

О структуре трех гомеровских гимнов: К Аполлону Делосскому, К Аполлону Пи- фийскому, К Гермесу

Михаил Евзлин

The article analyses the structure of the homeric hymn To Apollo, the two parts of which – “To Delian Apollo” and “To Pythian Apollo” – are considered as a single ritual text. Apollo is also a central personage of the hymn “To Hermes”, which, together with “To Delian Apollo” and “To Pythian Apollo”, can be considered as part of the single ritual cycle.

1. Рождение Аполлона: III (1). К Аполлону Делосскому¹

Очевидна ритуальная структура рассказа о рождении Аполлона (25–126), более того, возможно предположить, что здесь описывается реальный ритуал, имевший в качестве своей идеальной модели рождение бога. «Основная функция мифа состоит в раскрытии образцовых моделей всех ритуалов и всякой значительной человеческой деятельности»². Это же самое можно сказать иначе: миф дает идеальное основание для существующего ритуала или деятельности, соотнося их с образцовой ситуацией, имевшей место *illo tempore*, когда сверхъестественные существа еще не определились в том или ином своем качестве – богов, демонов или людей³. В мифической ситуации происходит определение и закрепление функций аморфных существ, и поэтому она есть *вневременная*, в том смысле, что от нее идет время в своей качественной определенности, но сама она стоит до времени⁴.

¹ Здесь и далее гомеровские гимны цит. в переводе В.В. Вересаева по: Гимны 1988. Нумерация дается по: Hesiod 1982. В скобках также указывается нумерация, принятая Вересаевым, когда она не совпадает с принятой в английском издании.

² Eliade 1966, p. 30.

³ Ритуал содержит идеальную схему мифа, т. е. ритуал есть тот же самый миф, но данный в своей чистой, эссенциальной форме, что не означает бессодержательности: сама по себе форма есть содержание, а посему движение от ритуальной схемы к словесному ее наполнению, т. е. к мифу никогда не есть произвольное. Если бы это было не так, то миф навсегда бы уходил от ритуала, из которого вышел, но он возвращается в ритуал, становится элементом ритуального действия, сливается с ним полностью.

⁴ Это *довременное время*, когда ни одна форма не была закреплена и как бы переливалась одна в другую, австралийские аборигены называют *Dreamtime*, что очень точно передает идею первоначального мира как *сна*. Сходную идею мы находим в вишнуистской космогонии: космогонический процесс начинается в момент пробуждения бога, фиксируя формы, явившиеся в докосмогоническом сне. Лучшей иллюстрацией мифического времени могут служить *Метаморфозы* Овидия. В действительности речь идет не о превращениях, а фиксации существ в какой-то одной определенной форме, которая уже не может измениться. Замечательно описание пещеры, где обитают сны (Met. XI, 590–649), которые сами по себе не имеют никакой формы, но способны принять любую: *Другой становился / Птицей, или зверем лесным, или длиною телом змею* (638–639; перевод С.В. Шервинского по: Овидий 1983). Эту пещеру можно рассматривать как то, что осталось от первоначального мира, когда все было сном и не было ни одной устойчивой формы.

Созревание зародыша предполагает время, но реальное время начинается, когда зародыш выходит из внутреннего пространства утробы во внешнее пространство мира, отделяется от своей темной основы и становится *существом*. И поэтому все, что было до этого выхода в пространство и время, было вневременным и внепространственным. Разделение на временное и довременное, пространственное и допространственное, понятно, – условное. В этом *до* есть свое время и пространство, но все же они – другие, *скрученные*, распрямляющиеся в результате рождения в пространстве.⁵

С этой космогонической стороны делается понятным перемещение Лето от одной точки в пространстве к другой, в результате чего создается *пространство рождения*, существование которого является необходимым условием рождения, на каком бы уровне оно не происходило. А посему ритуал рождения в меньшей степени, чем строительный ритуал, должен был иметь для себя космогоническую модель⁶. В *Теогонии* Гесиода космогония и теогония описываются как единый спонтанный процесс самозарождения и рождения. Вышедшая из бесконечной утробы Хаоса⁷ Гея-земля порождает из себя Урана-небо, горы, нимф, море (Th. 126–132). До этого момента идет порождение объектов (небо, горы, море), хотя и потенциальных, на что указывает, как кажется, определение моря-Понта как *бесплодного* (Th. 131: ἀρύρετον). Но и небо только должно стать μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλές (Th. 128: блаженным богам жилище надежное), т. е. и оно имеет потенциальный характер, как и все порождения Хаоса⁸.

В этом космогоническом контексте теогония может быть определена как *актуализация* имеющихся потенциальных элементов. И в самом деле, каждый бог управляет определенной космической областью. С того момента, когда он входит в ее владение, т. е. *рождается*, эти потенциальные элементы становятся реальными космическими объектами. Освобождаясь от *золотых повязок* (128–129) Аполлон сразу же определяет свои функции: *Пусть подадут мне изогнутый лук и любезную лиру. / Людям начну прорицать я решения неложные Зевса!* (III (I), 131–132: εἶη μοι κίθαρῖς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα, / χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν). Это окончательное *распускание связей* (128–129), символизирующих утробную соединенность зародыша, происходит после того, как новорожденный Аполлон вкушает пищу богов: *Груди своей не давала Лето златолирному Фебу: / Нектар Фемиды впустила в нетленные губы младенца / Вместе с амвросией чудной* (123–125). Таким

⁵ Сказание о пяти человеческих родах (Hes. Op. 109–201) можно рассматривать как своего рода историю довременного или первоначального мира. Пятое поколение завершает историю довременного мира и одновременно начинает историческое время *stricto sensu*. Четвертое поколение полубожественных героев почти подошло к историческому времени, но все же не вошло в него, исчезнув *до времени*.

⁶ О космогонической модели строительных ритуалов см.: Eliade 1967, Cap.1.

⁷ Этимологию Хаоса устанавливает Н. Михайлов: «Χάος у Гесиода – это *первичная* (πρώτιστα) утроба, которая сама себя порождает и рождает все остальное» (Михайлов 1989, с. 78).

