

ОДИССЕЙ НА ПРАЗДНИКЕ ФЕСМОФОРИЙ

Анализируется знаменитый эпизод из 10-й песни «Одиссеи», в котором волшебница Кирка превращает в свиней спутников. Парадокс этого эпизода, давно замеченный исследователями, состоит в том, что описанию самого превращения здесь уделено наименьшее внимание. Однако это описание обладает целым рядом особенностей: лексико-семантических (слово *κευθμῶν* в речи Гермеса), синтаксических (специфическое сравнение спутников Одиссея со свиньями в той же речи), стилистических (предельная краткость, невнятность и «неформульность» стихов, содержащих это описание) и нарратологических (место этого описания в контексте дублирующих рассказов, из которых состоит весь эпизод). Все эти особенности, плохо объяснимые и объясняемые по отдельности, могут получить единое объяснение, если рассматривать эпизод с превращением в свиней сквозь призму обряда, совершавшегося во время древнейшего греческого праздника Фесмофорий.

Ключевые слова: Гомер, Одиссей, Кирка, свиньи, превращение, повествование, дублирующие рассказы, Фесмофории, культ, обряд, «мегароны».

I

Образ гомеровской Кирки давно занимает исследователей. С момента выхода в 1883 г. книги Р. Брауна, специально посвященной мифологии Кирки, споры о мифологических и литературных корнях этого персонажа, уходящих, по общему мнению, в очень мощную древнюю почву, продолжают до сих пор. Литературные прототипы Кирки обнаруживают в персонажах шумеро-аккадского эпоса (Иштар, Эрешкигаль, Сидури), мифологиче-

ские – в образах египетских Исиды и Нефтиды, не говоря уже об универсальном мифологическом образе Владычицы Зверей¹. В настоящей статье я хотела бы поделиться некоторыми предположениями, связанными с генезисом образа Кирки.

Поводом для этого послужил текст 10-й песни «Одиссеи», а именно ст. 282–283. Напомню контекст: оказавшись на острове Эя, Одиссей отправляет половину своей команды на разведку к жилищу Кирки; его товарищи, за исключением осторожного Эврилоха, входят внутрь, а Эврилох возвращается на берег и сообщает Одиссею, что люди так и остались у Кирки; тогда Одиссей отправляется выручать их. По пути он встречает Гермеса, и тот дает ему наставления и снадобье, спасающее от Киркиных чар, знаменитое и загадочное моли. Речь Гермеса начинается так:

πῇ δὲ αὖτ', ὦ δύστηνε, δι' ἄκριας ἔρχεαι οἶος,
χώρου αἰδρὺς ἔων; ἑταροὶ δέ τοι οἶδ' ἐνὶ Κίρκης
ἔρχεται ὥς τε σύες πυκινὸν κευθμῶνας ἔχοντες

Куда же ты, несчастный, один идешь по горам,
Не зная местности? Товарищи твои у Кирки
Заперты, словно свиньи в крепких загонах (ст. 281–283)

В этих словах есть несколько любопытных деталей:

1. Гермес не говорит, что товарищи Одиссея *превратились* в свиней, он *сравнивает* их положение с положением свиней.

2. Само сравнение в синтаксическом отношении не вполне прозрачно. Вопрос в том, включен ли причастный оборот в сравнение и, следовательно, согласовано ли причастие ἔχοντες с σύες или с ἑταροί. В одном случае следует читать: «[Товарищи] заперты, словно *свиньи, находящиеся* в крепких загонах». В другом: «[Товарищи] заперты, словно свиньи, *находясь* в крепких загонах». Иными словами, в первом случае сообщается, что люди *заперты в загонах*, а в другом – что они заперты *так, как* свиней запирают в загонах (прочно? тесно? грязно?). Такая синтаксическая неопределенность в конструкциях с ὥς τε исключительный случай для «Одиссеи». Комбинация наречия ὥς с частицей τε встречается в «Одиссее» 19 раз, включая интересующий нас контекст. Так вводятся и прямые, «достоверные» сравнения («как», «подобно тому, как»), в том числе развернутые, и сравнения «недостоверные» («как будто бы», «словно бы»). Из них конструкция с сочиненным причастием

встречается всего однажды (8, 491). Здесь говорится о Демодоке, который поет о Троянской войне, «как будто сам присутствовал или от кого-то услышал», *ὥς τέ που ἦ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας*, и никаких сомнений в синтагматическом членении этого стиха не возникает.

3. Значение слова *κευθμῶν* в этом контексте принято понимать как «загон, закута, свиарник»², хотя никаким другим контекстом у Гомера и Гесиода такое значение не поддерживается. Буквально *κευθμῶν* означает «место, где можно что-то или кого-то скрыть, спрятать», т. е. «сокровенное место», «тайник» (ср. *κεύθω*, «скрывать, прятать»). Вот как употребляется *κευθμῶν*, его дублет *κευθμός* и однокоренное *κεῦθος* в эпическом контексте.

Одиссея 13, 367: *μαιομένη κευθμῶνας ἀνὰ σπέος* – потаенные места, «тайники», которые отыскивает в пещере Афина, чтобы Одиссей мог спрятать там свои сокровища.

24, 204: *ἑσταότ' ἐν Ἀΐδαο δόμοισ'*, *ὑπὸ κεύθει γαίης* – потаенные места, «тайники» под землей, в царстве Аида.

Илиада 13, 28: *ἄταλλε δὲ κήτε' ὑπ' αὐτοῦ πάντοθεν ἐκ κευθμῶν* – глубины моря.

Теогония 158: *πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε* // *Γαίης ἐν κευθμῶνι* – потаенное, недоступное место, «тайник» в лоне Земли.

300: *αἰόλον ὠμῆστῆν, ζαθέης ὑπὸ κεύθει γαίης* – потаенные места под землей; ср. 335: *γείνατο δεινὸν ὄφιν, ὃς ἐρεμνῆς κεύθει γαίης πείρασιν ἐν μεγάλοις παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει*; 483: *ἄντρω ἐν ἡλιβάτῳ, ζαθέης ὑπὸ κεύθει γαίης*.

Труды и Дни 532: *οἱ σκέπα μαιόμενοι πυκινούς κευθμῶνας ἔχουσι* // *καὶ γλάφυ πετρῆεν* – здесь словом *κευθμῶνες* обозначаются сокровенные места, укрытия, где дикие животные прячутся от зимней непогоды; при этом уточняется, что именно служит им такими укрытиями – каменистые «полости» (ямы, пещеры и т. д.) (*γλάφυ*). Этот контекст интересен еще и тем, что Гесиод использует словосочетание, практически полностью соответствующее гомеровскому не только лексически, но и метрически. Можно было бы говорить о формульном сочетании, если бы не однократность его употребления у того и у другого автора. Но в любом случае этот контекст, как и прочие, не дает оснований думать, что *κευθμῶνες* имеет здесь специальное значение «загон», «закута».

Итак, в эпическом узусе значение слов *κευθμῶν/κευθμός/κεῦθος* является прямым и буквальным – «сокровенное место», «укрытие», «тайник». Вместе с тем контексты показывают, что сфера употребления этой лексической группы достаточно узкая – она используется главным образом применительно к сокровенным местам в *глубинах земли*, что и зафиксировала формула *ὑπὸ κεῦθεσι γαίης*, и только однажды говорится о *глубинах моря* (Илиада 13, 28). В оставшихся двух случаях (Труды и Дни 532 и Одиссея 13, 367) речь идет о недоступных взору *полостях* в земле (пещерах, ямах, норах, щелях). Иными словами, группа *κευθμῶν/κευθμός/κεῦθος* в эпическом контексте используется для обозначения потаенного места в укромных полостях земли или под землей.

Следовательно, и в речи Гермеса говорится, скорее всего, не о свиньях в закутах, а о свиньях в неких сокровенных местах или тайниках в углублениях земли³. Кроме того, неоднозначный синтаксис ст. 283 порождает двусмысленность: кого мы должны представить обретающимися в этих тайниках – людей или свиней? Или фраза намеренно построена так, чтобы провести разделение было невозможно? В этой связи следует представить, что еще и каким образом говорится в 10-й песни о превращении в свиней.

