантиде. Недогматический культ способен легко ассоциироваться с целым набором мифов, и мифы о рождении солнечного божества или о великом общем прошлом разноплеменных африканцев не составляют исключения. На этом фоне мифология досуга отличается от прочих главным образом близостью «оного времени»: пусть Деметра скорбит о разлуке с Персефоной каждый год, все-таки в первый раз это случилось за горизонтом сегодняшних событий, а культура массового досуга возникла недавно, ни на какие «благородные досуги» былых времен не ориентирована (и навряд ли знает о них), да и вообще не ориентирована на далекое прошлое. Соотнесенные с мифологией досуга тексты — это прежде всего телепередачи, статьи в глянцевах журналах и устная традиция, то есть рассказы (не всегда правдивые) об удачно проведенных каникулах самих рассказчиков или хотя бы их друзей и знакомых.

Эта мифология обычно опознается не как мифология, а как светская хроника, реклама или просто болтовня — но это самая настоящая мифология. Более того, эта мифология чрезвычайно архаична, так как в ней нет богов: в событийной последовательности «оного времени», применительно к досугу ассоциируемого с историческим «вчера», а то и «два часа назад», участвуют лишь люди (обычно известные), совершающие и претерпевающие то, что затем по мере сил воспроизводится людьми обыкновенными. Конечно, описываемые

этими архаичными мифами ситуации могут показаться космологически гораздо менее значимыми, чем первый восход Солнца, в которое превратился бушмен со светящимися подмышками (см. «Аркадская луна»), не говоря уж о более сложных мифах, но подобный вывод был бы неверен: значимость календаря состоит в том, что он — календарь, чей структурообразующий принцип — сакрализованная основа культуры, и этой основой вполне может быть досуг, а сопоставление культур по значимости не входит в задачи мифологического исследования; впрочем, утверждение, будто городская культура современных цивилизованных стран уступает значимостью какой-то другой культуре, было бы слишком явно неосновательным.

Не менее важно, что мифология досуга наглядно демонстрирует главный принцип сосуществования *illius temporis* с историческим (повседневным), которому «оное» противопоставлено не по признаку относительной или абсолютной давности, а только по признаку парадигматичности. Тот факт, что сложение актуальных для космоса и социума причинно-следственных связей чаще всего ассоциируется с давно прошедшей эпохой творения, не исключает, как было показано ранее, отождествления этой эпохи с более или менее отдаленным, но историческим прошлым, будь то греко-персидские войны или борьба за единовластие в Риме. Конечно, всё, о чем повествуется, а значит, и всякий миф по необходимости относится к «прошедшему времени», так как иначе не может быть предметом завершенного сообщения, — но событием *illius temporis* можно представить и едва миновавшее событие, лишь бы оно относилось к области сакрального. Так, для первых христиан время апостольской проповеди было недавним; столь же недавним является время становления для всех вообще новых религиозных течений, в таком мно-

жестве возникавших в XX веке и продолжающих возникать теперь. А для течений, основатель которых все еще устанавливает космо- и социоустроительные правила (как это делает, например, Виссарион), «оное время» и вообще параллельно историческому: в «оном» правила создаются, а в историческом воспроизводятся, причем незамедлительно — и, разумеется, сопровождаются рассказыванием мифов, потому что процесс мифотворчества может завершиться только вместе с исчезновением людей.

СОДЕРЖАНИЕ

По плану Гипподама	5
Боги Греции	13

HYMNI HOMERICI

Гомеровы зачины	37
Список сокращений	57
Карта Эгейского мира	62
I. К Дионису	64
II. К Деметре	71
III. К Аполлону	103
IV. К Гермесу	149
V. К Афродите	183
VI. К Афродите	204
VII. Дионис, или Разбойники	206
VIII. К Арею	211
IX. К Артемиде	214
X. К Афродите	216
XI. К Афине	216
XII. К Гере	217
XIII. К Деметре	219
XIV. К Матери богов	220
XV. К Гераклу Львиносердому	221
XVI. К Асклепию	224
XVII. К Диоскурам	225
XVIII. К Гермесу	226

XIX. К Пану	227
XX. К Гефесту	231
XXI. К Аполлону	234
XXII. К Посейдону	235
XXIII. К Крониду Высочайшему	236
XXIV. К Гестии	238
XXV. К Музам и Аполлону	239
XXVI. К Дионису	240
XXVII. К Артемиде	241
XXVIII. К Афине	243
XXIX. К Гестии	244
XXX. К Земле	246
XXXI. К Солнцу	248
XXXII. К Луне	251
XXXIII. К Диоскурам	252

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

«Смышленная Ямба» (Нумн. Ном. II. 202–205)	257
Незримая граница (Нумн. Ном. III. 250–252)	267
Черепаша-лира (Нумн. Ном. IV. 25–56; 453–456)	291
Аркадская луна (Нумн. Ном. IV. 100)	298
Две Афродиты (Нумн. Ном. VI. 15)	310
Нектар (Нумн. Ном. V. 202–238)	325
Рождество Пана (Нумн. Ном. XIX)	345
Тритогеия (Нумн. Ном. XXVIII. 4)	354

ПРИЛОЖЕНИЕ

Атлантида	367
Вшивая болезнь	399
Неведомый бог	433
Зимние каникулы	452

По всем вопросам, связанным с приобретением книг
Издательства Ивана Лимбаха, обращайтесь по адресу:

www.bookkiosk.ru

и к нашим торговым партнерам:

ООО «ИКТФ „Книжный клуб 36.6“»

тел.: (495) 540-45-44, Москва

www.club366.ru

e-mail: club366@aha.ru

Интернет-магазин «Лабиринт»

www.labirint-shop.ru

Оптовая торговля «ИП Фигурнова»

моб. тел.: (926) 223-30-50, Москва

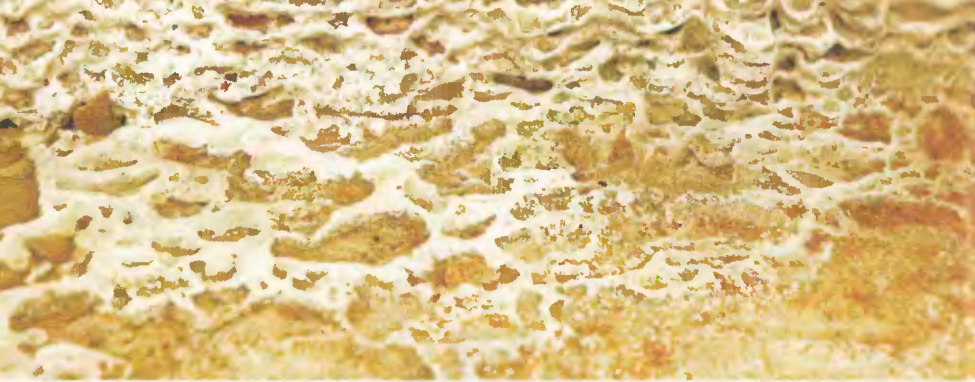
Торговый Дом «Гуманитарная Академия»

тел.: (812) 430-70-74, Санкт-Петербург

Магазин розничной торговли:

Санкт-Петербург, Лесной пр., д. 8

тел.: (812) 542-82-12; 541-86-39



В ценностной иерархии нашей культуры древние греки — едва ли не образцовые представители человеческого рода, каким он если и не был, то, наверное, желал бы быть, так что и греческое мифотворчество остается для нашего времени мифотворчеством по преимуществу.

Чем была для греков дарованная природой бухта, тем для филолога является текст — тоже находка, пусть удачу дарует не природа, а столь же прихотливая рукописная традиция.

Елена Рабинович