⁸ Ср.: *Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса. / Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру: / Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись* (Th. 124–126; цит. в переводе В.В. Вересаева по: Гесиод 2001). День (Ἠμέρη), поскольку нет ничего, кроме Ночи и Эреба, которые сливаются в единой докосмогонической темноте, существует исключительно как чистая возможность. Также и Небо есть не более как нереализованная еще возможность, поскольку оно не имеет отдельного от Земли существования, а слито с нею (126–127: Γαῖα δὲ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἐ' αὐτῇ / Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἴνα μιν περὶ πάντα καλύπτει), т. е. является, как и Земля, порождением Хаоса или, вернее, выделением из него.

образом, Аполлон вполне освобождается от связывающих его пелен только после того, как он вполне определился в качестве бога:

После того как вкусил ты, владыка, от пищи бессмертной,
 Бурных движений твоих не сдержали ремни золотые,
 Слабы свивальники стали, и все распустились завязки.

(127–128)

Само по себе рождение от богини не достаточно, чтобы сделаться богом, даже если отцом является бог, а не смертный человек, как в случае Энея (*V. К Афродите*). Вкушение пищи богов суть только заключительный момент: сначала младенца омывают (120–121) и только потом дают ему нектар и амвросию, не позволяя при этом касаться груди матери, символизирующей естественный элемент, от которого бог должен отдалиться, т. е., хотя и сын бога, Аполлон должен пройти *rite de passage*, переводящий его из естественного состояния (которое в данном случае равнозначно хтоническому) в сверхъестественное, не-хтоническое и божественное. Совсем не случайно, что первым ритуальным действием богинь над вышедшим из материнского лона младенцем становится *омывание*: с помощью воды устраняются остаточные хтонические элементы, которые могли бы стать препятствием для дальнейших трансформаций божественного дитяти.

Сходная ситуация присутствует также в гимне *К Гермесу*, проделки которого, хотя и производят впечатление поэтической импровизации, строго следуют схеме *rite de passage*. Гермес рождается от бога и нимфы, *живущей в глубокой темной пещере* (IV (III). 6: ἄντρον ἔσω ναίουσα παλιόκιον), т. е. уже с рождения он принадлежит к нижнему и верхнему мирам. Хтонические существа, как правило, живут в пещерах⁹. Путь новорожденного Гермеса начинается в пещере, у матери (в нижнем мире), и оканчивается на Олимпе, у отца (в верхнем мире), где Гермес получает статус бога и соответствующие функции, т. е. он заново рождается, но уже в верхнем небесном мире в качестве бога. О том, что речь идет об инициационном ритуале, по прохождении которого посвящаемый должен сделаться богом, свидетельствует прежде всего приносимое Гермесом жертвоприношение, указывая в свою очередь на ритуальный характер похищения коров Аполлона

Очень хотелось Гермесу попробовать мяса от жертвы:
 Хоть и бессмертен он был, раздражал его ноздри призывно
 Запах приятный. Но дух его твердый ему не позволил...

(IV (III), 130–132)

⁹ Ср., например нимфу Ехидну, которая живет под землей в пещере (Th. 301–305). С ней соединяется Тифон, порождая чудовищ (307–313), с которыми борется Геракл, *alter ego* Верховного бога. Ехидна – фочь Форкия и Кето (295). Майя, мать Гермеса, – дочь Атланта (938), сына Иапета и океаниды Климены (507–509). По Аполлодору, Майя дочь Атланта и дочери Океана Плейоны (Bibl. III, x, 1), т. е. она принадлежит к прямой линии первобогов. Эта линия не имеет никакого отношения, во всяком случае у Гесиода, к Титанам, но все же, в силу своего происхождения от Геи и Урана, она также несет в себе *тяжелый* хтонический элемент, в силу чего сыновья Иапета *иммобилизуются*: Менетия Зевс отправляет за наглость в Эреб, Атлант держит на голове небо, а Прометей стоит, прикованный к колонне (514–522). Пребывание Майи в пещере, думается, определяется непосредственным ее родством с этими наиболее хтоническими представителями линии первобогов, а посему ее сын, в отличие от сына Лето, рождается *втайне равно от богов и людей* (9) и должен пройти особый *rite de passage*.

Гермес проходит ритуальное испытание, и притом в самом его сакральном пункте – жертвоприношении, где всякое отклонение от нормы имело бы для него катастрофические последствия, о которых можно только догадываться. Вероятным представляется предположение, что если бы Гермес не устоял и съел мясо жертвенного животного, в нем актуализировалось бы хтоническое начало, унаследованное от пещерной матери-нимфы, и он превратился бы в хтонического демона, каким он когда-то и был, пока заново не родился¹⁰. Отголоски этого нежелательного поворота в результате допущенной – сознательно или бессознательно, не суть важно, – неправильности можно обнаружить в мифах о подсматривании за сакральными действиями богов: Метанира подсматривает и даже вмешивается в тайнодействие Деметры, по причине чего младенец Демофонт теряет бессмертие, не достигая состояния, в котором он стал бы бессмертным и нестареющим (II. *К Деметре* 260: ἀθάνατόν κέν τοι καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα). Демофонт проходит инициацию, в которой роль посвященницы исполняет сама богиня, но ритуал обрывается внезапно, не дойдя до своего завершения. Становится смертным не только Демофонт, но и все человечество, которое еще не в определилось в одном или другом своем качестве, ведь речь идет о первоначальном, *довременном* мире. С момента, когда прерывается тайнодействие богини, в мир входит время, а в человеческое существование – смерть¹¹. Оборвавшийся или исполненный неправильно инициационный ритуал конструирует мифы о происхождении смерти, в которых описывается ритуальная по своей структуре ситуация потери бессмертия¹².

Получивший дурное направление инициационный ритуал определяет миф о посещении Одиссеем острова Тринакрии, на котором пасутся стада Гелиоса. Тиресий предупреждает Одиссея: *Будешь в Итаке, хотя и великие бедствия встретишь, / Если воздержишься руку поднять на стада Гелиоса; / Если же руку подымеешь на них, то пророчу погибель / Всем вам: тебе, кораблю и спутникам* (Od. XI,

¹⁰ На это начальное демоническое качество Гермеса указывается его связь с миром смерти, отмеченная не только в мифах, но также в ритуалах: третий день афинских Антестерий был посвящен Гермесу хтоническому (Parke 1977, p. 107–124).