II

История с превращением входит в более широкий контекст рассказа о пребывании Одиссея у Кирки на острове Эя, образуя при этом законченный, цельный сюжет и занимая почти 200 стихов (10, 210–399). Однако значительная протяженность этого рассказа объясняется не столько обилием событий, сколько наличием дублирующих рассказов: история с превращением рассказывается в 10-й песни несколько раз от лица разных персонажей.

Прежде всего это рассказ, охватывающий события с момента, когда люди Одиссея отправляются к Кирке на разведку, вплоть до панического возвращения Эврилоха к кораблю (10, 210–244). Я буду называть его *рассказом X*, потому что формально рассказчиком здесь, как и во всем цикле рассказов о приключениях, остается Одиссей, но повествование ведется от третьего лица («они»)⁴, так как речь идет о том, что произошло со спутниками Одиссея,

а не с ним самим. При этом не вполне ясно, с чьей позиции ведется повествование – Одиссей-рассказчик как будто совпадает с самим эпическим поэтом как рассказчиком объективным и всезнающим. Комментаторы, правда, объясняют эту особенность как своего рода ретроспекцию, когда лакуны в личном опыте Одиссея восполняются сведениями, полученными им позже от непосредственных свидетелей и участников описываемых событий⁵.

Часть 1 *рассказа X* охватывает события с момента появления людей Одиссея у дома Кирки до бегства Эврилоха (ст. 210–232). Эта часть *рассказа X* дублируется в *рассказе Эврилоха* (10, 251–260)⁶. Исключение составляют ст. 212–220, где говорится о ручных львах и волках⁷.

Часть 2 *рассказа X* посвящена событиям, происходящим уже в недрах Киркиного жилища (ст. 233–238). Здесь и говорится о превращении: подробно описав манипуляции Кирки, рассказчик X сообщает:

οἱ δὲ σὺν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε καὶ δέμας
(ст. 239–240)

Этим изображение превращения в свиней и ограничивается.

Эта часть *рассказа X* дублируется в *рассказе Одиссея*, охватывающем события с момента возвращения Эврилоха до развязки истории, когда люди Одиссея снова обретают человеческий облик (ст. 244–399). Здесь дублирующий рассказ включает не только часть 2 *рассказа X* (ст. 310–319), но и несколько пунктов, уже повторенных в *рассказе Эврилоха*, т. е. это уже троекратный повтор⁸. Но описание превращения (ст. 239–240) из дублирующих рассказов выпадает, хотя для этого есть даже необходимый контекст. Ведь *рассказ Одиссея* включает *рассказ Гермеса* с предупреждениями и инструкциями (ст. 281–301), где снова заходит речь о том, что же приключилось с людьми Одиссея у Кирки (ст. 282–283). Но именно тут эпический поэт избегает повтора, вкладывая в уста Гермеса те самые загадочные слова о свиньях и тайниках, о которых шла речь выше. При этом невозможно сказать, что в *рассказе Гермеса* последовательно проводится принцип оригинальности словесных выражений: он перекликается и с предшествующими рассказами и отчасти дублируется в последующей части *рассказа Одис-*

сея⁹. Но загадочных слов Гермеса это не касается – они здесь *не* дублируются, зато имеют очень любопытный коррелят. Одиссей говорит Кирке, что не может разделить ложе с ней, которая *μοι σὺς μὲν ἔθηκας ἐνὶ μεγάροισιν ἑταίρους* (ст. 338). Общепринятое понимание этого стиха исходит из непространственного значения глагола *τίθημι* как синонима *ποιέω* («делаю»). Здесь перед нами явный случай двойного аккузатива со вторым предикативным аккузативом: *ἔθηκας ἑταίρους σὺς*, «сделала товарищей [моих] свиньями». В таком случае Одиссей говорит о превращении. Однако *τίθημι* имеет и пространственное значение «класть», «помещать». «Пространственное» понимание глагола провоцирует здесь сочетание *ἐνὶ μεγάροισιν*, «в мегаронах», ведь именно с предлогами *ἐν* и *εἰς* чаще всего употребляется глагол *τίθημι* в его пространственном значении «класть, помещать где-то, в чем-то». В этом случае второй аккузатив выступает в качестве приложения («поместил (кого-то/что-то) в качестве кого-то/чего-то»). Тогда смысл высказывания Одиссея таков: «ты поместила в покоях товарищей [моих] в качестве свиней», т. е. речь идет не о превращении, а о том, что товарищи Одиссея выполняют в «мегаронах» Кирки какую-то «роль», выступают в какой-то ипостаси.

Здесь же, в рассказе *Одиссея*, изображается и обратное превращение:

τῶν δ' ἐκ μὲν μελέων τρίχες ἔρρεον (ст. 393).

Это описание еще более скудно («исчезла щетина»), зато позитивным изменениям в *уже человеческом* облике спутников Одиссея посвящено целых 2 последующих стиха («стали тотчас моложе, чем были прежде / и намного красивей и выше», *ἄνδρες δ' ἅψ' ἐγένοντο νεώτεροι ἢ πάρος ἦσαν / καὶ πολὺ καλλίονες καὶ μείζονες εἰσοράασθαι*).

Итак, описание превращения находится в контексте дублирующих рассказов, где основные события оказываются описанными дважды, а иногда даже трижды. Заметим, что полностью дублируются подробности внешнего характера: местонахождение жилища Кирки, поведение людей возле него, поведение самой гостеприимной хозяйки – все это у Гомера описано «привычным» формульным способом. Более специфические подробности (манипуляции Кирки с кикеоном и палочкой) повторяются в *рассказе X* и *рассказе*

Одиссея только содержательно, за исключением формулы $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omega$ $\pi\epsilon\pi\lambda\eta\gamma\upsilon\iota\alpha$, которая используется и в описании превращения, производимого Афиной (16, 456). А вот событие, которое бесспорно является «сердцем всей истории»¹⁰, – само превращение не только не повторяется, но описано с обескураживающей скупостью. Д. Пейдж в свое время обратил на это внимание: «Одна из самых удивительных особенностей гомеровской истории о Кирке – это контраст между длиной и детальностью несущественных пассажей и быстрым и поверхностным описанием таких интересных вещей, как использование *моли* и превращение в свиней и обратно»¹¹. Объяснение, предлагаемое Пейджем, определяется его общей концепцией, согласно которой история с Киркой – это народная сказка. Включая ее в контекст эпической поэмы, поэт, по мысли Пейджа, стремится «минимизировать сказочные элементы»¹². Интересно в этой связи и наблюдение Г. Андерсона: с его точки зрения, в гомеровском рассказе о Кирке совершенно не мотивирована сама необходимость превращения. Объяснение Андерсона – того же рода, что и объяснение Пейджа: необходимость адаптировать фольклорную историю к эпическому контексту привела к ее искажению¹³. Это объяснение не кажется мне удовлетворительным, а к *фольклорности* истории с Киркой мы еще вернемся.

Стоит отметить, что Гомер не всегда так скуп в изображении превращений. Например, Одиссей превращается в старца за 10 стихов (13, 429–438), обратно в красавца – за 4 стиха (16, 173–176), а повторному превращению в старца в этой же песни уделен 1 стих (16, 456). О превращениях, производимых Афиной, говорится не только достаточно пространно, но и подробно, ярко и предельно внятно. Важную роль здесь играют глаголы с конкретным физическим значением: $\kappa\acute{\alpha}\rho\phi\epsilon$ ($\chi\rho\acute{o}\alpha$ $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$); $\omicron\lambda\epsilon\sigma\epsilon$ ($\tau\rho\acute{\iota}\chi\alpha\varsigma$); $\alpha\mu\phi\acute{\iota}$ $\delta\epsilon$ $\delta\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\upsilon$ $\theta\eta\kappa\epsilon$ $\gamma\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$; $\kappa\nu\acute{\nu}\zeta\omega\sigma\epsilon\nu$ ($\omicron\sigma\sigma\epsilon$); $\acute{\omega}\phi\epsilon\lambda\lambda\epsilon$ ($\eta\beta\eta\nu$). Так обозначены действия, производимые Афиной. Для «пассивных» изменений состояния той или иной части тела используется в основном глагол $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\mu\alpha\iota$: $\mu\epsilon\lambda\alpha\chi\chi\rho\omicron\iota\eta\varsigma$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$; $\kappa\nu\acute{\alpha}\nu\epsilon\alpha\iota$ δ' $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$ $\alpha\mu\phi\acute{\iota}$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\omicron\nu$.

