

Т. Г. Мякин

Ἰόκολλος

(Об одном эпитете у Сапфо)

Открытое в 2004 г. М. Гроневальдом и Р. Даниелем в результате сопоставительного анализа двух античных папирусов (P. Coel. 21351, fr. 2 и P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2) новое стихотворение Сапфо позволяет уточнить значение эпитета ἰόκολλος (фиалкогрудая), лучше понять тематику и контекст сапфических песен. Приведем сначала стихотворение полностью, сопроводив текст необходимым критическим аппаратом и нашим переводом¹. Стихотворный размер – акефалический гиппонактей с двойным хориямбическим расширением (x- ^ ^ -- ^ ^ -- ^ ^ - ^ - x), – хорошо известен (с некоторыми вариациями) по fr. 55 и 81 (Voigt) Сапфо (Lidov, 2009:103–118).

Ἵμμες πεδὰ Μοῖσαν ἰ]οκ[ό]λων κάλα δῶρα παῖδες
σπουδάσδετε καὶ τὰν] φιλάοιδον λιγύραν χελύρναν·
Ἴμοι δ' ἄπαλον πρίν] ποτ' [ἔ]οντα χροῖα γῆρας ἤδη
ἐπέλλαβε, λεῦκαι δ' ἐγ]έροντο τρίχες ἐκ μελαίναν·
βάρυς δέ μ' ὁ [θ]ῦμος πεπόηται, γόνα δ' [ο]ῦ φέροισι,
τὰ δὴ ποτα λαίψηρ' ἔον ὄρχησθ' ἴσα νεβρίοισι.
Τὰ <μὲν> στεναχίσδω θαμέως· Ἄλλὰ τί κεν ποεῖην;
ἀγήραον ἄνθρωπον ἔοντ' οὐ δύνατον γένεσθαι.
Καὶ γάρ π[ο]τα Τίθωνον ἔφαντο βροδόπαχυν Αὔων,
ἔρωι φ..αθεισαν βάμεν' εἰς ἔσχατα γᾶς φέροισα[ν,
ἔοντα [κ]άλον καὶ νέον, ἀλλ' αὐτον ὕμωσ ἔμαρψε
χρόνωι πόλιον γῆρας, ἔχ[ο]ντ' ἄθανάταν ἄκοιτιν.

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

Apparatus criticus

1 Ἵμμες τάδε Janko: Ἵμμιν φίλα Di Benedetto (Di Benedetto, 2005:18) : φέρω τάδε Gronewald-Daniel Μοῖσαν ἰοκόλ]πων jam Stiebitz arponens ad P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2 (pp. 1–26) cf. δῶρα Μουσᾶν (Archil., fr. 1 W) cf. δῶρα θεᾶων (Hes., Theog., 103) cf. Alcman PMG fr. 59 (b), Sol. fr. 13, 51, Theogn. 250, Anakreon PMG 346, fr. 11, 8 f) cf. ὄσσα δὲ

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

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

С достоверностью восстанавливаемое в первом стихе ἰ]οκ[ό]λων (буквально, «фиалкогрудых») – это первый случай употребления во множественном числе эпитета, единственное число которого засвидетельствовано в трех стихотворных отрывках Сапфо. Один из них – это фрагмент свадебной поэзии: «Девы же... /творя всеобщую... / любовь твою поют и невесты /фиалкогрудой» (παρθένοι δ[.../ παννυχίσδοι[σ]αι[.../ σὰν ἀείδοισ[ι]ν φ[ιλοτάτα καὶ νόμ]/φας ἰοκόλω Sapph., fr. 30, 2–5 V). Второй – это фрагмент гимна, где ἰόκολος прилагается либо к смертной девушке, либо к богине: «...воспой нам/ фиалкогрудую» (ἄεισον ἄμμι/ τὰν ἰόκολον, Sapph., fr. 21, 13 V). Его топики близка к новонайденному стихотворению. С призывом «воспеть фиалкогрудую» здесь соседствуют жалобы на старость, лексически близкие жалобам в новонайденном стихотворении: «старость уже кожу.../ стягивает (морщинами)» (χρόα γῆρας ἦδη/... ἀμφιβάσκει, Sapph., fr. 21, 6–7, ср. выше ст. 3–4 новонайденного стихотворения). Следовательно, во фр. 21 эпитет ἰόκολος был употреблён в близком к новонайденному стихотворению контексте. Он мог прилагаться либо к Музе, либо – к другой богине, связанной с Музами². Стихотворный размер и тематика других фрагментов Сапфо, сохранившихся на том же папирусе что фр. 21 и 30 (P. Oxy. 1231, II в. н. э.), также наводят на мысль о культовом, обрядовом контексте ἰόκολος³.

² Ср. фр. 124, где Сапфо обращается к Каллиопе: «ты же сама, Каллиопа» (αὐτα δὲ σὺ, Καλλιόπα, Sapph., fr. 124 V). В. Ди Бенедетто, подчеркивая особый статус Каллиопы у Гесиода, отмечает в связи с этим: «Призывать Каллиопу в единственном числе означало признавать существование Музы в единственном числе, которая, вместе с тем, представляла бы собой и остальных» (Di Benedetto, 2005: 13–14). Ср. обыгрывание имени Каллиопы в характеристике Муз как «красующихся прекрасным голосом» – ἀγαλλόμεναι ὅπ' ἀκαλῆ в Hes., Theog., 68.

³ Лексика поэтических фрагментов Сапфо, сохранившихся на этом папирусе (P. Oxy. 1231: Sapph., fr. 15–30 V), в одном случае обнаруживает в них гимны, адресованные к Гере (Sapph., fr. 17 V), либо к Киприде (Sapph., fr. 15 V). В другом случае – просто вписывает в обрядовый либо свадебный контекст, предполагая хоровое исполнение (ср. «творить всеобщую» - παννυχίσ[δ]ην, Sapph., fr. 23, 13; «мы шествуем на свадьбу» - στείχομεν γὰρ ἐς γάμον, Sapph., fr. 27, 8 V; «и мы в юности делали это» – κ]αὶ γὰρ ἄμμες ἐν νεό[τα]τι/ ταῦτ' [ἔ]πόημεν, Sapph., fr. 249a V). Наконец, в третьем случае эти фрагменты выглядят поэзией, воспевающей красоту девушек, участвующих в обрядовом, ритуальном действе – танце или пении. Так, во фр. 23 девушка уподобляется «златокудрой Елене» (ξάνθα δ' Ἐλένα, Sapph., 23, 4 V) в контексте «творения всеобщей» (см. выше, *ibid.*, 13), во фр. 22 девушка Абантис должна воспеть Гонгиллу, взяв пектиду, поскольку велит «Кипророжденная» – Κ]υπρογέν[η]α, Sapph., fr. 22, 16 V). В свою очередь, во фр. 16

Наконец в третьем фрагменте эпитет ἰόκολπος дважды прилагается к некоей богине, дочери Зевса: «...дочь Кронида, богиню фиалкогрудую...» (παῖδα Κρονίδα τὴν ἰόκ[ολπ]ον, Sapph., fr. 103, 6 V); «(чтобы,) свой гнев отложив, фиалкогрудая (богиня)...» (ὄργαν θεμένα τὴν ἰόκ[ολ]πος, ibid., fr. 103, 7 V). Данный отрывок схолии причисляют к «свадебным песням» Сапфо – эпиталям (ἐπιθα]λάμια, Sapph., fr. 103, 17 V).

До сих пор большинство филологов-классиков почему-то считает, что эпитет ἰόκολπος «более нигде не засвидетельствован», кроме как у Сапфо ((Broger, 1996: 46; Hamm, 1957: 95; LSJ, 832 (Suppl., 158)). Однако это не так. Он встречается также в посвяtitельной надписи на алтаре Артемиды Агретеры (=Агротеры), который был обнаружен в ходе раскопок в Аттике к юго-востоку от афинского Пирея и датируется серединой IV в. до н. э. Надпись на алтаре гласит: «Артемиде./[Тебя], Агретера, (дочь) Зевса и фиалкогрудой Лето, [этим] /... алтарём в полях почтила / [ма]ть детей Дионисия, хранительница ключей / городского храма (Артемиды),/ твоя, о госпожа, служительница» (Ἀρτέμιδι / [σοὶ τόνδ'] Ἀγρετέρα⁴, Διὸς Λητοῦς τε ἰόκόλπου/[... ἐπ' ἄ]γρων βωμὸν ἐπήγλαισεν / [μή]τηρ μὲν παίδων Διονυσίου, ἀστείου δὲ / ναοῦ κληιδούχος, πότνια, σὴ πρόπολος, IG II/2² 4573).

Анализ лексики этой надписи в свете данных эпиграфики (и, с другой стороны, – в свете данных литературной традиции), на наш взгляд, выявляет то специальное значение, которое в рамках культа Артемиды получает эпитет ἰόκολπος, прилагательный к Лето. Это позволяет ближе определить значение эпитета ἰόκολπος у Сапфо и уточнить культовые реалии, стоящие за образом «фиалкогрудой богини» (ἄ ἰόκολπος) и «фиалкогрудых (ἰοκόλων) Муз».

Действительно, среди посвяtitельных надписей Артемиде архаической, классической и эллинистическо-римской эпохи эта афинская надпись, являя собой исключительно редкий пример дедикации, где прямо называются известные по литературной традиции родители Артемиды: Зевс и Лето⁵. Более того, имя Лето здесь сопровождается эпитетом. Это значит, что составитель надписи, приводя имя Лето и сопровождая его эпитетом ἰόκολπος, вкладывал в это какой-то специальный, культовый смысл. Подобно тому, как вообще наделяются особым смыслом специальные характеристики, прилагательные к божеству в посвяtitельных надписях и декретах (ср. уникальные апелляции к Артемиде как к «здоровью и спасению Совета и Народа», «милостивой», «богине-родовспомогательнице»⁶, «спасительнице холма»⁷).

отсутствующая Анактория также сравнивается с Еленой, причем на первое место ставится «прелестный шаг» (ἔρατόν τε βῆμα, Sapph., fr. 16, 17 V). Βῆμα (ион. βῆμα) в значении «шаг» предполагало именно быстрое, стремительное движение (Pind., Pyth., III, 43; Schol. Od. VI, 318). В контексте песен Сапфо это, скорее всего, – танцевальное движение.