¹¹ Неудача с наделением бессмертия Демофонта стоит в прямой связи с неполным возвращением Персефоны в верхний мир по причине поедания гранатового зернышка, т. е. пищи страны смерти. Ранее единое время Персефоны теперь делится на три части: *Постановил он чтоб дочь ее в продолжении года / Треть проводила одну в многосумрачном царстве подземном, / Две ж остальные – с Деметрой, а также с другими богами* (II (V). 445–47). Но также, как можно предположить, единое время – не время людей – ни смертных ни бессмертных – стало дробным, т. е. временем жизни и смерти, к которому следует присоединить как третий компонент эмбриональное состояние *ни жизни ни смерти*. Это последнее можно рассматривать как “остаток” довременного состояния.

¹² Здесь достаточно одного примера, где ритуальная схема на поверности, взятого из преданий южноафриканского народа зулу. Первосущество, создавшее людей, посылает к ним хамелеона и ящерицу с двумя противоположными сообщениями: «люди не умрут» и «люди умрут». Хамелеон, с первым сообщением, идет медленно и съедает по дороге плод с дерева, т. е. его движение *нерегулярно* и даже прерывается, и поэтому он приходит вторым. Ящерица, со вторым сообщением, бежит быстро, не замедляя и не прерывая своего движения, и поэтому она приходит первой, в результате чего люди становятся смертными (Petazzoni 1990, p. 3). Смертность здесь есть следствие *неправильного* движения. Если бы хамелеон бежал быстро и правильно, как ящерица, люди были бы бессмертными. «Правильное» и «неправильное», «регулярное» и «нерегулярное» — фундаментальные ритуальные категории, которые в мифе зулу персонифицируют хамелеон и ящерица, давая ритуальное оправдание смерти, которая, кстати, для примитивного человека никогда не является естественным фактом, а, например, следствием колдовства, т. е. сверхъестественного вмешательства.

110–113)¹³. Одиссей не проходит этого испытания – он засыпает: *В месте, защитном от ветра, я руки умыл и молитвой / Теплой к бессмертным владыкам Олимпа, к богам обратился. / Сладкий на вежды мне сон низвели нечувствительно боги* (XII, 336–338)¹⁴. В то время, как Одиссей спит, его товарищи убивают священных коров Гелиоса (359), по причине чего все они гибнут, кроме Одиссея (420), но его спасение становится началом новых испытаний, как предсказал ему Тиресий.

В мифе инициационный ритуал получает космологическое обоснование. Быки, пасущиеся на Тринакрии, представляют элемент космосистемы. Гелиос говорит, жалуясь на людей Одиссея: *Дерзко они у меня умертвили быков, на которых / Так любовался всегда я — всходил ли на звездное небо, / С звездного ль неба сходил и к земле ниспускался. / Если же вами не будет наказано их святотатство, / В область Аида сойду я и буду светить для умерших* (XII, 379–383). Смерть быков нарушает правильное движение солнца как центрального элемента космосистемы, и поэтому, чтобы его восстановить, хотя и на другой основе, т. е. без быков, должны погибнуть все товарищи Одиссея. Эта гибель имеет все черты искупительного или исправительного ритуала, центральным моментом которого были человеческие жертвоприношения¹⁵.

Очевиден также ритуальный характер мифов о совместных пирах богов и людей, где пища одних и других строго разделены: богам не позволено есть пищу людей, а людям – пищу богов. Амвросия вовсе не делает бессмертными людей, которые питаются земной пищей, т. е. пища богов и пища людей несовместимы, о чем свидетельствует посмертная судьба Тантала. За то, что он «выбалтывал людям мистерии богов, и [...] угощал своих сверстников амвросией» (Apoll. Epit. II, 1)¹⁶, Тантал терпит вечные муки, т. е. его посмертное бессмертие имеет чисто отрицательный характер. Оно есть следствие вкушения запретной пищи. Бог, вкушая амвросию, обновляет свое бессмертие, а для смертного человека, определившегося в своей смертности, она становится ядом. Вечным становится не сам Тантал, а его голод и жажда. В богах любая другая пища, кроме амвросии, актуализирует смертное хтоническое начало. Персефона, съевшая гранатовое зернышко, пищу страны смерти, не может полностью вернуться в верхний мир, ее бессмертие как бы дробится, становится частичным. Возможно также предположить, что Деметра, съевшая плечо Пелопса (Hug. Fab. 83), преобразилась в Персефону и переместилась в страну смерти, т. е. после вкушения пищи смертных, тем более человеческого мяса, она уже не может полностью пребывать в верхней божественной сфере. Эти мифы о

¹³ Перевод В.А. Жуковского, цит по: Гомер 1935.

¹⁴ Сон охватывает Одиссея, когда корабль подплывает уже к Итаке, т. е. в самый неподходящий момент: *В это мгновенье в глубокий я сон погрузился* (Od. X, 31). В этот самый момент спутники Одиссея развывают мех с ветрами (47), и их странствие начинается заново, но ведет их уже к смерти как следствия нарушения запрета Эола. Противодействие сну вообще составляет один из элементов инициационного ритуала. Утнапишти ставит условие желающему достичь бессмертия Гильгамешу: *Вот, шесть дней и семь ночей не пости-ка* (Эпос о Гильгамеше, XI, 199: перевод И.М. Дьяконова). Гильгамеш засыпает, т. е. не проходит инициационного испытания, вследствие чего бессмертие становится для него недоступным. Здесь мы также имеем ритуальный по своей структуре миф о происхождении смерти.

¹⁵ Ср. описание искупительного жертвоприношения в трагедии Еврипида *Ифигения в Авлиде* (1732 и далее). Замещение человеческой жертвы животной, которое провидец Калхас интерпретирует как добрый знак, тем не менее оставляет сомнение, предвещающая новую трагедию. Исправление оказывается иллюзорным, в результате чего гибнет все поколение героев.

¹⁶ Перевод В.Г. Бороховича по: Апдоллор 1972.

поедании человеком пищи богов, а богом пищи людей явно вышли из ритуальных запретов, имевших своей целью фиксировать разделение между божественным и человеческим, сакральным как сферы богов и профанным как сферы людей.