Изображение превращений в рассказе о Кирке удивляет не только краткостью – сама форма этого описания настораживала еще александрийских филологов. Зенодот предлагал в ст. 239–240 вместо $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ $\phi\omega\nu\eta\eta\nu$ $\tau\epsilon$ $\tau\rho\acute{\iota}\chi\alpha\varsigma$ $\tau\epsilon$ // $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$ («головы, голос,

щетина и (тело)сложение») читать κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε // καὶ πόδας («головы, голос, щетина и ноги»)). Трудно сказать, смущал ли Зенодота в первую очередь недостаток логики в перечислении телесных частей и способностей, подвергшихся метаморфозе, или то обстоятельство, что слово δέμας здесь занимает явно нехарактерную для него позицию: в «Одиссее» в перечислениях оно употребляется 17 раз, из них 13 – формульные, а в неформульных перечислениях, за исключением данного случая, δέμας всегда стоит на первом месте¹⁴. Чтение Зенодота, таким образом, придавало описанию необходимую систематичность, выстраивая его по принципу «сверху вниз», с головы до ног, и одновременно избавляло текст от эксцентричного словоупотребления.

Настораживают ст. 239–240 и современных комментаторов. Чтение *без* учета конъектуры Зенодота требует, с их точки зрения, иных усилий для восстановления логики перечисления. Для этого κεφαλὰς предлагается здесь понимать как обозначение человека или животного в целом (pars pro toto)¹⁵, а все последующие аккумулятивы как зависящие от κεφαλὰς относительные¹⁶. В этом случае: «Они были свиньи голосом, щетиной и телосложением».

Заметим, что сама идея превращения в этих стихах практически не выражена. Единственный глагол ἔχον (букв. «имели») семантически статичен (ср. γένετο и ἐγένοντο в описании превращения Одиссея). Динамика может содержаться только в форме имперфекта, если понимать его в начинательном значении.

Итак, в изображении собственно превращения Гомер предельно краток и даже как будто неловок. Интересующие нас слова Гермеса не проясняют картины, а только сообщают ей дополнительную загадочность странным сравнением спутников Одиссея со свиньями в неких потаенных местах где-то внизу, в углублениях земли. Однако именно это соположение понятий может оказаться решающим для объяснения всех особенностей гомеровского повествования об истории с превращением и даже пролить свет на происхождение самой этой истории. Дело в том, что между *свиньями* и *потаенными глубинами* существовала прямая и непосредственная связь в контексте, очень далеком, на первый взгляд, от гомеровского эпоса, – в контексте праздника Фесмофорий.

III

Смысл и содержание праздника Фесмофорий восстанавливается по немногочисленным и глуховатым источникам, что не удивительно, потому что обряды этого празднества были по преимуществу тайными. Именно поэтому комедия Аристофана, посвященная Фесмофориям, так мало может рассказать нам о самих Фесмофориях.

И все же кое-что об этом празднике известно. Он считается одним из древнейших греческих праздников, уходящих корнями в обряды, связанные с культом могущественного женского божества (или божеств) микенской и даже минойской эпохи¹⁷. Справлялись Фесмофории не только в Афинах, но по всей Греции, в Малой Азии и на Сицилии¹⁸. В Афинах праздник проходил с 11 по 13 месяца Пианопсиона (вторая половина октября – первая половина ноября), перед началом сева, но вот в других частях Греции (в частности, на Делосе и в Фивах) празднование Фесмофорий было, возможно, связано со временем жатвы¹⁹.

Основные сведения касаются афинских Фесмофорий. Мы знаем, что в празднике могли участвовать только замужние женщины; участие мужчин исключалось. Первый день праздника назывался *ἄνοδος*, второй – *ἡστία*, третий – *καλλιγένεια*²⁰. Считается, что именование первого дня праздника, «Восхождение», связано с тем, что женщины поднимаются к Фесмофориону и совершают приготовления к празднику. Фесмофорион находился предположительно на Пниксе, хотя не исключено, что в большом городе их могло быть несколько²¹. Возможно, Фесмофории в Аттике вообще справлялись по демам, в частности в Элевсине²². В первый день избирались распорядительницы праздника, а также ставились шатры, в которых женщины проводили все дни и ночи праздника²³. Вторым днем, «Пост», был днем воздержания: женщины сидели на подстилках, сделанных из растения, считавшегося антиафродисиаким (по-видимому, это был прутняк обыкновенный, *Vitex agnus castus*²⁴), и постились²⁵. Название третьего дня обычно возводят к эпитету Деметры как подательницы плодов и покровительницы всяческого плодородия²⁶. Форма *καλλιγένεια*, таким образом, понимается как *nomen auctoris* («Подательница прекрасных плодов») ²⁷. С одной стороны, это нарушает принцип именования дней празд-

ника по их основному содержанию («Восхождение», «Пост»), с другой – слова с формантом -γένεια в греческом – это обычно *poīna qualitatis* (ср. *εὐγένεια*, «хорошее рождение», «благородство», *δυσγένεια*, «плохое рождение», «неблагородство»). Так что *καλλιγένεια* должно буквально означать «прекрасное рождение», и это, скорее всего, тоже именование по основному содержанию праздничного дня, связанного с поощрением плодородия земли и человеческой плодовитости²⁸. Оно и стало эпитетом богини, которой и был посвящен праздник.

О том, какие обряды совершались во время праздника, сообщает схолия к «Разговорам гетер» Лукиана. Правда, текст во многом невнятный, его по-разному толкуют²⁹, а потому привожу текст полностью с подстрочным переводом³⁰.

Schol. Lucian Dial. meret. 2.1

Θεσμοφορία ἑορτὴ Ἑλλήνων μυστήρια

Фесмофории – это праздник у греков, включающий

тайные обряды.

περιέχουσα, τὰ δὲ αὐτὰ καὶ Σκιρροφορία καλεῖται. ἦγετο

То же самое называется Скиррофории. И справлялся он,

δὲ κατὰ τὸν μυθωδέστερον λόγον, ὅτι, <ὅτε> ἀνθολογοῦσα
согласно более чем сказочной истории, вот почему:

<когда> Κορα, собиравшая цветы,

ἡρπάζετο ἢ Κόρη ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος, τότε κατ' ἐκείνον

была похищена Плутоном, тогда в этом месте

τὸν τόπον Εὐβουλεύς τις συμβώτης ἔνεμεν ὅς καὶ συγκατε-
некий свинопас по имени Эвбулей пас свиней,

πόθησαν τῷ χάσματι τῆς Κόρης· εἰς οὖν τιμὴν τοῦ Εὐ-

и они устремились в пропасть вслед за Корой. В честь Эвбулея

βουλέως ῥιπτεῖσθαι τοὺς χοίρους εἰς τὰ χάσματα τῆς Δή-
в пропасти Деметры и Керы бросают свиней.

μητρος καὶ τῆς Κόρης. τὰ δὲ σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων

А сгнившие останки того, что сбросили вниз

εἰς τὰ μέγαρα κάτω ἀναφέρουσιν ἀντλήτριαι καλούμεναι

в «мегароны», выносят наверх именуемые «черпальщицами»

γυναικες καθαρεύσασαι τριῶν ἡμερῶν καὶ καταβαίνουσιν

женщины: после трехдневного очищения они спускаются

εἰς τὰ ᾄδυτα καὶ ἀνενέγκασαι ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν·

в адитоны и, подняв наверх, возлагают на алтари.