⁴ В SEG II, 770 вместо [σοὶ τόνδ'] Ἀγρετέρα (этим, тебя, о Агретера (алтарем)) предлагается читать [τόνδε, παῖ] Ἀγρετέρα (этим, о дитя Агретера (алтарем)). Автор выражает свою признательность С. Р. Тохтасеву за возможность ознакомиться с этой публикацией.

⁵ Мы просмотрели свыше 700 посвяtitельных надписей, а также декретов, касающихся организации религиозных празднеств, из Аттики, Ионии, Кари, Пелопоннеса, Беотии, Фессалии и Эвбеи (всего 700 контекстов со словом Ἄρτεμις в дательном падеже, и 35 – с именем богини в звательном). Мы работали с Электронным Тезаурусом Греческих надписей системы TLG Musaeus 2001 (by D. J. Dumont and Randall M. Smith: 840 Oneonta Drive. Los-Angeles, California 900065-4125 USA). Из этого обширного эпиграфического материала наибольшую часть контекстов дали собрания: IG I–IX, SEG, ID, DAA, FIE, IPh, IC, AM, EA, AM, Agora 15. Отдельно изучались не вошедшие в Электронный тезаурус лесбосские надписи: IG XII (2), IGXII(2) Suppl. Единственный выявленный нами пример посвяtitельной надписи, где Артемиде, пусть и не под своим собственным именем, но зато выведена с родителем – это лесбосское стихотворение римской эпохи, адресованное «тебе,... о Платанаида, дочь Зевса» (Σοὶ... Πλα[τ]ανη[ί]ς κόρη Διός) – богине-владычице источника Орфит в Митилене (IG XII (2), 129). В ней, по-видимому, следует видеть Артемиду, поскольку Артемиде Термии в Митилене были посвящены «источник и водопровод» (τὰν κράνναν καὶ τὸ ὕδραγωγίον, IG XII (2), 103).

⁶ Место более употребительного – «родовспомогательнице» (Λοχία или Λοχεία): IG II(2), 4547, 4; IG, IX (2), 142, 2 и др.

⁷ Ὑγιεία καὶ σωτηρία τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου: IMagnesia, № 67, 30; Ἰλεφ: SEG, XXVI, 267, 2; Λοχέ[α] θ]εῶ: IG IX (2), № 141, 3; Σωσικολώνφ: ID V, 2377, 2.

Иначе говоря, жрица-составитель надписи обращалась здесь к Артемиде *целенаправленно и специально как к «дочери Зевса и фиалкогрудой (ἰοκόλλου) Лето»*⁸. Магическое, культовое значение этого эпитета здесь понятно, если прочесть надпись на алтаре в контексте аттического культа Артемиды Агротеры. И одновременно – соотнести с теми реалиями, к которым отсылает образ Лето–матери Артемиды в литературной традиции.

Известно, что во всех её вариантах образ Лето как матери Артемиды тесно связывает эту богиню-мать с водой. В гомеровском гимне Лето стала матерью, «прислонившись к пальме на острове Делос, омываемом морем (ἄμφιρύτη), и с обеих сторон черная волна (κῶμα κελαϊνόν) низвергалась на сушу под ветры, дующие со свистом» (ἔξῆει χέρσον δὲ λιγυπνοίοις ἀνέμοισιν, *hymn. Apoll.*, II, 26–27). По другой версии (Страбон) Лето «разрешилась от бремени» (τὰς ὠδῖνας ἀποθέσθαι) Аполлоном и Артемидой в водах реки Иноп на о. Делос. Туда, «начиная с героических времен» (ἀπὸ τῶν ἠρωϊκῶν χρόνων), все окрестные острова и города «посылают священные посольства, жертвы, хоры девушек (χοροὺς παρθένων) и устраивают большие всеобщие празднества (πανηγύρεις μεγάλας, *Strab., Geogr.*, X, 5)»⁹. По третьей версии (Страбон, схолии к Пиндару) – Лето родила Артемиду в реке Кенхрий в Эфесе: «здесь, как баснословят, и были роды, и кормилица Ортигия» (τὴν λοχείαν καὶ τὴν τροφὸν τὴν Ὀρτυγίαν, *Strab., Geogr.* XIV, 20; *Sch. In. Pind. Od. P. Нур.*, а3–6). В честь этого, в рамках культа Артемиды Эфесской на берегу реки Кенхрий, «где Лето омывалась после родов», устраивались «панегиреи» (πανήγυρις, *Strab., Geogr.* XIV, 20). Наконец, по четвертой версии (схолии к Пиндару) Лето рожала Артемиду на Сицилии – на небольшом о. Ортигия в пределах города Сиракуз чтился «источник Арегуза», где у Лето «родилась Артемиде» (Ἄρτεμιν γεγενῆσθαι, *Schol. In Pind., Od. Nem.* 1, 3).

В контексте нашей надписи столь явное подчеркивание роли Лето как матери Артемиды может обуславливаться тем, что алтарь Артемиде Агротере, дочери «фиалкогрудой (ἰοκόλλου) Лето», был посвящен афинской жрицей «в полях» (ἐπ' ἀγρῶν), далеко отстоя от храма Артемиды Агротеры на реке Илисс (*Paus.*, I, 19, 6), хранительницей ключей которого была жрица (*Dillon*, 2002: 23–24). Но, главное, – в руках Артемиды Агротеры в Аттике была жизнь детей. Ведь «те, кто переходит из детей (ἐκ τῶν πα[ί]δων) в мужи», отправляясь на военную службу, совершали жертвоприношение и шествие в доспехах в честь Артемиды Агротеры (IG II (2), № 1006, 53–58). А наша жрица посвятила алтарь Артемиде Агретере именно как «мать детей» (μήτηρ μὲν παίδων), и поэтому, скорее всего, речь идет о посвящении алтаря за спасение их жизни (ср. посвятельную надпись с Делоса, где афинянин Дамон благодарит «за себя и своих своих детей» (ὕπερ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τέκνων) Артемиду Агротеру, Лето, Здоровье, Асклепия и Аполлона: ID V, № 2387). Это ставит нашу надпись в один ряд с теми посвящениями, которые делали матери за своих детей Артемиде Диктинне и Артемиде Родовспомогательнице¹⁰.

Соответственно, в надписи на алтаре, воздвигнутом «матерью детей», эпитет ἰοκόλλος (фиалкогрудая), прилагаемый к Лето, с необходимостью должен отсылать к воде (где Лето родила Артемиду), – отталкиваясь от своего «цветового значения», отличающего

⁸ Ср. восполнение П. Хансена к надписи на алтаре: «[τόνδε, παῖ] Ἄγρετέρα (этим, о дитя Агретера (алтарем))»: SEG II, 770.

⁹ По нашему мнению, именно с водой следует соотносить и гесиодовскую «Лето в темно-синих одеждах» (Λητὼ κυανόπεπλον, *Hes., Theog.*, 406). Так κυανοχαίτης (темнокудрый) у Гомера и Гесиода – это собственный эпитет Посейдона (II, XIII, 563; II, XIV, 390; II, XV, 174; II, XV, 201; II, XX, 144; II, XX, 224; *Od.*, III, 6; *Od.*, IX, 528; *Od.*, IX, 536; *Hes., Theog.*, 278, *Schol. Theog.*, 274).

¹⁰ Ср. IG II(2), 4688: «Гимофея, жена Гагния Эрхея за детей (ὕπερ τῶν παιδίων) посвятила Артемиде Диктинне (Δικτύννει т. е. «владеющей рыболовными сетями»). Или IG IX (2), № 141: «Аристократейя Батаракейя – Артемиде, богине Родовспомогательнице, по молитве (εὐξαμμένα)». Ср. формулу «за детей» (ὕπερ τῶν πα[ί]δων) в списках посвятельных даров матерей Артемиде Бравронской в Афинах: IG II (2), № 1534 A, fr. a16, 87–89. Ср. также: IG II (2), №1388, B 57; IG II (2), №1393, 35. М. Диллон, детально изучивший списки, предполагает, что дары за детей здесь – это либо благодарственные дары женщин, успешно перенесших беременность, либо умиловительные дары за девочек, испытавших менархэ (*Dillon*, 2002: 20–21).

большинство производных от ἴον композитов (Shantraine, 1970: 465)¹¹. А именно, он должен отсылать к «фиалковому» цветку морской или речной волны (ср. выше различные версии родов). И в этом смысле он здесь, по-видимому, приближается к ἰοειδής (фиалковидный) – собственному эпитету моря и водных источников¹². В силу этого, второй элемент эпитета ἰόκολλος, как производный от κόλλος («грудь, складка, лоно»), в контексте надписи на алтаре, воздвигнутом «за детей», казалось бы, с необходимостью должен обозначать грудь или лоно матери. При этом о возможности метафорического понимания κόλλος применительно к нашему эпитету не говорят (LSJ, 832(Suppl., 158)). Ἰόκολλος у Сапфо предпочитают понимать либо как «фиалкоодежная», либо как «с благоухающей грудью (животом)», соотнося наш эпитет с поэтическими «розогрудая» – ῥοδόκολλος, либо «полногрудая» – βαθύκολλος (Мякин, 2004: 78; Hamm, 1957: 95; Frisk, 1960: 729; Shantraine, 1970: 466; Broger, 1996:46; West, 2005:5; Yatromanolakis, 2007:204; Lardinois, 2009:42)¹³. Иногда даже ἰόκολλος прямо связывают с цветами, с «изобилием фиалок» (Obbink, 2009:15).

Напомним бесспорный факт: композиты с первым элементом ἰο-в поэтических текстах VII–V вв. до н. э. прилагаются из лиц одушевленных в подавляющем большинстве случаев – к богиням (Афродите, Музам, Плядам, Нереидам, Афине), и отсылают не только «к цветку, запаху или цветку как таковому», но и к цветам, как магическому дару богов, несущим жизнь либо смерть (Broger, 1996:46)¹⁴. Говоря словами О. М. Фрейденберг, «привязанность к мифологическому значению образа» здесь «остаётся в полной силе» (Фрейденберг, 1973:122)¹⁵. Алкеево ἰόπλοκ' ἄγνα μελλιχόμειδε Σάπφοι (фиалкоудрая, чистая, с улыбкой сладкой Сапфо), как убедительно показал Бр. Джентили, даже и саму поэтессу относит к сфере сакрального – «того, чего человеку касаться запрещено» (Gentili, 1990: 218)¹⁶. Момент, к которому мы еще вернемся.