Эти сферы разделены также пространственно: достаточно проследить движение богов-вестников Гермеса и Ириды, которые не просто перемещаются очень быстро от одной пространственной точки к другой, а переходят с одного онтологического уровня на другой. Этот переход вовсе не безопасен для бога, и поэтому сообщение между верхним и нижним мирами поручается специальным богам. Гермес принадлежит двум мирам, нижнему и верхнему, но богом-посредником он становится не в силу этой принадлежности, хотя она является условием, а потому что он прошел инициационный путь от хтонической пещеры до небесного Олимпа, где его посредническая функция была фиксирована и санкционирована небесным богом-отцом. Функция Ириды как вестницы богов следует непосредственно из ее хтонического происхождения. По Гесиоду, Ирида – дочь Фавманта, сына Земли и Понта и брата Кето и Форкия (Th. 237 и далее), т. е. она стоит в непосредственном родстве со всем чудовищным потомством Земли и Понта, что делает ее годной для сообщения с нижним миром, и притом с самым опасным его сектором. У Гесиода Зевс посылает Ириду за водой Стикса (Th. 784), а у Овидия она отправляется в пещеру, где обитают сны, и даже богиня *терпеть не в силах была испарений* (Met. XI, 630), распространяемых снами.

Передвижение Лето от одного пункта к другому создает *пространство рождения*, в которое входит новый бог с новыми функциями. Движение Гермеса из пещеры в сторону горы богов обозначает переход с одного космического уровня на другой, в результате чего эти уровни перестают быть разъединенными, как было до того, а соединяются благодаря появлению нового бога, в функцию которого входит соединение и посредничество. Таким образом, мифы о рождении Аполлона и Гермеса, имея структуру *rites de passage*, отсылают к космогоническому мифу, имеющему своей основной темой переход от хаотического единства (первоединство в *Теогонии* Гесиода представляет безличный и бесконечный Хаос), к отдельному множеству, в котором каждый элемент стоит в систематическом отношении один к другому.

В гимне движение Лето по видимости определяется необходимостью найти место для рождения будущего бога (III (I), 30–8). О традиционной зависти Геры говорится только в связи с богиней Илифией, которую она задерживает (95–101). Богини, собравшиеся вокруг Лето, посылают за ней Ириду, которая сразу ее приводит, т. е. препятствующая роль Геры здесь более номинальная, чем реальная. Более серьезное сопротивление в качестве покровительницы чудовищ¹⁷ она оказывает уже родившемуся Аполлону во второй части гимна (*К Аполлону Пифийскому*).

2. Гермес и Аполлон: IV (3). К Гермесу

Составляли ли *К Аполлону Делосскому* и *К Аполлону Пифийскому* единый текст или были соединены позже, ответ на этот вопрос несколько не приблизил

¹⁷ В *Теогонии* Гесиода Гера вскармливает Лернейскую Гидру (314) и вообще покровительствует чудовищам, с которыми борются сыновья Зевса.

бы нас к пониманию этих гимнов ни с какой стороны¹⁸. Следует также принимать во внимание ритуальный характер этих текстов, в силу чего они могли использоваться по отдельности или вместе в зависимости от контекста (религиозные праздники, жертвоприношения). Как бы то ни было, смысловое единство текста никак не связано с конкретным временем или автором, а с культурной или культовой средой, в которой он создавался и использовался¹⁹. Все части гимна К Аполлону стоят в структурном отношении друг к другу, которое вполне проясняется, если мы обратимся также к другим и даже значительно более поздним источникам. Гигин сообщает:

Пифон, сын Земли, огромный дракон. Он до Аполлона давал прорицания на горе Парнас. Ему была суждена гибель от потомства Латоны. В это время Юпитер возлег с Латоной, дочерью Полоса²⁰. Когда Юнона узнала это, она сделала, чтобы Латона рожала там, куда не доходит солнце. Когда Пифон узнал, что Латона беременна от Юпитера, он стал преследовать ее, чтоб убить. А Латону по велению Юпитера ветер Аквилон поднял и принес к Нептуну. Тот охранял ее и, чтобы не нарушить уставленного Юноной, перенес на остров Ортигию и закрыл этот остров волнами. Поэтому Пифон не нашел ее и вернулся на Парнас. А Нептун вернул остров Ортигию наверх и потом он стал называться Делосом. На нем Латона, держась за оливу, родила Аполлона и Диану, которым Вулкан принес в подарок стрелы. На четвертый день после того как они родились, Аполлон отомстил за мать: он пришел на Парнас, убил стрелами Пифона (отчего стал называться Пифийским), положил его кости в треножник, который поставил в своем храме, и установил в его честь погребальные игры, которые называются пифийскими²¹.

Этот рассказ объясняет причину движения Лето, которое в гимне представляется как заданное исключительно поисками подходящего места для рождения будущего бога. Здесь же оно получает космогоническое обоснование. Тифон не просто желает спасти самого себя, убив Латону-Лето, а имеет своей целью воспрепятствовать рождению нового бога в своей двойной испостаси – женской и мужской, Аполлона и Дианы-Артемиды. Внешним поводом для движения Лето, таким образом, является преследование со стороны чудовища, т. е. оно, по сути дела, содействует рождению, хотя и весьма парадоксальным образом. В другом мифе Зевс соединяется с Ио, дочерью речного бога Инаха, а затем превращает ее в корову и отдает Гере, которая ставит сторожить корову-Ио всевидящего Аргоса. Его, по приказу Зевса, убивает Гермес. Гера насылает на Ио слепня, который гонит ее по всей земле. Останавливается она в Египте, где рождает Эпафа. Гера при посредстве

¹⁸ О полемике, был ли гимн К Аполлону с самого начала единым или составленным из двух гимнов, см. Рабинович 2007, с. 104–110.

¹⁹ Здесь было бы уместно вспомнить о понятии текста как сверхличного и сверхвременного единства, введенного В.Н. Топоровым.

²⁰ По Гигину, Полос – сын Земли и Эфира, отец Латоны, Астерия, Афирапа, Перса и Палланта (Генеалогии 3, 9), т. е. он относится к первому поколению богов.

²¹ Fab. 140; цит. в переводе Д. Торшилова по: Гигин 1997.