ὣν νομίζουσι τὸν λαμβάνοντα καὶ τῷ σπόρῳ συγκαταβάλ-
 Считается, что если кто возьмет часть от этого и с зерном
 для посева
 λοντα εὐφορίαν ἔξειν. λέγουσι δὲ καὶ δράκοντας κάτω
 смешает, то будет у него хороший урожай. Говорят еще,
 что внизу,
 εἶναι περὶ τὰ χάσματα, οὓς τὰ πολλὰ τῶν βληθέντων
 около пропасти есть змеи, которые большую часть
 сброшенного
 κατεσθίειν διὸ καὶ κρότον γίνεσθαι, ὁπότεν ἀντλῶσιν αἱ
 поедают, поэтому и производят хлопки,
 когда женщины «черпают»
 γυναιῖκες καὶ ὅταν ἀποτιθῶνται πάλιν τὰ πλάσματα ἐκεῖνα,
 и когда еще раз откладывают это месиво,
 ἵνα ἀναχωρήσωσιν οἱ δράκοντες, οὓς νομίζουσι φρουροὺς
 чтобы отступили змеи, которых считают стражами
 τῶν ἀδύτων. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ ἄρρητοφόρια καλεῖται καὶ
 адитонов. То же самое называется и Арретофориями
 ἄγεται τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέ-
 и справляется, имея тот же смысл, связанный с плодородием
 σεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς. ἀναφέρονται δὲ
 и человеческой плодovitостью. И здесь тоже
 κἀνταῦθα ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευα-
 выносят священные предметы, сделанные из пшеничного теста, –
 σμένα, μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρείων σχημάτων. λαμ-
 изображения змей и мужских срамных частей.
 βάνουσι δὲ κώνου θαλλοὺς διὰ τὸ πολύγονον τοῦ φυτοῦ.
 Берут и свежую ветку сосны из-за плодovitости
 этого растения.
 ἐμβάλλονται δὲ καὶ εἰς τὰ μέγαρα οὕτω καλούμενα ἄδυτα
 И в «мегароны» – так называются адитоны – бросают
 ἐκεῖνά τε καὶ χοῖροι, ὥς ἤδη ἔφαμεν, καὶ αὐτοὶ διὰ τὸ
 все это и, как уже было сказано, свиней, которые из-за своей
 πολύτοκον εἰς σύνθημα τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ
 плодovitости являются символом рождения плодов и
 τῶν ἀνθρώπων οἶον χαριστήρια τῇ Δήμητρι, ἐπειδὴ τοὺς
 людей, словно благодарственную жертву Деметре,
 потому что
 Δήμητρίους καρποὺς παρέχουσα ἐποίησεν ἡμέρον τὸ τῶν
 ἀνθρώπων γένος
 она, дав человеческому роду плоды Деметры, укротила его.

Схолиаст называет это разъяснение смысла праздника «мифологическим» (*μυθικός*), а далее предлагает разъяснение самого названия праздника, называя его «естественным», или «природным» (*φυσικός*). Название «Фесмофорий» возводится к эпитету Деметры *θεσμοφόρος*, «приносящая законы». «Законы», *θεσμούς*, принесенные Деметрой, объясняет схолиаст, определяют, как следует людям добывать и приготавливать пищу.

Такое разъяснение давно считается неудовлетворительным: еще в 30-х годах прошлого века Л. Дойбнер предположил, что *θεσμοί* в названии праздника обозначает не «законы», как было принято считать, а те самые перегнившие остатки, которые поднимали из пещер и возлагали на алтари³¹.

Текст схолии не позволяет понять, как соотносятся и различаются три названных здесь праздника – Скирофории, Арретофории и Фесмофории. Сообщение Клемента в «Протрептике» отчасти разъясняет невнятную схолию. Для Клемента Скирофории, Фесмофории и Арретофории – праздники родственные и не просто связанные с культом двух богинь, Деметры и Персефоны, но имеющие сходную обрядность.

Protrepticus 1, 17, 1

*Βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια διηγῆσωμαί σοι
καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἀρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀιδωνέως καὶ τὸ
σχίσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὕς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκατα-
ποθείσας ταῖν θεαῖν, δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις
μεγαρίζοντες χοίρους ἐμβάλλουσιν; Ταύτην τὴν μυθολογίαν
αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἐορτάζουσι, Θεσμοφόρια,
Σκироφόρια, Ἀρρητοφόρια, πολυτρόπως τὴν Φερεφάττης
ἐκτραγωδοῦσαι ἀρπαγὴν.*

Хочешь, и о Ферефатте расскажу тебе самое интересное: тут и корзина, и похищение, устроенное Аидонеем, и земля расступившаяся, и свиньи Эвбулея, устремившиеся вниз к обеим богиням, из-за чего на Фесмофориях сбрасывают свиней, принося их в жертву в мегаронах³². Эту историю женщины в городе празднуют разнообразно, справляя Фесмофории, Скирофории, Арретофории, многими способами разыгрывая похищение Персефоны³³.

Что касается Скирофорий, то сведения о них содержатся и в других источниках. Этот праздник, именуемый также «Скира», справлялся в месяце Скирофорионе (июнь–июль), 12 числа. Как сообщает Павсаний (I, 37.2), праздник справлялся в местечке под названием Скирон по дороге к Элевсину, где находились святилища сразу нескольких божеств – Деметры, Персефоны, Афины и Посейдона. Современные исследователи вполне уверенно относят Скирофории к группе праздников в честь Деметры³⁴.

Что же касается Арretoфорий, то праздник под таким названием нигде, кроме двух приведенных выше случаев, не упоминается. Можно было бы предположить, что речь идет об Арretoфориях. В таком случае форму «Арretoфории» можно объяснить как результат гиперкоррекции, так как название этого праздника действительно связывали с несением «тайных предметов» (*ἄρρητα*). Однако все, что мы знаем об Арretoфориях, никак не соответствует описанию нашего схолиаста. Более того, Арretoфории вообще были посвящены Афине и Афродите, а не Деметре и Персефоне³⁵.

И все же, несмотря на неоднозначность текста схолии, можно сделать несколько важных выводов о сущности и обрядовости Фесмофорий и родственных им празднеств.

1. Это праздники плодородия земли и человеческой плодовитости³⁶.

2. Важнейшие обряды этих празднеств связаны с так называемыми пропастями Деметры и Керы («адитонами», *ἄδιτα*, или «мегаронами», *τὰ μέγαρα*), куда сбрасывали

а) свиней³⁷,

б) сделанных из пшеничного теста змей,

в) фаллосы, тоже сделанные из такого теста.

3. Во время Фесмофорий женщины-«черпальщицы» спускались в «мегароны» и выносили наверх перегнившие остатки того, что было в эти «мегароны» сброшено.

4. Этот своеобразный «компост» возлагали на алтари.

5. Часть его брали себе и люди, чтобы подмешать к зерну перед посевом для обеспечения «плодовитости» этого зерна.

Вопрос о том, когда именно в «мегароны» сбрасывали свиней с тестяными змеями и фаллосами, всегда вызывает споры. Есть мнение, что это происходило во время Скирофорий, за 4 месяца до Фесмофорий³⁸. Это мнение кажется наиболее разумным пре-

жде всего потому, что для перегнивания всего сброшенного в «мегароны» требовалось время. Кроме того, есть и другие резоны относить этот обряд к празднику Скирофорий³⁹. По другой гипотезе этот обряд совершался всего за два дня до Фесмофорий, во время праздника Стений, также посвященных Деметре⁴⁰. Наконец, высказывается и такое предположение: то, что поднимали из «мегаронов» «черпальщицы» на Фесмофориях, сбрасывалось туда во время Элевсинских мистерий. Речь в этом случае идет уже не об афинских Фесмофориях, а о «местных» элевсинских. И в этом нет ничего странного, ведь Фесмофории не были сугубо афинским праздником — они, как уже говорилось⁴¹, справлялись по всей Греции, а в самой Аттике могли справляться и по демам.

Не меньшие затруднения вызывает и вопрос о том, в какой из трех дней Фесмофорий поднимали из «мегаронов» ту «в высшей степени неаппетитную смесь свиных костей, мяса и теста»⁴², которая образовалась гниением сброшенных в «мегароны» свиней и фигурок из теста. Предположительно это происходило в ночь со второго дня на третий. А вот в третий день эту священную смесь возлагали на алтари, чтобы убогатворить богиню и обеспечить «прекрасное рождение» плодов земных и человеческих.

В любом случае Фесмофории оказываются входящими в своеобразный праздничный цикл, где праздники связаны друг с другом не только чтимыми божествами и сюжетом мифа о них, но и преемственностью совершаемых обрядов.

IV

Сведения письменных источников нашли подтверждение в археологии. При раскопках в Элевсине в 1880-х годах были обнаружены пять глубоких шахт, примыкавших к юго-восточному портику так называемого Телестериона⁴³.