¹¹ Этимологи подтверждают это цветовое значение, отмечая как единственно очевидную «метрически засвидетельствованную» связь ἴον с латинским *viola* (фиалка), см. (Frisk, 1960:729; Chantraine, 1970:465). Так, у Гомера ἰοδνεφής («черный (μέλαν) либо темно-красный, либо так называемый фиалковоцветный (ἰάνθινον)», по Schol. Od., IV, 135) прилагается к «темноокрашенной шерсти» (ἰοδνεφές ἔριος, Od., IV, 135). Здесь и «фиалковое железо» (ἰόεντα σίδηρον), – «чёрное» (μέλανα), по толкованию схолий (II., XXIII, 850. Schol. Ad. II, 23, 850C, 1–3). Ср. II., III, 126. Известно, что пурпурный краситель, добывавшийся в древности из различных видов морских пурпурных улиток (*murex trunculus* и *murex brandaris*) мог окрашивать в самые разнообразные цвета: от ярко-алого – до фиолетового и черного (Singer, 2008: 28–35). Однако в поэтических текстах VII–V вв. до н. э. «фиалковый» (ἰόεις) либо «фиалковидный» (ἰοειδής) – это всегда «черный, темно-синий, фиолетовый», как правило, в приложении к морю и источникам (см. ниже).

¹² Ср. в приложении к πόντος: II., XI, 298; Od., V, 56; Od., XI, 107, Schol. II., XXIII, 850 (Ariston.), Schol. Od., III, 6., Hes., Theog., 844. В приложении к κρήνη: Hes., Theog., 3; Schol. Hes., Theog., 3; Hes., fr. 380, 1(Prisc., Inst. 14, 34)).

¹³ Ср. βαθύκολλος у Гомера (II., XVIII, 122, 339; II., XXIV, 215), в гомеровских гимнах (h. Cer., V, 5; h. Aphr., IV, 257), у Эхила (Aesch., Septem. 864) и Пиндара (Pyth., I 12, 101). Ср. ῥοδόκολλος в Lyr. Adesp., fr. 100b (1), 5 PMG).

¹⁴ Так, эпитет ἰοβλέφαρος (фиалкоглазая) прилагается к Афродите (Pind., fr. 307 Maehler), Харитам (Bacch., Dyth. V, 5), Музам (Bacch., Od. IX, 3), ἰοπλόκαμος (фиалкоудрая) – к Плядам (Simon., fr. 50(1), 3) PMG), Музам (Lyr. Adesp., fr. 83(1), 1 PMG; Pind., Pyth. I, 1), ἰόπλοκος (увенчанная фиалками) – к Нереидам (Bacch., Od. IX, 72), Музам (Bacch., Od. III, 71; Pind., Ol. IV, 30; Pind. Isthm., VII, 23), ἰοστέφανος (фиалковенчанная) – к Афродите (h. Aphr., VI, 18; Sol., fr. 19, 4 W; Simon., fr. 48(1), 1 PMG; Theogn., II, 1304, 1332, 1382), Нереиде (Bacch., Od., XIII, 89), Коре (Bacch., Od. III, 2), Афине (Pind., fr. 76, 1 Maehler), Музам (Theogn., I, 250).

¹⁵ Древнегреческое ἄνθος (цветок) соотносится с индоарийским *adī* (начало), готским *aithēi* (мать), др.-инд. *anda* (половые органы). Ср. у Гесиохия отождествление «фиалок» (ἴα) с ἄνθος как таковым: Hesych., I, 8. См. (Маковский, 1996:383).

¹⁶ «Если ограничиваться актуальным значением этой фразы в Алкеевом контексте, – заключает Джентили, – это поэтическое приветствие предстает благоговейной данью священному достоинству поэтессы как жрицы...» (Gentili, 1990: 222). Ср. ἄγνη как эпитет Артемиды, Персефоны, Афины у Гомера (II., V, 123; II., XI, 386; II., XVIII, 202; Od., XX, 71. Ср. «чистую (ἄγνη) Деметру» и «чистых надземных божеств» (δαίμονες ἄγνοι ἐπιχθόνιοι) у Гесиода (Hes., Opera, 465 и 122), а также «чистый Олимп» (ἄγνός Ὀλύμπος, Hes., Scut. 203). Ср.: Sapph., fr. 53 V; Sapph., fr. 44, 26 V; Bacch., Dyth., XVII, 8–10; Pind., Pyth., I, 21; Pyth., IV, 103, 204; Pyth., IX, 64. Выводы Джентили подтверждаются и данными Э. Бенвениста (Бенвенист, 1995:357). Желание Д. Ятромаолакиса увидеть в этом отрывке Алкея позднейшую интерполяцию, появившуюся в Афинах в

Тем не менее, многими учеными это зачастую не принимается во внимание. Более того, в свете свободно интерпретируемых поздних свидетельств κόλπος, второй элемент нашего эпитета, порой толкуется как простая отсылка к женскому платью – «выпуклой складке вниз от груди женского пеплоса»¹⁷. Соответственно, сапфическое ἰόκολπος трактуется как «одетая в фиалковые (=пурпурные) одежды» (Lee, 2004: 221, 224). Но каково же на самом деле значение второго элемента в эпитете ἰόκολπος? О каком κόλπος следует говорить применительно к эпитету, прилагаемому к Лето, к Музам и сапфической «фиалкогрудой богине, дочери Кронида» (παῖδα Κρονίδα τὰν ἰόκ[ολπ]ον, Sapph., fr. 103, б V)? Рассмотрим основные контексты κόλπος у Гомера, в поэзии VII–V вв. до н. э. (и более поздней эпиграфике), приняв во внимание этимологию слова. Как известно, Х. Фриск связывал κόλπος (<κFόλπος) с древневерхненемецким (h)welben (выводить свод), отождествляя с древнеисландским hualf и англосаксонским hwealf (свод). При этом, по мнению Х. Фриска, древнегреческая поэтическая лексика, производная от этого корня (включая многочисленные приставочные образования), исходит именно «из представления о лоне (груди)» (Frisk, 1960:905)¹⁸. В свою очередь, по П. Шантрэну κόλπος («изгиб, обращенный внутрь») у Гомера и лириков, восходя к образу согнутых в локтях рук, соотносилось с «коленями, женщиной, которая держит ребенка, складкой на одежде», либо – с «заливом, изгибом береговой линии» (Chantraine, 1970:558).

И действительно, в древнейших случаях употребления κόλπος у Гомера и в архаической поэзии отсылает именно к груди и родительским объятиям женщины или кормилицы: «держа на груди (по схолиям – «в объятиях») безмятежного... / Гекторида» (παῖδ' ἐπὶ κόλπῳ ἔχουσ' ἀταλάφρονα... / Ἐκτορίδην, II., VI, 400–401)¹⁹; «к груди (=объятиям) красивоподпоясанной кормилицы» (πρὸς κόλπον εὐζώνοιο τιθήνης, II., VI, 467–468)²⁰; «приняла его на благовонную грудь (= в объятия)» (κηάδει δέξατο κόλπῳ, II., VI, 482–483); «меня (младенца) на грудь (=в объятия) приняли» (ὑπεδέξατο κόλπῳ, II., XVIII, 398); «Фетида приняла в объятия» (Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ, II., VI, 136); «обнажая себе грудь (κόλπον ἀνιμέμνη), другой рукой показала сосок» (μαζόν, II, XXII, 80)²¹; «тебя, (Зевс), приняли себе на грудь (=в объятия) у Крона чистые Хариты» (κόλπῳ σ' ἐδέξαντ' ἄγναί, Χάριτες, Κρόνῳ, Alc., fr. 386 V)²²; «в благовонные объятия приняла»

процессе рецепции там сапфических песен в V в. до н. э., не учитывает лесбосской эпиграфики: имя Сапфо в его аттическом написании засвидетельствовано лесбосской эпитафией эллинистической эпохи (Σαπφὼ χρῆστε χαίρε, IG, XII(2), 423). Вполне возможно, что лесбосская традиция изначально знала имя легендарной поэтессы в двух вариантах (Σαπφὼ и Ψάπφα/Ψαπφὼ). См. (Yatromanolakis, 2007: 170).

¹⁷ Следуя Каллимаху (Call., fr. 110, 54 Pfeiffer) и Гесихию (Hesych. I 737): ἰόζωνος· πορφυρόζωνος (опоясанный фиалками – опоясанный пурпуром). См. (Lee, 2004: 221). Ср. выше прим. 11.

¹⁸ При этом Фриск справедливо отвергал «этимологическую значимость» пиндаровского «от холодных сводов (объятий) пустынного эфира» (αἰθέρος ψυχρῶν ἀπὸ κόλπων ἐρήμου, Pind., Ol., XIII, 88). См. там же. Ср. в критских надписях: «простирая души вместилище лоно» (πολυχανδέα κόλπον, IC II(xxiv), 13, 11).

¹⁹ Ἐπὶ κόλπῳ и здесь отсылает к образу безопасного убежища (когда младенца прижимают к груди при кормлении). Во-первых, по схолиям, κόλπος здесь тоже – «объятия» (τὰς ἀγκάλας, Schol. In. II.VI, 400 (vet.)), что позволяет отождествить его с κόλπος из II. VI, 467–468, где Гекторид возлежит в объятиях кормилицы (см. ниже прим 20). Во-вторых, в II., XXII, 500–504, с их Астианактом «наполнявшим свое сердце радостью» (θαλέων ἐμπλησάμενος κῆρ) на «коленях» (γούνασι) отца и «в объятиях кормилицы» (ἐν ἀγκαλίδεσσι τιθήνης), раскрываются картины (в словах обезумевшей от горя Андромахи) семейной жизни Гектора. И в них образ «безмятежного младенца... в объятиях» (παῖδ' ἐπὶ κόλπῳ... ἀταλάφρονα, II., VI, 400) неотделим от образа «кормилицы» (τιθήνης, II., XXII, 503). Это, по-видимому, древнейшее свидетельство в пользу того, чтобы соотносить κόλπος с коленями (объятиями) вообще – как матери (или кормилицы), так и отца. Ср. (Chantraine, 1970:558).

²⁰ Ср. Schol. In II. VI, 467 (sch.1–5): «Они (дети) держатся за кормилиц (τῶν τρόφων) и не в силах оторваться»

²¹ По схолиям, κόλπος здесь – это «части (тела), породившие и вскормившие» (τὰ γεννήσαντα καὶ θρέψαντα μέρη, Schol in II., XXII, 80 (c)). Ср. у Гесихия (Hesych., A, 4824): ἄνιμέμνη – поднимающая и раскрывающая пеплос, показывающая сосок, и выдвигающая из складок одежды (ἀύχενος) грудь (κόλπον).