куретов похищает у нее младенца, но Зевс возвращает его, перебив куретов (Аполл. Bibl. II, i, 3).

Сходные сюжеты преследования с целью задержать рождение божественного младенца, который должен стать демиургом-строителем вселенной, присутствуют также в индийской мифопоэтической традиции. В *Махабхарате* сообщается миф о похищении ракшасом беременной супруги божественного мудреца Бхригу. По дороге у нее выпадает из утробы огненный зародыш, при виде которого ракшас превращается в пепел. Из слез, которые проливает похищенная супруга Бхригу, образуется великая река (МБх I, 6). Похищение выводит из состояния неподвижности носящую в себе зародыш жену и ускоряет рождение ребенка, хотя оно происходит неправильным с ритуальной точки зрения образом. Воды в гимне, посвященном поединку Индры с Вритрой (*Ригведа* I, 52), символизируют мировое пространство, а посему образование великой реки, которая в форме слез вытекает из глаз женщины, равнозначно образованию *пространства рождения* в результате движения, хотя и невольного, жены божественного мудреца, имеющего все черты Верховного бога (он проклинает Агни, по причине чего прекращаются жертвоприношения и приходят в «беспорядок три мира»: МБх I, 7).

Движение богини, которая должна родить бога-демиурга, создает *теогоническое пространство*, которое по мере его наполнения богами актуализируется как *вселенское пространство*, поскольку рождение бога актуализирует космические объекты, которые до того существовали только потенциально. От того, что Аполлон рождается в «готовом мире», он вовсе не теряет своего демиургического качества. Демиург вовсе не создает новые объекты, а упорядочивает существующие, составляя из них космосистему. Здесь достаточно свидетельство Платона, которое вполне выражает мифологическую идею демиургического устройства от века существующей первоматерии, хаотической самой в себе, но содержащей в себе зачатки будущих вещей, которые демиург *взрачивает*: «хотя огонь и вода, земля и воздух являли приметы присущей им *своеобычности* (αὐτῶν ἄττα), однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, до чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью *образов и чисел* (εἶδεσι τε καὶ ἀριθμοῖς)» (Tim. 53b)²².

Своеобычность здесь указывает на потенциальное состояние элементов, которые демиург актуализирует, создавая космос как системное единство выделенных из начального хаоса элементов. Этот переход от хаотической потенциальности к системной актуальности вполне соответствует гесиодовской космогонии, где первый космический объект, Земля, рождается из Хаоса, продолжая сохранять хаотический и потенциальный характер, который преодолевается через серию конфликтов, отмечающих теогонический процесс. Демиург вступает в процесс только во второй и даже третий момент, когда начальная спонтанность истощается, и поэтому он рождается в «готовом мире», но готовом только в смысле потенциальности, которая должна быть актуализована.

Аполлон входит в мир, который непосредственно соприкасается со своей хтонической (потенциальной, хаотической) праосновой, и поэтому в этом мире

²² Цит. в переводе С.С. Аверинцева по: Платон 1971.

оракулы дает чудовище, родившееся непосредственно от земли без всяких посредников. Аполлон в качестве сына небесного бога достаточно отстоит от этой основы, чтобы вступить в противоборство с ее порождениями, и поэтому его первым актом становится убийство чудовища, которое он замещает, чтобы передавать «Зевса непогрешимую волю» (III, 132: Διὸς νῆμερτέα βουλήν). Знаменательно в этом отношении свидетельство Элиана:

Здесь, как рассказывают фессалийцы, в давние времена, когда оракулом еще владела богиня Гея, пифийский Аполлон очистился по велению Зевса после крови змея Пифона²³, стража Дельф. Затем сын Зевса и Лето увенчал голову темпейским лавром и с лавровой веткой в руке, сорванной с этого же дерева, пришел в Дельфы и завладел оракулом²⁴.

Здесь можно усмотреть смену хтонического культа Земли-Геи антихтоническим культом небесного бога. Эта перемена отмечается борьбой Зевса или его сыновей со страшными порождениями земли-хтона. В плане космогоническом смена владельца оракула означает радикальную перемену центрального регулирующего принципа, т. е. всей мировой системы. И поэтому Аполлон, который убивает чудовище, в полном смысле есть демиург, создающий новый тип мировой организации²⁵ – не-хтонический, в центре которой стоит небесный бог, хотя и связанный с землей в лице своей супруги Геры.

Совсем не случайно, что за гимном *К Аполлону* следует гимн *К Гермесу*, темой которого является инициационный *rite de passage* с целью достижения божественного состояния. Аполлон и Гермес – сыновья противостоящего хтону-земле небесного бога, а посему переход от одного состояния к другому имеет здесь значение отрыва от хтонической первоосновы, в результате чего происходит *дехтонизация* миросистемы. Знаменательно, что функции Гермеса устанавливает не Зевс, а Аполлон (IV. 526 и далее), отграничивая их от своих, т. е. Аполлон дает миру окончательное устройство, устанавливая пределы, которые не может перейти ни один бог, в том числе и он сам. Единство ритуально-космологической темы позволяет рассматривать три гимна – *К Аполлону Делосскому*, *К Аполлону Пифийскому*, *К Гермесу* – как своего рода триптих, где центральной фигурой является Аполлон, «программной» речью которого оканчивается последний гимн, а Гермес как бы вовсе ступшевывается, хотя вроде бы он является здесь главной фигурой.

Первенство Аполлона, единственного среди всех богов знающего волю Зевса, задается также способом его вхождения в статус бога: он сразу входит в открытое *теогоническое пространство*, где его ожидают богини, за исключением хтонической Геры, препятствующей всякому рождению, которое происходит не непосредственно от земли. Ритуально-запрограммированное прибытие богини Илифии дает

²³ Ср. Индру, который после убийства змея Вритры, впадает в уныние, поскольку он убил «брахмана», и исчезает в воде (Махабхарата V, 10). Этот змей персонифицирует первоначальное единство мира, которое его убийство раскалывает, и поэтому оно воспринимается как грех даже самим царем богов Индрой.

²⁴ Var. hist. III, 1; цит. в переводе С.В. Поляковой по: Элиан 1963.