Эти шахты шли вглубь до самой почвы. Они были сделаны из того же камня, что и фундамент здания, но никакой структурной функции не имели. Сравнительно недавний повторный анализ результатов раскопок XIX в. показал, что в центральном колодце была плодородная земля, что-то вроде компоста, а в двух других — кости животных⁴⁴. Археологи отождествили эти шахты с теми самыми

«мегаронами», о которых сообщают письменные источники в связи с праздником Фесмофорий.

Очень важно, что «мегароны» в Элевсине не уникальны. Таково же, по мнению археологов, было назначение ямы глубиной до 0,75 м, сделанной в святилище Деметры и Керы в Коринфе, правда, здесь она находилась внутри храма⁴⁵. В святилище Деметры в Приене был обнаружен прямоугольный колодец с каменной кладкой, а в Агригенте – сделанное прямо в алтаре круглое отверстие, уходящее в глубину на 1,2 м⁴⁶.

V

Вернемся теперь к истории с превращением у Гомера и попробуем посмотреть на него сквозь призму обряда. Для такого взгляда, помимо загадочной фразы Гермеса о свиньях и потаенных глубинах, есть еще одна предпосылка. Выше уже говорилось о том, что истоки образа Кирки принято искать прежде всего в древневосточной традиции, однако анализ иконографических версий интересующей нас истории меняет направление поисков.

Дело в том, что сцену с превращением спутников Одиссея изображали многократно на протяжении столетий, с эпохи поздней архаики (самое раннее известное нам изображение этой сцены датируется 560 г. до н. э.) вплоть до римской эпохи. Но способ изображения оставался неизменным: Кирка в окружении странных персонажей с головами животных и телами людей. Любопытно, что этот способ практически никогда не использовался в изображении других превращений (Актеона, Ио, Каллисто, Ифигении) – греческие художники, начиная с VI в. до н. э., находили множество других интереснейших приемов. А вот зоокефальные персонажи в греческой иконографии были закреплены за иной сферой: начиная с микенской эпохи так изображались участники культового действия, рядившиеся животными. Некоторые изображения свидетельствуют о том, что обряды, в которых участвовали такие персонажи, были связаны с могущественным женским божеством⁴⁷. Таким образом, иконография сцены с Киркой и превращением помещает ее в специфический контекст, связанный с *культовым действием*, а не с *мифологическим превращением*.

Итак, мои предположения сводятся к следующему.

1. В основании гомеровской истории с Киркой и превращением в свиней лежит культовый субстрат. Если мы абстрагируемся от приключенческой стороны истории, то получим определенный набор мотивов: могущественная богиня; покорные ей жертвы, забывающие о своей прежней жизни под воздействием кикеона; некие потаенные глубины, в которых они пребывают в свином облиии; их возвращение и прекрасное преображение. Все названные мотивы присутствуют и в «сценарии» праздника Фесмофорий: Деметра; свиньи в глубоких «мегаронах»; их возвращение в виде драгоценных, священных удобрений (тоже своего рода прекрасное преображение). Что же касается кикеона, то в связи с Фесмофориями о нем ничего не сообщается, зато он входил в программу Элевсинских таинств, а связь между этими двумя празднествами была, по-видимому, очень тесной⁴⁸. Заметим также, что в культе, как и в сюжете «Одиссеи», богиня тесно связана с подземным миром.

2. Гомеровский эпос усвоил эту историю из фольклорной традиции, в которой она сформировалась⁴⁹. Можно попытаться реконструировать в общих чертах процесс трансформации культового «сценария» в фольклорную историю с превращением. Очень многое здесь, с моей точки зрения, определялось самой таинственностью совершавшихся обрядов: она могла стать основным стимулом к складыванию такой истории. Всей полнотой знания о содержании и смысле совершавшихся обрядов обладали только участники, посвященные, но какая-то часть сведений расходилась и в кругу непосвященных. О том, как это происходило, можно в какой-то мере, с поправкой на поздний характер источника, судить по фрагменту Элиана (fr. 44): «Батт, основав Кирену, имел навязчивое желание узнать тайные обряды Фесмофоры и, решив идти напролом, стал подсматривать. Сначала жрицы пытались утихомирить его и отразить вторжение. Но поскольку он был настроен воинственно и решительно, они не стали делиться с ним запретным и тем, что лучше было не видеть. Зато первоначальное и то, от чего ничего ужасного не может случиться ни с тем, кто смотрит, ни с теми, кто показывает, вот это они и позволили ему увидеть...»⁵⁰.

Такая мера осведомленности не могла, конечно, породить приключенческую историю. Для того чтобы она сложилась, требовалось забвение самого культового источника, разрыв с культовым

контекстом. В случае с Фесмофориями именно такой разрыв, по всей видимости, и произошел. С одной стороны, празднество возводят по меньшей мере к микенской эпохе, что в какой-то мере подтверждает и археология: например, в Элевсинском святилище, связанном, как уже говорилось, не только с Элевсинскими таинствами, но и с Фесмофориями, присутствует микенский страт, свидетельствующий о микенском периоде жизни святилища⁵¹. С другой стороны, бесспорные свидетельства культовой активности в Элевсине относятся только к периоду ранней архаики, к VIII–VII вв. до н. э. Таким образом, культовый субстрат истории с Киркой мог относиться к микенскому времени, а значительный перерыв в культовой традиции создал необходимые условия для появления фольклорного рассказа о могущественной богине-колдунье, которая превращает людей в свиней.

Особую проблему здесь составляет само имя Кирки: остается загадкой, на каком этапе реконструируемого мной процесса формирования фольклорной истории и почему она получила такое наименование. Ситуация осложняется прежде всего тем, что мы не знаем, под каким именем (или именами) чтилась богиня на древнейших этапах истории культа.

А вот сам образ богини, *превращающей* своей властью людей в свиней, мог сложиться под влиянием наиболее потаенной части обрядового действия, характерной для древнейших культов великих богинь, когда участники *рядились* животными, посвященными божеству, и в таком облики чтили свое божество. Это происходило в мистерияльных культах Аркадии (в святилище Афины Алеи в Тегее, в святилище Деспины, Деметры и Артемиды в Ликосуре), рядились животными и в Бравроне⁵², так что нельзя исключить, что и в древнейших формах празднества, ставшего нам известным под именем Фесмофорий, в «мегароны» отправлялись не свиньи, а люди, ряженные свиньями. Некоторым подтверждением служит здесь та специфическая иконография истории с Киркой, о которой уже говорилось: сцену с превращением было принято изображать в виде группы зоокефальных персонажей вокруг женской фигуры, т. е. именно так, как изображали ряженных животными участников культа.

3. Особенности гомеровского повествования о Кирке и превращении обусловлены особенностями фольклорной истории. Прежде

всего это касается дублирующих рассказов. Если предположить, что повествовательные дублиеты имеют не только и даже не столько технический, сколько художественный смысл, что они не столько служат экономии сил эпического певца, сколько «удостоверяют» рассказ, подтверждают его основательность, то отсутствие повтора в таком контексте может оказаться значащим. Изображение самого превращения выпадает из дублирующих рассказов даже в тех случаях, когда повтор был бы уместен (в словах Гермеса или в описании обратного превращения). А сочетание с предельной краткостью и некоторой неловкостью описания создает, с моей точки зрения, впечатление не то чтобы недостоверности, но уклончивости этого изображения.

Подтверждением того, что это уклончивость намеренная, служит, на мой взгляд, та форма, в которой Гермес объясняет Одиссею положение его спутников. Гермес не утверждает, что люди Одиссея *стали* свиньями, *превратились* в свиней, но *сравнивает* их положение с положением свиней, причем само сравнение имеет «скользящий» характер, так что остается непроясненным, кто именно находится в «сокровенных местах», свиньи или люди. На мой взгляд, это замечательный художественный прием, избавляющий поэта от необходимости прямо говорить о том, о чем умалчивает и сама фольклорная история. Ведь если мое предположение верно и эта история действительно имеет культовый субстрат, то именно ее сердцевина – превращение – и должна была быть наименее развитой, потому что восходила к области запретного, такого, о чем ни у кого никогда определенных сведений не было, к самой потаенной части обрядового действия. Так что отмеченные Д. Пейджем и Г. Андерсоном особенности гомеровского повествования о превращении следует, на мой взгляд, объяснять не стремлением поэта «минимизировать сказочные элементы» и вообще не необходимостью адаптировать фольклорный материал к нуждам эпоса⁵³, а характером самой фольклорной истории.