²² Ср. у Гесиода: «и его (Зевса) у нее (Реи) приняла (δέξατο) Земля великанша, (чтобы) на Крите пространном вскормить» (τραφέμεν, Hes., Theog., 479–480).

(θυώδει δέξατο κόλπῳ, h. Cer., V 231)²³; «сладко дыша и в объятиях держа (младенца)» (ἐν κόλποισιν ἔχουσα, Ibid., 238); «ребенка на руки взяв (παῖδ' ἀνὰ χερσὶν ἔλοῦσα) на груди своей полагала (ἐφ' ἐγκάτθετο κόλπῳ, Ibid., 285)»; «его вскармливала (τρέφον) прекрасноволосые нимфы, от отца-владыки приняв себе в объятия (δεξάμεναι κόλποισι, Hom. Hymn. In Bacch. XXVI, 3–4)». Это прямое значение κόλπος отмечается и в текстах классической эпохи. Так, герои «Ифигении в Тавриде» Еврипида спасаются бегством «только взяв в объятия Эллады почтенный (Артемиды) идол» (λάβοντες ἐν κόλποισι Ἑλλάδος νέως, Eurip., Iphig. Taur., 1292). То же в «Троянках» Еврипида: «пришедшие, чтобы взять в лоне (=в объятиях) Трои (Τροίας ἐν κόλποισι) ненавистную супругу Менелая (ἄλοχον, Eurip., Troiad., 130–132). В «Елене» Еврипида также читаем: «ибо пернатый отец породил тебя в объятиях (ἐν κόλποισι) Леды» (Eur., Helen., 1145–1146)²⁴. В прямом значении встречаем κόλπος и в одной разрушенной афинской надписи, касающейся замужества дочерей и участия в фиасах: «приняла в объятия» (κόλποισι ὑπέ[δεκτο, IG, II (2), 13173, 19). В надписи из Смирны умерший ранее «отец принял в объятия» (ὑπεδέξατο κόλποισι) скончавшегося позднее сына, и сын, таким образом, умер, «узрев объятия отца» (πατρ[ὸ]ς κόλπους ἐνιδεύσας, SEG, 18, 504, 5–9). В другой надписи читаем: «тебя двухлетнего из объятий матери взял (Аид)» (σε τὴν διετὴ κόλπων ἀπὸ μητέρος εἶλεν, SEG, 26, 1300, 3–4). Здесь же и поздняя эпитафия из Аркадии: «и мать, держа в объятиях двух милых детей ушла под землю, в дома Персефоны» ([ἦ δ' ἔχεν ἐν κόλ]ποισι μήτηρ, IG, V (2), 498, 7–8).

Наряду с этим, уже у Гомера мы видим развитие значения κόλπος по линии метонимии, но – без какой-либо устойчивой привязки к «выпуклой складке вниз от груди женского пеплоса» (см. выше). В одном случае κόλπος – это явно руки (как необходимая составляющая объятий), при возможном участии колен²⁵. Так Алкиона пытается «достучаться» до подземных богов²⁶: «землю многопитающую она била руками (χερσὶν ἀλοῖα)/призывая Аид и грозную Персефонею/...увлажнялись слезами объятия» (δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι, II., IX, 569–570). В другом – это пазуха, складка мужского хитона: «черная кровь наполнила его/пазуху» (μέλαν αἶμα κατ' αὐτοῦ κόλπον ἐπέπλησεν, II., XX, 470–471)²⁷. В третьем – подмышка женщины²⁸: «три (чаши) взяв, она, спрятав под мышкой,/унесла» (κατακρύψασ' ὑπὸ κόλπῳ ἔκφερεν, Od., XV, 469–470). И только в одном единственном случае «грудью» (κόλπον), действительно, называется «изгиб (женского) пеплоса на груди»²⁹: «этот пояс вложи себе на грудь» (τεφ' ἐγάτθεο κόλπῳ, II., XIV, 219). Подобная неустойчивость метонимических переходов κόλπος сохраняется и в поэзии VI–IV вв. до н. э. У Эсхила κόλπος в одном случае – это либо закрывающие лицо ладони рук либо полы одежды, которые в плаче прижимали руками к лицу: «Многие (женщины) нежными руками (ἀπαλαῖς χερσὶ) рвя себя, обильно увлажняют слезами мокрые руки (полы?)» (διαμυδαλέους δάκρυσι κόλπους τέγγουσι, Aesch., Pers., 537–539)³⁰. В другом – это сложенные руки Антигоны, которая сама покрывает тело убитого, «в

²³ Здесь Деметра выступает именно в качестве женщины-кормилицы (как богиня она открывается своим гостеприимцам только в ст. 277).

²⁴ Ср. также: Eur., fr. 1132, 34; Aristoph., Eccles., 964; Aristoph., Lys., 552; Aristoph., Av., 694; Aristoph., Pax, 536; Aesch., Prometh., 837.

²⁵ Во множественном числе κόλπος всегда выдвигает на первый план руки или колени («в объятиях держа» – ἐν κόλποισιν ἔχουσα, h. Cer., V, 238; «приняв себе в объятия» – δεξάμεναι κόλποισι, Hom. Hymn. In Bacch. XXVI, 3–4). Ср. ἐν ἀγκαλίδεσσι τιθήνης, II., XXII, 503. Ср. также Hes., Theog., 479. То же и во многих надписях (помимо процитированных выше, см. также: IG, IV, 620, 2).

²⁶ «Встав на колени: совершенно сев, полностью опустившись», согласно схолиям (πρόχηνυ καθεζάμενη; παντελῶς καθημένη, ὄλη παρειμένη, Schol. In II., IX, 570, sch. 1–2).

²⁷ По Аристарху, «кровь от печени вытекала в изобилии и раздула складку хитона» (τοῦ χιτῶνος κόλπον ἐνεφύσησεν, Schol. In II., XX, 471a (sch. 1–4)).

²⁸ По толкованию схолиев к «Одиссее» (ὑπὸ κόλπῳ – ὑπὸ μάλῃς, Schol. In Od., XV, 469).

²⁹ Κατὰ τὸ στήθος κόλπωμα (Schol. In II. XIV, 219).

³⁰ На то, что κόλπους здесь, как и в II., IX, 569–570, – это, скорее всего (LSJ, 974) верхняя одежда (краями которой, по-видимому, закрывали лицо в плаче), намекают схолии к «Персам» (см. Schol. In Pers. (vetera et recentiora), 538, sch. 3). Но при этом само многообразие видов «верхней женской накидки», которая «сочеталась с различными элементами в различных комбинациях» (Lee, 2004:223) требует связать κόλπους

охапке неся покрывало тонкое» (κόλπῳ φέρουσα βυσσίνου πεπλώματος, Aesch., Septem, 1039). У Еврипида в «Ионе» κόλπος это снова – изгиб женского пеплоса на груди: «когда я собрала отцвечивающие золотом цветы шафрана украсить грудь (ἐς κόλπους) у платий» (φάρεσιν, Eur., Ion, 888–890). А у Пиндара – уже складки пеплоса Эвадны в целом, скрывшие ее беременность: «сокрыла в складках девический плод» (παρθενίαν ὠδίνα κόλποις, Pind., Ol., VI, 31). В свою очередь, у Феогнида κόλπος – это «пазуха» вообще (напоминая уже построенный на метафоре фразеологизм): «сгинь, богам ненавистный и людям неверный,/ державший за пазухой переливчатую змею» (ὄς ἐν κόλπῳ ποικίλον εἶχεσ ὄφιν, Theogn., I, 602)³¹.

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

Развитие значения κόλπος по линии метафоры мы видим уже в «Илиаде». При этом у Гомера κόλπος как метафора всюду сохраняет «привязанность к мифологическому значению» строго определенного образа – образа водной богини. Так, в II, XVIII, 140 Фетида говорит: «Вы же теперь погрузитесь в моря широкое лоно» (θαλάσσης εὐρέα κόλπον)³². Но из ст. 397 той же книги ясно, что море – это объятья (лоно) Фетиды: «меня (Гестаста) Эвринома и Фетида приняли себе в лоно (=объятья)» (μ' Εὐρυνόμη τε Θέτις θ' ὑπεδέξατο κόλπῳ). Объятья морской богини Фетиды имеет в виду, по-видимому, и Ахилл, обращаясь к Ликаону: «Скамандр бурлящий унесет тебя в лоно (объятья) широкого моря» (ἀλλὸς εὐρέα κόλπον, II, XXI, 125). И, очевидно, всюду у Гомера там, где κόλπος обозначает море либо морской залив, речь идет именно об объятьях либо лоне обожествляемой стихии женского пола: «они владели Тиринфом крепкостенным,/ Гермионой и Асиной, что держат залив глубокий» (βαθὺν κατὰ κόλπον ἐχούσας, II, II, 559–660)³³; «она (Эос), спустившись в объятья (κόλπον) широкие моря (θαλάσσης) /... четыре шкуры тюленей... вынесла/ свежесодранные...» (νεόδαρτα, Od., IV, 435–437); «по ужасным объятьям бесплодного моря» (κατὰ δεινούς κόλπους ἀλλὸς ἀτρυγέτοιο, Od., V, 52)³⁴; «близ Крисы открывался залив беспредельный (κόλπος ἀπείρων), такой, что ограждает (ἐέργει) тучный Пелопоннес» (h. Apoll. II, 431–432)³⁵. В дальнейшем, в поэзии и прозе V–IV вв. до н. э. κόλπος в метафорическом значении «залив» употребляется уже без явных привязок к образу морского божества³⁶. Начиная с Пиндара, κόλπος – это уже не только «объятья» вод, но и объятья земли, долина: «в славных долинах (=лоне) Писы» (κόλποις παρ' εὐδόξοις, Pind., Ol., XIV, 23). К образу объятий метафорически отсылает и

здесь, прежде всего, с руками, коими актеры, плача прижимают одежду к лицу. Действительно, в другом месте выражение πέπλον κοιλίαν отсылает не только к пеплосу, но и к «силе (сложенных) рук» (ἀκμή χειρῶν), с которой его рвут, вцепляясь, плачущие женщины (Aesch., Pers., 1060). Ср. (Латышев, 1997: 266). По Ю. Поллуксу, сценические «верхние одежды» (ἐπιβλήματα либо κόλπωμα) были у женских ролей многообразны: «ксистиды, бледно-зеленое платье, верхний плащ из тонкой шерсти (χλανίς), ...алое пурпурное платье» (φοινικίς, Poll., IV, 116).