²⁵ Ср. о ритуальном убийстве первосущества как космогоническом акте: «расчленение Пуруши создает новый тип космической организации – вселенную широких пространств, место спасения от косного и обуженного хаоса» (Топоров 1988, с. 351).

знак для выхода бога из утробы матери. Богини обмывают и пеленают новорожденного младенца и проливают на него нектар и амбросию (III. 120–125). Гермес, по противоположности, выходит из своей пещеры тайком, никем не видимый (IV. 20 и далее), и поэтому он должен пройти ряд инициационных испытаний: похитить коров Аполлона, устоять перед искушением отведать мясо при жертвоприношении, успокоить гнев Аполлона и добиться его благосклонности. Аполлон выступает здесь в качестве наставника притязавших на статус бога. Это его качество руководителя инициационного ритуала, думается, связано с его оракульной функцией. И в самом деле, оракул бога как в делах сакральных, так и профанных²⁶ санкционирует *переход* из одного состояния в другое, который является целью инициационного ритуала²⁷.

Аполлон также проходит инициацию, но уже после того, как он вошел в божественное состояние. Кульминационным ее моментом является противоборство с чудовищем, которого бог убивает, в результате чего он получает совершенно особый статус среди богов, который подчеркивается с самого начала гимна: *По дому Зевса пройдет он – все боги и те затрепещут. / С кресел своих повскакавши, стоят они в страхе, когда он / Ближе подступит и лук свой блестящий натягивать станут* (2–4). Как Индра в результате победы над змеем Вритрой становится господином высокого неба и царем богов, так и Аполлон после победы над земнорожденным чудовищем становится господином оракула, т. е. центрального регулирующего пункта миросистемы.

3. Тифон и дрáκαινα: III (2). К Аполлону Пифийскому

В гимне говорится о двух чудовищах, но борется Аполлон только с одним – дрáκαινα (300). Этот женский род дракона, думается, не случаен и указывает на особую связь чудовища с Геей-Землей, т. е. дрáκαινα есть сама Земля, персонифицирующая голос ее хтонических недр, в которых залегают чудовища, выходящие время от времени на поверхность земли²⁸. Поединок Аполлона, сына Верховного бога-громовержца представляется как центральный момент в противоборстве небесных богов с Землей, но только в ее хтоническом аспекте, в котором она есть производительница чудовищ, разъедающих ее собственное нутро. С этим хтоничеким нутром Земли, символом которого является Тартар, борются боги, огораживая его *медной стеной* (Th. 726: *χαλκεον ἔρκος*). После этой *основной* победы Аполлона над хтоническими силами Земли, которых представляет дрáκαινα, центр миросистемы смещается в сторону олимпийских богов и окончательно фиксируется в результате борьбы божественных героев с чудовищами.

В гимне ничего не говорится о происхождении дрáκαινα, что представляется довольно странным, если вспомнить, что Гесиод пунктуально отмечает, от кого и где родилось каждое чудовище и называет его имя: Ехидна, Орф, страшный змей (*ῥφιν δεινόν*) и т. д. Эта безличность может служить дополнительным указанием, что дрáκαινα вышла непосредственно из земных недр. Гера, отдавая чудовищной змее

²⁶ Разделение на “сакральное” и “профанное” для архаических культур является достаточно условным: всякий человеческий акт был сакрализован и ритуализован.

²⁷ См.: Gennep 1909.

²⁸ Ср. описание чудовищных обитателей земных недр у Гесиода (Th. 295–336).

только рожденного Тифона, возвращает земле ее собственное порождение. Рассказ о рождении Тифона производит впечатление вставки: он прерывает основное повествование и как бы уводит его в сторону, ведь Аполлон убивает только одно чудовище, δράκαινα. О том, что происходит с Тифоном после гибели его воспитательницы ничего не говорится: он как бы исчезает, словно поглощенный землей.

Все источники согласны, что Тифон происходит от Земли. У Гесиода: *После того как Титанов прогнал уже с неба Кронион, / Младшего между детьми, Тифою, Земля-великаниша / На свет родила, отдавшись объятиям Тартара страстным* (Th. 820–822); у Эсхила Тифон – γῆγενής (Prom. 353: рожденный землей); у Аполлодора: «После того как боги одержали победу над гигантами, Гея, воспылав еще более сильным гневом, сочеталась с Тартаром и родила в Киликии Тифона» (Bibl. I, vi, 3). Также латинские авторы (Овидий, Гигин, Антонин Либерал) согласны в земном происхождении Тифона. Несколько курьезную версию сообщает Гигин: «Tartarus ex Tartara procreavit Typhonem» (Fab. CLII: Тартар от Тартары породил Тифона), т. е. от самого себя, но сам по себе Тартар есть внутреннее содержание земли или, вернее, *полость*, заполненная чудовищами.

В гимне Тифон также рождается непосредственно от земли. Гера является *ритуальной*, а не реальной матерью Тифона. Она его усыновляет, беря на руки, и тут же отдает обратно земле в лице змеи-прорицательницы δράκαινα. В греческом тексте отчетливо обозначена ритуальная последовательность усыновления:

ἦ δ' ἔτεκ' οὔτε θεοῖς ἐναλίγκιον οὔτε βροτοῖσι,
 δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα, πῆμα βροτοῖσιν.
 αὐτίκα τόνδε λαβοῦσα βοῶπις πότνια Ἥρη
 δῶκεν ἔπειτα φέρουσα κακῶ* κακόν: ἦ δ' ὑπέδεκτο

та родила ни на богов похожего, ни на смертных
 ужасного страшного Тифона, несчастье для смертных.
 Тотчас его взяв волоокая госпожа Гера,
 отдала затем, принеся ко злему злое; та приняла.

(351–354: дословный перевод)

В первом случае ἦ, которое здесь выполняет функцию указательного местоимения 3-го лица ж. р. *та*, вроде бы относится к Ἥρη, но также может относиться к Γαῖα. Во втором оно вроде бы относится к δράκαινα, но здесь имеются сомнения. Следуя ритуальной логике, естественно было бы предположить, что и в этом случае ἦ указывает на Землю, от которой Гера получила страшного «сына». Земля считалась единой матерью всех существ, человеческих и нечеловеческих, которая порождает их из самой себя без участия мужского начала²⁹. В рассказе о рождении Тифона мы имеем классический образец хтонического ритуала получения сына непосредственно от земли-матери без участия мужского начала, центральным элементом которого был непосредственный контакт желающей получить сына

²⁹ Об отношениях земли, женщины и плодородия в архаических представлениях и ритуалах см.: Eliade 1988, VII, где указывается также основная литература по этому вопросу. Особо следует отметить классическое исследование по культам земли: Dieterich 1925. На него главным образом ссылается Элиаде.

