

• •

•
•

[Stable URL: <http://elar.uniyar.ac.ru/jspui/handle/123456789/2822>]

[. . 2012: :]



THE SCIENTIFIC & EDUCATIONAL
CENTRE FOR CLASSICAL STUDIES
AT YAROSLAVL DEMIDOV STATE UNIVERSITY
YAROSLAVL, RUSSIA

DAS WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNGS- UND
STUDIENZENTRUM FÜR DIE GESCHICHTE,
KULTUR UND RECHT DER ANTIKE
DER STAATLICHEN DEMIDOW-UNIVERSITÄT JAROSLAWL
YAROSLAWL, RUSSLAND



RUSSIAN SOCIETY OF CLASSICAL STUDIES



« »
THE RESEARCH AND EDUCATIONAL FOUNDATION
"THE CENTRE FOR ROMAN LAW STUDIES"
YAROSLAVL BRANCH



YAROSLAVL DEMIDOV STATE UNIVERSITY

Т. Г. Мякин

**ЧЕРЕЗ КЕЛЬН К ЛЕСБОСУ:
ВСТРЕЧА С ПОДЛИННОЙ
САПФО**



Предисловие

По воле Божьей случилось так, что наша первая книга на эту тему, вышедшая семь лет назад, оказалась устаревшей уже осенью того же 2004 года, когда немецкими учеными М. Гроневальдом и Р. Даниэлем были опубликованы новые тексты Сапфо, обнаруженные в результате сопоставительного анализа двух античных папирусов (P. Coel. 21351, fr. 2 и P. Оху. XV, 1787, fr. 1–2)¹. Внимательное знакомство с работами зарубежных коллег, изучение лексики новонайденных фрагментов позволило нам не только в существенной степени уточнить те выводы, к которым мы приходили в первой книге, но и, как кажется, в наибольшей степени приблизиться к подлинной, лесбосской Сапфо, свободной от многочисленных более поздних афинских наслоений, глаза на которые нам всем недавно открыл Д. Ятромаолакис (Yatromanolakis, 2007). Это удалось сделать благодаря методу «новой оптики», который мы использовали и ранее и который теперь был нами применен с куда большей тщательностью и на более широком и разнообразном текстовом материале. В копилку науки нам, таким образом, удалось добавить ряд совершенно новых наблюдений, которые позволяют теперь с уверенностью утверждать: тайна Сапфо раскрыта. Раскрыта в той мере, в какой, конечно, вообще может быть раскрыта тайна творчества поэтессы (и, как будет показано ниже, жрицы), чьи стихотворения на 9/10 погибли, а то, что дошло, в большой мере искажено и извращено обстоятельствами афинской рецепции ее песен в V в. до н. э. Ключевая эпиграфическая параллель, обнаруженная нами, благодаря тем возможностям, которые предоставляют электронные собрания надписей, позволила проложить здесь, как кажется, верный путь к истине.

Спешу принести свою искреннюю благодарность всем полемизировавшим с автором этих строк коллегам, так как все полученные рецензии на отдельные части этой книги были самым внимательным образом изучены и осмыслены автором этих строк. Особая благодарность – чл.-корр. РАН А. И. Иванчику, чьи замечания историко-библиографического и источниковедческого характера были особенно ценными. Автор также благодарен д. ф. н. Н. П. Гринцеру, чья требовательность и внимательность позволила устранить ряд важных опечаток и улучшить предлагаемый текст перевода «новой Сапфо».

¹ См. (Мякин, 2004). Ср. (Gronewald W.–Daniel R. 2004). См. литературу ниже, с. 164.

Сознавая важность тех выводов, к которым мы приходим в этой книге, автор этих строк призывает своих коллег, российских филологов-классиков и историков-антиковедов, к широкому и корректному обсуждению выявленных нами фактов.

Автор признателен Вячеславу Тельминову (г. Новосибирск) за вовремя доставленную и необходимую для работы над книгой научную литературу. Автор также крайне признателен своим дорогим друзьям Ульяне Пановой (г. Сиэтл, США) и Яне Беккер (г. Мюнхен, Германия), присланная которыми литература была необходима для завершения этой книги.

И наконец, автор самым сердечным образом благодарит своего дорогого друга и супругу Наталью Мякину, которая подарила ему подлинное вдохновение, вновь вернув веру в себя и свои силы.

Новосибирск, Академгородок

Ноябрь 2011 г.

Глава 1.

Сапфо с Кельнского папируса:

исполнительский контекст

1. 1. «Новая Сапфо» и предшествующие ей фрагменты

Открытое в 2004 г. М. Гроневальдом и Р. Даниелем в результате сопоставительного анализа двух античных папирусов (P. Coel. 21351, fr. 2 и P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2) новое стихотворение Сапфо уже породило обширную критическую литературу² (см. текст стихотворения ниже, с. 52–53). Эта литература, однако, до сих пор была посвящена, главным образом, вопросам установления текста как такового и его толкованию в свете современной Сапфо и позднейшей античной литературной и мифопоэтической традиции. Обсуждались мифологические, гомеровские истоки его образности, аллюзии на новонайденное сапфическое стихотворение у архаических и эллинистических авторов (работы А. Бирля, М. Уэста, В. Ди Бенедетто, Г. Бернсдорфа, Е. Стейл и др.) и т. п.³ И при этом почти не

² См. наиболее полный список работ, посвященных новонайденному фрагменту в последнем критическом издании Д. Оббинка (Obbink, 2009: 15–16). Ср. также ниже список литературы, с. 164.

³ Так, М. Уэст подчеркивал «популярный характер» мифа о Тифоне, известного по гомеровскому гимну к Афродите, а отчасти – по Тиртею и Мимнерму (Hom.h. Aphr. 218–238; Tyrt. fr. 12, 5; Mimn. fr. 4, 1). Тифон неоднократно упоминается у Гомера (Il. XX, 237; Il. XI, 1; Od. V, 1). В сапфическом Тифоне М. Уэст (West, 2005: 6) видит, таким образом, развитие гомеровской образности, справедливо относя к одной традиции как сапфический «контраст между престарелым поэтом, который уже не может танцевать, и девочками-певицами, которые в расцвете сил», так и известные самохарактеристики Алкмана (Alcm. fr. 26, 1 W). К. Гейсслер и А. Бирль (последний – в статье, опубликованной на сайте Гарвардского центра изучения Эллады), напротив, считают сапфическое самоуподобление Тифону апологией поэтического бессмертия, когда «Тифон, как певец, продолжает жить», равно как и голос Сапфо, который «будет звучать и после ее смерти» (Geissler, 2005: 111; Bierl, 2009: 7–8). Отголоски этого сапфического понимания бессмертия К. Гейсслер находит в прологе к «Aitia» Каллимаха (fr. 1, 32–33 Pf). См. (Geissler, 2005: 112). Немецкой ученой вторит Г. Бернсдорф, говоря о «принципиально ином понимании» Сапфо – в сравнении с Гомером – человеческого $\theta\upsilon\mu\delta$ (духа). $\theta\upsilon\mu\delta$ Сапфо, в отличие от «духа» гомеровских героев, подвержен аффектам и старости (Bernsdorf, 2004:30 etc.). Напротив, с точки зрения Е. Стейл, сопоставлявшей новонайденные фрагменты с Sapph. fr. 147 и Sapph., fr. 65, «Сапфо претендует именно на то, что Гомер готовит для своих героев – на славу и почести» (Stehle, 2009:127). В свою очередь, В. Ди Бенедетто, критикуя восполнения текста, предложенные М. Уэстом, находит в образности новонайденного стихотворения ощутимые параллели с поэтикой и образностью Стесихора и пр. (Di Benedetto, 2005:19 etc.).

предпринималось попыток выяснить, что же, собственно, нового вносит новонайденное стихотворение в давний спор о природе и характере возглавлявшегося Сапфо на Лесбосе «союза» (θίασος) девушек, которым легендарная поэтесса посвящала свои песни. Дает ли новонайденное стихотворение аргументы в пользу той точки зрения, что Сапфо возглавляла группу девушек (παρθένοι), проходящих в рамках культового содружества своеобразную «инициацию» в ходе подготовки к супружеству?⁴ Или же мы должны говорить в связи с Сапфо о «неформальных кружках» либо мистериальном культовом содружестве женщин, в основе своей, близкого возраста?⁵ Наконец, можем ли мы вообще претендовать на то, чтобы установить «изначальный контекст» сапфической поэзии? Не лучше ли сосредоточить свое внимание на том, как исполнялись эти песни в начальный период их афинской рецепции, которой мы и обязаны традиционным образом «гетеры Сапфо»?⁶

В случае с новонайденным стихотворением Сапфо на мысль о принципиальной возможности реконструкции его исполнительского контекста наводит сама папирусная традиция, несмотря на расхождение в дошедших до нас ее вариантах. Действительно, содержащий правую половину нашего стихотворения Оксиринхский папирус II–III в. н. э. (P. Оху. XV, 1787, fr. 1–2)⁷ не оканчивается на 12 стихе (как опубликованный М. Гроневальдом и Р. Даниэлем текст), но продолжается еще двумя стихами, восстанавливаемыми благодаря цитате у Афиней в следующем виде:

ἔγω δὲ φίλημ' ἄβροσύναν,] τοῦτο καὶ μοι

τὸ λά[μπρον ἔρος τῶελίω καὶ τὸ κά]λον λέ[λ]ογχε (Sapph. fr. 58 V, 25–26).

⁴ Точка зрения В. Али, И. И. Толстого, Р. Меркельбаха, Кл. Каламе, А. Лардинуа, Г. Цельнера и многих других (Aly, 1920: 2370; Толстой, 1960: 133; Calame, 1997: 212; Lardinois, 2009: 51–52; Zellner, 2010: 104, not. 15).

⁵ Точка зрения Д. Пейджа, Е. Стейл, Дж. Снайдер (Page, 1955: 145; Stehle, 1997: 265–270; Snyder, 1997: 19–20). Автор этих строк также отчасти разделял ее (Мякин, 2004: 6–9).

⁶ Точка зрения Д. Ятромаолакиса (Yatromanolakis, 2007: 248–251). К ней склонен и Грегори Надь, подчеркивая определяющую роль для современного состояния текстов Сапфо афинской «симпосийной и Панафинейской традиции исполнения» ее песен (Nagy, 2009: 181).

⁷ Этот папирус, по мнению его издателя, Э. Лобеля, содержал «ставший авторитетным текст Сапфо со стихотворениями, выстроенными в алфавитном порядке» (Gronewald-Daniel, 2004:2)

Я же люблю роскошь – этот блеск мне

и красоту солнца в удел дал эрос.

Афинея, цитируя эти строки, поясняет, что «жажда жить (ἡ τοῦ ζῆν ἐπιθυμία) предполагала у Сапфо (εἶχεν αὐτῆ) блеск и красоту», и именно их имела в виду поэтесса, говоря «я люблю роскошество» (ἔγω δὲ φίλημι ἄβροσύνα, Athen. XV, 35 Kaibel)⁸. Само это слово, как верно отмечает Ф. Феррари, предполагает «восточные вкусы» (Ferrari, 2007: 27), а точнее – обстановку лидийской роскоши, которой Сапфо восхищается во многих песнях (Sapph. fr. 39 V; fr. 98(a), 11 V; cf: Sapph. fr. 94, 20 V; fr. 16, 19 V)⁹.

Однако и первые 12 стихов стихотворения (составляющих «новую Сапфо» – полное новое стихотворение поэтессы), левая сторона которых сохранилась на Кельнском папирусе, сами по себе указывают на ту же обстановку. Ведь в качестве отдельного стихотворения наша «новая Сапфо» входила в состав представленного на Кельнском папирусе (P. Coeln. 21351) пестрого эллинистического сборника-florilegium'a, объединенного темой «поэтического бессмертия» (Gronewald-Daniel, 2005: 8; Dee Clayman, 2009: 132). И здесь, на Кельнском папирусе нашему стихотворению предшествует фрагмент другого стихотворения поэтессы, написанного в том же поэтическом размере. В этом небольшом фрагменте речь как раз – об обстановке его исполнения. И ввиду его всесторонней (тематической, метрической, физической) близости нашему стихотворению, эта возможная обстановка его исполнения может быть отнесена также и к опубликованной М. Гроневальдом и Р. Даниэлем «новой Сапфо». Описываемая обстановка исполнения – это выступление на поэтическом состязании перед женской аудиторией (скорее всего, в рамках религиозного праздника) с пением под аккомпанемент пектиды – лидийской арфы. В. Ди Бенедетто

⁸ Большинство (Л. Эдмондс, Д. Клеймэн, А. Лардинуа, Гр. Надь, Д. Бедекер) видит в этом тексте равноправную версию стихотворения, справедливо отмечая «возможность различных исполнительских вариантов» (Edmunds, 2009: 66–67).

⁹ Ср. обвинения в адрес разнузданных граждан цитируемого Афинеем Ксенофана, поэта VI–V вв. до н. э.: «они научились бесполезному роскошеству (ἄβροσύνας) у Лидийцев, пока были без жестокой тирании...» (Athen. XII, 31 Kaibel). Гесихий определяет ἄβροσύνη как «безмятежность (φαιδρότης), распушенность» (τρυφή, Hesych. A, 203). Ср. также «владыка Менелай, изобилующий роскошеством» у Еврипида (πολλὸς ἄβροσύνη, Eur. Orest. 349).

(Di Benedetto, 2005: 7), корректируя не вполне удачную реконструкцию М. Уэста¹⁰, восстанавливает строки 2–8 этого небольшого фрагмента так (P. Coeln. 21351, 2–8; ср. Sapph. fr. 21 V; fr. 22 V; fr. 150 V; fr. 160 V; Od. VIII, 487–498):

εὔχομ...

νῦν Θαλία γε[

¹⁰ М. Уэст восстанавливал папирусный текст (P. Coeln. 21351, 5–8) в следующем виде (West, 2005: 3):

.....νέρθε δὲ γὰς περ[ίσχοι
κλέος μέγα Μοῖσει]ον ἔχοισαν γέρας ὡς [ἔ]οικεν
πάντοι δέ με θαυμά]ζοιεν ὡς νῦν ἐπὶ γὰς ἔοισαν
κάλεισι χελίδω] λιγύραν, [α]ῖ κεν ἔλοισα πᾶκτιν
ἢ βάρβιτον ἢ τάνδε χε]λύνναν θαλάμοισ' ἀείδω.

.....под землей пусть [окурит]
(меня) великая [мусическая слава, обрету ее], как кажется, я словно дар почета, –
[Пусть всюду мне восхитятся] подобно тому, как теперь, на земле
[Зовут ласточкой звонкоголосой], коль, если, взяв пектиду,
[Или барбитон, или лиру эту] я пою у свадебных покоев.

Помимо этой «звонкоголосой ласточки» (χε]λύνναν?), не соответствующей сохранившимся на папирусе следам букв (Di Benedetto, 2005: 7), в реконструкции М. Уэста особенно неприемлемо произвольное исправление папирусного καλαμοισαειδω на θαλάμοισ' ἀείδω (я пою у свадебных покоев), и это при том, что адекватное тексту чтение κάλα Μοῖσα(α) – «прекрасная Муза» – было принято еще М. Гроневальдом и Р. Даниэлем в editio princeps. См. (Gronewald-Daniel, 2004: 6). Против этого произвольного исправления М. Уэста, помимо фактов, приведенных Ди Бенедетто, говорит также единодушная привязка в литературной традиции лидийской арфы (пектиды) именно к религиозным празднествам, а не к пению «у свадебных покоев». См. Telest. fr. 5 B4; Soph. fr. 375 N; Athen. IV, 82; XIV, 21 Kaibel. Ср. (West, 2005: 2–3; Di Benedetto, 2005: 7–9).

.....].νέρθε δὲ γᾶς γε[νοίμαν
κῆ μοισοπόλων ἔσ]λον ἔχοισαγ γέρας, ὡς [ἔ]οικεν
ψῦχαί κέ με θαυμά]ζοιεν ὡς νῦν ἐπὶ γᾶς ἔοισαν
φαίνην, δὸς ἀοίδα]ν λιγύραν, [α]ἴ κεν ἔλοισα πάκτιν
ἔμαισι φίλαισι(ν)]α κάλα Μοῖσ' ἀείδω

Я молю...

Пусть теперь Талия...

..... (Если бы) под землей я очутилась

[(мне) и там, поскольку обладаю] благородным почетным даром [служителей Муз],
как кажется,

удивлялись бы души (умерших) – так, как ныне, когда я, живя на земле,

запеваю. Дай же песню] звонкую, коль, если взял пектиду,

моим подругам.....]ο, прекрасная Муза, я пою...

Перед нами, таким образом, – обстановка поэтического состязания.

И здесь крайне важно, что и сапфические стихи Оксиринхского папируса, предшествующие представленной там правой части вновь опубликованного М. Гронвальдом и Р. Даниэлем новонайденного стихотворения, также предполагают обстановку певческую и состязательную. Из них последний, непосредственно предваряющий опубликованное стихотворение, – «пусть даст устам успех» (θῆται στ[ύ]μα[τι] πρόκοψιν, P. Оху. 1787, fr. I, 10), – явно отсылает к пению¹¹. Πρόκοψις здесь, как синоним проκόπη (LSJ: 1487), озна-

¹¹ Ср. у Феогнида: «мертвый живыми звенящий устами» (ζῶν φθεγγόμενος στόματι, Theogn. 1230 apud Athen. X, 85 Kaibel). То же у цитируемого Афинеем афинского комедиографа

чает именно успех среди людей (ср. у Алкея: «удрученные горем ничуть не добьемся успеха» – *προκόψομεν γὰρ οὐδὲν ἀσάμενοι*, Alc. fr. 335, 2 V)¹².

Итак, вновь опубликованное стихотворение Сапфо звучало, скорее всего, на религиозном празднестве, где выступали ее ученицы (поэтесса обращается к *παῖδες* – «девочкам», см. ниже). Но было ли это только празднество в честь Муз, о которых здесь говорит Сапфо (см. выше и ниже, с. 11–12), или мы должны предполагать также и присутствие другого божества? Само упоминание у Сапфо Музы в единственном числе (см. выше), позволило В. Ди Бенедетто отождествить эту Музу с Каллиопой, к которой Сапфо обращается во фр. 124: «Ты же сама, Каллиопа» (*αὐτὰ δὲ σὺ Καλλιόπα*, Sapph. fr. 124 V). В соответствии с этим, В. Ди Бенедетто увидел в стихотворении, предшествующем вновь опубликованной «новой Сапфо» на Оксириинском папирусе, изложение мифа об Орфее (сыне Каллиопы) и Эвридике (Di Benedetto, 2005: 13)¹³. Такое прочтение подтверждает нашу трактовку *θήται στ[ύ]μα[τι] πρόκοψιν* как фразы, отсылающей к певческому состязанию. История с Орфеем, спасшим Эвридику только благодаря своему пению, в устах педагога (Сапфо) здесь, скорее всего, обычный мифологический пример (почти речевой штамп), который должен побудить учениц прилежнее заниматься музыкой и пением (ср. Plat. Protag., p. 315 b1 Steph.; Aristoph. Ran. 1032; Proleg. Schol. In Hes. Op. et dies, 169 etc.).

Таким образом, нет оснований искать в этом какой-либо связи с орфическим культом, который на Лесбосе был засвидетельствован лишь для Антиссы, но не для Митилены или Эреса – городов, с которыми наша традиция связывает творчество Сапфо (P. Oxy. 1800, fr. 1; Suda, Σ, 107; ср.: Dee Clayman, 2009: 136–137; Bierl, 2009: 13–14). Напротив, говоря об исполнительском контексте сапфических песен на Кельнском папирусе, следует отталкиваться от фигуры божества, явно упомянутого здесь, – Талии (*Θαλία*). Это – и

Алексиса (IV–III вв. до н. э.): «твердо определять устами буквы» (*τῷ στόματι τὰ γράμματα*, Athen. II, 11 Kaibel).

¹² Ср. также: Eur. Huppil. 1297; Schol. In Odys. V, 299. Отыменный глагол *προκόπτω* мог и прямо означать продвижение вперед в учебе либо в воспитании. Ср. у Суды: «юношей, погрешивших, он не прогонял, называя их продвинувшимися вперед» (*τοὺς προκόψαντας λέγων*, Suda, A, 3854).

¹³ В. Ди Бенедетто, вслед за Е.- М. Фогт относя иоту к предшествующему слову, видит в *ἰδαχθῆν* Оксириинского папируса *δάχθῆν* – пассивный аорист от *δάκνω* (кусаю). Связывая его с предшествующим *φύγοισα*, он полагает, что здесь речь шла об Эвридике, которую укусила змея во время бегства (ср. Verg. Georg. IV, 457–460; Ov. Meth. X, 10 etc.). См. (Di Benedetto, 2005: 13–14).

Муза, и богиня водной стихии, и богиня плодородия. Так, у Гесиода Талия – это, в одном случае, «прекрасноланитная» (καλλιπάρης) Харита, дочь Эвриномы и Зевса, сестра Аглаи и Евфросины (Hes. Theog. 909). В другом случае, «стремительная Талия» (θοῆ Θαλίη) – это одна из Нереид, дочь Океана (Hes. Theog. 245). Схолии к Гесиоду указывают: «следует знать, что Талия (θάλεια) – это прозвище (ἐπίθετον) изобилия (εὐωχίας), а также Муза» (Proleg. Schol. In Hes. Op. et dies, 115b). И далее: «Талия, или «цветущая» (θάλλουσα) – она же и изобилие (εὐωχία) и Харита-распутница» (ἡ Χάρις ἡ πορνικὴ, Ibid. 115 b, 3–4). Из схолий к «Теогонии» ясно: имеется в виду изобилие, связанное с празднествами в честь богинь плодородия – «при изобилии (εὐωχία) все исполнено Муз» (πάντα ἐστὶ τὰ μουσικά, Schol. In Theog. 65). Схолии к Аристофану определяют θαλίαи как πανηγύρεις (всеобщие празднества). См. Schol. In Nub. Aristoph. (aug. dram.), 309. О том же говорит Гесихий, в соответствии с которым Талия – это «изобилие плодов (εὐθηνία), изобилие (εὐωχία), всенародное празднество – панегирей (πανήγυρις), наслаждение (τέρψις), благоразумие» (εὐφροσύνη, Hesych. Θ, 37). Согласно глоссам к «Теогонии», «быть там, где во множестве Талия» (ἐν θαλίης) – это быть «среди хоров» (ἐν χοροῖς, Glossae in Theog. 65, 1)¹⁴. Пиндар взывает: «дети (παῖδες), внимайте теперь, и ты, Талия, песнелюбивая (ἐρασίμολπε), возрев на эту толпу» (τόνδε κῶμον, Pind. Ol. XIV, 15–16). А гесиодовское «всем городом владела во множестве Талия, хоры и ликование» (θαλίαи τε χοροί τε ἀγλαίαи, Hes. Scut. 284–285) прямо связывает Талию (как Музу и Хариту), и Аглаю (как Хариту) с празднеством богини Деметры (Hes. Scut. 290; ср. Hes. Theog. 63–65; ср. ἀγναίς ἐν θαλίαиς Δαμάτερος – «на священных празднествах Деметры»: SEG, 2, № 615, 7). При этом контекстуально гомеровская формула θαλίη ἐνὶ πόλλη (в полном изобилии), включающая в себя имя Талии, позволяет отождествлять Талию не только с изобилием земных плодов, ниспосылаемых той или иной богиней плодородия, но и со счастьем в браке¹⁵

¹⁴ Ср. у Суды: «среди множеств Талии (Θαλίαиς) – на празднествах» (ἐορταίς, Suda, Θ, 23). Ср. у Суды рассказ Зенодота о происхождении совместных трапез (δαίς, Suda, Δ, 128). Ср. у Стесихора: «ты же друг, пей и весели дух множеством Талии» (καὶ θαλίαиς εὐφραίν]ε θυμόν, Stes. fr. S148 col. 1, 8). У Пиндара: «С благодатью устраивает изобильные празднества город» (ἔχει θαλίαиς καὶ πόλις, Pind., Ol. VII, 93–94); «оглашался пением весь священный участок в веселых изобильных празднествах» (τέμενος τερπναίσι θαλίαиς, Ol. X, 76). Ср. также: Pind. Pyth. X, 34; Pind. Pyth. I, 38.

¹⁵ Так, у Агамемнона в θαλίη ἐνὶ πόλλη (в полном изобилии) возрастают вместе с его сыном Орестом три дочери брачного возраста, которые составят счастье Ахиллу, – Хрисофемиды,

1. 2. Исполнительский контекст:

Сапфо и Афродита

Но все же: спутницей какой богини являлась Талия (если это, конечно, Талия), упомянутая на Кельнском папирусе Сапфо?¹⁶ Сапфо в своем призывающем гимне к Афродите связывает Талию (во множественном числе) именно с этой богиней, взывая к последней: «намешанный к изобильным празднествам (θαλίαισι) нектар возлей» (ὄνοχόαιστος, Sapph. fr. 2, 15–16 V). Следовательно, мы в любом случае можем говорить здесь об Афродите, что подтверждается в первую очередь – текстами самой Сапфо. Сапфо не раз обращалась в ритуальных призываниях к Афродите, и та приходила: «Приди сюда, если ты когда-либо мой голос (τὰς ἔμας αὐδαῖς) слышала (ἔκλυες) издалека¹⁷ ... и приходила» (ἤλθες, Sapph. fr. 1, 8 V). Афродита у Сапфо всегда соединяет девушек в некоем обрядовом, ритуальном действии (Sapph. fr. 2; fr. 140(a) V). Обращения к Афродите у Сапфо – это либо гимны к богине (Sapph. fr. 1, 2, 5, 15, 16, 35, 65, 73, 86, 159 V), либо обрядовая поэзия (fr. 133(b) – ритуальная перебранка¹⁸, fr.140(a) – плач по Адонису), либо – свадебная поэзия (fr. 33, fr. 44, fr. 102, fr. 112, 114 V).

И это вызывает вопросы.

Лаодика и Ифианасса (II. IX, 142–145, 285–287). А в «Одиссее» Геракл «вместе с бессмертными богами наслаждается в изобилии (τέρπεται ἐν θαλίῃς) и имеет прекраснородящую Гебу» (Od. XI, 602–603). Ср. у Стесихора: «Муза, ты, отвратившаяся от войн, прославляющая со мной браки богов, застолья мужей, изобильные пиры (θαλίαις) блаженных» (Stes. Orest. fr. 33).

¹⁶И хотя в единственном числе *Θαλία* – это, как правило, личное имя, оно иногда может и не быть именем хариты, но просто – женским именем. Ср. IG II(2), № 5427, 1; IStratonikeia, № 180, 1. Однако в большинстве случаев это – имя Хариты, и мы исходим именно из этого, соглашаясь с Е. Стейл (Stehle, 2009: 126).

¹⁷ Речь идет именно о пении либо скандировании слов, мыслившихся устными, ритуальными и магически воздействующими, ср. призывания вакханок в одноименной драме Еврипида: «Услышьте мой, услышьте голос (κλύετε αὐδαῖς), ио, вакханки, ио, вакханки» (ἰώ, βάκχαί, Eur. Bacch. 576–577). Ср. в эпитафиях призыв к путнику выказать формально-ритуальное почтение к могиле: «пожелав (αὐδάσας) мне радоваться, ступай, радуясь» (χαίρων ἴθι, EAD 30. 1, to App. II, 29, № 476, 11 etc.). Намек на магию слов читаем и в признании Филоктета у Софокла: «слов страшусь» (αὐδαῖς ὀκνῶ, Soph. Philoct. 907). Гесихий прямо определяет αὐδαῖς как φωνὰς а αὐδῆ как φωνή (Hesych. A, 8235–A, 8237).

¹⁸ В связи с фр. 133 (б) ср. о высмеивании женщин в песнях женских хоров как части ритуала Дамии и Авксесии в Эпидавре (Her. V, 83). См. (Мякин, 2004:185).

Прежде всего, представляется совершенно непостижимым, почему, например, оратор Гимерий, хорошо знавший лесбосскую поэзию¹⁹, связывал публичные выступления Сапфо (то есть именно те выступления, о которых говорит Кельнский папирус) совсем не с празднествами Афродиты, но – наоборот – с панегиреем Артемиды и употреблял слово «харита» именно в соотнесении с этой богиней-девой. Действительно, Гимерий писал: «Пел на Олимпиадах Пиндар под лиру славу Гиерону, воспевал Анакреонт счастье Поликрата Самосского, посвящая дары богине. И Алкей в песнях говорил об Изобилии (Θαλήν), когда Лесбос собирал панегирей (πανήγυριν). И Сапфо, единственная из женщин возлюбившая прекрасное с лирой в руках (μετὰ λύρας ἐρασθεῖσα), и ввиду этого посвящающая всю свою поэзию Афродите и Эротам, этот предлог претворяла для себя в красоту Девы и хариты своих песен» (Παρθένου <κάλλος > καὶ χάριτας τῶν μέλων ἐποιεῖτο, Himer. Orat. 28, 4–11, p. 128 Colonna).

«Девой» (παρθένος) Гимерий называл здесь богиню-хозяйку праздника-панегирея, на котором выступала с лирой Сапфо. Красоту этой богини Сапфо, по мнению Гимерия, прославляла в своих песнях. На это с совершенной безусловностью указывают и контекст, и словоупотребление Гимерия. Во всех его речах παρθένος в единственном числе обозначает либо божество, либо статую божества²⁰: «великие венки Девы» (Παρθένου μεγάλα στέμματα, Orat. 41, 19); «священная триера Девы» (ἡ δὲ ἱερὰ ἡ τῆς Παρθένου, Orat. 47, 128); «богиня-Дева» (ἡ θεὸς ἡ παρθένος, Orat. 48, 34); «на аттических священных участках у богини-Девы» (παρὰ τὴν θεὸν τὴν παρθένον, Orat. 48, 18); «(Фидием) ваялась Дева» (ἡ παρθένος ἐπλάττετο, Orat. 64, 45); «но и на прочих богов распространил он свое искусство и Деву украсил» (καὶ τὴν παρθένον ἐκόσμησεν, Orat. 68, 29). То же в Orat. 28, 39 и Orat. 28, 43 («дева» – статуя Афины) и в Orat. 41, 53 («дева» – Ино, дочь реки Инаха). Ясно, что в Orat. 28, 4–11 Гимерий, таким образом, связывает выступления Сапфо с пением под лиру совсем не с празднествами Афродиты. Как со всей безусловностью показывают лесбосские надписи, панегирии на Лесбосе, упомянутые Гимерием, могут быть только празднеством Артемиды.

¹⁹ В другой своей речи он подробно пересказывает Алкеев «пэан в песнях» (ἐν μέλεσι παιῶνα) к Аполлону. См.: Himer. Orat. 48, 10–11 (pp. 200–201 Colonna).

²⁰ С нашей точки зрения, А. Колонна недостаточно учел это в своем издании (Himerius, 1951: 128 etc.).

Действительно, лесбосские надписи, и современные Гимерию, и более ранние – называют «панегиреем» (πανηγύρις) только празднество в честь Артемиды Термии (Θερμιάκας πανηγύριος: IG XII (2), № 242, 7–8; № 246, 7–8; № 247, 8 и др.). Следовательно, если упоминаемый Гимерием панегирей на Лесбосе может быть только празднеством в честь Артемиды Термии, то и под Девой (Παρθένου) у Гимерия надо разуместь Артемиду. В самом деле, Артемида-дева (παρθένος) – обычный предмет восхваления и гомеровских гимнов, и Пиндара (h. Nom. In Dian. IX, 2; h. Nom. In Dian. XXVII, 2; Pind. Pyth. II, 9; Pind. Pyth. III, 34; Pind. Pyth. IX, 6)²¹.

Все это сообщает данным Гимерия определенный вес. Но, с другой стороны, мало ли что мог выдумать позднеантичный ритор, живший 700 лет спустя после Сапфо?

Однако, в данном конкретном случае пренебрегать данными Гимерия не позволяют как фрагменты самой поэтессы, так и недавние разыскания современных ученых.

Действительно, во фрагменте 65 Сапфо некое неизвестное божество говорит о том, что Сапфо «возлюбила» богиня Афродита Киприда в таких словах, как словно во власти именно этого ранее упомянутого и неназванного по имени божества было позволить или запретить кипрской богине делать это: «Псапфо, весьма возлюбила тебя прекраснотронная Афродита/ Кипра царица...» (Ψάπφοι, σὲ φίλ[ησ' ἔξοχα καλλίθρονος Ἄφροδίτα/ Κύπρω β[α]σίλ[η], Sapph. fr. 65, 5–6 V)²². Правда, Э. Дилем предлагалось и другое восполнение стиха (Ψάπφοι, σὲ φίλ[ημμ]ι – Псапфо, я люблю тебя и т. д), которое делает субъектом речи здесь саму Афродиту. Однако, как недавно показал В. Ди Бенедетто, такое восполнение неприемлемо²³. Неприемлемо по той причине, что, как тонко отмечает Ди Бенедетто, имя Сапфо, поставленное в начале стиха, должно было скорее указывать на

²¹ Здесь же и надписи. Ср. «девический дом» (παρθενίου τοῦδε δόμοιο) и «о, дева» (πάρθενε) в надписи на базе статуи, посвященной Артемиде Пифийской ее жрецом Диодором, сыном Олимпа (IDiduma, № 550, 3–8).

²² В. Ди Бенедетто справедливо указывает на «элемент жесткости и авторитарности», отличающий выражение σὲ φίλ[ησ(ε)]. Однако доказательств в пользу выдвинутой им относительно этих строк гипотезы «самоцитаты» В. Ди Бенедетто не приводит, так что реконструкция σὲ φίλ[ησ(ε)] в любом случае выглядит наиболее приемлемой (Di Benedetto, 2005: 14–15).

²³ Мы его принимали ранее (Мякин, 2004: 80).

враждебную настроенность говорящего по отношению к поэтессе²⁴. Таким образом, предположение Э. Диля и М. Уэста о тождественности божества, объявляющего поэтессе, что ее «возлюбила/любит Афродита», самой Афродите, пришедшей де к Сапфо во сне, оказывается ошибочным (ср.: Sapph. fr. 63 V; Sapph. fr. 134 V; ср. West, 2005:2). Итак, некое божество, обращаясь к Сапфо, заявляет, что ее «возлюбила» (φίλησε) Афродита. В-первых, следует выяснить, о каких же отношениях между Сапфо и Афродитой здесь могла идти речь? Каково значение здесь глагола φιλεῖν (любить)?

В свое время Э. Бенвенист, анализируя гомеровское употребление φίλος (друг), а также производного от него глагола φιλεῖν (любить), пришел к обоснованному выводу, что «глагол φιλεῖν обозначает обязательные действия, которые совершает член общины по отношению к ξένος, иноземному гостю» (Бенвенист, 1995: 224). Если перевести это в контекст взаимоотношений бога и человека, то речь должна идти, соответственно, — о действиях божества, принимающего под свое покровительство человека ранее ему чуждого. Дополняя Бенвениста, проанализируем гомеровские контексты глагола φιλεῖν в будущем времени и аористе (ведь именно аорист этого глагола мы встречаем во фрагменте 65)²⁵. Что мы видим? В «Илиаде» Афина жалуется Зевсу, что Афродита «теперь чрезвычайно их (Троянцев) возлюбила» (τοὺς νῦν ἔκπαγλα φίλησε, II. V, 423). В свою очередь, Агамемнон, признавая, что Зевс справедливо наказал ахейцев за его (Агамемнона) вину перед Ахиллом, говорит: «многих народов (λαῶν) стоит муж, которого Зевс сердцем полюбил» (ὄν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ, II. IX, 117). Одиссей же, говоря об аэде Демодоке, отмечает, что поэтов любит Муза: «Муза (их) научила песням, и возлюбила племя аэдов» (φίλησε δὲ φῶλον ἀοιδῶν, Od. VIII, 481). В сопоставлении с другими примерами употребления φιλεῖν у Гомера легко понять, что божество здесь явно выступает в качестве гостеприимца. Так, Телемах обращается к Афине, пришедшей к нему в образе нищего: «Радуйся, чужеземец (ξείνε), будешь ты у нас возлюблен» (παρ' ἄμμι φιλήσεαι, Od. I, 123). Этеон говорит Менелая о необходимости оказать гостеприимство странникам: «Или

²⁴ В. Ди Бенедетто указывает на Sapph. fr. 133 V, который традицией связывается с враждебно настроенной к Сапфо Андромедой: «Псапфо, зачем многоблаженную Афродиту» (Ψάπφοι, τί τὰν πολύολβον Ἀφροδίταν, Sapph. fr. 133, 2 V). См. (Di Benedetto, 2005: 16).

²⁵ Ср. также примеры с φιλεῖν в других временах, разобранные Бенвенистом (II. VI, 15; Od. V, 135; Od. VIII, 208 и др.), см. (Бенвенист, 1995: 224–225).

другого пошлем настигнуть (их), кто их полюбит» (ὄς κε φιλήσῃ, Od. IV, 29)²⁶. Феникс рассказывает о том, как царь Пелей принял его изгнанником у себя дома: «И меня он возлюбил так, как если бы возлюбил отец своего сына» (εἴ τε πατήρ ὄν παῖδα φιλήσῃ, II. IX, 481; ср. Schol. Ad II. 481, sch. 1–2). Антенор рассказывает о том, как он угощал Одиссея с Телемахом: «Их я принял как гостей (ἐξείνισσα) и возлюбил во дворце» (ἐν μεγάροισι φίλησα, II. III, 207)²⁷. Гипподамию, дочь Анхиза, все полюбили в доме ее супруга Алкафоя как родную: «Ее сердцем возлюбил отец (περὶ κῆρι φίλησε) отец и владычная мать» (πότνια μήτηρ, II. XIII, 430)²⁸. Менелай рассказывает Писистрату о том, что обещал отличать Одиссея перед всеми гостями: «Я говорил, что его (Одиссея), когда он придет (ἐλθόντα), буду любить более всех» (ἔξοχα πάντων, Od. IV, 171). Одиссей рассказывает: «Ибо он (царь) часто говорил, что как гостя принял его и полюбил, когда тот отправлялся в отечества землю» (ξείνισσαι ἠδὲ φιλήσαι ἰόντ' ἐς πατρίδα γαίαν, Od. XIV, 322). Эвмей обращается к Одиссею, явившемуся к нему в образе нищего: «Я буду тебя миловать и любить (φιλήσω) не из-за этого, но убоявшись Зевса-Гостеприимца» (Δία ξένιον δείσας, Od. XIV, 388–389). Телемах приглашает Теоклимена, изгнанного из отечества, найти приют у него в доме: «Тебя там полюбят, насколько средств мы имеем» (φιλήσεαι, οἷά κ' ἔχωμεν, Od. XV, 281).

Само слово φίλος, производным от которого является φιλεῖν, в таких едва ли не формульных выражениях, как «друг Зевсу» (Διὶ φίλος) или «друг Аресу» (ἄρηι φίλος)²⁹, означает именно факт обретения временного расположения этих богов, – расположения, подобного расположению хозяина, принимающего гостя. Эти формульные выражения не являются собственными характеристиками какого-то одного героя, но в равной степени прилагаются к нескольким, подчас враждебным друг другу персонажам, указывая на успех героя и благорасположение к ним бога *в данный конкретный момент*. «Друг Аресу»

²⁶ Ср. схолии к «Одиссее»: «возлюбить здесь вместо «принять как гостя» (ξενίζεῖν, schol. In Odyss. IV, 29).

²⁷ По схолиям (schol. In II. III, 207): «Любить (φιλεῖν) он (Гомер) иногда ставит вместо «принимать как гостя» (ξενίζεῖν).

²⁸ Схолии подчеркивают: «Благорасположение к детям полнее от добродетели (δὲ ἀρετὴν), а не от природы» (διὰ τὴν φύσιν, schol. In II. XIII, 430–433, sch. 4).

²⁹ В сочетании с именем конкретного бога (Зевса, Ареса) φίλος всегда создает целый колон с устойчивым (третьим) местом в ритмической структуре гексаметра. См. (Kirk, 2001: 20–21).

(ἄρρη φίλος) – это и Мелеагр, как герой Калидонской охоты (II. IX, 550), и отважный Менелай (II. XI, 463). «Друг Зевса» (Διὶ φίλος) – это и Гектор (II. VI, 318; II. VIII, 493; II. XIII, 674). И – в равной степени – Ахилл (II. XVI, 169; II. XVIII, 203; II. XXIV, 472), и Филей (II. II, 628), и Феникс (II. IX, 168), и Одиссей (II. X, 527), и раб Одиссея Евмей (Od. XIV, 440; Od. XV, 341). В пользу того, что «друг бога» – это лишь временный получатель его милостей свидетельствуют слова Агамемнона о Гекторе. Агамемнон, восхищаясь несокрушимостью этого грозного врага, отмечает, что едва ли вообще был смертный, которые свершил столько, «сколько Гектор, друг Зевса (Διὶ φίλος), свершил над сынами Ахейн, не будучи ни сыном бога, ни богини» (οὔτε θεᾶς υἱὸς φίλος οὔτε θεοῖο, II. X, 49–50). А слова Приама об Ахилле прямо проводят параллели между Ахиллом как другом (=временным получателем благ) богов и друзьями Приама: «о, если бы он был другом богам (θεοῖσι φίλος) в такой же мере, в какой мне – скоро бы его павшего растерзали собаки и коршуны» (κύνες καὶ γῦπες, II. XXII, 41–43).

В таком значении – «друг-гость» – мы и встречаем φίλος и у Сапфо: «Если ты друг нам (ἔων φίλος ἄμμι), занимай ложе с более молодой» (λέχος ἄρνυσο νεώτερον, Sapph. fr. 121, 1–2 V); «молва (о свадьбе) пошла у друзей (φίλοις) по просторному городу» (κατὰ πτόλιν εὐρύχορον, Sapph. fr. 44, 12 V); «и друзьям его чтобы радость была» (καὶ φίλοις]ι F οἷσι χάραν γένεσθαι, Sapph. fr. 5, 6 V)³⁰; «стань... другом» (στᾶθι κᾶντα φίλος, Sapph. fr. 138, 1 V).

Однако Сапфо – «подруга» (φίλα) Афродиты. И действительно, это слово (вместе с множественным числом – φίλαι) встречается (в том числе в ионийской –φίλη– форме) и в дошедших до нас фрагментах Сапфо намного чаще, чем φίλος. Причем глагол φιλεῖν (любить) нередко встречается в одном тексте с φίλα либо φιλότης (любовь). При этом всякий раз φίλα означает девушку (женщину?), разделяющую с поэтессой то или иное культовое действие: «но давайте, о подруги/... ибо близок день» (ἀλλ' ἄγιτ', ὦ φίλαι, /ἄγχι γὰρ ἀμέρα, Sapph. fr. 43, 8–9 V); «что буду петь (μελήσῃν).../ я говорю, что надежной подругой стала (φίλα φαῖμ' ἐχύρα γέ[νεσθαι])///...тебя/... я буду любить» (σ' ἐ.[...]α φιλήσω, Sapph. fr. 88a, 17, 23–24 V); «подруга» (φίλη, Sapph. fr. 88b, 15); «Афродита///...в

³⁰ «Друзья» (φίλοι) здесь – восстановление Е.- М. Фогт. Они предполагаются антиподами ἔχθροι, т. е. в любом случае мыслятся теми, кто может быть – по крайней мере – гостем.

Герастийское святилище³¹/... подруги» (ἐς τὸ Γεράστιον/... φίλαι, Sapph. fr. 96, 33–34 V); «Латона и Ниоба возлюбленные были (φίλαι) подруги» (ἑταῖραι, Sapph. fr. 142 V); «или кого-то другого (τιν' ἄλλον) из людей (больше) меня ты любишь (φίλησθα, Sapph. fr. 129, 2 V)³²; «поют твою любовь и невесты фиалкогрудой» (σὰν ἀείδοιεν φ[ιλότατα καὶ νύμ]/φας ἰοκόλπω, Sapph. fr. 30, 4–5 V). И наконец – показательны слова самой Афродиты из фр. 1 Сапфо, адресованные самой поэтессе: «кого Пейфо должна привести (тотчас) к ее (=своей) любви» (ἐς Ἐάν φιλότατα, Sapph. fr. 1, 18–19 V)³³; «если (она) не любит – скоро полюбит, и не желая того» (ταχέως φιλήσει/κωὺκ ἐθέλοισα, Sapph. fr. 1, 23–24 V)³⁴. И, вместе с тем: «я же люблю роскошество» (φίλημ' ἀβροσύναν, Sapph. fr. 58, 25 V).

Как можно видеть, глагол φιλεῖν (любить) у Сапфо вне зависимости от контекста песни, который может быть и свадебным, и не свадебным, предстает неотъемлемым от понятия φιλότας (любовь), образов «друга» или «подруги» (φίλος, φίλα), соответствующего чувственного наполнения или обстановки. Проведенный нами сопоставительный анализ контекстных значений слова φιλότας (φιλότης) в сапфическом гимне «К Афродите» и в гимнах гомеровских, показывает, что та «любовь», к которой сапфическая Афродита здесь должна «повести» (ἄγην), представляла собой нерасторжимое единство основанного на обмене дарами официального союза и сексуальной близости. Лексические переклички показательны: «не укрощай, о владычица (Афродита), мне дух муками» (μηδ

³¹ Схолии к Пиндару говорят о празднестве Герастий (Γεράστιον) как о празднестве в честь Посейдона, справлявшемся на Эвбее в городе Герест с наступлением зимы (Schol. Ad Pind., Ol. XIII, 59b, sch.1-3). См. (Мякин, 2004: 147, прим. 1).

³² Фрагмент, написанный сапфической строфой, цитируется Аполлоном Дисколом как принадлежащий «эолийским поэтам» (Αἰολέουσιν, Ap. Dysc. Pron. 83bc (i 66 Schneider)). Скорее всего, он принадлежит к свадебной поэзии Сапфо и представляет собой реплику жениха (либо просто юноши) в диалогическом, амебейном пении двух хоров – хора юношей и хора девушек. Ср. вариации на темы этой сапфической поэзии у Катуллы (cf. ne pugna tum tali conjuge etc., Cat. LXII, 59).

³³ Реконструкция Д. Кэмпбелла, рукописное чтение – «к твоей любви» (ἐς σὰν φιλότατα). См. подробно о проблемах, связанных с чтением и толкованием этого места (Caciagli, 2007: 221–227; Nicosia, 1977: 210–213).

³⁴ Ср. φίλει (любит) в крайне разрушенном фрагменте, входившем в число гимнов, адресованный к Афродите, лексически близких ко фр. 1 (ср. «то, что желает всякая из женщин (девушек).../ исполни замысел» θέλ' ὦν τ' ἀπαίσαν/...τέλ]εσον νόημμα, Sapph. fr. 60, 2–3 V).

᾽ὄνιαισι δάμνα, πότνια, θῦμον, Sapph. fr. 1, 3–4) – «никогда Артемиду... не укрощает в любви... Афродита» (οὐδέ ποτ' ᾽Αρτέμιδα... δάμναται ἐν φιλότῃτι.. ᾽Αφροδίτη, hymn. Hom. Aphr. IV, 16–17); «тотчас привести тебя к ее любви» (ἄψ σ' ἄγην ἐς Φάν φιλότατα, Sapph. fr. 1, 19) – «к (дружеской) любви он привел (Аполлона и Гермеса)» (ἐς φιλότῃτα συνήγαγε, hymn. Hom. Herm. III, 507; ср. Hes. Op. et dies, 712). Действительно, у Гомера и Гесиода в контексте взаимоотношений *двух лиц* φιλότας в подавляющем большинстве случаев означает именно сексуальную любовь двух супругов или любовников (Il. II, 232; Il. III, 445; Il. VI, 25; Il. VI, 161, 165; Il. XIV, 331; Od. VIII, 267, 288, 313; Od. X, 335; Od. XV, 421; Od. XIX, 266; Od. XXIII, 219; Hes. Scut. 36; Hes. Theog. 125, 206, 306, 333, 375, 380, 405, 625, 822, 920, 923, 927, 941, 944, 961, 970, 980, 1005, 1009, 1012, 1018; h. Hom. Aphr. IV, 287 etc.). Напротив, если речь идет о «товарищеской любви» (ἑταιρείη φιλότῃτι) между двумя лицами, то это всегда особо оговаривается (ср. выше о любви Аполлона и Гермеса: h. Hom. Herm. III, 58). И, безусловно, *всегда и всюду* φιλότας в нашей традиции получает значение «сексуальная любовь», если вышеуказанное слово сочетается с лексикой, которая выступает ключевой и основополагающей в «Гимне к Афродите» Сапфо (ἴμερος и производные от него, θυμὸς, глагольные производные от δαμνάω)³⁵. Это значит, что φιλότας (любовь) между Сапфо и девушкой (о которой идет речь в знаменитом сапфическом «Гимне к Афродите», или, иначе говоря – в Sapph. fr. 1), подобно любовным отношениям между женихом и невестой (о которых речь идет в сапфической свадебной поэзии), по-видимому, имела официальный и сексуальный характер, и Афродита безусловно стояла на страже этой любви³⁶.

Но если сопоставить в этом плане фрагмент 1 Сапфо и фрагмент 65, что мы видим в последнем? В нем, напротив, отношения, связывающие Сапфо и Афродиту и описы-

³⁵ См. в сочетании с θυμὸς: Il. XIV, 207, 307; Od. V, 126. В сочетании с ἴμερος и производными от него: Il. XIV, 163, 198, 216; Hes. Theog. 132, 177; Hes. Scut. 15, 31. В сочетании с δαμνάω и производными от него: Il. XIV, 353; Hes. Theog. 374; hymn. Hom. Aphr. IV, 17, 133.

³⁶ Афродита, например, заявляет во фр. 1, что девушка, отказывающаяся Сапфо в любви (φιλότας), «творит несправедливость» (ἀδικήει). Богиня, таким образом, прямо обвиняет девушку в нарушении установленного религией обычая. Ср. слова Аида Персефоне в гомеровском «Гимне к Деметре»: «сотворивших несправедливость (ἀδικησάντων) на все дни постигнет наказание, если они не будут умилюствовать твой гнев жертвами» (θυσίαισι τεὸν μένος ἰλάσκωνται, hymn. Hom. In Cer. V, 367–368). Ср. схолии к Гесиоду: schol. In Hes. Op. et dies, proleg. sch. 176–179. Ср. Гесихия: A, 1552, 1. Ср. у Сапфо: «я не потерплю/..., (что) ты предпочла любовь Пенфиллидос» (φιλότ[ατ] ἤλεο Πενθιλήαν, Sapph. fr. 71, 3 V). Ср. также: Soph. Oed. Colon. 174; Eur. Ion. 325, 972.

вающиеся глаголом φίλησε (возлюбила), при всем их возможном чувственном контексте это – именно «древнее отношение благорасположения, которое существует между хозяином и гостем» (Бенвенист, 1995: 226). Ведь именно на статус Сапфо как «гостя» по отношению к Афродите намекает квалификация Афродиты в этом же фрагменте 65 как «царицы Кипра» (Κύπρω β[α]σίλῃ, Sapph. fr. 65, 5–6 V). Ведь именно в качестве царицы Кипра Афродита во фр. 65 «возлюбила» (φίλησε) Сапфо. Во всяком случае, такое впечатление складывается, если поместить этот сапфический фрагмент среди уже приведенных выше гомеровских контекстов. Отметим, что «Кипридой» (Κύπρις) или «Кипророжденной» (Κυπρογένη) Сапфо называет Афродиту и во многих других фрагментах (Sapph. fr. 2, 13 V; fr. 5, 1 V; fr. 15b, 9 V; fr. 22, 16 V; fr. 134, 1 V). На нелесбосское происхождение сапфической Афродиты указывает и фрагмент 96, где Афродита и Пейфо упоминаются в связи с празднеством Посейдона на о. Эвбея (см. выше): «Афродита (Ἄφροδίτα)/... нектар излила она/ из золотой (чаши?).../...руками Пейфо» (χέρσι Πείθω, Sapph. fr. 96, 26–29 V). Здесь же и фрагмент 2, где Афродита каким-то образом увязывается с Критом: «сюда, ко мне из Крита» (δεῦρο μ' ἐκ Κρήτας, Sapph. fr. 2, 1 V)³⁷. Фрагмент 35 вообще призывает Афродиту явиться сразу из Кипра и Сицилии: «Кипр ли тебя или Пафос или Панорм (удерживают)» (ἢ σε Κύπρος ἢ Πάφος ἢ Πάναρμος³⁸, Sapph. fr. 35 V). Помимо упоминания о Кипре и Пафосе с безусловностью увидеть здесь призывание Афродиты позволяет сообщение Менандра Лаодикейского, который в сочинении «О призывающих гимнах» писал: «Сапфо призывает Афродиту из Кипра, Книда, Сирии и из многих других мест» (Κύπρου, Κνίδου, Συρίας, πολλαχόθεν ἀλλαχόθεν, Men. Rhet. Διαίρ. 334, 31–32).

Все вышесказанное делает поэтессу скорее временным получателем благ, ниспосылаемых Афродитой, чем ее избранной и постоянной жрицей. Действительно, при всем необычайно важном для нее и близком характере ее отношений с богиней, который открывается нам из фр. 1, Афродита может и оставить Сапфо. В таком контексте слова разгневанного на Сапфо божества о том, что поэтессу возлюбила Афродита, «царица Кипра» (Κύπρω β[α]σίλῃ, fr. 65, 6 V), могут рассматриваться как слова местного, лесбосского

³⁷ При всех возможных вариантах в чтениях этого стиха связь Афродиты, призываемой Сапфо явиться на празднество во фр. 2, с Критом (или критянами) несомненна. См. (Мякин, 2004: 129, прим. 1; Burnett, 1983: 261–262).

³⁸ Нынешний сицилийский Палермо, по обоснованному предположению Д. А. Кэмпбелла (Campbell, 1982: 83).

божества, официальный статус которого позволяет ему выступать в роли судьи, дающего оценку отношениям поэтессы с чужеземной богиней. Это требует, с одной стороны, поставить вопрос о главном божестве возглавлявшегося Сапфо культового содружества (ср. выше свидетельства Гимерия, связывавшего творчество Сапфо с празднествами Артемиды), а с другой – поразмыслить о причинах преобладания во фрагментах лесбосской поэтессы обращений к иноземному (кипрскому и азиатскому) по его тогдашнему облику божеству³⁹.

Д. Ятромаолакис обратил внимание на симпосийную обстановку ряда фрагментов Сапфо и симпосийный тип изображения поэтессы (в одном случае, вместе с Алкеем) на афинских вазах, где поэтесса очень напоминает гетеру или кифаристку, приглашаемую на пиршество или симпосий (ср. Sapph. fr. 2; fr. 22; fr. 121; 138; fr. 142; fr. 160 V; ср. вазовые росписи: BRUK, № S 508; HUAM, № 1960, 354; WNM, № 142333; MSA, № 2416; NAM, № 15308). Действительно, прежде чем попасть в III в. до н. э. в руки александрийских филологов, песни Сапфо (и Алкея!) многие годы рецитировались на афинских симпосиях в обстановке далекой от той, в которой, как показывает афинская же керамика⁴⁰, женщина старшего возраста могла учить девушек пению (Yatromanolakis, 2007: 248–250)⁴¹. Они рецитировались как мальчиками и мужчинами, так и гетерами – жрицами Афродиты. Согласно Клавдию Элиану, еще знаменитый афинский поэт и законодатель «Солон, сын Эксекестида, на попойке (*παρὰ πότον*), когда его племянник спел какую-то песню Сапфо (*μέλος τι Σαπφοῦς*), порадовался этой песне и приказал мальчику, чтобы тот научил его»

³⁹ Как справедливо отмечал В. Буркерт, «за Афродитой с отчетливостью стоит древнесемитская богиня любви Иштар-Астарта, обожествленная супруга царя, небесная царица и гетера одновременно» (Burkert, 1977: 238). О финикийских связях греческой богини говорил уже Геродот. См. Her. I, 105, 131. Сообщения Геродота подтверждаются археологией: микенский храм в кипрском Китионе был замещен финикийским храмом Астарты, а в приношениях в архаическом храме Афродиты в Пафосе на Кипре обнаруживаются многочисленные связи с финикийцами (Burkert, 1977: 239–240). Этому вовсе не противоречит тот факт, что Афродита – в основе своей древняя греческая богиня, лишь только *претерпевавшая* восточные влияния. Следует иметь в виду обоснованное мнение В. И. Яйленко, согласно которому имя этой богини (Ἀφροδίτα) восходит к двум индоевропейским основам: *ar «вода» и *u(v)eredh (uredh) «расти», т. е. «влага, дающая рост», см (Яйленко, 1977: 219). См. (Мякин, 2004: 110, прим. 2).

⁴⁰ Ссылки на вазовые росписи мы даем по Д. Ятромаолакису, см. рисунки, а также изложение его концепции (Yatromanolakis, 2007: 69, 72, 74–75, 89, 259–263).

⁴¹ Д. Ятромаолакис сравнивает росписи симпосийной тематики («кифаристка» Сапфо с кифарой либо лирой) с предполагаемыми изображениями Сапфо (с кифарой или барбитоном) в окружении женщин на афинских амфорах и гидриях: BM, № E 190; NAM, № 1260 (Yatromanolakis, 2007: 146–147).

(διδάξει αὐτόν, Ael. fr. 187 Hercher). Сократ у Платона говорит, что «слышал» (ἀκήκοα) песни Сапфо вместе с песнями Анакреонта (Pl. Phaedr, p. 235 с Steph). Аттидограф Павсаний помещал исполнение песен Сапфо и Алкея (а также Праксиллы из Сикиона) среди сколийных песен афинских мужских симпосиев (Paus. Ἀττικῶν ὀνομάτων, А, 25). Возможно, песни Сапфо исполнялись здесь миметически – мальчиками, либо, как предполагает Гр. Надь, «женщинами сомнительного свойства» (Nagy, 2007: 225).

Со своей стороны, Афиней безусловно и с совершенной определенностью связывал исполнение гимнов Сапфо, адресованных к Афродите, с афинскими гетерами и их приятелями и приятельницами. Так, рассказывая о почитании в Афинах Афродиты Гетеры, «сводящей вместе друзей (τοὺς ἐταίρους) и подруг (ἐταίρας), то есть возлюбленных (φίλας)», он добавляет: «Ведь еще и теперь свободные женщины и девушки называют своих приятельниц (συνήθεις) и возлюбленных (φίλας) подругами (ἐταίρας), как и Сапфо (Sapph. fr. 160 V): «Это я теперь подругам моим (ἐταίραις) моим буду петь прекрасно и сладостно» (Athen. XIII, 28 Kaibel). Вместе с тем, согласно Афинейю, Афродиту Сапфо во фр. 2 призывала явиться именно на симпосий, как словно бы речь шла о веселящейся мужской компании. Прочитовав из этой песни Сапфо «приди, Киприда, в золотых чашах щедро смешанный к празднествам (θαλίασι) нектар разливая» (ὄινοχοοῦσα), Афиней добавляет «этим моим друзьям (ἐταίροις) и твоим» (Athen. XI, 9 Kaibel; cf. Sapph. fr. 2 V). Последняя фраза с безусловностью указывает, что герои Афинейя (и он сам) помещали данное стихотворение Сапфо в обстановку симпосия (то ли мужского, то ли симпосия гетер), формально связанного с культом Афродиты Гетайры (см. выше), меж тем как изначальный его контекст предполагал обстановку религиозного празднества и песенного состязания (см. выше наш анализ контекстов θαλία). По Страбону, Сапфо вообще воспевала в песнях гетер (Strab. XVII, 33). Это тоже отсылает к афинским реалиям V в. до н. э. В самом деле, уже Платону были известны так называемые «любительницы гетер» (ἐταιρίστριαι) – «женщины, больше увлеченные женщинами» (μᾶλλον πρὸς τὰς γυναῖκας τετραμμέναι, Plat. Sympos., p. 191 e Steph.). Гесихий помимо ἐταιρίστριαι дает и второй, явно производный от платоновского, термин, – διεταιρίστριαι (оба термина отчетливо привязывают гомосексуальных женщин к гетерам) и разъясняет: «это женщины, питающиеся на пиршестве (ἐπὶ συνουσίᾳ) склонность к гетерам, как мужчины. Таковы триба-

ды» (τριβάδες, Hesych. Δ, 1689)⁴². Таким образом, речь идет – в соответствии со значением суффикса (-ιστρ) – именно о женщинах, ищущих общения с гетерами и причастных к их обществу. Сравни κορυθαλίστριαι как «причастных (=танцующих в хоре) к богине Корифалии» (Κορυθαλίς, Hesych. Κ, 3689), φαυλίστρια – как «любящую легкомыслие»⁴³, (Hesych. Φ, 246), Аспасию – как σοφίστρια, т. е. «причастную к риторическим наукам» (λόγων ῥητορικῶν, Suda, Α, 4202). В свете строгой – в духе платоновского «Пира» – привязки Гесихием «любительниц гетер» (διεταίριστριαι) к «пиршеству» (συνουσία), последнее слово с очевидностью демонстрирует здесь свою изначальную и знаменательную двусмысленность. Это и «сношение», и «пиршество» одновременно⁴⁴. Помимо мужского, мы, таким образом, должны полагать в Афинах уже в V в. до н. э. некий, условно говоря, женский симпосий. На нем собираются гетеры и «увлеченные ими» женщины.

Эти совместные пиршества, симпосии гетер, известные нам по Алкифрону, предстают как неотъемлемая часть культа Афродиты: гетеры, именуя себя «проститутками» (πόρνοι), собираются на «жертвоприношение» (ἐπὶ θυσίαν)⁴⁵, называя Афродиту «гос-

⁴² Для словаря Суды «любительницы гетер» и есть трибады (Suda, Α, 3273).

⁴³ Т. е. любящей φαῦλος – «легкомыслие, простоту» (LSJ: 1919).

⁴⁴ Ср. проклятия в адрес Зоиды из Эретрии на «Табличках проклятий» из Афин: «Предаю Зоиду из Эретрии Гее и Гермесу, и пищу ее, и питье, и сон ее, и смех и пиршество (=сношение), и музыку кифары ее и (песню?) под кифару ее» (τὴν συνουσίην, τὸ κίθ{φε}άρισ[μα], κίθάρισμα, Verfluchungstafeln (Zieb.), 22 Α, 1–7). Платон, на фразу которого из «Пира» опирается Гесихий в своем толковании, весьма тонко и изысканно играет этой двусмысленностью συνουσία. У него συνουσία – это и пир, и интимное общение, и беседа на пиру, притом, что значение «пиршество, беседа на пиру» – всегда выступает здесь как отправное. Ср.: «рассказать о беседе на пиршестве у Агафона (τὴν Ἀγάθωνος συνουσίαν) Сократа, Алкивиада и прочих» (τῶν ἄλλων, Plat. Sympos., p. 172 a Steph); «ты такое собеседование поставил перед нами, Сократ» (τὴνδε ἡμῖν τὴν συνουσίαν, Plat. Phileb., p. 19 c Steph.). В других диалогах тонко обыгрываются все вышеуказанные смыслы («сношение», «пиршество», «общение»). См.: Plat. Phaed., p. 81 c Steph; Plat. Polit., p. 205 c Steph., etc. В еще большей степени двусмысленную и ехидную игру находим у Аристофана: «быть ловким в общении (=сношении)» (εἶναι κομψὸν ἐν συνουσίᾳ, Aristoph. Nub. 849). В значении «пиршество» συνουσία встречаем у Еврипида и Афиней (Eur. Med. 254; Athen. I, 3 Kaibel). И только в эпоху Гесихия συνουσία – это, однозначно, «дружба, любовь» (φιλότης, Hesych., Φ, 528; cf. Φ, 530).