³¹ То же и в аттической прозе. Ср. Arist., Meteor., p. 344b Bekk. и мн. др.

³² По схолиям – Геллеспонт (Schol. In II., XVIII, 140 (Ariston.)).

³³ Схолии к этому месту отсылают к образу «объятий»: «κόλπος – это море (θάλασσα), обнимаемое горными вершинами» (ὑπὸ ἀκρωτηρίων περιεχομένη, Schol. In II., II, 560).

³⁴ В «Одиссее» δεινός, часто соотносится с волной, морем или бурей, из лиц одушевленных, как правило, прилагается к богиням: к Афине (Od., III, 145; Od., VII, 4), Калипсо (Od., VII, 246, 255), Кирке (Od., X, 136; Od., XI, 8), Горгоне (Od., XI, 634), Скилле (Od., XII, 85) и т. д.

³⁵ Nomen agentis при ἐέργει – это чаще всего именно одушевленное лицо или одушевляемая стихия (ср. II., IV, 131; II., XIII, 525, 706; II., XVI, 395; Hes., Theog., 751 etc.). Ср. также: Pind., Ol., IX, 87. Разумеется, и здесь, и особенно в текстах V–IV вв. до н. э., κόλπος как «залив» едва-ли отсылает к образу конкретного водного божества, но все же живое ощущение одушевленности водной стихии сохраняется, ср.: «к Мелийскому заливу (Μηλιῶ τε κόλπον), чей Сперхей поит равнину» (ἄρδει πεδίον, Aesch., Pers., 486–487). Ср. также: Aristoph., Ran., 373; Aristoph., Lys., 1170; Aristoph., Av., 1094.

³⁶ Ср.: «охватывая большие заливы» (μεγάλους περιλαμβάνων κόλπους, Arist., De mund., p. 393a, Bekker). Ср. также: Thuc., I, 24; I, 29; I, 55; I, 107; II, 68; II, 69; II, 83; II, 90 etc. Ср. то же в других работах Аристотеля (Athen. Pol., 15, 2; Polit., p. 1329b Bekker etc.). То же у Ксенофонта (Xen., Hell., I, 4, 9; II, 1, 15; IV, 8, 10; IV, 8, 11). В значении «залив» κόλπος нередко встречается и в многочисленных, эпиграфически зафиксированных, официальных документах классической и эллинистической эпохи: IG, I (3), 174, 17; IMagnesia, 158, 46 и мн. др.

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

Приведенные выше тексты показывают, что эпитет ἰόκολλος в надписи на алтаре Артемиды Агротеры едва-ли возможно удовлетворительно истолковать, видя в ἰόκολλος главным образом метонимию. Во-первых, случаев метонимии в связи со вторым элементом композита в эпиграфике не засвидетельствовано. А во-вторых, у нас просто слишком мало фактов. Эллинистические описания статуй Лето (относящиеся к тому же не к Аттике, но к Делосу) не связывают богиню с одеждами определенного цвета – паломники подносят ей «пурпурный гиматий» (IG XI (2), 203, A 73), но сама статуя облачена «в льняной хитон и льняную одежду» (ID III, 1417 A, col. I, 100)³⁷. Ясно здесь лишь одно: в соответствии с Гесиодом (Hes., Theog., 406), одяние, подносимое паломниками для Лето, должно было быть, по меньшей мере, темно-красного цвета (LSJ, 1451). И это вновь возвращает нас к изначальной связи и Лето (как матери Артемиды), и ιο- (первого элемента ἰόκολλος), – с водой. Ведь у Гомера и в архаической поэзии «пурпурный» (πορφύρεος) – это эпитет, прилагаемый нередко к морю или морской волне (Il., I, 482; Il., XVI, 391; Il., XXI, 326; Od., II, 428; Od., XI, 243; Od., XIII, 85; Alcman., fr. 89(1), 5 W; h. Hom. Athen., XXVIII, 12; IG II(2), 3811, 6).

Связать эти – цвета «пурпурного моря» – делосские гиматии для Лето с «фиалкогрудой Лето» из надписи на алтаре Артемиды позволяет именно совпадение той магической цели, которую преследовали и паломники, посвящая Лето гиматии, и жрица Артемиды, воздвигая алтарь за детей. Ведь Артемиде, совершенно как и Лето, посвящалась одежда в связи с рождением ребенка (Dillon, 2002:19–22)³⁸. Но если у Лето, как у «кормилицы детей» (κουροτρόφος), просили «счастья материнства» (εὐτεκνία, Theog., XVIII, 50–51)³⁹, то Артемиде одна способна облегчить женщине роды (Il., XXI, 484 cum schol.), и вообще «живым ее род возвращает в здравии» (τῶν γενεῆν βίωτόν τ' ἀλξ' ἐν ἀπλημοσύνη, IG XII(5), 215; cf. IG, XII (5), 216). В соответствии с этим, «фиалкогрудую»

³⁷ Интересующего нас указания на цвет не дают ни сохранившиеся в делосских списках приношений Лето многочисленные отсылки к «пурпуру на гиматий Лето» (πορφύρας εἰς ἱμάτιον), ни описание «короткого хитона Лето», который «имеет окружье, отороченное пурпуром» (κ[αί] κ[κλ]ον περιπόρφυρον πεπο]ικιλμένον, ID III, 1428 col. II 57; Ср. IG XI (2), 203, A 73; IG XI (2), 204, 75–76). Пурпур изготавливался различных цветов – от ярко-алого до черного. См. выше прим. 11. Упомянутый же «алый пурпур» (φοίνικα) связан не с одеждой богини (наподобие верхних накидок женщин цвета φοίνικα в изображении ритуальной процессии на архаическом коринфском кратере), но – с убранством храма (ср. «Темисергу, очистившему (περικαθάραντι) алый пурпур в храме Лето»: IG, XI (2), 154, A 39). Но и самое подробное описание храма выводит статую богини просто облаченной в льняные одежды без указания их цвета (II в. до н. э.): «В храме Лето: деревянное изваяние богини, одетое в льняной хитон и льняную одежду (δεδυκὸς χιτῶνα λινοῦν καὶ ἡμφιεσμένον λίνῳ); пара полых сандалий, трон, на котором она сидит, деревянный; скамеечку отделанную слоновой костью и т. д.» (ID III, 1417 A col. I 100). Ср. (Dillon, 2002:21).

³⁸ Ср. хитоны и гиматии в списках посвящений Артемиде Бравронской: IG, XII (2), 1514, 8–9, 18–36; IG, XII (2), 1515, 8–20. Трактат, приписывавшийся Гиппократу, определяет приносившиеся вещи как «ценнейшие из гиматиев» (πολυτελέστατα τῶν ἱματίων: Hippocr., De virginum morbis, 38). Согласно Еврипиду, одежда, приносимая Артемиде роженицами, связывалась с образом Ифигении (как «ключницы» ее храма). Это можно соотнести с алтарем (о котором шла речь выше), тоже посвященным Артемиде Агретере от имени – но на этот раз реальной и живой – «ключницы ее храма» (см. выше надпись на алтаре, ср.: κληιδουχεῖν θεῶι, Eur., Iphig. Tauric., 1462–1469).

³⁹ В г. Олим, например, бесплодная женщина (ἄτοκος) для его обретения должна была за свой счет воздвигнуть в храме Лето статую богини (Blümel EA 13, 1989, 7–8, № 895, 29).

(ἰοκόλλου) Лето на афинском алтаре Артемиды (IG II/2² 4573) следует понимать именно как метафору с мифологической привязкой, с отсылкой к образу Лето-матери, родившей в воде Артемиду (см. выше: *hym. Apoll.*, II, 26–27; *Strab., Geogr.*, X, 5; *Schol. In Pind., Od. Nem.*, 1, 3). Таким образом ἰο- отсылает здесь к цвету морской либо речной волны, а κόλλος – к плодоносному лону (=объяткам) богини⁴⁰. В пользу того, что метафорическое толкование ἰοκόλλος в нашей надписи является единственно надежным и обоснованным, однозначно свидетельствует современная ей ритуальная эпиграфика – эпитафии IV–II вв. до н. э., и более поздние, из Аттики, Делоса, Ионии, Беотии. В них κόλλος (как правило, во множественном числе) всюду отсылает к лону или к объяткам божества: «Гермес, сын Майи, ... окружи любовью мальчика в объятиях (=лоне) Геи» ([γ]αίης ἐγ κόλλοις ἀμφαγ)άπαζε κόρον, IG, XII(2), 289, 13–14); «дружелюбно приняла тебя Гея в объятиях» (σὲ φίλως ὑπεδέξατο γαῖα ὑπὸ κόλλους, IG, VII, 2534, 2–3); «Афины скрыли в объятиях твое умершее тело» (ἐγ κόλλοις κρύψαν ἀποφθίμενον, IG, XII (2), 10510, 8–9); «первым из товарищей он отправился в объятиях Рены (ἐν Ῥήνης κόλλοις) стенать над памятной... могилой» (τύμβον... μνημόσυνον, EAD 30.1 ad App. II, 29: 475, 7–8)⁴¹; «пусть легкая тебя внизу успокоит Гея, приняв в объятия» (ἔνερθε εὐνάζοι κόλλοις γαῖα ὑποδεξαμένη, SEG, XIV, 563, 2–3); «тело твое, Каллисто, в объятиях (ἐν κόλλοισι) Гея сокрывает» (IG, II(2), 1182, 1); «тело Тимоклеи в объятиях (ἐν κόλλοισι) эта земля (χθὼν ἦδε) сокрывает», *Att., Grabschr.* II 49, 179); «трехлетней девочки умершей (кости)/...сокрывая в объятиях моих» ([κρύ]πτων ἐν κόλλοισιν ἐμοῖς, *Ieph.*, 2096, 7–9); «черное приняло лоно (Аида)» (μέλας ὑπεδέξατο κόλλος, *ISmyrna*, 521, 6(II(2), p. 373)).

Трактовка «фиалкогрудой (ἰοκόλλος) Лето» из афинской надписи как метафоры, сохраняющей привязку к мифологическому значению образа (гомеровского образа водной богини, см. выше II., XVIII, 140, 397, *schol. II.*, XXI, par. 12, v. 238–239) позволяет лучше понять значение эпитета «фиалкогрудая» (ἰοκόλλος) у Сапфо. Действительно, по своему метафорическому значению ἰοκόλλος оказывается здесь близок к другому редкому и производному от κόλλος эпитету – εὐκόλλος, который в приложении к Персефоне также отсылает к мифологическим и культовым реалиям: «есть у добрых женщин некий почет и под землей (ὑπὸ χ[θ]ωνός), который постигает первых у благолонной Персефоны» (εὐκόλλω καὶ παρὰ [Π]ερσεφόνα, *Corinth VIII* (3), 300, 6)⁴².