С предлагаемой точки зрения можно объяснить еще одну деталь гомеровского повествования, не нашедшую до сих пор разумного истолкования. Гермес предупреждает Одиссея, что он должен разделить с богиней ложе, но прежде она должна поклясться, что не причинит Одиссею зла – *μή σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θήῃ* (ст. 301). Эти слова повторяет Одиссей (ст. 341). Почему

появляется мотив лишения мужской силы? Некоторые сообщения о празднике Фесмофорий так или иначе затрагивают тему мужчины-жертвы.

Aelian fr. 44:

«Батт, основав Кирену, имел навязчивое желание узнать тайные обряды Фесмофоры и, решив идти напролом, стал подсматривать. Сначала жрицы пытались утихомирить его и отразить вторжение. Но поскольку он был настроен воинственно и решительно, они не стали делиться с ним запретным и тем, что лучше было не видеть. Зато первоначальное и то, от чего ничего ужасного не может случиться ни с тем, кто смотрит, ни с теми, кто показывает, вот это они и позволили ему увидеть. Все жрицы, участвующие в таинстве, оставались еще в священном облачении. Подняв обнаженные мечи, они с окровавленными руками и лицами (они были умащены кровью жертв) все вместе по условному знаку двинулись к Батту, чтобы *взять себе то, что делает его мужчиной*⁵⁴».

Павсаний 4, 17, 1:

«Есть в Лаконике местечко Эгила, где возведен священный храм Деметры. Узнав, что женщины справляют там праздник, Аристомен и его люди <...> так как женщины решили защищаться не без побуждения со стороны богини, то многие мессенцы были ранены ножами, которыми женщины закалывали жертвенных животных, и вертелами, на которых жарили мясо. Самого Аристомена, побив факелами, взяли живым. Однако он спасся, той же ночью бежав в Мессению. Виновницей этого признали жрицу Деметры Архидамию Она отпустила его не за деньги, но потому что еще раньше была в него влюблена, а в свое оправдание сказала, будто Аристомен сбросил оковы и сбежал».

Намек на то, что мужчина в обряде Фесмофорий может выступить в роли жертвы, содержится, на мой взгляд, и в сцене из «Фесмофориазус» Аристофана. Мнесилох, собираясь проникнуть на Фесмофории, подвергается мучительной «депиляции». Когда дело доходит до самых интимных частей, Мнесилох восклицает: *Οἷμοι какоδαίμων, δελφάκιον γενήσομαι* (ст. 237). *Δελφάκιον* – уменьшительная форма к *δέλφαξ*, «свинья, хрюшка», т. е. «свинюшка,

свиночка». Свинья в контексте Фесмофорий имеет совершенно определенный смысл – это жертвенное животное Деметры. При этом слово *δελφάκιον* использовалось и переносно для обозначения женских срамных частей. Так что Мнесилох шутливо опасается, с одной стороны, превратиться в женский срам, т. е. *лишиться мужественности*, а с другой – стать *свиньей* как *жертвенным животным*.

Очень интересно в этой связи изображение на аттической чернофигурной чаше с Родоса (ок. 550 г. до н. э.)⁵⁵. Согласно принятой интерпретации, это сцена из праздника в честь Деметры: вереница (пляшущих?) женщин тянет за собой к алтарю обнаженного мужчину. Б. Ашмол полагал, что это сцена из третьего дня Фесмофорий, Каллигении. Мужскую фигуру Ашмол интерпретировал как изображение «цветущего юноши» (*παῖς ἀμφιθαλής*), чье присутствие, как он пишет, «было существенно в день Каллигении, <...> посвященный прежде всего человеческой плодovitости»⁵⁶. Остается только догадываться, какую роль должен был сыграть «цветущий юноша» в день Каллигении. Во всяком случае, мужское естество играло какую-то роль в обрядах Фесмофорий⁵⁷, о чем может, в частности, свидетельствовать обычай отправлять в «мегароны» вместе со свиньями фаллосы из теста.

Все сделанные мной предположения и реконструкции касаются не столько самого образа Кирки, сколько связанного с ним превращения, но именно оно может стать ключом к интригующему образу загадочной богини.

Примечания

- ¹ *Brown R.* The Myth of Kirke. London, 1883; *Wilamowitz-Möllendorf von U.* Homerische Untersuchungen. Berlin, 1884, 115 ff.; *Crane G.* Calypso: Backgrounds and Conventions of the Odyssey. Frankfurt am Main, 1988; *Yarnall J.* Transformations of Circe: The History of an Enchantress. Urbana, 1994; *West M.* The East Face of Helicon. New York, 1999. P. 404 sq.; *Marinatos N.* The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of Animals in early Greek Religion. London; New York, 2000; *Marinatos N.* The Cosmic Journey of Odysseus // *Numen*. 2001. Vol. 48, No. 4. P. 381–416; *Abusch T.* The Epic of Gilgamesh and the Homeric Epics // *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to*

Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Paris, France, October 4–7, 1999. Helsinki, 2001; Левинская О.Л. Античная Asinaria: история одного сюжета. М., 2008 (Orientalia et Classica. Вып. XXI).

² LSJ, v. I.

³ В этой связи очень интересны слова Эврилоха, когда тот просит Одиссея не уводить в жилище Кирки вторую половину команды:

ἂ δειλοί, πόσ' ἔμεν; τί κακῶν ἰμείρετε τούτων;
 Κίρκης ἐς μέγαρον καταβήμεναι, ἥ κεν ἅπαντας
 ἥ σὺς ἥ λύκους ποιήσεται ἥ λέοντας,
 οἳ κέν οἱ μέγα δῶμα φυλάσσοιμενί

Несчастные, куда идти? Зачем вы стремитесь к несчастьям?
 В покои Кирки сойти, которая всех вас
 Сделает свиньями, или волками и львами,
 Чтобы ей сторожили жилище...

(10, 431–432).

Здесь важно значение глагола *καταβήμεναι*. В «Одиссее» он употребляется в прямом пространственном смысле – «сходить вниз», «спуститься»

10, 558 = 11, 63 – Эльпенор забывает *спуститься* с крыши;

18, 206 – Пенелопа *спускается* из спальни = 23, 85 = 1, 330;

23, 20 – Пенелопа просит Эвриклею *спуститься* из ее спальни в зал;

11, 523 – Одиссей о Неоптолеме, который «*спустился*» с коня;

2, 337 – Телемах *спускается* в кладовые дворца = 15, 99 (о Менелae);

10, 107 – дочь лестригона Антифата «*спускается*» из города к источнику;

24, 203 – Одиссей и спутники «*спускаются*» из города;

два последних контекста не выпадают из общего правила, ведь город всегда стоит на возвышении.

23, 252 – Одиссей *спускается* в «дом» Аида.

Правда, в самом начале XX в. была попытка интерпретировать значение глаголов *ἀναβαίνειν* // *καταβαίνειν* у Гомера в «горизонтальном» смысле – не «подниматься/спускаться», а «выходить/входить» (прежде всего применительно к пространственным отношениям внутри дома). Эта интерпретация не выдерживает критики в свете археологических данных. Ведь не только дворцовые сооружения, но и дома микенской эпохи были многоуровневыми, с подвальными и полуподвальными помещениями, и в контексте такого дома простран-

ственные перемещения в доме Одиссея, обозначенные интересующими нас глаголами, самым естественным образом воспринимаются как «подъемы» и «спуски».

Употребление глагола *καταβήμεναι* в речи Эврилоха кажется исследователям в высшей степени странным. Действительно, если *μέγαρον* обозначает здесь дом, жилище Кирки в целом (такие метонимические употребления для слова *μέγαρον* часты в «Одиссее», см., например, 1, 276, 415 и т. д.), то почему к ее дому нужно *спускаться*, если говорящий находится на берегу, а жилище Кирки – в глубине острова? Даже если учесть послегомеровское употребление *καταβαίνειν*, то в таких случаях глагол обозначает, наоборот, движение из глубины материка или из города к морю. Если же *μέγαρον* здесь не троп и обозначает главную, центральную, часть дома, «зал», то слова Эврилоха еще менее понятны – в мегарон у Гомера, как показывают остальные контексты, *спускаются* только из внутренних помещений.