⁴⁵ Упоминание о θυσία подчеркивает, что пиршества гетер в основе рассматривались Алкифроном как пиршества культовые. Ср. постановление членов фиаса Афродиты (300 г. до н. э.) в Афинах о почестях Стефану Филофру за то, что тот «хорошо позаботился о жертвоприношениях Афродите» (εὖ ἐπιμελήσθη τῆς θ[υ]σίης τῆς Ἀφροδίτης, IG II(2), № 1261, 45–46). Ср. также более позднее постановление оргеонов о «жертвоприношениях» (θυσ[ιῶν] Афродите Сирийской,

пожой» (δέσποινα Ἰφροδίτα, Alciphr. IV, 14, 1)⁴⁶. Для Гесихия храм Афродиты Гетайры у афинян – это просто «святилище Гетеры» (Ἐταίρας ἱερόν, Hesych. E, 6481).

Симпосийное исполнение песен Сапфо на пирушках мальчиками и девушками было обычным делом и в римскую эпоху. Авл Геллий писал: «И после того как представили мальчиков и девушек (pueri puellaeque), они приятным образом спели много анакреонтовских (Ἰφρακρεόντεια) и сапфических (Sapphica) песен, а также сладостные и приятные любовные элегии (ἐλεγεῖα) современных поэтов» (poetarum quoque recentium, Gell. NA, XIX, 9, 4). Такое традиционно симпосийное исполнение сапфических песен (зачастую гетерами) с неминуемостью должно было привести, как обоснованно отмечает Д. Ятроманакис, к новому афинскому пониманию термина ἑταῖρα в песнях Сапфо как обозначающего участницу культового содружества жриц Афродиты – гетер, гетеру и продажную женщину⁴⁷ (Yatromanolakis, 2007: 251; cf. Nagy, 2009: 187, 192). Отсюда – и Сапфо как распущенная женщина (и гетера) в афинской комедии⁴⁸, и «Сапфо-кифаристка» (ψάλτρια) – афинского происхождения симпосийный двойник нашей поэтессы⁴⁹. Ведь от Платона до

которые совершила «жрица Сирийской богини» (ἡ ἱέρεια τῆς Συρίας θεοῦ) Никасида, дочь Филиска (IG II (2), № 1337, 4–6).

⁴⁶ Гетера Мегара у Алкифрона (Alciphr. IV 14, 1) упрекает свою подругу Бакхиду за то, что та не пришла «на жертвоприношение» (ἐπὶ θυσίαν), где «были все мы: Фетала, Мосхария, Таис, Андракия, Петала, Триаллида, Миринна, Хрисия, Эвксиппа». Это «жертвоприношение» Мегара описывает так: «Ах, что у нас был за симпосий (συμπόσιον), исполненный стольких прелестей (χαρίτων): песни (ᾠδαί), шутки, питье и пение до петухов, умощения (μύρα), венки, лакомства!» И здесь же – откровенно эротического характера состязания «в красоте», танцы в обнаженном виде, «сравнение особенностей и состязания сосков» (περὶ μαστάρων ἀγῶνες, Alciphr. IV 14, 6).

⁴⁷ Л. Керк аргументированно доказала несводимость ἑταῖρα к πορνὴ в архаическую эпоху (Kurke, 1997: 112–121). Ср. о «подругах» Сапфо у Суды (Suda, Σ 107): «товарок (ἑταῖραι) и подруг (φίλοι) было у нее три: Аттида, Телесиппа, Мегара. Из-за них и клеветали на нее, <обвиняя> в срамной дружбе» (αἰσχρῶς φιλίας). То же – в папирусной биографии III в. н. э (Р. Оху. 1800 fr. 1): «некоторые же обвиняют ее <в том>, что была беспутной и женолюбивой» (γυναικε[ράσ]τρια).

⁴⁸ Впервые ее выводит Эпикрат в «Антилаиде» (до 392 г. до н. э.), затем Эфипп в комедии «Сапфо» (IV в. до н. э.). Комедии с одноименным названием ставят Антифан (IV в. до н. э.), Тимокл (IV в. до н. э.), позднее – Дифил (IV – III вв. до н. э.). Знаменитый Менандр (IV – III вв. до н. э.) пишет комедию «Левкадки», где, в том числе, упоминается и Сапфо в связи со своей легендарной любовью к Фаону и прыжком с Левкадской скалы (Alu, 1920: 2365 etc.).

⁴⁹ Ср. в словаре Суды: «Сапфо, лесбиянка из Митилены, кифаристка (ψάλτρια). Она из-за любви к Фаону Митиленцу бросилась в море с Левкадской скалы. Некоторые же приписывали ей сочинение лирических песен» (ποίησιν, Suda, Σ, 108; cf. Suda, Σ, 107). Ср. у Элиана: «Поэтессу Сапфо, дочь Скамандронима... Платон, сын Аристора, называет <в своих сочинениях> мудрой (σοφῆν). Но вот, я узнаю (πυνθάνομαι), что была на Лесбосе и другая Сапфо, гетера, а не поэтес-



Афиней «кифаристки» (ψαλτρίδας), вместе с «флейтистками» (αὐλητρίδας) и «танцовщицами» (ὄρχηστρίδας) – это обычные участницы «симпосиев» (τοῖς συμποσίοις etc., Plat. Prot, p. 347 c–d Steph.). Они развлекают гостей на «пиршествах» (τὰς συνουσίας) то ли вместе с гетерами, то ли в качестве гетер (ἑταίρας, Athen. XII, 41–43 Kaibel). Следовательно, вслед за Д. Ятроманолакисом (Yatromanolakis, 2007: 364) надо говорить, по меньшей мере, о двойственности образа Сапфо в нашей текстовой традиции (в словаре Суды находим Сапфо-кифаристку и Сапфо-поэтессу: Suda, Σ, 107–108). Это значит, что в античной литературной традиции (в цитатах у Афиней и пр.) подлинную лесбосскую Сапфо VII–VI вв. до н. э. всякий раз следует отделять от позднейшей афинской гетеры или «кифаристки», жрицы Афродиты. Таким образом, нам нужно вновь критически просмотреть в контексте александрийского издания Сапфо (насколько оно до нас дошло) все многочисленные фрагменты Сапфо с упоминаниями Афродиты, и, по возможности, отделить в них, образно говоря, «Афины от Лесбоса»⁵⁰.

Так, безусловно, лесбосской Сапфо принадлежит донесенный Дионисием Галикарнасским знаменитый «Гимн к Афродите» (Sapph. fr. 1 V; D. N. Comp. 23). Фрагменты его сохраняет также Р. Оху. 2288 (II в. н. э.)⁵¹. Он тематически близок к тем фрагментам поэтессы, что дошли на папирусе Р. Оху. 1787 (III в. н. э.), содержащем, согласно замечанию Э. Лобеля, восходящий к александрийскому изданию «текст Сапфо со стихотворениями, выстроенными в хронологическом порядке» (Gronewald–Daniel, 2004: 2 etc.). Конкретно – схожий с «Гимном к Афродите» контекст (мольба к богине с просьбой стать «союзницей» в любовной битве) обнаруживают дошедшие на этом папирусе Sapph. fr. 60, fr. 86 V, где читаем: «исполни желание,/... я призываю/... тотчас дух/... (пусть все), что ты пожелаешь случиться/... со мной сражаться/... роскошные (девушки) (тебя их) убедившую» (τέ]λεσον νόημμα/...έτων κάλημι/...πεδὰ θῦμον αἴψα/...ῶσσα τύχην

са» (Ael., Var. Hist. XII 19). Следует иметь в виду также деятельность лесбосского грамматика Каллия из Митилены, который, по-видимому, стремился не допускать отождествления подлинной Сапфо с персонажем афинских комедий (ср. отражение этой полемики в папирусных комментариях с их отсылками к Каллию: Sapph. fr. 214 b V). Ср. (Wilamowitz–Möllendorf, 1900: 74–75).

⁵⁰ Тем самым мы полностью пересматриваем в соответствии с вновь выявленными Д. Ятроманолакисом бесспорными фактами свою прежнюю гипотезу о Сапфо как об избранной жрице Афродиты (Мякин, 2004: 202 и др.).

⁵¹ На папирусе отсутствуют какие-либо следы последней строфы из текста «Гимна», переданного Дионисием (Sapph. fr. 1, 25–28 V), что свидетельствует о существовании в римскую эпоху различных исполнительских вариантов для сапфических песен. См. (Lobel–Page, 1955: 2).

θελήσῃ[ς/...]ρ ἔμοι μάχεσθαι/...χ]λιδάναι πίθεισα[v, fr. 60, 4–8 V (= P. Oxy. 1787 fr. 44, 4–8)). То есть фрагмент 60, с одной стороны, вновь указывает, что речь здесь идет о любовном желании, связанном с девушкой, а с другой – опять отсылает к обстановке восточной (лидийской) роскоши (ср. «браков ложа роскошноодетые, наслаждение зрелой нежности» - εὐνας ἀβροχίτωνας χλιδανῆς ἥβης τέρψιν, Aesch., Pers. 543–544)⁵². Во фрагменте 86 то же – моление к Афродите как к Киферее: «Киферея, я молю/... имея дух/... услышь мои мольбы, если когда ты раньше...» (Κυθέρῃ εὐχομ[...ἔχοισα θυμον/...κλ]ῦθί μ' ἄρας αἶ π[οτα κἀτέρωτα, fr. 86, 3–5 (= P. Oxy. 1787. fr. postmodo repertum, 3–5)). Другие фрагментарно сохранившиеся на P. Oxy. 1787 песни также доносят обстановку роскоши, песенного исполнительства и душевных переживаний женщины в связи с девушками, которые для нее – единое сообщество: «все слаще.../чем то.../и (вам?) девушкам (καὶ ταῖσι μὲν)/...проводником, пожалуй/... я едва услышала.../ ты возлюбленная душа (ψύχα δ' ἀγαπάτα σὺ).../таковая я теперь (τέαυτα δὲ νῦν ἔμμ[...]/ придти/... вы пришли первыми (ἔφθατε), прекрасную/...и одежды» (κάλαν[...τά τ' ἔμματα, Sapph. fr. 62, 3–12 (= P. Oxy. 1787 fr. 3 col. ii 3–14). Sapph. fr. 63 V (тот же папирус) обращается к божеству, являющемуся во сне: «ты приходишь всякий раз, когда сон» (φ[ο]ίταις ὅτα τ' ὕπνος, Sapph. fr. 63, 2 V (= P. Oxy. 1787 fr. 3 col. ii 16)). Причем ниже упоминаются ἀθύρματα (безделицы), входящие в Sapph. fr. 44 V в приданое, которая везет с собой выходящая замуж Андромаха: «пурпурные одеяния, развеваемые ветром, пестрые безделицы» (πορφύρα] καταύτ[με]να, ποικίλ' ἀθύρματα, Sapph. fr. 44 V, 9.). В литературной традиции эти «безделицы» (ἀθύρματα), с одной стороны, – обычный подарок для невесты либо детские игрушки, с другой – предметы восточной роскоши, ввозимые в Грецию финикийскими торговцами (Hom. Od. XV, 416; Schol. in Od. XVIII, 323; Schol. in Il. XV, 363; Athen. VII, 48 Kaibel)⁵³. При этом важно, что упоминаемые в составе приданого сапфической Андромахи «пестрые безделицы» (ποικίλ' ἀθύρματα) известны также по папирусной «Песни мистов»

⁵² По Гесихию, χλιδανῆ – это синоним τρυφηλή (нежная, роскошная, сладострастная): Hesych., X, 514–515. Ср. Χλιδανώπη (сладострастноликая) как мать Кирены в явно сексуальном контексте (Schol. Pin. Pyth. IX, 31, 2). Ср. у Еврипида: «сладострастных гетер имея» (χλιδανᾶς ἔχων ἑτάϊρας, Eur., Cycl., 500). Ср. однокоренной глагол в схожих контекстах (Eur. Phoen, 224). Ср. у Афиняя, цитирующего поэта Эвбула: «в брачных покоях изнеженно возлежащего, а вокруг него молодые девушки роскошные, сладострастные» (παρθενικαὶ τρυφεράι, χλιδανᾶι, Athen. XII, 78 Kaibel).

⁵³В гомеровском «Гимне к Гермесу» ἀθύρμα это, кроме того, лира, сделанная из панциря морской черепахи (Hymn. Hom. In Herm. IV, 32 etc.). Ср. Pind. Pyth. V, 23.



эллинистической эпохи. Последнее явно говорит в пользу хорового песенного исполнения и праздничной обстановки, что согласуется как с множественностью адресата Sapph. fr. 62–63 V, так и с женским полом этого адресата (Carm. myst., p. Arge. 12; cf. Suda, A, 767)⁵⁴. Восточный колорит Афродиты и ее связь с любовно-обязательственными взаимоотношениями внутри женского коллектива (хора), подчеркивают и другие фрагменты, принадлежащие к Р. Оху. 1787. Например (как мы уже говорили выше), фрагмент 65 (=Р. Оху. 1787 fr. 4) устами некоего неприязненно настроенного божества объявляет, что Сапфо возлюбила Афродита, «царица Кипра» (Κύπρω β[α]σίλ[η], Sapph. fr. 65, 5–6 V). Фрагмент 67 (где используется тот же глагол) также говорит о любви как об основе взаимоотношений между неким «божеством» (δ[α]ίμων) и смертными (οὐ μὰν ἐφίλησ[α], Sapph. fr. 67(a), 4 (= Р. Оху. 1787 fr. 5)). Во фрагменте 68(a) в связи с Андромедой и Мегарой некая девушка называется «равной богиням» (ἴσαν θεοισιν)⁵⁵, упоминается «благая» богиня (μάκαιρα)⁵⁶, и говорится о чувственном «насыщении» (κόρον, Sapph. fr. 68(a), 7 (= Р. Оху. 1787 fr.7 + fr. nov.))⁵⁷. Учитывая праздничный и хоровой контекст, мы вправе видеть здесь намек на взаимоотношения между участницами хорового коллектива, которые блюдет Афродита, царица Кипра, и которые носят формально-обязательственный характер и связаны с исполнением песен: «Афродита/...сладкоречивые Эроты ...» (Ἰφροδί[τα]... ἄδύλογοι δ' ἔρωτες, Sapph. fr. 73(a), 3–4 V (Р. Оху. 1787 fr. 11)); «радостный хор» (πολυγάθην χόρον, Sapph. fr. 70, 10 V (= Р. Оху. 1787 fr. 13)). О формально-обязательственных любовных отношениях в контексте хора говорит и фр. 71 (Р. Оху. 1787 fr. 6 + eiusdem pap. fr. (Ох. Pap. xxi 135): «Мика, /...Я тебе не позволю/...ты избрала себе любовь Пенфилидок (φιλότ[ατ'] ἦλεο Πενθιλήαν)/... девочку (?), злонравная, нас

⁵⁴ В папирусной «Песни мистов» поющие мисты определяются как «составляющие хор» (χορὸν τιθέντες, Carm. myst., p. Arge. 15).

⁵⁵ Ср. тоже в Sapph. fr. 31, 1 V.

⁵⁶ Скорее всего, Афродита, ср. Sapph. fr. 1, 13 V. Максим Тирский говорит об Андромеде как о сопернице Сапфо в «любовном искусстве» (τέχνη ἐρωτική, Max. Tug. 18. 9 (Hobein)).

⁵⁷ Издатели (в частности, Д. Кэмпбелл) совершенно напрасно, переводя κόρος, исходят из его позднего (впервые отмеченного только у Пиндара) значения «наглость, высокомерие» (Pind. Ol. II, 95; Pind. Ol. XIII, 10 etc.). Ведь и по контексту, и хронологически, Сапфо гораздо ближе гомеровское значение κόρος – «насыщение». Ср.: «во всем бывает насыщение (κόρος) – и в любви, и во сне, и в сладостной песне» (καὶ φιλότητος μολπῆς τε γλυκερῆς, II. XIII, 636–637); «скоро у людей бывает насыщение раздором» (φυλόπιδος πέλεται κόρος, II. XIX, 221); «скоро (приходит) насыщение леденящей скорбью» (κόρος κρυεροῖο γόοιο, Od. IV, 103). Ср. Schol. In. Od. IV, 103. Ср. (Campbell, 1982: 106).

(ᾄμμα)/... сладкая песня (μέλ[ος] τι γλύκερον)/... сладкозвучный» (μελλιχόφων, Sapph. fr. 71, 2–6 V; cf. Sapph. fr. 1 V). На ритуальный, культовый контекст здесь указывают постоянные отсылки к росе: «росы» (ἑέρσας, Sapph. 73(a), 9 V; «росистая» (δρυσ[ό]εσσα, Sapph. fr. 71, 8 V). Действительно, фрагмент 23, сохранившийся на донесшем до нас остатке александрийского издания песен Сапфо папирусе P. Оху. 1231, с безусловностью связывает «росу» с ритуалом всеобщего бдения на берегу водоема: «росистые берега//...творить всеобщую» (δρυσόεν]τας ὄχθοις//... παν]νυχίσι[δ]ην, Sapph. fr. 23, 11, 13 V (= P. Оху. 1231 fr. 14)). В свою очередь во фрагменте 30, принадлежащем культовому гимну (P. Оху. 1231 fr. 56 + 2166(a) ба), девушки, «творя всеобщее бдение (παννυχίσδοι[σ]αι), поют любовь твою и невесты (нимфы?) фиалкогрудой» (σάν ἀείδοιεν φιλότατα καὶ νύμ]φας ἰοκόλπω, Sapph. fr. 30, 3–5 V), прилагая к отношениям жениха и невесты (либо бога и нимфы) тот же термин φιλότας (любовь)⁵⁸, которым во фр. 71 (P. Оху. 1787) определялись взаимоотношения между участницами «хора» (см. выше), нарушение которых было «несправедливостью» перед Афродитой (τίς σ', ὦ /Ψάφφ, ἀδικήει, Sapph. fr. 1, 19–20V). Такая удивительная равнозначимость в рамках сапфической поэзии гетеросексуальной и гомосексуальной любовной тематики подтверждается и фрагментом 96, где «прекрасная роса» (ἄ δ' <ε>έρσα κάλα), а также множественное число «нам» (ᾄμμα) указывает именно на обстановку всеобщего бдения, но где хор (или солист от имени хора) поет не о любви жениха и невесты, а о любви к «нежной Аттиде» некоей лидийки, которая «очень радовалась твоей песне» (σαῖ δὲ μάλιστ' ἔχαίρε μόλπαι), а «ныне выдается среди лидийских женщин» (νῦν δὲ Λύδαισιν ἐμπρέπεται γυναί/κεσσιν, Sapph. fr. 96, 6–7 V etc.). Афродита здесь снова, как и на фрагментах P. Оху. 1787 (Sapph. fr. 65 etc.), оказывается связанной с востоком (Лидией и Сардами), и снова, как во фрагменте 1, стоит на страже «желания» (ἰμέρῳ), которое лидийка питает к Аттиде (ср. Афродиту из «Гимна», которая также должна исполнить то, что θῦμος ἰμέρρει, Sapph. fr. 1, 27 V).

С востоком соотносит Афродиту и фрагмент, сохранившийся на P. Оху. 1231 (fr. 1 col. i 1–12 + fr. 3), и содержащий мольбу к «Киприде» (Κύπρι), которая должна отвратить брата Сапфо от гетеры (Sapph. fr. 15, 9–12). Сравнительно достоверная традиция связывает историю романа брата Сапфо Харакса и гетеры Дорихи с Египтом, и фрагменты Сапфо,

⁵⁸ Фр. 30, как это явствует из папирусной пометы, завершал первую книгу песен Сапфо александрийского издания, и поэтому не может быть отнесен к эпиграммам в чистом виде. Ниже мы коснемся этого вопроса подробнее. См. ниже, с. 72.

призывающие «Киприду» вместе с Нереидами обеспечить брату скорое возвращение домой и впервые в греческой поэзии выводящие Киприду в качестве морской богини, также связаны именно не с лесбосскими, но с восточными, кипрскими реалиями ее культа (Sapph. fr. 5; fr. 7; Her. II, 134–135; P. Oxy. 1800 fr. 1; Suda, I, 4; Strab. XVII, 1, 33; Athen. XIII, 69 Kaibel)⁵⁹. Схолии к Гесиоду отмечают соименность Дионы, позднейшей матери Афродиты, с Дионой, дочерью Океана, называя в связи с этим порожденную от нее Афродиту «древнейшей» (ἀρχαιοτάτην, Schol. In Hes. Theog. 17b)⁶⁰. Эта древнейшая Афродита, по Гесиоду, и есть Афродита Киприда (Hes. Theog. 195 etc.; ср. II, V, 370).

Эти и другие соответствия и переключки позволяют говорить о тематическом параллелизме между фрагментами Сапфо, сохранными на P. Oxy. 1787 (fr. 60 etc.), фрагментами ее александрийского издания, дошедшего на P. Oxy. 1231 (fr. 23 etc), и сапфическим «Гимном к Афродите» у Дионисия Галикарнасского. Так, например, и там и здесь речь идет об избавлении от мук любовного желания в выражениях, весьма близких фрагменту 1 («Гимн к Афродите»). Параллели очевидны: «(избавь) от меня от всех моих забот» (παίσαυ κέ με τὰν μερίμναν, Sapph. fr. 23, 8 V)⁶¹; «от тяжелых меня освободи забот» (χαλέπαν δὲ λῦσον ἐκ μερίμναν, Sapph. fr. 1, 25–26 V); «(ото) всех/... исполни замысел/... призываю/... по душе (моей) тотчас/... все, чему пожелаешь случиться» (παίσαυ/...τέ]λεσον νόημα/ ὄ]σσα τύχην θελήση[ς, Sapph. fr. 60, 2–5 V); «все, что исполнить желает мой дух, исполни» (ὄσσα δέ μοι τέλεσσαί/ θῦμος ἰμέρρει, τέλεσον, Sapph., fr. 1, 26–27 V). Фрагмент 96, сохранный на «берлинском» пергаменте VII в. (P.

⁵⁹ Ср. Sapph., fr. 5 V в общепринятой реконструкции Бласса-Гренфеля-Ханта: «О Киприда (Κύπρι καὶ] Νηρήιδες) и Нереиды, невредимым дайте брату моему сюда прибыть» (τυίδ ἴκεσθα[ι, Sapph. fr. 5, 2 (= P. Oxy. 7 + 2289. 6)). Согласно гомеровскому гимну, именно на Кипре, в Пафосе у Афродиты «священный участок и благовонный алтарь» (οἱ τέμενος, βωμός τε θυώδης, h. Hom. Aphr. 59). Овидий также знал историю Харакса, возможно, по песням Сапфо (Ov. Her. XV, 63).

⁶⁰ Ниже схолии отмечают в связи с этим, что Эрос «младше Афродиты», поскольку «первоначала рождались из воды» (ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος, Schol. In Hes. Theog., 115). Павсаний также писал, что первыми после ассирийцев Афродиту стали чтить киприоты-пафоссцы, заимствовав этот культ у финикийцев из Аскалона (Paus. I, 14, 7). Это подтверждается археологией: культ Астарты засвидетельствован на Кипре с IX в. до н. э. и прямо или косвенно должен был оказать влияние на культ Афродиты (Burkert, 1977: 239). Показательно, что Афродита чтилась на Кипре в Пафосе в виде «стелы» (metam), фетиша-лингама, – явно восточная деталь (Tas. Hist. II, 3).

⁶¹ Во фр. 23 речь идет именно об избавлении от любовных желаний, ср. «на любовь надеялась(?)» (ἐρωτος ἠλπ[ιζον (?), Sapph. fr. 23, 1 V). Перевод предложен Д. А. Кэмпбеллом (Campbell, 1982: 73).

Berol. 9722), как мы видели выше, также дает переключки и с текстами P. Оху. 1787, и с фрагментами P. Оху. 1231 (обстановка всеобщего бдения). Это позволяет нам отнести к лесбосской Сапфо также фрагменты, дошедшие на P. Berol. 9722 (Sapph. fr. 92–96 V), а также – тематически (и метрически) близкий к ним и явно отсылающий к митиленским реалиям фрагмент 98 a–b (P. Naun. 301 + P. Mediol., ed. Vogliano)⁶². Помимо них к лесбосской Сапфо с безусловностью следует отнести также дошедший на папирусе II в. н. э. фрагмент 103 (Sapph. fr. 103 V), папирусный комментарий, к которому определяет его как выписку из восьмой книги александрийского издания Сапфо (P. Оху. 2294). Кроме того, явно к лесбосской Сапфо следует отнести все те ее фрагменты и папирусные комментарии, которые безусловно восходят к александрийскому изданию, либо прямо касаются лесбосских реалий (Sapph. fr. 5, 15; fr. 44; fr. 130–133 V; fr. 213A–B, fr. 214A–B (=P. Оху. 2292; P. Оху. 1232; P. Оху. 2506; P. Mich. 3498))⁶³.

Напротив, принадлежность лесбосской Сапфо фрагмента 2, где Афродита Киприда (в какой-то связи с Критом) приглашается на праздничное пиршество, вызывает сомнения. При всем том, что оно написано на лесбосском диалекте, явно симпозиальный контекст стихотворения (Афиней цитирует его в пиршественной обстановке и соотносит с мужским обществом) позволяют отнести его к той части сапфических текстов, которые в меньшей степени могут привлекаться для реконструкции лесбосского исполнительского контекста песен Сапфо⁶⁴. Однако и он в своей «пейзажной части», отсылающей к празд-

⁶² Так, в Sapph. fr. 98(a), 11 упоминаются Сарды (Σαρδίωv), а в Sapph. fr. 98 (b), 1–7 дочь Сапфо Клеида, некий «митиленец» (Μυτιληνάωι) и род «Клеанактидов» (Κλεανακτίδα[v]), известный в связи с Лесбосом эпохи Сапфо и Алкея, как по их стихам и комментариям к ним, так и по данным литературной традиции. См.: Alc. fr. 112, 23 V; Sapph. fr. 214B, col. ii, 11; Strab. XIII, II, 3.

⁶³ Упомянутые у Суды (Suda, Σ, 107) в качестве подруг Сапфо Аттида (Ἀτθίς) и Мегара (Μεγάρα) фигурируют также в Sapph. fr. 68(a), Sapph. fr. 96, Sapph. fr. 131 (с ним связаны Sapph., fr. 130 и 133) Гонгилла (Γογγύλα) фигурируют также в во фр. 68(a).

⁶⁴ Цитируя строки песни «приди Киприда, в золотых чашах смешанный к празднествам нектар возливая (οἶνοχοοῦσα)» Афиней добавляет от себя «этим друзьям моим и твоим» (τούτοις τοῖς ἑταίροις ἐμοῖς καὶ σοῖς, Athen. XI, 9 Kaibel). Это непосредственно помещает стихотворение в обстановку мужского симпосия. На него может указывать и факт находки строк этой песни на эллинистическом остраконе, надпись на котором также выполнена мужской рукой. См. (Мякин, 2004: 128–129; Burnett, 1983: 263 etc.). Ср.: Pind. Ol. IX, 4; Schol. In. Pind. Ol. IX, sch. 1 g; Arist. Politica, p. 1263b Bekker. К симпозиальной Сапфо, на наш взгляд, можно отнести и Sapph. fr. 121, fr. 126 V. Ср.: «спящая на груди нежной подруги» – δαύοισ' ἀπάλας ἑτα<ι>ρας ἐν στήθεσι (Sapph. fr.

неству у источника, как показывает цитата из Сапфо у Гермогена, конечно же, лексически перекликался с подлинными стихотворениями Сапфо, описывающими исполнение гимнов и празднество у водоема или источника. Возможно даже, что он представлял собой подражание им (ср. выше Sapph. fr. 23; Sapph. fr. 71 V)⁶⁵.

Таким образом, большая часть упоминаний Афродиты у Сапфо на фрагментах, сохранившихся на папирусах подлинной, лесбосской Сапфо, с безусловностью обнаруживает в этой богине восточное божество, связанное с Кипром. Афродита у Сапфо – это «Кипропророжденная» (Κυπρογέννηα, Sapph. fr. 22, 16 V), Киприда (Κύπρι, Sapph. fr. 15, 9 V; Sapph., fr. 5, 18 V etc.). И в связи с этим, казалось бы, всего естественнее предположить, что именно «царице Кипра» (Κύπρω β[α]σίλ[η, Sapph. fr. 65, 5–6 V) посвящено то празднество, на котором в первых строчках Кельнского папируса поет свои песни Сапфо, «взяв пектиду» (ἔλοισα πᾶκτιν, P. Coeln. 21351, 7). То есть перед нами, таким образом, празднество, справляемое в честь нелесбосского божества, которое лишь «возлюбил» (σὲ φίλ[ησ, Sapph. fr. 65, 5 V) поэтессу. В пользу такого толкования, действительно, возможно, свидетельствуют строки папирусного комментария к Сапфо, дошедшие на P. Colon. 5860 (fr. 2 col. 2, 16–17). Здесь в строке 17 после слов «в таком почете (была) у сограждан (ἐν τοσαύτῃ παρὰ τοῖς πολίταις ἀποδοχῇ), что, как сообщает Каллий Митиленский» (ὥστ' ἔφη Καλλίας ὁ Μυτιληναῖος, fr. 2 col. 2, 12–14), предлагается читать τὴν προεδρίαν λαβεῖν – «получила председательство» (Ferrari, 2007: 43). Причем это реконструируемое «председательство» связывается с упоминанием выше «Афродиты» (Ἀφροδίτης). Таким образом, предполагается, что папирус, со ссылкой на Каллия Митиленского, сообщает: Сапфо по предложению граждан получила «председательство» на празднестве в честь Афродиты (Sapph. fr. 214 B, f. 1, 12–16 V). Однако на самом деле папирус, как верно отмечает Ст. Качьяли (Caciagli, 2007: 211), не дает достаточных оснований для та-

126 V (= Et. Gen. B, p. 82 Müller)). Мы согласны здесь с Д. Ятроманолакисом, см. (Yatromanolakis, 2007: 251).

⁶⁵ Ритор II в. Гермоген писал (Περὶ ἰδεῶν, II, 4, p. 331 Rabe): «Есть впечатления приятные, которые можно выразить просто – через красоту места, где много растений и течет вода. Такое зрелище радует глаз, когда он его созерцает, а описание приятно для слуха, как, например, у Сапфо: «а вокруг холодная вода шумит меж побегов яблонь» (ἀμφὶ δὲ ὕδωρ ψυχρὸν κελαδεῖ δι' ὕσδων μαλίνων) и «с колеблемых листьев нистекает сон» (αἰθυσσομένων δὲ φύλλων κῶμα κατάρρει). <Это радует>, как и все, что сказано (у нее) перед этим и после того». С. Никозия справедливо указывала в связи с этим, что Гермоген просто связал две цитаты, извлеченные из одного стихотворения, которое, как показывают заключительные слова Гермогена, было, по-видимому, куда пространнее текста, реконструируемого теперь в качестве фрагмента 2 и «призывающего гимна» к Афродите. См. (Nicosia, 1977: 84–86 etc.).

кого восполнения. Но даже если его и принять, едва ли в первых строках Кельнского папируса с их упоминанием о пении под пектиду (πᾶκτιν) можно увидеть отсылку к празднеству и поэтическому состязанию в честь Афродиты.

1. 3. Исполнительский контекст:

амебейное пение хоров и пение соло

Дело в том, что пектида (πηκτίς, у Сапфо πᾶκτις) наиболее ранними литературными источниками однозначно увязывается не с Кипром, а с Лидией⁶⁶ (конкретно – с празднествами в честь Горной матери Кибелы и с празднествами Артемиды). Более же поздние эпиграфические источники связывают пектиду с празднествами в честь Зевса, и с празднествами Муз⁶⁷. Но нигде пектида не упоминается в связи с Афродитой. Напротив, наиболее ранние из наших авторов единодушно соотносят пектиду с Лидией и ее божествами. Так, согласно цитируемому Афинею Телесту, поэту V в. до н. э., гармонии элины научились у «лидийцев и фригийцев» (Athen. XIV, 20 Kaibel), когда «под авлосы Пелопса спели фригийский гимн Горной Матери» (Ματρὸς ὀρεΐας Φρύγιον ἄεισαν νόμον) и «острозвучные песни пектид выбивали плектром лидийский ном» (ὀξύφωνοι πηκτίδων ψαλμοὶ κρέκον Λύδιον νόμον, Telest. fr. 5 B4). В дополнение к этому Афиней цитирует трагика V в. до н. э. Диогена (р. 776 N): «Я слышу, что лидийские и бактрийские девы у реки Галис Тмолийскую богиню (Τμωλίαν θεὸν) Артемиду чтут (Ἄρτεμιν σέβειν) в лавротенной роще перекликающимися песнями пектид и тригонов» (ψαλμοῖς τριγόνων πηκτίδων ἀντιζύγοις, Athen. XIV, 38 Kaibel). Речь идет, конечно, об амебейном хоровом пении – песенной переключке хоров, поющих под аккомпанемент пектид, когда один хор сменяет другой, как бы соревнуясь с ним. Ведь у Диогена, помимо пектид, еще и «авлос согласуется с хорами» (αὐλὸς ὁμονοεῖ χοροῖς, Ibid). Согласно Пиндару, именно лесбосец Терпандр первым «открыл перекликающуюся песнь (ψαλμὸν ἀντίφθογγον), слыша на

⁶⁶ Ср. у Софокла: «поет гимн под лидийскую пектиду» (Λυδῆς ἐφουμνεῖ πηκτίδος, Soph. fr. 375 N).

⁶⁷ Ср. в критском гимне «К Зевсу-юноше» (III в. до н. э.): «Возрадуйся песне, которую мы поем под звон пектид, попеременно с авлосами» (πακτίσι μείξαντες ἄμ' αὐλοῖσι, IC III (II), №2, 4). Ср. в связи с празднеством в честь «Муз» (Μοῦσαι, IG IV, № 53, 2).

пиршествах лидийцев высокую пектиду» (πακτίδος ὑψηλᾶς, Pind. fr. 125, 3 Maehler). У Афинейя даже встречаем мнение, что на самом деле Сапфо «изобрела» (εὐρεῖν) пектиду (Athen. XIV, 36 Kaibel). Это позволяет связать песни Сапфо с амебейным хоровым пением, которое, по Пиндару и Диогену, как раз отличало те празднества в честь Артемиды (или просто пиршества?), где звучали лидийские пектиды. Примером такого амебейного хора, возможно, восходящего к амебейным хорам Сапфо, является знаменитый «Гименей» Катулла (Cat. LXII), где в свадебной и подчеркнута пиршественной обстановке состязаются два хора – хор юношей и хор девушек (ср. выше о привязке «перикликающегося» пения хоров к пиршествам). Это произведение римского поэта дает ряд настолько лексически близких смысловых переключек с Сапфо, что можно полагать в нем (наподобие знаменитой катуллового Carm. LI) вольный перевод не дошедшей до нас сапфической песни, написанной для амебейного пения двух хоров⁶⁸. Фрагментом ее, возможно, является Sapph. fr. 104(a). Действительно, Катуллово «Геспер,.. ты, который можешь дочь вырвать из объятий матери» (Hespera...qui natam possis complexu avellere natam, Cat. LXII, 20) и метрически и лексически близко воспроизводит Sapph. fr. 104(a): «Геспер,... ты приносишь овцу, приносишь козу, уносишь у матери дочь» (Ἔσπερε,... φέρεις ὄν, φέρεις αἴγα, φέρεις ἄπυ μάτερι παῖδα, Sapph. fr. 104(a), 1–2 V).

Далее, если мы обратимся к Кельнскому папирусу, то увидим, что описываемое у Диогена и Пиндара первоначальное лидийское применение пектиды (на пиршествах или в амебейном хоровом пении гимнов богине) полностью вписывается в тот контекст поэтического состязания и религиозного празднества, который мы установили выше для первых строк Кельнского папируса, где Сапфо поет под аккомпанемент этого музыкального инст-

⁶⁸ Налицо как тематические и лексические переключки, так и однотипность поэтической техники. Ср., например, у Катулла уподобление невесты цветку: «подобно тому, как цветок, что рождается незаметный в садах огражденных – овцы не знают его, никаким не затронут он плугом, нежат его дуновенья, укрепляет солнце, питает дождь... многие его мальчики, многие девушки его любят (multi illum pueri, multae optavere puellae): его же, когда отцвел он, тонким сорванный ногтем, - никакие мальчики, никакие девушки его уж не любят» (nulli illum pueri, nullae optavere puellae, Cat. LXII, 40–44). Аналогичное строение фразы, близость темы, схожесть образов и метра видим и во фр.105 Сапфо: «словно сладкое яблочко алеет на ветке высокой (ἄκρω ἐπ' ὕσδω), высоко на самой высокой ветке (ἄκρον ἐπ' ἀκροτάτῳ) – забыли о нем (λελάθοντο) собиратели яблок, нет, не забыли о нем (οὐ μὲν ἐκλελάθοντο), но не смогли подобраться» (Sapph. fr. 105(a) V). Близость эпиталамия Катулла к Сапфо справедливо отмечал еще А. Н. Веселовский (Веселовский, 1989: 81). И. И. Толстой, на наш взгляд, обоснованно определял элементы этой техники (простейшие повторы, анадиплозы) как типично фольклорные (Толстой, 1960: 136).

румента (P. Coeln. 21351, 2–8). Приведем их еще раз в принятой нами наиболее обоснованной реконструкции В. Ди Бенедетто (Di Benedetto, 2005: 7)⁶⁹:

εὐχομ...

νῦν Θαλία γε[

.....].νέρθε δὲ γᾶς γε[νοίμαν

κῆ μοισοπόλων ἔσ]λον ἔχοισαγ γέρας, ὡς [ἔ]οικεν

ψῦχαί κέ με θαυμά]ζοιεν ὡς νῦν ἐπὶ γᾶς ἔοισαν

φαίνην, δὸς ἀοίδα]ν λιγύραν, [α]ἴ κεν ἔλοισα πᾶκτιν

ἔμαισι φίλαισι(ν)]α κάλα Μοῖσ' ἀείδω

Я молю...

Пусть теперь Талия...

..... (Если бы) под землей я очутилась

[(мне) и там, поскольку обладаю] благородным почетным даром [служителей Муз,]
как кажется,

удивлялись бы души (умерших) – так, как ныне, когда я, живя на земле

запеваю. Дай же песню] звонкую, коль, если взял пектиду,

моим подругам.....]о, прекрасная Муза, я пою...

⁶⁹ См. обсуждение и сопоставление вариантов реконструкции, предлагавшихся В. Ди Бенедетто и М. Уэстом, и аргументы в пользу варианта В. Ди Бенедетто выше, с. 8–9.

Действительно, песенная переключка хоров в рамках религиозного празднества, связанного с культом богинь плодородия, по-видимому, была живо представлена в поэзии Сапфо. Наряду с представленным у Катулла образцом ее пиршественно-свадебной поэзии, немалую часть амебейной поэзии у Сапфо составляли также насмешливые песни соревнующихся друг с другом женских (девичьих) хоров, подобные тем, о которых мы знаем в связи с ритуалами богинь плодородия – Дамии и Авксесии на о. Эгина (VI–V вв. до н. э.). В самом деле, согласно Геродоту, эгинцы устраивали в «центре своего острова» (ἐς τὴν μεσόγαλαν) празднество, где «умилюствовали их (богинь) жертвоприношениями и насмешливыми песнями женских хоров» (χοροῖσι γυναικῆιοισι κερτόμοισι, Нег., V, 83). Эти хоры, по Геродоту, «публично злословили» (κακῶς δε ἠγόρευον) исключительно в адрес «местных женщин» (τὰς δὲ ἐπιχωρίας γυναικάς, Ibid.). Точно так же и на Лесбосе, в Митилене, Сапфо в песнях высмеивала Андромеду и Горго (Sapph. fr. 57, 68(a), 91, 178, а также P. Оху. 2293, fr. 1(a), col. iii):

τίς δ' ἀγροΐωτις θέλγει νόον,

ἀγροΐωτιν ἐπεμμένα στόλαν,

οὐκ ἐπισταμένα τὰ βράκε' ἔλκην ἐπὶ τῶν σφύρων (fr. 57).

Какая это поселянка <тут> завораживает разум,

отпускающая у себя столу по-деревенски,

не умеющая притянуть складки у лодыжек?

У Андромеды и Горго на это, в свою очередь, был, по-видимому, свой «прекрасный ответ» (κάλαν ἀμοΐβαν, Sapph. fr. 133(a)). По нашему мнению, речь здесь идет вовсе не об обмене поэтическими инвективами (в духе светских салонов XIX в.), и, тем более, не о какой-то «полемике» Сапфо с ее «соперницами» (Горго и Андромедой), как это стремятся представить многие исследователи (Толстой, 1966: 137; Burnett, 1983: 212; Ferrari, 2007: 33, 84). Действительно, доверять тут Максиму Тирскому, сопоставлявшему упоминавшихся в песнях Сапфо Горго и Андромеду с Протагором и Фрасимахом, «соперниками» Сократа (ἀντίτεχνοί) в «любовном искусстве» (τέχνη ἐρωτική), – это значит забывать, что

античная литературная традиция не сообщает о такого рода «соперницах» Сапфо ровным счетом *никаких фактов*. Папирусный комментарий, восходящий к Каллию Митиленскому, говорит о Сапфо, «в тишине (ἐφ' ἡσυχία[ς]) воспитывающей наиболее благороднейших девушек, не только из своих соплеменниц, но и из Ионии» (ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπ' Ἰωνίας, P. Colon. 5860, fr. 1, col. I, 7–8). Это ясное указание отклоняет попытки многих исследователей увидеть во фрагментах Сапфо (например, в Sapph. fr. 71) следы «противостояния» между женскими культовыми группами, связанные с ним «инвективы» в адрес «Пенфилидок» и т. п. (Caciagli, 2007: 283–284; Ferrari, 2007: 32, 44–50). Упреки либо колкости в адрес Горго или Андромеды у Сапфо ограничиваются исключительно амебейной песенной обстановкой и вполне могут быть объяснены тематикой и целью этих, дошедших до нас лишь в куцых отрывках, сапфических песен. Напомним, что и Максим Тирский говорит о «полемике» Сапфо с Горго и Андромедой только как об особенности сапфической поэзии, отмечая, что Сапфо «то порицает их, то срамит (ἐλέγχει) и насмехается (ἐῖρωνεύεται) совершенно по-сократовски» (Max. Tyr. 18. 9 (p. 230s. Nobein)). На наш взгляд, видеть в этом отражение противостояния враждебных «родовых групп» столь же нелепо, сколь нелепо сравнивать здесь Сапфо с Сократом.⁷⁰ Гораздо логичнее объяснять все это именно тем, что Максим Тирский в данном случае исходил из песен Сапфо, написанных для ритуального амебейного срамословия женских хоров, где и имели место взаимные подшучивание и подтрунивание, возможно, составлявшее на Лесбосе (как и на Эгине) часть песенного празднества в честь богинь плодородия. Наблюдения Г. Целльнера позволяют связать у Сапфо насмешку-гиперболу (комически «преувеличенную похвалу») именно с культовым, обрядовым действием, участницы которого держат в руках факелы и облачены в пурпурные повязки (Sapph. fr. 98a; cf. Sapph. fr. 118a; Sapph. fr. 156). См. (Zellner, 2010: 14–16). Кроме того, слова Максима Тирского о «любовном искусстве» (τέχνη ἐρωτική) хорошо соотносятся с тем, что хор, возглавлявшийся Сапфо, предполагал формально-обязательные, любовные взаимоотношения между его участницами (см. выше о сапфической φιλότας, ср. Sapph. fr. 1 V etc.).

Амебейное хоровое пение (ἀμοιβαί), о котором идет речь, засвидетельствовано не только трагиком Диогеном для географически и хронологически близких Сапфо лидийских хоров Артемиды (см. выше). Оно зафиксировано, например, сохранившимися и до-

⁷⁰ В своих оценках мы в данном случае полностью согласны с Холт Паркер, см. (Паркер, 2011: 8).

шедшими до нас эпиграфическими гимнами эллинистической эпохи к Аполлону Пифийскому и Гестии. Это (в отличие от отсылок у Диогена) – реальные, дошедшие до нас культовые свидетельства, сапфическая лексика которых подтверждает наши выводы. Действительно, в гимне к Аполлону Пифийскому хор говорит об амебейном пении гимнов Афине почти в тех же выражениях, в каких цитируемый Афинеем трагик Диоген говорил об амебейном пении гимнов Артемиде лидийскими девушками: «Тритогенейю пророчицу в священных прорицалищах чтя (σέβων) у бессмертных богов амебейным пением» (ἀμοιβῆαίς, FD III(2), № 191, 22–23; ср. Athen. XIV, 38 Kaibel). О хоровом амебейном пении говорит и эпиграфический гимн Аристоноя «К Гестии»: «Гестия, дай, чтобы мы, амебейное пение из песнопений священных (ἀμοιβὰς ἐξ [ὁ]σίων) претворяя в великое благо (ἔχ[ο]ντ[α]ς), всегда кружились в хороводе вокруг твоего жертвенника, блестящего жиром» (ἀμφὶ σὰν θυ[μ]έλαν χορεύειν, FD III(2), № 192, 10–16). Эти гимны, обнаруженные в сокровищнице афинян в Дельфах, позволяют связать амебейное хоровое пение именно с культом божеств, которые являются родными и близкими поющим. Таким божествам была посвящена и амебейная монодия – пение двух состязающихся друг с другом солистов. Так, Феокрит живописует венчаемое наградой состязание «мальчиков» (παῖδες) в ходе исполнения такой гимнической монодии, преследующей важнейшую для них культовую, магическую цель – благополучие выпасаемого скота. Один пастушок начинал, а другой «подхватывал амебейную песнь» (ἀμοιβαίαν ὑπελάμβανε ἀοιδά, Theocr. VIII, 31 etc.)⁷¹. В пользу того, что слова, производные от ἀμοιβά/ἀμοιβή (букв. «ответ»), издавна могли обозначать «ответ» в рамках песенного или музыкально-речитативного диалога свидетельствует Платон, называя «амебеями» (τὰ ἀμοιβαῖα) диалогические партии трагедий (Plat. Res p., p. 394 b Steph.). Соответственно, «прекрасный ответ» в песнях Сапфо (κάλαν ἀμοίβαν, Sapph. fr. 133(a)) мог означать именно «ответ» в ходе такой песенной переключки, либо отсылать к такому ответу как к «ответному дару» богам – составной части песни хора на празднестве. Ср. (Веселовский, 1989: 81–89.)⁷².

⁷¹ Мальчики взывали в ней к «сицилийским долам и рекам» как к существам «божественного рода» (θεῖόν γένος, Theocr. VIII, 33 etc.).

⁷² Употребление ἀμοιβά в значении «воздаяние, ответный дар», скорее всего, принадлежит к столь же древней эпохе. Ср. «не прекрасные ответные дары воздал» (ἀπέδωκ' ἀμοιβὰς οὐ κάλας, Eur. Orest., 467). Первоначально имелся в виду благодарственный, ответный дар божеству либо человеку. Ср. в надписях: «ты же воздай любезный ответный дар» (τὸ δὲ δὸς χάρις[σ]αν ἀμοιβάν, IG IV, № 2126 1; ср. IG XI (4), № 1299, 69, 73 и мн. др.). Однако в песенном контексте слова о такого рода «ответном даре» (богам? человеку?) легче всего воспринять именно как от-

Итак, как мы выяснили, упоминание у Сапфо о пении под пектиду с необходимостью означает, что в Кельнском папирусе речь идет о религиозном празднестве, которое не является празднеством в честь Афродиты. Как показывают приведенные факты, оно, с одной стороны, может быть празднеством Артемиды, с другой – празднеством богинь плодородия. Это могло быть также и свадебное торжество. При всем при том, как показывают разобранные выше примеры амебейного пения, возглавляемый Сапфо «радостный хор» (πολυγάθην χόρον, Sapph. fr. 70, 10 V) должен был петь, скорее всего, для родных, близких поющим божеств. Разумеется, нелепо отрицать тот факт, что Сапфо многократно возносила гимны к Афродите (Sapph. fr. 1, 2, 5, 15, 16, 35, 65, 73, 86, 159 V). Однако, кроме нелесбосских, на Лесбосе должны были чтиться и лесбосские божества. Причем от Сапфо, которая жила творила в Митилене, так что, по словам Аристотеля, именно «митиленцы почтили Сапфо» (τετιμήκασι... Μυτιληναῖοι, Arist., Rhet., p. 1398 Bekker), мы с необходимостью должны ожидать участия в празднествах, прежде всего, в честь митиленских божеств. Более того, в контексте «Риторики» и «Политики» Аристотеля слова «они почтили ее, хотя она и была женщина» (καίπερ γυναικᾶ οὔσαν, Ibid) должны означать именно, что Сапфо была почтена какой-то выборной должностью⁷³. Выше мы, опираясь на аргументы В. Ди Бенедетто, предположили, что частично сохранившееся во фрагменте 65 слова разгневанного на Сапфо божества о том, что поэтессу возлюбил Афродита, «царица Кипра» (Κύπρω β[α]σίλ[η, fr. 65, 6 V), принадлежат именно местному, лесбосскому

сылку к песенному состязанию хоров (например, как «дар» хора божеству либо – как «воздаяние» за выступление с песней). Ср. в надписях: «увенчать в воздаяние за добрые дела и пр.» (ἀμοιβῆς τῆς τῶν ἀγαθῶν, IG V, 1, № 1331, 5).

⁷³ Аристотель упоминает о почестях митиленцев, воздававшихся ими Сапфо, отмечая, что «Паросцы почтили (τετιμήκασι) Архилоха, хотя он и злословил, а Хиосцы – Гомера, хоть он и не был гражданином» (οὐκ ὄντα πολίτην, Arist. Rhet, p. 1398b Bekker). И, сказав о том, что митиленцы точно так же «почтили» (τετιμήκασι) Сапфо, «хотя она и была женщина», Аристотель добавляет, словно бы развивая свою мысль: «и лакедемоняне сделали Хилона одним из геронтов (τῶν γερόντων), хоть и менее всего любили слово» (ἥκιστα φιλόλογοι ὄντες, Ibid.). Речь, таким образом, идет о том, что митиленцы «почтили» Сапфо выборной должностью. Судя по всему – жреческой. Ведь жреческая должность – это единственная общественная должность, которую женщина вообще могла занимать в Греции (Dillon, 2002: 74). Так, у Аристотеля в его «Политике» и «Риторике» и существительное τιμή, и производный от него глагол в приложении к живым людям означают обладание наградой или должностью (т. е. «честью»), полученной от народа (ср. «честь и почет»: τιμή καὶ εὐδοξία, Arist. Rhet, p. 1375a etc.). Среди важнейших видов такой «честь» - это «председательства на празднествах» (προεδρίαί, Arist. Rhet, p. 1361a Bekker). Причем Аристотель особо выделяет должность устроителя «всеобщих (культовых) собраний» - панегирей: «Горгий в «Олимпийской речи» говорит, что «многие им удивляются, о эллины» и хвалит тех, кто собирает панегирей» (τοὺς τὰς πανηγύρεις συνάγοντας, Rhet., 1414b). Ср. в «Политике» и в «Афинской политике» τιμή как выборная должность и полученная от народа награда: Arist. Polit, p. 1255b; p. 1259a; p. 1267a; p. 1266b Bekker; Ἄθην. Πολ. 12, 1; 12, 5.

божеству. Повелительный тон этого божества заставляет думать, что это митиленское божество. Попробуем определить, опираясь на всю совокупность литературных, эпиграфических и археологических данных, что это было за божество (или группа божеств). Обратимся к стихотворениям, составляющим «ядро» лесбосской Сапфо, – к поэтическим фрагментам, сохранившимся на Р. Оху. 1231, Р. Оху. 1232, Р. Оху. 1787, Р. Оху. 2294.

1. 4. Исполнительский контекст:

на празднестве Геры или Артемиды?

Действительно, если Талия, упоминающаяся на новонайденном Кельнском папирусе, не обязательно сопровождала Афродиту (как это можно было бы предполагать, исходя из фр. 2), то какое лесбосское божество она вообще могла сопровождать в качестве Хариты или Музы? Были ли на Лесбосе эпохи Сапфо поэтические состязания, на которые намекает Кельнский папирус? Какому божеству, если это не Афродита, они могли быть посвящены? Наконец, с каким именно божеством могут быть связаны бдения и празднества у водоема или источника? И прав ли Гимерий (см. выше), связывая творчество Сапфо с празднествами в честь Артемиды?

Помимо Афродиты, папирусные фрагменты, составляющие «ядро» лесбосской Сапфо и дошедшие, в преобладающей части, на Р. Оху. 1231 и Р. Оху. 1787, упоминают только двух богинь – Артемиду и Геру. Фрагмент 84, сохранившийся на Р. Оху. 1787, содержал обращение к Артемиде, но ввиду отрывочности фрагмента неясен не только контекст его, но даже и падеж, в котором стоит имя богини (винительный или звательный): «Артемида» (Ἄρτεμι, Sapph. fr. 84 (= Р. Оху. 1787 fr. 37+41)). Помимо Артемиды Сапфо обращалась и к Гере. Фрагменты гимна к ней, сохранившиеся кроме Р. Оху. 1231 (fr. 1 col. ii 2–21) еще на трех папирусах (Р. Оху. 2166(a) 3 + Р. Оху. 2289 fr. 9 + Р. S. I. 123), восстанавливаются издателями в следующем виде (Sapph. fr. 17 V):

πλάσιον δὴ μ' εὐχομέναι φανείη,

ποτνίῳ Ἦρα, σὰ χ[αρίεσσα μόρφα,

τὰν ἀράταν Ἀτ[ρεΐδαι κλῆ

τοι βασίλῃες·
ἐκτελέσαντες μ[άλα πόλλ' ἄεθλα,
πρῶτα μὲν πὲρ Ἴλιον, ἔν τε πόντῳ,
τυίδ' ἀπορμάθεν[τες ὄδον περαίνην
οὐκ ἐδύναντο,
πρὶν σὲ καὶ Δί' ἀντί[ϊον κάλεσσαι
καὶ Θυῶνας ἱμε[ρόεντα παῖδα·
νῦν δὲ κ[ᾶμοι πραϋμένης ἄρηξον
καὶ τὸ πάλ[αιον.
ἄγνα καὶ κά[λα
π]αρθ[ενοῖ
ἀ]μφι. [

Рядом со мной, молящейся, яви,
о владычица Гера, твой любезен облик,
к которому (некогда) зывали Атриды –
славные цари.
Совершив очень много подвигов,
сначала – Илион, а затем на море,
они, сюда устремившись, путь завершить

не могли,
пока не призвали тебя и Зевса-встречника,
и желанное дитя Тионы.

Теперь и мне, благосклонная, помоги

По этому древнему обычаю.

Священное и прекрасное...

Девушки...

Вокруг...

Далее восстанавливаются еще следующие слова: «быть» ἔμμενα[ι (Sapph. fr. 17, 19 V); «прийти в святилище» (ἴ)ρ' ἀπίκε[σθαί, Ibid, 20 V).

Исполнительский контекст этого фрагмента, впервые частично опубликованного в 1913 г. (Vitelli, *Papiri Greci e Latini ii* 1913) и впоследствии дополнявшегося (в 1914, 1941, 1952 гг.)⁷⁴, проясняется благодаря отрывку песни Алкея (Alc., fr. 129 V: P. Oxy. 2165 fr. 1 col. i + 2166(c) 6), которая была опубликована в 1941 г. (Lobel E. *Oxy. P. Xviii* 1941). Алкей говорит здесь о большом общем священном участке лесбосцев, где чтились три божества – Зевс, Эолийская богиня и Дионис (Alc. fr. 129, 1–9 V):

.....ρά . α τόδε Λέσβιοι

.....].....εὔδειλον τέμενος μέγα

ξῦνον κά[τε]σσαν, ἐν δὲ βώμοις

ἀθανάτων μακάρων ἔθηκον

⁷⁴ См. указания (Campbell, 1982: 68; Lobel-Page, 1955: IX).

κάπωνύμασσαν ἀντίαιον Δία
σὲ δ' Αἰολήϊαν [κ]υδαλίμαν θεόν
πάντων γενέθλαν, τὸν δὲ τρίτον
τόνδε κεμήλιον ὠνόμασσ[α]ν
Ζόνυsson ὠμήσταν.

.....Лесбосцы этот
.....видный священный участок большой
общий обустроили, и на нем алтари
поставили блаженных бессмертных богов.
И назвали Зевса Встречником⁷⁵,
А тебя, славную эолийскую богиню, –
Родом Всех, третьего же
Этого (нашего) Безрогого⁷⁶ нарекли
Дионисом сыроядцем⁷⁷.

⁷⁵ Буквально – «обращающим взоры к молящимся» (ἀντίαιον), ср. слова Полидаманта в «Илиаде» (II. XXII, 113).

⁷⁶ Κεμήλιος – «безрогий» (ср. санскр. sama – «безрогий»), субстантивированное прилагательное от κέμας «молодой олень» (Hesych. K, 2197). Здесь – это либо «годовалый олень возраста между νεβρός и ἔλαφος» (LSJ: 937 следуя Etym. Magn. p. 503 Kallierg), либо – «новорожденный олень» (Etym. Magn, p. 503). По Гесихию – просто «молодой олень» (Hesych. K, 2193), по Суде также – «олень, лежащий спать в пещере» (Suda, K, 1310). Etym. Guidianum продолжает: «и не могущий выйти оттуда, ввиду того что маленький» (Etym. Guid. K, 314-19).

Шарль Пикар сразу после публикации этого фрагмента Алкея отождествил упоминаемую в нем «славную эолийскую богиню» с Герой, а лесбосскую триаду Зевс-Гера-Дионис с самосской триадой (Дионис-Гера-Геракл или Зевс-Гера-Дионис), привлекая при этом росписи с кубка Брига, хранящегося в Британском музее (Picard, 1946: 470). Как предположил французский ученый, лесбосская Гера здесь – это Великая богиня, «близкая азиатским богиням природы», по своей роли и функции аналогичная Артемиде Белобровой в Магнезии-на-Меандре, Артемиде в Эфесе или даже Лето – как главной богине в триадах богов-Летоидов из Дрероса и Селинунта⁷⁸. По мнению Ш. Пикара, Зевс и Дионис при лесбосской Гере – «как спутники богини-матери оба выражали ее контрастные стороны, два наиболее характерные времени года, в наивысшей степени благоприятствующие силам вегетации» (Picard, 1946: 469). При этом Дионис в лесбосской триаде, в соответствии со своим эпитетом у Сапфо (ἰμερόεις – «желанный»), играл роль «разжигателя желания», и предполагал присутствие «наряду с менадами, жрицами Диониса, силенов и сатиров, живых и бесстыдных сотоварищей вакхического фиаса» (Picard, 1946: 469–470). Этому соответствуют росписи на кубке Брига (Brit. Mus. E. 65), а в раннеархаических слоях святилища Геры на Самосе – фигурки с выраженными чертами пола и изображения силенов. Здесь же – скульптуры играющих и поющих спутников Диониса (кифареда Батилла) перед храмом самосской Геры, блюда с изображением летящих фаллосов из храмов Геры на Самосе и Делосе (Picard. Ibid.; Metropol. Cat. 1979, p. 125, fig. 74). Эти изображения, как и эпитет Диониса «желанный» у Сапфо (ἰμερόεντα, Sapph. fr. 17, 8 V) действительно отсылают к эротике «священного брака» Геры и Зевса и к образу Геры как всепорождающей богини-матери, близкой к богиням-матерям азиатской Греции (II. XIV, 292

⁷⁷Ср. у Гомера: «птицы (хищные), питающиеся сырым мясом» (οἰωνοὶ ὀμησταί, II. XI, 453–454); «псы, питающиеся сырым мясом» (κύνες... ὀμησταί, II., XXII, 67). То же – в приложении к Ахиллесу («муж кровожадный и неверный» - ὀμηστής καὶ ἄπιστος ἀνὴρ, II. XXIV, 207). Ср. то же в приложении к рыбам (II. XXIV, 82). По схолиям и по Гесирию: «ὀμησταί – едящие сырое мясо» (Schol. In II. XI, 454; Hesych., O, 2106). То же у Гесиода (Hes. Theog. 300), и в приложении к Керберу (Hes., Theog. 311). У Геродота и Эсхила – в приложении ко льву (Her. V, 92; Aesch. Agamemn. 827).

⁷⁸ Ш. Пикар соотносил лесбосскую триаду богов с другими подобными триадами, которые «складываются в Малой Азии вокруг богини-матерей», а именно – с эфесской триадой (Артемиде Эфесская–Аполлон Кларосский–Дионис), триадой Дрероса и Селинунта (Лето–Аполлон–Артемиде), триадой Магнезии на Меандре (Зевс–Артемиде Белобровая–Аполлон), самосской триадой (Гера–Зевс–Дионис). В них и Лето, и Гера, и Артемиде в равной степени могут выступать в роли богини-матери. См. (Picard, 1946: 467–468, 472, п. 4).

etc.)⁷⁹. Таким образом, гипотеза Ш. Пикара имеет под собой серьезные основания и заслуженно снискала широкое признание (Burnett, 1983: 161, not. 8)

В подтверждение фактам, приведенным у Ш. Пикара, добавим, что Дионис в составе лесбосской триады у Сапфо выведен в тесной связи с Тионой, своей матерью (Θυώνης, Sapph., fr. 17, 10 V)⁸⁰. Тиона – вакхическое, культовое имя матери Диониса Семелы, связанное, с одной стороны, с образом богини-кормилицы и супруги Зевса, с другой – с образом поющего и танцующего хора жриц Диониса, вакханок. Причем оба образа изначально переплетались между собой. Так, у цитируемого схолиями к Пиндару Паниасида, поэта первой половины V в. до н. э., читаем (Panyas. fr. 5): «вскочи ногами от груди кормилицы Тионы» (ἐκ κόλποιο τροφοῦ θόρε ποσσὶ Θυώνης, Schol. In Pind. Pyth. III, 177b). У Пиндара Тиона уравнивается в ее супружеской роли с Герой: «отец-Зевс пришел на желанное ложе (ἐς λέχος ἱμερτὸν) к белоколотной (λευκώλενῳ) Тионе» (Θυώνη, Pind. Pyth. III, 98–99)⁸¹. И при всем при этом схолии к этой же оде Пиндара увязывают Тиону как мать Диониса с хорами вакханок: «Тиона – это Семела. Так ее именуют из-за ее страстей (πάθους) в связи с Дионисом, потому что жертвоприносит (θύει) и неистовствует в хорах» (ἐνθουσιᾷ κατὰ τοὺς χορούς, Schol. In Pind. III, sch. 177a). Однако, и помимо всех этих аллюзий на вакхический элемент в празднествах, совершавшихся в упоминаемом у Сапфо и Алкея «святилище» (ἱερόν, Sapph. fr. 17, 20 V) либо «священном участке» (τέμενος, Alc. fr. 129, 2 V), с безусловностью указывает прозвище Диониса – «сыроядец» (ὠμήσταν, Alc. fr. 129, 9

⁷⁹ Сочетание Геры и Зевса нередко представляли эротически. Ср. у Диогена Лаэртского о сочинении стоика Хрисиппа (III в. до н. э.) «О древних физиологах», который в связи с браком Геры с Зевсом излагает и расхваливает «естественную историю, более подходящую распутницам, чем богам» (χαμαιτύπαις μᾶλλον πρέπουσαν ἢ θεοῖς, Diog. Laert. VII, 187).

⁸⁰ Совершенно так же, как, например, в более позднем папирусном «Гимне к Дионису» (παῖδα Θυ[ώνης], P. Ross. Georg. 1. 11, 25).