Но к каким же культовым и мифологическим реалиям Лесбоса может отсылать эпитет ἰοκόλλος если он, как мы показали выше, обозначал в надписи на афинском алтаре Артемиды Агротеры водную, «фиалкогрудую» богиню? Имеются ли в дошедших до нас фрагментах Сапфо реалии, связанные с культом Артемиды? И соотносятся ли они с образом водной богини? По-видимому, да. Начать с того, что Сапфо принадлежит гимн к

⁴⁰ Подчеркивая значимость воды для женских ритуалов, которыми заведовала Артемида, Сьюзен Коул недавно на большом археологическом материале показала, что «вода была фокусирующей точкой в святилищах Артемиды – располагались ли они в горах, в болотистой местности, или на берегу реки» (Cole, 2004: 192–193). Ср. эпитеты Артемиды в Спарте, Патрах, в на границе с Мессенией (Λιμνῶτις – «Болотная», Λιμναῖα «Болотная, озерная»: IG V (1), № 1431, 38; *Paus.* III, 23, 10; IV, 4, 2; II, 7, 6). Павсаний пишет об источниках в связи со святилищем Артемиды на горе Артемисион (*Paus.*, II, 25, 3), говорит о холодной воде, льющейся со скалы на горе Киртона в Беотии, где Артемида чтилась в одной роще с Аполлоном (*Paus.*, IX, 24, 4). Вода, как кажется, – вообще неотъемлемая часть «образа женской природы» (В. Буркерт), создаваемого «шумной» (κελαδεινῆς) Артемидой как «богиней внешнего», окруженной хором нимф, перед которой трепещет «и изобилующее рыбами море» (πόντος τ' ἰχθυόεις, *Hom. Hymn. In Dian.* XXVII, 9; II. XVI, 183; *Burkert*, 1977: 235). Артемида Агротера в Аттике почиталась и как покровительница рыболовства (Демина, 1974:34–37).

⁴¹ Ῥήνη – остров близ Делоса и, одновременно, имя Артемиды (*Schol. In Theocg.*, XVII, 70). См. (Pape, 1911:1306). По аналогии с этой надписью, имя Геи (земли) в других приведенных эпитафиях следует понимать как отсылку к божеству, следуя гесихиевому: «земля или божество» (χθὼν ἢ θεὸν, *Hesuch.*, Г, 1.). Соответственно, в тех эпитафиях, где покойного принимает «в объятия» γῆ либо γαῖα, можно видеть прямую отсылку к образу богини Геи, а в тех, где на место Геи заступает χθὼν, эта отсылка выглядит уже в значительной степени размытой. См. подробнее об образе Геи-земли (Мякин, 2004:14–18).

⁴² Ср. комическое обыгрывание у Архестрата: «в священных излуцинах благолонного Фалера» (ἐν εὐκόλλοιο Φαλήρου ἀγκῶσιν...ἱεροῖς, *Archestr.*, fr. 9, 3 Brandt).

Артемиде Агротере – к той самой богине, которой как дочери «фиалкогрудой (ἰοκόλλου) Лето» и посвящала свой алтарь афинская жрица (см. выше)⁴³. А сопоставительный анализ фрагментов Сапфо, лесбосской эпиграфики и античной литературной традиции о Лесбосе позволяет сапфическую «фиалкогрудую богиню, дочь Кронида» (παῖδα Κρονίδα τὴν ἰοκόλλου, Sapph., fr. 103 V) непосредственно отождествить с чтившейся на Лесбосе Артемидой. И это – не гипотезы, это, скорее, факты. Во-первых, именно Артемиду Сапфо в своем гимне к Артемиде Агротере выводит в качестве дочери «Кронида» (Κρονίδα, Sapph., fr. 44a V)⁴⁴. Во-вторых, согласно гомеровскому гимну, только Артемида может соединять вместе, в едином хоре, «Муз и Харит» (Μουσῶν καὶ Χαρίτων καλὸν χόρον, hymn. In Dian., XXVII, 15), а во фр. 103 Сапфо «фиалкогрудую богиню», дочь Кронида, сопровождают, распевая «песни» (ᾠοῖδα), именно «чистые Хариты и пиерийские Музы» (ἄγναι Χάριτες Πιέριδέ[ς τε] Μοῖ[σαι, Sapph., fr. 103, 8 V). В-третьих, только Артемиду – и только ее – с древних времен почитали в Митилене в качестве островной «водной богини», хозяйки горячих и холодных источников, а впоследствии именно ей был посвящен водопровод (IG, XII (2), № 103, 106). Согласно одному поэтическому посвящению из Митилены (см. выше прим. 5), Артемида (названная здесь Платанаидой – «Платановой»)⁴⁵, «дочь Зевса, изобилующая водой» (κόρη Διὸς, ὕδατοεσσα), подарила Орфит, «источник нимф» (πηγή[ν] Νυμφῶν) там, где «в давние времена цари (βασίλῆες), устав от войны, отложили в сторону копья» (IG XII (2), 129). Почитание этого «источника копья» (Δορύκνωμα), а равно Артемиды как богини источников, автор стихотворения, таким образом, относит ещё к легендарной эпохе семи царей, возглавлявших эолийских переселенцев на Лесбос (ср. Plut., Sympos. sapient. 20)⁴⁶.

Сопоставление данных, которые предоставляет нам указанное эпиграфическое стихотворение, с информацией «Письма Сапфо к Фаону» Овидия позволяет связать песни, исполнявшиеся Сапфо, с культом лесбосской Артемиды как богини источников. Действительно, «водные лесбийки» (Lesbides aequogae), которым, согласно Овидию, посвящала свои любовные песни Сапфо (Ov. Her. XV, 199 etc.), – это, скорее всего, девушки, занятые в культе лесбосских «водных» (aequogae), то есть островных божеств (обычный случай метонимии)⁴⁷. Но из них для Сапфо главное – это лесной «священный источник» (fons sacer, Ov., Her., XV, 158). Перед ним, взывая о помощи, Сапфо поет «в то время, как все прочее в полночь молчит» (media nocte silent) о своей «отвергнутой любви» (desertos amores, Ov., Her., XV, 155). Нимфа-наяда, внявшая мольбам поэтессы, дает совет, как избавиться от подобных страданий (Ibid., 162–165). Перед нами явно источник Артемиды. Ведь по Овидию все живущие в лесах нимфы-наяды – это ближайшие спутницы Артемиды (Дианы), она *всех их* знает в лицо (Meth. IV, 304; Meth., I, 691; Meth., XIV, 328–331). Описанное Овидием ночное песнопение Сапфо у источника не имеет

⁴³ Э. Лобель и Д. Пейдж относили фрагмент гимна к Артемиде Агротере Алкею (Alc., 304 L.-P.), однако драматический, игровой элемент в композиции отрывка (прямая речь Артемиды к Зевсу с клятвой остаться «навсегда девушкой») склонили Е.-М. Фогт к тому, чтобы атрибутировать фрагмент Сапфо. Этой точки зрения сейчас придерживается большинство исследователей (Salvatore, 1977: 59–64). В пользу того, что Сапфо служила Артемиде Агротере и отрывок гимна к ней принадлежит именно Сапфо, может, кроме того, свидетельствовать и фр. 40, где Сапфо говорит: «И я тебе приношением белой козы» (σοὶ δ' ἔγω λεύκας ἐπίδομον ἄγος, Sapph., fr. 40 V). Ведь именно в культе Артемиды Агротеры коза была главным жертвенным животным: Schol. In Aristoph., Equ., 660a, 1–6; Xen., Hell. IV, 2, 20.

⁴⁴ В отличие от Афродиты, которая у Сапфо, всё-таки, «дочь Зевса» (παῖ Διός, Sapph., fr. 1, 1 V).

⁴⁵ См. о роли платана в культе Артемиды, Лето и в свадебном обряде (Theocr., XVIII, 35–58), ср. также культ Артемиды Ореховой (Καρυάτις) на Пелопоннесе (Thuc., V, 55).

⁴⁶ По-видимому, первым (еще до публикации упомянутого эпиграфического стихотворения Ф. Гиллером Фон Гэртрингеном в 1936 г.) стал связывать культ Артемиды на Лесбосе не только с горячими, но и с холодными источниками А. Д. Иноземцев, подчеркивая жизненно важную роль богини как подательницы питьевой воды, дефицитной на острове. См. (Иноземцев, 1873:839–840). Ср. (Hiller, 1936:113).

⁴⁷ Эпитет aequogae у Овидия прилагается не только к морским водам (Fast., I, 340; Meth., XI, 520 etc.), но также к местным морским (Левкофея) или островным (Калипсо) божествам, нимфам-наядам (Ov. Meth., XIV, 557; Ov. Meth., XI, 226; Epist. Ex Pont., IV, 10, 14; Her., XIX, 126; Ov., Fast., I, 340). Наш анализ, таким образом, уточняет известные выводы Х. Дерри (Dörrie, 1975: 176).