женщины с землей. Этот хтонический и ритуальный характер рассказа, думается, вполне сознавался составителем текста, но он придает ему явную антихтоническую направленность, подчеркивая тем самым антихтонический характер гимна и ритуала, в который он входил.

В этом антихтоническом контексте делается понятным присутствие рассказа о рождении чудовищного Тифона, сына земли-Геры, хотя он и выпадает из основного повествования. Он имеет вполне определенную структурную функцию: рождение чудовища противопоставляется рождению бога. Оппозиция реализуется прежде всего на ритуальном уровне. Гера обращается с мольбой к Земле, а также к богам-Титанам, обитающим в Тартаре, от которых, по ее словам, происходят люди и боги (III, 334–336). В этом обращении богини вполне выражается хтоническое представление о происхождении богов и людей, которое вовсе не обязательно разделяется олимпийскими богами. Более того, оно оказывается ложным, поскольку в результате совместных усилий Земли и заключенных в Тартаре хтонических существ порождается чудовищный Тифон, который, по замыслу Геры должен заместить небесного бога Зевса.

Затем Гера удаляется от богов, пребывая в своих храмах, т. е. в *закрытых местах*, по образцу хтонических существ, которые обитают в пещерах, в глубине земли, где она принимает жертвоприношения, которыми, надо думать, питает чудовищный зародыш. Существенно отметить, что ожидание обещанного Землей сына, измеряется точными временными сроками (месяцы, дни, времена года: 349–350), что также, думается, указывает на реальный архаический ритуал, служивший моделью для этого описания. В завершение цикла Гера рождает чудовище, но не от себя непосредственно, а от земли, усыновляя его затем посредством ритуального взятия на руки.

Всё это Гера совершает в одиночестве, в неопределенном месте, которое есть хтоническое *не-место*. Единственной свидетельницей этих ритуальных действий является Земля. Лето, ожидая рождения Аполлона, перемещается *с места на место*, создавая тем самым открытое пространство, противоположное хтонической замкнутости. Вообще движение бога всегда означает создание новой пространственной системы. Здесь достаточно вспомнить миф о трех шагах Вишну, благодаря которым преодолевается демоническая замкнутость и создается трехчастная структура мира. Ведический гимн подчеркивает этот космогонический аспект деяния Вишну, *Который измерил земные пространства, / Который укрепил верхнее общее жилище, / Трижды шагнув, (он,) далеко идущий (Ригведа I, 154: перевод Т.Я. Елизаренковой)*. Греческие мифы, в которых боги или божественные существа, вроде крылатого коня Пегаса, *двигаются*, также возможно возвести к космогоническому архетипу³⁰. В движении Лето, имеющем своей целью рождение бога, который должен стать в центре олимпийской космосистемы, он просматривается достаточно отчетливо.

³⁰ Понятие архетипа употребляется нами в значении идеальной модели, не связанной с индивидуальным или психологическим опытом, а определяемой исключительно ритуальной системой, внутри которой она реализуется. Если отсутствует ритуальная модель отца, то отсутствует также понятие об отце как носителе оплодотворяющего семени (см.: Malinowski 1927), т. е. не опыт определяет ритуальную схему, а эта последняя конструирует реальность во всех ее аспектах.

Лето останавливается в предельной точке, которая становится центром мира, что подчеркивается островным положением *места*, где должен родиться бог, а также тем, что рождение происходит около *дерева*. Сочетание трех элементов – моря, острова и дерева – указывает на то, что здесь мы имеем центр мира, и в этом центре произрастает Мировое дерево³¹. Таким образом, рождение бога происходит в пространственной точке, которая становится центром мира. Богиня рождает Аполлона в присутствии других богинь, из которых называются самые важные: Фемида, Рея, Диона, но подчеркивается что были там ἄλλαι τ' ἄθάναται (95: другие бессмертные), за исключением Геры и богини Илифии, которую Гера хитростью удерживала, чтобы задержать рождение Аполлона, явление которого еще более сократило бы хтоническую сферу, как это происходит после его поединка с δράκαινα.

Перемещение Илифии из хтонической сферы, персонифицируемой Герой, в сторону Лето происходит с удивительной легкостью и естественностью. И в самом деле, в хтонической сфере Геры нет движения, а посему, входя в пространство, открытое движением Лето, Илифия быстро перемещается вместе с богиней-вестницей Иридой. Можно предположить, что и все другие богини оказываются около Лето, после того, как она открыла вокруг себя *пространство рождения*, которое актуализируется в момент вхождения в него бога.

Отмечаются все моменты рождения Аполлона. Можно предположить, что и здесь в качестве модели служил реальный ритуал не хтонического типа, стоявший в оппозиции к хтоническому ритуалу рождения непосредственно от земли. Лето охватывает дерево, становится на колени – не на голую землю, а на λεῖψωνι μαλακῶ (118: мягкий травянистый лужок), на который *выпрыгивает* (119: ἔθρε) младенец, а не просто пассивно падает, т. е. его движение с самого начала *активно*, предвещая и задавая его последующую функцию.

Богини сразу же отрывают божественное дитя от земли, хотя и *улыбающейся* (118: μεῖδιθεε) и благосклонной, омывают его, облакают белой тканью, но при этом не позволяют ему приблизиться к матери, которая после рождения продолжает нести в себе *хтонический элемент*, с которым бог никак не должен соприкасаться. И только после вкушения пищи богов Аполлон освобождается от связывавших его одежд, препятствовавших, надо думать, вхождению в соприкосновение с землей и матерью; встает на землю и получает атрибуты своих функций, произнося ритуальную формулу: *Пусть подадут мне изогнутый лук и любезную лиру. / Людям начну прорицать я решенья неложные Зевса!* (131–132: εἶη μοι κίθαρῖς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα, / χρῆσώ δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν).