⁸¹ Из богинь, как у Гомера и в архаической поэзии, так и у Пиндара, эпитет «белоколотная» (λευκώλενος) – это, прежде всего, эпитет Геры как супруги Зевса и его домашней богини (II. I, 55, 195, 208, 572, 595; II. V, 711, 755, 767, 771, 784; II. VI, 371, 377; II. VIII, 387, 494; II. XIV, 277; II. XV, 78, 92, 130; II. XIX, 407; II. XX, 112; II. XXI, 377; Hes. Theog., 314; Pind. Paian. Fr. 52f, 87 Maehler; h. Hymn. In. Apoll. I, 95, 99, 105; h. Hymn. In. Herm. III, 8; h. Hom. In Herm. XVIII, 8). В «Одиссее», кроме того, этот эпитет прилагается к Навсикае, как незамужней дочери царя Алкиноя и живущей у него в доме (ἐν μεγάροισιν), и ее домашним девушкам и рабыням: Od. VI, 101; Od. VI, 186; Od. VI, 239; Od. VI, 251; Od. VII, 12; Od. VII, 233; Od. VII, 335; Od. XVIII, 198; Od. XIX, 60). То же у Пиндара, ср. «брак белоколотной Гармонии» (λευκώλενου Ἄρμονίας, Pind. Hymn. Fr. 29, 6 Maehler). В эпиграфике этот эпитет встречается лишь однажды и именно в приложении к домашней «деве» (κούρη, IG II(2), №3606, 31)

V). Как свидетельствует наша традиция, «поедающим быков» (ταυροφάγον) или «сыроядцем» ὠμηστήν Диониса называли потому, что победителям в посвященном Дионису состязании сочинителей дифирамбов в награду «выдавали быков» (βοῦς ἐδίδοντο, Suda, T, 169). К тому же сам эпитет ἱμερόεις (желанный), относимый у Сапфо к Дионису, прилагается как у Гомера, так и в архаической поэзии не только к Афродитовым прелестям, женским одеждам⁸², бракосочетанию⁸³, но столь же часто характеризует песню либо женский (девический) хор, ее исполняющий, а также музыкальный аккомпанемент. Вспомним: «желанную песню» (ἱμερόεσσαν ἀοιδὴν, Od. I, 421; Od. XVIII, 194)⁸⁴; «желанный хор» (χορὸν ἱμερόεντα, Od. XVIII, 194; Il. XVIII, 603; h. Hom. In Herm. III, 481; Hes. Scut. 280); «авлосов желанный звук» (ἱμερόεις βρόμος ἀύλων, h. Hom. In Herm. III, 481); «прекрасные желанные хоры» (χοροὺς...καλοὺς ἱμερόεντας, Hes. Theog. 7–8) и т. д. Это означает, что митиленские «девушки» (π]αρθ[ενοῖ), упоминающиеся в Sapph. fr. 17, 11 V, как и в других фрагментах Сапфо, сохранившихся на Р. Оху. 1231 и Р. Оху. 1787 (см. выше), возможно, составляли руководимый поэтессой «радостный хор» (πολυγ]άθην χόρον, Sapph. fr. 70, 10 V). И этот хор, возможно, пел и танцевал в святилище лесбосской Геры. Но, вместе с тем, – именно в связи с празднествами в честь упомянутой лесбосской тройки богов – митиленские девушки Сапфо оказываются задействованными в культовом действе не собственно митиленском, но общелесбосском (см. выше Alc. fr. 129, 1 V). Показательно, что Алкей именует здесь богиню Геру не митиленской, но «славной эолийской богиней» (Ἀιολήϊαν [κ]υδαλίμιν θεόν, Alc. fr. 129, 6 V), не называя ее по имени и употребляя совершенно не культовый и чуждый божеству эпитет, отстраненно и нейтрально подчеркивающий межобщинную известность и славу богини⁸⁵.

⁸² Ср.: «(Афродиты) желанная грудь» (στήθεα θ' ἱμερόεντα, Il. III, 397, cf. Schol. In Il. III, 397); «с кожи желанной» (ἀπὸ χροός ἱμερόεντος, Il. XIV, 170); «желанные дела брака» (ἱμέροεντα ἔργα γάμοιο, Il. V, 429); «(у дочерей Келея) желанных платий» (ἐανῶν...ἱμερόεντων, h. Hom. In Cer. V, 176); «(одежд Деметры) запах желанный» (ὄδμη δ' ἱμερόεσσα, h. Hom. In Cer. V, 277). Здесь же – «желанная Калипсо», Артемида как «желанное дитя» (h. Hom. In Cer. V. 422; Hes. Theog. 359, 419 etc.).

⁸³ См. «желанный брак»: h. Hom. Aphr. VI, 14; Hes. fr. 37, 6; Hes. fr. 211, 6.

⁸⁴ См. то же о «песне кифары»: Il. XVIII, 570. Ср. «желанную песню»: Hes. Theog. 104; h. Hom. Aphr. X, 5; Hes. Scut. 202 etc. То же в надписях – «(женщин) желанный хор» (ἱ]με[ρ]όεντα χορὸν, Herzog KFF, № 169, 8).

⁸⁵ Эпитет κυδαλίμος как производный от κῦδος (слава) означал, как известно, просто известность, славу среди людей, и никогда и нигде помимо этого места у Алкея в древнегреческих

В другом своем фрагменте Алкей, говоря о том же «священном участке блаженных богов» (μακάρων...τέμ[ε]νος θέων), сообщает: «я живу, держась далеко от бед, где лесбийки (Λ[εσβί]αδες), состязаясь в красоте (κριννόμεναι φύαν), выступают в пеплосах до полу, а кругом гремит клич боговдохновенный женщин (ἄχω θεσπεσία) – глас священный (ἴρα[ς ὀ]λολύγας) ежегодный» (ἐνιαυσίας, Alc. fr. 130B, 16–20). Состязание в красоте, о котором здесь рассказывает Алкей, – это, конечно же, известное по схолиям к Илиаде общелесбосское состязание в красоте (ἄγων), «которое у лесбосцев проводится в священном участке Геры и называется каллистейя» (λεγόμενος Καλλιστεῖα, Schol. In. Il., IX, 130 sch. 3)⁸⁶. Культовый термин ὀ]λολύγας (глас, клич, букв. «выклики») – означает, согласно Гесихию и «Большому Этимологику», коллективный «глас женщин, который они возно-

текстах не прилагается ни к какому божеству. Не случайно у Суды и Гесихия κυδάλιμον/κυδαλίμη по значению приравниваются к ἐνδοξον/ἐνδοξος, τίμια («прославленное/прославленная во мнении, высоко ценимая»: Hesych. K, 4404; Suda, K, 2605). У Гомера этот эпитет одинаково прилагается как к героям, так и к народам в целом. Таким образом, «славны» (κυδάλιμοι) и Менелай (Il. IV, 100, 177; Il. XIII, 591, 601, 606; Od. IV, 2, 23, 46, 160, 217; Il. XVII, 69), и Аякс (Il. XV, 415), и Одиссей (Od. III, 219; Od. XV, 358; Od. XXII, 89, 238), и Нестор (Il., XIX, 238), и сердце Агамемнона (Il. X, 26), и сердце Эвримаха (Od. XXI, 247), и сыновья Нестора (Od. XVII, 113), и сыновья Автолика (Od. XIX, 418), и «сыновья критян» (Od. XIV, 207), и солимы, древние жители Ликии (Il. VI, 184, 204), и безымянный «муж-зверолов» (Il. XII, 45). В эпиграфике – «славны» и «сыны Афинян», павшие при Марафоне (παῖδας Ἀθηναίων, IG II(2), № 3606, 16), и «земля Спарты» (χθών Σπάρτη, IG V(1), № 599, 16). Здесь и вполне конкретные «славный родитель» (κυδάλιμος [γ]ενέτωρ) Деметрий и его «славная» (κυδαλίμαν) дочь из поздней спартанской надписи (IG V(1), № 540, 8–10), и каменные изваяния героев (IStratonikeia, № 206 (2), 5), и гражданин Эпидавра Горг (IG IV(1), № 616, 4).

⁸⁶ Следует отметить, что сами приведенные выше слова Алкея о том, что «я живу здесь, разделяя деревенскую долю» (μοῖραν ἔχων ἀγροῖωτικάν, Alc. fr. 130, 2 V), и, соответственно, «держась далеко от бед, где лесбийки в длинных платьях выступают, состязаясь в красоте» (κ[ά]κων ἔκτος ἔχων πόδας/ ὄπαι Λ[εσβί]δες κριννόμεναι φύαν/ πάλεντ' ἔλκεσίπεπλοι, ibid. 16–18 V) двусмысленны. Действительно, ὄπαι (букв. «где, куда») здесь в такой же степени может соотноситься и с «бедами», получая значение дательного падежа удобства/неудобства (dativus commodi/incommodi, т. е. «для чего, ради которых (бед)»). Такое значение засвидетельствовано для этого местоимения в «Одиссее» Гомера. Ср. почти формульные обороты в «Одиссее»: «к чему у него устремляется ум» (ὄππῃ οἱ νόος ὄρνυται, Od. I, 347), «для чего дух побудит петь» (ὄππῃ θυμὸς ἐποτρύνησιν αἰεῖδειν Od. VIII, 45). Схолии к «Одиссее» прямо толкуют последнюю фразу как «то, чего (певец) хочет сам, либо то, чего желают слушающие» (ὅσα ἢ ἐπιθυμία τῶν ἀκουόντων, Schol. In. Odys. VIII, 45, 1) Ср. ὄππῃ в значении «куда», но с тем же оттенком: Od. VIII, 573; Od. XIV, 517. Ср. ἔκτος с соотносительными местоимениями и наречиями у Гомера: ἔκτος... ἢ τε (Il. XV, 143); ἔκτος... ὅς τε πεφεύγοι, ὅς τ' ἔθαν (Il. XXI, 608–609); ἔκτος... ἐνθάδ' ἐπλήθησιν... δι τέ μοι (Il. XXIV, 650–651). Таким образом, ὄπαι в тексте Алкея может отсылать и к предшествующему κ[ά]κων ἔκτος ἔχων πόδας, в соответствии с принципами построения фразы, характерными для гомеровской и архаической поэзии. Ведь перед нами здесь, выражаясь словами Аристотеля, «нанизывающий, древний стиль» (ἢ μὲν οὖν εἰρομένη λέξις, ἢ ἀρχαία, Arist. Rhet. p. 1409 a (Bekk.)), когда слова «нанизываются как бусины в ожерелье», а мысли и образы выстраиваются последовательно. См. (Kirk, 2001: 31). Очевидны, кроме того, трудности в подкреплении строк Алкея археологическими данными в случае, если предположить, что он связывает со-

сят, молясь, в святилищах» (ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐχόμεναι, Hesych. O, 613; Etym. Magn, p. 622 Kallierg). Таким образом, у Алкея мы действительно имеем дело с хором или, точнее, ввиду общелесбосской природы описываемого действия, – с несколькими женскими хорами из разных городов острова. И то, что Алкей называет главное женское божество лесбосской триады обобщенно «эолийской богиней», может быть связано в том числе и с синкретическим характером культа, в котором принимали участие хоры не только из Митилены, но и из других полисных центров⁸⁷. В пользу возможного синкретизма в образе чтившейся в Мессе «эолийской богини», которая почиталась митиленцами как Гера, но могла соотноситься и с образом Артемиды, свидетельствует следующий факт. В римское время митиленские статуи Агриппины, матери Нерона, как «плодоносной Эолийской богини» (Θέα... Αἰολίν Καρπόφορον, IG XII(2), № 208), воздвигались именно в Терми – в месте, посвященном Артемиде. И само это почетное прозвище «Эолийская богиня» посвященные надписи на базах этих статуй тесно связывают с должностью «вечного гимнасиарха» (τὸν γυμνασίαρχον ἐς τὸν αἰῶνα), то есть с должностью воспитателя-наставника тех детей, которые избирались агонифетами и панегириархами на детских празднествах в честь Артемиды Термии (IG XII (2), № 210, № 211–213)⁸⁸. Таким образом, и Л. Роберту, и А.

стызания «лесбиянок» с местом своего изгнания: близ деревни Месса, с которой обычно соотносят место изгнания Алкея, «не было найдено архитектурных элементов более раннего» времени, чем IV в. до н. э. (Spencer N. 1995a: 22). Ср. также fr. 57 V Сапфо с ее насмешкой над не умеющей одеться ἀγροῖωτις (деревенщиной) в рамках ритуальной перебранки: Sapph. fr. 57, 1 V. Таким образом, Алкей вполне может относить здесь «состызания в красоте» к празднествам Геры, справлявшимся в Митилене, *вдали от которых* живет Алкей, и к которым он относится отрицательно. Если наши предположения верны, то здесь имеются в виду «женские состязания в красоте» (καλλιστεῖα), связанные с горой Пилей (Πυλαῖος) к северу от Митилены, и именем легендарного первого правителя Лесбоса Пилея, сына пеласга Лефоя и внука Тевтама (Strab. XIII, 3, 3; Pl., II, 842–843). Победительницы в них назывались «пилеидами» (πυλαΐδες, Hesych., Pl., 4342). Судьей был Приап, а победительнице вручались «шкура оленя (νευρίδα) и золотой сосуд» (Suda, K, 24). Ср. (Kirk, 2001: 257). См. о митиленских «празднествах красоты» (Shields, 1917: 28). Эти наши предположения следует в любом случае иметь в виду, однако они требуют дополнительных доказательств и специального изучения археологических фактов. Таких доказательств у нас сейчас нет, и мы поэтому исходим из правильности традиционного взгляда о привязке лесбосских состязаний к красоте именно к святилищу, описанному в Alc. fr. 129–130B V.

⁸⁷ Алкеево ὀλολύγας предполагает именно участие женского хора или хоров. Так, у Гомера – это клич именно хора троянок, в мольбе простирающих руки к Афине (Il. VI, 301). Хоровую обстановку (и даже всеобщее бдение) видим и у Еврипида (Eur. Med. 1176; Eur. Heracl. 782).

⁸⁸ Ср. надпись из Митилены: «Совет и Народ почтил Модеста, сына Аполлония, сына Авлиона, – мальчика гимнасиарха Аполлония, агонифета и панегириарха» (παῖδα Ἀπολλωνίου τῷ γυμνασίαρχῳ, τὸν ἀγωνοθέταν καὶ παναγυριάρχη[α]ν, IG XII (2), № 241). Таким образом, надписи на базах статуй Нерона и Друза (также обнаруженных в Терми), где последние чествуются именно как «мальчики» (παῖδα etc.) «Германика Цезаря и плодоносной богини Эолийской Агриппины»

Хойссереру, и Г. Лабарье следовало бы быть осторожнее, привлекая римские надписи в качестве главного доказательства того, что первоначальный «открытый священный участок» (Spencer, 1995a:22), а затем главный храм в Мессе эллинистической эпохи – это именно храм Геры (Heisserer, 1988: 126; Chankowski, 1999: 1212)⁸⁹. Напротив, в пользу синкретизма в образе чтившейся в общелесбосском святилище Мессы «эолийской богини» и ее близости к Артемиде свидетельствует тот факт, что упоминаемый Алкеем культовый «глас священный (ἱρα[ς ὀ]λολύγας) ежегодный» (ἐνιαυσίᾱς, Alc. fr. 130B, 20) наши источники нигде не связывают с празднествами в честь Геры. Напротив, гомеровский «Гимн к Афродите», например, подчеркивает, что эти «пронзительные гласы» (διὰ πρῦσιόϊ τ' ὀλολύγαί) девичьих хоров, вместе с формингами, – сугубое достояние Артемиды (h. Hom. Aphr. IV, 19–20)⁹⁰. Сообщения Геродота о «ливийских женщинах», первооткрывательницах таких «гласов», и данные из *additamenta* к *Etymologicum Guidianum* позволяет считать, что Алкеевы ὀ]λολύγας, скорее всего, были «знаком сетования» (ὄδур-μοῦ σημεῖον) и должны были своей жалобой умоливать грозную, гневную богиню (Addit., In Etym. Guid. A, p. 79 e codd. Vat. Barber. gr. 70). Из той характеристики, которую дает

пины» (θεᾶς Αἰό[λιδος] Καρποφόρω Ἀγριππ[εῖνας, IG XII(2), № 213b), по своему смыслу оказываются именно надписями на базах статуй детей, возглавлявших состязания, устраивавшиеся в честь Артемиды Термии.

⁸⁹ С точки зрения Н. Спенсера, повсеместное почитание Кибелы на архаическом Лесбосе вполне позволяет отождествить упоминаемую Алкеем «эолийскую богиню» и с Кибелой (Spencer, 1995: 298, not. 186). Действительно, керамика и вотивы из архаического храма Кибелы в Митиле-не, а равно его прибрежное местоположение дают возможность предположить, что Кибела чтилась здесь вместе с Аполлоном, скорее всего, в качестве его сестры Артемиды (Ibid. 298–301). Вотивные статуэтки представляют богиню здесь сидящей на троне и со львом у ног, что соотносимо как с легендой о «законе-льве» баснословного первого лесбосского царя Макара, так и со львом на митиленских монетах VI в. до н. э (Boston, MFA, № 1675, № 1677, № 1678). См. (Ярхо, 1989: 208–209). Ср. Артемида как «владычица зверей» (πότνια θηρῶν, II. XXI, 470–471). «Бронзовые идола богини» V в. до н. э., обнаруженные при раскопках на месте предполагаемого храма Аполлона Напайского в местечке Клопеди (к северу от залива Каллони, центральный Лесбос), по нашему мнению, также следует связать с культом Артемиды, возможно, чтившейся здесь вместе с Аполлоном в качестве хтонической богини и богини-хранительницы женщин (Spencer N. 1995a: 24). Гелланик не случайно соотносил наименование местечка Напа (Νάπη) с Λάπη («сырость, разврат», Hell. fr. 35b), ср. близкое толкование νάπη у Гесихия: Hesych., N, 92; ср. там же νάπος в значении pudenda muliebria: Hesych. N, 78. Ср. культ Артемиды Кондилитиды (Κονδυλίτις) в Мэфимне на Лесбосе, как богини женского плодородия, соотносимый с культом Артемиды Кондилитиды в Аркадии (Clem. Alex. Protrep. II, 38; Paus. VIII, 23, 5). См. (Shields E. 1917: 19).

⁹⁰ У Гомера такой глас, как уже говорилось, троянки возносят к Афине (II. VI, 301), откуда соответствующие отсылки у Эсхила (Aesch. Agamemn. 595). Аристофан его связывает с Аполлоном (Aristoph. Av. 222). С точки зрения Геродота, «этот глас в святилищах (ἢ ὀλολύγη ἐπὶ ἱροῖσι) впервые возник» в Ливии, и им «прекрасно пользуются» ливийские женщины (Her. IV, 189).

этим «гласам» Плутарх, можно также заключить, что их жалобы и сетования были каким-то образом связаны со свадебной обрядностью⁹¹.

Все вышесказанное, с одной стороны, действительно требует исключить Геру из числа тех местных митиленских божеств, культ которых был главным для фиаса Сапфо, и в связи с которыми митиленцы, по словам Аристотеля, «почтили Сапфо» (τετιμήκασι... Μυτιληναῖοι, Arist. Rhet, p. 1398 Bekker). Ведь Гера, при всем синкретизме своего образа как «эолийской богини» и близости упомянутых ее «гласов» к Артемиде, для Сапфо остается не митиленским, но общелесбосским божеством (см. выше Sapph., fr. 17)⁹². С другой стороны, связь возносимых лесбийками Гере «гласов» со свадебной обрядностью и с Артемидой придает действительную убедительность словам Гимерия: «И Алкей в песнях говорил об Изобилии (Θαλήν), когда Лесбос собирал панегирей (πανήγυριν). И Сапфо, единственная из женщин возлюбившая прекрасное с лирой в руках (μετὰ λύρας ἔρασθεῖσα) и ввиду этого посвящающая всю свою поэзию Афродите и Эротам, этот предлог претворяла для себя в красоту Девы и хариты своих песен» (Παρθένου <κάλλος> καὶ χάριτας τῶν μέλων ἐποιεῖτο, Himer. Orat. 28, 7–11, p. 128 Colonna).

Как мы показали выше, сопоставление лексики Гимерия с данными лесбосских надписей показывает, что «Дева», о которой здесь идет речь, – это чтившаяся в Митилене Артемида Термия (см. выше, с. 13). С другой стороны, по Гимерию, «воспевая красоту» Артемиды, Сапфо «всю свою поэзию посвящала Афродите и Эротам», которых Гимерий в другом месте однозначно связывает со свадебной поэзией: «Таинства (τὰ ὄργια) Афроди-

⁹¹ Плутарх в ироническом контексте (в приложении к лягушкам) характеризует этот «глас» как «любовный и свадебный» (φωνὴν ἐρωτικὸν καὶ γαμήλιον οὔσαν, Plut. De sollert. anim, p. 982 e Steph.).

⁹² Именно к общелесбосскому празднеству в честь Геры в Мессе отсылает и знаменитая эпиграмма из Палатинской антологии (Anth. Pal. IX, 189), которая выводит Сапфо возглавляющей именно хор «лесбиянок», а не «митиленянок». Хор поет гимн и танцует на «священном участке» (τέμενος) Геры:

Ступайте на роскошный священный участок (τέμενος) быколикой (ταυρόπιδος) Геры,
О Лесбийки, поворачиваясь в поступи нежных шагов (ἀβρὰ ποδῶν βήμαθ' ἑλισσόμεναι),
Выстройте там для богини хор прекрасный (καλὸν... χορόν), вас поведет
Сапфо, золотую лиру держа в руках (χρυσείην χερσὶν ἔχουσα λύρην).

ты одной только Лесбийке Сапфо дали возможность воспевать под лиру покой брачный: вот она вошла после агонев в опочивальню, оплетает чертог <венками>, стелит постель. Впускает в покой девушек, <а с ними> – и Афродиту, летящую на колеснице (ἐφ' ἄρματι) с Харитами, и хор Эротов – детских игр друга. Переплетя богине кудри гиацинтом, те обойдя, что по лбу выются, оставляет <пряди> дуновеньям взвивать, как те охлещут. И, одев золотом крылья Эротов, зовет их поспешить, идущих шествием перед бигой и мечущих ввысь факелы» (Him. Orat. 9, 38–47; cf. Ibid. 228–234).

Свидетельства Гимерия, таким образом, вполне соответствуют как выявленной связи возносившихся лесбосскими женщинами в Мессе «гласов» с культом Артемиды (h. Nom. Aphr. IV, 19–20), так и их жалобному, умиловительному и в то же время свадебно-обрядовому содержанию (см. выше Addit. In Etym. Guid, A, p. 79 e codd. Vat. Barber. gr. 70; Plut., De sollert. anim, p. 982 e Steph.). Это, с одной стороны, вновь наводит на мысль об Артемиде как одном из главных божеств, чтившихся в фиасе Сапфо. С другой, – вновь убеждает в правильности выводов Д. Ятромаолакиса об искажающем воздействии афинской симпосийной традиции на подлинную лесбосскую Сапфо, приведшей к безраздельному доминированию упоминаний «иностранки»-Афродиты в сапфических цитатах (см. выше), меж тем как Артемида в дошедших до нас фрагментах называется по имени лишь однажды (Sapph. fr. 84 V)⁹³.

Но, может быть, те или иные из дошедших до нас фрагментов подлинной Сапфо все-таки упоминают Артемиду, пусть даже и не называя ее по имени?

И здесь особенно интересен фрагмент 103, извлеченный из VIII книги александрийского издания Сапфо и сохранившийся на папирусе II в. н. э. (P. Оху. 2294). Мы встречаем здесь, с одной стороны, «прекрасноногую невесту» (εὐπόδα νόμφαν), но, с другой стороны, – и дважды! – «фиалкогрудую богиню, дочь Зевса» (παῖδα Κρονίδα τὰν ἰόκ[ολ]πος), которая должна «отложить свой гнев» (ὄργαν θεμένα τὰν ἰόκ[ολ]πος, Sapph. fr. 103, 5–7 V). Не следует ли именно это гневное божество женского пола отождествить с той гневной богиней, которая заявляла, что Сапфо «возлюбила Афродита» в Sapph., fr. 65 V? Не следует ли именно с ним в первую очередь соотносить те жалобного, умиловительного характера и одновременно связанные со свадебной обрядностью

⁹³ См. (Yatromanolakis, 2007: 251 etc.).

«гласы» (ὀλλολύγας, Alc. fr. 130B, 20), которые «Гомеровский гимн к Афродите» называет сугубым уделом Артемиды (h. Hom. Aphr. IV, 19–20; cf. Addit. In Etym. Guid. A, p. 79 e codd. Vat. Barber. gr. 70; Plut. De sollert. anim, p. 982 e Steph.)?

Ввиду того, что упоминаемая во фрагменте 103 богиня дважды квалифицируется как ἰόκολπος (фиалкогрудая), нам следует с особенной тщательностью исследовать все основные контексты этого эпитета и у Сапфо, и во всех древнегреческих текстах, определить значение и предметную привязку составляющих данный эпитет элементов. Может ли он вообще относиться к Артемиде, и может ли являться Артемидой та богиня, которая упоминается Сапфо во фрагменте 103? И здесь настало время вновь обратиться к Кельнскому папирусу, к знаменитой, двенадцатистрочной «новой Сапфо», – цельному и законченному стихотворению поэтессы, выявленному в 2004 г. М. Гроневальдом и Р. Даниелем в результате сопоставительного анализа двух эллинистических папирусов (P. Coel. 21351, fr. 2 и P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2). Выше мы уже в достаточной степени проанализировали тот отрывочный текст, который предшествует «новой Сапфо» на обоих этих папирусах. Обратимся теперь к главному и центральному их стихотворению, к так называемой «новой Сапфо».

Глава 2.

Саффо и «фиалкогрудая богиня» (ἄ ἰόκολλος)

2. 1. «Новая Саффо» и эпитет ἰόκολλος

«Новая Саффо», как кажется, действительно проливает свет на религиозное мировоззрение поэтессы и деятельность возглавлявшегося поэтессой культового содружества (фиаса) в ее историческом и культурном контексте. Приведем опубликованное Гроневальдом и Даниэлем двенадцатистрочное стихотворение полностью, сопроводив текст необходимым критическим аппаратом и нашим переводом⁹⁴. Стихотворный размер – акефалический гипподактий с двойным хориямбическим расширением (x – ^ ^ – – ^ ^ – – ^ ^ – ^ – x) – хорошо известен (с некоторыми вариациями) по fr. 55 и 81 (Voigt) Саффо (Lidov, 2009:103–118).

Ἦμμες πεδὰ Μοῖσαν ἰ]οκ[ό]λων κάλα δῶρα παῖδες

σπουδάσδετε καὶ τὰν] φιλάοιδον λιγύραν χελύνην·

Ἔμοι δ' ἄπαλον πρίν] ποτ' [ἔ]οντα χροά γήρας ἤδη

ἐπέλλαβε, λεῦκαι δ' ἐγ]ένοντο τρίχες ἐκ μελαίαν·

βάρυς δέ μ' ὀ [θ]ῦμος πεπόηται, γόνα δ' [ο]ῦ φέροισι,

τὰ δὴ ποτα λαΐψηρ' ἔον ὄρχησθ' ἴσα νεβρίοισι.

⁹⁴ Текст и критический аппарат, с некоторыми уточнениями и дополнениями, приводятся по последнему изданию Д. Оббинка: (Obbink, 2009:11–12). Восполнение лакун (в квадратных скобках) мы даем по М. Уэсту, чья реконструкция, как указывает Д. Оббинк, ссылаясь на P. Coel. 21351, fr. 2. «ожидается» (Obbink, 2009:12; West, 2005:4). Необходимо учитывать, однако, резонные возражения и не менее аргументированные восполнения В. Ди Бенедетто (Di Benedetto, 2005:18). См. наш apparatus criticus. Ср. также editio princeps (Gronewald, Daniel, 2004:1–8). Литература в связи с apparatus criticus обширна (Hammerstaedt, 2009:17–40; Luppe, 2004: 7–9; Di Benedetto, 2004: 5–6; West, 2005: 1–9).

Τὰ <μὲν> στεναχίσδω θαμέως· Ἄλλὰ τί κεν ποείην;
ἀγήραον ἄνθρωπον ἔοντ' οὐ δύνατον γένεσθαι.
Καὶ γάρ π[ο]τα Τίθωνον ἔφαντο βροδόπαχυν Αὔων,
ἔρωι φ..αθειςαν βάμεν' εἰς ἔσχατα γᾶς φέροισα[ν,
ἔοντα [κ]άλον καὶ νέον, ἀλλ' αὐτον ὕμως ἔμαρψε
χρόνῳι πόλιον γῆρας, ἔχ[ο]ντ' ἄθανάταν ἄκοιτιν.

Дары прекрасные фиалкогрудых Муз, о дети,
Постигайте, звонкую, песнелюбивую лиру.
Была и я телом нежна, но морщинами старость
оплела – из черного волос сделался белым.
Дыханье моё теперь тяжело, колени меня не держат,
те, что в танце раньше неслись с оленями вровень.
Оплакиваю всё это я, но что я могу поделывать?
Человеку стать не дано нестареющим. Эос
розолокотная, говорят, была влюблена в Тифона,
прочь бежала она с земли, его унося с собою.
Был он прекрасен, юн, но вот, время пришло и старость
Взяла за плечи его, седого, бессмертной супруги мужа.

1 ὕμμεσ τάδε Janko: ὕμμιν φίλια Di Benedetto (Di Benedetto, 2005:18) : φέρω τάδε Gronewald-Daniel Μοΐσαν ἰοκόλῳ jam Stiebitz apponens ad P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2 (pp. 1–26) cf. δῶρα Μουσᾶν (Archil. fr. 1 W) cf. δῶρα θεάων (Hes. Theog. 103) cf. Alcman PMG fr. 59 (b), Sol. fr. 13, 51, Theogn. 250, Anakreon PMG 346, fr. 11, 8 f) cf. ὄσσαι δὲ παῖδες ἀμέων (Alcman PMG F 38 1, 1) cf. παίδων δεκ[ὰς ἄδ' ἀείδει (Alcman PMG F. 1, 103–104 W) 2 σπουδάζετε: σπουδάζετε, ut videtur, necesse est expectari, si sequeris P. Coel. 21351, fr. 2 : πρέπει δὲ λάβην Di Benedetto (Di Benedetto, 2005 17–18): λάβοισα πάλιν vel ἔλοισα πάλιν Gronewald-Daniel κατ F. Ferrari: τὰ]μ (P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2) Gronewald-Daniel φιλάοιδον cognovit Maas per P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2 (pp. 1–26) 3 ἔμοι Snell: κέκαρφ' Gronewald-Daniel δ' Di Benedetto: μὲν Snell ἄπαλον Gronewald-Daniel πρίν (Di Benedetto, 2004:5): μοι Gronewald-Daniel ποτ' [ἔ]οντα Gronewald-Daniel 4 ἐπέλλαβε vel κατέσκεθε, λεῦκαι δ' West: διώλεσε Di Benedetto (Di Benedetto, 2005: 18): ὄγμοισ(ιν) vel ὄγμοι δ' ἔνι Gronewald-Daniel λεῦκαι Hunt δ' Lobel: τ' Hunt ἐγέροντο Hunt ἐκ P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2: ἐγ P. Coel. 21351, fr. 2 5 θῆμος Gronewald-Daniel cf. βαρὺν δ' ἀνὰ θυμὸν ἔχοισα (Theocr. I, 95–96, cf. Mimn. Fr. 2, 10 W) cf. κοῦφον ἔχων θυμὸν (Sim. Fr. 20, 6 W) 6 νεβρίοισι West: -σιν (P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2; P. Coel. 21351, fr. 2) cf. ἀρκῶ<v> νέβριον {νέβρειον} πο<ί>μνην ποτε κοῦρος (SEG, 30, 1135; cf. Call. In Dian. 244–245) 7 τὰ <μὲν> West: <ταῦ>τα vel <ὄν δὲ> (id est ἄνα δὲ) Gronewald-Daniel: τὰ <νῦν> Janko στεναχίζω P. Coel. 21351, fr. 2: στεναχίσδω West: non servatum est in P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2 κεν P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2: κεν P. Coel. 21351, fr. 2 9 π[ο]τα Gronewald-Daniel 10 δ . [.]α . εἰσαμ P. Coel. 21351, fr. 2 (P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2 in illa parte non servatum): φ..αθειςαν West: δέπας εἰσάμ- Gronewald-Daniel: λα[λ]άγεισαμ Janko βάμεν' articulatio a West: εἰσαμβάμεν' Gronewald-Daniel, etiamsi dialectus Aeolica, ut videtur, poscit εἰσομβάμεν' Stiebitz φέροισα]ν ad P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2 11 ἔοντα [κ]άλον vel ἔοντ' ἄ[π]αλον Gronewald-Daniel cf. κέκαρφ' ἄπαλόν μοι (Archil. Fr. 188, 1 W) 12 πόλιον vel πόλιον Gronewald-Daniel ἔχ[ο]ντ' Gronewald-Daniel 13 cf. οὐ μ' ἔτι, παρσενικὰ μελιγάρυες ἰαρόφωνα γυῖα φέρειν δύναται (Alcman PMG F. 26, 1 f)

Во-первых, отметим, что с абсолютной достоверностью восстанавливаемый в первом стихе «новой Сапфо» эпитет ἰοκόλπος (буквально – «фиалкогрудая») встречается,

таким образом, уже в трех стихотворных отрывках поэтессы. В одном случае – это фрагмент свадебной поэзии: «Девы же... /творя всенощную... / любовь твою поют и невесты /фиалкогрудой» (παρθένοι δ[.../ παννυχίσδοι[σ]αί[.../ σὰν ἀείδοισ[ι]ν φ[ι]λοτάτα καὶ νόμ[φ]ας ἰοκόλπω Sapph. fr. 30, 2–5 V). Во втором случае – это фрагмент религиозного гимна, где ἰοκόλπος прилагается либо к смертной девушке, либо к богине: «...воспой нам/ фиалкогрудую» (ἄεισον ἄμμι/ τὰν ἰοκόλπον, Sapph. fr. 21, 13 V). Его толика близка к новонайденному стихотворению. С призывом «воспеть фиалкогрудую» здесь соседствуют жалобы на старость, лексически близкие жалобам в новонайденном стихотворении: «старость уже кожу.../ стягивает (морщинами)» (χρόα γῆρας ἤδη/... ἀμφιβάσκει, Sapph. fr. 21, 6–7, ср. выше ст. 3–4 новонайденного стихотворения). Следовательно, во фр. 21 эпитет ἰοκόλπος был употреблён в близком к новонайденному стихотворению контексте. Он мог прилагаться либо к Музе, которая выступает здесь в единственном числе, либо – к другой богине, связанной с Музами⁹⁵. Стихотворный размер и тематика других фрагментов Сапфо, сохранившихся на том же папирусе, что фр. 21 и 30 (Р. Оху. 1231, II в. н. э.), также наводят на мысль о культовом, обрядовом контексте ἰοκόλπος⁹⁶.

Во-вторых, третий фрагмент – это уже упоминавшийся и особенно интересующий нас фрагмент 103, где эпитет ἰοκόλπος дважды прилагается к некоей богине, дочери Зев-

⁹⁵ Ср. фр. 124, где Сапфо обращается к Каллиопе: «ты же сама, Каллиопа» (αὐτὰ δὲ σὺ, Καλλιόπα, Sapph. fr. 124 V). В. Ди Бенедетто, подчеркивая особый статус Каллиопы у Гесиода, отмечает в связи с этим: «Призывать Каллиопу в единственном числе означало признавать существование Музы в единственном числе, которая, вместе с тем, представляла бы собой и остальных» (Di Benedetto, 2005: 13–14). Ср. обыгрывание имени Каллиопы в характеристике Муз как «красующихся прекрасным голосом» – ἀγαλλόμενα ὀπὶ καλῆ в Hes. Theog. 68.

⁹⁶ Лексика фрагментов из александрийского издания Сапфо, сохранившихся на этом папирусе (Р. Оху. 1231: Sapph. fr. 15–30 V), в одном случае обнаруживает в них гимны, адресованные к Гере (Sapph., fr. 17 V), либо к Киприде (Sapph. fr. 15 V). В другом случае – просто вписывает в обрядовый либо свадебный контекст, предполагая хоровое исполнение (ср. «творить всенощную» - παννυχίσι[δ]ην, Sapph. fr. 23, 13; «мы шествуем на свадьбу» - στείχομεν γὰρ ἐς γάμον, Sapph. fr. 27, 8 V; «и мы в юности делали это» – καὶ γὰρ ἄμμες ἐν νεότητι/ ταῦτ' [ἐ]πόημεν, Sapph. fr. 249a V). Наконец, в третьем случае эти фрагменты выглядят поэзией, воспевающей красоту девушек, участвующих в обрядовом, ритуальном действе – танце или пении. Так, во фр. 23 девушка уподобляется «златокудрой Елене» (ξάνθα δ' Ἐλέναί, Sapph. 23, 4 V) в контексте «творения всенощной» (см. выше, *ibid.*, 13), во фр. 22 девушка Абантис должна воспеть Гонгиллу, взяв пектиду, поскольку велит «Кипророжденная» – Κιπρωγέν[η], Sapph. fr. 22, 16 V). В свою очередь, во фр. 16 отсутствующая Анактория также сравнивается с Еленой, причем на первое место ставится «прелестный шаг» (ἔρατόν τε βῆμα, Sapph. fr. 16, 17 V). Βῆμα (ион. βῆμα) в значении «шаг» предполагало именно быстрое, стремительное движение (Pind. Pyth. III, 43; Schol. Od. VI, 318). В контексте песен Сапфо это, скорее всего, - танцевальное движение.

са: «...дочь Кронида, богиню фиалкогрудую...» (παῖδα Κρονίδα τὰν ἰόκ[ολπ]ον, Sapph. fr. 103, 6 V); «(чтобы,) свой гнев отложив, фиалкогрудая (богиня)...» (ὄργαν θεμένα τὰν ἰόκ[ολπ]ος, *ibid.*, fr. 103, 7 V). В связи с приведенным фрагментом схолии, относя его к VIII книге песен поэтессы, тем не менее, как альтернативу, приводят мнение, привязывающее Sapph., fr. 103 к эпिताлиям (ἐπιθα]λάμια, Sapph. fr. 103, 17 V). Хотя уже в древности господствовало мнение что эпिताлиями – свадебная поэзия Сапфо – составляли отдельную книгу в подготовленном александрийскими филологами издании ее поэзии, насчитывавшем 9 книг (Wilamowitz-Möllendorf, 1900: 71 etc.). Это наводит на мысль, что александрийские комментаторы и издатели Сапфо могли относить фр. 103 в одних случаях к свадебной, в других – к гимнической поэзии, что, вследствие невозможности проверки, требует видеть в дошедшем до нас тексте как свадебный, так и гимнический, культовый компонент.

До сих пор большинство антиковедов почему-то считает, что эпитет ἰόκολλος в дошедших до нас древнегреческих текстах более нигде не засвидетельствован, кроме как у Сапфо (Broger, 1996: 46; Hamm, 1957: 95; LSJ: 832 (Suppl. 158)). Однако это не так. Он встречается также в посвянительной надписи на алтаре Артемиды Агретеры (=Агротеры), который был обнаружен в ходе раскопок в Аттике к юго-востоку от афинского Пирея и датируется серединой IV в. до н. э. Надпись на алтаре гласит: «Артемиде./[Тебя], Агретера, (дочь) Зевса и фиалкогрудой Лето, [этим] /... алтарём в полях почтила / [ма]ть детей Дионисия, хранительница ключей / городского храма (Артемиды),/ твоя, о госпожа, служительница» (Ἄρτεμιδι/ [σοὶ τόνδ'] Ἄγρετέρα⁹⁷, Διὸς Λητοῦς τε ἰόκόλλου/[... ἐπ' ἄ]γρῶν βωμὸν ἐπήγλαισεν/ [μήτ]ηρ μὲν παίδων Διονυσίου, ἄστείου δὲ/ ναοῦ κληιδούχος, πότνια, σὴ πρόπολος, IG II (2), № 4573).

Анализ лексики этой надписи в свете данных эпиграфики (и, с другой стороны, – в свете данных литературной традиции), на наш взгляд, выявляет то специальное значение, которое в рамках культа Артемиды получает эпитет ἰόκολλος, прилагаемый к Лето. Это дает ключ к пониманию значения эпитета ἰόκολλος у Сапфо, и, как мы покажем ниже, проясняет культовую специфику фиаса Сапфо в культурном и историческом контексте.

⁹⁷ В SEG II, № 770 вместо [σοὶ τόνδ'] Ἄγρετέρα (этим, тебя, о Агретера (алтарем)) предлагается читать [τόνδε, παῖ] Ἄγρετέρα (этим, о дитя Агретера (алтарем)). Автор выражает свою признательность С. Р. Тохтасьеву за возможность ознакомиться с этой публикацией.

Среди посвяtitельных надписей Артемиде архаической, классической и эллинистическо-римской эпохи эта афинская надпись являет собой исключительно редкий пример дедикации, где прямо называются известные по литературной традиции родители Артемиды: Зевс и Лето⁹⁸. Более того, имя Лето здесь сопровождается эпитетом. Это значит, что составитель надписи, приводя имя Лето и сопровождая его эпитетом ἰοκόλπος, вкладывал в это какой-то специальный, культовый смысл. Подобно тому, как вообще наделяются особым смыслом специальные характеристики, прилагаемые к божеству в посвяtitельных надписях и декретах (ср. уникальные апелляции к Артемиде как к «здоровью и спасению Совета и Народа», «милостивой», «богине-родовспомогательнице»⁹⁹, «спасительнице холма»¹⁰⁰). Иначе говоря, жрица-составитель надписи обращалась здесь к Артемиде *целенаправленно и специально как к «дочери Зевса и фиалкогрудой (ἰοκόλπου) Лето»*¹⁰¹. Магическое, культовое значение этого эпитета здесь понятно, если прочесть надпись на алтаре в контексте аттического культа Артемиды Агротеры. И одновременно – соотнести с теми реалиями, к которым отсылает образ Лето–матери Артемиды в литературной традиции.

Известно, что во всех её вариантах образ Лето как матери Артемиды тесно связывает эту богиню-мать с водой. В гомеровском гимне Лето стала матерью, «прислонившись

⁹⁸ Мы просмотрели свыше 700 посвяtitельных надписей, а также декретов, касающихся организации религиозных празднеств, из Аттики, Ионии, Карики, Пелопоннеса, Беотии, Фессалии и Эвбеи (всего 790 контекстов со словом Ἄρτεμις в дательном падеже, и 35 – с именем богини в звательном). Мы работали с Электронным Тезаурусом Греческих надписей системы TLG Musaeus 2001 (by D. J. Dumont and Randall M. Smith: 840 Oneonta Drive. Los-Angeles, California 900065-4125 USA). Из этого обширного эпиграфического материала наибольшую часть контекстов дали собрания: IG I–IX, SEG, ID, DAA, FIE, IPh, IC, AM, EA, AM, Agora 15. Отдельно изучались не вошедшие в Электронный тезаурус лесбосские надписи: IG XII (2), IGXII(2) Suppl. Единственный выявленный нами пример посвяtitельной надписи, где Артемиде, пусть и не под своим собственным именем, но зато выведена с родителем – это лесбосское стихотворение римской эпохи, адресованное «тебе, ... о Платанаиде, дочь Зевса» (Σοὶ... Πλα[τ]ανη[ί]ς κόρη Δίος) – богине-владычице источника Орфит в Митилене (IG XII (2), № 129). В ней, по-видимому, следует видеть Артемиду, поскольку Артемиде Термии в Митилене были посвяtitены «источник и водопровод» (τὰν κράνναν καὶ τὸ ὑδραγωγίον, IG XII (2), № 103).

⁹⁹ Место более употребительного – «родовспомогательнице» (Λοχίᾱ или Λοχείᾱ): IG II(2), № 4547, 4; IG, IX (2), № 142, 2 и др.

¹⁰⁰ Ὑγιείᾱ καὶ σωτηρίᾱ τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου: IMagnesia, № 67, 30; Ἰλεφ: SEG, XXVI, № 267, 2; Λοχέ[ᾱ θ]εῖᾱ: IG IX (2), № 141, 3; Σωσικολώνφ: ID V, № 2377, 2.

¹⁰¹ Ср. восполнение П. Хансена к надписи на алтаре: «[τόνδε, παῖ] Ἀγρετέρα (этим, о дитя Агретера (алтарем))»: SEG II, № 770.

к пальме на острове Делос, омываемом морем (ἀμφιρότῃ), и с обеих сторон черная волна (κῦμα κελαινόν) низвергалась на сушу под ветры, дующие со свистом» (ἐξήει χέρσον δὲ λιγυπνοίοις ἀνέμοισιν, Hom. hymn. Apoll. II, 26–27). По другой версии (Страбон) Лето «разрешилась от бремени» (τὰς ὠδίνας ἀποθέσθαι) Аполлоном и Артемидой в водах реки Иноп на о. Делос. Туда, «начиная с героических времен» (ἀπὸ τῶν ἡρωικῶν χρόνων), все окрестные острова и города «посылают священные посольства, жертвы, хоры девушек (χοροὺς παρθένων) и устраивают большие всеобщие празднества (πανηγύρεις μεγάλας, Strab. X, 5)»¹⁰². По третьей версии (Страбон, схолии к Пиндару), – Лето родила Артемиду в реке Кенхрий в Эфесе: «здесь, как баснословят, и были роды, и кормилица Ортигия» (τὴν λοχείαν καὶ τὴν τροφὸν τὴν Ὀρτυγίαν, Strab. XIV, 20; Sch. In. Pind. Od. P. Нур. а3–6). В честь этого, в рамках культа Артемиды Эфесской на берегу реки Кенхрий, «где Лето омылась после родов», устраивались «панегиреи» (πανήγυρις, Strab. XIV, 20). Наконец, по четвертой версии (схолии к Пиндару), Лето рожала Артемиду на Сицилии – на небольшом о. Ортигия в пределах города Сиракуз чтился «источник Арегуза», где у Лето «родилась Артемида» (Ἄρτεμιν γεγενῆσθαι, Schol. In Pind. Od. Nem. 1, 3).

В контексте нашей надписи столь явное подчеркивание самого факта рождения Артемиды от Лето может обуславливаться тем, что алтарь Артемиде Агротере, дочери «фиалкогрудой (ἰοκόλπου) Лето», был посвящен афинской жрицей «в полях» (ἐπ' ἀγρῶν), далеко отстоя от храма Артемиды Агротеры на реке Илисс (Paus. I, 19, 6), хранительницей ключей которого была жрица (Dillon, 2002: 23–24). Но прежде всего – в руках Артемиды Агротеры в Аттике была жизнь детей. Ведь «те, кто переходит из детей (ἐκ τῶν πα[ί]δων) в мужи», отправляясь на военную службу, совершали жертвоприношение и шествие в доспехах в честь Артемиды Агротеры (IG II (2), № 1006, 53–58). А наша жрица посвятила алтарь Артемиде Агретере именно как «мать детей» ([μήτηρ μὲν παίδων), и поэтому, скорее всего, речь идет о посвящении алтаря за спасение их жизни (ср. посвятельную надпись с Делоса, где афинянин Дамон благодарит «за себя и своих своих детей» (ὕπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τέκνων) Артемиду Агротеру, Лето, Здоровье, Асклепия и Аполло-

¹⁰² По нашему мнению, именно с водой следует соотносить и гесиодовскую «Лето в темносиних одеждах» (Λητὸν κυανόπεπλον, Hes. Theog. 406). Так, κυανοχαίτης (темнокудрый) у Гомера и Гесиода – это собственный эпитет Посейдона (II. XIII, 563; II. XIV, 390; II. XV, 174; II. XV, 201; II. XX, 144; II. XX, 224; Od. III, 6; Od. IX, 528; Od. IX, 536; Hes. Theog. 278, Schol. In Theog. 274).

на: ID V, № 2387). Это ставит нашу надпись в один ряд с теми посвящениями, которые делали матери за своих детей Артемиде Диктинне и Артемиде Родовспомогательнице¹⁰³.

Соответственно в надписи на алтаре, воздвигнутом «матерью детей», эпитет ἰόκολπος (фиалкогрудая), прилагаемый к Лето, с необходимостью должен отсылать к воде (где Лето родила Артемиду) – отталкиваясь от своего «цветового значения», отличающего большинство производных от ἴον композитов (Shantraine, 1977: 465)¹⁰⁴. А именно, он должен отсылать к «фиалковому» цвету морской или речной волны (ср. выше различные версии родов). И в этом смысле он здесь, по-видимому, приближается к ἰοειδής (фиалковидный) – собственному эпитету моря и водных источников¹⁰⁵. В силу этого второй элемент эпитета ἰόκολπος, как производный от κόλπος («грудь, складка, лоно»), в контексте надписи на алтаре, воздвигнутом «за детей», казалось бы, с необходимостью должен обозначать грудь или лоно матери. При всем при том, однако, о возможности метафорического понимания κόλπος применительно к нашему эпитету почему-то не говорят (LSJ, 832(Suppl. 158)). Более того, ἰόκολπος у Сапфо предпочитают понимать либо как «фиалкоодежная», либо как «с благоухающей грудью (животом)», соотнося наш эпитет с поэтическими «розогрудая» – ῥοδόκολπος, либо «полногрудая» – βαθύκολπος (Мякин,

¹⁰³ Ср. IG II(2), № 4688: «Тимофея, жена Гагния Эрхей за детей (ὑπὲρ τῶν παιδίων) посвятила Артемиде Диктинне (Δικτύννει т. е. «владеющей рыболовными сетями»). Или IG IX (2), № 141: «Аристократейя Батаракейя – Артемиде, богине Родовспомогательнице, по молитве (εὐξάμ[ένα]). Ср. формулу «за детей» (ὑπὲρ τῶν πα[ιδ]ίων) в списках посвятительных даров матерей Артемиде Бравронской в Афинах: IG II (2), № 1534 A, fr. a16, 87–89. Ср. также: IG II (2), №1388, B 57; IG II (2), №1393, 35. М. Диллон, детально изучивший списки, предполагает, что дары за детей здесь – это либо благодарственные дары женщин, успешно перенесших беременность, либо умиловительные дары за девочек, испытавших менархе (Dillon, 2002: 20–21).

¹⁰⁴ Этимологи подтверждают это цветовое значение, отмечая как единственно очевидную «метрически засвидетельствованную» связь ἴον с латинским *viola* (фиалка) (см. Frisk, 1960:729; Chantraine, 1977:465). Так, у Гомера ἰοδνεφής («черный (μέλαν) либо темно-красный, либо так называемый фиалковоцветный (ἰάνθινον)», по Schol. Od. IV, 135) прилагается к «темноокрашенной шерсти» (ἰοδνεφές ἔϊρος, Od. IV, 135). Здесь и «фиалковое железо» (ἰόεντα σίδηρον), – «чёрное» (μέλανα), по толкованию схолий (II. XXIII, 850. Schol. Ad. II. 23, 850C, 1–3). Ср. II. III, 126. Известно, что пурпурный краситель, добывавшийся в древности из различных видов морских пурпурных улиток (*murex trunculus* и *murex brandaris*) мог окрашивать в самые разнообразные цвета: от ярко-алого – до фиолетового и черного (Singer, 2008: 28–35). Однако в поэтических текстах VII–V вв. до н. э. «фиалковый» (ἰόεις) либо «фиалковидный» (ἰοειδής) – это всегда «черный, темно-синий, фиолетовый», как правило, в приложении к морю и источникам (см. ниже).

¹⁰⁵ Ср. в приложении к πόντος: II. XI, 298; Od. V, 56; Od. XI, 107, Schol. II. XXIII, 850 (Ariston.), Schol. Od. III, 6., Hes. Theog. 844. В приложении к κρήνη: Hes. Theog. 3; Schol. Hes. Theog. 3; Hes., fr. 380, 1(Prisc. Inst. 14, 34)).

2004: 78; Hamm, 1957: 95; Frisk, 1960: 729; Shantraine, 1977: 466; Broger, 1996:46; West, 2005:5; Yatromanolakis, 2007:204; Lardinois, 2009:42)¹⁰⁶. Иногда даже ἰόκολλος прямо связывают с цветами, с «изобилием фиалок» (Obbink, 2009:15).

Напомним бесспорный факт: композиты с первым элементом ἰο-в поэтических текстах VII–V вв. до н. э. прилагаются из лиц одушевленных в подавляющем большинстве случаев – к богиням (Афродите, Музам, Плядам, Нереидам, Афине), и отсылают не только «к цветку, запаху или цветку как таковому», но и к цветам, как магическому дару богов, несущим жизнь либо смерть (Broger, 1996:46)¹⁰⁷. Говоря словами О. М. Фрейденберг, «привязанность к мифологическому значению образа» здесь «остается в полной силе» (Фрейденберг, 1973:122)¹⁰⁸. Алкеево ἰόπλοκ' ἄγνα μελλιχόμειδε Σάπφοι (фиалкокудрая, чистая, с улыбкой сладкой Сапфо), как убедительно показал Бр. Джентили, даже и саму поэтессу относит к сфере сакрального – «того, чего человеку касаться запрещено» (Gentili, 1990: 218)¹⁰⁹. Момент, к которому мы еще вернемся.

¹⁰⁶ Соотнося ἰόκολλος с βαθύκολλος, нередко забывают, что схолии к Гомеру подчеркивают: «Он (Гомер) нигде не называет ни эллинских женщин, ни Муз полногрудыми» (βαθυκόλλους, Schol. In II. II, 484). А Гесихий определяет βαθύκολλος как «древняя, старая» (ἀρχαία παλαιά, Hesych. B, 58), связывая это именно с выделяющейся своими размерами у пожилых женщин складкой пеплоса выше пояса (Idem., B, 59 Kallierg). Это вообще исключает использование эпитета βαθύκολλος в качестве параллели к ἰόκολλος, и причем именно потому, что βαθύκολλος отсылал к «изгибу пеплоса над поясом» (Etymol. gen, B, 5; Etym. Magn, p. 185 Kallierg.). Повидимому, именно поэтому βαθύκολλος в единственном числе крайне редко встречается в приложении к богиням (лишь раз у Феокрита – к Фетиде: Theocr. XVII, 55). Ср. βαθύκολλος в «Илиаде» (II., XVIII, 122, 339; II., XXIV, 215), в гомеровских гимнах (h. Cer. V, 5; h. Aphr. IV, 257), у Эсхила (Aesch. Septem. 864) и Пиндара (Pyth. I, 12, 101). Ср. ῥοδόκολλος в Lyr. Adesp. fr. 100b (1),5 PMG).

¹⁰⁷ Так, эпитет ἰοβλέφαρος (фиалкоглазая) прилагается к Афродите (Pind., fr. 307 Maehler), Харитам (Bacch. Dyth. V, 5), Музам (Bacch., Od. IX, 3), ἰοπλόκομος (фиалкокудрая) – к Плядам (Simon. fr. 50(1), 3) PMG), Музам (Lyr. Adesp. fr. 83(1), 1 PMG; Pind., Pyth. I, 1), ἰόπλοκος (увенчанная фиалками) – к Нереидам (Bacch., Od. IX, 72), Музам (Bacch., Od. III, 71; Pind., Ol. IV, 30; Pind. Isthm. VII, 23), ἰοστέφανος (фиалковенчанная) – к Афродите (h. Aphr. VI, 18; Sol. fr. 19, 4 W; Simon. fr. 48(1), 1 PMG; Theogn. II, 1304, 1332, 1382), Нереиде (Bacch. Od. XIII, 89), Копе (Bacch. Od. III, 2), Афине (Pind. fr. 76, 1 Maehler), Музам (Theogn. I, 250).

¹⁰⁸ Древнегреческое ἄνθος (цветок) соотносится с индоарийским adi (начало), готским ai-thei (мать), др.-инд. anda (половые органы). Ср. у Гесихия отождествление «фиалок» (ἴα) с ἄνθος как таковым: Hesych. I, 8. См. (Маковский, 1996:383).

¹⁰⁹ «Если ограничиваться актуальным значением этой фразы в Алкеевом контексте, – заключает Джентили, – это поэтическое приветствие предстает благоговейной данью священному достоинству поэтессы как жрицы Афродиты» (Gentili, 1990: 222). Ср. ἄγνη как эпитет Артемиды, Персефоны, Афины у Гомера (II. V, 123; II. XI, 386; II. XVIII, 202; Od. XX, 71. Ср. «чистую (ἄγνη) Деметру» и «чистых надземных божеств» (δαίμονες ἄγνοὶ ἐπιχθόνιοι) у Гесиода (Hes. Op. et

Тем не менее, многими учеными это зачастую не принимается во внимание. Более того, в свете свободно интерпретируемых поздних свидетельств *κόλπος*, второй элемент нашего эпитета, порой толкуется как простая отсылка к женскому платью – «выпуклой складке вниз от груди женского пеплоса»¹¹⁰. Соответственно, сапфическое *ἰόκολπος* трактуется как «одетая в фиалковые (=пурпурные) одежды» (Lee, 2004: 221, 224). Но каково же на самом деле значение второго элемента в эпитете *ἰόκολπος*? О каком *κόλπος* следует говорить применительно к эпитету, прилагаемому к Лето, к Музам и сапфической «фиалкогрудой богине, дочери Кронида» (*παῖδα Κρονίδα τὰν ἰόκ[ολπ]ον*, Sapph. fr. 103, б V)? Рассмотрим основные контексты *κόλπος* у Гомера, в поэзии VII–V вв. до н. э. (и более поздней эпиграфике), приняв во внимание этимологию слова. Как известно, Х. Фриск связывал *κόλπος* (<κ F όλπος) с древневерхненемецким (h)welben (выводить свод), отождествляя с древнеисландским hualf и англосаксонским hwealf (свод). При этом, по мнению Х. Фриска, древнегреческая поэтическая лексика, производная от этого корня (включая многочисленные приставочные образования), исходит именно «из представления о лоне (груди)» (Frisk, 1960: 905)¹¹¹. В свою очередь, по П. Шантрэну *κόλπος* («изгиб, обращенный внутрь») у Гомера и лириков, восходя к образу согнутых в локтях рук, соотносилось с «коленями, женщиной, которая держит ребенка, складкой на одежде», либо – с «заливом, изгибом береговой линии» (Chantraine, 1977:558).

И действительно, в древнейших случаях употребления *κόλπος* у Гомера и в архаической поэзии отсылает именно к груди и родительским объятиям женщины или кор-

dies, 465 и 122), а также «чистый Олимп» (*ἄγνός Ὀλυμπος*, Hes. Scut. 203). Ср.: Sapph. fr. 53 V; Sapph. fr. 44, 26 V; Bacch. Dyth., XVII, 8–10; Pind. Pyth., I, 21; Pyth. IV, 103, 204; Pyth. IX, 64. Выводы Джентили подтверждаются и данными Э. Бенвениста (Бенвенист, 1995:357). Желание Д. Ятроманолакиса увидеть в этом отрывке Алкея позднейшую интерполяцию, появившуюся в Афинах в процессе рецепции там сапфических песен в V в. до н. э., не учитывает лесбосской эпиграфики: имя Сапфо в его аттическом написании засвидетельствовано лесбосской эпитафией эллинистической эпохи (*Σαπφὴ χρῆστε χάριε*, IG, XII(2), № 423). Вполне возможно, что лесбосская традиция изначально знала имя легендарной поэтессы в двух вариантах (*Σαπφὴ* и *Ψάπφα/Ψαπφὴ*). См. (Yatromanolakis, 2007: 170).

¹¹⁰ Следуя Каллимаху (Call. fr. 110, 54 Pfeiffer) и Гесихию (Hesych. I, 737): *ἰόζωνος*: *πορφύροζωνος* (опоясанный фиалками – опоясанный пурпуром). См. (Lee, 2004: 221). Ср. выше прим. 104.

¹¹¹ При этом Фриск справедливо отвергал «этимологическую значимость» пиндаровского «от холодных сводов (объятий) пустынного эфира» (*αἰθέρος ψυχρῶν ἀπὸ κόλπων ἐρήμου*, Pind. Ol., XIII, 88). См. там же. Ср. в критских надписях: «простирая души вместительное лоно» (*πολυχαυδέα κόλπον*, IC II(xxiv), № 13, 11).

милицы: «держа на груди (по схолиям – «в объятиях») безмятежного.../ Гекторида» (παῖδ ἔπι κόλπῳ ἔχουσ' ἀταλάφρονα.../ Εκτορίδην, Π. VI, 400–401)¹¹²; «к груди (=объятиям) красивоподпоясанной кормилицы» (πρὸς κόλπον εὐζώνοιο τιθήνης, Π. VI, 467–468)¹¹³; «приняла его на благовонную грудь (= в объятия)» (κῆώδει δέξατο κόλπῳ, Π. VI, 482–483); «меня (младенца) на грудь (=в объятия) приняли» (ὑπεδέξατο κόλπῳ, Π. XVIII, 398); «Фетида приняла в объятия» (Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ, Π. VI, 136); «обнажая себе грудь (κόλπον ἀνιεμένη), другой рукой показала сосок» (μαζόν, Π. XXII, 80)¹¹⁴; «тебя, (Зевс), приняли себе на грудь (=в объятия) у Крона чистые Хариты» (κόλπῳ σ' ἐδέξαντ ἄγναί, Χάριτες, Κρόνῳ, Alc. fr. 386 V)¹¹⁵; «в благовонные объятия приняла» (θυώδει δέξατο κόλπῳ, h. Cer. V, 231)¹¹⁶; «сладко дыша и в объятиях держа (младенца)» (ἐν κόλποισιν ἔχουσα, Ibid. 238); «ребенка на руки взяв (παῖδ' ἀνὰ χερσὶν ἐλοῦσα) на груди своей полагала (ἐφ' ἐγκάτθετο κόλπῳ, Ibid. 285)»; «его вскармливала (τρέφον) прекрасноволосые нимфы, от отца-владыки приняв себе в объятия (δεξάμεναι κόλποισι, Non. Hymn. In Bacch. XXVI, 3–4)». Это прямое значение κόλπος отмечается и в текстах классической эпохи. Так, герои «Ифигении в Тавриде» Еврипида спасаются бегством «только взяв в объятия Эллады почтенный (Артемиды) идол» (λάβοντες ἐν κόλποις Ἑλλάδος

¹¹² Ἐπὶ κόλπῳ и здесь отталкивается от образа безопасного убежища (когда младенца прижимают к груди при кормлении). Во-первых, по схолиям, κόλπος здесь тоже – «объятия» (τὰς ἀγκάλας, Schol. In. Π. VI, 400 (vet.)), что позволяет отождествить его с κόλπος из Π. VI, 467–468, где Гекторид возлежит в объятиях кормилицы. Во-вторых, в Π. XXII, 500–504, с их Астианактом «наполнявшим свое сердце радостью» (θαλέων ἐμπλησάμενος κῆρ) на «коленях» (γούνασι) отца и «в объятиях кормилицы» (ἐν ἀγκαλίδεσσι τιθήνης), раскрываются картины (в словах обезумевшей от горя Андромахи) семейной жизни Гектора. И в них образ «безмятежного младенца... в объятиях» (παῖδ' ἔπι κόλπῳ... ἀταλάφρονα, Π. VI, 400) неотделим от образа «кормилицы» (τιθήνης, Π. XXII, 503). Это, по-видимому, древнейшее свидетельство в пользу того, чтобы соотносить κόλπος с коленями (объятиями) вообще – как матери (или кормилицы), так и отца. Ср. (Chantraine, 1970:558).