аналогов в творчестве самого Овидия⁴⁸, но, безусловно, предполагает культовый контекст, и перекликается с теми фрагментами Сапфо, где речь идет об исполнении гимнов в ходе всеобщего бдения. Тема избавления от любовных страданий у Сапфо в них соседствует с образом поющего хора девушек, фиалкогрудой невесты: «ото всех меня страданий бы...// росистые берега//...творить всеобщую» (παίσαν κέ με τὰν μερίμναν...// δροσόεν]τας ὄχθοις //...παν]νυχίσι[δ]ην, Sapph., fr. 23, 9–13 V)⁴⁹; «ночью.../ девушки.../творя ночное бдение.../поют твою любовь и не/весты фиалкогрудой» (πάρθενοι δ.../ παννυχίσοι[σ]αι/ σὰν ἀείδοιεν φιλότατα καὶ νύμ]φας ἰοκόλπω, Sapph., fr. 30, 2–5 V). Эпитет ἰοκόλπος в приложении к невесте должен, конечно, получать здесь метафорическое значение, приближаясь по смыслу к εὐκόλπος (благолонная), и отсылать к будущему плодородию невесты (см. выше). Подобно тому как в надписи на алтаре Артемиды он отсылал к образу плодоносной водной богини. Принимая во внимание фр. 44, где, по-видимому, реальное бракосочетание двух знатных лесбосских семей рисуется самыми пышными красками как бракосочетание Гектора и Андромахи, можно сказать, что сапфической свадебной поэзии, по-видимому, было присуще наделять реальных адресатов самыми выпяченными мифологическими характеристиками (ср. «богоподобных Андромаху и Гектора» – Ἔκτορα κ' Ἀνδρομάχην θεοεικέλο[ις, Sapph., fr. 44, 34 V). В связи с этим, естественно, что Сапфо, говоря о «фиалкогрудой невесте» в свадебной песне, метрически выстроенной как гимн божеству (Sapph., fr. 30), «вписывает» смертную девушку-невесту (νύμφας) в образ божества – нимфы⁵⁰. А гимническое пение на свадьбе – эмфатически представляет как непрерывное вознесение гимнов в ходе всеобщего бдения на посвященном божеству празднестве: «но, пробудившись, к своим неженатым/... ровесникам ступай, дабы меньше,/ чем сладкоголосая птица видит,/ мы видели сна...» (ἀλλ' ἐγέρθεις ἠιθ[έοις /στεῖχε σοῖς ὑμάλικ[ας, ὡς ἐλάσσω/ ἥπερ ὄσσον ἄ λιγύφω[νος ὄρνις /ῦπνον [ί]δωμεν, Sapph., fr. 30, 6–9 V).

⁴⁸ Священный источник (fons sacer) у Овидия всюду, помимо Дианы (Артемиды) и нимф, соотносится также с Музами (даже – с персонификациями Элегии и Трагедии), и поэтическим творчеством в целом, но нарисованная в «Письме Сафо к Фаону» картина ночного молитвенного пения у источника уникальна и не может быть отнесена к римским реалиям. Ср. Ov., Amor., III, 1, 3 etc.; Ov., Ars Amat., III, 688; Ov., Meth., III, 161; Ov., Meth., V, 573; Ov., Fast., II, 166; Ov., Ep. ex P., IV, 2, 47. Как показывают источники, «всеобщие» были характерны для культа хтонических богинь плодородия, Матери богов, культа Нимф и богинь-покровительниц городов. См. IG II (2): 334, 30–35; 704, 15–16; 775, 19; 974, fr. a–c, 13; 975, 8–9. Ср. Hom. hymn. In Cer., 292–298; Her., IV, 76; Paus., VII, 19; Plat., Res publ., p. 328 a–b (Stephanus).

⁴⁹ Имеются в виду именно любовные страдания. Ср. у Сапфо и лириков: «от тяжких страданий (избавь)» (χαλέπαν ἐκ μερίμναν, Sapph., fr. 1, 25–26 V); «Кипророжденная, ... прогони снедающие дух страдания» (σκέδασον δε μερίμνας θυμοβόρους, Theogn., II, 1323–1324); «леденящее страдание» (κ[ρ]ύ[ε]ρα μερίμνα[ι, Alc., fr. 61, 10 V). См. (Broger, 1996:31).

⁵⁰ Согласно папирусной помете (ΜΕΛΩΝ Α ΧΗΝΗΔ) стихотворение включалось в первую книгу песен Сапфо (вместе с известным «Гимном к Афродите» – fr. 1 V) и, соответственно, по форме своей представляло собой религиозный гимн божеству, отсылавший (судя по лексике) к всеобщему бдению. См. (Мякин, 2004:79). В таком контексте определение «фиалкогрудая невеста» (νύμφας ἰοκόλπω) в любом случае должно было «представлять» смертную девушку еще и в образе божества, а именно в образе нимфы – спутницы Артемиды. Как показывает «Одиссея» (и спектр значений слова νύμφα в целом), уподобление нимфе было для невесты традиционным. Ср.: «с нею как словно полевые нимфы, дочери эгидодержца Зевса играют» (τῇ δέ θ' ἄμα Νύμφαι, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο παίζουσι, Od., VI, 105–106); «из хора златоверетенной шумной Артемиды меня вырвал.../ во множестве нимфы (νύμφαι) и девушки (παρθένοι), за которых дают стада быков (ἄλφεσίβοια) мы (там) играем» (παίζομεν, h. Hom. Aphr., 117–118). Ср. Od., XI, 38. «Сапфо... уподобляет женихов коням, что пришли победителями, – писал Михаил Итал о лексике ее свадебной поэзии, – а брачующихся дев (νυμφεύμενας) пышным розам» (ρόδων δ' ἀβρότητι, Sapph., fr. 194a V. Но, по Гесихию, «и вход посреди женских половых органов (τῶν γυναικείων) – это нимфы (νύμφαι), и закрывшиеся чашечки роз – нимфы, и новобрачные девушки, и Музы, и богини» (καὶ Μοῦσαι καὶ θεαί, Hesych., N, 713). См. о культе нимф, связываемых с источниками (и шире – с водой): Hom., Od., XIII, 104; Od., XIII, 356; Od., XVII, 240; Paus., I, 40, 1; Paus., IV, 33, 1; Paus., Paus., VI, 22, 7; Paus., VIII, 34, 6 etc. Ср.: Hesych., A, 722; Hes., Theog., 187. О культе источников на Лесбосе говорит сама Сапфо, о почитании в связи с источниками также и нимф – Лонг: Sapph., fr., 2 V; Long., I, 1 etc. См. об уподоблении человека божеству в поэзии Сапфо (Мякин, 2004:137,154; Надь, 2002:338).

Но есть ли факты, прямо указывающие на участие Сапфо в конкретных празднествах в честь Артемиды как богини источников? Да. Есть. Подтверждая нашу трактовку ἰόκολλος, ритор Гимерий, хорошо знавший лесбосскую поэзию⁵¹, прямо связывал поэтическое творчество Сапфо с лесбосскими панегириями в честь Артемиды Термии: «Пел на Олимпиадах Пиндар под лиру славу Гиерону, воспевал Анакреонт счастье Поликрата самосского, посвящая дары богине. И Алкей в песнях говорил об Изобилии (Θαλήν), когда Лесбос собирал панегирии (πανήγυριν)⁵². И Сапфо, единственная из женщин возлюбившая прекрасное с лирой в руках (μετὰ λύρας ἔρασθεισα) и ввиду этого посвящающая всю свою поэзию Афродите и Эротам, этот предлог претворяла для себя в красоту Девы и хариты своих песен» (Παρθένου <κάλλος > καὶ χάριτας τῶν μέλων ἐποιεῖτο, Himer., Orat., 28, 4–11, p. 128 Colonna).

Действительно, лесбосские надписи, и современные Гимерию и более ранние, называют «панегириями» (παναγύρις) только празднество в честь Артемиды Термии – богини горячих источников в Терми, близ Митилены (Θερμιάκας παναγύριος: IG XII (2), 241; 242, 7–8; 246, 7–8; 247, 8; 248, 10; 249, 7–9; 250, 9–10; 251, 6–10). Надписи ставят распорядителем её панегирией «гимнасиарха» (γυμνασιάρχω) и «агонофета» (ἀγωνοθέταν, IG XII (2), 241, 2; 242). Это предполагает музыкально-поэтические состязания, а лексика надписей порой говорит о детско-юношеском характере этих состязаний (ср. новонайденный фрагмент Сапфо, см. (Shields, 1917: 13–14))⁵³. В рамках привязки творчества Сапфо к панегириям Артемиды Термии у Гимерия находит свое объяснение и «цветовое значение» ἰόκολλος как производного от ἴον (фиалка) композита (см. выше). Красно-коричневый, «ржавый» цвет воды в источниках Артемиды Термии (Newton, 1989: 60) весьма соответствует «фиалковому» (ἰάνθινον), как его характеризуют схолии к Одиссее (Schol. Od., IV, 135).

Прочтение ἰόκολλος как метафоры, сохраняющей привязку к мифологическому значению образа, и отсылающей в свадебных песнях Сапфо к плодоносной мощи невесты, позволяет лучше понять те характеристики, которые Гимерий дает Артемиде Термии, и песням Сапфо, исполнявшимся на ее празднествах. Действительно, по Гимерию, Сапфо, использовала свои выступления с лирой на панегириях Артемиды как «предлог» (τὴν πρόφασιν) для прославления «красоты Девы», Афродиты и Эротов⁵⁴. Причем «дева» Артемиды прославлялась на лесбосских панегириях как Изобилие – Θαλήν. Толкуя её имя так («изобилие» – ἡ εὐθηνία, Etymol. Guidianum (Weigel), p. 255), античные грамматиканы пользовались словом, обозначающим в Эфесе «изобилие» плодов, даруемое Артемидой: «для (нашей) богини и то из её изобилия/... взяв для себя.../ ...благоденствие нашего

⁵¹ В другой своей речи он подробно пересказывает Алкеев «пэан в песнях» (ἐν μέλεσι παιᾶνα) к Аполлону. См.: Himer., Orat., 48, 105–121 (Himerius, 1951: 200–201).

⁵² Т. е. – «всеобщее праздничное собрание в честь главного народного божества» (LSJ, 1297).

⁵³ Ср.: «Совет и Народ почтил Модеста, (сына) Аполлония (сына) Авлиона, – мальчика (τὸν παῖδα) гимнасиарха Аполлония, агонофета и панегириарха» (παναγυρίαρχ [αν], IG, XII (2), 241).

⁵⁴ Под Девой (παρθένος) здесь следует понимать богиню (т. е., Артемиду), на это указывает и контекст, и словоупотребление Гимерия. Во всех его речах παρθένος в единственном числе обозначает божество либо статую божества: «великие венки Девы» (Παρθένου μεγάλα στέμματα, Orat., 41, 19); «священная триера Девы» (ἡ δὲ ἱερά ἡ τῆς Παρθένου, Orat., 47, 128); «богиня-Дева» (ἡ θεὸς ἡ παρθένος, Orat., 48, 34); «на аттических священных участках у богини-Девы» (παρὰ τὴν θεὸν τὴν παρθένον, Orat., 48, 18); «(Фидием) ваялась Дева» (ἡ παρθένος ἐπλάττετο, Orat., 64, 45); «но и на прочих богов распространил он свое искусство и Деву украсил» (καὶ τὴν παρθένον ἐκόσμησεν, Orat., 68, 29). Ср. то же в Orat., 28, 39 и Orat., 28, 43 («дева» – статуя Афины) и в Orat., 41, 53 («дева» – Ино, дочь реки Инаха). С нашей точки зрения, А. Колонна недостаточно учел это в своем издании (Himerius, 1951: 128 etc.). С другой стороны, сапфических Афродите и Эротам Гимерий всегда связывал именно с Афродитой и Эротами свадебных песен Сапфо. «Таинства (τὰ ὄργια) Афродиты одной только лесбийке Сапфо дали возможность воспевать под лиру покой брачный: вот, она вошла после агоний в опочивальню, оплетает чертог <венками>, стелит постель. Впускает в покой девушек, <а с ними> – и Афродите, летящую на колеснице (ἐφ' ἄρματι) с Харитами, и хор Эротов – детских игр друга. Переплетя богине кудри гиацинтом, те обойдя, что по лбу вьются, оставляет <пряди> дуновеньям взывать, как те охлещут. И, одев золотом крылья Эротов, зовет их поспешить, идущих шествием перед бигой и мечущих ввысь факелы» (Himer., Orat., 9, 37–47).