Как объяснить явное отклонение в употреблении глагола от общегомеровской нормы? Д. Грей предположила в свое время, что таким способом поэт «подчеркивает глубину опасности, как если бы Кирка и смерть бессознательно отождествлялись... Но это не то объяснение, для которого можно найти параллели или доводы» (*Gray D. Houses in the Odyssey // CQ. 1955. 49. P. 6*). В дальнейшем я постараюсь показать, что применительно к спутникам Одиссея речь идет именно о пространственном, а не образном спуске.

- ⁴ Так же устроены рассказы о лотофагах, лестригонах и быках Гелиоса. Смена повествовательской позиции во всех случаях мотивирована сюжетом (в случае с лотофагами и лестригонами Одиссей отправляет на разведку своих спутников, а в случае с быками Гелиоса он засыпает).

- ⁵ *A Commentary on Homer's Odyssey. Vol. II. Books IX–XVI / A. Heubeck, S. West, A. Hoekstra et. al. Oxford, 1990. P. 55.*

- ⁶ ст. 252 = 10:

εὔρον δ' ἐν βήσσησι τετυγμένα δώματα Κίρκης //
εὔρομεν ἐν βήσσησι τετυγμένα δώματα καλὰ

ст. 253 = 211:

[ξεστοῖσιν λάεσσι, περισκέπτῳ ἐνὶ χώρῳ] //
ξεστοῖσιν λάεσσι, περισκέπτῳ ἐνὶ χώρῳ

Строка 253 отсутствует в большей части рукописей и у Евстафия.

ст. 254~ 221–222:

ἔνθα δέ τις μέγαν ἴστων ἐποιχομένη λίγ' αἶειδεν //
Κίρκης δ' ἔνδον ἄκουον αἰδούσης ὀπί καλῇ
ἴστων ἐποιχομένης μέγαν ἄμβροτον

ст. 255 = 228–229:

ἢ θεὸς ἤε γυνήρ τοι δ' ἐφθέγγοντο καλεῦντες //
ἢ θεὸς ἤε γυνήρ ἀλλὰ φθεγγώμεθα θᾶσσον.
ὥς ἄρ' ἐφώνησεν, τοι δ' ἐφθέγγοντο καλεῦντες.

ст. 256–257 = 230–231:

ἢ δ' αἰψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς
καὶ κάλειρ οἱ δ' ἅμα πάντες αἰδρεῖσιν ἔποντο //
ἢ δ' αἰψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς
καὶ κάλειρ οἱ δ' ἅμα πάντες αἰδρεῖσιν ἔποντο

ст. 258 = 232:

αὐτὰρ ἐγὼν ὑπέμεινα, δῖσάμενος δόλον εἶναι //
Εὐρύλοχος δ' ὑπέμεινεν ὅσατο γὰρ δόλον εἶναι

⁷ Заметим, что в рассказе Эврилоха и совпадающей с ним части *расказа* X на 11 строк приходится 6 формул или их вариаций:

εὔρον δ' ἐν βήσσησι τετυγμένα δώματα Κίρκης

Это любопытная, учитывающая, возможно, созвучие начальных *οὔρε-* *os/εὔρον* вариация обычной для контекста «Илиады» формулы *οὔρεος ἐν βήσσησι* (4 p.) (Ил. 3, 34; 14, 397; 16, 634, 766); ср. 11, 87 – *οὔρεος ἐν βήσσησιν*.

ξεστοῖσιν λάεσσι

Это также вариация: ср. *ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις/ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοισιν* (3 p.) (Ил. 18, 504; Од. 3, 406; 8, 6) (эта формула достаточно гибкая для того, чтобы использоваться в разных метрических позициях) и *ῥυτοῖσιν λάεσσι/πυκνοῖσιν λάεσσι* (3 p.) (Од. 6, 267; 14, 10; Ил. 24, 798).

περισκέπτῳ ἐνὶ χώρῳ (2 p.) (Од. 1, 426; 14, 6)

ἔσταν δ' ἐν προθύροισι (4 p.) (Од. 7, 4; 8, 304, 325; 16, 12)

ἀειδούσης ὀπὶ καλῇ (3 p.) (Ил. 1, 604; Од. 5, 61; 24, 60)

θύρας ὥϊξε φαεινὰς (1 p.) (Од. 21, 45)

⁸ ст. 310 = 220

ἔστην δ' εἰνὶ θύρῃσι θεᾶς καλλιπλοκάμοιο //
ἔσταν δ' ἐν προθύροισι θεᾶς καλλιπλοκάμοιο,

ст. 311~229 = 255 (Euril)

ἐνθα στὰς ἐβόησα, θεὰ δέ μευ ἔκλυεν αὐδῆς //
ὥς ἄρ' ἐφώνησεν, τοι δ' ἐφθέγγοντο καλεῦντες //
ἢ θεὸς ἤε γυνήρ τοι δ' ἐφθέγγοντο καλεῦντες.

ст. 312 = 230 = 256 (Euril.)

ἢ δ' αἰψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς //
ἢ δ' αἰψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς //
ἢ δ' αἰψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς

ст. 313 = 231 = 257 (Euril)

καὶ κάλειρ αὐτὰρ ἐγὼν ἐπόμεν ἄκαχήμενος ἦτορ //
καὶ κάλειρ οἱ δ' ἅμα πάντες αἰδρεῖησιν ἔποντο //
καὶ κάλειρ οἱ δ' ἅμα πάντες αἰδρεῖησιν ἔποντορ

ст. 314 = 233

εἶσε δέ μ' εἰσαγαγοῦσα ἐπὶ θρόνου ἀργυροῦλου //
εἶσεν δ' εἰσαγαγοῦσα κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε

ст. 316–317–234–236

τεῦχε δέ μοι κυκῶ χρυσέω δέπα, ὄφρα πίοιμι,
ἐν δέ τε φάρμακον ἦκε, κακὰ φρονέουσ' ἐνὶ θυμῷ //
ἐν δέ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφιτα καὶ μέλι χλωρόν
οἶνω Πραμνείω ἐκύκαρ ἀνέμισγε δὲ σίτω
φάρμακα λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης.

10, 318–319 = 237–238

αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον οὐδέ μ' ἔθελξε,
ῥάβδω πεπληγυῖα ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν //
αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον, αὐτίκ' ἔπειτα
ῥάβδω πεπληγυῖα κατὰ συφείοισιν ἔεργνυ

Формулы в этой части рассказа:

κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε (7 р.) (Од. 1, 145; 3, 389; 15, 134; 17, 86, 179; 20, 249; 24, 385).

πατρίδος αἴης (8 р.) (Од. 1, 75, 203; 4, 262, 521; 18, 145; 19, 301; 23, 353; 24, 290).

ῥάβδω πεπληγυῖα (2 р.) (Од. 10, 319; 16, 456).

⁹ ст. 293 ~ 238; ст. 294–295 = 321–2; ст. 299–300 = 343–344; ст. 301 = 341: ср. ст. 298–385; 387.

¹⁰ Page D. Folktales in Homer's Odyssey. Cambridge, Mass., 1973 (далее – Page). P. 57.

¹¹ Ibid. P. 69.

¹² Ibid. P. 57.

¹³ Anderson G. Greek and Roman Folklore: A Handbook. Westport, Conn., 2006. P. 67 (далее – Anderson).