¹¹³ Ср. Schol. In Π. VI, 467 (sch. 1–5): «Они (дети) держатся за кормилиц (τῶν τρόφων) и не в силах оторваться»

¹¹⁴ По схолиям, κόλπος здесь – это «части (тела), породившие и вскормившие» (τὰ γεννήσαντα καὶ θρέψαντα μέρη, Schol in Π. XXII, 80 (с). Ср. у Гесиохия (Hesych. A, 4824): «Ἀνιεμένη – поднимающая и раскрывающая пеплос, показывающая сосок, и выдвигающая из складок одежды (ἀυχένος) грудь (κόλπον)».

¹¹⁵ Ср. у Гесиода: «и его (Зевса) у нее (Реи) приняла (δέξατο) Земля великанша, (чтобы) на Крите пространном вскармлив» (τραφέμεν, Hes. Theog. 479–480).

¹¹⁶ Здесь Деметра выступает именно в качестве женщины-кормилицы (как богиня она откровенно своим гостеприимцам только в ст. 277).

νέως, Eurip. Iphig. Taur. 1292). То же в «Троянках» Еврипида: «пришедшие, чтобы взять в лоне (=в объятых) Трои (Τροίας ἐν κόλποις) ненавистную супругу Менелая» (ἄλοχον, Eurip. Troiad. 130–132). В «Елене» Еврипида также читаем: «ибо пернатый отец породил тебя в объятых (ἐν κόλποις) Леды» (Eur. Helen. 1145–1146)¹¹⁷. В прямом значении встречаем κόλπος и в одной разрушенной афинской надписи, касающейся замужества дочерей и участия в фиасах: «приняла в объятых» (κόλποις ὑπέ[δε]κτο, IG, II (2), № 13173, 19). В надписи из Смирны умерший ранее «отец принял в объятых» (ὑπεδέξατο κόλποις) скончавшегося позднее сына, и сын, таким образом, умер, «узрев объятых отца» (πατρ[ὸ]ς κόλπους ἐνιδεύσας, SEG, 18, № 504, 5–9). В другой надписи читаем: «тебя двухлетнюю из объятий матери взял (Аид)» (σε τὴν διετὴ κόλπων ἀπὸ μητέρος εἶλεν, SEG, 26, № 1300, 3–4). Здесь же и поздняя эпитафия из Аркадии: «и мать, держа в объятых двух милых детей, ушла под землю, в дома Персефоны» ([ἦ δ' ἔχεν ἐν κόλ]ποις μήτηρ, IG, V (2), № 498, 7–8).

Наряду с этим, уже у Гомера мы видим развитие значения κόλπος по линии метонимии, но – без какой-либо устойчивой привязки к «выпуклой складке вниз от груди женского пеплоса» (см. выше). В одном случае κόλπος – это явно руки (как необходимая составляющая объятий), при возможном участии колен¹¹⁸. Так Алкиона пытается «достучаться» до подземных богов¹¹⁹: «землю многопитающую она била руками (χερσὶν ἄλοία)/призывая Аид и грозную Персефонею/...увлажнялись слезами объятых» (δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι, II. IX, 569–570). В другом – это пазуха, складка мужского хитона: «черная кровь наполнила его/ пазуху» (μέλαν ἀίμα κατ' αὐτοῦ κόλπον ἐνέπλησεν, II. XX, 470–471)¹²⁰. В третьем – подмышка женщины¹²¹: «три (чаши) взяв, она, спрятав под мыш-

¹¹⁷ Ср. также: Eur. fr. 1132, 34; Aristoph. Eccles. 964; Aristoph. Lys. 552; Aristoph. Av. 694; Aristoph. Pax, 536; Aesch. Prometh. 837.

¹¹⁸ Во множественном числе κόλπος всегда выдвигает на первый план руки или колени («в объятиях держа» – ἐν κόλποισιν ἔχουσα, h. Cer. V, 238; «приняв себе в объятия» – δεξάμεναι κόλποισι, Hom. Hymn. In Bacch. XXVI, 3–4). Ср. ἐν ἀγκαλίδεσσι τιθήνης, II. XXII, 503. Ср. также Hes. Theog. 479. То же и во многих надписях (помимо процитированных выше, см. также: IG, IV, 620, 2).

¹¹⁹ «Встав на колени: совершенно сев, полностью опустившись», согласно схолиям (πρόχην καθεζομένη: παντελῶς καθημένη, ὅλη παρειμένη, Schol. In II. IX, 570, sch.1–2).

¹²⁰ По Аристарху, «кровь от печени вытекала в изобилии и раздула складку хитона» (τοῦ χιτῶνος κόλπον ἐνεφύσησεν, Schol. In II. XX, 471a (sch. 1–4)).

кой,/ унесла» (κατακρύψασ' ὑπὸ κόλπῳ ἔκφερεν, Od. XV, 469–470). И только в одном единственном случае «грудью» (κόλπον), действительно, называется «изгиб (женского) пеплоса на груди»¹²²: «этот пояс вложи себе на грудь» (τεῦ ἐγάτθεο κόλπῳ, Il. XIV, 219). Подобная неустойчивость метонимических переходов κόλπος сохраняется и в поэзии VI–IV вв. до н. э. У Эсхила κόλπος в одном случае – это либо закрывающие лицо ладони рук либо полы одежды, которые в плаче прижимали руками к лицу: «Многие (женщины) нежными руками (ἀπαλαίς χερσὶ) рвя себя, обильно увлажняют слезами мокрые руки (полы?)» (διαμυδαλέους δάκρυσι κόλπους τέγγουσι, Aesch. Pers. 537–539)¹²³. В другом – это сложенные руки Антигоны, которая сама покрывает тело убитого, «в охалке неся покрывало тонкое» (κόλπῳ φέρουσα βυσσίνου πεπλώματος, Aesch. Septem 1039). У Еврипида в «Ионе» κόλπος это снова – изгиб женского пеплоса на груди: «когда я собрала отцветивающие золотом цветы шафрана украсить грудь (ἐς κόλπους) у платий» (φάρεσιν, Eur. Ion. 888–890). А у Пиндара – уже складки пеплоса Эвадны в целом, скрывшие ее беременность: «сокрыла в складках девический плод» (παρθενίαν ὠδίνα κόλποις, Pind. Ol. VI, 31). В свою очередь, у Феогнида κόλπος – это «пазуха» вообще (напоминая уже построенный на метафоре фразеологизм): «сгинь, богам ненавистный и людям неверный,/ державший за пазухой переливчатую змею» (ὄς ἐν κόλπῳ ποικίλον εἶχες ὄφιν, Theogn. I, 602)¹²⁴.

Напротив, эпиграфика классической и эллинистической эпохи не знает в связи с κόλπος, по-видимому, ни одного случая метонимии.

¹²¹ По толкованию схолиев к «Одиссее» (ὑπὸ κόλπῳ – ὑπὸ μάλης, Schol. In Od. XV, 469).

¹²² Κατὰ τὸ στήθος κόλπωμα (Schol. In Il. XIV, 219).

¹²³ На то что κόλπους здесь, как и в Il., IX, 569–570, – это, скорее всего (LSJ: 974), верхняя одежда (краями которой, по-видимому, закрывали лицо в плаче), намекают схолии к «Персам» (см. Schol. In Pers. (vetera et recentiora), 538, sch. 3). Но при этом само многообразие видов «верхней женской накидки», которая «сочеталась с различными элементами в различных комбинациях» (Lee, 2004:223) требует связать κόλπους в приведенном месте из Эсхила именно с руками, коими актеры, плача, прижимают одежду к лицу. Действительно, в другом месте выражение πέπλον κολπίαν отсылает не только к пеплосу, но и к «силе (сложенных) рук» (ἀκμῆ χειρῶν), с которой его рвут, вцепляясь, плачущие женщины (Aesch. Pers. 1060). Ср. (Латышев, 1997: 266). По Ю. Поллуксу, сценические «верхние одежды» (ἐπιβλήματα либо κόλπωμα) были у женских ролей многообразны: «ксистиды, бледно-зеленое платье, верхний плащ из тонкой шерсти (χλανίς), ...алое пурпурное платье» (φοινικίς, Poll. IV, 116).

¹²⁴ То же и в аттической прозе. Ср. Arist. Meteor, p. 344b Bekk. и мн. др.

Развитие значения *κόλπος* по линии метафоры мы видим уже в «Илиаде». При этом у Гомера *κόλπος* как метафора всюду сохраняет «привязанность к мифологическому значению» строго определенного образа – образа водной богини. Так, в II. XVIII, 140 Фетида говорит: «Вы же теперь погрузитесь в моря широкое лоно» (*θαλάσσης εὐρέα κόλπον*)¹²⁵. Но из ст. 397 той же книги ясно, что море – это объятия (лоно) Фетиды: «меня (Гефеста) Эвринома и Фетида приняли себе в лоно (=объятия)» (*μὲν Εὐρυνόμη τε Θέτις θ' ὑπεδέξατο κόλφῳ*). Объятия морской богини Фетиды имеет в виду, по-видимому, и Ахилл, обращаясь к Ликаону: «Скамандр бурлящий унесет тебя в лоно (объятия) широкого моря» (*ἀλὸς εὐρέα κόλπον*, II. XXI, 125). И, очевидно, всюду у Гомера там, где *κόλπος* обозначает море либо морской залив, речь идет именно об объятиях либо лоне обожествляемой стихии женского пола: «они владели Тиринфом крепкостенным,/ Гермионой и Асиной, что держат залив глубокий» (*βαθὸν κατὰ κόλπον ἔχούσας*, II. II, 559–660)¹²⁶; «она (Эос), спустившись в объятия (*κόλπον*) широкие моря (*θαλάσσης*) /... четыре шкуры тюленей... вынесла/ свежесодранные...» (*νεόδάρτα*, Od. IV, 435–437); «по ужасным объятиям бесплодного моря» (*κατὰ δεινὸς κόλπους ἀλὸς ἀτρυγέτοιο*, Od. V, 52)¹²⁷; «близ Крисы открывался залив беспредельный (*κόλπος ἀλείρων*), такой, что ограждает (ἐέργει) тучный Пелопоннес» (h. Nom. Apoll. II, 431–432)¹²⁸. В дальнейшем, в поэзии и прозе V–IV вв. до н. э. *κόλπος* в метафорическом значении «залив» употребляется уже без явных привязок к образу морского божества¹²⁹. Начиная с Пиндара, *κόλπος* – это уже не только

¹²⁵ По схолиям – Геллеспонт (Schol. In II. XVIII, 140 (Ariston.)).

¹²⁶ Схолии к этому месту отсылают к образу «объятий»: «*κόλπος* – это море (*θάλασσα*), обнимаемое горными вершинами» (*ὑπὸ ἀκρωτηρίων περιεχομένη*, Schol. In II. II, 560).

¹²⁷ В «Одиссее» *δεινὸς*, часто соотносясь с волной, морем или бурей, из лиц одушевленных, как правило, прилагается к богиням: к Афине (Od. III, 145; Od. VII, 4), Калипсо (Od. VII, 246, 255), Кирке (Od. X, 136; Od. XI, 8), Горгоне (Od. XI, 634), Скилле (Od. XII, 85) и т. д.

¹²⁸ *Nomen agentis* при ἐέργει – это чаще всего именно одушевленное лицо или одушевляемая стихия (ср. II. IV, 131; II. XIII, 525, 706; II. XVI, 395; Hes. Theog. 751 etc.). Ср. также: Pind. Ol. IX, 87. Разумеется, и здесь, и особенно в текстах V–IV вв. до н. э., *κόλπος* как «залив» едва ли отсылает к образу конкретного водного божества, но все же живое ощущение одушевленности водной стихии сохраняется, ср.: «к Мелийскому заливу (*Μηλιᾷ τε κόλπον*), чей Сперхей поит равнину» (*ἄρδει πεδίον*, Aesch. Pers. 486–487). Ср. также: Aristoph. Ran. 373; Aristoph. Lys. 1170; Aristoph. Av. 1094.

¹²⁹ Ср.: «охватывая большие заливы» (*μεγάλους περιλαμβάνων κόλπους*, Arist., De mund., p. 393a, Bekker). Ср. также: Thuc. I, 24; I, 29; I, 55; I, 107; II, 68; II, 69; II, 83; II, 90 etc. Ср. то же в

«объятия» вод, но и объятия земли, долина: «в славных долинах (=лоне) Писы» (κόλποις παρ' εὐδόξοις, Pind. Ol. XIV, 23). К образу объятий метафорически отсылает и κόλπος в научной прозе: «все извивы (=объятия) брюшной полости» (πάντες οἱ κόλποι αὐτῆς, Arist. Hist. Anim, p. 530b Bekker); «у матки есть большие, охватывающие изгибы» (κόλπους συχνοὺς καὶ γαμψοὺς, Hippocr. De semin, IV, 31) и т. д. Папирусные схолии к «Илиаде» говорят о водных объятиях и применительно к реке Скамандр («скрыв в пучине глубокой: как словно в неких объятиях вод» – ἐν δίνῃ<ι>σι βα[θ]ε[ί]η<ι>σι<v:> οἴο]ν ἐν κόλπω<ι> τινὲ ὕδατος, Schol. in Il. XXI, par. 12, vers. 238–239, sch. 2–4). Однако как река, Скамандр мыслился уже в качестве божества мужского пола. «В Троаде принято, – читаем в письмах Псевдо-Эсхина (Ps.-Aesch. Ep. 10), – чтобы выходящие замуж девушки приходили к Скамандру и, совершив омовение, добавляли как бы священное слово: Прими, о Скамандр, мое девичество (Λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν)».

Приведенные выше тексты показывают, что эпитет ἰόκολλος в надписи на алтаре Артемиды Агротеры едва-ли возможно удовлетворительно истолковать, видя в ἰόκολλος главным образом метонимию. Во-первых, случаев метонимии в связи со вторым элементом композита в эпиграфике не засвидетельствовано. А во-вторых, у нас просто слишком мало фактов. Эллинистические описания статуй Лето (относящиеся к тому же не к Аттике, но к Делосу) не связывают богиню с одеждами определенного цвета – паломники подносят ей «пурпурный гиматий» (IG XI (2), № 203, A 73), но сама статуя облачена «в льняной хитон и льняную одежду» (ID III, № 1417 A, col. I, 100)¹³⁰. Ясно здесь лишь одно: в

других работах Аристотеля (Athen. Pol. 15, 2; Polit., p. 1329b Bekker etc.). То же у Ксенофонта (Xen. Hell. I, 4, 9; II, 1, 15; IV, 8, 10; IV, 8, 11). В значении «залив» κόλπος нередко встречается и в многочисленных, эпиграфически зафиксированных, официальных документах классической и эллинистической эпохи: IG, I (3), № 174, 17; IMagnesia, № 158, 46 и мн. др.

¹³⁰ Интересующего нас указания на цвет не дают ни сохранившиеся в делосских списках приношений Лето многочисленные отсылки к «пурпуру на гиматий Лето» (πορφύρας εἰς ἱμάτιον), ни описание «короткого хитона Лето», который «имеет окружье, отороченное пурпуром» (κ[αὶ] κύ[κλ]ον περιπόρφυ[ρον πέπο]ικιλμένον, ID III, № 1428 col. II 57; Ср. IG XI (2), № 203, A 73; IG XI (2), № 204, 75–76). Пурпур изготавливался различных цветов – от ярко-алого до черного. См. выше прим. 104. Упомянутый же «алый пурпур» (φοίνικα) связан не с одеждой богини (наподобие верхних накидок женщин цвета φοίνικα в изображении ритуальной процессии на архаическом коринфском кратере), но – с убранством храма (ср. «Темисиергу, очистившему (περικαθάραντι) алый пурпур в храме Лето»: IG, XI (2), № 154, A 39). Но и самое подробное описание храма выводит статую богини просто облаченной в льняные одежды без указания их цвета (II в. до н. э.): «В храме Лето: деревянное изваяние богини, одетое в льняной хитон и льняную одежду (δεδυκὸς χιτῶνα λινοῦν καὶ ἡμφιεσμένον λίνωφ); пара полых сандалий, трон, на котором она сидит, деревянный; скамеечку отделанную слоновой костью и т. д.» (ID III, № 1417 A col. I 100). Ср. (Dillon, 2002:21).

соответствии с Гесиодом (Hes. Theog. 406, см. выше прим. 102), одеяние, подносимое паломниками для Лето, должно было быть, по меньшей мере, темно-красного цвета (LSJ: 1451). И это вновь возвращает нас к изначальной связи и Лето (как матери Артемиды), и *ιο-* (первого элемента *ἰοκόλλος*), – с водой. Ведь у Гомера и в архаической поэзии «пурпурный» (*πορφύρεος*) – это эпитет, прилагаемый нередко к морю или морской волне (II. I, 482; II. XVI, 391; II. XXI, 326; Od. II, 428; Od. XI, 243; Od. XIII, 85; Alc. fr. 89(1), 5 W; h. Nom. Athen. XXVIII, 12; IG II(2), № 3811, 6).

Связать эти – цвета «пурпурного моря» – делосские гиматии для Лето с «фиалкогрудой Лето» из надписи на алтаре Артемиды позволяет именно совпадение той магической цели, которую преследовали и паломники, посвящая Лето гиматии, и жрица Артемиды, воздвигая алтарь за детей. Ведь Артемиде, совершенно как и Лето, посвящалась одежда в связи с рождением ребенка (Dillon, 2002:19–22)¹³¹. Но если у Лето, как у «кормилицы детей» (*κοιροτρόφος*), просили «счастья материнства» (*εὐτεκνίαν*, Theocr. XVIII, 50–51)¹³², то Артемиды одна способна облегчить женщине роды (II. XXI, 484 cum schol.), и вообще «живым ее род возвращает в здравии» (*τῶν γενεῆν βίωτόν τ' αὖξ' ἐν ἀπημοσύνη*, IG XII(5), № 215; cf. IG, XII (5), № 216). В соответствии с этим «фиалкогрудую» (*ἰοκόλλου*) Лето на афинском алтаре Артемиды (IG II/2 (2), № 4573) следует понимать именно как метафору с мифологической привязкой, с отсылкой к образу Лето-матери, родившей в воде Артемиду (см. выше: *hym. Apoll. II, 26–27*; *Strab. X, 5*; *Schol. In Pind. Od. Nem. I, 3*). Таким образом, *ιο-* отсылает здесь к цвету морской либо речной волны, а *κόλλος* – к плодоносному лону (=объятям) богини¹³³. В пользу того, что метафориче-

¹³¹ Ср. хитоны и гиматии в списках посвящений Артемиде Бравронской: IG, XII (2), № 1514, 8–9, 18–36; IG, XII (2), № 1515, 8–20. Трактат, приписывавшийся Гиппократу, определяет приносившиеся вещи как «ценнейшие из гиматиев» (*πολυτελέστατα τῶν ἱματίων*: Hippocr., *De virginum morbis*, 38). Согласно Еврипиду, одежда, приносимая Артемиде роженицами, связывалась с образом Ифигении (как «ключницы» ее храма). Это можно соотносить с алтарем (о котором шла речь выше), тоже посвященным Артемиде Агретере от имени – но на этот раз реальной и живой – «ключницы ее храма» (см. выше надпись на алтаре, ср.: *κληιδουχεῖν θεᾶι*, Eur. *Iphig. Tauric.* 1462–1469).

¹³² В г. Олим, например, бесплодная женщина (*ἄτοκος*) для его обретения должна была за свой счет воздвигнуть в храме Лето статую богини (Blümel EA 13, 1989, 7–8, № 895, 29).

¹³³ Подчеркивая значимость воды для женских ритуалов, которыми заведовала Артемиды, Сьюзен Коул недавно на большом археологическом материале показала, что «вода была фокусирующей точкой в святилищах Артемиды – располагались ли они в горах, в болотистой местности, или на берегу реки» (Cole, 2004: 192–193). Ср. эпитеты Артемиды в Спарте, Патрах, в на границе с

ское толкование ἰόκολλος в нашей надписи является единственно надежным и обоснованным, однозначно свидетельствует современная ей ритуальная эпиграфика – эпитафии IV–II вв. до н. э., и более поздние, из Аттики, Делоса, Ионии, Беотии. В них κόλλος (как правило, во множественном числе) всюду отсылает к лону или к объятиям божества: «Гермес, сын Майи, ... окружи любовью мальчика в объятиях (=лоне) Геи» ([γ]αίης ἐγ κόλλοις ἀμφαγ[ά]παζε κόρον, IG, XII(2), № 289, 13–14); «дружелюбно приняла тебя Гея в объятиях» (σὲ φίλωσ ὑπεδέξατο γαῖα ὑπὸ κόλλους, IG, VII, № 2534, 2–3); «Афины скрыли в объятиях твое умершее тело» (ἐγ κόλλοις κρύψαν ἀποφθίμενον, IG, XII (2), № 10510, 8–9); «первым из товарищей он отправился в объятиях Рены (ἐν Ῥήνης κόλλοις) стенать над памятной... могилой» (τύμβον... μνημόσυνον, EAD 30.1 ad App. II, 29: № 475, 7–8)¹³⁴; «пусть легкая тебя внизу успокоит Гея, приняв в объятиях» (ἐνερθε εὐνάζοι κόλλοις γαῖα ὑποδεξαμένη, SEG, 14, № 563, 2–3); «тело твое, Каллисто, в объятиях (ἐν κόλλοισι) Гея сокрывает» (IG, II(2), № 1182, 1); «тело Тимоклеи в объятиях (ἐν κόλλοισι) эта земля (χθὼν ἥδε) сокрывает», Att. Grabschr. II 49, № 179); «трехлетней девочки умершей (кости)/...сокрывая в объятиях моих» ([κρύ]πτων ἐν κόλλοισιν ἐμοῖς, IPerh., № 2096, 7–9); «черное приняло лоно (Аида)» (μέλας ὑπεδέξατο κόλλος, ISmyrna, 521, 6(II(2), p. 373)). Трактовка «фиалкогрудой (ἰόκολλος) Лето» из афинской надписи как метафоры, сохраняющей привязку к мифологическому значению образа (гомеровского образа водной богини, см. выше II. XVIII, 140, 397, schol. II. XXI, par. 12, v. 238–239) позволяет лучше понять значение эпитета «фиалкогрудая» (ἰόκολλος) у Сапфо. Действительно, по своему метафорическому значению ἰόκολλος оказывается здесь близок к дру-

Мессенией (Λιμνώτις – «Болотная», Λιμνώλια «Болотная, озерная»: IG V (1), № 1431, 38; Paus. III, 23, 10; IV, 4, 2; II, 7, 6). Павсаний пишет об источниках в связи со святилищем Артемиды на горе Артемисион (Paus., II, 25, 3), говорит о холодной воде, льющейся со скалы на горе Киртона в Беотии, где Артемида чтилась в одной роще с Аполлоном (Paus. IX, 24, 4). Вода, как кажется, - вообще неотъемлемая часть «образа женской природы» (В. Буркерт), создаваемого «шумной» (κελαδεινῆς) Артемидой как «богиней внешнего», окруженной хором нимф, перед которой трепещет «и изобилующее рыбами море» (πόντος τ' ἰχθυόεις, Hom. Hymn. In Dian. XXVII, 9; II. XVI, 183; Burkert, 1977: 235). Артемида Агротера в Аттике почиталась и как покровительница рыболовства (Демина, 1974:34–37).

¹³⁴ Ῥήνη - остров близ Делоса и, одновременно, имя Артемиды (Schol. In Theocr., XVII, 70). См. (Pape, 1911:1306). По аналогии с этой надписью, имя Геи (земли) в других приведенных эпитафиях следует понимать как отсылку к божеству, следуя гесихиевому: «земля или божество» (χθὼν ἢ θεὸν, Hesuch., Г, 1.). Соответственно, в тех эпитафиях, где покойного принимает «в объятиях» γῆ либо γαῖα, можно видеть прямую отсылку к образу богини Геи, а в тех, где на место Геи заступает χθὼν, эта отсылка выглядит уже в значительной степени размытой. См. подробнее об образе Геи-земли (Мякин, 2004:14–18).

тому редкому и производному от *κόλπος* эпитету – *εὐκόλπος*, который в приложении к Персефоне в коринфских надписях также отсылает к мифологическим и культовым реалиям: «есть у добрых женщин некий почет и под землей (*ὑπὸ χ[θο]νός*), который постигает первых у благолонной Персефоны» (*εὐκόλπω καὶ παρὰ [Π]ερσεφόναι*, Corinth VIII (3), 300, 6)¹³⁵.

2. 2. Культ «фиалкогрудой» Артемиды на Лесбосе

Но к каким же культовым и мифологическим реалиям Лесбоса может отсылать эпитет *ἰόκόλπος* если он, как мы показали выше, обозначал в надписи на афинском алтаре Артемиды Агротеры водную, «фиалкогрудую» богиню? Имеются ли в дошедших до нас фрагментах Сапфо реалии, связанные с культом Артемиды? И соотносятся ли они с образом водной богини? По-видимому, да. Начать с того, что Сапфо принадлежит гимн к Артемиде Агротере – к той самой богине, которой как дочери «фиалкогрудой (*ἰόκόλπου*) Лето» и посвящала свой алтарь афинская жрица (см. выше)¹³⁶. А сопоставительный анализ фрагментов Сапфо, лесбосской эпиграфики и античной литературной традиции о Лесбосе позволяет сапфическую «фиалкогрудую богиню, дочь Кронида» (*παῖδα Κρονίδα τὰν ἰόκ[οιλ]ον*, Sapph. fr. 103 V) непосредственно отождествить с чтившейся на Лесбосе Артемидой. И это – не гипотезы, это скорее факты. Во-первых, именно Артемиду Сапфо в своем гимне к Артемиде Агротере выводит в качестве дочери «Кронида» (*Κρονίδα*, Sapph. fr. 44a V)¹³⁷. Во-вторых, согласно гомеровскому гимну, только Артемиды может

¹³⁵ Ср. комическое обыгрывание у Архестрата: «в священных излучинах благолонного Фалера» (*ἐν εὐκόλποιο Φαλήρου ἀγκῶσιν...ἱεροῖς*, Archestr., fr. 9, 3 Brandt).

¹³⁶ Э. Лобель и Д. Пейдж относили фрагмент гимна к Артемиде Агротере Алкею (Alc. 304 L.-P.), однако драматический, игровой элемент в композиции отрывка (прямая речь Артемиды к Зевсу с клятвой остаться «навсегда девушкой») склонили Е.-М. Фогт к тому, чтобы атрибутировать фрагмент Сапфо. Этой точки зрения сейчас придерживается большинство исследователей (Nicosia, 1977: 59–64). В пользу того, что Сапфо служила Артемиде Агротере и того, что отрывок гимна к ней принадлежит именно Сапфо, может, кроме того, свидетельствовать и фр. 40, где Сапфо говорит: «И я тебе приношением белой козы» (*σοὶ δ' ἔγω λεύκας ἐπίδωμον αἴγος*, Sapph. fr. 40 V). Ведь именно в культе Артемиды Агротеры коза была главным жертвенным животным: Schol. In Aristoph., Equ. 660a, 1–6; Xen. Hell. IV, 2, 20.

¹³⁷ В отличие от Афродиты, которая у Сапфо, всё-таки, «дочь Зевса» (*παῖ Δίος*, Sapph., fr. 1, 1 V).

соединять вместе, в едином хоре, «Муз и Харит» (Μουσῶν καὶ Χαρίτων καλὸν χόρον, *hymn. In Dian.* XXVII, 15), а во фр. 103 Сапфо «фиалкогрудую богиню», дочь Кронида, сопровождают, распевая «песни» (ἀοίδαί), именно «чистые Хариты и пиерийские Музы» (ἄγναι Χάριτες Πιέριδέ[ς τε] Μοῖ[σαι], *Sapph. fr.* 103, 8 V). В-третьих, только Артемиду – и только ее – с древних времен почитали в Митилене в качестве островной «водной богини», хозяйки горячих и холодных источников, а впоследствии именно ей был посвящен водопровод (IG, XII (2), № 103, № 106). Согласно одному поэтическому посвящению из Митилены (см. выше прим. 96), Артемиды (названная здесь Платанаидой – «Платановой») ¹³⁸, «дочь Зевса, изобилующая водой» (κόρη Διός, ὕδατόεσσα), подарила Орфит, «источник нимф» (πηγή[v] Νυμφάων) там, где «в давние времена цари (βασιλῆες), устав от войны, отложили в сторону копья» (IG XII (2), № 129). Почитание этого «источника копья» (Δορύκνωμα), а равно Артемиды как богини источников, автор стихотворения, таким образом, относит ещё к легендарной эпохе семи цариц, возглавлявших эолийских переселенцев на Лесбос (ср. *Plut. Sympos. sapient.* 20) ¹³⁹.

Сопоставление данных, которые предоставляет нам указанное эпитафическое стихотворение, с информацией «Письма Сапфо к Фаону» Овидия позволяет связать песни, исполнявшиеся Сапфо, с культом лесбосской Артемиды как богини источников. Действительно, «водные лесбийки» (*Lesbides aequoerae*), которым, согласно Овидию, посвящала свои любовные песни Сапфо (*Ov. Her.* XV, 199 etc.), – это, скорее всего, девушки, занятые в культе лесбосских «водных» (*aequoerae*), то есть островных божеств (обычный случай метонимии) ¹⁴⁰. Но из них для Сапфо главное – это лесной «священный источник» (*fons sacer*, *Ov. Her.* XV, 158). Перед ним, взывая о помощи, Сапфо поет «в то время, как все прочее в полночь молчит» (*media nocte silent*) о своей «отвергнутой любви» (*desertos*

¹³⁸ См. о роли платана в культе Артемиды, Лето и в свадебном обряде (*Theocr.*, XVIII, 35–58), ср. также культ Артемиды Ореховой (Καρνάτις) на Пелопоннесе (*Thuc.* V, 55; *Paus.* III, 10, 7).

¹³⁹ По-видимому, первым (еще до публикации упомянутого эпитафического стихотворения Ф. Гиллером Фон Гэртрингеном в 1936 г.) стал связывать культ Артемиды на Лесбосе не только с горячими, но и с холодными источниками А. Д. Иноземцев, подчеркивая жизненно важную роль богини как подательницы питьевой воды, дефицитной на острове. См. (Иноземцев, 1873:839–840). Ср. (Hiller, 1936:113).

¹⁴⁰ Эпитет *aequoera* у Овидия прилагается не только к морским водам (*Fast.* I, 340; *Meth.* XI, 520 etc.), но также к местным морским (Левкофея) или островным (Калипсо) божествам, нимфам-наядам (*Ov. Meth.* XIV, 557; *Ov. Meth.* XI, 226; *Epist. Ex Pont.*, IV, 10, 14; *Her.* XIX, 126; *Ov. Fast.* I, 340). Наш анализ, таким образом, уточняет известные выводы Х. Дерри (*Dörrie*, 1975: 176).

amores, Ov. Her. XV, 155). Нимфа-наяда, внявшая мольбам поэтессы, дает совет, как избавиться от подобных страданий (Ibid. 162–165). Перед нами явно источник Артемиды. Ведь по Овидию все живущие в лесах нимфы-наяды – это ближайшие спутницы Артемиды (Дианы), она *всех их* знает в лицо (Meth. IV, 304; Meth. I, 691; Meth. XIV, 328–331). Описанное Овидием ночное песнопение Саффо у источника не имеет аналогов в творчестве самого Овидия¹⁴¹, но, безусловно, предполагает культовый контекст, и перекликается с теми фрагментами Саффо, где речь идет об исполнении гимнов в ходе всеобщего бдения. И это именно фрагменты, сохранившееся для нас на Р. Оху. 1231, который донес нам отрывки из александрийского издания Саффо – именно те отрывки, которым мы более всего можем доверять и которые тематически порой близки сапфическому «Гимну к Афродите» (см. выше гл. I)! Тема избавления от любовных страданий у Саффо в них соседствует с образом поющего хора девушек, фиалкогрудой невесты: «ото всех меня страданий бы...// росистые берега//...творить всеобщую» (Ἰπαίσαν κέ με τὰν μερίμναν...// δροσόεν]τας ὄχθοις //...παν]νυχίσι[δ]ην, Sapph., fr. 23, 9–13 V)¹⁴²; «ночью.../ девушки.../творя ночное бдение.../поют твою любовь и не/весты фиалкогрудой» (πάρθενοι δ.../ παννυ- χίσδοι[σ]αί/ σὰν ἀείδοιεν φιλότατα καὶ νύμ/]φας ἰοκόλπῳ, Sapph. fr. 30, 2–5 V). Эпитет ἰοκόλπος в приложении к невесте должен, конечно, получать здесь метафорическое значение, приближаясь по смыслу к εὐκόλος (благолонная), и отсылать к будущему плодородию невесты (см. выше). Подобно тому, как в надписи на алтаре Артемиды он отсылал к образу плодоносной водной богини. Принимая во внимание фр. 44, где, по-видимому, реальное бракосочетание двух знатных лесбосских семей рисуется самыми пышными красками как бракосочетание Гектора и Андромахи, можно сказать, что сапфической свадебной поэзии, по-видимому, было присуще наделять реальных адресатов са-

¹⁴¹ Священный источник (fons sacer) у Овидия всюду, помимо Дианы (Артемиды) и нимф, соотносится также с Музами (даже – с персонификациями Элегии и Трагедии) и поэтическим творчеством в целом, но нарисованная в «Письме Саффо к Фаону» картина ночного молитвенного пения у источника уникальна и не может быть отнесена к римским реалиям. Ср. Ov. Amor. III, 1, 3 etc.; Ov. Ars Amat. III, 688; Ov. Meth. III, 161; Ov. Meth. V, 573; Ov. Fast. II, 166; Ov. Ep. ex P. IV, 2, 47. Как показывают эпиграфика и литературная традиция, «всеобщие» были характерны для культа хтонических богинь плодородия, Матери богов, культа Нимф и богинь-покровительниц городов. См. IG II (2), № 334, 30–35; № 704, 15–16; № 775, 19; № 974, fr. a–c, 13; № 975, 8–9. Ср. Nom. hymn. In Cer. 292–298; Her. IV, 76; Paus. VII, 19; Plat. Res publ, p. 328 a–b (Stephanus).

¹⁴² Имеются в виду именно любовные страдания. Ср. у Саффо и лириков: «от тяжких страданий (избавь)» (χαλέπαν ἐκ μερίμναν, Sapph. fr. 1, 25–26 V); «Кипророжденная, ... прогони снедающие дух страдания» (σκέδασον δε μερίμνας θυμοβόρους, Theogn. II, 1323–1324); «леденящее страдание» (κ]ρύ[ερα μερίμνα], Alc., fr. 61, 10 V). См. (Broger, 1996:31).

мыми выпранными мифологическими характеристиками (ср. «богоподобных Андромаху и Гектора» – Ἔκτορα κ' Ἀνδρομάχων θεοεικέλο[ις, Sapph. fr. 44, 34 V). В связи с этим естественно, что Сапфо, говоря о «фиалкогрудой невесте» в свадебной песне, метрически выстроенной как гимн божеству (Sapph. fr. 30), «вписывает» смертную девушку-невесту (νύμφας) в образ божества – нимфы¹⁴³. А гимническое пение на свадьбе – эмфатически представляет как непрерывное вознесение гимнов в ходе всеобщего бдения на посвященном божеству празднестве: «но, пробудившись, к своим неженатым/... ровесникам ступай, дабы меньше,/ чем сладкоголосая птица видит,/ мы видели сна...» (ἀλλ' ἐγέρθεις ἡιθ[έοις /στεῖχε σοὶς ὑμάλικ[ας, ὡς ἐλάσσω/ ἥπερ ὅσσον ἄ λιγύφω[νος ὄρνις /ὑπνον [ῖ]δωμεν, Sapph. fr. 30, 6–9 V).

Но есть ли факты, прямо указывающие на участие Сапфо в конкретных празднествах в честь Артемиды как богини источников? Да. Есть. Подтверждая нашу трактовку ἰόκολλος, ритор Гимерий, хорошо знавший лесбосскую поэзию¹⁴⁴, прямо связывал поэтическое творчество Сапфо с лесбосским панегирием в честь Артемиды Термии. Приведем еще раз уже цитировавшийся нами отрывок из «Речи к комиту Афинею»: «Пел на Олимпиадах Пиндар под лиру славу Гиерону, воспевал Анакреонт счастье Поликрата самосско-

¹⁴³ Согласно папирусной помете (ΜΕΛΩΝ Α ΧΗΝΗΔ) стихотворение включалось в первую книгу песен Сапфо (вместе с известным «Гимном к Афродите» – fr. 1 V) и, соответственно, по форме своей представляло собой религиозный гимн божеству, отсылавший (судя по лексике) к всеобщему бдению. См. (Мякин, 2004:79). В таком контексте определение «фиалкогрудая невеста» (νύμφας ἰοκόλλω) в любом случае должно было «представлять» смертную девушку еще и в образе божества, а именно – в образе нимфы – спутницы Артемиды. Как показывает «Одиссея» (и спектр значений слова νύμφα в целом), уподобление нимфе было для невесты традиционным. Ср.: «с нею как словно полевые нимфы, дочери эгидодержца Зевса играют» (τῇ δέ θ' ἄμα Νύμφαι, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο παίζουσι, Od. VI, 105–106); «из хора златоверетенной шумной Артемиды меня вырвал.../ во множестве нимфы (νύμφαι) и девушки (παρθένοι), за которых дают стада быков (ἀλφεσίβοιαι) мы (там) играем» (παίζομεν, h. Nom. Aphr. 117–118). Ср. Od. XI, 38. «Сапфо... уподобляет женихов коням, что пришли победителями, – писал Михаил Итал о лексике ее свадебной поэзии, – а брачующихся дев (νυμφεύμενας) пышным розам» (ῥόδων δ' ἀβρότητι, Sapph. fr. 194a V. Но, по Гесихию, «и вход посреди женских половых органов (τῶν γυναικείων) – это нимфы (νύμφαι), и закрывшиеся чашечки роз – нимфы, и новобрачные девушки, и Музы, и богини» (καὶ Μοῦσαι καὶ θεαί, Hesych. N, 713). См. о культе нимф, связываемых с источниками (и шире – с водой): Nom. Od. XIII, 104; Od. XIII, 356; Od. XVII, 240; Paus. I, 40, 1; Paus. IV, 33, 1; Paus. VI, 22, 7; Paus. VIII, 34, 6 etc. Ср.: Hesych. A, 722; Hes. Theog. 187. О культе источников на Лесбосе говорит сама Сапфо, о почитании в связи с источниками также и нимф – Лонг: Sapph. fr. 2 V; Long. I, 1 etc. См. об уподоблении человека божеству в поэзии Сапфо (Мякин, 2004:137,154; Надь, 2002:338).

¹⁴⁴ В другой своей речи он подробно пересказывает Алкеев «пэан в песнях» (ἐν μέλεσι παιάνῃ) к Аполлону. См.: Him. Orat. 48, 105–121 (Himerius, 1951: 200–201).

го, посвящая дары богине. И Алкей в песнях говорил об Изобилии (Θαλήν), когда Лесбос собирал панегирии (πανήγυριν)¹⁴⁵. И Сапфо, единственная из женщин возлюбившая прекрасное с лирой в руках (μετὰ λύρας ἔρασθεῖσα) и ввиду этого посвящая всю свою поэзию Афродите и Эротам, этот предлог претворяла для себя в красоту Девы и хариты своих песен» (Παρθένου <κάλλος> καὶ χάριτας τῶν μέλων ἐποιεῖτο, Himer. Orat. 28, 4–11, p. 128 Colonna).

Как мы уже указывали, лесбосские надписи, и современные Гимерию и более ранние, называют «панегиреем» (παναγύρις) только празднество в честь Артемиды Термии – богини горячих источников в Терми, в нескольких километрах к северо-востоку от Митилены (Θερμιάκας παναγύριος: IG XII (2), № 241; № 242, 7–8; № 246, 7–8; № 247, 8; № 248, 10; № 249, 7–9; № 250, 9–10; № 251, 6–10). Надписи ставят распорядителем её панегирия «гимнасиарха» (γυμνασιάρχῳ) и «агонофета» (ἀγωνοθέταν, IG XII (2), № 241, 2; № 242). Это предполагает музыкально-поэтические состязания, а лексика надписей, и также базы статуй, найденных в Терми, говорят о детско-юношеском характере этих состязаний (ср. новонайденный фрагмент Сапфо, см. (Shields, 1917: 13–14))¹⁴⁶. В рамках привязки творчества Сапфо к панегирию Артемиды Термии у Гимерия находит свое объяснение и «цветовое значение» эпитета ἰόκολλος как производного от ἴον (фиалка) композита (см. выше). Желто-красный, «ржавый» цвет воды в источниках Артемиды Термии (Newton, 1989: 60) весьма соответствует «фиалковому» (ἰάνθινον), как его характеризуют, например, схолии к Одиссее (Schol. Od. IV, 135).

Соответственно, в «фиалкогрудых» (ἰόκολλοι) Музах новонайденного стихотворения Сапфо всего естественнее видеть Муз «фиалкового» источника, посвященного «фиалкогрудой» (ἰόκολλος) Артемиде. Музы, согласно Гомеру, сопровождающие Артемиду, здесь отличаются, таким образом, лесбосским колоритом и тесно связаны с главным лесбосским поэтическим празднеством – панегиреем Артемиды Термии (ср. выше: Nom. h. In Dian. XXVII, 15; Sapph. fr. 103, 8 V). Ближайший аналог этим лесбосским Музам – ге-

¹⁴⁵ Т. е. – «всеобщее праздничное собрание в честь главного народного божества» (LSJ: 1297).

¹⁴⁶ Ср.: «Совет и Народ почтил Модеста, (сына) Аполлония (сына) Авлиона, – мальчика (τὸν παῖδα) гимнасиарха Аполлония, агонофета и панегириарха» (παναγυρίαρχ [αυ], IG, XII (2), № 241). Ср. выше также надписи на базах статуй, воздвигнутых в Терми в честь Нерона и Друза, прим. 88.

ликонские Музы Гесиода, которые, одаряя поэта интеллектуальными дарами, также «танцуют» (ὄρχεῦνται) вокруг «фиалковидного источника» (κρήνην ἰοειδέα, Hes. Theog. 3). Таким образом, у Сапфо, по гомеровскому образцу, эпитет, характеризующий Артемиду как хозяйку источников (очевидно, ввиду цвета воды в них), метонимически переносится на обитающих у ее источника Муз, как связанных с главным лесбосским празднеством – Панегиреем Артемиды Термии (см. выше)¹⁴⁷.

Прочтение ἰόκολπος как метафоры, сохраняющей привязку к мифологическому значению образа и отсылающей в свадебных песнях Сапфо к плодоносной мощи невесты, позволяет лучше понять те характеристики, которые Гимерий дает Артемиде Термии, и песням Сапфо, исполнявшимся на ее празднествах. Действительно, по Гимерию, Сапфо использовала свои выступления с лирой на панегиреях Артемиды как «предлог» (τὴν πρόφασιν) для прославления «красоты Девы», Афродиты и Эротов¹⁴⁸. Причем «дева» Артемиды прославлялась на лесбосских панегиреях как Изобилие – Θαλῆν. Толкуя её имя так («изобилие» – ἡ εὐθηνία, Etymol. Guidianum (Weigel), p. 255), античные грамматики пользовались словом, обозначавшим в Эфесе «изобилие» плодов, даруемое Артемидой: «для (нашей) богини и то из её изобилия/... взяв для себя.../ ...благоденствие нашего города/... Артемиды стережёт» (τῇ θεῷ καὶ τὰ ἐκ εὐθη[νίας]/...ἡρ]ημένους.../τὴν τῆς πόλεως εὐετηρία[ν/...Ἀ]ρτεμις φυλάσσει, IGrh, № 929, col., 1, 6–9)¹⁴⁹. Этому соответствует обыкновение лесбосцев связывать свои источники и водопровод, которые блюла Артемиды Термия, с рекой Кенхрей в Эфесе, где у Лето родилась Артемиды Эфесская: «ис-

¹⁴⁷ Так, у Гомера «Музы, обладающие жилищем на Олимпе» (Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι, II, II, 484), несколько стихов спустя называются уже «Музами Олимпиадами» (Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι, Ibid. 491). Об устойчивости последнего наименования свидетельствует корректура Зенодота, читавшего и в II, II, 484 «полногрудые Музы Олимпиады» (Ὀλυμπιάδες βαθύκολποι, schol. II, II, 484). Ср. Hes. Theog. 25. Подобно тому как у Гомера Музы могли именоваться Олимпиадами (олимпийскими) ввиду того, что живут на Олимпе рядом с отцом - Зевсом Олимпийским (Ὀλύμπιος: II, I, 353, 508 etc.), так и у Сапфо Музы вполне могли называться «фиалкогрудыми» (ἰόκολποι) ввиду того, что обитают у источников, которыми владеет «фиалкогрудая» (ἰόκολπος) Артемиды и где устраиваются посвященные ей празднества с состязаниями поэтов. Ср. Hes. Theog. 1–2.

¹⁴⁸ Участие Сапфо в панегиреях Артемиды согласуется у Гимерия с тем, что в сапфических Афродите и Эрогах он видел именно божеств, культивируемых девушками, воспитанницами Сапфо (ср. выше отсылки к Сапфо в другой речи Гимерия: «Эрота, девичьих игр друга» и т. д.)

¹⁴⁹ Как имя богини плодородия εὐθηνία было известно также и в Тирее на Пелопоннесе (IG IV, № 676).

точный и водопровод от Кенхреевых (ключей) для Артемиды Термии Благовнемлющей» (τὰν κράνναν καὶ τὸ ὑδραγωγίον ἀπὸ Κεγχρέαν (scil. παγᾶν) Ἄρτεμιδι Θερμία Εὐακόω, IG, XII, № 103. Ср. выше Strab. XIV, 20)¹⁵⁰. Действительно, каменные гробницы анатолийского типа, найденные в Термии (Mason, 2006: 136), свидетельствуют о древних связях святилища Артемиды Термии с Азией, а «золотые корзины» (κανήια χρ[ύσια]) и «козлоолень» (τραγέ[λαφος]) в архаическом списке приношений богине представляют ее Великой богиней-кормилицей, близкой Артемиде Эфесской (см. IG XII (2), № 13). Это вписывает в один исторический контекст и покровительство лидийских царей храму Артемиды Эфесской (Свенцицкая, 1978: 32, 36), и дружбу Сапфо с лидийским царем Алиатом: поэтесса умашается «царским миром» (μύρωι/...[βασ]ιλίωι, Sapph. fr. 94, 18–20 V), ее «высокоценимые» (περὶ πολ/[λοῦ] ποιουμένας) девушки «входят в дом царя» (ἐπὶ/[βασι]λικὸν οἶκον φοι/τώσας Sapph. fr. 214 B, fr. 2, col. I, 14–18 V).

В связи с этим ἰόκολπος у Сапфо, отсылая к материнскому лону, мог соотноситься (через привязку к Артемиде Эфесской) в том числе и с грозным образом «отвращающей беду», «сексуальной и могущественной» обнаженной богини-защитницы – с образом, который, как обоснованно показывает Н. Маринатос, имеет восточное происхождение (Marinatos, 2000: 19–24)¹⁵¹. Напомним, что в своих песнях Сапфо взывает к «фиалкогрудой богине, дочери Кронида» (παῖδα Κρονίδα τὰν ἰόκ[ολπ]ον), чтобы та «оставила свой гнев» (ῥῆγαν θεμένα τὰν, Sapph. fr. 103, 6–7 V). Перед нами не только питающее, но и гневное божество. При всем том, что в данном контексте – это явно Артемида (ср. Pind. Nem. V, 32–33; Pind. fr. 70b, 20 Mähler). К тому же, согласно «Гомеровскому гимну к Афродите», именно культу Артемиды принадлежали исполненные сетований возносившиеся богине «гласы» (ὄλολυγὰι, h. Hom. Aphr. IV, 19–20; cf. Addit. In Etym. Guid. A, p. 79 e codd. Vat. Barber. gr. 70; Plut. De sollert. anim, p. 982 e Steph.). Эти «гласы», согласно Ал-

¹⁵⁰ Уже архаический храм Артемиды на митиленском акрополе подражал знаменитому храму Артемиды Эфесской, заимствуя у последнего (вместе с ионийскими колоннами) «четырёхугольные основания вместо более обычного спиралевидного элемента» (Spencer, 1995:299).

¹⁵¹ Помимо полуобнаженной многогрудой Артемиды Эфесской, укажем раннеархаические изображения обнаженной богини, смиряющей львов, на щитах из Идейской пещеры на Крите, а также обнаженных богинь на фрагменте бронзового конского украшения, посвященного Гере Самосской царем Дамаска. Украшения северосирийского производства с аналогичными изображениями найдены во Фригии (Marinatos, 2000: 24). Здесь же – обнаженные скульптуры Госпожи зверей в храмах Гортины и Принии (Ibid.: 92–93). Наконец черты восточного (азиатского) происхождения обнаруживает эолийская капитель – примечательная черта лесбосской ритуальной (храмовой и погребальной) архитектуры эпохи Сапфо (Spencer, 1995: 300).

кею, возносили женщины и во время празднества в честь Геры в Мессе (см. выше: Alc. fr. 129; fr. 130B V). В пользу возможности здесь эллинско-азиатского синтеза говорит археологически засвидетельствованное на архаическом Лесбосе повсеместное почитание лидийской и фригийской Богини-матери (Эрес, Митилена), и возможное совместное почитание Кибелы и Аполлона в митиленском храме Кибелы, который датируется именно VII–VI вв. до н. э. (Spencer, 1995:298). С другой стороны, образ богини-кормилицы с открытой «фиалковой» грудью, создаваемый эпитетом ἰόκολλος, конечно, легко вписывается в те картины социальной и религиозной жизни женщины, которые открывают нам минойские фрески и печати (Сидорова, 1972:108, 109, 125, 141)¹⁵², и генетически может восходить и к минойскому времени. Однако фиксируемая археологами «разнообразной продолжительности лакуна между захватом лесбосских центров в период бронзового века» и «первыми следами деятельности в эпоху железного века» не позволяет считать в образе сапфической «фиалкогрудой богини» главной составляющей частью минойское наследие (Spencer, 1995:276)¹⁵³.

Имеющиеся факты, напротив, связывают и «фиалкогрудую богиню» Сапфо и ее «фиалкогрудых» (ἰόκολλοι) Муз с тем восточным, азиатским влиянием, которое испытывал культ Артемиды и Афродиты на Лесбосе в эпоху архаики. Само учреждение культа Муз на Лесбосе Мегакло, незамужней дочерью мифического Макара, первого царя Лесбоса, сопровождалось предписанием (по-видимому, другим незамужним девушкам) чтить Муз в виде «медных стел» (στήλας χαλκᾶς, Myrs. fr. 4(a) (= Clemens Alex., Protr)). Это явно отсылает к восточным влияниям – наши источники говорят о стеле как образе божества только в связи с культом Матери богов либо Афродиты Киприды (Paus. II, 4, 7; Tac. Hist. II, 3)¹⁵⁴. И наконец, со всей безусловностью о лидийском влиянии в лесбосском куль-

¹⁵² Многие отечественные и зарубежные филологи (в том числе и автор этих строк) ранее писали о прямом наследовании Лесбосом критских реалий и «эгейском духе», чертах минойской богини в Афродите и пр. См. (Тониа, 1979:167; Мякин, 2004:57).

¹⁵³ Н. Маринатос даже предполагает, что об этом можно говорить и применительно к Греции в целом. См. (Marinatos, 2000: 126).

¹⁵⁴ В наших источниках стела (στήλη), каменная или медная, – это либо надгробный памятник, либо стела с текстом закона, договора, постановления, см.: Hom. II. XVI, 457, 675; II. XVII, 434; Hom. Od. XII, 14; Plat. Leg. p. 873, p. 917, p. 918 (Steph.); Paus. I, 29, 4; Paus. I, 29, 7; Paus. I, 29, 11–13; Paus. II, 12, 5; Paus. II, 20, 8; Paus. II, 27, 3–4; Hesych. K, 4664; O, 1286 и мн. др.). Примечательно, что те случаи, когда стелы предполагали скульптурное либо барельефное изображение,

те Муз свидетельствует сообщение Афиней о Лесботемиде, «древнем статуеваятеле» (ἀρχαίου ἀγαλματοποιοῦ) из Митилены, у которого в его известной митиленской скульптурной группе, изображающей Муз, одна из них «держала в руках самбику» (ἔχουσαν σαμβύκην, Athen. IV, 80; XIV, 36 Kaibel). Этот музыкальный инструмент Афиней отождествляет с «древними» пектидой и магадисом, которые изобрела Сапфо (Ibid. XIV, 36). Это снова возвращает нас к Лидии и к культу Артемиды в Лидии (Ibid. XIV, 38 Kaibel). Папирусный комментарий, со ссылкой на Каллия Митиленского, также упоминает «Муз» (Μοισάων) именно в рассказе о Сапфо как о поэтессе, известной среди лидийцев и «воспитывающей наилучших девушек не только из местных семейств, но и из Ионии» (παίδεύουσα τὰς ἀρίστας οὐ μόνον τῶν ἑγχωρίων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπ' Ἰωνίας, Sapph. fr. 214 B fr. I, 8–13). В качестве «подруг» (φίλαι) Сапфо в исполнении гимнов богам и всеобщих бдениях в честь «фиалкогрудой» Артемиды участвуют Гонгилла из ионийского Колофона, и Мегара из кипрского Саламина (Sapph. fr. 22, 10; fr. 30; fr. 95, 4; fr. 68a, 12; fr. 24a; fr. 43, 8; fr. 88, 16 V; Suda, Σ 107)¹⁵⁵. Характер сообщений фрагментов о девушках Сапфо, отправившихся в Лидию, данные папирусного комментария, Геродота и Клеарха, помещают лесбосско-лидийские связи в контекст религиозного культа: девушки отправлялись в Сарды либо для занятия ритуальной проституцией в рамках культа Кибелы, либо для того, чтобы «войти в дом царя», став наложницами в гареме царя Алиатта (Sapph. fr. 214 B, 14–18; Athen. XIII, 72, 2 (Kaibel); Her. I, 93; Strab. XIII, 4, 7, см. выше)¹⁵⁶. Паремиио-

всякий раз специально оговариваются как нечто не совсем обычное (ср. стела с изображением Гомера: Paus. X, 24, 2; стела Тюхэ: Paus. Hist. fr. 4, 56 Müller).

¹⁵⁵ Д. Ятроманолакис, подробно рассказывая о формировании в афинской литературе образа «гетеры Сапфо», справедливо, на наш взгляд, отмечает, что истоком таких аллюзий могли быть реалии, связанные с празднествами Артемиды Эфесской и участием в танцах на них лидийских девушек (он сравнивает отрывок из комедии Автократа «Тимпанщицы» с Aristoph. Nub. 599–600): «как играют милые/ девушки, девы лидийцев/ легко тряся кудрями/отталкивая (друг друга) обеими руками перед прекраснейшей Эфесской Артемидой» (κἀνακρούουσαι χεροῖν/ Ἐφεσίαν παρ' Ἀρτεμῖν / καλλίσταν, Autocr. fr. 1, 1–5 Kock). Ученый при этом, к сожалению, забывает указать, что такие аллюзии, прежде всего, диктовались образами, подчеркнутыми из песен самой Сапфо. См. (Yatromanolakis, 2007:250–251).

¹⁵⁶ Тогда даже такой могущественный тиран, как Периандр, отправлял Алиатту для оскотления мальчиков из аристократических семейств (Her. III, 84). Написанные для спартанских девичьих хоров парфении лидийца Алкмана также свидетельствуют, что и ритуальная проституция в Лидии воспринималась в эпоху Сапфо греками вполне позитивно: «она Сиренид/ песнелюбивее, и даже богини (не выше), вместо одиннадцати/ десятков девочек (παίδων) поет это: так, когда поет лебедица у потоков Ксанфа – она, в прелюбодеении отдающимся (ἀ δ' ἐπιμέρφ) золотым кудряшкам...» (Alcm. fr. 1, 1, 101–106 West). Гесихий толкует ἐπιμέρος именно как μοιχεύεται (отдается в прелюбодеении), что в приложении к лидийской девушке у Алкмана следует прочитывать

граф Клеарх (IV–III вв. до н. э.), хорошо знавший песни Сапфо¹⁵⁷, писал: «Лидийцы (Λυδοί), устроив из роскошества себе сады, сделали себе тень и нежились в тени, сочтя более изысканным, если солнце вообще не будет касаться их своим блеском. Наконец, идя дальше в надменности, они стали насильничать, сводя женщин и девушек прочих народов (τὰς τῶν ἄλλων γυναικας καὶ παρθένους) в место, названное по этому делу Чистота» (Ἀγνεῶνα, Athen. XII, 11, 12–18 Kaibel)¹⁵⁸. Кипрские и вавилонские параллели подсказывают, что речь здесь идет именно о ритуальном действе (Dillon, 2002: 199; Bremmer, 2004: 30), а название «места» (учтем начитанность Клеарха в Сапфо) перекликается с определением Сапфо как «чистой» (ἄγνα, Alc. fr. 384 V), а ее Афродиты как «чистой матери Киприды» (ἀγνή μήτηρ/ Κύπρι, Sapph. fr. 213C col. iii, 1–2). Детальный анализ контекстных значений этого слова в поэзии VII–V вв. до н. э., проведенный Бр. Джентили, лишней раз подтверждает, что ἄγνα в приложении к Сапфо подразумевает именно религиозную, а не моральную чистоту (см. Sapph. fr. 2, fr. 44, fr. 53 V; Cp. Alc. 386 V; Hes. Op. et dies, 286 etc; Pind. Pyth. I, 21; Bacch. Dith. 17, 8–10; Od. XXI, 259; Gentili, 1990: 220–222).

Проникновение восточного элемента наблюдается и в празднествах «фиалкогрудой» Артемиды – здесь налицо параллели с лидийскими чертами в культе Артемиды Эфесской: сапфическую «пёструю митру из Сард» (μίτραναν.../ποικίλαν ἀπὸ Σαρδίω[ν], Sapph. fr. 98(a), 10–11 V) хорошо объясняют статуэтки жриц Артемиды из Эфеса в лидийских головных уборах (Лаптева, 2009: 294; Свенцицкая, 1978: 32)¹⁵⁹. Наряду с «цар-

в контексте известных характеристик добрачного поведения «дочерей лидийцев» у Геродота (πορνεύονταί – «занимаются проституцией» Her. I, 93). См. Hesych. E, 4972. Ср. приравнивание μοιχοῖς к πορνοῖς (Hesych. M, 1559). Ср. у комедиографа Анаксила τὴν Ἐκτόρειον τὴν ἐφίμερον κόμην (эти Гекторовы желанные кудри) с явно обценными коннотациями (Anaxil. fr. 6 Play).

¹⁵⁷ Ему принадлежит сочинение «Эротика» (Ἐρωτικά), где в этом смысле сопоставлялись и анализировались Сапфо и Анакреонт (см. Athen. XIV, 43 Kaibel).

¹⁵⁸ Легко увидеть, что τῶν ἄλλων как несогласованное определение, общее и для γυναικας, и для παρθένους, здесь явно отсылает к «прочим (т. е. не лидийцам)», и противопоставлено подлежащему Λυδοί (лидийцы). См. Athen. XII, 11 (Kaibel). См. LSJ: 70. Ср. совершенно ирреальную и сугубо эротическую образность знаменитого фр. 96 Сапфо, где девушка, уехавшая в Лидию, «выдается среди лидийских женщин как словно после захода солнца (ἀελίῳ δύντος) розоперстая луна», проливая на «многоцветные пашни» свет, от которого «пролилась прекрасная роса, расцвели (τεθάλαισι) розы, нежный кервель донник с частым цветом» (Sapph. fr. 96, 7–14 V). См. подробный анализ образности и символики этого фрагмента (Мякин, 2004: 149–163).

¹⁵⁹ Согласно Аристофану, Артемиды в Эфесе владеет «всезлатым домом» (πάγχρυσον οἶκον), где её «пышно чтут девы лидийцев» (κόραι Λυδῶν μεγάλως σέβουσιν, Arist., Nubes, 598–599).

ским умощением» и лидийскими сандалиями прекрасной работы Сапфо говорит и об арфах-пектидах (Sapph., fr. 22; fr. 39; fr. 94 V). На восприятие лесбосцами восточного (малоазиатского) элемента на уровне обрядности, помимо статуи Музы с самбикой в руках (см. выше), свидетельствует и традиция о Сапфо – создательнице миксолидийской гармонии, «которая полна страстей и подобает трагедии» (παθητικὴ τίς ἐστὶ, τραγῳδίαις ἀρμόζουσα Plut. Mus. 16. 1136c (vi 3. 13 Ziegler))¹⁶⁰. По Плутарху у Сапфо даже «учились создатели трагедий» (τραγῳδοποιοὺς μαθεῖν. Plut. Ibid). Это, с одной стороны, подтверждает сделанные Бр. Джентили выводы о том, что деятельность Сапфо была посвящена отправлению религиозного культа. С другой – предполагает публичный, сценический контекст исполнения многих сапфических песен, что вновь относит их к панегириям Артемиды Термии – единственному религиозному празднеству, с которым наша традиция достоверно связывает песни Сапфо (см. выше)¹⁶¹.

Таким образом, восходя к традиционному для греческой религии образу водной богини, эпитет ἰόκολπος в поэзии Сапфо отсылал, скорее всего, к более сложному синкретическому божеству, вобравшему в себя также восточные, азиатские черты. И в целом, как все новонайденное стихотворение Сапфо, так и другие ее фрагменты, сохранившиеся на Кельнском папирусе, представляют и саму поэтессу, и возглавлявшееся ею культовое содружество в качестве влиятельного проводника азиатского религиозного и культурного влияния, подчеркивая значимость восточных связей для греческой истории и культуры в эпоху архаики (VII–VI вв. до н. э.)

¹⁶⁰ По Страбону «миксолидийский» (μῆξολύδιον) – это язык лидийцев и мисийцев (τὴν διάλεκτον, Strab. XII, 8, 3). С этим очень хорошо соотносятся указания папирусного комментария к Сапфо на тесные взаимоотношения поэтессы с лидийским царём (fr. 214 B, fr. 2, col. I, 14–18 V, см. выше).

¹⁶¹ Ср. слова Овидия о «толпе» (turba) девушек и песнях Сапфо, исполняемых под аккомпанемент «кифар» (citharas: Ov. Her. XV, 15–20, 201 etc.).

Глава 3.

Культовое содружество. Брак и ритуал

3. 1. Хор Артемиды. Сапфо и Аттида

Таким образом, вопреки всем сомнениям, высказывавшимся еще Д. Пейджем и вновь озвученным Д. Ятроманолакисом (а также Гр. Надем), более внимательный подход к сапфическим фрагментам, опирающийся на всю совокупность литературных, эпиграфических и археологических данных, с очевидностью выявляет в окружении Сапфо черты культового содружества (ср. Page, 1955: 145; Yatromanolakis, 2007: 248; Nagy, 2009: 181)¹⁶². Более того, внимательный анализ дошедшего материала позволяет установить и главное божество этого содружества и даже определить характер этой богини как богини-кормилицы, связанной с источниками. Итак, перед нами преимущественно культ Артемиды, меж тем как культ других богинь (Афродиты и Геры) у подлинной лесбосской (а не афинской Сапфо) играл все-таки вспомогательную роль. Такой вывод в общем полностью соответствует уже известным фактам (как эпиграфическим, так и археологическим), которые указывают, что среди богинь-«кормилиц» (κοῦροτρόφοι) на востоке Греции Афродита не играла значимой роли (ср. Ferguson, 1989: 151). Если в Аттике в отдельно чтившейся безымянной богине-Куротрофе действительно соединялись черты Деметры и Афродиты¹⁶³, то в Дельфах и в Малой Азии в качестве такой богини чтилась в первую очередь

¹⁶² К близким выводам приходит и Г. Целльнер в своей недавней книге. Подчеркивая вслед за А. Лардинуа воспитательную функцию «обрядового песнопения в хоре», Г. Целльнер определяет Сапфо как «предводительницу культовой группы», связанной с почитанием Муз, а учениц Сапфо как «учениц в религиозном смысле этого слова» (Zellner, 2010: 104, not. 15). При этом Г. Целльнер связывает Сапфо исключительно с культом Муз. Но, так или иначе, сомнения относительно приложимости термина *φίαις* к Сапфо, высказывавшиеся, например, Х. Паркер, оказываются развеянными «новой Сапфо», ср. (Паркер, 2011: 37).