Кифара здесь не просто символизирует оракульную функцию, но является *инструментом*, при посредстве которого сообщается воля верховного бога, а посему также поэтическое и музыкальное искусство есть не просто воспевание деяний богов и героев, а сообщение людям воли богов, но в специфической форме мифа. Соединение кифары с луком более чем естественно, ведь и лук в некотором смысле есть музыкальный инструмент, а тетива – струна, которая издает звук, реализуя при посредстве стрелы волю бога.

³¹ См.: Топоров 1987, с. 398–405. Рождение бога под деревом и посреди моря также следует архетипической модели: мудрец Маркандея в своем странствии по первобытному океану созерцает Вишну как божественное дитя, играющее в одиночестве под Мировым деревом (Zimmer 1993, p. 41, с ссылкой на: Matsya Purana, CLXVII, 13–25).

С момента, когда Аполлон получает кифару и лук, он начинает свое движение по открытому пространству, которое бог сакрализует, определяя его абсолютные параметры. Убийство чудовища, порожденного Землей, обозначает перемещение сакрального центра (в плане космогоническом и теогоническом) с женского начала (Земли) к мужскому (сыну Бога-громовержца). Гера сама по себе порождает слабого и кривоногого Гефеста (III, 317). Зевс рождает сам по себе Афину которая превосходит всех богов (III, 314–315). От Геи Гера получает Тифона, рождение которого указывает на истощение генеративных потенций Земли, неспособной более порождать богов, а только чудовищ. Здесь угадывается полемическая направленность против хтонических женских культов. Эта генеративная потенция восстаналивается в результате замещения женского начала мужским как неисчерпаемого источника энергии, необходимой для поддержания космической жизни на всех ее уровнях, божественном и животном.

Аполлон является мужским божеством *par excellence*. В этом своем качестве он выступает в *Орестее* Эсхила. Здесь полемика с хтоническими культами доведена до своего трагического предела – убийства матери, которая есть *alter ego* матери-земли. В конце концов земные демоны, Эриннии, примиряются с новой аполлинической системой, получая взамен храм и культ, хотя и значительно нейтрализованный в своей начальной хтонической потенции. Также Аполлон, убивший чудовищное порождение земли, на месте, где оно обитало, строит свой храм и устанавливает Пифийские игры, т. е. он отчасти сохраняет старый хтонический культ, но как бесплотную тень, которая осталась после убийства чудовища, сгнившего под лучами солнечного бога Гелиоса.

В этом ритуальном контексте естественно решается вопрос, что стало с Тифоном после смерти его воспитательницы *δράκων*. Рассказ о рождении Тифона, без сомнения, является вставным, своего рода цитатой, что несколько не уменьшает его структурной оправданности, не делая это заимствование прихотью какого-нибудь позднего переписчика-компилятора. Всё здесь подчиняется мифо-ритуальной логике, ведущей к Аполлону как центру новой не-хтонической системы мира. Торжествующий над убитым чудовищем Аполлон произносит в высшей степени многозначительные слова, которые вполне раскрывают космогоническое содержание деяния бога: *Ныне от гибели злой не спасти тебя ни Тифозю, / Ни злоимянной Химере* (III, 367–368: οὐδέ τί τοι θάνατόν γε δυσήλεγε' οὔτε Τυφωεύς / ἀρκέσει οὔτε Χίμαρα δουσώνυκος), т. е. больше никакое чудовище, порожденное землей, не будет иметь достаточной силы, чтобы противостоять олимпийской системе мира, поскольку хтоническая стихия была поражена и обессилена в самом своем центре – в Пифоне.

Литература

- Аполлодор 1972. *Мифологическая библиотека*. Л.
Гесиод 2001. *Полное собрание текстов*. Москва.
Гигин 1997. *Мифы*. СПб.
Гимны 1988. *Античные гимны*. Издательство Московского университета.
Гомер 1935. *Одиссея*. Academia.

- Михайлов Н. 1989. *Греческий космогонический миф в «Теогонии» Гесиода*. Дипломная работа. Москва.
- Овидий 1983. *Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии*. Москва.
- Платон 1971. *Сочинения*. Т. 3. Часть 1. Москва.
- Рабинович Е. 2007. *Мифотворчество классической древности*. СПб.
- Топоров В.Н. 1987. *Древо мировое*. // Мифы народов мира. т. 1. Москва.
- Топоров В.Н. 1988. *Пуруша*. // Мифы народов мира. Т. 2. Москва.
- Элиан 1963. *Пёстрые рассказы*. М.-Л.
- Dieterich Albrecht 1925. *Mutter Erde*. III ed. Leipzig.
- Eliade M. 1966. *Mito e realtà*. Torino.
- Eliade M. 1967. *Il sacro e il profano*. Torino.
- Eliade M. 1988. *Trattato di storia delle religioni*. Torino.
- Gennep Arnold van 1909. *Les Rites de Passage*. Paris.
- Hesiod 1982. *Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica*. London.
- Malinowski B. 1927. *The Father in Primitive Psychology*. London.
- Parke H.W. 1986. *Festivals of the Athenians*. London
- Pettazzoni R. 1990. *In principio. I miti delle origini*. Torino.
- Zimmer Henrich 1993. *Miti e simboli dell'India*. Milano.

**On the Structure of the Three Homeric Hymns:
To Delian Apollo, To Pythian Apollo, To Hermes**

Mikhail Evzlin

The article analyses the structure of the homeric hymn *To Apollo*, the two parts of which – *To Delian Apollo* and *To Pythian Apollo* – are considered as a single ritual text. The first tells of the birth of the god, the second the birth of the monster. The olympian ritual, performed by the gods, is opposed to the chthonic ritual performed by Hera alone, only in the presence of the Earth, and whose result is the birth of the monster. So the god and the monster personify here two ritual systems, non-chthonic and chthonic, which enter into conflict between them. The victory of Apollo over the dragon signifies the victory over the chthonic system of the world. Apollo is also a central personage of the hymn *To Hermes*, which, together with *To Delian Apollo* and *To Pythian Apollo*, can be considered as part of the single ritual cycle. In it Apollo is the tutor-guide of Hermes, who reaches the divine condition by means of the initiatory trials.