¹⁴ Μέντορι εἰδομένη ἡμὲν δέμας ἠδὲ καὶ αὐδὴν
καί μιν φωνήσας' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα (5 р.) (Од. 2, 268, 401; 22, 206; 24, 503, 548)

οὐ μὲν θην κείνης γε χερείων εὐχομαι εἶναι,
οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, ἐπεὶ οὐ πως οὐδὲ ἔοικε
θηγὰς ἀθανάτησι δέμας καὶ εἶδος ἐρίζειν (3 р.) (Од. 5, 211–3; 7, 210; 14, 177)

Ναυβολίδης, ὃς ἄριστος ἔην εἰδός τε δέμας τε
πάντων Φαιήκων μετ' ἀμύμονα Λαοδάμαντα (5 p.) (Од. 8, 116; 11, 469;
18, 251; 19, 124; 24, 17)

Ср. 5, 212 οὐ δέμας οὐδὲ φυήν
16, 174 θῆκ' ἀμφὶ στήθεσφι, δέμας δ' ὤφελλε καὶ ἥβην
19, 381 ὥς σὺ δέμας φωνήν τε πόδας τ' Ὀδυσῆϊ ἔοικας

- ¹⁵ Kraft H. Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod. Göttingen, 1963, P. 41–2; Commentary. P. 57.
- ¹⁶ Ibid. P. 41–42; Commentary, ibid.
- ¹⁷ Nilsson M. Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig, 1906. S. 313–325; Geschichte der Griechischen Religion. München, 1992 (далее – GGR). S. 456–466; Simon E. Festivals of Attica; an Archeological Commentary. Madison, 1983 (далее – Simon). P. 17; Harrison J. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge, 1991 (далее – Harrison). P. 120.
- ¹⁸ Simon. P. 18.
- ¹⁹ Tsanetou A. Something to Do with Demeter: Ritual and Performance in Aristophanes' Women at the Thesmophoria // AJPh. 2002 (далее – Tsanetou). Vol. 123 (3). P. 331, n. 4.
- ²⁰ Schol. Ar. Thesm. 78; 585; Harrison. P. 121; Simon. P. 18; Tsanetou. P. 332, Table 1.
- ²¹ Thompson H.A. Pnyx and Thesmophorion // Hesperia. 1936. 5 (далее – Thompson); Simon. P. 18, n. 5.
- ²² Clinton K. Sacrifice at the Eleusinian Mysteries // Early Greek Cult Practice / Ed. R. Hägg, N. Marinatos, G. Nordquist. Stockholm, 1988. P. 78–79; Evans N. Sanctuaries, sacrifices and the Eleusinian mysteries // Numen. 2002. Vol. 49 (3). P. 248, n. 50 (далее – Evans).
- ²³ Аристофан. Фесмофоризусы, 624, 658 и схолии ad loc.
- ²⁴ Aelianus. De natura animalium IX 26; Harrison. P. 130.
- ²⁵ Плутарх. Об Исиде и Осирисе, 69; Harrison. P. 126–128; Tsanetou. P. 333, n. 10.
- ²⁶ Плутарх. Греческие вопросы, 31; Лукиан. Александр, 50; Harrison. P. 130; Tsanetou, ibid.
- ²⁷ LSJ, v. I.
- ²⁸ Nilsson. GGR. P. 465.
- ²⁹ Deubner L. Attische Feste. Berlin, 1932. S. 40–44; 50–51; Nilsson. GGR. P. 463; Parke H. Festivals of the Athenians. Ithaca, 1977 (далее – Parke). P. 83; Simon. P. 19; cf.: Thompson. P. 188.
- ³⁰ Перевод мой. – О.Л.
- ³¹ Deubner L. Op. cit. P. 44 sq.; Nilsson. GGR. P. 464; Нильссон М. Греческая народная религия. СПб., 1998. С. 34–36; Parke. P. 83; Simon. P. 19.

- ³² Термин *μεγαρίζοντες*, употребленный Клементом, труден для перевода. В связи с Фесмофориями употреблен только у Клемента – по-видимому, в сложном значении «приносить в жертву в мегаронах» – см. об этом: *Burkert W., Raffan J.* Greek Religion. Cambridge, Mass., 1987 (далее – Burkert). P. 243, 442; *Blundell S., Williamson M.* The Sacred and the Feminine in Ancient Greece. London; New York, 1998. P. 157.
- ³³ Перевод мой. – О.Л.
- ³⁴ Parke. P. 56–62; Simon. P. 22–24.
- ³⁵ Simon. P. 39–46.
- ³⁶ Nilsson. GGR. P. 465; *Нильссон М.* Указ. соч. С.36; Parke. P. 83; Simon. P. 21–22.
- ³⁷ У Павсания этот обряд упоминается вне связи с Фесмофориями: свиней сбрасывали в «мегароны» в Беотии, в святилище Деметры и Коре, рядом с городом, название которого, «Потнии», восходит к общему эпитету этих богинь – «Владычицы» (9.8.1).
- ³⁸ Parke. P. 159.
- ³⁹ Parke. P. 159; Simon. P. 19.
- ⁴⁰ Simon. P. 19.
- ⁴¹ Ср. выше. С. 167.
- ⁴² Parke. P. 83.
- ⁴³ Телестерионом принято именовать главное сооружение святилища – храм, в котором, по всей видимости, происходило посвящение в таинства. Это здание отождествляется по меньшей мере с VIII в. до н. э., несмотря на многократные перестройки с тенденцией к расширению, оно сохраняло неизменными некоторые особенности своей архитектуры. Во-первых, Телестерион всегда был отгорожен от остальной части святилища сплошной стеной. Во-вторых, он всегда стоял на искусственном возвышении. В-третьих, Телестерион всегда включал в себя меньшее по размеру (3х12 м) помещение, которое большинство археологов называют Анакторон. В VI в. до н. э. Телестерион – это почти квадратное (25 х 27 м), крытое здание, в северо-западной части Анакторон.
- ⁴⁴ *Clinton K.* Op. cit. P. 73, 76; Evans. P. 241 sq.
- ⁴⁵ *Bookidis N., Stroud R.S.* The Sanctuary of Demeter and Kore: topography and architecture // *Corinth*. Vol. XVIII. Pt. III. American School of Classical Studies at Athens. Princeton, NJ., 1997. P. 72.
- ⁴⁶ *Burkert W., Raffan J.* Greek Religion: archaic and classical. Cambridge, Mass., 1987. P. 243.
- ⁴⁷ Подробнее об этом: *Левинская О.Л.* Указ. соч. С. 76 сл.
- ⁴⁸ *Clinton K.* Op. cit. P. 78–79; *Clinton K.* The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis // *Greek Sanctuaries: New Approaches* / Ed. N. Marinatos, R. Hägg. London; New York, 1993; Evans. P. 242, n. 33.

- ⁴⁹ Об истории с Киркой как одной из фольклорных историй, усвоенных эпосом, см.: Page. P. 57 sq.; *Hansen W.* Homer and the Folktale // A New Companion to Homer / Ed. I. Morris, B. Powell. Leiden, 1997; Anderson. 2006. P. 67.
- ⁵⁰ Перевод мой. – *О.Л.*
- ⁵¹ Речь идет о так называемом Мегароне В. Это четырехугольное сооружение, располагающееся под «Телестерионом» времени Писистрата. Наиболее ранней является часть стены позднего среднеэлладского периода (XX–XVII вв. до н. э.). О функциях этого сооружения археологи, начиная с Куруниотиса, спорили много. Сам Куруниотис, а за ним и Милонас, полагали, что это храм Деметры микенского времени и даже, возможно, древнейший телестерион (помещение для посвящения в таинства). Таким образом, греческие археологи предполагали, что культ Деметры появился еще в эпоху поздней бронзы. Более того, и Куруниотис, и Милонас развивали концепцию *непрерывности* этого культа с микенской эпохи вплоть до эпохи архаики. В последнее время к этой концепции исследователи относятся скептически, указывая на недостаточную ее доказуемость (*Cosmopoulos M.* Mycenaean religion at Eleusis // Greek Mysteries. The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults / Ed. M.B. Cosmopoulos. London; New York, 2003. P. 1–24).
- ⁵² *Jost M.* Mystery Cults in Arcadia // Greek Mysteries... P. 143–168; *Jost M.* Sanctuaires et cultes d’Arcadie. Paris, 1985; *Kahil L.* L’Artemis de Brauron; Rites et Mystere // Antike Kunst. 1977 (20).
- ⁵³ Page. P. 69; Anderson. P. 67.
- ⁵⁴ Курсив мой. – *О.Л.*
- ⁵⁵ Лондон, Британский музей 1906. 12–15.1.
- ⁵⁶ *Ashmole B.* Kalligeneia and Hieros Arotos // JHS. 1946. Vol. 66. P. 8–10; *Connelly J.B.* Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece. Princeton, 2007. P. 66–67.
- ⁵⁷ Burkert. P. 245.