¹⁶³ Ср. аттические посвящения «Деметре-Пейфо»: IG XII(2), № 5131, 1. Следует также отметить характерную для Аттики связь культа «богини-Куротрофы» с культом Геи: IG II(2), № 1358, col. II, 6; № 4755, 2; № 4869, 1.

Артемида (Athen. XIII, 61 Kaibel; Aristoph. Thesm. 298; cf. IG II(2), № 5152, 1; № 5153, 1; № 4747, 4; № 1039, 59; SEG, 21: № 527, 85; FD III(1), № 560, 9; № 561(2); Milet, № 410, 3). В пользу того, что наши выводы об Артемиде как о главном божестве сапфического культового содружества обоснованы, свидетельствует и литературная традиция, которая и помимо Гимерия связывает творчество лесбосской поэтессы именно с Артемидой, выводя Сапфо наставницей хора девочек (παῖδες). Это еще раз свидетельствует в пользу того, что, наряду с образом Сапфо-гетеры и Сапфо-служительницы Афродиты, читателям александрийского издания поэтессы была известна и Сапфо-«десятая Муза», жрица Артемиды и руководительница хора девочек, выступавших на местных празднествах этой богини (а также на общелесбосском празднестве Геры)¹⁶⁴. Из этой литературной традиции наибольшего внимания заслуживают Посидипп (III в. до н. э.) и Овидий (43 г. до н. э. – 17 г. н. э.). Из поэтов они одни, хотя и отдают некоторую дань афинской Сапфо-гетере¹⁶⁵, тем не менее, обнаруживают безусловное и недвусмысленное знакомство с произведениями подлинной, лесбосской Сапфо (скорее всего, по александрийскому изданию). Об этом, в частности, говорит схожее и совпадающее в деталях с Сапфо изложение и у того, и у другого истории романа Харакса, брата Сапфо, с гетерой Дорихой (ср. Sapph. fr. 5; fr. 7; fr. 15 V; Ovid. Her. XV, 63 etc.; Poseid. apud Athen. XIII, 69 Kaibel). О хорошем знакомстве Овидия с песнями Сапфо свидетельствует и знание им реалий сапфического культа (всенощное бдение у источника, см выше гл. II), и совпадение приводимых в его «Письме Сапфо к Фаону» имен девушек Сапфо с теми, что упоминаются в дошедших фрагментах поэтессы¹⁶⁶. Из них имя Аттиды и имя Мегары, неупомянутое Овидием, но встречающееся в

¹⁶⁴ Например, авторы, вошедшие в восходящую к Мелеагру (I в. до н. э.) «Палатинскую антологию», явно знают и афинскую, и лесбосскую Сапфо. Так, если Антипатр Сидонский (II в. до н. э.) вполне в духе «афинской Сапфо» считал, что поэтессу «вскормили» (ἔτραφον) Киприда и Эрос (Anthol. VII, 14, 3), то Диоскорид соотносил поэтессу уже исключительно со свадебной поэзией, говоря не только об Афродите, но и о Музах (Anthol. VII, 407, 1–7). Большинство же авторов «Антологии» ассоциируют творчество поэтессы только и исключительно с Музами (иногда называя «десятой Музой»), что, как мы выяснили в гл. II, и позволяет связать Сапфо в первую очередь именно с Артемидой (Anthol. II, 1, 69; IX, 190, 6–7; IX, 506, 2; IX, 571, 7–8).

¹⁶⁵ В соответствии с этим, Овидий, например, делает свою Сапфо поэтессой сицилийской Афродиты-Эрицины (tua sum: Ovid. Her. XV, 58 etc), хотя по сюжету его «Письма Сапфо к Фаону» поэтесса ни разу не была в Сицилии, а описанные Овидием ночные бдения у источника нимф прямо увязывают овидиеву Сапфо с культом Артемиды (см. выше, гл. II).

¹⁶⁶ В связи с явным знакомством автора «Письма Сапфо к Фаону» с песнями Сапфо, среди исследователей творчества Овидия в настоящее время дебатруется вопрос об авторстве Epistula Sapphus, поскольку обычно Овидий черпал материал для своих «Героид» именно из «предшествующих ему литературных произведений», в то время как в Epistula Sapphus очевидно знакомство

наших фрагментах, находим и в той биографии Сапфо, которую дает Суда (Suda, Σ, 107; cf. Sapph. fr. 68a, fr. 96, fr. 131 V). Помимо этих девушек биография Суды упоминает также известную по нашим фрагментам Гонгиллу (ср. Sapph. fr. 22, 11; fr. 95, 4; fr. 213, 6; S260, 5 V). Называемых по имени в дошедших до нас фрагментах подлинной Сапфо Гиринну, Аттиду, Анакторию, Горго и Андромеду находим и у Максима Тирского, который, в соответствии с этим, читал и подлинную, лесбосскую, Сапфо, хотя и толковал ее порой слишком легкомысленно и превратно (Max. Tug. 18. 9). Это свидетельствует о том, что знакомство с подлинной, лесбосской Сапфо не прерывалось и в позднеантичную эпоху. И здесь нужно иметь в виду, что александрийское издание Сапфо включало огромный массив стихов (из которых теперь утрачено едва ли не 9/10). На этом фоне известные расхождения в именах не только допустимы, но даже и необходимы¹⁶⁷. Они с безусловностью свидетельствуют: в песнях Сапфо фигурировало много девушек (ср. у Овидия: «прочая толпа лесбияк» – *Lesbiadum cetera turba*, Ov. *Ibid.* 15). Максим Тирский, имея в виду, по-видимому, связывавшую участниц содружества *φιλότας* (любовь), выделяет среди них старшую группу, к которой относит Сапфо, противопоставляя поэтессу Горго и Андромеде, как ее *ἀντίτεχνοι* (соперницам в любовном искусстве – *τέχνη ἐρωτική*, Max. Tug. 18, 9 b–d). Это неявно проводимое Максимом Тирским разделение участниц фиаса по возрасту предстает уже явным и четким у Суды (Suda, Σ, 107). Девушки Сапфо здесь разделены на «ее подруг и товарок» (*ἐταῖραι δὲ αὐτῆς καὶ φίλαι*), с одной стороны, и на «учениц» (*μαθήτριάι*) – с другой. К первой группе, по-видимому, отнесены лесбийки – Аттида, Телесиппа и Мегара. Ко второй – иностранки: Анагора из Милета, Гонгилла из Колофона, Эвника из Саламина. Параллель, предложенная Флавием Филостратом, и тех и других в равной степени делает участниками культового содружества Артемиды (Philostr. *Vit. Apol.* I, 30 Kayser). Из его рассказа прямо следует, что не только отдельные гимны (например, Sapph. fr. 44a, fr. 84 V), но и вообще вся поэзия Сапфо была адресована Артемиде. Причем поэтессу окружали девушки, связанные с нею не только общим культом, но еще и общно-

и с произведениями самой поэтессы (Caciagli, 2007: 212, *pot.* 22). «Нельзя исключить, – писал, тем не менее, Х. Дерри, – что Овидий знал те стихотворения Сапфо, которые впоследствии были утрачены» (Dörrie, 1975: 13).

¹⁶⁷ У Овидия упоминается Аттида, Кидро, Анактория (Ov. *Her.* XV, 17–18). У Сапфо (у подлинной, лесбосской Сапфо с P. Oxy. 1231 и P. Verol. 9722 fol. 5) – Аттида, Гонгилла и Анактория (Sapph. fr. 16, 15; fr. 22, 11; fr. 96, 16 V; fr. 131, 1 V). Кидро, возможно, упоминается также и у Алкея (Alc. fr. 266, 3 V). Одна только первая книга александрийского издания Сапфо (а всего их было девять) включала в себя, как сообщает дошедший на P. Oxy. 1231 ее папирусный фрагмент, – 1320 стихов (т. е. 330 сапфических строф, примерно 60–70 песен!). Разумеется, подобного рода расхождения должны были возникнуть. См. (Campbell, 1982: 79).

стью жизни (ср. выше в гл. I об обязательном характере связывавшей девушек Сапфо φιλότας). Рассказывая о некоей Дамофиле, он пишет: «она по образцу Сапфо (τὸν Σαπφοῦς τρόπον) приобрела себе девушек-учениц (ὁμιλητρίας) и составляла как любовную (τὰ μὲν ἐρωτικὰ), так и гимническую поэзию (τὰ δ' ὕμνους), и эта ее поэзия к Артемиде (τά τοι ἐς τὴν Ἄρτεμιν) у нее – перепевка и подражание сапфической (παρῳδῆται αὐτῆ καὶ ἀπὸ τῶν Σαπφῶν ἦσται)». Ясно, что здесь τά τοι относит к Артемиде не только гимническую (τὰ δ' ὕμνους), но и эротическую (τὰ μὲν ἐρωτικὰ) поэзию Дамофилы. Таким образом, вся поэзия Дамофилы, включая гимны, которые «поют к Артемиде Пергайе» (ἐς τὴν Ἄρτεμιν τὴν Περγαίαν ἄδουσι), по мысли Филострата, лишь только воспроизводит сапфическую поэзию и гимны (τῶν Σαπφῶν)¹⁶⁸. Все это в точности соответствует тем культовым реалиям, о которых нам известно из фрагментов Сапфо и о которых писал Овидий (ночное бдение у источника Артемиды: Ov. Her. XV, 155 etc., cf. Sapph. fr. 23, fr. 30 V, см. выше гл. II). Предложенные Филостратом параллели подтверждает и наш анализ, проведенный выше (см. выше гл. I–II). Наконец, прямо с культовым содружеством Артемиды связывает исполнение песен Сапфо Посидипп в одной из своих сравнительно недавно (2001) обнаруженных эпиграмм (Poseid. № 51)¹⁶⁹:

Δακρῶσσαι [ἔπεσθε, θε]οῖς ἀνατείνετε πήχεις
 τοῦτ' ἐπὶ πα[ιδὸς ἐρεῖτ' αὐ]τόματα, Καρύαι,
 Τειλεσίης, ἥς [νεῖσθε πρὸς] ἠρίον· ἀλλὰ φέρουσαι
 εἴαρι πορφυρέ[ου φύλλ' ἐς ἀ]γῶνα νέμους
 θῆλυ ποδὴν[εμοι ἔρνος] ἀεῖδετε, δάκρυσι δ' ὕμέων
 κολλάσθω Σα[πφῶι ἄ]ισμ]ατα θεῖα μέλη.

¹⁶⁸ Буквально сказано, что поэзия Дамофилы «скопирована (=узнана) с сапфической». Здесь ἦσται – медиопассивный перфект, 3 л. е. ч. от εἶδω См. (LSJ: 483). На то, что поэзия Дамофилы, адресованная Артемиде, калькирует сапфическую, указывает и конструкция παρῳδῆται с род. п. Ср. у Афиней: «это все перепето с «Великих Эой», которые относят к Гесиоду» (ἄπερ πάντα ἐκ τῶν εἰς Ἡσίοδον ἀναφερομένων μεγάλων Ἡοίων πεπαρῳδῆται Athen. VIII, 66 Kaibel). Ср. Thuc. V, 55; Poll. IV, 104).

¹⁶⁹ Мы приводим текст по А. Лардинуа (Lardinois, 2009: 52–53), который, в свою очередь, дает его по А. Баттезато (Battezzato, 2002: 31–42).

Многослезные, ступайте же, и к богам вознесите локти¹⁷⁰,

О Карию, вы сами у могилы это дитя просите—

Тейлессию, к ее холму направляйтесь: принося

Весной из рощи пурпурной листья на тризну,

Пойте, ветроногие, о женском отпрыске, к слезам Вашим

Пусть присоединятся песни Сапфо — божественные песни.

«Карию» (Καρύαι — «Каштаны»), о которых здесь говорит Посидипп, известны по Фукидиду, Павсанию и Гесихию как место, «принадлежащее Артемиде и нимфам» (Ἄρτεμιδος καὶ Νυμφῶν), где «девушки лакедемонян каждый год устраивают хоры Артемиде» (χοροὺς, Paus. III, 10, 7; cf. Thuc. V, 55; Hesych. K, 906)¹⁷¹. Согласно Павсанию, там «на открытом месте есть и статуя Артемиды Каштановой» (Ἄρτεμιδος ἐν ὑπαίθρῳ Καρυάτιδος, Paus. Ibid.). Аналогичную привязку Артемиды к тому же роду деревьев мы видим и в Митилене, где Артемида, начиная с гомеровских времен, чтилась как «Платановая» (Πλα[τ]ανη[ίς], IG XII (2). Suppl. № 129, 1)¹⁷². Таким образом, эпиграмма Посидиппа, обращаясь к Карию как к девическому празднеству в целом, впервые явно представляет нам исполнительниц песен Сапфо — как «девушек, устраивающих в Карию (ἐν Καρύαις) хоры для Артемиды» (Paus. IV, 16, 9). Следовательно, наше прочтение сообщений Гимерия относительно привязки песен Сапфо к празднествам Артемиды вновь подтверждается самым блестящим образом (см. выше анализ соответствующего места у Ги-

¹⁷⁰ Т. е. — закрыв лица руками в плаче.

¹⁷¹ По Гесихию: «Карию (κάρυα) — это и каштаны (καστάνοους), и место, а также празднество, Артемиды» Hesych. K, 906)

¹⁷² См. об этом эпиграфическом стихотворении из Митилены выше, прим 98. Ср. у Гесихия: «Кариатида (Καρυάτις — «каштановая») — это и святилище Артемиды, и празднество в честь ее» (Hesych. K, 908).

мерия: Himer., Orat. 28, 4–11, p. 128 Colonna). Песни Сапфо, таким образом, оказываются здесь зримой частью ритуала хоров девушек, чтущих Артемиду. И, в частности, их поют на «состязании» (ἀ]γῶνα), устраивавшемся в память о покойной участнице хора. Последнее свидетельствует о том, что хоры, исполнявшие песни Сапфо (включая, конечно, и хор самой Сапфо), были именно культовым содружеством, участницы которого проводили в культовом общении целые годы. А песни Сапфо, в свою очередь, были частью ритуала. Это не только полностью подтверждает все те выводы, которые мы сделали выше (см. гл. II), но и позволяет лучше понять посвятельную эпиграмму неизвестного автора, приписывавшуюся непосредственно Сапфо и представлявшую собой самопрезентацию поэтессы как Аристы (букв. «Наилучшая»). Ариста здесь – это руководительница группы девочек (παῖδες) и, вместе с тем, жрица Артемиды Эфиопии (Anth. Pal. VI, 269):

παῖδες, ἄφωνος ἐοῖσα ποτεννέπω αἴ τις ἔρηται

φωνὰν ἀκαμάταν κατθεμένα πρὸ ποδῶν·

Αἰθιοπία με κόρα Λατοῦς ἀνέθηκεν Ἄριστα

ἅ Ἐρμोकλείδα τῷ Σαῦναϊάδα,

σὰ πρόπολος, δέσποινα γυναικῶν· ἃ σὺ χαρεῖσα

πρόφρων ἀμετέραν εὐκλείσον γενεάν.

Дети, хоть я и безмолвна (ныне), призывать буду, если кто спросит,

Глас неустанный, и покоясь у ног:

Деве Эфиопии, дочери Латоны меня посвятила Ариста,

Дочь Гермokлида, сына Саинаиада.

Твоя рабыня я, о владычица женщин и милостивая ко мне

прославь, благосклонная, наш род.

Кульτ Артемиды Эфиопии (Эфопии), эпиграфически засвидетельствованный на Лесбосе и в Малой Азии (Эрифры, Эфес) надписями III в. до н. э., вполне мог восходить (как и почитание Артемиды в качестве покровительницы источников) к эпохе эолийской колонизации (IG XII (2), № 92; SEG 16, № 725; SEG, 18, № 478)¹⁷³. Действительно, он засвидетельствован в самой древней части Митилены (IG XII, № 92: «... итто Эрмонеия Артемиде Эфопии» –...ἴτθω Ἐρμώνεια Ἀρτέμιδι Αἰθοπίᾳ). Привязка его у Стефана Грамматика то к Лидии, то к Эвбее, совпадает с тем толкованием археологических свидетельств о колонизации, согласно которому «вслед за первоначальным единым потоковым движением на восток к Лесбосу и западному материковому берегу Анатолии, последовал период дальнейших местных передвижений в рамках ближайшей эолийской области» (Spencer, 1995: 288)¹⁷⁴.

В самом деле, данные Плиния Старшего об Эфиопии (Aithiophe) как о древнем названии Лесбоса и Гесихия о том, что лесбосцев называли эфиопами (и об Артемиде – дочери Эфопии), позволяют отнести культ Артемиды Эфопии к числу древних¹⁷⁵. Эпитет αἴθοπα (пылающий, горячий), производным от которого является эпиграфическое наименование этой богини Αἰθοπίᾳ, схолиями к Гомеру определяется как «черное или горячее» (μέλανα ἢ θερμόν, см. Schol. In Il. I, 462, sch. 1; Schol. In Il. IV, 259, sch. 3; Schol. In Od. X, 152, sch.1). Он в равной степени прилагается как к воинским доспехам, так и к вину, ха-

¹⁷³ На этом особенно настаивала Э. Шилдс (Shields, 1917: 18–19).

¹⁷⁴ Ср. «Эфиопион (Αἰθίοπιον) – это местечко в Лидии у Гилла, <либо> близ Эврипа, откуда и Артемида Эфопия (Ἄρτεμις Αἰθοπίᾳ). Одни говорят, что Аполлон привел ее, когда она пребывала у эфиопов, другие <утверждают>, что она <стала так называться> из-за луны, от αἴθειν («пылать»), как Каллимах» (Steph. Gramm. Ethnica (epit), p. 47 Meineke). М. Биллирбек, в свою очередь, подчеркивает давно отмеченную возможную связь упомянутого «Эврипа» у Стефана не только с Эвбеей, но и с Лесбосом (Stephanus von Byzanz, 2008: 91, not. 155; Shields, 1917: 18).

¹⁷⁵ См. Plin. HN, V, 139. У Гесихия «эфиоп – лесбосец, чёрный» (Αἰθίοψ · ὁ Λέσβιος, μέλας, см. Hesych., A, 1870), Эфиопией также называли о. Самофракию (Hesych. A, 1865). Αἰθίοψ «эфиоп» (как и его вариант αἴθοψ – «пылающий»), скорее всего, – исконно греческое слово, буквальный смысл которого: «человек с опаленным лицом». Ср. указания нашей традиции на то, что Сапфо была «черна лицом» (φαίωδης), см. Saph., Test., fr. 1 (=P.Оху. 1800, fr. 1 V). М. Янда, детально изучивший вопрос, справедливо отмечает: «Одновременное существование композитных форм на -i (αἰθίοψ наряду с αἴθοψ – прим. Т. М.), прилагательных на -го (ἴθαρος – прим. Т. М.) и существительных s-корня (αἴθος – прим. Т. М.) повторяется и в многочисленных других индоевропейских корнях. В силу того, что оно укладывается в эту Caland-system, наименование Αἰθίοπες оказывается типично греческим образованием» (Janda, 2005:132–133).

рактируя – в прямом либо переносном смысле – определяемый предмет как «пылающий», горячий¹⁷⁶. В связи с этим культ Артемиды Эфопии действительно мог так или иначе (реально или в литературной традиции) соотноситься с культом Артемиды Термии, которая отождествлялась, прежде всего, с горячими источниками¹⁷⁷. Но даже если это и не так (никаких прямых доказательств этого нет), имеющиеся надписи обнаруживают очевидную восточную, малоазиатскую привязку данного культа. Так, надпись, обнаруженная в Эрифрах, возможно, происходит из Эфеса, представляя собой список жреческих должностей, «которые были проданы» соискателям (ἐπράθησαν, IErythrai, № 201, 1–6). Упоминаемое среди них «жречество Артемиды Эфопии» (Ἀρτέμιδος Αἰθοπία[ς], IErythrai, № 201, 6), учитывая возможное эфесское происхождение надписи, так или иначе может отсылать к эпохе греко-лидийских контактов, к эпохе – см. выше гл. II – лидийского влияния на лесбосские культы и музыкально-поэтическую деятельность культового содружества Сапфо. Все это позволяет с доверием отнестись к информации, предоставляемой эпиграммой из Палатинской антологии и, в соответствии с данными, приведенными в главе II, с уверенностью говорить о Сапфо как о жрице Артемиды и руководительнице посвященного этой богине культового содружества. Более того, слова эпиграммы из Палатинской антологии о «неустанном гласе» (φωνᾶν ἀκαμάταν, Anth. Pal. VI, 269, 2)¹⁷⁸ в контек-

¹⁷⁶ В рамках традиционной формулы «одетый пылающей медью» (κεκορυθμένος αἴθοπι χάλκῳ) он прилагается к Одиссею, Менелая, Гектору, Мериону и Идоменею (II. IV, 495; II. V, 562, 681; II. XIII, 305, II. XVII, 3, 87, 592). В рамках другой традиционной формулы – «пылающее вино» (αἴθοπα οἶνον) – встречается в контексте трапезы и жертвенного пира (II. V, 341; II. XIV, 5; II. XVI, 226; II. XXIII, 237 и др.). С этим двояким применением эпитета (то к доспехам, то к вину) можно связать двойственное толкование выражения «дитя Эфопии» (Αἰθοπίης παῖδα) у Гесиохия. По его мнению, с точки зрения одних – это Дионис или «вино» (οἶνον), с точки зрения других – «Артемиде» (τὴν ἼΑρτεμιν). «Эфопия» в данном контексте у Гесиохия явно обозначает Лесбос. Остров славился изобилием вина. Ср. Diog. Laert. I, 76. См. Hesych. A, 1866.

¹⁷⁷ Ср. свидетельство Элия Аристида (см. Ael. Arist. Hier. Log. IV, p. 322 Jebb). О древности культа Артемиды Эфопии, возможно, свидетельствует и поэма эпического кикла «Эфиопида» (Αἰθοπις). Ее центральный эпизод (разделяющий две её составляющих – рассказ о войне с амазонками и рассказ о войне с эфиопами) – это поездка Ахилла на о. Лесбос для искупительных жертвоприношений Аполлону, Артемиде и Лето (Ἀρτέμιδι καὶ Λητοῖ, Procl. Phil. Chrestomat. Epit., p. 183 Allen). Не шла ли речь о жертвоприношении Артемиде Эфопии? Если сопоставить характеристику Лесбоса как населённого многими народами в «Илиаде» (II. XXIV, 544) с тем, как характеризуются войска эфиопов у Квинта Смирнского, можно даже предположить, что эфиопы прибывают под Трою с Лесбоса (ср. выше лесбосцы как эфиопы у Гесиохия, и Лесбос как Эфиопия у Плиния, ср. Quint. II, 102 и сл.). По нашему мнению, Х. Мейсон прав, связывая лесбосскую Артемиду Термию с древней «богиней Lazpa (Лесбос)», известной хеттским царям еще в XIII в. до н. э. (Mason, 2006:136; Shields, 1917: praef. p. VII; Singer, 2008:40–43).

¹⁷⁸ Ср. у Гесиода «неустанное пение» Муз (ἀκάματος αὐδή, Hes. Theog. 39).



сте реконструируемой нами культовой деятельности фиаса Сапфо могут отсылать и к хоровым ὄλολυγὰς лесбосских женщин в святилище Эолийской богини, о которых писал Алкей и которые Гесихий определяет именно как «глас» (φωνή, Hesych. O, 613; Etym. Magn, p. 622 Kallierg.).

Итак, подлинная, лесбосская Сапфо, скорее всего, действительно была жрицей Артемиды, а ее παῖδες, известные как по опубликованной Гроневальдом и Даниэлем «новой Сапфо», так и по другим, давно известным фрагментам поэтессы (включая литературную традицию о Сапфо), – это девушки, входившие в ее культовое содружество и в руководимый ею хор. Как показывают тексты Сапфо, παῖς (девочка) у нее – это незамужняя девушка, принадлежащая к младшей возрастной группе, в которую входят παῖδες (девочки) они же παρθένοι (девушки). Так, в одном из фрагментов, сохранившихся на Р. Оху. 1231, Сапфо, адресуясь к новобрачной, говорит о ее незамужнем прошлом: «ибо ведь и ты, будучи некогда девочкой» (καὶ γὰρ δὴ σὺ πάις ποτ[ε], Sapph. fr. 27, 4 V). Далее, заявив «мы шествуем на свадьбу» (σ]τείχομεν γὰρ ἐς γάμον), она вновь обращается к невесте: «ты, (зная) это, как можно скорее отсылай девушек» (σὺ τοῦτ', ἀλλ' ὅττι τάχιστα/[πα]ρ[θ]ένοις ἀπ[π]εμπε, Ibid. 9–10 V). Παρθένοι, таким образом, оказываются равнозначны παῖδες¹⁷⁹. Это подтверждает другой папирус, сохранивший фрагменты подлинной, лесбосской Сапфо (Р. Оху. 1787), где Сапфо говорит о «девочках» (παῖδων) в связи с любовными взаимоотношениями между участницами «хора» (χόρον), которые блюдет Афродита, царица Кипра (Sapph. fr. 64(a), 6 V; cf. Sapph., fr. 65; fr. 70; fr. 71 V). Как мы уже указывали выше, тематически фрагменты, сохранившиеся на Р. Оху. 1787, близки к сапфическому «Гимну к Афродите» (Sapph. fr. 1 V; cf. Sapph. fr. 60 V, см. выше с. 24 и сл.). Ближайшей параллелью к παῖδες Сапфо здесь оказываются такие же «девочки» (παῖδες) и «девушки» (παρσένοι) хора Алкмана, которые также синонимичны друг другу (Alcm. fr. 1, 1, 86–104 V). «Десяток девочек» (παῖδων δεκ[ὰς, Alcm. fr. 1, 1, 104; cf. Alcman PMG, fr. 38 1, 1) у него «поет» (ἀείδ]ει) о связывающих их взаимоотношениях как о взаимоотношениях любовных, где, однако, на первом месте – любовь к Агесихоре (букв. «предводительница хора»):

¹⁷⁹ Свадебная поэзия Сапфо представляла невесту прощающей со своим девичеством: «девичество, девичество, куда ты уходишь, оставив меня?» (παρθενία, παρθενία, ποῖ με λίποισ' ἀποίχη, Sapph. fr. 114, 1 V). Ср. также Sapph. fr. 104(a) где невеста определяется как «девочка» (παῖδα, Sapph. fr. 104(a), 2 V). То же в Sapph. fr. 113 V.

Οὐδὲ ἐς Αἰνησιμβρ[ό]τας ἐνθοῖσα φασεῖς·

Ἄσταφίς [τ]έ μοι γένοιτο

καὶ ποτιγλέποι Φίλυλλα

Δαμαρ[έ]τα τ' ἔρατά τε Γιανθεμῖς ·

ἀλλ' Ἀγησιχώρα μὲ τεύρει (Alcm. fr. 1, 1, 73–77)¹⁸⁰.

И ты не скажешь, вдохновляясь от Айнесимброты:

«Пусть будет у меня Астафида,

И пусть взглянет Филлилла,

желанная Дамарета и Виантемида»,

Но: «Агесихора мучит меня...»

Глагол τεύρει (мучит) здесь подчеркивает элемент физического мучения в любовном желании¹⁸¹. Хор хотя и называет Агесихору «сестрой» (ἀνεψιῶς), однако «славная предводительница хора» (ἁ κλεννὰ χοραγὸς) явно доминирует над девушками, «как словно если кто-то среди овец поставит крепкого, звонконового коня, победителя состязаний» (ἄεθλοφόρον καναχάποδα, Ibid. 46–48). Далее хор поет, что Агесихора потому и доминирует и мучит желанием, что старше по возрасту. Причем их отношения с Агесихорой блюдет богиня Аотиды¹⁸². Хор признается (Alcm. fr. 1, 1, 87–91):

¹⁸⁰ Из сохранившихся на папирусе (P. Оху. 2389) схолиев к этому парфению Алкмана можно понять, что хор девушек поет это, выступая на празднестве. Девушки поют и танцуют, обратившись лицом друг к другу (ἀντίστροφο[v, Schol., V. Fr. 6, col. ii, 26).

¹⁸¹ У Гомера и в поэзии V в. до н. э. он означает физические мучения, доставляемые оружием, старостью, раной (Il.: IV, 315; V, 153; XI, 283; XIII, 251; XIII, 539; XVII, 376; XVII, 745; Od.: I, 342; II, 71; Aesch. Suppl. 83; Eur. Rhes. 750, 799).

¹⁸² Αώτις (утренняя заря, Эотиды), по нашему мнению, – это производное женского рода от дорийского Ἄως (=Ἔως), известного по аргоским надписям IV в. до н. э. Ср. имена собственные

Ἐγὼ[ν] δὲ τᾶ μὲν Ἄωτι μάλιστα

Φανδάνην ἐρῶ · πόνων γὰρ

ἅμιν ἰάτωρ ἔγεντο ·

ἔξ Ἀγησιχόρ[α]ς δὲ νεανίδες

ἰρ]ήνας ἐρατ[ᾶ]ς ἐπέβαν

Но я более всего Аотиде

Страстно желаю угодить, ибо от бед

целительницей нам сделалась она:

И юные (отроковицы) от Агесихоры

Завладевают желанным миром.

Лексика Алкмана здесь близка поэзии Сапфо, посвященной любовным взаимоотношениям между участницами ее содружества: подобно тому, как богиня Аотиде избавляет молодых участниц хора от «тягот» (πόνων), даруя им «желанный мир» (ἰρ]ήνας ἐρατ[ᾶ]ς) Агесихоры, точно так же и Афродита в песнях Сапфо приводит девушек «к любви» (ἐς φιλότατα), избавляя их от «тяжких забот» (χαλέπαν... ἐκ μερίμναν, Sapph. fr. 1, 25–26 V; cf. Sapph. fr. 60, 2–3 V). «Желанный мир» (ἰρ]ήνας ἐρατ[ᾶ]ς) у Алкмана, таким образом, понимает под собой любовь предводительницы хора¹⁸³. Последняя, очевид-

женского рода образованные с помощью того же суффикса: *Ἠελιώτις* от *Ἥλιος* (Гелиос), *Ἡρακλειώτις* от *Ἡρακλεία* (Гераклея), ср. *Βαιώτις* как имя Афродиты у Сиракузян, и *Ἐπωτίς* как имя Деметры (Suda, H, 118; H, 459; Hesych., B, 104; E, 5593; ср. Paus. VIII, 53, 6). См. (LSJ: 300). Нам близко здесь мнение Бр. Джентили, писавшего, что «эпитет ὀρθρία (утренняя), прилагательный к богине, для которой девушки несут плуг, вновь отсылает к тому же самому образу утреннего света» (Gentili, 1990:75).

¹⁸³ Ср. выше «желанная Виантемида» (ἐρατά τε Φιανθεμίς, Alcman. fr. 1, 1, 76), ср. у Сапфо «желанный шаг» Анактории (ἐρατόν τε βᾶμα, Sapph. fr. 16, 17 V) и у Гесиода «желанную» Галаксавру (ἐρατή, Theog. 353) «Эварну, желанную красотой» (Εὐάρνη τε φυὴν ἐρατή, Ibid. 259; cf.

но, именно ввиду своего статуса старшей девушки и желаннее, и прекраснее других упомянутых девушек – Айнесимброты, Филлилы и др. Таким образом, подтверждая аргументы К. Каламе, мы можем утверждать изначальную, институциональную природу гомоэротических отношений в рамках девического хорового коллектива как отношений между старшими и младшими. (Calame, 1997: 211–212). Старших и младших в рамках культового содружества Сапфо, как мы уже указывали выше, выделяет Суда (Suda, Σ, 107). Старшие – это три ее «товарки и подруги» (ἐταῖραι δὲ αὐτῆς καὶ φίλαι): Аттида, Телесиппа, Мегара. Младшие – это, очевидно, «ученицы» (μαθήτριάι): Анагора из Милета, Гонгилла из Колофона, Эвника из Саламина. Ст. Качьяли в своей диссертации справедливо сравнивает это разделение Суды с тем, которое вкладывает в уста своей Сапфо Овидий – «отпрыски, готовящиеся выйти замуж и замужние» (nuptura nuptaque proles, Ov. Her. XV, 199)¹⁸⁴. Качьяли справедливо приравнивает овидиево nuptura к греческому παρθένος (и παίς), констатируя «смещение» в рамках сапфического культового содружества двух возрастных классов (Caciagli, 2007: 214). Действительно, в своей свадебной поэзии Сапфо, говоря о том, что «девушки пели песнь чистую» (πάρ[θενοί]/ ἄειδον μέλος ἄγν[ον, Sapph. fr. 44, 25–26 V) определяет женское сообщество, участвующее в ритуале бракосочетания, как «толпу женщин и девушек» (ὄχλος γυναικῶν τ' ἅμα παρθενίκαν, Ibid. 14–15). Причем любовные чувства, почти по алкмановскому образцу, выстраиваются изначально между старшими и младшими. Как представительниц младшего возрастного класса παῖδες зримо квалифицирует Sapph. fr. 49 V, адресованный Аттиде:

ἠράμαν μὲν ἔγω σέθεν Ἄτθι πάλαι ποτά·

σμίκρα μοι παῖς ἔμμεν' ἐφαίνεο κάχαρις...

Я ведь страстно желала тебя, о Аттида, когда-то давно:

Ibid. 355) etc. В данном контексте речь, конечно, идет о «мире», связанном с удовлетворением любовного желания. Ср.: «с Иасионом героем в желанной любви сочетавшаяся» (μιγεῖσ' ἐρατῆ φιλότῃτι, Hes. Theog. 970); «с Анхизом героем в желанной любви сочетавшаяся» (μιγεῖσ' ἐρατῆ φιλότῃτι, Hes. Theog. 1009; cf. Ibid. 1018); «желанные дары» Афродиты (δῶρ' ἐρατὰ, II. III, 64). Здесь же – «все желанны любви» у Паниасида, цитируемого Афинеем (πάσαι δ' ἐραταὶ φιλότῃτες, Athen. II, 4 Kaibel). Напомним, что для античной литературной традиции именно Алкман «был создателем эротических песен» (εὐρετῆς γέγονε τῶν ἐρωτικῶν μελῶν, Suda, A, 1289).

¹⁸⁴ Причем nupta у Овидия в «Героидах» означает вообще замужнюю женщину (Ov. Her., III, 69; Her. IV, 121; Her. V, 107; Her. VI, 184; Her. VII, 167; Her. VIII, 22; Her. IX, 27; Her. IX, 81; Her. XII, 86; Her. XIII, 76. В тех же случаях, когда Овидию нужно подчеркнуть, что речь идет о новобрачной он так и говорит – nova nupta: Her. XII, 25; Her. XIII, 139.

Казалась ты мне девочкой малой, невзрачною...

Сапфо употребляет здесь имперфект от глагола ἔραμαι (страстно любить, желать), глагола, который у Гомера и у Сапфо и в лирике выражает активное мужское сексуальное желание, направленное на женщину: «Так я тебя теперь жажду (ἔραμαι) и сладкое меня объемлет желание» (γλυκὸς ἴμερος αἰρεῖ, II. III, 446)¹⁸⁵; «тотчас он (Зевс) возжаждал прекраснокудрой Мнемосины» (ἐράσσατο καλλικόμοιο, Hes. Theog. 915); «ее много раз желал Посейдон, потрясатель земли» (ἐράεσκε Ποσειδάων ἐνοσίχθων, Hes. fr. 30, 32); «когда Геру возжелал (ἐράσσατο), получив по жребию Зевса многорадостные ложа» (εὐναὶ λάχον πολυγαθῆες, Pind. Pyth. II, 27; cf. Pind. Pyth. IV, 92); «я же считаю, что прекраснейшее – это то, чего кто-то желает» (κῆν' ὄττω τις ἔραται, Sapph. fr. 16, 4 V). Это значит, по-видимому, что Сапфо, когда Аттида была маленькой девочкой, испытывала к ней те желания, какие мужчина обычно испытывает к женщине. Римский грамматик II–III вв. Теренциан Мавр, безусловно, хорошо знавший поэзию Сапфо, дает перефразировку из той же песни. Эта перефразировка, как указывает сам Теренциан, представляет собой краткое изложение содержания той самой песни Сапфо к Аттиде, на основании которой и составлен Sapph. fr. 49¹⁸⁶. В самом деле, перед тем как дать свою – основополагающую для нас – перефразировку, Теренциан, как бы вновь прочитывая утраченное стихотворение в целом, детально характеризует поэтический метр, используемый здесь поэтессой: «Сначала добавила двусложник, как ей заблагорассудится, ... а затем обычно примешивает хорей, ... а четвертым дактиль» (dein quater addere dactylon, Terent. Maur. De litt. de syll. de metr. 2153). И далее Теренциан добавляет, что это она делает тогда, «когда поет, что по сердцу ей была маленькая Аттида (cordi quando fuisse sibi canit Attida parvam) в то время, когда в расцвете была ее (Сапфо) девическая красота» (floreā virginitas sua cum foret, Ibid. 2154–2155). Таким образом, в песне, адресованной к Аттиде, согласно Теренциану, речь шла о гомоэротических (мужских) чувствах, которые Сапфо, тогда цветущая девушка, испытывала к несовершеннолетней девочке. Плутарх, цитировавший второй стих из состав-

¹⁸⁵ С точно такими же словами Зевс обращается к Гере, в знаменитой сцене «обольщения Зевса»: II. XIV, 328 etc. Схолии толкуют γλυκὸς ἴμερος αἰρεῖ однозначно как «овладел мной эрос» (κατέσχευε μὲ ἔρωσ, Schol. In. Hom (vet.), II. III, 446a1, sch. 3–7). Ср. также: II. XVI, 182; II. XX, 223

¹⁸⁶ Как известно, оба его стиха приводятся разными авторами, первый – Гефестионом (Heph. Ench. 7. 7 (p. 23 Consbruch)), второй – Плутархом и схолиями к Пиндару (Plut. Amat., p. 751 d Steph.; Schol. In Pind. Pyth. II, sch. 78a).

ленного на основе данных Теренциана Sapph. fr. 49 (Plut. Amat. 751 d Steph.), также отмечал, что Сапфо, характеризуя Аттиду как ἄχαρις (невзрачная), имела в виду именно ее «возраст, не достигший еще <возраста> брачного» (οὐπω γάμων ἔχουσαν ὄραν). О том что Сапфо испытывала гомоэротические чувства к несовершеннолетней, свидетельствуют схолии к Пиндару, где в приложении к Аттиде ἄχαρις поясняется как «неспособная еще, в силу возраста, прельстить» (ἢ μήπω δυναμένη διὰ τὴν ἡλικίαν χάρισασθαι, Schol. Pind. Pyth. II, sch. 78a). Получается, что именно этот детский или, возможно, младший подростковый возраст Аттиды и привлекал «когда-то» Сапфо. Действительно, ввиду того, что общее содержание этой адресованной к Аттиде песни мы можем восстановить только по Теренциану, нам следует исходить из того, что Сапфо нравилась именно «маленькая Аттида» (Attida parvam, Terent. Maur. De litt. de syll. de metr. 2154). В соответствии с этим, необходимо отвергнуть то модернистско-риторическое истолкование отношений между Сапфо и маленькой Аттидой, какое мы находим у Максима Тирского (Max. Tug. 18, 9). Последний, сопоставляя Сапфо с Сократом, сравнивает намерения Сапфо в отношении маленькой Аттиды с намерениями Сократа в отношении юного Алкивиада. Сократ, как указывает Максим, «не подступался к Алкивиаду, хотя и любил его (ἐρώων) уже давно, до тех пор, пока не счел его подготовленным (ἱκανὸν) для <своих> речей». Таким образом, исходить не из Максима Тирского, а именно из Теренциана при толковании смысла обоих стихов, составивших Sapph. fr. 49, необходимо просто ввиду меньшей непредвзятости последнего. В самом деле, стремление Максима Тирского, этого фанатичного почитателя Платона, в своих «лекциях» рассматривать всех греческих писателей и поэтов сквозь призму Платона и его диалогов настолько очевидно, что даже не нуждается в доказательствах (ср., например, прямое уравнивание Платона с Гомером и т. п.: Max. Tug. 17, 1–3 etc.).

Мы в связи с этим с сожалением констатируем, что не были в своей предыдущей книге достаточно внимательны в этом отношении, во многом последовав авторитету Н. С. Гринбаума, который в своей ранней статье необдуманно опирался именно на свидетельства Максима Тирского (Мякин, 2004: 167; Гринбаум, 1948: 219).

Таким образом, предметом вполне мужских гомоэротических желаний Сапфо, когда она была девушкой цветущего возраста, оказывалась девочка-ребенок или младший

подросток, которую поэтесса «желала» (ἠράμαν) именно потому, что та была ἄχαρις¹⁸⁷. Понять контекст этого позволяет, как кажется, сама имперфектная форма, которую здесь использует Сапфо. С одной стороны она, как известно, выражает мужское физическое желание (как правило – это желание сексуального общения с младшим, реже – желание выпить). Об этом свидетельствуют тексты Феогида и Феокрита: «кто сверх меры стал желать на попойке» (ὕπερ μέτρον ἠρατο πίνων, Theogn. I, 502); «и Ганимеда возжелал Кроноид, царь бессмертных» (ἠρατο καὶ Κρονίδης ἀθανάτων βασιλεύς, Theogn. II, 1345–1346); «когда Полифам возжелал Галатею» (ἠρατο τᾶς Γαλατείας, Theocr. XI, 8 etc.); «он стал желать мальчика, прелестного Ги́ла» (ἠρατο παιδὸς τοῦ χαρίεντος Ὑλά, Theocr., XIII, 6–7; Theocr. XIV, 7); «он стал желать подростка» (ἠρατ' ἐφάβω, Theocr. XXIII, 1). С другой стороны, сапфический имперфект от ἔραμαι (страстно любить, желать), как указывала Е.-М. Хамм, полностью омонимичен (и омофоничен) первому аористу среднего залога от αἶρω (беру)¹⁸⁸. К тому же имперфект от ἔραμαι, подобно аористным формам среднего залога от αἶρω, может согласовываться не только с родительным, но и с винительным падежом («он возжелал сильной войны» - πόλεμον ἰσχυρὸν ἠρατο, Aristox. apud Jamblich. De vita Pyth. 248 etc.). Разумеется, и самая полная омонимия, и омофония, форм не обязывает нас видеть в сапфическом ἠράμαν из Sapph. fr. 49 непременно форму первого лица единственного числа медиального аориста от αἶρω. Да применительно к Sapph. fr. 49 это и невозможно, потому что у ἠράμαν тут дополнение в родительном, а не в винительном падеже, а дополнение в родительном падеже при медиальном залоге от αἶρω все-таки, встречается не столь часто. Но, тем не менее, отмеченная здесь (и редкая!) омонимия и омофония форм требует того, чтобы мы, толкуя значение имперфекта от ἔραμαι в кон-

¹⁸⁷ Внимательное прочтение свидетельств Теренциана в контексте того, как толкует значение сапфического ἄχαρις Плутарх, вновь относит желания Сапфо в сферу обсуждаемой у Плутарха любви к несовершеннолетним, каждый из которых еще «непричастен к Афродите» (ἀναφρόδιτος, Plut. Amat, p. 751 e Steph.). Только в таком контексте понятно, почему Гораций так подчеркнуто называет Сапфо «мужественной» (mascula Sappho: Hor. Epist. I, 19, 28). Вспомним, что своей дочерью Клеидой Сапфо восхищается именно как «прекрасной девочкой (κάλα πάις), обликом схожей с золотыми цветами» (Sapph. fr. 132 V). Поэтесса не желает расстаться с ней, даже если бы взамен предлагали «всю Лидию» (Λυδίαν παῖσαν, Ibidem).

¹⁸⁸ Как известно, формы аориста среднего залога αἶρω отличаются от форм имперфекта ἔραμαι лишь долгой корневой α, Однако, как указывала Е.-М. Хамм, в сапфических формах глагола ἔραμαι корневая α может быть и долгой и краткой, что делает формы имперфекта данного глагола абсолютно неотличимыми от среднего залога аориста, образуемого от αἶρω. Ведь, как пишет Хамм, «метрически засвидетельствована долгота для δύνάμαι, ἔραται, δύνάται» (Hamm, 1957: 169), ср. Etym. Magn, p. 611 Kallierg. (LSJ: 27, 680). Таким образом, в соответствии с «Большим Этимологиком», ἠράμαν в Sapph. fr. 49 можно трактовать как «я взялась (за тебя и пр.)».

тексте Sapph. fr. 49, принимали во внимание и контексты употребления аориста среднего залога от αἶρω. Ведь с необходимостью возникающая смысловая двусмысленность ἡράμην в Sapph. fr. 49 требует учета и объяснения. А контексты эти весьма показательны. Аорист среднего залога от αἶρω всюду отсылает к обстановке «состязания» (ἄγων) либо «спора» (νεῖκος). Так, у Гомера Ахилл о своем поединке с Гектором говорит: «мы добились (ἡράμεθα) великой славы» (Π. XXII, 393). У Платона Сократ, в связи с трудностями дискуссии о качествах стражей в идеальном полисе восклицает: «Мы взяли за нелегкое дело» (οὐκ ἄρα φαῦλον πρᾶγμα ἡράμεθα, Plat. Resp, p. 374 e Steph.). У Еврипида Эврисфей, обращаясь к жене, говорит, что личные причины его вражды к Гераклу – дело рук Геры: «я не по доброй воле взялся за этот спор» (νεῖκος οὐχ ἐκὼν τόδ' ἡράμην, Eur. Heracl. 986); «я от себя делал (ἡράμην) ему зло, будучи вынужденным, сам не ведая, состязаться в этом состязании» (ἄγωνα τόνδ' ἀγωνιούμενος, Ibid. 992). Ифигения объясняет, что омыть статую богини надо в связи с угрозой со стороны грозящих схваткой греков: «Никогда бы я не стала браться за это без оснований» (ἡράμην βάρων ἄπο, Eur. Iphig. Taug. 1201). Полиник в «Финикиянках» говорит, что «взялся за копье только потому, что хотели (этого) его самые любимые люди» (τοῖς φιλότατοῖς ἐκοῦσιν ἡράμην δόρυ, Eur. Phoenis. 434). В соответствии с вышесказанным, Сапфо, говоря о том, что она «желала» (ἡράμην) Аттиду, скорее всего, намекала и на то, что она «бралась за нее», готовая сражаться за возлюбленную в некоем ритуальном агоне, в обстановке амебейного состязания хоров (ср. выше с. 27). Действительно, фрагменты, адресованные к Аттиде, доносят также имя Андромеды, известной по другим сапфическим песням, связанным, как было показано выше, с ритуальной перебранкой и амебейным пением девичьих хоров (см. выше):

Ἄτθι, σοὶ δ' ἔμεθεν μὲν ἀπήχθετο

φροντίσδην, ἐπὶ δ' Ἀνδρομέδαν πότῃ (Sapph. fr. 131 V).

Аттида, ненавистно тебе стало

Обо мне заботиться, к Андромеде устремляешься ты.

Другой фрагмент, возможно, подчерпнутый Гефестионом из того же стихотворения, что и цитируемый им стих из Sapph. fr. 49, указывает на эротическую обстановку это-

го пения, в котором речь шла о взаимоотношениях между составлявшими хор девушками (ср. Neph. Ench. 7, 7 (p. 23 Consbr.)):

Ἔρος δηῦτε μὲν ὀλυσσιμέλης δόνει,

γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον (Sapph. fr. 130 V).

Эрос вновь меня мучит, расслабляющий члены,

сладко-горькое, необоримое чудовище.

3. 2. Девочки и девушки: лесбийская любовь и ритуал

Таким образом, фрагменты Сапфо, адресованные к Аттиде, четко привязывают активное (мужское) сексуальное желание Сапфо к тому периоду в жизни ее возлюбленной, когда Аттида была еще не достигшим возраста привлекательности (ἄχαρις) ребенком или младшим подростком – «девочкой» (παῖς, Sapph. fr. 49 V). Сам фрагмент 49 недвусмысленно подчеркивает (как мы уже показали выше), что Сапфо «желала» (ἠράμην) Аттиду именно в связи с тем, что Аттида тогда относилась к младшему возрастному классу, к «девочкам» (παῖδες). Ряд других фрагментов, а также папирусный комментарий к Сапфо, конкретизируют эти наши наблюдения, подтверждая, с одной стороны, подчиненное положение сапфических младших девочек (παῖδες, παρθένοι) в их взаимоотношениях со старшими, а с другой, – ритуальную обусловленность этих взаимоотношений, их связь с культом Артемиды.

О соответствующего рода возрастной иерархии в рамках сапфического фиаса свидетельствует, например, тот факт, что Сапфо никогда не обращается ни к одной из «девочек» из числа παῖδες (они же παρθένοι, «девушки») лично и по имени¹⁸⁹. Если она даже

¹⁸⁹ Сапфо явно подчеркивает возрастной характер их служения. Подобная жесткая возрастная иерархия и наименование «девушки» (παρθένοι) – примета именно девических половозрастных сообществ, связанных с культом Артемиды. Так, согласно Схолиям к «Лисистрате», афинские девочки «не старше десяти лет и не младше пяти», «выступая как медведицы, одевались в шафрановое (κροκωτὸν) платье и совершали жертвоприношение Артемиде Бравронской и Мунихии, именуясь «девушки» (παρθένοι, Schol. In Lys. 645, 1–5). «Жертвоприношением» (θυσία) называлась здесь служба богине в течение нескольких лет (Ibid., 14–20). «Шафранный пеплос» явно

прямо адресуется к «девочке», то только по родовому имени: «я много приветствую дочь Полианактида» (πόλλα μοι τὴν Πολυανάκτιδα παῖδα χαίρην, Sapph. fr. 155; см. также fr. 283 (fr. 42(a)) V, fr. 99 L.-P.)¹⁹⁰. Но, как правило, она говорит о них в третьем лице единственного либо множественного числа: «ты отнимаешь у матери дочь» (φέρεις ἄπυ μᾶτερι παῖδα, Sapph. fr. 104(a) V); «девушки,/ творя всеобщую...» (πάρθενοι δ'.../παννυχίσδοι[σ]αι, Sapph. fr. 30, 2–3 V); «ты девушек отсылай» (πα]ρ[θ]ένοις ἄπ[π]εμπε, Sapph. fr. 27, 10 V); «девушки пели песнь чистую» (πάρ]θενοι/ ἄειδον μέλος ἄγν[ον, Sapph. fr. 44, 25–26 V); «я не могу представить, что какая-либо девушка... будет такой ученой» (οὐδ' ἴαν δοκίμωμι... ἔσσεσθαι σοφίαν παρθένον, Sapph. fr. 56, 1–2); «она со многими слезами меня покидала/ и так говорила мне» (ἄ με ψισδόμενα κατελίμπανεν/ πόλλα καὶ τόδ' ἔειπέ [μοι (Sapph. fr. 94, 2–3 V); «сладкоголосую девушку» (πάρθενον ἀδύφωνον, Sapph. fr. 153 V). Как к возрастной группе в целом Сапфо адресуется к этим «девочкам» (παῖδες) и «девушкам» (πάρθενοι) в новонайденном стихотворении (см. выше), а также, по-видимому, во фр. 41: «для вас, прекрасных, мой замысел неизменен» (ταῖς κάλαις ὑμῖν τὸ νόημα τῶμον οὐ διάμειπτον, Sapph. fr. 41 V).

Один примечательный отрывок, подтверждая наше прочтение фрагмента 49, зримо демонстрирует активную, мужскую роль старших девушек в их взаимоотношениях с младшими. Сапфо здесь велит, чтобы «принимательницы dildo, дочери Полианактида» (Πολυανακτ[ίδ]α[ις.../ὀλισβ[ο]δόκοις) «сыграли на струнах свою песнь» (χόρδαισ' ἴδια κρέκην, Sapph. fr. 99 L.-P.)¹⁹¹. Такое прочтение этого спорного фрагмента представляется наиболее вероятным. Действительно, приведенные недавно Д. Ятроманолакисом

в религиозном контексте – вместе с «венками» (στέφανοι) – упоминается и у Сапфо (κροκόεντα/...πέπλον, Sapph. fr. 92, 7–8 V). См. подробнее ниже.

¹⁹⁰ В уже цитировавшемся папирусном комментарии Каллия Митиленского, где речь шла о Сапфо, «воспитывающей» (παιδεύουσα) девушек, по-видимому, перечислялись некоторые такие «девочки», упоминавшиеся в песнях Сапфо: «...анактида/...Клеанактида.../дочь...» (νακτίδω[.../Κλεανακ[τίδα...]/ἡ παῖς (Sapph. fr. 214B, fr. 1, 8; fr. 2. col. 2, 10–12). К числу «девочек» относились, видимо, и представительницы рода Пенфилидов – некие «Пенфилеи» или одна «Пенфилея» (Πενθιλήαν), чью любовь «избрала для себя» (ἦλεο) подруга Сапфо Мика (Sapph. fr. 71 V).

¹⁹¹ Е.-М. Фогт в своем издании относит этот фрагмент к Алкею, но аргументы Д. Ятроманолакиса, вновь изучившего Р. Оху. 2291 и подтвердившего чтение ὀλισβ[ο]δόκοις, убеждают нас вновь принять атрибуцию Э. Лобеля и Д. Пейджа. Мы приводим фрагмент по Д. Ятроманолакису, чьи аргументы здесь нам представляются исключительно убедительными. Ср. фр. 22, где Сапфо, обращается к Абантис: «я велю тебе воспеть Гонгиллу, взяв пектиду» (κ'έλομαι σ' ἀείδην/ Γογγύλαν [Ἀβ]αντι, λάβοισαν.[/πᾶ]κτιν, Sapph. fr. 22, 9–11 V). См. (Yatromanolakis, 2007: 252–253). Ср. (Мякин, 2004: 50).

убедительные аргументы вновь подтвердили, что «значение dildo (искусственный фаллос) – это единственное засвидетельствованное значение ὄλισβος для этой и позднейшей эпохи»¹⁹². Данное прочтение согласуется и со жречеством Сапфо богине Артемиде: искусственные фаллосы, согласно Гесихию, использовали только жрицы Артемиды, и причем именно жрицы, «заведующие жертвоприношениями Артемиде» (αἱ τῆ Ἀρτέμιδι θυσίων ἄρχουσαι, Hesych. Λ, 1257). Как поясняет Гесихий, слово «ломбы» (λόμβαι), которым называются такие жрицы, происходит «от костюма (используемого) в ходе этой забавы» (ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν παιδίαν σκευῆς, Ibid.). Это требует связать таких жриц и соответствующий ритуальный гомоэротизм, прежде всего, с теми «жертвоприношениями» Артемиде, для которых засвидетельствована театральная или квазитеатральная обстановка. Это мы можем с некоторой уверенностью полагать, например, для афинских Бравроний, где «невысокий каменный холм», возможно, служил естественным амфитеатром, а вазовые росписи, изображающие бегущих или танцующих маленьких девочек и жриц, переодетых медведицами, явно относятся к священным представлениям либо состязаниям как части празднества (Redfield, 2003: 99–100; Kahil Lilly, 1976: 129)¹⁹³. Панегирей Артемиды Термии в Терми близ Митилены, как мы видели выше, также предполагал сценические выступления, сценический, публичный характер имели и многие песни Сапфо (Plut., Mus. 16. 1131c (vi. 3. 13. Ziegler); Ov. Her. XV, 15–20, 201 etc., Sapph. fr. 214 B, fr. 2, col. I, 14–18, см. выше гл. II)¹⁹⁴. Как и в аттическом Бравроне, на лесбосском панегирее Артемиды Термии центральную роль играли состязания детей (παῖδες), из которых на Лесбосе

¹⁹² См. (Yatromanolakis, 2007: 253). Как указывает Д. Ятроманолакис, ассоциаций с dildo не избежать, даже если вопреки всему - ad hoc - принять здесь для ὄλισβος у Сапфо значение «плектр» (как это делает М. Уэст): плектром («рожкой») и ударяли и скользили по струнам (ср. ὀλισθεῖν/ὀλισθάνειν – «скользить» и ἄλισβη – «хитрость»). Ср. обыгрывание этого в диалоге Метро и Коритто у Герода (Herod., VI, 51, 71). Говоря об «этой эпохе», Д. Ятроманолакис имеет в виду «позднеархаические Афины», однако малоазийское происхождение ὄλισβος позволяет нам спроецировать выявленное Ятроманолакисом «позднеархаическое» значение ὄλισβος и на архаический Лесбос. См. аргументы, а также критику предвзятого подхода М. Уэста (Ibid.: 253, n. 379). Ср. обсуждение вопроса (Мякин, 2004: 50, прим. 3).

¹⁹³ Возможно, именно ступени для зрителей имеет в виду Еврипид, говоря о «священных ступенях (Артемиды) Бравронии» (σεμνάς... κλίμακας Βραυρωνίας, Eur. Iphig. Taur. 1462).

¹⁹⁴ Общие черты имел и культ богини: на священнодействиях в Бравроне служащие богине «девушки» (παρθένοι) были «носительницами корзин» (κανηφόρους, Schol. In. II. I, 504, sch. 3). «Золотые корзины» (κανήια χρύσια) фигурируют и в архаическом списке приношений Артемиде Термии (IG XII (2), № 13).

выбирался и «начальник празднества» – панегириарх (IG XII (2), № 241; № 242; Himer. Orat. 28, 4–11, p. 128 Colonna, см. выше).

Таким образом, гомосексуальные отношения между старшими и младшими (либо – между жрицей и посвящаемыми) изначально, по-видимому, были частью ритуала. Рассказанная Овидием история о том, как Зевс овладел нимфой из свиты Артемиды, приняв облик богини, указывает, с одной стороны, на то, что такого рода гомосексуальные отношения в культовом содружестве Артемиды предполагали мужскую роль жриц, а с другой, – что они не имели никакого отношения к добрачному сексу и лишению девственности (Ov. Met. II, 425 etc.). Показательно, что нимфа начинает сопротивляться ласкающей ее Артемиде (за которой скрывается Зевс), только тогда, когда божество начинает явно выказывать, что действует «не без преступного умысла» (*pec sine crimine*, Ov. Met. II. 433). *Crimen* в соответствующих контекстах Овидиевых «Героид» и «Любовных элегий» – предполагает прелюбодейние с классическим *coitus*-ом (Ov. Her. II, 28; Ov. Her. IV, 18, 31; Ov. Her. XVII, 17; Ov. Her. XIX, 132; Ov. Her. XX, 7, 68)¹⁹⁵. Если сопоставить этот рассказ у Овидия с теми характеристиками, которые он в своем «Письме Сапфо Фаону» дает отношениям поэтессы с ее девочками, то, приняв во внимание разночтения, можно сделать вывод, что Сапфо любила их, все-таки не лишая их невинности. Значительная часть рукописей дает для ключевого в этом плане стиха (Ov. Her. XV, 15) вполне приемлемое и соответствующее чтение: «и прочие сто девочек, которых я еще любила без преступления» (*quas jam sine crimine amavi*)¹⁹⁶. Против этого, казалось бы, аргументированно возразил Х. Дерри. Приведя весомые аргументы, он обосновал необходимость принятия здесь чтения франкфуртской рукописи F: *quas non sine crimine amavi* (которых я любила не без порока). См. (Dörrie, 1975: 93). Однако и при принятии чтения Дерри *crimen* в сочетании с *sine* бу-

¹⁹⁵ Ср. у Овидия: «не таят преступления (=прелюбодейния) украдкой поднесенные дары» (*pec data furtive munera crimen habent*, Ov. Am. II, 5, 6); «нравы без прелюбодейния» (*sine crimine mores*, Ov. Am. I, 3, 13); «ты обвиняешь меня в преступлении (=прелюбодейнии), которого я не совершал» (*me non admissi criminis esse reum*, Ov. Am. II, 7, 28); «оставь преступления твои на твоём ложе» (*in lecto crimina pone tuo*, Ov. Am. III, 14, 20).

¹⁹⁶ Х. Дерри справедливо считал это чтение «вполне изящным» (Dörrie, 1975: 92). Соглашаясь с ним, можно лишь сожалеть, что, вопреки обоснованным доводам немецкого ученого, до сих пор многие издания Овидия воспроизводят вульгарное *quas hic sine crimine amavi* (которых я здесь без преступления любила). С другой стороны, и это испорченное чтение многих рукописей, при всей своей лексической неприемлемости, так же говорит в пользу нашего взгляда на отношения Сапфо с девушками. Сапфо, с точки зрения Овидия, в любом случае, не лишала их невинности. См. (Dörrie, 1975: 92–93).

дет указывать скорее не на то, что Сапфо лишала девочек невинности, но на то, что практиковавшийся ею способ любви был чисто технически «не без порока». Это значит, что пресловутое «не без порока» отсылает здесь, прежде всего, к многочисленности возлюбленных (помимо юной Аттиды, согласно Овидию, – есть еще «сто других девочек»: *aliae centum*). По нашим наблюдениям, в «Героидах» выражение *sine crimine* получает именно такое, «техническое» значение в тех случаях, когда речь идет о любовных отношениях героя с множеством возлюбленных. Это означает, что приведенные выше слова овидиевой Сапфо следует прочитывать, например, в контексте той похвалы, которую Деянира у Овидия воздает Гераклу: «ты любил меня и вместе (со мной) многих других, но любил ты меня без порока» (*cum multis sed me sine crimine amasti*, Ов. Нер. IX, 137)¹⁹⁷. То есть Сапфо, по мысли Овидия, далеко не была неутомимым Гераклом. И, поскольку в обсуждаемых стихах «Письма Сапфо к Фаону» речь идет именно о множестве возлюбленных, то и в варианте франкфуртской рукописи слова овидиевой Сапфо будут отсылать вовсе не к лишению девушек невинности, но к тому факту, что сапфический способ реализации активной роли в сексуальном акте порочен, так как не достигает уровня классического *coitus*'а. О чем в связи с этим еще могла идти речь? Ввиду того, что сапфическое ἡράμωλον (желала) в *Sapph. fr. 49* формально ничем не отличается от мужского гомосексуального и адресованного к мальчику «я желала» - ἡράμην (ср. выше *Theogn. II, 1345–1346*; *Theocr. XIII, 6–7*; *Theocr. XIV, 7*; *Theocr. XXIII, 1* и др.), мы вправе и в гомосексуальных отношениях старших девушек с младшими в сапфическом содружестве предполагать анальный *coitus*. Такое представляется весьма вероятным. Ведь это, с одной стороны, не предполагало лишения девственности, а с другой, как кажется, наиболее внятно объясняет столь акцентировано значимую роль «умощения» в той картине гомоэротического акта, который рисуется, например, в *Sapph. fr. 94*. Не случайно ведь Сапфо (и Алкман) адресуется к девочкам так, как в мужской гетерии адресовались к мальчикам (παῖ, παῖδες). См. (Dickey, 1996: 66).

Как мы уже показывали в своей первой книге, умощение «царской (лидийской) мазью» рассматривалось сапфическим фрагментом 94 в контексте гомоэротического общения с младшей девочкой (которая выведена в качестве покидающей содружество) как

¹⁹⁷ Такую же двусмысленность выражение *sine crimine* получает и в «Письме Елены к Парису», где также речь идет о многих возлюбленных: «У тебя редкий облик, и девушка может захотеть отправиться в объятия твои; но пусть лучше другая станет счастливой без порока (*felix sine crimine fiat*), чем наше целомудрие падет под иноземной любовью» (Ов. Нер. XVII, 95–96).

обязательное и ритуально обусловленное («мазью изобильной и царской» – πόλλω [] . μύρω // βασ]ιλιῶ, Sapph. fr. 94, 18 – 20). Показательна хоровая обстановка этой сапфической песни (ср. «хор» – χ]όρος, Ibid. 27), где поющее «я» Сапфо вписывает себя в хоровое «мы» (ἀπέσκομεν etc., Ibid. 26). Ритуальная обусловленность умащения, действительно, заставляет вспомнить об Афродите, которая умащается для того, чтобы «отправиться в желанный хор Харит» (Χαρίτων χορὸν ἱμερόεντα, Od. XVIII, 192–194). Прекрасным Харитам у Сапфо, по-видимому, соответствует здесь хоровой коллектив старших девушек, к общению с которыми временно была допущена и ныне покидающая фиас младшая девушка. Ведь именно общаясь с нею, «мы прекрасное переживали» (καὶ κάλ' ἐπάσχομεν, Sapph. fr. 94, 11 V). При этом, согласно Гесихию, красота возлюбленной как таковая вообще синонимична этому «умощению» (μύρω) Афродиты (Hesych. K, 463). Это более чем соответствует связанной с Сапфо мифопоэтической традиции о Фаоне, объекте легендарной любви Сапфо, где персонифицированный мужской образ Фаона (Φάων – «сияющий») тождественен «алебастровому сосуду с умащением» (ἀλάβαστρον μύρου), дару Афродиты (Ael. Var. Hist. XII 18)¹⁹⁸. Ведь именно благодаря ему, согласно Элиану, Фаона и любили «митиленские женщины» (αἱ γυναῖκες αὐτοῦ αἱ Μυτιληναίων).

Таким образом, упомянутая хоровая обстановка этого сапфического фрагмента, помноженная на митиленскую мифологию Фаона, исключает, вопреки Д. Ятроманолакису, отнесение Sapph. fr. 94 к симпосийным песням афинской «лже-Сапфо» (ср. Yatromanolakis, 2007: 281–282). Тем более что в мужской песенной традиции симпосия, (в отличие от женской хоровой традиции), умащение не связывается напрямую с сексуальным актом¹⁹⁹. Напротив, в гомеровском «Гимне к Афродите» – произведении далеко не симпо-

¹⁹⁸ У. Фон Виламовиц-Меллендорф удачно трактовал Фаона как «демона мазей, притираний и афродизиаков». См. (Wilamowitz-Möllendorf, 1913: 33–40).

¹⁹⁹ Хотя умащение, конечно, мужчины использовали и «на симпосиях» (ἐν τοῖς συμποσίοις, Hesych. E, 3542). Ср. у Алкея в песне, написанной сапфической строфой (Alc. fr. 362 V):

ἀλλ' ἀνήτω μὲν περὶ ταῖς δέρασι
 περθέτω πλέκταις ὑπαθύμιδάς τις
 κὰδ δὲ χευάτω μύρον ἄδυ κὰτ τῷ
 στήθεος ἄμμι.

сыйном – Хариты умащают «маслом нетленным» Афродиту, когда она готовится обольстить троянца Анхиза (ἐλάϊω/ ἄβρότω, h. Nom. Aphr. IV, 61 – 62; ср. Aristoph, Lys. 946). Заметим, что в мифологическом плане само это умощение в поэзии Сапфо (в точном соответствии с толкованием Гесихия, см. выше), совершенно как и в гомеровском «Гимне к Афродите», соотносится с волшебным светом, «простираемым» во фрагменте 96 тоскующей «девушкой-луной» на «соленое море» и «многоцветные нивы» (φάος δ' ἐπί/σχει, Sapph. Fr. 96, 9 – 10 V). См. (Мякин, 2004: 155). Действительно, в «Гомеровском гимне к Афродите» то очаровывающее сияние, которое изливается от Афродиты-«луны», когда богиня предстает перед Анхизом, с одной стороны, представлено как результат воздействия волшебной мази, с другой – уравнивается с лунным светом: «как словно луна она сияла вокруг нежной груди – диво для взгляда» (ὥς δὲ σελήνη, στήθεσιν ἄμφ' ἀπαλοῖσιν ἐλάμπροτο, θαῦμα ἰδέσθαι, h. Aphr. IV, 89 – 90). В сапфическом фрагменте 96 этот образ лунного света, уже в силу одного только использования существительного φάος (свет, сияние), должен бы, следуя митиленской мифо-поэтической традиции, соотноситься с перевозчиком Афродиты Фаоном (см. выше)²⁰⁰. При всей обрывочности фрагмента 96 он оканчивается именно описанием любовного томления («желанием... нежную грудь тяготит» – ἰμέρω... λέπταν ποι φρένα... βορήται, Sapph. fr. 96, 16–17 V). А далее речь идет либо о желании автора «убедить» (если считать πείθω глаголом), либо о каких-то действиях, что вершит своими «руками Пейфо» (χέρσι Πείθω, Ibid., 29). И то и другое (все зависит от прочтения) в сапфическом «Гимне к Афродите», например, мыслится приводя-

Пусть же сплетенные гирлянды укропа

бросят <нам> вокруг шей и сладкое

миро пусть прольют на грудь

нам...

²⁰⁰ Ср. миф о Фаэтоне (Φαέθων – «сияющий», прич. от арх. *φαέθω «сияю»). Его, «светлого» (φαίδιμον) сына Эос и Кефала, «улыбколюбивая Афродита похитила <с земли> и в храмах священных у себя ночным стражем (νηόπολον νύχιον) сделала, божественным демоном» (δαίμονα δῖον, Hes. Theog. 989 – 991). Это не противоречит тому, что в более широком мифологическом плане, и в других контекстах, Фаон (Фаэтон) мог соотноситься и с кругом соляных (и вообще – сияющих) божеств (Надь Гр., 2002: 335). Еще Виламовиц с полным основанием видел в возлюбленном Афродиты Фаэтоне и в Фаоне, возлюбленном Сапфо, один и тот же персонаж (Wilamowitz-Möllendorf, 1913: 37).

щим девушку к гомосексуальной «любви» (ἐς φιλοτάτα, Sapph. fr. 1, 19 V). Равно и в гомеровском гимне спроецированное на Анхиза непобедимое и обольщающее сияние Афродиты приводит, как известно, к тому, что «Анхиза охватила любовь» (Ἰ Αγγίσην δ' ἔρος εἶλεν, h. Aphr. IV, 91).

Добавим, что в сапфическом фрагменте 96 мы имеем дело с любовью старшей девушки к младшей, и эта любовь проецируется на безымянного адресата («ты»), которым может являться всякая другая младшая девочка из хора равного Аттиде возраста. «Девушка-луна», которая ныне «выдается среди лидийских женщин», тоскует, «вспомнив о нежной Аттиде» (ἀγάνας ἐπιμνάσθεις Ἰ Ατθιδος), но говорящая проецирует эти чувства на безымянное хоровое «ты»: «твоей песне она очень радовалась» (σῶι δὲ μάλιστ' ἔχαίρε μόλπῳ, Sapph. fr. 96, 5 V). Это обобщенное «ты» тождественно такому же обобщенному «ты» фрагмента 94 (ср. завершающее «ты уголяла страсть» - ἐξίης πόθον, Sapph. fr. 94, 23 V). Точно так же и реплики младшей девочки, покидающей содружество во фрагменте 94, равно как и описание страсти вспомнившей об Аттиде, далекой «девушки-луны» во фрагменте 96, в одинаковой степени развиваются говорящей (Сапфо), и впоследствии переадресуются обобщенно-хоровому «ты», как ответ в рамках песенной переключки: «я же так отвечала ей» (τὰν ἔγω τάδ' ἀμειβόμεν, Sapph. fr. 94, 6). С нашей точки зрения, все эти формы среднего залога от глагола ἀμείβω, включая как личные глагольные формы (ἀμείβομαι), так и медиальное причастие (ἀμειβόμενος), встречаясь в значении «отвечать» почти исключительно и только в эпосе (Гомер), и у поэтов (Сапфо, Пиндара, Софокла, Еврипида), сами по себе должны восходить к обстановке хорового пения (Веселовский, 1989: 81 и сл.). Ведь изначальное значение ἀμείβομαι, как то показывает этимология слова, – это «делать в свой черед, чередоваться» (LSJ: 80; Frisk, 1960: 90; Chantraine, 1977: 73)²⁰¹. Таким образом, ἀμείβομαι у Гомера в приложении к ответам героев в ходе беседы, спора, обмена репликами на поле боя, так или иначе, должно было подчеркивать и поэтический характер их ответа, отсылая к изначальному хоровому исполнению эпических песен (так в II. III, 437, II. VII, 356, II. XIV, 270, II. XV, 48, II. XVII, 33, II. XXII, 329; Od. II, 84; Od. III, 148; Od. IV, 234; Od. IV, 464 etc.). Это хоровое исполнение мы видим в «Одиссее», где феакские юноши не только танцуют под песню аэда, но и поют, составляя хор.

²⁰¹Ср.: «они, чередуясь, несли стражу» (αἱ μὲν ἀμειβόμενοι φυλακὰς ἔχον, II. IX, 47); «чередуясь домами» (ἀμειβόμενοι κατὰ οἴκους, Od. I, 375). То же в Od. II, 140. См. в приложении к соревнующимся на празднестве (Od. VIII, 379), у Гесиода – в приложении к чередующимся Дню и Ночи (Hes. Theog. 749).

Действительно, прежде чем Демодок, «играя на форминге, начинал прекрасно петь» (ἀνεβάλλετο καλὸν ἀεΐδειν, Od. VIII, 266), девять судей «расчистили место для хора» (λείηναν δὲ χόρον, Ibid. 260). В таком контексте праздничного, культового действия, чередующегося хорового или сольного пения (а во фр. 94 Сапфо помимо «хора» упоминается и «святилище» – ἱερόν, Ibid. 25) глагол ἀμείβομαι (давать ответ) всегда означал именно «петь в ответ, петь, чередуясь» (ср. «прекрасный ответ» Андромеды: κάλαν ἀμοΐβαν, Sapph. fr. 133(a), см. выше, гл. I). Ср. у Гомера: «Музы пели, чередуясь, прекрасным голосом» (αἶ ἄειδον ἀμειβόμεναι ὀπὶ κάλη, II. I, 604); «все девять Муз пели заплачку, чередуясь, прекрасным голосом» (Μοῦσαι δ' ἐννέα πᾶσαι ἀμειβόμεναι ὀπὶ καλῆ, Od. XXIV, 60). То же в гомеровских гимнах: «Музы все вместе поют гимны, чередуясь, прекрасным голосом» (Μοῦσαι μὲν θ' ἅμα πᾶσαι ἀμειβόμεναι ὀπὶ καλῆ ὕμνεῦσίν, h. Hom. In. Aroll. II, 11). Точно так же и у Плутарха, цитировавшего традиционные спартанские песни, хору стариков «хор мужчин в расцвете сил, в свой черед ответствуя, говорил» (ὁ δὲ τῶν ἀκμαζόντων ἀμειβόμενος ἔλεγεν, Plut. Лус. 21) У Пиндара ἀμείβομαι выступает именно в таком значении: «нам же подобает, чередуясь (ἀμειβομένοις), воспеть потрясателя земли, сына Крона, благодетеля колесниц на ипподроме» (εὐεργέταν ἀρμάτων ἵπποδρομίον κελαδῆσαι, Pind. Isthm. I, 52–54); «так славили они это, чередуясь друг с другом» (τοὶ μὲν ἀλλάλοισιν ἀμειβόμενοι γάρυον τοιαῦτ', Pind. Pyth. IV, 93–94) и т. д.

Таким образом, адресуясь к младшей девочке, покидающей сапфическое содружество, Сапфо вписывает себя (и, очевидно, старших девушек, «подруг» – ἑταῖραι, согласно Suda, Σ, 107) в это суммирующее хоровое «мы»: «ты же отправляйся, радуясь и помня обо мне, ты ведь знаешь, как мы тебя любили» (χαίροισ' ἔρχεο κάμεθεν μέμναισ', οἶσθα γὰρ ὧς σε πεδήπομεν, Sapph. fr. 94, 7–8 V).

Понятно, что особенно важно рассмотреть здесь значение формы πεδήπομεν, традиционно переводимой как «мы любили (заботились)». См. (Hamm, 1957: 126).

Эолийское πεδήπομεν здесь, – это форма первого лица множественного числа имперфекта от πεδέπω, эолийского аналога ионийско-аттическому μεθέπω (LSJ:1352). Как аналог к πεδήπομεν глагол μεθέπω у Гомера и лириков имеет значение «настигать, погонять, гнать, входить куда-либо», подчеркивая волевое усилие лица, совершающего действие. Так, у Гомера Сфенел Капанид «тотчас погнал (μέθεπε) на Тидида крепконогих ко-

ней» (κρατερώνυχας ἵππους, Π. V, 329)²⁰². Гектор « (среди воинов) искал (μέθεπε) смелого возницу» (Π. VIII, 126). Телемах спрашивает Афины, принявшую облик Ментеса, сына Анхиала: «в первый ли раз тыходишь (в наш дом) или ты (старый) гость отца» (ἢ ἔ νεόν μεθέπεις, ἦ καὶ πατρώϊός ἐσσι, Od. I, 176). Причем схолии к «Одиссее» толкуют здесь μεθέπεις в первую очередь именно как «тыходишь» (μετέρχη, Schol. In. Od I. 1–309 (sch. vet.), hyp. v. Od. 175, sch. 2). Такое значение (движение, проникновение внутрь, познание) доминирует для этого глагола у Пиндара, в том числе – в приложении к сексуальному акту: «войдя и в ту страну²⁰³, что позади холодных ветров Борея» (τὰν μεθέπων ἴδε κείνον χθόνα, Pind. Ol. III, 31–32); «когда он возлег с тучей, входя в сладкую ложь» (ψεύδος γλυκὸν μεθέπων, Pind. Pyth. II, 37); «он теперь явил себя (πέφανται), входя в судьбу (дарованную) от Зевса» (μεθέπων Διόθεν αἴσαν, Pind. Nem. VI, 13–13b)²⁰⁴; «спиной познавая двойную ношу» (μεθέπων δίδυμον ἄχθος, Ibid. 57).

Исходя из этого, и в свете сказанного нами выше о ритуальном гомоэротизме у Сапфо, мы должны понимать «мы тебя любили» (σε πεδήπομεν) именно как отсылку к активным фаллическим действиям старших девушек в отношении младшей: «мы в тебя входили, познавали тебя». Лучше понять ритуально-магический смысл этих действий позволяет другое, помимо ὄλισβος, наименование искусственного фаллоса, известное нам по Героду, – βαυβῶνα (Herod. VI, 19 Cunningham; LSJ: 311). Ведь грамматически βαυβῶν – это мужской род от Βαυβῶ, персонификации женских половых органов в культе Деметры (ср. глиняные фигурки IV в. до н. э. со ртом вместо половых губ, найденные при раскопках в храме Деметры в Приене). См.: Emp. fr. 153 Diels; Clem. Alexandr. Protr. II, 20, 3. См. (Якубанис, 1994: 131; Roger, 1987: 185). Привязку такой персонификации, наряду с культом Деметры, также к культу Артемиды делает безусловной один из магических папирусов, опубликованных Э. Хейтчем. В нем Βαυβῶ – это имя самой Артемиды, «богини-стреловержицы» (ἰοχέαιρα), отождествляемой с Гекатой (Hymn. e par. mag. coll. (Heitsch), fr. 13, 2). Роль Баубо в культе богини плодородия проясняет Гесихий, согласно которому

²⁰² Гесихий также толкует μεθέπε как ἐδίωκε (преследовал): Hesych, M, 534.

²⁰³ По схолиям – «пришел к Гипербореям» (εἰς Ἵπερβορέους ἦλθεν, Schol. In. Pind. Ol. III, sch. 55a).

²⁰⁴ У Пиндара здесь идет речь об Алкимиде из Эгины, который одержал победу в борьбе среди мальчиков, хотя и «пришел» (ἦλθε) на игры, по-видимому, впервые, будучи «мальчиком, выходящим на состязание» (παῖς ἐναγώνιος, Ibid. 12–13).

Βαυβώ – это «кормилица Деметры» (τιθήνη Δήμητρος, Hesych. Β, 356). Отметим, что все это вполне согласуется с трактовкой, предложенной для сапфического σε πεδήπομεν Е.-М. Хамм²⁰⁵, лишь чуть уточняя ее, в соответствии с имеющимися фактами. На связь глагола μεθέπω (лесб. πεδέπω) с ритуалами Артемиды и на близость его по значению к ἀνάσσω (владычеству), указывает еще один магический папирус, где субъектом действия, выраженного глаголом μεθέπω (лесб. πεδέπω), выступает именно Артемида. Добавим, что это – вообще единственный случай, когда субъектом действия при μεθέπω (лесб. πεδέπω) выступает божество, что делает данный папирусный контекст особенно важным. Связывая Артемиду с силой жара, папирус обращается к богине: «о ты, которая в трех корзинах держишь неустанную силу пламени, овладеваешь троопутьем (τρίοδον μεθέπεις), владычишь тремя десятками дней» (τρισῶν δεκάδων δὲ ἀνάσσεις, Hymni e rar. mag. coll. (Heitsch), fr. 12, 4–6). Помимо прочего сближает этот папирус с сапфической поэзией и то, что Артемида в нем прямо отождествляется с луной (Τριναχία, ср. «розоперстую луну» во фр. 96).

Есть и еще черты, которые позволяют увидеть в указанных выше магических папирусах отсылку к лесбосским реалиям. В самом деле, в одном из них Артемида прямо отождествляется с Гекатой, а в другом к образу Гекаты отсылает упоминаемое «Троопутье», ведь Гекату называли «богиней трех дорог» (Theosg. II, 36). Геката почиталась повсюду в Греции, но именно на Лесбосе Артемида Термия в современную папирусу эллинистическо-римскую эпоху получает черты Гекаты: Великой Артемиде Термии как и Гекате, в это время посвящали собаку и изображали богиню с факелом в руке²⁰⁶. И именно о «факеле» (δαίδος) как о части девичьего «наряда» (κόσμον), который носить ей завещала мать, говорит в одном фрагменте Сапфо (Sapph. fr. 98(a), 7 V). Это можно интерпретировать как факт, подтверждающий нашу привязку Сапфо к культу Артемиды.

²⁰⁵ Е.-М. Хамм переводила сапфическое πεδέπειν как «заботиться, делать что-либо, доставляя себе хлопоты» (Hamm, 1957: 126).

²⁰⁶ Ср. надпись римской эпохи: «Великой богине Артемиде Термии (Θεῶν Μεγάλῃ Ἀρτεμίδι Θερμίᾳ) посвятил эту собаку Клавдий Лукиан из Алабанды» (IG, XII (2), № 514). Так, на монете эпохи Коммода Артемида изображена с факелом в левой руке, рядом надпись: «Удача Митилены». Более ранняя монета эпохи Адриана изображает Артемиду держащей факел обеими руками (Shields, 1917: 20–21).

Впрочем, на более ранних митиленских монетах Артемида представлена традиционнее – едущей на олене или в колеснице, запряженной двумя оленями, и лишь иногда рядом изображена бегущая собака (Shields, 1917: 20). В соответствии с этим можно предположить, что, по-видимому, накопление черт Гекаты в образе митиленской Артемиды шло постепенно, по мере усиления восточных влияний. В любом случае, глагол *μεθέλω* у Сапфо должен был отсылать к наиболее архаическим реалиям культа Артемиды. Но ведь и образ богини-повелительницы огня в процитированном выше магическом папирусе соотносим с традиционным образом восточнореческой (и лесбосской) Артемиды как хозяйки подземного огня и горячих источников. Вспомним, что в качестве владычицы источников Артемида почиталась на Лесбосе с гомеровских времен. Как свидетельствует эпитафия, митиленскую Артемиду Термию (*Θερμία* – «Горячая»), в связи с этим, именовали «Пламенем-удачей» (*Φλ<όξ> Τύχα*, IG XII(2), № 108, 4)²⁰⁷. Не аллюзией ли на это пламя является в знаменитой патографической оде Сапфо тот знаменитый «огонь, который пробежал под кожей» (*χρῶ πῦρ ὑπαδεδρόμηκεν*) при одном только взгляде поэтессы на любимую девочку (Sapph. fr. 31, 10 V)?

Все сказанное выше предполагает наличие на Лесбосе мистериального действия, связанного с Артемидой. И действительно, одна сильно разрушенная митиленская надпись эпохи Цезаря упоминает о «мистериях» (*τῶν μυστηρίων*) в связи с Артемидой (*Ἄρτεμιν ὑπὸ*, IG, XII (2). Suppl. № 9 (26), 3–5). В связи с этим интересна другая надпись из Митилены римской эпохи – почетное постановление в честь притана Аврелии Артемисии. Постановление называет ее «жрицей богинь Этефил и Карийских и росоносицей священнейших мистерий» (*ἱερεα(ν) τῶν θεῶν Ἐτ(η)φίλαν καὶ Καρίσσων καὶ ἔρ(σ)όφορον τ(ῶ)ν ἀγιωτάτων μυστηρίων*, IG, XII (2), № 255, 3–4). Параллели с ритуалами культа Афины в Аттике, а также приведенная выше разрушенная надпись эпохи Цезаря о «мистериях» Артемиды позволяют связать должность «росоносицы священнейших мистерий» с культом Артемиды. И действительно, на Лесбосе, согласно сообщению Скамона, лесбосского историка III в. до н. э.²⁰⁸, обе богини, соотносимые мифологией с росой, и Эрса

²⁰⁷ На соседнем Лемносе Артемида также была хранительницей подземного тепла, соединяя в себе черты «туземной великой богини» (Parker, 1993: 123).

²⁰⁸ Патриарх Фотий (X в. н. э.) цитирует вторую книгу «Находок» Скамона (Phot. Lex. F, p. 652, 3): «Он баснословит, что у Актеона (*Ἀκταίου*) не было детей мужского пола, а были дочери: Аглавр (*Ἄγλαυρον*), Эрса (*Ἐρσην*) и Пандрос (*Πάνδρσον*)».

(ἼΕρση), и Пандрос (Πάνδροσος), считаясь дочерьми охотника Актеона, относились, надо полагать, к числу девичьих божеств круга Артемиды (Paus. IX, 2, 3)²⁰⁹. На то же намекает, по-видимому, тот факт, что хорошо известный по Афинам обряд «несения росы» был в принципе тесно связан с культом богини-хранительницы города, которой в Митилене, как известно, была Артемида, чтившаяся как «доводящая до зрелости» (Τελέσφορος), «Удача (Τύχη) Митилены» (Ferguson, 1989: 111, 166), «Согласие» (Ὁμολοία), в руках жриц которой была судебная власть (IG, XII(2), № 67, № 108).

Афинский обряд «несения росы» (Аррефории) хорошо известен. Действительно, семи-одиннадцатилетние афинские девочки-«росоносицы» (ἐρρηφόροι или ἀρρήφοροι) в месяце Скирофорионе (самое жаркое время года) несли в корзинках росу²¹⁰ из подземелья близ храма Афродиты-В-Садах в святилище Афины-Пандросы (Πανδρόσα – «Всевлажная»), расположенное на акрополе. Это, с одной стороны, был ритуал, связанный с культом богинь плодородия: Пандроса чтилась в Афинах, наряду с Талло (Θάλλω – «Цветущая»), как одна из Гор (Ὠραι), богинь заботящихся об урожае. Но те же девочки-аррефоры, с другой стороны, принимали участие в ночном священнодействии, имевшем характер инициации и касавшемся, очевидно, уже их будущего женского плодородия²¹¹ (Гвоздева, 1998: 123–124). Ведь сама Герса (ἼΕρση – «Роса») считалась сестрой Пандросы, которая соотносилась с Харитами (ср. Paus. I. 27, 4).

Пайдевтическая функция афинских Аррефорий, как одного из ритуалов инициационного цикла (достижение рубежа полового созревания), наличие «всенощной», Герса-роса как сестра Хариты Пандросы, все это весьма близко напоминает обстановку сапфического фрагмента 96, а также тех фрагментов Сапфо, которые сохранились на папирусах александрийского издания и восходящих к нему. Таким образом, можно предполагать культовую параллель афинским аррефориям в тех ритуалах, к которым отсылает постоянное упоминание росы во фрагментах Сапфо: «росы» (ἑέρσας, Sapph. 73(a), 9 V; «росистая»

²⁰⁹ Суда упоминает и о четвертой дочери Актеона Финике (Φοινίκη) и связывает ее с «финикийскими письменами» (Φοινικῆια τὰ γράμματα), что позволяет с доверием относиться к привязкам, предлагаемым у Скамона, поскольку они относятся к той же эпохе ближневосточных, раннеархаических влияний, к которой относится и культ фиалкогрудой богини на Лесбосе. См.: Suda, Λ, 568 (ср. выше гл. II, с. 77 и сл.).

²¹⁰ См. (Латышев, 1997: 144).

²¹¹ См. (Мякин, 2004: 160–161).

(δрос[ό]εσσα, Sapph. fr. 71, 8 V). Действительно, фрагмент 23, сохранившийся на папирусе Р. Оху. 1231 (донесшем до нас остатки александрийского издания песен Сапфо), с безусловностью соотносит «росу» с ритуалом всеобщего бдения на берегу водоема: «росистые берега//...творить всеобщую» (δросόεν]τας ὄχθοις//... παν]νυχίσι[δ]ην, Sapph. fr. 23, 11, 13 V (= Р. Оху. 1231 fr. 14)). Как мы показали выше, в сапфическом культовом содружестве эти всеобщные были связаны с культом Артемиды в круг богинь-спутниц которой входила, согласно Скамону, и митиленская Эрса-роса²¹². Таким образом, связанные с Артемидой поздние «мистерии» (τῶν μυστηρίων) были, вероятно, тождественны «священнейшим мистериям» (τῶν ἁγιωτάτων μυστηρίων), в которых участвовала как «росоносица» (ἔρ(σ)όφορον) и Аврелия Артемисия. Отражение их (в образе Эрсы-росы) в лесбосской мифологии подчеркивает традиционный и древний характер этих таинств и они, соответственно, вполне могли составлять важную часть тех религиозных обрядов, которые отправляли девочки и девушки Сапфо (IG, XII (2), № 255, 3–4).

Но отправляемые ими религиозные обряды, как мы видели, не сводились к этому.

И ночные моления к Артемиде у священного источника с просьбами ниспослать освобождение от любовных желаний, и гимны к Афродите с просьбой соединить во имя этого девушек между собой (пусть даже против их желания) в свете вышесказанного представляются взаимосвязанной составляющей их возрастного служения Артемиде (см. выше гл. I, ср. Sapph. fr. 1; Sapph. fr. 23, 9–13; Sapph. fr. 30, 2–5 V; Sapph. fr. 96; ср. Ov., Her. XV, 158 etc.). Не случайно ведь у Алкмана «питающая» Эрса-Роса – «дочь Селены», покровительницы любовной магии²¹³ (Διὸς θυγάτηρ Ἔρσα/ ...καὶ Σελάνας, Alc. fr. 57).

Этим и обусловлен ритуальный гомосексуализм.

²¹² Ритуал афинских Аррефорий также пересекался с культом Артемиды – лепешки (ἀναστῆτοι), выпекавшиеся для девочек-аррефоров были, согласно Суде, аналогичны тем, что «приносятся в святилище Артемиды Мунихии» (εἰς τὸ Μουνιχίας ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος κομίζονται, Suda, Σ, 2082).

²¹³ Показательно, что, согласно Гесихию (E 86, E 87), ἔρσήεις (росистый) и δросώδης (орошенный) синонимичны καλὸς (прекрасный), соотносясь с образом «орошенных росой цветов» (τῶν δεδροσισμένων ἀνθῶν). Ср. Δρόσα (от ἡ δρόσος «влага, роса») – имя гетеры у Лукиана (Luc. Dial. Meretric. X). Согласно Гесихию «росоносица» (ἀρρηφόρος) рассматривалась в качестве мистагога, проводника в мистериях (Hesych. A, 7443). Аррефории (или, по Суде, Эрсефории) считались одновременно и «жертвоприношением» (θυσία), и «таинствами» (μυστήρια, Suda, A, 3863; Etymol. Genuin. A, p. 1230, 4).

Об обязательности пассивной гомосексуальной роли для младших членов фиаса свидетельствует знаменитый «Гимн к Афродите» Сапфо, где богиня заверяет, что та, кто отказывает Сапфо в любви – «творит несправедливость» (ἀδικήει, Sapph. fr. 1, 20 V). При этом, магически вещая от имени Афродиты, поэтесса со знанием дела заявляет, что девушка полюбит ее «и не желая того» (κῶλυκ ἐθέλοισα, Sapph. fr. 1, 24 V)²¹⁴. Это подчеркивает момент подчинения и даже принудительности во взаимоотношениях жрицы, старших девушек и девочек в культовом содружестве Сапфо. Новички должны были подчиниться власти Артемиды и Афродиты. Но не ошибаемся ли мы, делая столь радикальные выводы? Можно ли найти в пределах эллинского мира какие-либо признаки существования подобного рода посвященных Артемиде девичьих объединений? Есть ли примеры ритуального гомосексуализма в отношениях между юными девушками и старшей по возрасту жрицей? Как можно более подробное рассмотрение этих вопросов поможет избежать нам ошибок и поспешных выводов.

3. 3. Фессалийские истоки:

«оленье стадо» и девочки-оленицы

Обратимся вновь к новонайденному стихотворению.

Опубликованное Гроневальдом и Даниэлем новонайденное стихотворение Сапфо выводит поэтессу в окружении девочек-παῖδες, которые поют, танцуют, постигая «дары фиалкогрудых Муз» (Μοῖσαν ἰοκ[ό]λων κάλα δῶρα). Это с безусловностью помещает стихотворение в контекст культа Артемиды: во фр. 103 эта «фиалкогрудая богиня» (ἰοκ[ολ]πος) выводится именно в окружении «чистых Харит и пиерийских Муз» (ἄγναι

²¹⁴ Мы согласны с Б. Гофф, что Афродита здесь «с необходимостью обвиняет и судит, она настолько явно на стороне Сапфо, что у ее возлюбленной нет шансов». См. (Goff, 2004: 239). Заметим, что эта Афродита, «слышащая издалека» (αἰοῖσα πῆλοι) призывы Сапфо, здесь живо напоминает лесбосскую Артемиду Термию, которую митиленские женщины, судя по надписям, читали именно как «благовнемлющую» (εὐακόω, IG, XII (2), № 101). На культовую близость Киприды к Артемиде в рамках ритуалов сапфической фиалкогрудой богини (Артемиды) указывает их функциональный параллелизм, ср.: «свой гнев отложив от себя, фиалкогрудая богиня» (ῥῶσαν θεμένα τὰν ἰοκ[ολ]πος, Sapph. fr. 103, 7 V) и «ты же, Киприда почтенная, оставив от себя беду» (σὺ [δ]ὲ Κύπρι, σ[έμ]να/ θεμ[έν]να κάκαν, Sapph. fr. 5, 18–19 V). Ср. фиалкогрудую Артемиду в окружении Харит: Sapph. fr. 103 V. 20

Χάριτες Πιέριδέ[ς τε] Μοῖ[σαι, Sapph. fr. 103, 7–8 V). К нему отсылает и жалоба Сапфо на свои колени, которые «в танце раньше неслись с оленятами (νεβρίοισι) вровень (см. выше текст)». Сапфо, безусловно, хочет сказать, что когда-то она танцевала так же, как и «девочки» (παῖδες). Эти жалобы близки известным сетованиям Алкмана и наводят на мысль, что в сознании автора стихотворения «оленьята» (νέβρια) тождественны «девочкам»²¹⁵. Действительно, поэтическое уподобление юных девушек и детей «оленям» (ἔλαφοι) или «молодым оленям» (νέβροισι) – это, по-видимому, традиционный прием гимнической поэзии. Так, например, бегущие «девушки» (κοῦραι) и «дети» (τέκνα) уподобляются «оленям» (ἔλαφοι) в гомеровском гимне к Деметре (h. Hom. Cer. V, 174–178). Уподобление танцующей в хоре девушки «молодому оленю» (νέβρος) обычно и для песен хора в трагедиях Еврипида (Eur. El. 859–860; Eur. Bacch. 866–867). В соответствии с этим, наш основной словарь переводит νεβρίοισι у Сапфо именно как «оленьятам», то есть как форму дательного падежа множественного числа от νέβριον, предполагаемого уменьшительного от νέβρος (LSJ, suppl.: 216). И, по-видимому, именно из такого толкования и нужно исходить, проявляя осторожность, исходить при переводе (см. выше наш перевод новонайденного стихотворения). Однако νέβρια в новонайденной песни Сапфо вполне возможно толковать иначе. В самом деле, νέβρια здесь можно рассматривать как эолийскую форму от поэтического νέβρεια (оленьи кости, флейты для празднества Артемиды). Ведь согласно Каллимаху и Плутарху, высверленные «оленьи кости» (νέβρεια ὀστέα) – это традиционный материал для изготовления флейт к празднествам Артемиды (Call. In Dian. 244–245; Plut. Septem sapient. conviv., p. 150 Steph). Такое толкование сапфического νέβρια в языковом плане более чем приемлемо, принимая во внимание фиксируемый Е.-М. Хамм переход εἰ>ε>ι в эолийском диалекте «при образовании прилагательных, обозначающих вещество (материал)» (χάλκεια>χάλκια, χρύσεια >χρύσεια >χρύσια). См. (Hamm, 1957: 58). К тому же мы располагаем документальным, эпиграфическим подтверждением принципиальной фонологической возможности такого перехода. И пусть даже это явно поздняя и нелесбосская надпись, мы обязаны принимать ее во внимание, ведь она – единственный случай, когда нам встречается независимая и неличная форма,

²¹⁵ Ср. у Алкмана: ««не могут меня более колени носить, о сладкозвучные, священноголовые девушки»(οὐ μ' ἔτι, παρσενικαὶ μελιγάρυες ἰαρόφωνοι / γυῖα φέρην δύνονται, Alcman fr. 26 West (= Antig. Caryst. Mir. xxiii (27)). По Антигону Каристу Алкман пел это, когда не мог уже «вследствие старости (διὰ τὸ γῆρας) участвовать ни в хорах, ни в танцах девушек» (οὐδὲ τῆ τῶν παρθένων ὀρχήσει).

грамматически *прямо* возводимая к сапфическому νεβρίοισιν²¹⁶. Речь идет о надписи I–II вв. н. э из Ассизи (SEG, 30, № 1135): ἀρκῶ<ν> νέβριον {νέβρειον} πο<ί>μνήν ποτε κοῦρος (букв. «блюдуший некогда оленье стадо юноша»).

Рассмотрим ее подробнее.

Значение νέβριον здесь проясняет явно дублирующая его и семантически равнозначная ему форма νέβρειον. При этом, видеть в νέβριον {νέβρειον} πο<ί>μνήν «оленье стадо» в прямом смысле этого слова едва ли возможно: начиная с Гомера, слово ποίμνη никогда не обозначает стадо диких животных, но всегда – стадо животных домашних (преимущественно, овец и баранов)²¹⁷. Так, например, отыменное прилагательное ποιμνῆιον (букв. «стадный») означает обычно хлев или загон, где доятся или содержатся овцы или коровы (ср. «загон строить для скота» - σήκον τ' ἀμφιβαλεῖν ποιμνῆιον, Hes. Op. et dies, 787; ср. П. II, 470). Более того, в единственном месте у Гомера, где мы встречаем собственно «стадо» (ποίημνη), оно явно обозначает подчеркнуто домашних, «цивилизованных» животных, которые противопоставляются полудиким «тонконогим козам» циклопов. Об островке, где одиноко живет циклоп Полифем со своими козами, сказано, что этого острова вообще не касаются «ни стада (ποίημνησιν), ни плуг» (Od. IX, 122). То есть ποίμνη – это именно стадо домашнее, на что и намекает у Эсхила Аполлон, когда говорит о хоре преследующих Ореста Эринний: «такого стада не любит никто из богов» (ποίημνης τοιαύτης δ' οὔτις εὐφιλῆς θεῶν, Aesch. Eumen. 197). В соответствии с этим мы можем понимать νέβριον {νέβρειον} πο<ί>μνήν в надписи из Ассизи только метафорически – как обозначение некоего человеческого коллектива. Не коллектив ли это, вооруженный «оленьими флейтами» Артемиды (νέβρεια ὀστέα)? На такую мысль наводит здесь само наличие здесь дублирующей формы (νέβρειον), а также ее характер. Форма, представляя собой ошибку резчика (либо – исправление ранее допущенной ошибки), отражает, прежде всего, смысловое содержание, вкладывавшееся им в данное слово. Ясно, что резчик рас-

²¹⁶ Предпочтение в толковании, так или иначе, следует отдавать скорее ей, чем «Трюферу Небрию» (Νεβρίφ, IGUR, II, № 986) римской надписи или «одетым в оленьи шкуры» (νεβρίάφοροι) вакханкам позднеантичных надписей из Македонии (SEG, 49, № 814, col. I, 1, 4 etc).

²¹⁷ Ср. у Гесихия: «стадо, имеющее ягнят» (ὑπάρνος ποίμνη, Hesych., Υ, 243). В другом месте ποίμνη – это стадо баранов (Ibid. Κ, 4318). То же в схолиях к Гесиоду (Schol. In Op. et dies, proleg. sch. 784). Ср. у Еврипида «ягненок от стада» (ποίημνης νεογνόν, Eur. Electr. 495). У Павсания это также либо стадо баранов (Paus. VIII, 8, 2), либо – овец (Paus. IX, 13, 4 etc).

смастривал νέβριον {νέβρειον} πο<ί>μνήν именно как метафору (выражаясь современным научным языком). Действительно, приведенный выше пример из Эсхила показывает, что для ποίμνη употребление в переносном, метафорическом значении обычно именно в приложении к коллективу, объединенному музыкой и пением (в «Эвменидах» Эриннии выступают именно как хор). О том же свидетельствует и Платон. В его диалоге «Политик» «чужеземец» говорит: «Следующее за этим деление – отделить в двуногом (людском) стаде (ἐπὶ ποίμνη δίποδι) часть для руководства (этими) людьми (μέρος ἀνθρωπονομικόν), а это именно то, что (мы) искали» (ζητηθέν, Plat. Polit., p. 267 c, Steph.). И далее у Платона таким образом руководимое двуногое стадо прямо приравнивается к музыкальному либо хоровому коллективу, которым призван верховодить тот, кто «наилучшим образом при помощи инструментов (μετά τε ὀργάνων) и одним голосом управляет музыкой этого самого стада» (τὴν τῆς αὐτοῦ ποίμνης ἄριστα μεταχειριζόμενος μουσικήν, Plat. Polit., p. 268 b Steph.). Таким образом, πο<ί>μνήν в надписи из Ассизи, это, во-первых, метафора, а во-вторых, метафора, обозначающая хоровой, музыкальный коллектив. В свою очередь, квалификация этого коллектива как «оленьего» (νέβριον {νέβρειον}) требует от нас отождествить этот коллектив с женским хором, поющим под аккомпанемент «оленьих флейт» (νέβρεια ὀστέα). Действительно, согласно Каллимаху, первые жрицы Артемиды Эфесской (это были Амазонки), составив хор, танцевали для богини под звуки сириг, которые затем сменили флейты, сделанные из костей оленя – νέβρεια ὀστέα, «оленьи флейты» (Call. In Dian. III, 241–246):

πρῶτα μὲν ἐν σακέεσσιν ἐνόπλιον, αὐθι δὲ κύκλω

στησάμεναι χορὸν εὐρύν · ὑπήεισαν δὲ λίγειαί

λεπταλέον σύριγγες, ἵνα ῥήσσωσιν ὀμαρτῆ

(οὐ γάρ πω νέβρεια δι' ὀστέα τετρήναντο

ἔργον Ἀθηναίης ἐλάφω κακόν) · ἔδραμε δ' ἠχώ

Σάρδιας ἔς τε νομὸν Βερεκύνθιον.

Впервые (стали танцевать они) со щитами вооруженную (пляску), тотчас кругом
став хором широким, – подпевали высоко
звонкие сиринги, дабы в такт (все) ногой ударяли вместе:
не высверлили тогда еще олени кости –
погибель для оленя Афины. И достигало эхо
Сард и Берекинфского нома.

Таким образом, в надписи из Ассизи под $\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\iota\omicron\nu$ { $\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\epsilon\iota\omicron\nu$ } $\rho\omicron\langle\acute{\iota}\rangle\mu\eta\eta\nu$ разумеется именно хоровой коллектив, выступающий под аккомпанемент «оленьих флейт» ($\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\epsilon\iota\alpha$ $\delta\acute{\iota}$ $\acute{\omicron}\sigma\tau\acute{\epsilon}\alpha$). А ввиду того, что эта надпись – единственный, помимо новонайденного стихотворения Сапфо, пример употребления слова $\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\iota\omicron\nu$ (пусть даже и в адъективном значении), то, толкуя значение $\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\iota\omicron\nu$ у Сапфо, нам следует, в любом случае, опираться и на надпись из Ассизи (ср. LSJ, suppl.: 216). А она, как мы видим, подтверждает нашу гипотезу о связи Сапфо с культом Артемиды и, более того, позволяет предложить другой, новый вариант перевода для шестого стиха «Новой Сапфо». Действительно, если считать $\nu\epsilon\beta\rho\acute{\iota}\omicron\iota\sigma\iota$ в новонайденном стихотворении Сапфо эолийской формой дательного падежа множественного числа от поэтического $\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\epsilon\iota\omicron\nu/\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\iota\omicron\nu$, то стих 6 здесь следовало бы переводить: «те, что раньше в танце неслись вровень оленьим флейтам» ($\tau\acute{\alpha}$ $\delta\acute{\eta}$ $\rho\omicron\tau\alpha$ $\lambda\acute{\alpha}\iota\psi\eta\rho\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\omicron\nu$ $\acute{\omicron}\rho\chi\eta\sigma\theta\acute{\iota}$ $\acute{\iota}\sigma\alpha$ $\nu\epsilon\beta\rho\acute{\iota}\omicron\iota\sigma\iota$).

Но правильно ли при толковании сапфического стихотворения, относящегося как минимум к первой трети VI в. до н. э., опираться на столь поздние и географически далекие от Лесбоса параллели? К тому же, как указывает тот же Каллимах, хоры Артемиды в эпоху господства лидийцев в Малой Азии пели под аккомпанемент сиринг (они же – флейты Пана), а изготовление флейт из «оленьих костей» ($\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\epsilon\iota\alpha$ $\acute{\omicron}\sigma\tau\acute{\epsilon}\alpha$) поэт связывает с Афинами, называя их «гибельным делом для оленя Афины» ($\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ $\acute{\iota}$ Αθηνάϊης $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\phi\phi$ $\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$, Call. In Dian. III, 244–246)²¹⁸.

²¹⁸ Нет сомнения, что Каллимах хорошо знал мифологию Артемиды Эфесской. Вкратце излагаемая, или, точнее, обрисовываемая история ее культа в Эфесе, может быть, действительно,

В связи с этим, принимая в качестве возможного новое толкование $\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\iota\omicron\nu$ у Сапфо как «оленьего хора», близкого к «оленьему хору» ($\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\iota\omicron\nu$ { $\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\epsilon\iota\omicron\nu$ } $\rho\omicron\langle\acute{\iota}\rangle\mu\nu\eta\eta\nu$) надписи из Ассизи, нам следует, все-таки, избежать попадания в ловушку «афинской Сапфо». В этом смысле мы полностью согласны с Д. Ятроманолакисом (Yatromanolakis, 2007: 364). А это значит, мы должны принять данное новое толкование *исключительно и только* в тех пределах, в каких это допускается прежним, традиционным прочтением со всеми его параллелями и сближениями.

Но какие же параллели половозрастному девичьему объединению, этим «оленяткам» ($\nu\acute{\epsilon}\beta\rho\iota\alpha$) возглавлявшимся Сапфо, предоставляют наши источники? На ум здесь сразу же приходят фессалийские надписи.

Ведь принимая во внимание известную преемственность лесбосских культов по отношению к фессалийским, в девочках-«оленятах» Сапфо можно увидеть лесбосский аналог фессалийским девочкам-«оленицам» из Деметриады (Пеласгиотида), чья служба Артемиде имела характер предсвадебной искупительной жертвы и инициации (ср. «Артемиде Пагаситиде (Παγασίτιδι) Динатида, дочь Меланфия, отслужив оленицей ($\nu\epsilon\beta\rho\acute{\epsilon}\upsilon\sigma\alpha[\sigma\alpha]$: IG IX (2), № 1123)»²¹⁹. Как и в Митиле, Артемиде здесь соотносилась с родниковой водой, а точнее – с г. Пагасы (Παγασαί) и источниками, давшими ему назва-

отражает желание поэта здесь «дойти до истоков мифа» (Завьялова, 2002: 27). См. Call. In Dian. III, 225–246, cf. Schol. Call. Hymn. I, 77, melius ad. 226 hymn. III).

²¹⁹ Здесь фессалийское $\nu\epsilon\beta\rho\acute{\epsilon}\upsilon\sigma\alpha\sigma\alpha$, следуя указанию Supplementum 1996 г. к словарю Г. Лиддела и Р. Скотта, по-видимому, нужно понимать как $\nu\epsilon\beta\rho\acute{\epsilon}\upsilon\sigma\alpha\sigma\alpha$. См. (LSJ, suppl.: 216). Самые древние из дошедших до нас посвящений Артемиде от «девушек, отслуживших оленицами» в Пеласгиотиде датируются IV–III вв. до н. э. (SEG 43, № 240; SEG, 44, № 444, №456). Однако на древность этого культа указывает «Гимн к Артемиде» Каллимаха, где «скачущих олениц» ($\sigma\kappa\alpha\lambda\rho\acute{\omicron}\upsilon\sigma\alpha\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\phi\omicron\upsilon\varsigma$) – добытую в Фессалии первую добычу – Артемиде запрягает в свою колесницу (Call. In Dian. 100 etc.). Связать это с воззрениями лесбосцев позволяет, в первую очередь, возможная зависимость гимна Каллимаха от «Гимна к Артемиде» Сапфо (ср. очевидные переключки между Call. In Dian. 5–20 и Sapph. fr. 44a V). О том, что Лесбос мог унаследовать от фессалийской метрополии (Пеласгиотиды?) эти представления, говорит, помимо прочего, изображение на митиленских монетах Артемиды, едущей на олених (Shields, 1917:20), и «пеласгийская» Сапфо у Овидия (Pelasgida, Ov. Her. XV, 217). Ведь в «Героидах» Овидия Pelasgi и Pelasgiadae – это не просто «греки» или «гречанки», но всегда именно выходцы из Фессалии либо Пеллопоннеса (Ov. Her. IX, 3; XII, 29; XII, 83; XIV, 23; XVII, 239). См. вообще о преемственности лесбосских культов по отношению к фессалийским (Shields, 1917: 34, 70; ср. Spencer, 1995: 277, not. 41). Ср. о возможном влиянии инициационного мифа и ритуала фессалийской Артемиды на формирование культа и ритуала Артемиды Бравронской в Афинах: (Redfield, 2003: 105). Ср. (Burkert, 1977: 237).

ние²²⁰. Возможно, именно с Артемидой следует связать справлявшийся близ Деметриады на «иолковом берегу» (ἀϊγιαλὸς Ἰωλκὸς) Пагаситского залива «пилеев панегирей» (πυλαϊκὴν πανήγυριν, Strab. IX, 5, 15)²²¹. Принимая во внимание преемственность лесбосских культов по отношению к фессалийским, лесбосский аналог этим празднествам можно увидеть в «женских состязаниях в красоте» (καλλιστεῖα), связанных с горой Пилей (Πυλαῖος) близ Митилены, и именем легендарного первого правителя Лесбоса Пилея, сына пеласга Лефоя и внука Тевтама (Strab. XIII, 3, 3; II, II, 842–843)²²².

Но имеются ли отсылки к «оленицам» в других фрагментах Сапфо, или ласковое «оленята» в новонайденном стихотворении – лишь исключение? Их даёт, как кажется, фрагмент 213А Сапфо, где «оленицы» (νέβροι) упоминаются в связи с «дочерью Полианактида» (παῖ Πολυ[ανакτι, Sapph. fr. 213 V (fr. 42(a), 2, 9). Совсем в духе новонайденного стихотворения, νέβροι здесь – пусть и в крайне неясном контексте – соотносится с

²²⁰ Городу Пагасы, как указывает Страбон, «это имя дано от источников (τῶν πηγῶν), которые текут здесь многочисленные и в изобилии» (ἀὶ πολλὰ τε καὶ δαψιλῆις ῥέουσι, Strab., Geogr. IX, 5, 15). Как показывает археологический материал, обобщённый Коул, «вода, выходящая из земли», использовалась «в ритуалах перехода, для очищения перед замужеством» (Cole, 2004: 186, 193). Таким образом, наименование Артемиды Пагаситида подчёркивало её общеполитический статус куротрофного божества, покровительствующего девушкам.

²²¹ У Страбона при описании эллинских празднеств слово «панегирей» (πανήγυρις) прилагается чаще всего именно к празднествам в честь Артемиды или Лето (ср. панегирей в честь Артемиды Пергаи – XIV, 4, 2; панегирей Артемиды Алфейоны в Олимпии – XVIII, 3, 12; панегирей в честь Артемиды Эфесской – XIV, 1, 20; панегирей Артемиды в Лимнах – VIII, 4, 9; панегирей Лето, Артемиды и Аполлона на Делосе – X, 5, 2, Аполлона и Артемиды в Гордии – XVI, 2, 6). Только один раз говорится о панегиреях в честь Диониса (Strab. XIV, 1, 29), и однажды – о панегиреях Посейдону (XIV, 1, 20).

²²² Победительницы в них назывались «пилеидами» (πυλαΐδες, Hesych. II, 4342). Источники одновременно подчёркивают как эротический элемент этих состязаний, так и связь их с Артемидой. Судьей их был Приап, которому, однако, подносились в дар «шкура оленя (νεβρίδα) и золотой сосуд» (Suda, K, 241). В лесбосском контексте шкура оленя, безусловно, – это отсылка к Артемиде, хотя схолии к Илиаде и помещают эти состязания женщин «в священном участке Геры» (ἐν τῷ τῆς Ἥρας τεμένει, Schol. II, IX, 130). На митиленских монетах Артемиде изображалась едущей на олене. См. (Shields, 1917: 20). В связи с этим, несмотря на то, что схолии к «Илиаде» связывают эти состязания с женщинами, нельзя исключать здесь участие и девушек. Ведь Артемиде у Сапфо «навсегда дева» (ἄι πάρθενος), обитающая на «вершинах безлюдных гор» (ὀπὸ]λων ὀρέων κορύφαισ' ἐπὶ, Sapph. fr. 44a, 5–6), что соотносится с привязкой «состязаний» к горе Пилей. Известно, что к Артемиде Агротере могли обращаться и с просьбой «уловить» (ἀγρεῖν) невесту. См. Epigrammata dedicatoria, 280, 1–2 (Cougny). Ср. образ невесты как яблочка, до которого «собиратели яблочка... не смогли добраться» (μαλοδρόπης/... οὐκ ἐδύναντ' ἐπίκεσθαι, Sapph. fr. 105(a) V). Ср. отсылки к красоте девушек у Сапфо: «прекраснее Мнасидика нежной Гиринно» (εὐμορφωτέρα Μνασιδικὰ τὰς ἀπάλας Γυρίνωσ, Sapph. fr. 82(a) V).

παῖδες. В других случаях Сапфо зовёт их παρθένοι («девушки», ср., напр., Sapph. fr. 27, см. выше).

Таким образом, несмотря на очевидное лидийское влияние, культовое содружество Сапфо, скорее всего, пусть и в новых формах, но продолжало традиции континентальной прародины. Ведь лесбосцы еще в V в. до н. э. считали себя «единоплеменниками» (ξυγγενεῖς) беотийцев, которые, в свою очередь, пришли из Фессалии (Thuc. I, 12, 3; III, 2, 3; schol. In Thuc. I, 141, 6; schol. in Thuc. III, 2, 3). О фессалийской Пеласгиотиде как об общегреческой родине женских «таинств», связанных с культом богинь плодородия, как кажется, писал Геродот, отмечая, что именно «женщины Пеласгиотиды» (Πελασγιώτιδας γυναῖκας) первые научились «священнодействиям Деметры, которые эллины называют Фесмофориями» (Her. II, 171). Говоря о культе Додонского Зевса, Страбон, в свою очередь, также пишет, что «современные женщины-пророчицы» (τὰς νῦν προφητίδας) – это потомки женщин из Пеласгиотиды (Strab. VII, 7, 12). Материальная культура лесбосских полисных центров раннего железного века и эпохи архаики (прежде всего, Митилены и Пирры), помимо родственных связей с Анатолией, обнаруживает также свое родство с Беотией и Фессалией (Spencer, 1995: 277, not. 41; 281, not. 75).

Как можно видеть, и в случае традиционного толкования νεβρίοισι в новонайденном стихотворении Сапфо мы приходим к сближениям, которые полностью согласуются с выводами, сделанными выше по результатам анализа надписи из Ассизи. Итак, мы можем с большой уверенностью видеть в фиасе Сапфо именно культовое содружество (= «олений хор») «девочек-олениц» Артемиды, отношения между которыми во многом должны отражать традиционные отношения между старшими и младшими в такого рода половозрастных объединениях (ср. выше отношения между девочками и Агесихорой в спартанском хоре Алкмана).

3. 4. Локрийская параллель:

песни Феано

Придя к таким выводам, мы, однако, упустили две важные вещи, которые зримо не вписываются в предложенные спартанские и фессалийские сближения. Во-первых, Аттида, которую Сапфо «желала», когда та была девочкой младшего возрастного класса, у Суды выведена уже в числе «трех ее товарок и подруг» (ἐταῖραι δὲ αὐτῆς καὶ φίλαι... τρεῖς) вместе с Телесиппой и Мегарой (Sud., Σ, 107). Это указывает на долговременные, многолетние отношения, что полностью подтверждается рассмотренными выше фрагментами 49 и 96. В частности, в Sapph. fr. 96 девушка, которая «ныне выдается среди лидийских жен» (νῦν δὲ Λύδαισιν ἐμπρέπεται γυναιέσσιν) томится любовным желанием, «вспомнив о нежной Аттиде» (ἀγάνας ἐπιμνάσθεις ἄττιδος), что предполагает именно многолетнее пребывание Аттиды рядом с Сапфо (Sapph. fr. 96, 7–16 V)²²³. Во-вторых, «ученицами» (μαθήτριαι) Сапфо у Суды названы исключительно иностранки: Анагора из Милета, Гонгилла из Колофона, Эвника из Саламина (Suda, Σ, 107). Это также подтверждается фрагментами подлинной, лесбоской Сапфо: фрагменты 22 и 95 доносят, например, имя Гонгиллы, которая участвует в исполнении хоровых песен и ритуальных гимнов (Sapph. fr. 22, 10; fr. 95, 1 V).

Это участие в ритуальных действиях культового содружества Сапфо девушек из других городов можно сопоставить с описанными выше тесными контактами фиаса Сапфо с Лидией (см. выше). Мы, таким образом, с необходимостью должны говорить о фиасе Сапфо, по меньшей мере, как о межполисном институте. И этот межполисный характер фиаса нельзя объяснить одними лишь «узами ксении» или культурно-политическим влиянием Лидии (Ковалев, 2005, 62; Мякин, 2004, 197). Перед нами, в первую очередь, – религиозное служение, и единственный имеющийся пример такого религиозного служения греческих девушек за пределами родного полиса в античности – это многолетнее служение девушек из Локр Эпизефирских в храме Афины в Илионе во искупление легендарного греха Аякса, надругавшегося над ее жрицей Кассандрой (См. Polyb. XII, 5, 7; I. Tzetz., Schol. In Lycophr. 1141, 25b–30b). Следовательно, нам необходимо, в любом случае, внимательно проанализировать все, что известно о ритуальном служении локрийских деву-

²²³ Имя Аттида было нередким в Митилене. Ср., например, «Аттида, дочь Пифона» (Ἄττις Πιθωνος) в эпитафии эллинистической эпохи (IG XII (2), № 314).

шек, сравнив его с обстановкой песен Сапфо и литературной традицией о поэтессе. Действительно, можно ли провести параллели между ритуальным служением локрийских девушек в храме Афины в Илионе и служением ионийских и кипрских девушек в Митилене в культовом содружестве Сапфо? Как показывают наши источники, по-видимому, да. Во-первых, согласно Полибию, девушки, посылаемые локрийцами в Илион, были дочерьми «благородных» (εὐγενεῖς) родителей и отбирались только из «ста домов (τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν), которым локрийцы отдавали предпочтение еще до вывода (италийской) колонии» (πρὶν ἢ τὴν ἀποικίαν ἐξελεῖν, Polyb. XII, 5, 6–7). Папирусный комментарий к Сапфо также выводит ее «воспитывающей благороднейших (τὰς ἀρίστους) не только из соотечественниц, но и из Ионии» (τῶν ἀπ’ Ἰωνίας, Sapph. fr. 214B, 8–11 V). Гиппотрофное имя Телесиппы, по справедливому замечанию П. В. Ковалева, с безусловностью требует отнести эту «подругу» Сапфо к представительницам благородных семейств (Ковалев, 2005: 62; ср. Suda, Σ, 107). Во-вторых, как служение локрийских девушек в илионском храме Афины, так и пребывание ионийских девушек у Сапфо было временным (ср. выше, см. Sapph. fr. 94; Sapph. fr. 96)²²⁴.

Дж. Редфилд, анализируя церемонию отправки и прибытия в храм Афины локрийских девушек, обоснованно сближает их ритуальное служение по его форме с браком, однако избранные по жребию из ста лучших домов «девушки передавались здесь не мужьям, но храму – то есть богине» (Redfield, 2003: 90–91). В знаменитой «надписи девушек» III в. до н. э. девушки (κόραι) сведены в пары и, кроме того, даны указания относительно затрат на них, и на их «наряд» (κόσμος, IG IX, 1(3), № 706, 2 etc.). В числе многообразных элементов «женского наряда» (γυναικεῖος κόσμος), упоминаемых Гесихием, Судой и Фотием, мы находим и «венки» (στεφάνη, Hesych. E, 7212; Σ, 2147). Это соответствует как ритуальной цели, отправляемых в Илион девушек, так и составу того лесбосского «наряда» (κόσμον), который Сапфо считает обычным для «юности ее матери» (σ]φᾶς ἐπ’ ἀλικίας, Sapph. fr. 98(a), 2 V). При этом, говоря о современном ей времени, она в качестве наиболее достойного украшения на голову упоминает «пеструю митру» из Сард (ποικίλαν ἀπὸ Σαρδίων, Sapph. fr. 98(a), 10–11 V). Однако, в другом фрагменте этой же песни она, обращаясь к своей дочери, советует, по-видимому, вернуться к прежнему наряду

²²⁴ Каждые два года локрийцами посылались две девушки, затем их сменяли следующие две, таким образом, богиня постоянно располагала двумя жрицами из Локр. См. (Redfield, 2003: 86).

(с венком и пурпурной повязкой), поскольку теперь уже «не будет» (οὐκ... ἔσεται) лидийской митры (Sapph. fr. 98(b), 1–2 V). Соответственно, «венки с весенними цветами» (σ]τεφάνοισιν ἐπαρτία[ις] ἀνθέων ἐριθαλέων) должны рассматриваться и как составляющая часть обычного ритуального «наряда» (κόσμον) ее содружества. Но в первую очередь они должны рассматриваться в качестве такового для младших девочек Сапфо. Ведь Сапфо сама предлагает этот наряд своей дочери, называя ее при этом «девочка» (παῖ, Sapph., fr. 98(b), 5 V). Добавим, что само слово κόσμος в приложении к одежде (и не только) часто обозначало одеяние, наряд, украшение, специально связанные с отправлением ритуала, священнодействия (Paus. V, 11, 8; V, 9, 3; Aesch. Eumen. 55 etc.).

И. Цетц в схолиях к Ликофрону называет отправку локрийских девушек в Илион «жертвоприношением» (θυσία), цель которого – «умилостивить богиню Афины» (ἰλάσκεσθαι θεὰν Ἀθηνᾶν). См. (I. Tzetz. Schol. In Lycophr. 1141, 10b; 1159, 30b). Однако при этом, все-таки, едва ли всерьез предполагалось пролитие человеческой крови.²²⁵ Также следует исходить из того, что для греков жертвоприношение (θυσία) в любом случае предполагало «венки» (στέμμασι), музыку и песни (Her. I, 132; Schol. In Aristoph. Nub. 308a, 4; Phot. Lexic. Scr. Eccl. Theol: Bibl., Cod. 73, p. 51b Bekk.). Например, схолии к Аристофану говорят о «благовенчаных жертвоприношениях» (εὐστέφανοι θυσίαι, Schol. In Nub. Aristoph., 308a, 4). Для Пиндара «состояния» (ἀγῶνας) неотъемлемы от «жертвоприношений» (θυσίαις, Pind. Ol. VI, 78).

Известно, что целом для античных авторов «жертвоприношение» (θυσία) – это принесение в жертву животных как составная часть большого религиозного действия, будь то панегирей Артемиды в Лимнах (πανήγυριν καὶ θυσίαν, Strab. VIII, 4, 9), празднества в честь Персефоны (h. Nom. Cer. V, 368), или ионийские Панионии, где совершались θυσία Посейдону Геликонскому (Strab. VIII, 7, 24; Paus. II, 10, 1; III, 9, 5; III, 13, 5; III, 14, 9–10; III, 20, 4 etc.). Именно так понимает вообще θυσία Геродот (Her. IV, 188 и др.). Например, в аттических надписях, связанных с мистериями Деметры в Элевсине, всегда четко

²²⁵ Если прибывших из Локр девушек, конечно, не «побивали камнями» илионцы, «выходившие им навстречу» (I. Tzetz. Schol. In Lycophr. 1141, 10a). Жреческое служение девушек, таким образом, начиналось с того, что они должны были суметь избежать смерти и, всячески скрываясь, «тайно» достигнуть храма Афины, в котором проходило их жречество. Только там они были в безопасности. Если илионцы их все-таки достигали, то девушек убивали, а тела их «сжигали на дровах диких и бесплодных деревьев» (ἀκάρποις καὶ ἀγρίοις ξύλοις). Пепел же развеивали над морем с горы Трарон в Илионе (Ibid. 15a–20a).

отделяется «жертвоприношение» быков (θυσία) от собственно «мистерий» (μυστηρίους), См.: IG II (2), № 1028, 10–11; IG II (2), № 1029, 7–8; IG II (2), № 1030, 7.

Такое членение большого религиозного празднества подтверждается всеми известными эпиграфическими документами. Постановления, учреждающие то или иное религиозное торжество (в честь Артемиды ли или других богов), четко выделяют две постоянные составляющие больших празднеств – «жертвоприношение» (θυσία), и «состязание» (ἄγωνα). Образцом для последнего часто выступали празднества общеллиньские (например, Пифийские игры). В случае особой значимости для полиса учреждаемого торжества иногда к нему добавлялось общее собрание, «панегирей» (πανήγυρις). О θυσία как о составной части «панегирей» (πανήγυρις) у афинян говорит Геродот (Her. VI, 111). Так же из трех частей состояли, например, празднества, учрежденные во II в. до н. э. магнезийцами в честь Артемиды Белобровой (IMagnesia, № 28, 11–18). Но все же чаще перед нами – именно двусоставные празднества, включающие в себя «жертвоприношения» (θυσίας) и «состязания» (ἀγῶνας) либо «шествия» (πομπάς). Так, среди празднеств, справлявшихся на островах Эгеиды, нам известны празднество в честь Зевса и Афины на о. Кос (Ischr. Di Cos, ED 82, 43 etc.), и празднество в честь Асклепия там же (SEG, 51, № 1058, 4–5). Здесь и празднества в честь эллинистических царей на о. Делос (IG, XI (4), № 1036, 6), и «жертвоприношения, шествия (πομπάς) и состязания» в честь Диониса в Линде на Родосе (IG XII(1), № 762, 8), и «жертвоприношение с шествием» в честь Афины на о. Аморгосе (θυσίας καὶ τῆς πομπῆς, IG XII (7), № 241, 6). Обычное же рядовое празднество, как правило, включало в себя только «жертвоприношение» животных (θυσία) – Аполлону и Афродите на Делосе (IG XI(2), № 287), Гермесу на Эвбее (IG XII (2), № 281, 28), Дионису Наксосскому на Паросе (IG XII (5), № 128, 14–15) и мн. др.

Однако на Лесбосе (по крайней мере, в эллинистическую эпоху) под словом «жертвоприношения» (θυσίαι) понимали священнодействия в честь богов и в самом общем смысле этого слова. Они совершались в каждой «тысяче» граждан (χελλήστους), которая представляла собой объединение ряда родов и семейств, связанных общим происхождением предков и религиозным культом (ср. надписи из Мефимны: IG XII(2), № 498, 7; № 500, 4–14; № 502, 5; № 503, 5). Перед нами здесь, скорее всего, элемент древнего мировосприятия, восходящий к архаическим временам. Это понимание лесбосцами «жертвоприношения» как священнодействия в самом общем смысле этого слова близко к позднейшим определениям θυσία у Суды и Гесихия. Так, у первого к θυσία причисляются и

афинские Аррефории (Suda, A, 3863). Гесихий же и вовсе уравнивает *θυσία* с «празднествами» (*ἑορταὶ*) и «тайнствами» (*μυστήρια*, Hesych. T, 424).

Да и сам И. Цетц, называя ритуал, совершавшийся в Илионе локрийскими девушками, «жертвоприношением» (*θυσία*), как кажется, понимал его именно в таком, общем смысле, отмечая, что «сперва локрийцы посылали девушек, а затем каждый год детей вместе с кормилицами» (*τὰ βρέφη ἐνιαύσια μετὰ τῶν τροφῶν*, I. Zetz. Schol. In Licophr. 1159, 25b–30b). Следовательно, квалификация И. Цетцем отправки локрийских девушек в Илион как «жертвоприношения» (*θυσία*) не может быть препятствием для проведения параллелей между ритуалами их «жертвоприношения» в илионском храме Афины и теми священнодействиями, которые мы наблюдаем в культовом содружестве Сапфо (всенощные бдения, исполнение гимнов, ритуальный гомосексуализм). Но имеются ли здесь конкретные факты, указывающие нам на хоть какие-то параллели? Как писал И. Цетц, локрийские девушки во время своего жречества в храме Афины «были острижены (*κεκαρμέναι*), одеты в один хитон, и босые» (*μονοχίτωνες καὶ ἀνυπόδητοι*, I. Zetz. Schol. In Licophr. 1159, 25b). Таким образом, как верно отмечает Дж. Редфилд, девушек, отправляя в Илион, наряжали в красивые одежды, украшая и снаряжая как невест, лишь для того, «чтобы совлечь с них эти наряды» (Redfield, 2003: 90). Ритуальное острижение волос здесь, с одной стороны, конечно, – традиционный «почетный дар умершим» (*τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων*, Schol. In Il. XXIII, 135, sch. 7). Ведь девушки отправлялись в Илион для того, чтобы заместить собой Кассандру, обещенную и погибшую жрицу Афины (Od. XI, 421–423; Schol. In Licophr., 1141, 5b; Polyb. XII, 5, 8). И здесь вновь налицо параллели с ритуалами сапфического содружества. Известно, что острижение волос как траур по жрице наша традиция связывает именно с культовым содружеством Сапфо. Так, Сапфо приписывается эпиграмма, где в знак траура по девушке Тимаде «все ее ровесницы» (*πᾶσαι ἄλικες*), входящие – как с очевидностью следует из этого – в одно половозрастное культовое объединение, «подарили ей от себя, (срезав) свежеотточенным железом, силу желанных кудрей» (*ἰμερτὰν κρατὸς ἔθεντο κόμαν*, Anth. Pal. VII, 49). Если сопоставить данную эпиграмму с тем фактом, что обрезание волос греками рассматривалось как траур по родственникам и гетайрам, то легко придти к выводу, что девушки сапфического со-

общества, несмотря на иностранное гражданство части их, считались членами одной гетерии, состоящими, своего рода, в квази-родственных отношениях²²⁶.

С другой стороны, посвящение волос богине – это не менее традиционная составляющая девичьего предсвадебного жертвоприношения Артемиде: согласно Павсанию и Геродоту, Артемиде как «богине Опис» (᾽Ωπιδι) дочери «перед браком» (πρὸ γάμου) приносили в жертву волосы и в Мегарах, и на Делосе (Paus. I, 43, 4; Her. IV, 34). В связи с этим, вспомним, что, согласно Каллимаху, «владычица Опис» (Οὐπι ἄνασσα) – это древнейшее прозвище Артемиды Эфесской, культ которой, как мы видели, именно в архаическую эпоху (то есть – в эпоху Сапфо) должен был оказывать серьезное влияние на культ Артемиды Термии в Митилене (Call. In Dian. III, 240, см. выше). Таким образом, параллели здесь очевидны.

Усомниться в корректности нашего уподобления служения девушек-иностранок в фиасе Сапфо служению локрийских девушек в храме Афины в Илионе не может заставить и «босоножество» последних, и их полуобнаженный облик (их одежда состояла из одного хитона). Ведь «ходить босым» (ἀνυπόδητον περιπατεῖν) – это, с одной стороны, неотъемлемая часть ритуалов очищения, связанных с культом богов-хранителей общины (IG IV (2), 1, № 126, 11)²²⁷. С другой стороны, полуобнаженность – это отличительная черта облика подростков, проходящих воспитание в рамках половозрастного объединения. Согласно Плутарху, спартанские мальчики, воспитываясь в агеле, должны были «ходить босоногими и обнаженными» (βαδίζεῖν ἀναποδήτους καὶ γυμνοὺς), «получая один гиматий в год» (ἐν ἱμάτιον εἰς τὸν ἐνιαυτὸν λαμβάνοντες, Plut. Lyc. XVI, 6). Точно так же и спартанские девочки должны были «участвовать обнаженными в шествиях и танцевать в некоторых святилищах» (γυμνάς τε πομπεύειν καὶ πρὸς ἱεροῖς τισὶν ὀρχεῖσθαι, Ibid. XIV, 2). Заметим как важную деталь – хоры спартанских девушек выступали именно в святилище Артемиды, а конкретно – в святилище Артемиды Орфии (Plut. Thes. XXXI, 2).

²²⁶ Ср. у Еврипида отрезанные «кудри супруг» (ἀλόχων ἕθειραν) и «безбрачные кривы» как знак траура (ἄνυμφα μέλαθρα, Eur. Hel. 1123b–1125). Ср. «остриженные дары» (κεκαρμένα δῶρα) матери и отца в память о безвременно умершей девушке-«невесте» (νύμφη, IOSPE (II, 2), № 519, 5). Ср. обязательства Ахилла не «стричь волос» (κεῖρασθαί τε κόμην, II. XXIII, 46) до тех пор, пока не погребет Патрокла.

²²⁷ Ср. об участвующих в празднестве в честь Аполлона Карнейского: «пусть те, кто свершают таинства (μυστήρια), будут босоноги» (IG V, 1, № 1390 A, 18). Ср. то же требование к тем, кто отправляется в храм Афины Кинфии (ID, № 2529, 11–12).

Это, с одной стороны, подтверждает выводы Дж. Редфилда о служении локрийских девушек как об «инициационной модели», с другой стороны – убеждает нас в правильности нашей квалификации культового содружества Сапфо как посвященного Артемиде фиаса, построенного по образцу половозрастных объединений, связанных с «обрядами перехода» (Dillon, 2002: 212; Redfield, 2003: 91).

Однако все эти сближения мало что значили бы, если бы не прямое приравнение нашей традицией песен Сапфо, исполнявшихся в ритуалах сапфического содружества, к песням локрийских девушек, отправляющих жречество в храме Афины в Илионе. Действительно, согласно Афинию, паремиограф Клеарх (III в. до н. э.) во второй книге своего сочинения Ἐρωτικὰ («Любовные песни») писал, что «любовные песни, а также те, что называются локрийскими (Λοκρικὰ) ничуть не отличаются от песен Сапфо и Анакреонта» (Athen. XIV, 43 Kaibel). А словарь Суды дает еще более значимую информацию, отождествляя «лирические или локрийские песни» (ᾠσματα λυρικὰ ἢ Λοκρικὰ) с некоей «Феано, локрийкой, певицей под лиру» (Θεανώ, Λοκρίς, λυρική, Suda, Θ, 85).

Такое отождествление у Суды, вообще говоря, означает, что имя Феано взято им из этих самых песен, где она, по-видимому, часто упоминалась. Об этом свидетельствует сама структура словарной статьи в целом. Ведь здесь имя Феано выступает как определяемое, а «локрийские песни» (ᾠσματα λυρικὰ ἢ Λοκρικὰ) – как определяющее, то есть – то, что, собственно, и должно растолковать значение имени Феано. Это значит, что Феано у Суды точно так же прямо отождествляется с «локрийскими песнями и мелосом» (Λοκρικὰ καὶ μέλη), как, например, известные нам по отрывкам афинских сколиев Гармодий и Аристокитон (у Суды – «Гармодии» (Ἀρμόδιοι)) отождествляются с «мелосом о Гармодии» (Ἀρμόδιου μέλος), ср. Suda, A, 3975 и Θ, 85²²⁸.

Феано, упоминаемая у Суды, – это единственная, известная нам локрийская поэтесса и «певица под лиру» (λυρική) с таким именем (Pape, 1911: 484). Ее отождествление у Суды с «локрийскими песнями» позволяет рассматривать их как именно те песнопения, которые исполнялись в ходе служения локриек в храме Афины, а сама Феано, скорее всего, тождественна гомеровской Феано – жрице Афины в этом илионском храме (Il. VI, 297–

²²⁸ Ср. также статью Суды об ἀρμάτειος τρόχος (A, 3967) Ср. аналогичным образом выстроенные статьи об Οὐθαρ (O, 837) или об Ὠμος (Ω, 97). Ср. также у Гесихия: A, 1156; A, 7317; K, 4088; N, 581 ; Π, 2761; Π, 2867; T, 518; T, 1232; K, 4839.

305; II. V, 69–70; II. XI, 224). Действительно, у Гомера Феано выступает не только как жрица, но и как руководительница хора женщин. «Молящаяся» (εὐχομένη), она – запева-ла в том коллективном молитвенном «гласе» (ὄλολυγή), который троянские женщины возносят в этом храме к Афине, чтобы та отвратила от Трои «копье Диомеда» (II. VI, 304–310)²²⁹. Это сближает образ Феано с образом Сапфо, которую наша традиция также свя-зывает с известными нам по Алкею коллективными «гласами» (ὄλολυγᾶς), возносивши-мися лесбосскими женщинами к «эолийской богине» (Alc. fr. 130B, 20; cf. Anth. Pal. IX, 189, см. выше гл. I). Кроме того, схолии к Гомеру (а впоследствии – Вакхилид) выводят Феано в качестве многодетной матери. Подчеркивается ее здоровье и статус замужней, рожавшей *восточной* женщины. У Гомера она – «прекрасноланитная» (καλλιπάρης, II. VI, 298, 302). У Вакхилида – «глубокоподпоясанная» ([βαθύ]ζωνος, Bacch. Dithyr. 1, 7). Последний эпитет характеризует Феано именно как женщину неэллинского, но варварско-го (восточного) происхождения, и в то же время – наделенную эротическим обаянием: ведь он прилагается и к Харитам (II. IX, 594; Od. III, 154; Schol. In Od. III, 154; Pind. Isthm. VI, 74; Od. Pyth. IX, sch. 1a; h. Nom. In Cer. V, 95, 161; Aesch. Pers., 155). Приравнивание этого эпитета у Гесихия к βαθυκόλπος, как кажется, должно указывать на немолодой, со-лидный возраст Феано (Hesych., Β, 58–59). И это соответствует числу ее детей, ведь она, по-видимому, одна из самых многодетных матерей в греческой античной традиции: «вер-но, что она родила 11 детей, а не 50, как ей приписывает Вакхилид» (Schol. In II. XXIV, 496b, sch. 2). При этом Феано у Гомера выведена еще и воспитывающей пасынка (Педай-она: II. V, 69–70). Иными словами, перед нами образ жрицы-воспитательницы, очень на-поминающий Сапфо, как мы ее себе представляем. Эта Феано-воспитательница, скорее всего, оказала влияние и на формирование образа другой легендарной Феано – супруги или дочери Пифагора (Suda, Θ, 83; Phot. lexic. scr. Eccl. theol: Bibl., cod. 249, p. 438b Bekker). Именно такую строгую Феано-наставницу, блюстительницу девической чести, выводит в своих «Супружеских наставлениях» Плутарх (Plut. Coniug. Praecepta, p. 142c Steph.): «Феано обнажила руку накидывая на себя гиматий. Кто-то сказал: «Прекрасный локоть». Она же ответила: «Но не для общего пользования». И следует, чтобы у разумной женщины (τῆς σόφρονος) не только локтя, но и даже и слова не было для общего пользо-

²²⁹Схолии квалифицируют ὄλολυγᾶς как молитвенный «глас» женщин, «когда они молятся богам» (Schol. In II., VI (D scholia), 301, sch. 2). Как отмечают схолии, Феано молится в присутст-вии Гекубы подобно тому, как Хриса молилась в присутствии Одиссея (Schol. In II. VI, 304, sch. 1).

вания, (δημόσιον) и чтобы даже голос, как только они обнажат его (ἀπογύμνωσιν) был стыдлив и остерегался посторонних» (φυλάττεσθαι πρὸς τοὺς ἐκτός).

Целомудренный образ Феано как женщины-жрицы, близкой богам, запечатлелся и в трагедии Еврипида (Eur. fr. 499 Nauck). Но, наряду с этим, и, опять-таки, примечательной параллелью к Сапфо вскоре в Афинах появляется и образ Феано-гетеры, зримо подтверждая квалификацию «Локрийских песен» как песен эротических. Так, один из персонажей цитируемого Афинеем комедиографа Анаксила (IV–III вв. до н. э.) вопрошал: «Феано – это разве не обстриженная Сирена?» (ἢ Θεανὸ δ' οὐχὶ Σειρήν ἐστι ἀποτετιλμένη, Athen. XIII, 6 Kaibel). Иными словами, герой комедии Анаксила «Неоттида» представлял себе Феано коротко остриженной гетерой, соблазняющей клиентов своими песнями подобно сиренам (ср. Od. XII, 44 etc.) На то, что ἀποτετιλμένη здесь с безусловностью синонимично ἀποκεκαρμένη (обстриженная), указывают «Птицы» Аристофана, где Эвельпид говорит, обращаясь к Псифетеру: «Ты же похож на дрозда, обстриженного под горшок» (σκάφιον ἀποτετιλμένῳ, Aristoph. Av. 806)²³⁰. Схолии прямо приравнивают ἀποτετιλμένῳ к ἀποκεκαρμένῳ («обстриженным», см. Schol. In Aristoph. Av. 806). В приложении к женщинам такая стрижка подчеркивала самый низкий, чуть ли не рабский статус женщины. Например, в комедии Аристофана «Женщины на празднике Фесмофорий» такая стрижка – это орудие ритуального унижения женщины, провинившейся перед богиней плодородия. Родившая недостойного гражданина женщина, «под горшок остриженная (σκάφιον ἀποκεκαρμένην), должна сесть в последнем ряду» (ὑστέρων, Aristoph. Thesm. 838). В другой комедии Аристофана женщины принимают постановление о том, чтобы отныне гетерам быть «подстриженными» (ἀποτετιλμέναις) и спать только с рабами (Aristoph. Eccles. 723–724).

Таким образом, проводя параллели с Аристофаном и говоря об инициационной природе унижений, испытываемых локрийскими девушками в храме Афины в Илионе, мы можем, с одной стороны, подчеркнуть их ритуальный характер. С другой, – мы можем говорить и о требовавшемся со стороны этого ритуала абсолютном подчинении, «послушании» жрице (см. I. Zetz. Schol. In Licophr. 1159, 25b, ср. выше).

²³⁰ Так называемая «скифская» стрижка, оставлявшая неостриженным только чуб волос на макушке головы, при стрижке, по-видимому, использовался σκάφιον – «маленький таз, горшок, миска» (LSJ: 1605).

В связи с этим, следует, по-видимому, предполагать изначально гомоэротический характер локрийских песен. В самом деле, несмотря на свое ритуальное происхождение, они исполнялись на афинских симпозиях *вместе* с песнями Сапфо и Анакреонта (см. выше, гл. I). Помимо вышеизложенного, о ярко выраженном эротическом содержании локрийских песен свидетельствует Плутарх, рассказывая, что Дионисий, бывший сиракузский тиран, живя в Коринфе, «учил женщин-певиц» (τὰς δὲ μουσοῦργους) «локрийским песням» (Λοκρικῶν ᾠσμάτων, Plut. Timoleon. XIV, 3). У авторов имперской эпохи, contemporaneous Плутарху, αἱ μουσοῦργαί – это гетеры, нередко «варварские женщины», выступавшие на симпозиях «нагими» (γυμναί), либо молодые наложницы восточных царей (Strab. XVI, 4, 26; Athen. XIII, 87; IV, 3 Kaibel; Suda, A, 3752; M, 1303).

В соответствии с этим, исходя из той знаменательной эволюции, которую претерпели песни Сапфо в ходе их афинской рецепции, точно такую же трансформацию мы вправе и даже обязаны полагать в случае с локрийскими песнями (ср. эволюцию образа Феано – от Гомера к Анаксилу). Это значит, что локрийские песни, по-видимому, являются собой ближайшую параллель песням Сапфо, как в том, что касается их откровенно эротического характера, так и в том, что касается первоначальной ритуальной природы. Общей для локрийских «песен Феано» и для песен Сапфо была, как кажется, установка на подчинение девочки старшей жрице²³¹. Как мы уже указывали, именно установку на подчинение желаниям старшей девушки (которые санкционированы Афродитой) можно прочесть в знаменитом сапфическом «Гимне к Афродите». По-видимому, именно на ритуальную обусловленность этой пассивной гомосексуальной роли для младших членов фиаса указывает знаменитый «Гимн к Афродите» Сапфо, где богиня заверяет, что та, кто отказывается Сапфо в любви – «творит несправедливость» (ἀδικήει, Sapph. fr. 1, 20 V). Не случайно, магически вещая от имени Афродиты, поэтесса со знанием дела заявляет, что девушка полюбит ее «и не желая того» (κῶνκ ἐθέλοισα, Sapph. fr. 1, 24 V).

²³¹ Если, в свою очередь, проводить параллели со жречеством Артемиды Эфесской (исходя из той иерархии ее жриц, которую дает Плутарх и, принимая во внимание лесбосскую археологию), «девочек» Сапфо можно также приравнять к «будущей жрице» (μελλίερην) храма Артемиды Эфесской (Plut., An seni res p. ger., p. 795 D–E Steph).

3. 5. Жрицы-супруги

Выше, в главе I мы показали, что у подлинной, лесбосской Сапфо существовал целый ряд гимнов, тематически и ситуационно близких к «Гимну к Афродите» (Sapph., fr. 1 V). Лексически соответствия и переключки с ним обнаруживают фрагменты Сапфо, сохранные на Р. Оху. 1787 (fr. 60 etc.), а также фрагменты ее александрийского издания, дошедшие на Р. Оху. 1231 (fr. 23 etc). Целый ряд их был связан с ночным молитвенным пением у водоема (источника), принадлежащего Артемиде, которая должна была избавить девушек от любовных «страданий» (μερίμναν), соединив (как следует из «Гимна к Афродите») их любовью между собой: «ото всех меня страданий бы...// росистые берега//...творить всеобщую» ([παίσαν κέ με τὰν μερίμναν...// δροσόεν]τας ὄχθοις //...παν]νοχίσ[δ]ην, Sapph. fr. 23, 9–13 V). Ср. Ov. Her. XV, 158 etc. Ряд моментов указывает, что поэзия Сапфо, посвященная служению Музам (Музам источника либо Музам, сопровождающим Артемиду), в значительной степени была представлена именно такими песнями. Действительно, такой заслуживающий доверия автор, как Геродот, квалифицирует Сапфо именно в качестве μουσόποιοις (музотворицы): Her. II, 135. Схолии к Аристофану недвусмысленно связывают «музотворение» (μουσοποιεῖν) с отправлением культа, а именно – с «воспеванием в песнях» (τοῖς μέλεσιν), слаганием гимнов и «служением Музам» (ἐν Μούσαις λατρεύειν): Schol. In Aristoph. Nub (vet.), 334b, sch. 1; schol. In Aristoph. Nub. Argum. dramatis personae, 334; schol. In Aristoph. Nub. anonym., 334b. Это «служение Музам» и «воспевание в песнях» контексты, засвидетельствованные для μουσοποιῶς, чаще соотносят с ритуалами, которые отправляют девушки или женщины. Так, у Еврипида в «Ипполите» Артемиде, утверждая среди незамужних трезенских девушек (κόραϊ γὰρ ἄζυγεῖς) обычай обрезать свои волосы перед свадьбой в память об Ипполите, говорит: «страдание (μέριμνα) по тебе всегда будет музотворицей (μουσοποιός) у девушек» (παρθένων, Eur. Hipp. 1425–1429)²³². Речь, по-видимому, идет не просто об уподоблении «страдания» тому или иному певцу, а именно о том, что само «страдание» будет запевалой в хоре девушек. Точно так же в трагедии Еврипида «Троянки» Гекуба, оплакивая свое дитя, и говоря о том, что в знак траура по нему обрежет себе волосы, в отчаянии, как бы уже видя перед собой похороны, восклицает: «Что и когда тебе начертит музотворица на могиле?» (γράψειεν ἄν σοι μουσοποιῶς ἐν τάφῳ, Eur. Troiad. 1189). И

²³² О том, что девушка в Трезене «отрезает для Ипполита прядь волос перед браком», пишет Павсаний (ἀποκείρεται οἱ πρὸ γάμου, Paus. II, 32, 1). Ср. Aesch. Choeph. 172.

хотя *μουσοποιός* здесь отчасти намекает и на поэта (грядущего автора эпитафии), но в рамках диалога Гекубы с хором женщин *непосредственно* имеется в виду именно «музотворчица» как запевала женского хора, что подчеркивает изначальную связь этого прозвища (или должности?) с отправлением обряда либо ритуала. Отрывок из неизвестной трагедии Софокла, цитируемый Стобеем, с особой жесткостью подчеркивает близость тех стихотворных произведений, которые творит «музотворчица» (или «музотворец»?) к богам: «Не музотвори (*μουσοποιεί*) по-младенчески (*πρὸς τὸ νηπιώτερον*), ибо и стоя далеко, бог слышит вблизи» (*ἐγγύθεν κλύει*, Stob. I, 3, 42). Подчеркнем, мы рассматриваем контексты *только и исключительно* V–IV вв. до н. э. Но и в том единственном случае (в рамках данной эпохи), когда перед нами – сугубо мужская фигура, мы снова сталкиваемся с безусловно ритуальным, культовым контекстом. Это – поэт, исполняющий требуемую ритуалом песнь (гимн). Так, в цитируемом у Плутарха фрагменте из трагедии Софокла «Фамира» речь идет о потрясающем впечатлении, производимом «номами, которые вперед прочих музотворит Фамира» (*οὗς Θαμύρας περίαλλα μουσοποιεῖ*, Soph. fr. 245 Radt). Фамира (или Фамирид), впоследствии ослепленный Музами за свою дерзость и похвальбу (II, II, 594 etc.), здесь «музотворит» номы – песни, которые были частью религиозного культа или празднества²³³. Сам образ Фамиры (Фамирида), равно как и миф о его состязании с Музами, конечно, восходят к ритуалам и легендам религиозных празднеств, где выступали поэты, слагая гимны богам. Так, у Гесихия само слово Фамирид (*θάμυρις*) выводится синонимом к *πανήγυρις*, *σύνοδος* (всеобщее празднество в честь богов, сходбище). См. Hesych., Θ, 90. Все это вновь подтверждает нашу мысль о причастности Сапфо к культу Муз и, в силу этого, к главному музыкально-поэтическому празднеству Митилены – панегирию Теплых ключей. А значит – и к культу Артемиды, которой посвяще-

²³³ В гомеровскую и архаическую эпоху *νόμος* – «закон» и *νόμος* – гимн для кифары в честь Аполлона (на Пифийских играх) были частью одного общего понятия, как это следует из толкований Гесихия, Суды и Большого Этимологика. Согласно последнему, «говорят, что Аполлон с лирой указал (*καταδείξει*) людям законы, по которым они будут жить» (Etymol. Magn., p. 607 Kallierg.). Согласно традиции, Фамирид был именно победителем на Пифийских играх, исполнив ном Аполлону. По Гесихию *νόμος* – это и «закон, и обыкновение, и обычай, и слово» (Hesych., Ν, 643), и, вообще, нечто «должное» (*δεόμενος*, Hesych. Δ, 422), и, конечно «закон (пения) некий для кифары» (*νόμος τις κιθαρφοδικός*, Hesych. Κ, 3354). Причем «поэт (т. е. Гомер) не знает нашего понятия «закон» и говорит об установлениях (*θέμιστας*) и благозаконии (*εὐνομίας*, Hesych. Ν, 644). Ср. в словах Энея к Ахиллу: «обилен слов (поэтических – *ἐπέων*) закон (*νόμος*) там и здесь» (II, XX, 249). У Гесиода «закон» (*νόμος*) – это именно религиозный обычай, будь то пахота в обнаженном виде (Hes. Op. et dies, 388), или – «закон слов» (*ἐπέων νόμος*), согласно которому требуется подавать милостыню просящему (Ibid. 403). Такое же значение *νόμος* имеет у Алкея, характеризуя обычаи симпосийного пиршества (Alc. fr. 72, 6 V) и т. д. См. (LSJ: 1180).

ны девичьи хоры (см. выше гл. I–II). В соответствии с этим Геродот, квалифицируя Сапфо как *μουσοποιὸς*, определенно хотел указать на статус и положение, занимавшиеся Сапфо в Митилене – как мы показали выше, это был статус и положение жрицы Муз и Артемиды, выступавшей во главе хора девушек и девочек²³⁴.

Как мы показали выше, основные лесбосские богини, упоминаемые Сапфо (Артемиды и Гера) предстают в качестве божеств, связанных с ритуалом. К ритуалу, как мы выяснили, у Сапфо имеет прямое отношение и Афродита, и, соответственно, Хариты.

Фрагменты Сапфо связывают ее «фиалкогрудую» Артемиду с «творением всенощной» (*παννυχίζειν*) и свадебным торжеством: «девушки.../ справляя всенощную (*παννυχίσδοι[σ]αί*) / пусть поют любовь твою и невесты фиалкогрудой» (*νύμ]φας ἰοκόλπω*, Sapph. fr. 30, 3–5 V). В ходе всенощной девушки вызывают к Артемиде, Музам, Харитам, богине Эос: «росистые берега//... творить всенощную» (*δρoσόεν]τας ὄχθοις//...παν]νυχίς[δ]ην*, Sapph. fr. 23, 11–13 V); «давайте же, о подруги//... ведь день уже близко» (*ἀλλ' ἄγιτ', ὦ φίλαι/ ...ἄγχι γὰρ ἀμέρα*, Sapph. fr. 43, 8–9 V); «отложив от себя гнев (*ὄργαν θεμένα*), фиалкогрудая богиня.../ чистые Хариты и пиерийские Музы//... когда песни душу.../ она, слыша звонкую песню//... жениха (*γά]μβρον*), ибо тягостны (его) сверстники...//... кудрям, когда, отложив лиру (*θεμένα λύρα*.)//...златообутая Эос» (*χρυσοπέδιλος Αὔως*, Sapph. fr. 103, 7–13 V); «полная делалась луна/ когда девушки стали у алтаря (*περὶ βῶμον*, Sapph. fr. 154 V)».

Если прочитать эти отрывки в контексте новонайденного стихотворения и парфения Алкмана, можно констатировать особую роль богини Эос в культовом содружестве Сапфо. В рамках свадебного торжества, связанного с фиалкогрудой Артемидой, которая должна «оставить свой гнев», уступив невесту жениху²³⁵, Эос соединяет девушек воедино в пении под лиру, молитве, шествии (ср. «ступай//...как только увидим//владычица Эос...» (*στειχ]ε//...ὥς ἴδω]μεν// ποτνια [δ' Αὔως*, Sapph. fr. 6, 7–10); «владычица Эос» (*πότνια Αὔως*, Sapph. fr. 157 V; ср. Sapph. fr. 104(a) V); «и едва златообутая Эос» (*χρυσοπέδιλος Αὔως*, Sapph., fr. 123 V). У Алкмана сапфической Эос (Αυος) соответствует Аотиды, кото-

²³⁴ Предположения, высказанные А. Харди, приемлемы, но не исчерпывают вопроса (Hardie, 2005: 15–32).

²³⁵ Ср. *tu recede Delia* (ты же отступи, Делия) в *Pervigilium Veneris*: Perv. Ven. 41.



рой девушки «всего более страстно желают угодить» (᾽ Ἀὼτι μάλιστα/Φανδάνην ἐρῶ: Alc. fr. 1, 1, 87 West. Ср. Schol. Arat. Phaenom. 451, p. 284 Martin). Богиня Аотида для девушек из парфения Алкмана «сделалась целительницей от бед, поскольку от Агесихоры юные девушки завладевают желанным миром» ἐξ ᾽ Ἀγησιχόρ[α]ς δὲ νεανίδες ἴρ]ήνας ἐρατ[ᾶ]ς ἐπέβαν, Alc. fr. 1, 1, 90–91 West). Этот «мир» в контексте парфения Алкмана – близость с Агесихорой (букв. «Предводительница хора»), обольстительная красота которой «мучит» (τείρει) поющих девушек (Alcm. Ibid. 77, см. выше).

В свете этого легко увидеть, что любовь Эос и Тифона выведена в приведенном выше (см. начало главы II) новонайденном стихотворении Сапфо в качестве мифологического «примера» не случайно.

Сапфо всюду адресуется к Афродите *исключительно* в связи с девушками, и *исключительно* в ритуально-обрядовом контексте. Подобно Эос Афродита всегда соединяет девушек в некоем обрядовом, ритуальном действии (Sapph. fr. 2; fr. 140(a) V). Согласно античному комментарию некоторые участницы фиаса, к которым Сапфо обращается лично и по имени, квалифицировались ею как «супруги» (ср. у Сапфо: «моя Археанасса, супруга Горго» - ἐμὰ κ' Ἀρχεάνα[σ]/σα, Γόργω <.> σύνδυο(ς), Sapph. fr. 213 V)²³⁶.

²³⁶ Эолийское σύνδυος здесь, по мнению античного комментатора, - «вместо нашего σύνζυξ (супруга – прим. Т. М.). Плейстодика будет названа вместе с Горго супругой (сύνζυξ) Гонгиллы: ибо это общее имя дано либо ввиду...» (Sapph. fr. 213 V). Против толкования термина σύνδυος как «супруга» недавно выступил Д. Ятроманолакис. Согласно ему, это понятие обрело соответствующее значение у Сапфо только в процессе афинской рецепции ее песен, поскольку σύζυγος – аттический аналог лесбосского σύνδυος – в таком значении впервые встречается лишь у Эсхила, а σύζυξ, более поздний вариант изначального σύνζυξ (с которым отождествляет упомянутую эолийскую форму античный комментарий к Сапфо) впервые в таком значении зафиксирован у Еврипида (Aesch. Choeph. 599; Eur. Alcest. 921). См. (Yatromanolakis, 2007:247). Однако речь идет об эолийском слове σύνδυος, а не о его аттических аналогах или синонимах (Д. Ятроманолакис почему-то считает синонимы σύζυξ, и σύζυγος формами одного и того же слова: Yatromanolakis, 2007:247, not. 352. Ср. LSJ: 1670; Hamm, 1957:23). Это слово встречается только в указанном месте у Сапфо, и комментатор, подчеркивая его архаичность, приравнивает его не к более позднему σύζυξ, и не к σύζυγος, аттическому аналогу эолийского слова, а к σύνζυξ – форме архаической и у афинских авторов V в. до н. э. уже незасвидетельствованной. Но, так или иначе, и более поздний ее вариант σύζυξ у Платона употребляется в значении «партнер–любовник» именно в связи с гомосексуальными отношениями и имеет выраженные эротические коннотации (Plat., Phaedr. 254a), а у Еврипида – отсылает к сексуальной стороне супружества («гименеи» и пр.: Eur. Alcest. 916–921). А что касается σύζυγος, ионийско-аттического аналога к эолийскому σύνδυος, то нет оснований приписывать первое употребление этого слова в значении «супруга» Эсхилу. Σύζυγος в значении «супруга» встречается в написанном на ионийском диалекте эпиграфическом стихотворении II в. до н. э. из Милета, которое, возможно, воспроизводит более древний текст V в. до н. э. Эпиграмма повествует о милетцах – основателях Навкратиса (VII в. до н. э.), причем, как

В дошедших до нас фрагментах Сапфо (как и её античные биографы) в обращении к ним использует также термин «подруга» (φίλα): «я говорю, что я надежной подружкой стала» (φίλα φαίμ' ἐχόρα γέ[νεσθαι, Sapph. fr. 88, 17 V, ср. Sapph. fr. 43, 8–9 V). Причем эта интимная дружба, которая, безусловно, санкционировалась Афродитой²³⁷, тем не менее, по-видимому, прямо мотивировалась служением Артемиде²³⁸. По-видимому, Артемиде, на «стрелы» (βελέω[v]) которой ссылается фрагмент 88, выступала в качестве главного адресата этой дружбы-любви (φιλότας), которая, как мы показали выше, имела обязательственный и обусловленный религией характер, и сексуальная составляющая которой находилась под строгим надзором Афродиты (см. выше гл. I). Здесь можно провести параллели с Гортинскими законами, где Артемиде-лучница (Τοκσία) так же выступала гарантом клятвы женщины (IC IV, № 72 III, 7).

Выше мы говорили, что, выделяя своих «подруг» (они же, по-видимому, «супруги») по именам, как сама Сапфо, так и её биографы тем самым противопоставляют их выступающим всюду в третьем лице «девочкам»-оленцам (или просто «девушкам» – παίδες, παρθένοι)²³⁹. Подруги (часто лесбосского происхождения) составляют то «мы», в которое включает себя сама поэтесса (Sapph. fr. 2; fr. 43 V), и это «мы» противопоставляется παίδες и παρθένοι как старшая возрастная группа: «ибо и мы в юности де-

пишет автор, «род тех отцов мы продолжаем» (κείνων γὰρ πατέρων φέρομεν γένος, ст.9) и «у всякой супруги в Элладе бессмертна память живая о них, даже об умерших» (πάσαν δὲ καθ' Ἑλλάδα σύζυγον ἔργοις ἀθάνατος μνήμη ζῶσα θανούσ[ιν] ἔπι, ст. 3–4). Ср. Strab. XVII, 1, 18 (Drijvers, 1999:16–21).

²³⁷ Ср. δεῦρό μ' ἐκ Κρήτας (сюда ко мне из Крита) в обращении к Афродите, которая специально приглашается на ритуальное пиршество (Sapph. fr. 2 V). Мы согласны с П. В. Ковалёвым в том, что это, а также ряд других фактов, говорит против Афродиты как *главной* богини фиаса Сапфо (Ковалев, 2005: 64).

²³⁸ Несмотря на отрывочность фрагмента, читаются слова: «знай это.../что тебя.../я буду любить/ ибо лучше.../... стрел (Артемиды)» (τόδε δ' ἴσθ.../ὅτι σ' ἐ.../α φιλήσω.../]οσσον γὰρ.[/]σθαι βελέω[v, Sapph. fr. 88, 22–27 V). Ведь лесбосская поэзия говорит только о «стрелах» (βελών) Артемиды. Ср. Schol. Genev. II. XXI, 483 (i 210 Nicole); Alc. fr. 390 V. Ср. II. VIII, 159; II. XII, 159; II. XV, 444, 590; II. XVII, 374.

²³⁹ Ср.: «ты же, Дика, венками охвати...» (σὺ δὲ στεφάνοις, ὧ Δίκα, πέρθεσθ', Sapph. fr. 81, 1 V); «что мне, о Ирана, ласточка-пансиониды?» (τί με Πανδίωνις, ὦ Ιρανα, χελίδων, Sapph. fr. 135); «чтобы не похвалилась Дориха, сказав» (μηδὲ καυχάσ[α]ιτο τόδ' ἐννέ[ποισα/Δ]ωρίχα, Sapph. fr. 15, 10–11 V); «теперь об Анактории вспомнить» (νῦν Ἀνακτορί[ας] ὀνέμναι/σ', Sapph. fr. 16, 15 V); «О Аттида, надоело тебе заботиться обо мне» ('Ατθι, σοὶ δ' ἔμεθεν μὲν ἀπήχθετο, Sapph., fr. 131 V); «Абантис, велю тебе воспеть Гонгиллу» (κέλομαι σ' ἀείδην/ Γογγύλαν, Sapph. fr. 22, 9–10 V); «я же тебе, Клеида» (σοὶ δ' ἔγω Κλεί, fr. 98(b), 1 V). Ср. также Sapph. fr. 96; fr. 68(a), fr. 71 и др. См. Suda, Σ 107 (Adler).

ляли это» (κ)ὰὶ γὰρ ἄμμες ἐν νεό[τάτι/ταῦτ' ἐ]πόημεν, Sapph. fr. 24(a), 3–4 V)²⁴⁰. Перед нами, таким образом, старший возрастной класс фиаса – из тех двух, к которым, согласно литературной традиции, а также папирусному комментарию, относились участницы сапфического культового содружества²⁴¹. Этот старший возрастной класс, надо думать, формировался из бывших «девочек» (παῖδες, παρθένοι), продолживших свое жреческое служение при храме. Так, Сапфо страстно любила Аттиду, когда та была еще «девочкой» (πάις, Sapph. fr. 49, 2 V), между тем как Суда зачисляет Аттиду уже в число «ее подруг и возлюбленных» (ἐταῖραι δὲ αὐτῆς καὶ φίλαι, Suda, Σ, 107). При этом Суда делает крайне важную оговорку, связывая именно с тремя перечисленными подругами (Аттида, Телесиппа, Мегара) обвинения в гомосексуальных отношениях – «срамной дружбе» (ἄισχρῶς φιλίας, Suda, Σ, 107). Вышесказанное предполагает, с одной стороны, что Аттида в это время входила в один возрастной класс с Сапфо, с другой, – возможную близость культового содружества Сапфо по его форме к гетерии как к объединению, связанному общим культом (ср. гетерии в Гортине: IC IV, № 72, X 38)²⁴². Заметим, что наиболее информативная и явно связанная с лесбосскими реалиями приписывавшаяся Сапфо эпиграмма из Палатинской антологии говорит о культе Артемиде Эфиопии, отправляемом поэтессой, как о родовом культе (Anth. Pal. VI, 269 см. выше). На это, как кажется, намекает и сама Сапфо, рассказывая о том праздничном «наряде» (κ)όσμον), который завещала ей носить мать (Sapph. fr. 98(a), 3 V). Но, вообще говоря, мы можем полагать здесь и культовое содружество общеполисного значения, развившееся из первоначального родового культа (как это было, например, с Элевсинскими мистериями в Афинах). Краткое указание Суды, что Сапфо писала «эпиграммы, элегии, ямбы и монодии» (Suda, Σ, 107), указывает, что ей принадлежали как сочинения для хора, так и произведения для сольного исполнения. И, наконец, третий важный момент, на который указывают слова Суды о «срамной дружбе» в приложении к взрослым участницам сапфического культового содружества (гетерии?). Гомосексуальные отношения, начавшись как элемент инициационного ритуала, в дальнейшем могли практиковаться как долговременная интимная связь, хотя и обусловленная

²⁴⁰ Ср. «прекрасное мы испытали» (κ)άλλ' ἐπόσχομεν, Sapph. fr. 94, 11 V) в противовес безымянной девушке, которая выведена как «она» («она так говорила мне» – τόδ' ἔειπέ [μοι, Sapph. fr. 94, 3 V).

²⁴¹ Прежде всего, P. Colon. 5860. Сопоставительный анализ данных папирусного комментария и литературной традиции см. в диссертации Стефано Качьяли (Caciagli, 2007: 211–216).

²⁴² Такая мысль высказывалась Холт Паркер (Паркер, 2011: 47).

ритуалом (подруги входят в одно культовое сообщество), но получающая уже не только ритуальный, но и сугубо личный характер.

Что это был за ритуал? Почему взрослые жрицы сапфического содружества (ο σύνδουοι нигде не говорится как ο παίδες или παρθένοι) называются «супруги»? Текстовый материал, которым мы располагаем, увы, не дает безусловного ответа на этот вопрос. Однако локрийская параллель, те обрядовые элементы, которые сближают жречество локрийских девушек в храме Афины Илионской с браком и на которые справедливо указывает Дж. Редфилд, как кажется, позволяют говорить именно об особых личных отношениях с богиней, напоминающих отношения своего рода «супружества» (Redfield, 2003: 90–93).

Исполнявшиеся в ритуальной обстановке все сапфические песни, по нашему мнению, так или иначе в той или иной степени соединяют личностное «я» с коллективным «мы» фиаса (гетерии, культового содружества). При этом наиболее личностный характер имеют те песни и фрагменты, где Сапфо прямо обращается (пусть даже в рамках ритуала) к «подругам» (φίλαι). В них безусловно индивидуальный, личностный смысл получают и ритуальное супружество девушек (порой – a trois), и взаимные обязательства «любви» (φιλότας), и особый язык, в котором слова «луг», «роща», «земля», «фиалки», как и многие другие, теряют собственное значение и обретают смысл метафоры, знаменуя присутствие великого божества любви – Афродиты²⁴³. Сапфо действительно «заново открывает Афродиту», и это – Афродита индивидуальной, неповторимо-личностной чувственности. В самом деле, в отличие от безличных сапфических обращений и адресаций к «девочкам», в песнях, обращенных к подругам, адресат называется по имени²⁴⁴. При всей приверженности поэзии Сапфо традиционным выразительным стандартам именно в той ее части, которая обращена к названным по имени жрицам фиаса, мы можем констатировать индивидуальную переоценку этих стандартов, личностное переосмысление любовных отношений

²⁴³ См подробный анализ этой лексики в нашей предыдущей книге (Мякин, 2004).

²⁴⁴ В культе Артемиды Эфесской этим «подругам» Сапфо, по-видимому, соответствуют те, кого, по словам Плутарха, «называют жрицей и... уходящей жрицей» (ίέρην,... παρίέρην καλοῦσιν, Plut. An seni res p. ger., p. 795 D–E Steph). Ср. в культе Артемиды Пергской «женщин (от пританов» (τὰς γυναικάς τὰς τῶν πρυτάνεων), которые помогают при устройстве жертвоприношений главной жрице (SEG, 16, № 701, 18).

в тандеме «старшая – младшая»²⁴⁵. Так, отношение Сапфо к Аттиде, когда та была девочкой, принадлежащей к младшему классу, не выходило за рамки требуемого ритуалом²⁴⁶:

ἠράμαν μὲν ἔγω σέθεν Ἰατθί πάλαι ποτά·

σμίκρα μοι παῖς ἔμμεν' ἐφαίνεο κάχαρις (Sapph. fr. 49)...

Я ведь страстно любила тебя, о Аттида, уже с давних пор:

Ты мне казалась девочкой маленькой, невзрачною²⁴⁷...

Но впоследствии сквозь ритуальную поэзию пробивается уже настоящее личностное чувство с муками ревности и страсти (Sapph. fr. 130–131 V). И наконец, в Sapph. fr. 96., несмотря на явно хоровой контекст исполнения, эти отношения переосмысляются уже на символическом уровне, развертываясь в настоящую личную мифологию – как страсть женщины, затмевающей собой всех женщин Лидии и подобной «розоперстой луне» (ἄβροδοδάκτυλος σελάννα). Томясь «желанием» (ἰμέρω) по «ласковой Аттиде» (ἀγάνας Ἰατθίδος) она проливает на нее обольщающий свет своей прелести (ср. парадигму оболь-

²⁴⁵ Ср. сугубо традиционный характер сапфической лексики и предпочитаемых ею выразительных средств (Yatromanolakis, 2007: 203–205; Nicosia, 1977: 41–42).

²⁴⁶ Девочки, младшие участницы фиаса, жили, по-видимому, в доме Сапфо, которая подобно элевсинским жрицам Деметры могла располагать жилищем, находящимся в непосредственной близости от святилища. Упомянутый поэтессой как принадлежащий «нам» (ἄμμι) «дом служителей муз» (μοῖσοπόλων οἰκία, Sapph. fr. 150 V), таким образом, аналогичен «священным домам» (τὰς ἱεράς οἰκίας) либо «дому жрицы» (τὴν οἰκίαν τῆς ἱερείας) элевсинской Деметры (IG II (2), № 1672, col.I fr. a, 17–18, 74–75). Известно, что служащие Артемиде Бравронской девочки-медведицы также жили в святилище, а жрица Артемиды Бравронской имела детей, причем, как пишет М. Диллон, «дочь жрицы (ср. Клеиду, дочь Сапфо – Прим. Т. М.) могла играть некоторую роль в ритуалах». Это подтверждается сообщением Ю. Поллукса, который ссылается здесь на оратора Гиперида: Poll. IX, 74. См. Dillon, 2002:77. Само слово μοῖσοπόλοι, в полном соответствии со сказанным нами выше о девушках Сапфо, у наиболее близких по времени к поэтессе авторов отсылает в одном случае к женскому хору, который «много будет воспевать тебя (Алкестида)» (πολλά σε μοῖσοπόλοι μέλψουσι, Eur. Alcest. 445–446), творя всеобщую при луне (Ibid. 451). В другом случае μοῖσοπόλος – это запевала в ритуальном хоре плакальщиц (Eur. Phoen. 1499). У цитируемого Афинея Телеста, поэта V в. до н. э., μοῖσοπόλοι – это хор незамужних девушек, прославляющих богиню Афину (Telest. fr. 1 B apud Athen. XIV, 7). В более поздней (II в. до н. э.) надписи из Беотии μοῖσοπόλοι – это хористы, «Дионисовы мастера» (возможно – как мужчины, так и женщины): IG VII, № 2484, 6. И только в римскую эпоху слово μοῖσοπόλος начинает просто обозначать «поэта»: SEG 16, № 616(1), 4; SEG 30, № 298, 1; Athen. XIII, 71 и др.

²⁴⁷ См. выше подробнее об этом фрагменте выше, с. 91 и сл.

щения по Sapph. fr. 94 V по Мякин, 2004: 149–157)²⁴⁸. Именно «красоту девы» воспевала, согласно Гимерию, Сапфо на панегириях Артемиды. И воспевала уже как личность, как поэт-автор, даже если хор девушек и помогал ее пению своим танцем или просто пел ее песни. И это было рождением женской лирики.

Подобному личному переосмыслению традиционной любовной топики могла способствовать сама роль Сапфо как лидера фиаса и старшей жрицы: согласно Плутарху, предназначение «уходящей жрицы» (παριέρη) культового содружества храма Артемиды Эфесской было – «учить» (διδάσκειν, Plut. An seni res p. ger., p. 795 E Steph.). И именно в качестве наставницы предстает перед нами Сапфо в новонайденном фрагменте (см. выше начало гл. II). Да и в целом, на наш взгляд, «Сапфо-воспитательница» и «Сапфо-учительница» позднейшей традиции на деле может отсылать только к реальной роли поэтессы как жрицы-наставницы в возглавляемом ею фиасе Артемиды – жрицы, передающей опыт своего служения богине (Suda, Σ, 107; Ovid. Trist. II, 363–365; ср. Call. In Dian. 266).

В соответствии с этим, история Эос и Тифона в новонайденном стихотворении Сапфо, возвращая, как доказал Л. Эдмондс, к актуальному «настоящему» сапфического фиаса (Edmunds, 2009: 63–64), может быть только переосмыслением в лично-мифологическом ключе жреческого опыта. Скорее всего – опыта гомосексуальной любви «жриц-супруг» в рамках формально-ритуального «брака» с богиней. Недвусмысленно отождествляя себя с Тифоном, Сапфо в лично-мифологическом плане представляет здесь себя супругом Эос (Ἄως) – божества молитвы и всенощных бдений (см. выше)²⁴⁹. Подобная Харитам «розовокотная» (βροδόπληχς) Эос²⁵⁰ здесь прельщает и уносит с собой смертного – Тифона (т. е. Сапфо)– «к краю земли» (εἰς ἔσχατα γῆς), где Тифон, по Гоме-

²⁴⁸См. подробнее об этом фрагменте выше, с. 92–94 и сл. С луной на Лесбосе могла соотноситься и Артемида Эфопия. Показательно, что в эллинистическую эпоху Артемиду на Лесбосе соотносили с луной именно в рамках лидийского культа – культа Артемиды Белобровой (см. IM-agnesia, № 76, 5; IG XII (2) Suppl. App. № 138).

²⁴⁹ Такое лично-мифологическое переосмысление традиционных представлений в контексте обряда и ритуала могло быть только результатом многолетнего жреческого служения (Burkert, 1977: 161 etc.). Ср. об объективной и субъективной стороне «самоотождествления» с божеством в поэзии Сапфо (Надь, 2002:339–341).

²⁵⁰ Ср. «розовокотные Хариты» (βροδόπληχες ἄγναι Χάριτες, Sapph., fr. 53 V). Ср. Hymn. Nom. XXXI, 6.

ру, «жил, наслаждаясь златотронной Эос» (Ἦοῖ τερπόμενος χρυσοθρόνῳ, Нумн. Ном. Arphr. III, 226–227). Подобно Тифону радовалась и Сапфо в молодости гимнам, танцам и любви девушек (см. выше о связи Эос с ритуалом ее фиаса). Но вот и её, как Тифона, «взяла за плечи старость», и «дух» (θῦμος) её сделался «отягощенным мукой» (βάρυς), страдая от невозможности танцевать и любить (ср. βορήται в Sapph., fr. 96, 17)²⁵¹. Чувствуя приближение смерти²⁵², осознавая бессмертие лишь только своей поэзии – «несказанного голоса» Тифона (φωνῆ... ἄσπετος, Нумн. Ном. Arphr. III, 238), – Сапфо призывает юных девочек-олениц постигать, в первую очередь, «прекрасные дары» муз, которые единственные вечны и нетленны²⁵³.

²⁵¹ На чувственно-аффективное наполнение словосочетания βάρυς θῦμος у Сапфо обоснованно указывает Г. Бернсдорф (Bernsdorf, 2004:31 и сл).

²⁵² На это недвусмысленно указывают слова «не носят уже колени» (γόνα δ' [ο]ὐ φέροισι). Г. е. – «я уже не могу жить». Ср. слова «обессиленного старостью» (по выражению Антигона Кариста) Алкмана: «не могут колени носить» (γυῖα φέρην δύναται, Alc. fr. 26, 2 West; Lardinois, 2009: 51–52). Ср. клятву Ахилла помнить о Патрокле, пока его (Ахилла) «держат милые колени» (φίλα γούνατ' ὀρώρη, II. XXII, 388), т. е. пока Ахилл жив. Формульный характер этого выражения очевиден (Онианс, 1999:184).

²⁵³ Тема бренности плоти, но бессмертия души в слове у Сапфо, по-видимому, также развивалась в связи с реалиями заупокойного культа и культа Муз в фиасе (ср. Sapph. fr. 150 V; Etym. Magn., p. 577 Kallierg.). Уже приводившаяся новонайденная эпиграмма Посидиппа живописует группу παῖδες (девочек) Сапфо, «приносящих весной из рощи порфиновой листву на тризну» (ἐς ἀ]γῶνα) в честь некоей Тейлессии: «Пойте, ветроногие, о девичьем отпрыске, к слезам вашим присоединяя божественные песни Сапфо» (Σα[πφῶ]Ι' ἄισμ]ατα θεῖα μέλη, Posidd. № 51, 5–6; Lardinois, 2009: 53).

Глава 4.

Песни Сапфо: новое прочтение

Итак, тайна Сапфо настолько, насколько она оказалась нам доступной, разгадана. Признавая в целом правильность традиционного, высказывавшегося еще Р. Меркельбахом и И. И. Толстым, и ныне развиваемого К. Каламе, мнения о ритуально-инициационной основе сапфической поэзии²⁵⁴ (Calame, 1997: 210–214), мы можем, однако, внести в него некоторые коррективы. Любовная связь между юной возлюбленной и старшей женщиной в фиасе Сапфо, действительно, как полагал еще К. Даве, являла собой близкий аналог любовным отношениям, возникавшим между женщиной и юным возлюбленным в инициационной или симпосийной обстановке (Cantarella, 1999: 1201; Dover, 1978: 173, 176)²⁵⁵. Однако ритуальный, религиозный момент у Сапфо зримо превалирует над инициационным так, что этот последний в тех немногих деталях достоверно лесбосских реалий, которые нам удалось распознать, предстает уже лишь только модельной, пережиточной инициацией, близко напоминая, в этом смысле, ритуальное служение локрийских девушек в илионском храме Афины (Redfield, 2003: 90–91). Кроме того, поэтический гений лесбосской жрицы и определенная индивидуальная свобода, гарантом которой было, по-видимому, покровительство лидийцев, наполнили ритуал индивидуальным чувством, страстью и личностью великого художника – Сапфо. Большая свобода межличностных взаимоотношений, характеризующая фиас Сапфо в эти смутные годы и стала причиной того, что любовная лирика, зародившаяся в фиасе Сапфо, могла быть только лирикой гомосексуальной. Служение божеству вдохновляло Сапфо, как и всякого великого художника. Едва ли способная отделить себя от своей богини, мешая бессмертное со смертным (в христианском понимании – искусство с грехом), Сапфо открыла и увековечила в слове индивидуальную, любовную личностную страсть, впервые осознав ее важность, значимость и уникальную ценность для каждого отдельно взятого человека. В этом – значение и величие Сапфо. Ее словами будут говорить о любви александрийские поэты, Катулл и Гораций,

²⁵⁴ См. выше, с. 6.

²⁵⁵ Так, согласно Плутарху, в Спарте «прекрасные и добрые женщины (τὰς καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναικὰς) любили девушек» (παρθένων, Plut. Lyc. 18, 4).

Петрарка и Луиза Лабе, Марина Цветаева и Александр Пушкин. При этом, однако, в отношении к самой лесбосской поэтессе, по мнению автора этих строк, не должно быть ни тени той идеализации, которая порой проскальзывает в работах современных филологов-классиков и антиковедов. Менее всего мы должны приписывать Сапфо христианские добродетели и чистоту помыслов. Поэтический гений первооткрывательницы любовной лирики у Сапфо обслуживал в том числе и сладострастие растлительницы несовершеннолетних, снабжавшей своими юными рабынями могущественных лидийских владык, и заслуженно отправленной согражданами в изгнание (см. Мякин, 2004: 200).

В заключение представим в уточненном поэтическом переводе те песни подлинной, лесбосской Сапфо²⁵⁶, ритуальный контекст которых, как кажется, нам удалось восстановить. К этому нас подвигает желание дать адекватную нашим открытиям переводную «русскую Сапфо», и, тем самым, – учесть запросы русского читателя, который и в образованной своей части, как правило, не знает древнегреческого²⁵⁷. Таким образом, в дополнение к опубликованному выше в поэтическом переводе новонайденному стихотворению мы представим здесь поэтические переводы уже давно известных сапфических песен. Мы возьмем только те фрагменты, которые напрямую связаны с религиозным культом в собственном смысле этого слова и потому не имели до сих пор адекватного русского перевода. Поэтический размер оригинала, по понятным соображениям, мы будем воспроизводить только в тех отрывках, которые дошли до нас в сколько-нибудь законченном виде. Итак, представим сапфические фрагменты по-русски, максимально «очищенными» от афинских наслоений. И – бросим одновременно итоговый, обобщающий взгляд на культовые реалии сапфического фиаса в целом²⁵⁸.

Переводы мы даем по последним изданиям фрагментов поэтессы, внося попутно тем самым необходимые коррективы в композицию сборника «Эллинские поэты», изданного в 1999 г. под редакцией акад. М. Л. Гаспарова (Гаспаров-Ярхо, 1999: 324–341). Как известно, в части, посвященной Сапфо, принятая в нем атрибуция поэтических фрагмен-

²⁵⁶ Мы отталкивались здесь от своих переводов, опубликованных ранее, вновь сверив их с оригиналом и переработав, в соответствии со сделанными выше выводами и наблюдениями. Ср. (Мякин, 2000: 35–39).

²⁵⁷ Мы согласны здесь с оценками Д. В. Бугая, см. (Черный, 2008: 3–4).

²⁵⁸ Мы использовали переводы, имеющиеся в последнем русском издании переводов Сапфо (Гаспаров-Ярхо, 1999: 324–341).

тов исходит из устаревших к настоящему времени изданий и потому требует корректировки (Lobel–Page, 1955; ср. Τοπούζης, 1997; Campbell, 1982; Voigt, 1971).

Sapph. Fr. 1 V²⁵⁹

Зевса дочь, бессмертная Афродита,
Пестрый трон²⁶⁰, злокозница, о, молю я,
Не терзай досадою, горьким горем,
Ты мою душу,
Но приди! О, если когда ты раньше,
Всю мою мольбу издалече слыша,
Той мольбе внимала, покинув отчий
Дом, приходила,

²⁵⁹ Dion. Halic. Περὶ συνθ. 23; P. Оху. 2288.

²⁶⁰ Буквально – «пестротронная» (ποικιλόθρονος). Как мы уже доказывали в своей первой книге, этот эпитет в данном «гимне к Афродите» Сапфо следует соотносить, прежде всего, с упомянутой ниже «золотой (=блестящей) колесницей» (χρῦσιον... ἄρμα) Афродиты (Sapph. fr. 1, 8–9 V). Ср. II. V, 726–730, см. подробно (Мякин, 2004: 91–95). Действительно, принять для ποικίλος соответствующее гомеровское значение («блестящий») здесь естественно, поскольку и в других фрагментах Сапфо, где ποικίλος относится к элементам облачения и снаряжения, для этого прилагательного принимают обычно соответствующее гомеровское значение («пестрый, блестящий»): «пестрый ремень...» (ποικίλος μάσλης, fr. 39, 2); «митра... пестрая из Сард» (μίτραναν... ποικίλαν ἀπὸ Σαρδίων, Fr. 98a, 10 – 11 V). Таким образом, ближайшей параллелью к ποικιλόθρονος оказывается гомеровское χρυσόθρονος (златотронная). Ср. у Гомера «златотронную» (χρυσόθρονος) Геру (II. I, 611; II. XIV, 153; XV, 5), Артемиду (II. IX, 533; Od. V, 123), Эос (Od. X, 541; XII, 142; XIV, 502; XV, 56, 250; XIX, 319; XX, 91; XXII, 198; XXIII, 244, 347). В контексте гомеровских привязок χρυσόθρονος сапфическое ποικιλόθρονος, соответственно, соотносимо, в первую очередь, с Эос, что подтверждает сделанные выше выводы о ритуальном характере сапфической φιλότας и об особой роли Эос в ней (см. выше гл. II–III). Таким образом, мы дополняем выводы Джейн Снайдер (1997), которая писала о ποικιλία (пестрота, изысканность, разнообразие) как о «третьем и самом важном компоненте эстетики Сапфо» (Snyder, 1997: 91). «Изысканность» для Сапфо – это, как мы видим, еще и внешний «блеск», соотносимый с образом восточного, кипрского божества: «молю тебя, о золотовенчанная Афродита...» (αἴθ' ἔγω, χρυσοστέφαν' Ἀφροδίτα, fr. 33, 1 V); «из всех звезд прекраснейшая...» (ἀστέρων πάντων ὁ κάλλιστος, fr. 102b V); «намного пектиды сладозвучнее..., золотее золота...» (πόλυ πάκτιδος ἄδυμελέστερα... / χρύσω χρυσότερα, fr. 156 V); «и золотые эревинфы на берегах возрастали...» (χρῦσειοι δ' ἐρέβινθοι... ἐφύοντο, fr. 143 V).

Павсаний в своем «Описании Эллады» (II в. н. э.), как известно, писал, что для Сапфо золото было «незапятнанным ржавью» (καθαρεύειν ἀπὸ τοῦ ἰοῦ, Paus. VIII 18, 5), а Схолии к Пиндару указывают, что Сапфо даже называла золото «чадом Зевса» (Διὸς παῖς ὁ χρυσοῦς, Schol. Pind. Pyth. IV, 410c).

Колесницей правила золотою
 И тебя несли, пронизая сердце²⁶¹
 Трепетаньем крылышек частых птицы –
 Чада эфира,
 Тотчас были здесь! Ты же, о, благая,
 Улыбалась мне несказанным ликом,
 Вопросала, что ж я опять страдаю,
 Что зову снова.
 И о чём молю, чтобы то свершилось,
 Всей душой безумной? «Кого просить мне
 Вновь свести тебя, и с какой? Кто, Псапфа,
 Судит неправо?
 От тебя бежит? – Так начнёт гоняться²⁶².
 Не берёт даров? – Поспешит с дарами.
 Нет любви к тебе? – Так любовью вспыхнет,
 Хочет не хочет!»
 Вновь приди ко мне! И от этих тяжких
 Мук меня избавь, то, чему свершиться
 Жажду всей душой, - всё сверши и в битве
 Будь мне подмогой!

²⁶¹ В оригинале (Sapph. fr. 1, 10–12 V): ὄκεες στρουθοὶ περὶ γᾶς μελαίνας / πύκνα δίννευτες πτέρ' ἀπ' ὠράνω' Ἴηρος / διὰ μέσσω («быстрые птицы по-над чёрной землёй/ часто трепещут крылышками, (мчась) от чистого эфира /серединой...»). Γᾶ μελαίνα («чёрная земля») для Сапфо, как мы доказали в своей первой книге, здесь, ко всему прочему, – это и женщина вообще, принимающая даруемую ей подругами (и Сапфо) любовь (Мякин, 2004: 11 etc.). Вспомним, что один из фрагментов поэтессы устами Афродиты прямо ставит Сапфо в космической иерархии на равную ступень с Эросом: σὺ τε κᾶμος θεράπων' Ἔρος («ты и раб мой Эрос...»), по: Мах.Туг. 18. 9g, P.232 Nobein)). Согласно папирусной биографии Сапфо III в. н.э. (Pap.Oxy.1800 fr.1), Сапфо была «очень смуглой»(φαίωδης) и, на наш взгляд, толкование γᾶ μέλαινα как эвфемизма более чем возможно. В таком же духе следует понимать и «птиц» (στρουθοὶ), которые, как доказал В. Пешль, здесь не имеют никакого отношения к воробьям (Ср. II. II, 311; Her. IV, 175, 192; см. Мякин, 2004: 85; Pöschl, 1996: 499). Гомеровские описания στρουθοὶ/στρουθοί не позволяют согласиться и с Г. Целльнером, согласно которому «все птицы, которые обозначаются этим словом, крайне малы, обычно меньше семи дюймов в длину» (Zellner, 2010: 19). Ср. фр. 22 Сапфо, где «желание... порхает птицей» (πόθος... ἀμφιποτάται, Sapph. fr. 22, 11–12 V). Ср. ниже наш перевод Sapph. fr. 22 V.

²⁶² «Заклинающие» соположения этого типа («если творит – так не будет творить») свойственны, как о том писал Я.Петропулос, заговорной магии и встречаются в позднейших магических папирусах II-III веков н.э.(ср. «если садится – пусть не сесть ему, если смеётся – не засмеяться»: PGM IV, 2907). См. (Petropoulos, 1993: 46).

Sapph. Fr. 5 V

О, Киприда и Нереиды!²⁶³ Дайте
Невредимым брату домой вернуться,
Что исполнить хочет, вы всё, как хочет,
Дайте исполнить.
О, нетленная! От несчастий прежних
Нас избавь: друзьям его радость даруй,
Горе – недругам. Да не видать нам
Уж беды новой!

²⁶³ Р. Оху. 7 + 2289.6. «О Киприда и Нереиды!...» – точно передаёт *Κύπρι καὶ Νηρήιδες* в издании Д. Кэмпбелла, согласно наиболее приемлемой реконструкции. См. (Campbell, 1982: 60). Правомерность указанной реконструкции подтверждает *ἄμβροτε* (нетленная) второй строфы, где явно разумеется Киприда. Адресат этой, как и последующей (Sapph. fr.15), оды – брат Сапфо Харакс.

Дориха, знаменитая гетера VI в. до н.э., согласно сообщению словаря Суды (Sud. P 211(iv 297 Adler)), была рабыней у Иадмона Митиленца на Лесбосе. Она обольстила брата Сапфо Харакса, сына Скамандронима, «когда тот отправился в Навкратис по торговым делам» (Her. II, 135). В Навкратисе, этой ионийско-эолийской колонии в дельте Нила, Харакс, живя с Дорихой, растратил на неё массу денег (Par. Оху. 1800 fr.1), см.(Campbell, 1982: 1). Блистательная Дориха, получив, благодаря Хараксу, свободу, имела в колонии необыкновенный успех. Согласно Страбону, после её смерти любовники гетеры воздвигли ей памятник (Strab. XVII, 133). Когда Харакс и Дориха бежали в Египет, Сапфо гневно порицала и брата, и бывшую рабыню, и молила Афродиту о скором его возвращении (см. Sapph. fr.15).

В ходе афинской рецепции песен Сапфо и саму поэтессу отчасти стали воспринимать вместе с Дорихой – как гетеру. Действительно, Афиней приводит эпиграмму Посидиппа (III в. до н. э.), где Дориха прославляется и говорится о «милой песне» (*φίλης ῥῶδης*), в которой Сапфо воспела её (Athen. XIII, 69 Kaibel). Некоторые ситуационные и лексические параллели сближают эпиграмму с теми песнями Сапфо, где живописуются ритуальные действия, в которых принимали участие члены фиаса (ср.: *ὀρθρινῶν ἥψαο κισσοβίων* – «принимала на себя из утренних чаш (умащения)», и ниже Sapph. fr.94). Приведём текст эпиграммы Посидиппа в нашем переводе:

Кости, Дориха, твои и в смертном объятьи могилы
Кудрей таят аромат пахнувших миррой одежд, -
Утром, некогда, с плеч слетев на красавца Харакса,
Тело дарили они холе мирровых чаш...
Но живут и поются и жить будут вещие строчки
Песни Сапфо – той, что подруга сложила тебе.
Имя блаженно твое! Хранить его будет Навкратис,
Нильский корабль пока носит морская волна.

Однако при всех позднейших наслоениях молитвы Сапфо к кипрской богине за брата следует отнести, конечно, к наиболее личной и наиболее достоверной части ее творчества. См. также выше, с. 29 и сл.

Пусть сестру почтит он как подобает –
Честью, и для той, что в жестоком горе
Здесь жила, теперь обернёт он счастьем
Прежнюю муку.

.....слыша, в просо
.....(перемелет все?) обвиненья²⁶⁴ граждан
.....
.....

Sapph. Fr. 15 V²⁶⁵

.....о, благая
.....помогая в плаваньях.....
.....
.....

От того, нетленная, что случалось прежде,

Ты избавь....

Со счастьем гавань....

.....

Стань всего ему ты, Киприда, горше!

О, не дай Дорихе, молю, хвалиться,

Что опять вкусила любви желанной

С добрым Хараксом!

²⁶⁴ Ἐλαγούρια. Слово в такой форме встречается также у Пиндара и означает, в первую очередь, именно обвинения в нарушении ритуальных запретов (Pind. Encom, fr. 122, 6; fr. 359, 1 (dub.) Maehler). Ср. Hesych. E, 4065.

²⁶⁵ P. Oxy. 1231 fr. 1 col. i 1–12 + fr. 3. Фрагмент сохранился на папирусе, представлявшем собой список с александрийского издания Сапфо. Как и Sapph. fr. 5 фрагмент входил в его первую книгу, которая включала в себя гимны богам, написанные первой сапфической строфой. См. выше с. 72, прим. 143.

Sapph. Fr. 16 V²⁶⁶

Тот для чёрной Геи²⁶⁷ прекрасным войском
Видит конницу, а другой - пехоту,
Те – суда. По-моему ж, прекрасно
То, что ей любо.
Это просто, и пояснить мне надо
Это так: красою всех покоряя
На земле, Елена, она и мужа,
Что наилучшим
Была, оставила и, бежала в Трою.
И отца, и мать, и дитя родное –
Всех она забыла: гнала беглянку
Сила Киприды.
(ей?) согнуть.....
легко.....на память
Здесь моя приходит Анактория:
Скрылась далёко.
О, желала б я вновь её увидеть!
Стан её прелестный и блеск улыбки
Мне милее всех колесниц лидийских,
Пешей их битвы.
(Пусть и?) не возможно (тому) случиться

²⁶⁶ P. Оху. 1231 fr.1 col. i 13–34, col. ii 1+2166(a) 2 (Ох. Пар. xxi p. 122) + P. S. I. 123. 1-2. Снова – фрагмент религиозного гимна, имевшего, по-видимому, «программный» характер для возглавлявшегося Сапфо культового содружества.

²⁶⁷ Точная передача смысла ἐπὶ γᾶν μέλαιναν (для земли чёрной). Предлог ἐπὶ с вин.пад всегда (если перед нами не наречного типа выражение) отвечает на вопрос «куда?», показывая направление движения или отношение. См. подробную аргументацию (Мякин, 2004: 42–52). И если обратиться к оригиналу, у Сапфо здесь буквально сказано следующее: «Одни говорят, что для земли чёрной всего прекраснее войско всадников, другие, что – пехоты, третьи, что – кораблей...». См. (Мякин, 2004: 21). И γᾶ μέλαινα здесь – это, конечно, мифологизированный и обобщенный образ плодоносящей женщины, которая в полном соответствии с Гесиодом рассматривается здесь как порождающая земля, нива, пашня. Ср. Hes. Op. et dies, 388–395. См. развернутые доказательства (Мякин, 2004: 18–19 и сл.). Ср. выше об эпитете ἰόκολλος (фиалкогрудая), отсылавшем к образу плодоносной богини и прилагавшемся у Сапфо одновременно – и к смертной девушке-невесте, и к Музам, с. 55 и сл.

.... людям долю иметь в молитве²⁶⁸

Пусть и неожиданно²⁶⁹.

Sapph. Fr. 17 V²⁷⁰

Предо мною встань, по моей молитве,
Гера, - ты! Яви мне свой образ милый,
Как тогда Атридам на зов явилась²⁷¹,
Славным героям.
Ратных подвигов – их у братьев много:
Илион сперва, а потом – на море.
Шли на Лесбос. К дому найти дорогу
Не удалось им,
Не призвали пока тебя и Зевса,
И Тионы сладкое ликом чадо.
Ты теперь и мне помоги, о Гера,

²⁶⁸ Π]εδέχην δ' ἄρασθαί. Речь идет о том, что в данной ситуации удел людей – молиться и возносить жертвы. Все имеющиеся контексты с безусловностью связывают глагол ἄραμαι с ритуалом молитвы, заклинания или проклятия, которые сопровождаются отправлением соответствующих обрядовых действий. Ср. эпиграфические молитвы к Асклепию (IG IV 1(2), № 125, 11) и к Аполлону (IDidyma, № 570, 6). То же – в литературных источниках (Her. I, 132; Aesch. Suppl. 342; Paus. III, 2, 3; III, 9, 10; IX, 25, 2 etc.). Это с безусловностью предполагает культовый контекст песни, которая, скорее всего (как и некоторые другие фрагменты, дошедшие на Р. Оху. 1231), была связана с молитвами к Афродите – к богине, стоящей на страже сапфической φιλότας, ср. выше Sapph. fr. 1. При том что исполняться эти гимны, скорее всего, должны были в ходе ночного бдения у источника Артемиды. См. выше, с. 71.

²⁶⁹ Τ' ἔξ ἀδοκή[τω. Также предполагает молитвенную обстановку. Речь идет об исполнении того, что просят у богини. Ср. τῶν δ' ἀδοκῆτων πόρον ἤρε θεός как устойчивую формулу у Еврипида: Eur. Alcest. 1162; Eur. Med. 1418; Eur. Androm. 1287; Eur. Iphig. Taur. 896; Eur. Bacch. 137E; Eur. Hel. 1691.

²⁷⁰ P. S. I. ii 123. 3-12 + P. Оху. 1231 fr. 1 col. ii 2-21 + 2166(a) 3 (Ох. Pap. xxi p. 122) + 2289 fr. 9. Отрывок из гимна, певшегося Сапфо и ее девушками во время общелесбосского праздника в Мессе. См. подробный анализ выше, с. 39 и сл.

²⁷¹ Атриды – Агамемнон и Менелай. Об остановке Атридов на Лесбосе рассказывает Гомер: Od. III, 164–169 etc.

Помня былое.
И прекрасно, священно...
Девушки...
Вокруг²⁷² ...

Sapph. Fr. 22 V

Я сейчас велю, чтобы ты, Абантис²⁷³,
Взяв пектиду, нам о Гонгилле спела,
Ведь её желанье порхает птицей
Вновь над тобою.
Ты прекрасна! Душу тебе Гонгилла
Всколыхнула... О, этому я рада!
Ведь уже с укором смотрела дева
Кипрогенейя.
Как молю я²⁷⁴ ...

²⁷² Ниже (стихи 19–20) восстанавливаются еще следующие слова: «быть» (ἔμμενα[ι]), «прийти в святилище» (ἴ]ρ' ἀπίκε[σθαί, Sapph. fr. 17, 19–20 V).

²⁷³ Владетельное κ]έλομαι (велю) здесь однозначно представляет Сапфо в качестве госпожи, отдающей приказание тем, кто младше ее по своему положению. Действительно, у Гомера κέλομαι, выступая в качестве перформатива часто выражает повеления богов: Афины (Π. V, 810; Π. XV, 138) или Афродиты (богиня движет Еленой: Π. III, 434). Ср. у Еврипида слова Артемиды: Eug. Нурр. 894. В других случаях – это слова героя, стремящегося контролировать и преобразовать коммуникативную ситуацию: Π. I, 386; Π. XXIII, 894, Π. XVIII, 254). Отсюда и перформативное, формульное выражение «Одиссеи» – τοὺς ἄλλους κελόμεν ἑρίφρας ἑταίρους (остальным велел верным товарищам). См. Od. IX, 100, 193; Od. XIV, 259; Od. XVII, 428. В свою очередь, у Гесиода впервые повелевающим впервые выводится поэт, который обращается к слушателю (читателю): «я велю (κέλομαι) разжиться тебе бездомным фетом (батраком), да бездетной поденщицей» (ἄτεκνον ἑρίθον, Hes., Op. et dies, 602–603). Ср. Theocr. V, 138. Ср. у Алкея повелительное κέλομαι... κάλεσσαί (я велю... позвать) в устах председателя пиришества (Alc. fr. 368, 1 V).

В пользу того, что Сапфо здесь – госпожа, повелевающая младшими по статусу, свидетельствует и 261 фрагмент Алкея (Alc. fr. 261(b) V). Здесь поэт, призывая Афродиту, обращается из «женщин» (γυναικῶν) именно к «румянощечкой» (μαλ]οπάραυε) Абантис (LSJ: 1127): «прелестная в танце Абантис» (ῶρχησθ[' ἐρό]εσσ' Ἀβανθί, Alc. fr. 261(b), 8 V). Абантис, таким образом, оказывается одной из девушек Сапфо, танцующей в составе ее хора, в который входят и участницы старшего возраста. Причем слова Сапфо «велю тебе воспеть Гонгиллу, взяв пектиду» (σ' ἄ [εἶδην... Γο]γγύλαν... λάβοισαν... πᾶ]κτιν) здесь очень близки к призыву, адресованному «принимательницам dildo, дочерям Полианактида» (Πωλυανακτι[ἴδ]α[ις.../ὄλισβ[ο]δόκοις) – «сыграть на струнах свою песнь» (χόρδαίσ' ἴδια κρέκην, Sapph. fr. 99 L.-P). См. выше о возрастных классах в составе сапфического фиаса и отношениях между ними, с. 96–98 и сл.

Слово это...

Я желаю...

Sapph. Fr. 23 V²⁷⁵

.....на любовь надежду
Пред собою только тебя увижу –
Мнится мне, о не Гермiona это²⁷⁶,
Белокурой мне бы тебя Елене
Здесь уподобить
Было бы не стыдно, коль если смертных
Нам равнять [с богинями]. Знай же это:
Красота твоя мне от всех несчастий
Как исцеленье²⁷⁷ ...
.....берегов росистых
.....
.....всенощную творить.

²⁷⁴ В оригинале ὡς ἄραμα[ι. Перед нами – явно ритуальный контекст.

²⁷⁵ P. Оху. 1231 fr. 14.

²⁷⁶ Гермiona у Гомера – это «имеющая облик золотой Афродиты» (Hom. Od. IV, 14) дочь Менелая и Елены, и свадьба Гермiony – один из традиционных эпических сюжетов (Od. IV, 5–14; Schol. In Il. X, 13b, sch. 5; Schol. In Od. IV, 4). Елена, в свою очередь, – это персонаж не только эпоса, но и обрядовых песен девичьих хоров, связанных с культом Артемиды. Принимая во внимание указания Плутарха и Феокрита, уподобление Елене логично считать типичным именно для поэзии девичьих хоров и культа Артемиды, чьей жрицей – согласно Плутарху – была Елена. Ср. Sapph. fr. 16, 7 V; Il. IX, 140, 282; Od. IV, 569; Od. XV, 126; Plut., Thes. XXI; Theocr. XVIII, 36). С другой стороны, выведение здесь на первом плане Гермiony может быть связано с преданием о ней как о жене Ореста, чьим незаконнорожденным сыном был Пенфил, родоначальник издревле влиятельного в Митилене дома Пенфилидов (Alc. fr. 75, 10 V; Paus. II, 18, 6; Steph. Gramm. Ethn (epit.), p. 516; Plut. De sollert. anim. p. 984 e Steph).

²⁷⁷ Наша предположительная реконструкция. В оригинале: .ις θνάταις, τότε δ' ἴσ[θι] τάΙ σαί/παίσαν κέ με τὰν μερίμναν/ ...]λαίσ' ἀντιδ[(Campbell, 1982: 74).

Sapph. Fr. 24(a) V²⁷⁸

.....(нам?) вы напомнили,
Ибо ведь и мы в юности все это
Тоже творили:
Многое прекрасное
.....и город
Горькими нас²⁷⁹

Sapph. Fr. 27 V²⁸⁰

...Ибо ведь и ты девочкой когда-то
... .. петь давай об этом²⁸¹
....расскажи и за это щедро
Благодари нас.
Мы идем на свадьбу, и пусть во благо
Будет то тебе, и как можно скоро
Отсылай ты девушек, ведь и боги
.....
.....путь велик к Олимпу

²⁷⁸ P. Оху. 1231 fr. 13 + 2166(a)7a (Ox. Pap. xxi p. 124).

²⁷⁹ В оригинале: ἄ]μμε[.]ὀ[ξ]είαις δ[(Campbell, 1982: 74). Ср. «горькие заботы» (ὀξείαι μελεδῶνα), изливаемые в песне (Od. XIX, 517–521; cf. II. XI, 268).

²⁸⁰ P. Оху. 1231 fr. 50–54 + 2166(a) 5 (Ox. Pap. xxi p. 123).

²⁸¹ В оригинале: μέλπεσθ' ἄγι ταῦτα (Campbell, 1982: 76). Μέλπομαι (как и его действительный залог) в нашей традиции означает именно «петь, танцуя в составе хора», выступая на празднестве. Ср.: «юношей ахейцев поющих хором для дальновержца (Аполлона)» (μέλποντες, II. I, 474 cum schol.); «поющих и танцующих (дев) в хоре Артемиды» (μελπομένησιν ἐν χορῷ Ἀρτέμιδος, II. XVI, 182–183); «звонко распеваемую (в танце) песнь» Муз (ᾠοιδῆς... μελπομένης, Hes. Scut. 205–206); «хоры» (χοροὶ) Харит, которые «поют» (μέλπονται, Hes. Theog. 63–66). (ἐορτάζει, Hesych. M, 763). Ср. хоры поющих и танцующих «дев» (κοῦραι) и «Муз» (Μοισᾶν) у Пиндара: Pind. Pyth. III, 78–79, 90. Ср. танец и песню женского хора у Аристофана (Thesm. 970–976), хор поющих и танцующих нимф в гомеровском «Гимне к Пану» (h. Hom. XIII In Pan. 19–21), хор вакханок в «Циклопе» Еврипида (Eur. Cycl. 70). При этом μέλπεσθαι всюду рассматривается как часть «воспитания» (παιδιὰ) и нередко приравнивается к παίζειν (Schol. In II. VII, 241a2 sch. 2; Schol. In II. VII, 241b, sch. 1).

Sapph. Fr. 30 V²⁸²

Ночью...
Девушки
Творя всенощную....
Пусть любовь поют твою и невесты
Фиалкогрудой.
Пробудившись, к сверстникам юным тотчас
Ты ступай, и пусть мы сегодня ночью
Видим сна с тобой малой птички меньше
Звонкоголосой.

Sapph. Fr. 31 V²⁸³

Сопричту того я богам блаженным,
Кто сейчас с тобою так близко-близко
Здесь сидит, кто ловит заворожённо
Сладостный голос,
И прелестный смех... О, ещё немного,
Перестанет тотчас же сердце биться!
На тебя лишь гляну – как уж не в силах
Вымолвить слова
Я, но миг один – мой язык немеет,
Пробежало острым под кожей жаром,
Уж глаза не видят, звенящим шумом
Полнятся уши,

²⁸²Р. Оху. 1231 fr. 56 + 2166(a) 6А. См. об этом фрагменте выше, с 72.

²⁸³Ps.- Longin. De Subl. 10. 1–3 (pp. 14 s. Russel) + P. S. I. (cf. Sapph. Fr. 213B). Другой фрагмент, цитируемый Аполлоном Дисколом, свидетельствует о существовании различных и существенно расходящихся между собой вариантов этой песни и, следовательно, не о личном, но о публичном ее контексте. Ср. φαίνεται μοι κῆνος (мне кажется, что тот...) в Sapph. fr. 31, 1 и «ей кажется, что тот...» в цитате у Аполлония Дискола (φαίνεται μοι κῆνος, Sapph. fr. 165 V). См. Ap. Dyc. Pron. 106 a (i 82 Schneider).

Обливаюсь потом и тело дрожью
Пронизает, делаюсь зеленее
Я травы, и мнится мне, вот, мгновенье –
Мёртвой паду я!...

Sapph. Fr. 44a V²⁸⁴

...Златокудрому Фебу, которого Коева
Родила дочь от Зевса над тучами славного²⁸⁵,
Артемиды ответила клятвой великою²⁸⁶:
«Головою твоею клянусь, вечно девою
По вершинам пустынных гор несмиренною
Звероловствовать буду, дай мне, отец».
Так сказала. Кивнул ей блаженных богов отец.
И охотницы-девы²⁸⁷, оленеубийцы ей
Имя дали и боги и люди великое –
Разымающий Эрос ее не касается....

²⁸⁴ P. Fouad. 239. См. выше об этом фрагменте, с. 69, прим. 136.

²⁸⁵ Аполлон и Артемиды – дети Зевса и Лето, дочери Коя (Hes. Theog. 918).

²⁸⁶ В оригинале: μέγαν ὄρκον ἀπόμοσε (букв. «отрицала с великой клятвой»).

²⁸⁷ Имя Агротеры («охотницы» – ἀγροτέρων, Sapph. fr. 44a, 9 V). Ср. выше, с. 58 и сл. «Гимн к Артемиде» Каллимаха обнаруживает свою зримую зависимость от сапфического гимна (ср. то же «кивнул» ἐπένευσε в ответе Зевса, упоминание гор и оленей: Call. h. In Dian. III, 15–27). Соответственно, проецируя имеющиеся у Каллимаха параллели на приведенный отрывок сапфического гимна, можно предполагать, что речь у Сапфо шла о споре маленьких Аполлона и Артемиды, сидящих на коленях Зевса. Ср. «чтобы Феб не спорил со мной» (μή μοι Φοῖβος ἐρίζη) как обоснование просьбы Артемиды у Каллимаха (Call. Ibid, 7).

.... (ты) обретшая
...то, что я желаю все...
...замысел (сверши)...
...тотчас после дух...
....я призываю...
...обрести все то, что захочешь ты...
...со мной сражаться²⁸⁹ ...
...(девушки) роскошные убедившую²⁹⁰ ...
....хорошо ведь знаешь ты...

²⁸⁸ P. Оху. 1787, fr. 44.

²⁸⁹ Именно так – ἔμοι μάχεσθαι. Фразеологизм, отсылающий одновременно к любовной «битве» и ритуальному действию и сближающий фр. 60 с фр. 1, где поэтесса молит Афродиту: «будь мне соратницей» (σύμμαχος ἔσσο, Sapph. fr. 1, 28 V). Так, у Алкмана хор юных девушек, отождествляя Агесихору («предводительницу хора») и Агидо с «Пелеадами» (Πεληάδες), поет: «ибо эти Пелеады с нами, несущими плуг сквозь амброзийную ночь, сражаются (μάχονται) обретая (силу) звезды Сириус» (σήριον ἄστρον ἀηρομέναι, Alcman fr. 1, 60–62 W). Схолии к Алкману соотносят Агидо и Агесихору, помимо «созвездия Плеяд, что неподалеку от Ориона», также с образом «голубок» (πελεει[άδες), объясняя термин «сражаются» ритуальным танцем поющего хора: два полухория девушек сходятся, обратившись лицом друг к другу (ἀντίστροφον, P. Оху. 2389. Schol. V. Fr. 6, col. ii, 14–26). Ритуал здесь, таким образом, именно *предполагает* демонстративно замкнутую друг на друга, в основе своей гомоэротическую, установку девушек, составляющих обрядовый хор. Ведь по Гесиоду именно восход звезды Сириус делает женщин в эротическом смысле «наиболее воинственными» (μαχλόταται, Hes. Op. et dies, 586). См. подробнее о военных и эротических коннотациях в сапфическом σύμμαχος (Мякин, 2004: 40).

²⁹⁰ В оригинале χλιδάναι πίθεισα[с краткой конечной альфой, что и позволяет видеть в последнем слове винительный падеж активного причастия аориста второго от πείθω (Lobel-Page, 1955: 42, pot. 8). Перед нами, скорее всего, текст, касающийся (как и фр.1) гомосексуальных отношений между девушками в рамках фиаса, где πίθεισα[v (убедившую) относится к Афродите, которая здесь так же, как и во фр. 1 (см. выше) убеждает девушек вступить в гомосексуальные отношения (ср. πείθω или πείθωμαι в Sapph. fr. 1, 18 V). См. новейшее обсуждение вопросов в связи с чтениями Sapph., fr. 1, 18–19 (Caciagli, 2007: 226 etc.). Е.- М. Хамм обоснованно возводит сапфическое πίθεισα[v к πίθημι, эолийскому аналогу к πείθω (Hamm, 1957: 140, 216). См. подробнее выше о коннотациях, связанных с χλιδάναι с. 26, о взаимоотношениях старших и младших девушек в сапфическом фиасе с. 96–98 и сл.

Sapph. Fr. 62 V²⁹¹

Вы застыли²⁹² ...

От лавра когда...

Все слаще...

Либо взяв (?) и то²⁹³ ...

Девушкам ж она²⁹⁴ ...

Проводник пусть (будет?)...

Слышала едва лишь я...

Ты, душа возлюбленная²⁹⁵ ...

Я теперь такая...

Придти, ласковая²⁹⁶ ...

Первыми пришли вы: (девушку?) прекрасную...

И одежды ваши...

²⁹¹ P. Оху. 1787, fr. 3 col. ii 3–14. Двенадцатистрочное стихотворение, от которого дошли только начальные части стихов (Campbell, 1982: 103, not. 1). Сапфо, как и в новонайденном стихотворении, обращается к девушкам своего хора, ср. выше с. 52–53 и сл.

²⁹² Ἐπτάζατε. Ср. у Пиндара о героях, которые «застыли неподвижные» (ἑπτάζαν δ' ἀκίνητοι), внимая «мудрости» (μῆτιν) и «стихам» Медеи (ἑπέων στίχες, Pind. Pyth. IV, 57–58). Ср. формы от πέτομαι метафорически в приложении к маленьким детям: Soph. Oed. Tyr. 17.

²⁹³ В оригинале ἔλο[. Поэтический метр позволяет восстановить ἔλο[ισα., принимая во внимание ἀνέλοισα в написанном на эолийском диалекте подражании Сапфо (Sapph. fr. 2, 13 V). См. выше об этом, так называемом «фрагменте 2», с. 30.

²⁹⁴ В оригинале: καὶ τὰσι μὲν ἄ... Предполагать здесь именно девушек, а не женщин, требует, по-видимому, общий контекст.

²⁹⁵ Ἀγαπάτα σὺ. Ср. «возлюбленную» (ἀγαπάτα) Клеиду в Sapph. fr. 132, 2 V. Помимо Сапфо, эпитет встречается только у Пиндара и Феокрита. У Пиндара ἀγαπατὰ характеризует «владычицу Юность, вестницу Афродиты», которая восседает на девических очах «детей» (παίδων, Pind. Nem. VIII, 1–2). У Феокрита ἀγαπατὰ – эпитет Елены, в его «Эпиталамии Елены» (Theocr. XVIII, 5).

²⁹⁶ Ἀγάνα. Ср. «ласковую» (ἀγάνας) Аттиду ниже, в Sapph. fr. 96, 15 V.

Sapph. Fr. 63 V²⁹⁷

Сновидение, ты в черной (ночи?)...
Входишь всякий раз, когда сон...
Сладкий бог, меня от ужасных бед²⁹⁸ ...
Отдели же теперь силой своей...
Мной владеет надежда, что не причастна...
Ибо хоть и не так...
И безделицы...
Будет пусть у меня...
У них все...

Sapph. Fr. 65 V²⁹⁹

Псапфо, возлюбила тебя...
Царица Кипра...
И хотя велико...
Насколько (солнца) свет...
Всюду слава...
И за Ахеронтом тебя...

²⁹⁷ P. Oxy. 1787, fr. 3 col. ii 15–24. Тематика стихотворения сближает его с поэзией всенощных бдений, фрагменты которой сохранил P. Oxy. 1231 (ср. выше Sapph., fr. 23, fr. 30 V). См. о всенощных бдениях в культовом содружестве Сапфо выше, с. 28, 71 и сл.

²⁹⁸ Ὀνίας, ср. Sapph., fr. 1, 3 V (μηδ' ὀνίαισι δάμνα).

²⁹⁹ P. Oxy. 1787 fr. 4. См. о толковании этого фрагмента выше, с. 14 и сл.

Sapph. Fr. 67(a) V³⁰⁰

И этому придти...
Разрушительный (?) бог³⁰¹ ...
Ибо не возлюбила...
Ныне из-за того...
Ни причина эта...
И не больше...

Sapph. Fr. 68(a) V³⁰²

.... Ибо меня от нее...
....Однако случились...
...равную богам³⁰³ ...
...преступления...
...Андромеду...
.... блаженная (богиня)...
...нрав ее...
...насыщения не обрела³⁰⁴ ...
....Тиндаридов....
....любезные она...
...и беспечальной более не с...
...Мегара....

³⁰⁰ P. Оху. 1787 fr. 5.

³⁰¹ В оригинале δ]αίμων ὀλοφ... См. (Campbell, 1982: 105). Ср. выше Sapph. fr. 65 V.

³⁰² P. Оху. 1787 fr. 7 + fr. nov. (Lobel Σ. μ. p. 32 + Ох. Pap. xxi 135).

³⁰³ ἴσαν θεοισιν. Ср. ἴσος θεοισιν (равный богам) выше, в Sapph., fr. 31, 1 V. Ср. Ниже «приравнять желанный облик к богиням» (θέαισι... ἐξίσωσθαι, Sapph., fr. 96, 21–22 V).

³⁰⁴ Κόρον οὐ κατίσχε. См. о значении κόρος выше, с. 27, прим. 57.

Sapph. Fr. 71 V³⁰⁵

.....ты же, Мика
У оленя (?)³⁰⁶, но я тебе не позволю
.....предпочла любовь ты Пенфилеи
.....нас, злонравная.....
.....песню некую сладкую...
.....сладкоголосая³⁰⁷ ...
.....дуновенья (?)³⁰⁸ звонкие
..... росистая.....

Sapph. Fr. 94 V³⁰⁹

.....
О, тотчас умереть бы мне!
Вся в слезах меня
оставляла и³¹⁰,
Плача, так говорила мне:
«Что за ужас, о, Псапфа, нам

³⁰⁵ P. Oxy. 1787 fr. 6 + eiusdem pap. fr. (Ox. Pap. xxi 135). Ср. выше о сапфической «любви» (φιλότας).

³⁰⁶ Наша предположительная реконструкция (ἵελα[φῶ (Sapph. fr. 71, 2 V).

³⁰⁷ В оригинале: α μελλιχόφων (Campbell, 1982: 106).

³⁰⁸ Реконструкция Д. Кэмпбелла: λίγυραι δ' ἄη[ται (Campbell, ibidem).

³⁰⁹ P. Berol. 9722 fol. 2 (Berliner Klassikertexte 5.2 p. 12ss + Lobel Σ. μ. p. 79). См. (Campbell, 1982: 116).

³¹⁰ Так, в оригинале – ἄ με ψισδόμενα κατελίμπανεν (она, плача, меня оставляла...). Девушка, увозимая (скорее всего – в Лидию) против своей воли, рыдает на груди Сапфо (та и сама чуть жива от горя и сострадания: «о, тотчас умереть бы мне!»). Затем, несколько уняв рыдания, девушка оставляет объятия и, всхлипывая, изливает свои жалобы. Сапфо утешает несчастную, развёртывая перед её глазами картину того прекрасного, которое они «извели» (πεπόνθαμεν) и что навеки соединило их в служении божеству (ср. выше комментарии к Sapph. fr. 31 V). Ср. выше о связях фиаса Сапфо с лидийским царем, с. 77 и сл.

Что за горе? Неволею
от тебя ведь везут меня!»
Я же так отвечала ей:
«Будь счастливою! Ты
Меня помни, о –
счастье ты там найдёшь своё.
А забудешь, – я захочу
И ты вспомнишь: прекрасное
Мы с тобою извели...
.....

Как венков изобилием
Из фиалок, шафрана, роз,
Твои плечи венчались
.....

Как гирлянд густоцветие,
Щекоча шейку нежную,
Хмелем лилось богатое,
из цветов наплетённое.
Благовонными мазями,
Царскими, изобильными,
Миром благоуханным
умащалась, прелестная.
И на негою дышащем
Мягком ложе со мною ты
Изливалась в страсти³¹¹ ...»
И никто.... и ничто
Ни святилище.... (не?)
Ушло, откуда мы далеко теперь
Ни роща... (ни?) хор³¹²
.....звук.....

³¹¹ «Изливалась в страсти...» – дословно соответствует ἐξίης πόθον оригинала (реконструкция Schubart: Campbell 1982, 116). См. о толкованиях ἐξίης (Мякин, 2004: 157).

³¹² Реконструкция Э. Лобеля и Д. Пейджа: χλόρος (Campbell, 1982: 118).

Sapph. Fr.95 V³¹³

Гонгилла.....
Или некий знак...
И подлинно к девочкам (всем?)³¹⁴
Гермес(?) вошел³¹⁵ ...
Я сказала: «О господин
Уж не рада, Благой клянусь,
Что живу на земле я и
Умереть – вот одно желание,
Видеть в лотосах берег
И росу Ахеронта³¹⁶ ...

Sapph. Fr. 96 V³¹⁷

Из Сард к нам сюда она
Часто мыслью несётся,
вспоминая,

³¹³ P. Berol. 9722 fol. 4 (Berliner Klassikertexte 5. 2 p. 14 ss.).

³¹⁴ В оригинале: *παῖσι μάλιστα*. Как указывала Е.- М. Хамм, здесь *παῖσι* может быть формой дательного падежа множественного числа женского рода либо от прилагательного *παῖς* (весь), либо от существительного *παῖς* (ребенок, девочка). См. (Hamm, 1957: 213). Оба возможных прочтения в свете сказанного нами выше в главах I–III будут отсылать к хору Сапфо как к женскому сообществу – девушек и девочек-*παῖδες*. См. выше на с. 52–53 новонайденное стихотворение Сапфо.

³¹⁵ Реконструкция П. Бласса: *Ἔρ/μας* (Campbell, 1982: 118). Гермес, как известно, сопровождал души умерших в Аид. Ср. выше желание «умереть» (*τεθνάκην*), высказанное поэтессой в Sapph. fr. 94, 1 V.

³¹⁶ Буквально: «видеть лотосовые, росистые берега Ахеронта» (*λωτίνοις δροσόεντας [ὄ]χ[θ]οῖς ἴδην Ἀχέρ[οντος]*, Sapph. fr. 95, 12–13 V).

³¹⁷ P. Berol. 9722 fol. 2 (Berliner Klassikertexte 5. 2 p. 12ss. + Lobel Σ. μ. p. 79). См. (Campbell, 1982: 120). При переводе этого стихотворения мы заимствовали ряд строк из перевода В. В. Вересаева, лучше которых трудно что-либо было предложить. См. (Гаспаров–Ярхо, 1999: 328–329).

Как мы жили все здесь, как богинею
Ты казалась ей славною³¹⁸
И как песни твои ей
были милы.
Ныне блещет она среди лидийских жён.
Так луна розопёрстая,
Поднимаясь с заходом
солнца, блеском
Превосходит все звёзды. Струит она
Свет на море солёное,

На цветущие нивы
и поляны;
И роса пролилась прекрасная,
Распускаются розы,
Нежный кервель и донник
с частым цветом:
Так, повсюду бродя, свою кроткую

³¹⁸Приблизительный перевод испорченного места. Буквально: «(что) ты (была?) подобна для себя (?) совершенной богине» (σε θεῆ σ' ἰκέλαν ἀριγνώτα, Sapph. fr. 96, 4–5 V). Эпитет ἀριγνώτος, η (α), ον (подлинный, узнаваемый, совершенный) несмотря на все попытки М. Уэста представить его личным именем, семь раз встречается только у Гомера (не говоря уж о более поздних – и более редких – употреблениях у Пиндара, Вакхилида и Анакреонта). Всяду он, действительно, означает качество или свойство, в «совершенстве свое эпифании подобное божеству», как удачно формулировала Э. Бернетт (Burnett, 1983: 304, not. 68). Это может быть «отвага» (ἀλκή: II. XV, 490). Это может быть «дух» (θυμός), который вдохновляют «биться и сражаться» «подлинные боги» (ἀριγνώτοι δὲ θεοί, II. XIII, 72). Писистрат, сын Нестора, – «подлинное (узнаваемое) чадо» (ῥεῖα δ' ἀριγνώτος γόνος), человека, облагодетельствованного Зевсом (Od. IV, 207–208). Навсикая, подобно Артемиде, среди нимф «высоко держит голову и чело» (ὕπερ ἢ γε κάρη ἔχει ἠδὲ μέτωπα) как «подлинная» (ἀριγνώτη) богиня (Od. VI, 107–108). Дивный дворец царя Феаков Алкиноя «подлинно узнаваем» (ῥεῖα δ' ἀριγνώτ' ἐστί), и его может указать и несмышленный младенец (Od. VI, 300–301). Из-за своих размеров «подлинно узнаваем» (ῥεῖα δ' ἀριγνώτ' ἐστί) и дом Одиссея (Od. XVII, 265). Ср. также «подлинного свинопаса» в Od. XVII, 375. Э. Бернетт, на наш взгляд, очень тонко отметила стилистическую близость приведенного контекста с ἀριγνώτα из Sapph. fr. 96, 4–5 к характеристике Навсикаи, которая в Od. VI, 102–108 «выступает как словно Артемиде» (οἷη δ' Ἄρτεμις εἶσι, Od. VI, 102). Действительно, как в этом месте в «Одиссее», так и в Sapph. fr. 96, 4–5 предмет сравнения один и тот же – телесная красота девушки. И следует согласиться с Э. Бернетт в том, что «возможно, у поэтессы был в памяти пассаж из «Одиссеи», где восхитительная Навсикая, уже уподобленная Артемиде, – ῥεῖα τ' ἀριγνώτη πέλεται (Od. VI, 108)». (см. Burnett, 1983: 304, not. 68). Это – лишнее подтверждение правильности нашей гипотезы о тесной связи Сапфо с культом Артемиды.

Вспоминает Аттиду и
Желанье с тоскою
сердце давят.....
Туда нам придти... это..
Она...что не мыслишь ты...
Гремит... ..между
Нелегко нам с богинями
(твой?) желанный облик
Уравнять...
.....
Очень... любовь.....
И..... Афродита
И нектар пролила я из
Золотой.....
.....и Пейфо руками
..... и в Герастийское³¹⁹
..... подруги
.....к любви приду

Sapph. Fr. 98 (a–b) V³²⁰

... Мне родительница
Говорила, что в юности
Ее было красивым
Лентой пурпура кудри себе стянуть,
И что был тот наряд хорош.
Но коль если у девушки
Кудри факела пламенней

³¹⁹ Т. е. – «в Герастийское святилище». Имеется в виду святилище Посейдона на о. Эвбея. См. выше с. 18, прим. 31.

³²⁰ P. Naun. 301 + P. Mediol. Ed. Vogliano (Philol. 93, 1939) 277 ss. (Campbell, 1982: 122–124).

Украшай их венками
 Из весенних цветов³²¹.
 Но с недавних пор митру...
 Из Сард пестрошитую
город....
 Для тебя мне уж неоткуда
 Митры взять, о Клеида,
 Митиленцу (на то пеняй?)³²²...

 Девочка,... владеть
 Если... пестроукрашенный(?)
 Это пусть будет памятью...
 Об изгнании Клеанактидов.
 Ибо грозная разлилась беда³²³.

³²¹Ср. выше, с. 120 и сл.

³²² Эти строки, по-видимому, указывают на близость Сапфо к клану Клеанактидов, тесно связанному с Лидией. О Клеанактидах Меланхре и Мирсиле, тиранах Митилены, писал Страбон (καὶ после Μυρσίλω, как доказывал еще В. Г. Борухович, скорее всего, ошибка переписчика, см. Strab. XIII, 2, 3). Ср. выше, с. 75 и сл. Один из Клеанактидов – Мирсил, как кажется, непосредственно прибыл на Лесбос из Азии на лодке, за предоставление которой Алкей впоследствии упрекал некоего Мнамона (Alc. fr. 305, 16–20). См. (Мякин, 2004: 205, прим. 3). Мы здесь вполне разделяем точку зрения Э. Бернетт (Burnett, 1983: 212–217).

³²³ Речь, по-видимому, идет об изгнании Сапфо, которое Паросская хроника датирует периодом после 604 и до 591 гг. до н. э. (Marm. Par. Fr. 36 (p. 12 Jacoby)). См. (Campbell, 1982: 8). Возможно, это изгнание было связано с законами против роскоши, приписываемыми Питтаку, и обусловлено разрывом отношений с лидийским царем Алиаттом (Diog. Laert. I, 76; Cic. De leg. II, 26; Plut. Sympos., p. 153 E Steph.). На наш взгляд, с этим разрывом Питтака с Лидией могло быть связано и «насильственное разрушение» храма Кибелы в Митилене, которое, при всей невозможности точной датировки данного события, должно относиться, как кажется, именно к VI в. до н. э. (Spencer, 1995: 298).

Sapph. Fr. 99 (a–b) L. – P.

Через немного (времени?)

Полианактида дочерям...

....

На струнах сыграть...

Член искусственный приемлющим³²⁴ ...

Ласково....

Бряцает (по струнам?)...

.....

О, дитя Латоны и Зевса...

Приди на таинство³²⁵ ...

Оставив Гринею лесистую,...

Прорицалище....

.....

.....

Воспой в гимне....

сестру.....

.....

.....

Полианактида дочерей....

Безумный этот хочу освятить (эрос?)³²⁶ ...

³²⁴ ὀλιθ <ο>δόκοισ <ι>. См. об этом слове, а также в целом, о фрагменте, сохранившемся на Р. Оху. 2291, выше – с. 97, прим. 191. Гринея, по Геродоту, – это один из «одинадцати древних эолийских городов» Малой Азии (Her. I, 149). Согласно Павсанию и Страбону, у Аполлона в Гринее была роща и древнее прорицалище (Paus. I, 21, 7; Strab. XIII, 3, 5).

³²⁵ В оригинале ὀρυίαν. Гимерий, как уже отмечалось, связывает этот термин у Сапфо с «таинствами» Афродиты (Him. Og. IX, 38 Colonna.), что само по себе предполагает эротические коннотации и согласуется с нашим пониманием ὀλιθ <ο>δόκοισ <ι>. Перед нами, вполне возможно, гимн, адресованный к Артемиде и связанный с тем самым публичным ритуалом, где жрицы, «начальствующие жертвоприношением Артемиде» (Hesych. Λ, 1257), используют, по Гесихию, искусственные фаллосы. Воспеть Артемиду как «сестру» (ἀδελφέαν) здесь, как кажется, должен Аполлон, которого специально для этого призывают из Гринеи. См. выше об этих ритуалах и специфическом понимании Артемиды, в связи с которым в ее священнодействиях могли задействоваться искусственные фаллосы – с. 97–106.

Сокращения

Agora 15 – Meritt B. D., Trail J. The Athenian Councillors. The Athenian Agora. Vol. 15. Princeton, 1974

AM – Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenischen Abteilung. Berlin

Att. Grabschr. II – Peek W (ed.). Attische Grabschriften II. Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, 1956. № 3. Berlin, 1957.

BM – London, British Museum

BRUK – Bochum, Ruhr-Universität, Kunstversammlungen.

BCH – Bulletin de correspondance hellénique. Paris, 1895–

CEG – Carmina epigraphica graeca. Hansen P. A. (ed.). I–II. Berlin, 1983–1989

Corinth VIII (3) – Kent J. H. (ed.). Corinth. The inscriptions 1926–1950. Princeton, 1966.

DAA – Dedications from the Athenian Akropolis. Raubitschek A. E (ed). With the collaborations of L. H. Jeffery. Cambridge (Mass.), 1949.

EA – Epigraphica Anatolica; Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens, Bonn, 1983–

EAD - EAD – Couilloud. M.-Th. Les monuments funéraires de Rhénée. Exploration archéologique de Délos, 30. Paris, 1974

FD III(1) – Fouilles de Delphes III Epigraphie. fasc. 1. Inscriptions de l'entrée du sanctuaire au trésor des Athéniens. Ed. E. Bourget. P., 1929.

³²⁶ Употребляемое здесь у Сапфо слово («безумный» – μάργος) в языке ее современников связывалось именно с эротической разнузданностью. Ср. «безумный Эрос» (μάργος δ' Ἔρως) у Алкмана (Alcm. Fr. 58(1), 1 apud Neph. Enchr. De metris, p. 42 Consbruch), «распутный (μάργος) муж» – у Феогнида (Theogn. I, 581) etc.

FD III(2) – Foulles de Delphes III : fasc. 2. Trésor des Athéniens. Ed. G. Colin. P., 1909–1913.

FIE – Forschungen in Ephesus, Österreichisches Archäologisches Institut, 1906–

Herzog, KFF – Herzog H. R (ed.). Koische Forschungen und Funde. Leipzig, 1899

HUAM – Harvard University Art Museums

IEph – Die Inschriften von Ephesus. Merkelbach et al (ed.). Bonn, 1979–

IGUR – Moretti L. Inscriptiones Graecae Urbis Romae. Vol. I–IV. Roma, 1968–1990.

Iscr. di Cos – Segre Mario. Iscrizioni di Cos. Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente. 6. Roma, 1993

ID – Inscriptions de Délos. I–VII. Paris, 1926–

IDidyma – Th. Wiegand, A. Rehm (ed). Didyma. Vol. II. Die Inschriften. Berlin, 1958.

IG – Inscriptiones Graecae. Berlin, 1873 –

IC – Inscriptiones Creticae. I–IV. Roma, 1935–

IErythrai – H. Engelmann, R. Merkelbach. Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai. Bd. I–II. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bd. I–II). Bonn, 1972–1973.

IMagnesia – O. Kern (ed.). Die Inschriften von Magnesia am Meander. Berlin, 1900.

IOSPE – Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae. Ed. Bas. Latyshev. Vol. I–III. St. Petersburg, 1885–1901.

IStratonikeia – M. C. Sahin (ed.). Die Inschriften von Stratonikeia. Bonn, 1981–1982.

LSJ – Liddel H. G., Scott R, Jones H. S. Greek-English Lexicon. With a revised Supplement 1996. Oxford, 1996.

Metropol. Cat., 1979 – Greek Art of Aegean Islands, November 1, 1979 – February 10, 1980, The Metropolitan Museum of Art New York, 1979

MFA – Museum of Fine Arts (Boston, Massachusetts USA)

Milet – McCabe, Donald F. Miletos Inscriptions. Texts and Lists/ The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia. The Institute for Advanced Study, Princeton, 1984 (Packard Humanities Institute CD № 6, 1991).

MSA – Munich, Staatliche Antikensammlungen

NAM – Athens, National Archaeological Museum

SEG – Supplementum Epigraphicum Graecum. Vols 1–35. Leiden, 1965–

Verfluchungstafeln (Zieb.) – Ziebarth E. (ed.) Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euboia. Preussische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte. Berlin, 1934.

WNM – Warsaw, National Museum

ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn

Литература

Бенвенист Э. 1995: Словарь индоевропейских социальных терминов. М.

Веселовский А. Н. 1989: Историческая поэтика. М.

Гаспаров М. Л., Ярхо В. Н. 1999: Эллинские поэты. VIII–III вв. до н. э. Эпос, элегия, ямбы, мелика/ Подг. М. Л. Гаспаров, О. П. Цыбенко, В. Н. Ярхо. М.

Гвоздева Т. Б. 1998: Мотив Кекропид в Аррефориях и Панафинях // Древний Восток и античный мир/ От. ред. И. А. Гвоздева. №1. М., 1998, 114–135.

Гринбаум Н. 1948: К одному фрагменту Сафо // ВДИ, №1, 219–220.

Демина Н. А. 1974: Культ Артемиды Агротеры в Аттике // Античный мир и археология. Ред. В. Г. Борухович. Вып. 2. Саратов, 31–37.

Завьялова В. П. 2002: Каллимах. Гимн к Артемиде (учебное пособие к спецкурсу по эллинистической поэзии). М.

Иноземцев А. Д. 1873: Остров Лесбос и лесбийские певцы и поэты // Ученые записки императорского Казанского университета. Год XL. Казань, 827–847.

Лаптева М. Ю. 2009: У истоков древнегреческой цивилизации. Иония XI–VI вв. до н. э. СПб.

Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Богослужбные и сценические древности. СПб., 1997.

Ковалев П. В. 2005: Гетерия Алкея и фиас Сапфо на Лесбосе VII–VI вв. до н. э. // *Textum Historiae: исследования по теоретическим и конкретно-историческим проблемам всеобщей истории* / Л. В. Софронова (ред.). Н. Новгород, 52–68.

Маковский М. М. 1996: Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М.

Мякин Т. Г. 2000: Сапфо: новые переводы // Гуманитарные науки в Сибири, № 4, 35–39.

Мякин Т. Г. 2004: Сапфо. Язык, мировоззрение, жизнь. СПб.

Надь Гр. 2002: Греческая мифология и поэтика. М.

Онианс Р. 1999: На коленях богов. М.

Паркер Х. 2011: Сапфо-учительница // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. М., 2011, № 2 (076), 30–49.

Свенцицкая И. С. 1978: Греческие города в составе Лидийского царства // ВДИ, № 1, 26–39.

Сидорова Н. А. 1972: Искусство Эгейского мира. М.

Толстой И. И. 1960: Сафо и тематика ее песен // И. И. Толстой. Статьи о фольклоре. М. – Л., 128–140.

- Тониа Н. М. 1979: Поэтический мир Сафо. Дисс. канд. фил. наук. Тбилиси, 1979.
- Фрейденберг О. М. 1973: Происхождение греческой лирики // Вопросы литературы, №3, 109–122.
- Черный Э. 2008: Греческая грамматика. Часть I. Греческая этимология. Часть II. Греческий синтаксис. Ред. Д. В. Бугай. М.
- Якубанис Г. 1994: Эмпедокл. Философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. Киев.
- Яйленко В. И. 1977: Заметки по греческой лексике и ономастике // История и культура античного мира. От. ред. М. М. Кобылина. М., 216–225.
- Ярхо В. Н. 1989: Новые литературные тексты из собрания оксиринхских папирусов // ВДИ, №3, 205–215.
- Aly W. 1920: Sappho // Pauly–Wissowa (RE). Neue Bearb. Unt. Mitw. W. Kroll, K. Witte. II Reihe. 2Hlb Bd. Stuttgart, 2357–2384.
- Battezato L., 2002: Song, Performance, and Text in the New Posidippos // ZPE. 2002. Bd. 43. P. 31–42.
- Bernsdorf H. 2004 : Schwermut des Alters in neuen Kölner Sappho-Papyrus // ZPE. 2004. Bd. 150, 27–35.
- Bierl A. Der neue Sappho-Papyrus aus Köln und Sapphos Erneuerung: Virtuelle Choralität, Eros, Tod, Orpheus und Musik // Center for Hellenic Studies. Harvard University, 2009: <http://chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/workbench.woa/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=2122>, стр. 1–25. Режим доступа свободный. Правообладатель: Center for Hellenic Studies, Washington D. C. Дата обращения к ресурсу: 10.01.2010.
- Bremmer J. N. 2004 : Attis: A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullian Rome // Catullus Poem on Attis. Text and contexts / Ruurd R. Nauta (ed.). Leiden-Boston-Brill, 25–65.
- Broger A. 1996 : Das Epitheton bei Sappho und Alkaios. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung. Innsbruck (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; Bd. 88).

Burkert W. 1977 : Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz.

Burnett A. P. 1983: Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho. L.

Caciagli St. 2007: Poesia e Società. Comunicazione poetica e formazioni sociali nello Lesbo del VII/VI secolo a. C. Presentata dal Dott. St. Caciagli. Università degli Studi di Bologna.

Calame Cl. 1997: Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Function. Lanham.

Campbell D. 1982: Greek Lyric. Vol. I. Sappho, Alcaeus. Cambr. (Mass), L.

Cantarella E. 1999 : C. Calame. L'Eros dans la Grèce antique. Berlin, 1996. 252 P. //Annales. Histoire. Sciences sociales. Vol. 54, № 5. 1999, 1200–1203.

Chankowski Véronique, 1999 : Guy Labarre. Les cites de Lesbos aux époques hellénistique et impériale //Annales. Histoire, Sciences Sociales. Vol. 54, № 5, 1211–1214.

Chantraine P. 1977 : Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Fasc. I–IV(2). P.

Cole S. 2004 : Landscape, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience. Berkeley: University of California press.

Dee Clayman, 2009: The New Sappho in a Hellenistic Poetry Book // The New Sappho On Old Age. Textual and Philosophical Issues. E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies. Trustees for Harvard University. Washington D. C., 131–147.

Di Benedetto V. 2005: La nuova Sappho e dintorni // ZPE. Bd. 153, 7–20.

Di Benedetto V. 2004: Osservazioni sul nuovo papiro di Saffo // ZPE. Bd. 149, 5–6.

Dickey E. 1996: Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian. Oxford.

Dillon M. 2002: Girls and Women in Classical Greek Religion. L.

Drijvers J. W. 1999: Strabo 17. 1. 18 (801 C): Inaros, the Milesians and Naucratis // *Mnemosyne, Fourth Series*. 52 (I), 16–21.

Dover K. J. 1978: *Greek Homosexuality*. L.

Dörrie H. P. 1975: Ovidius Naso. Der Brief der Sappho an Phaon, mit literarischem und kritischem Kommentar im Rahmen einer motivgeschichtlichen Studie // *ZETEMATA*. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft. Herausg. Von E. Buck und H. Diller. Heft 58. München.

Edmunds L. 2009: Tithonus in the “New Sappho” and the Narrated Mythical Exemplum in Archaic Greek poetry // *The New Sappho On Old Age. Textual and Philosophical Issues*. E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies. Trustees for Harvard University. Washington D. C., 58–70.

Ferguson J. 1989: *Among the Gods: An Archeological Exploration of Ancient Greek Religion*. New York: Routledge.

Ferrari F. 2007: *Una mitra per Kleis. Saffo e il suo pubblico*. Pisa.

Frisk HJ. 1960 : *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. I. Heidelberg.

Geissler Cl. 2005: Der Tithonsmythos bei Sappho und Kallimachos. Zu Sappho fr. 58 V, 11–12 und Kallimachos, Aitia fr. 1 Pf. // *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 8 (2005), 105–114.

Gentili Br. 1990: *Poetry and Its Public in Ancient Greece: from Homer to the Fifth Century*. Baltimore–L.

Goff B. 2004: *Citizen Bacchae. Women’s ritual practice in Ancient Greece*. Berkeley-Los Angeles-L.

Gronewald W.–Daniel R. 2004: Ein neuer Sappho-Papyrus // *ZPE*. Bd.147, 1–8.

Gronewald W.– Daniel R. 2004a : Nachtrag zum neuen Sappho-Papyrus // *ZPE*. Bd. 149, 1–4.

- Gronewald W. – Daniel R. 2005: *Lyrischer Text (Sappho-Papyrus)* //ZPE. Bd. 154, 7–12.
- Hamm E.– M. 1957 : *Grammatik zu Sappho und Alkaios*. Berlin.
- Hammerstaedt J. 2009 : *The Cologne Sappho. Its Discovery and Textual Constitution // The New Sappho on Old Age. Textual and Philosophical Issues*. E. Green, M. B. Skinner (ed.)/ Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University. Washington D. C., 17–40.
- Hardie A. 2005: *Sappho, the Muses and Life after Death* //ZPE. Bd. 154, 13–32.
- Heisserer A. 1988: *Observations on IG XII 2, 10 and 11* //ZPE. Bd. 74, 111–132.
- Hiller Von Gaertringen F. 1936: *Neue Forschungen zur Geschichte und Epigraphik von Lesbos // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen Phil.-hist. Klasse. Neue Folge*. Bd. 1, № 6, 111–136.
- Himerius. 1951: A. Colonna (ed.). *Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*. Roma, 1951.
- Janda M. 2005: *Elysion. Entstehung und Entwicklung der griechischen Religion*. Innsbruck (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; Bd. 119).
- Kahil Lilly. 1976: *Artémis attique //Comptes–rendus des séances del année – Academie des inscriptions et belles-lettres , 120-e année*. P. 1976 , № 1. P. 126–130.
- Kirk G. 2001: *The Iliad: A Commentary. Vol. I*. Cambridge.
- Kurke L. 1997: *Inventing the Hetaira: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece // Classical antiquity, vol. 16 (№1)*, 106 – 152.
- Lardinois. A. 2009: *The New Sappho poem (P. Köln. 1231 and 21376). Key to the Old Fragments // The New Sappho On Old Age. Textual and Philosophical Issues*. E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies. Trustees for Harvard University. Washington D. C., 41–58.
- Lee M. 2004: *Problems in Greek Dress Terminology: kolpos and apoptygma // ZPE*. 2004. Bd. 150, 221–224.

Liddel H., Scott R. 1996: Greek-English Lexicon. With revised supplement 1996. Oxford.

Lidov J. 2009: The Meter and Metrical Style of the New Poem // The New Sappho on Old Age. Textual and Philosophical Issues /E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University. Washington, 103–118.

Lobel E., Page D. 1955: Poetarum Lesbiorum fragmenta. Oxford.

Luppe W. 2004: Überlegungen zur Gedicht-Anordnung im neuen Sappho-Papyrus //ZPE. 2004. Bd. 149. S. 7–9.

Marinatos N. 2000: The Goddess and the Warrior. The naked Goddess and Mistress of Animals in early Greek Religion. L.: Routledge.

Mason H. 2006: The Divinity of Lazpa (Lesbos) // Abstracts, 137 Annual Meeting of the American Philological Association, jan. 5–8 2006 / M. Skinner (ed.). Montreal, 2006, 136.

Nagy Gr. 2007: Did Sappho and Alcaeus ever meet? Symmetries of myth and ritual in performing the songs of Ancient Lesbos // Literatur und Religion 1: Wege zu einer mythisch rituellen Poetik bei den Griechen / Hrsg. von A. Bierl, R.Lammle, K.Wesselman. Berlin; New York, 211–265.

Nagy Gr. 2009: The «New» Sappho Reconsidered in the Light of the Athenian Reception of Sappho // The New Sappho on Old Age. Textual and Philosophical Issues /E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University. Washington, 176–201.

Newton Ch. 1989: Travels and Discoveries in the Levant: Vol. I–II. Zürich–New York

Nicosia S. 1977: Tradizione testuale diretta e indiretta dei poeti di Lesbo. Roma.

Obbink D. 2009: Sappho Fragments 58–59. Text, apparatus criticus, and translation // The New Sappho on Old Age. Textual and Philosophical Issues / E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University. Washington, 7–17.

Page D. 1955: Sappho and Alcaeus. Oxford.

Pape W. 1911: Handwörterbuch der Griechischen Sprache. Bd. III. Wörterbuch der Griechischen Eigennamen. III Aufl. Braunschweig, 1911.

Parker R. 1993: Artemis Lemnia //ZPE. Bd. 99, 123.

Petropulos J. C. B. 1993 : Sappho the Sorceress – another Look at fr. 1 (L.- P.) // ZPE. 1993. Bd. 97, 43–56.

Picard Ch. 1946: La triade Zeus-Héra-Dionysos dans L'Orient préhellénique d'après les nouveaux fragments d'Alcée // Bulletin de correspondance hellénique. 1946. Vol. 70, № 1. P. 465–473.

Pöschl V. 1996: Sperlinge als Zugtiere bei Sappho? // Hermes. Bd. 124 (hft. 4), 499–504.

Redfield J. M. 2003: The Locrian Maidens. Love and Death in Greek Italy. Princeton and Oxford.

Roger A. 1987: Vulva, vultus, Phallus // Communications. T. 46, 181–198.

Shields E. 1917: The Cults of Lesbos. A dissertation submitted to the board of University studies of the John Hopkins University with the requirements for the degree of doctor of Philosophy. Menasha, Wisconsin.

Singer It. 2008: Purple-Dyers in Lazpa //Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and Their Neighbours: Proceedings of an International Conference on Cross-cultural Interaction, sept.17–19, 2004 Emory University, Atlanta / B. J. Collins, M. R. Bachvarova, J. Rutherford (eds.). Oxford, 28–43.

Snyder J. 1997: Lesbian Desire in the Lyrics of Sappho. New York.

Spencer N. 1995: Early Lesbos between East and West: A “Grey Area” of Aegean Archaeology // The Annual of the British School at Athens. Vol. 90. Centenary Volume, 1995, 269–306.

Spencer N. 1995a: A Gazetteer of Archaeological Sites in Lesbos. BAR International Series 623. Oxford.

Stehle E. 1997: *Performance and Gender in Ancient Greece: nondramatic Poetry in its Setting*. Princeton (New York)

Stehle E. 2009: «Once» and «Now». *Temporal Markers and Sappho's Self-Representation// The New Sappho on Old Age. Textual and Philosophical Issues* / E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University. Washington, 118–130.

Stephanus von Byzanz, 2008: *Stephani Byzantii Ethnica*. Vol. I. A-Γ / Hrsg. Billerbeck M. Berlin.

Τοπούζης. 1997: *Σαπφώ (ΑΡΧΑΙΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ ΛΥΡΙΚΟΙ 5)*. Μετάφρ., σχόλ. Κ. Τοπούζης. Αθήνα.

Voigt E.- M. 1971: *Sappho et Alcaeus*. Amsterdam.

West M. 2005: *The New Sappho* // ZPE. Bd. 150, 1–9.

Wilamowitz-Möllendorf U. 1900: *Die Textsgeschichte der Griechischer Lyriker*. Berlin.

Wilamowitz-Möllendorf U. 1913: *Sappho und Semonides: Untersuchungen über griechischen Lyriker*. Berlin.

Yatromanolakis D. 2007: *Sappho in the Making. The Early Reception*. Cambridge (Mass.), L.

Zellner H. 2010: *The Poetic Style of the Greek Poet Sappho: A Study in Word Playfulness*. Lewiston–Queenston–Lampeter.

Содержание

Предисловие.....	3
Глава 1.	
САПФО С КЕЛЬНСКОГО ПАПИРУСА:	
ИСПОЛНИТЕЛЬСКИЙ КОНТЕКСТ	
1. 1. «Новая Сапфо» и предшествующие ей фрагменты.....	5
1. 2. Исполнительский контекст: Сапфо и Афродита.....	12
1. 3. Исполнительский контекст: амебейное пение хоров и пение соло.....	32
1. 4. Исполнительский контекст: на празднестве Геры или Артемиды?.....	39
Глава 2.	
САПФО И «ФИАЛКОГРУДАЯ БОГИНЯ»	
(ἄ ἰόκολλος)	
2. 1. «Новая Сапфо» и эпитет ἰόκολλος	52
2. 2. Культ «фиалкогрудой» Артемиды на Лесбосе.....	69

Глава 3.

КУЛЬТОВОЕ СОДРУЖЕСТВО. БРАК И РИТУАЛ

3. 1. Хор Артемиды. Сапфо и Аттида	80
3. 2. Девочки и девушки:	
лесбийская любовь и ритуал.....	96
3. 3. Фессалийские истоки: «оленье стадо»	
и девочки-оленицы.....	110
3. 4. Локрийская параллель:	
песни Феано.....	118
3. 5. Жрицы-супруги.....	128

Глава 4.

ПЕСНИ САПФО: НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ.....	138
--	------------

Сокращения.....	162
------------------------	------------

Литература.....	164
------------------------	------------