города/... Артемида стережёт» (τῆς θεῆς καὶ τὰ ἐκ εὐθη[νίας/...ἥρ]ημένους.../τὴν τῆς πόλεως εὐετηρία[ν/...Α]ρτεμις φυλάσσει, Ierh, № 929, col., 1, 6–9)⁵⁵. Этому соответствует обычное явление лесбосцев связывать свои источники и водопровод, которые блюла Артемида Термия, с рекой Кенхрей в Эфесе, где у Лето родилась Артемида Эфесская: «источник и водопровод от Кенхреевых (ключей) для Артемиды Термии Благовнемлющей» (τὰν κράνναν καὶ τὸ ὑδραγωγίον ἀπὸ Κεγχρέαν (scf. παγᾶν) Ἀρτέμιδι Θερμία Εὐακόω, IG, XII, № 103. Ср. выше Strab., Geogr. XIV, 20)⁵⁶. Действительно, каменные гробницы анатолийского типа, найденные в Термии (Mason, 2006: 136), свидетельствуют о древних связях святилища Артемиды Термии с Азией, а «золотые корзины» (κανῆια χρύσια) и «козлоолень» (τραγέ[λαφος]) в архаическом списке приношений богине представляют ее Великой богиней-кормилицей, близкой Артемиде Эфесской (см. IG XII (2), № 13). Это вписывает в один исторический контекст и покровительство лидийских царей храму Артемиды Эфесской (Свенцицкая, 1978: 32, 36), и дружбу Сапфо с лидийским царем Алиаттом: поэтесса умащается «царским миром» (μύρωι/...[Βασ]ιλῆϊωι, Sapph., fr. 94, 18–20 V), ее «высокоценимые» (περὶ πολ[υ]λοῦ π[ο]ιοῦμένας) девушки «входят в дом царя» (ἐπὶ/ [Βασι]λικὸν οἶκον φοι/τώσας Sapph., fr. 214 B, fr. 2, col. I, 14–18 V).

В связи с этим, ἰόκολπος у Сапфо, отсылая к образу вскармливающей матери мог соотноситься (через привязку к Артемиде Эфесской), в том числе, и с грозным образом «отвращающей беду», «сексуальной и могущественной» обнаженной богини-защитницы – с образом, который, как показывает Н. Маринатос, имеет восточное происхождение (Marinatos, 2000: 19–24)⁵⁷. Напомним, что в своих песнях Сапфо взывает к «фиалкогрудой богине, дочери Кронида» (παῖδα Κρονίδα τὰν ἰόκ[ολπ]ον), чтобы та «оставила свой гнев» (ῥῶαν θεμένα τὰν, Sapph., fr. 103, 6–7 V). Перед нами не только питающее, но и гневное божество. При всем том, что в данном контексте – это явно Артемида (ср. Pind., Nem., V, 32–33; Pind., fr. 70b, 20 Mähler). В пользу возможности здесь эллинско-азиатского синтеза говорит археологически засвидетельствованное на архаическом Лесбосе повсеместное почитание лидийской и фригийской Богини-матери (Эрес, Митилена), и возможное совместное почитание Кибелы и Аполлона в митиленском храме Кибелы, который датируется именно VII–VI вв. до н. э. (Spencer, 1995:298). С другой стороны, образ богини-кормилицы с открытой, «фиалковой» грудью, создаваемый эпитетом ἰόκολπος, конечно, легко вписывается в те картины социальной и религиозной жизни женщины, которые открывают нам минойские фрески и печати (Сидорова, 1972:108, 109, 125, 141)⁵⁸. И генетически может восходить и к минойскому времени. Однако фиксируемая археологами «разнообразной продолжительности лакуна между захватом лесбосских центров в период бронзового века» и «первыми следами деятельности в эпоху железного века» не позволяет считать в образе сапфической «фиалкогрудой богини» главной составляющей частью минойское наследие (Spencer, 1995:276)⁵⁹.

Имеющиеся факты, напротив, связывают и «фиалкогрудую богиню» Сапфо и ее «фиалкогрудых» (ἰόκολποι) Муз с тем восточным, азиатским влиянием, которое испытывал культ Артемиды и Афродиты на Лесбосе в эпоху архаики. Само учреждение культа Муз на Лесбосе Мегакло, незамужней дочерью мифического Макара, первого царя Лесбоса, сопровождалось предписанием (по-видимому, другим незамужним девушкам) чтить Муз в виде «медных стел» (στήλας χαλκᾶς, Myrs., fr. 4(a) (= Clemens Alex., Protr)). Это явно отсылает к восточным влияниям – наши источники говорят о стеле как образе

⁵⁵ Как имя богини плодородия εὐθηρία было известно также и в Тире на Пелопоннесе (IG IV, № 676).

⁵⁶ Уже архаический храм Артемиды на митиленском акрополе подражал знаменитому храму Артемиды Эфесской, заимствуя у последнего (вместе с ионийскими колоннами) «четырёхугольные основания вместо более обычного спиралевидного элемента» (Spencer, 1995:299).

⁵⁷ Помимо полуобнаженной многогрудой Артемиды Эфесской, укажем раннеархаические изображения обнаженной богини, смиряющей львов, на щитах из Идейской пещеры на Крите, а также обнаженных богинь на фрагменте бронзового конского украшения, посвященного Гере Самосской царем Дамаска. Украшения северосирийского производства с аналогичными изображениями найдены во Фригии (Marinatos, 2000: 24). Ср. также обнаженные скульптуры Госпожи зверей в храмах Гортины и Принии (Ibid.: 92–93).

⁵⁸ Многие отечественные и зарубежные филологи писали о прямом наследовании Лесбосом критских реалий и «эгейском духе», чертах минойской богини в Афродите и пр. См. (Тония, 1979:167; Мякин, 2004:57).

⁵⁹ Н. Маринатос даже предполагает, что об этом можно говорить и применительно к Греции в целом. См. (Marinatos, 2000: 126).

божества только в связи с культом Матери богов либо Афродиты Киприды (Paus., II, 4, 7; Tас., Hist., II, 3)⁶⁰. Папирусный комментарий, со ссылкой на Каллия Митиленского, упоминает «Муз» (Μοισάων) именно в рассказе о Сапфо, «воспитывающей наилучших девушек не только из местных семейств, но и из Ионии» (παιδεύουσα τὰς ἀρίστας οὐ μόνον τῶν ἑγχωρίων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπ' Ἰωνίας, Sapph., fr. 214 B., fr. I, 8–13). В качестве «подруг» (φίλοι) Сапфо в исполнении гимнов богам и всемогущих бдениях в честь «фиалкогрудой» Артемиды участвуют Гонгилла из ионийского Колофона, и Мегара из кипрского Саламина (Sapph., fr., 22, 10; fr. 30; fr., 95, 4; fr. 68a, 12; fr., 24a; fr., 43, 8; fr. 88, 16 V; Suda, Σ 107)⁶¹. Характер сообщений фрагментов о девушках Сапфо, отправившихся в Лидию, данные папирусного комментария, Геродота и Клеарха, помещают лесбоско-лидийские связи в контекст религиозного культа: девушки отправлялись в Сарды либо для занятия ритуальной проституцией в рамках культа Кибелы, либо для того, чтобы «войти в дом царя», став наложницами в гареме царя Алиатта (Sapph., fr. 214 B, 14–18; Athen., XIII, & 72, 2 (Kaibel); Her., I, 93; Strab., XIII, 4, 7, см. выше)⁶². Паремииограф Клеарх (IV–III вв. до н. э.), хорошо знавший песни Сапфо⁶³, писал: «Лидийцы (Λυδοί), устроив из роскошества себе сады, сделали себе тень и не жили в тени, сочтя более изысканным, если солнце вообще не будет касаться их своим блеском. Наконец, идя дальше в надменности, они стали насильничать, сводя женщин и девушек прочих народов (τὰς τῶν ἄλλων γυναῖκας καὶ παρθένους) в место, названное по этому делу Чистота» (Ἀγνέωνα, Athen., XII, & 11, 12–18 Kaibel)⁶⁴. Кипрские и вавилонские параллели подсказывают, что речь здесь идет именно о ритуальном действе (Dillon, 2002:199; Bremmer, 2004:30), а название «места» (учтем начитанность Клеарха в Сапфо), переключается с определением Сапфо как «чистой» (ἄγνα, Alc., fr. 384 V), а ее Афродиты как «чистой матери Киприды» (ἀγνή μητ[ερ]/ Κύπρι, Sapph., fr. 213C col.iii, 1–2). Детальный анализ контекстных значений этого слова в поэзии

⁶⁰ В наших источниках стела (στήλη), каменная или медная, – это либо надгробный памятник, либо стела с текстом закона, договора, постановления, см.: Hom., II, XVI, 457, 675; II, XVII, 434; Hom., Od., XII, 14; Plat., Leg., p. 873, p. 917, p. 918 (Steph.); Paus., I, 29, 4; Paus., I, 29, 7; Paus., I, 29, 11–13; Paus., II, 12, 5; Paus., II, 20, 8; Paus., II, 27, 3–4; Hesych., K, 4664; O, 1286 и мн. др.). Примечательно, что те случаи, когда стелы предполагали скульптурное либо барельефное изображение, всякий раз специально оговариваются как нечто не совсем обычное (ср. стела с изображением Гомера: Paus., X, 24, 2; стела Тюхэ: Paus.Hist., fr. 4, 56 Müller).

⁶¹ Д. Ятроманолакис, подробно рассказывая о формировании в афинской литературе образа «гетеры Сапфо», отмечает, что истоком таких аллюзий могли быть реалии, связанные с празднествами Артемиды Эфесской и участием в танцах на них лидийских девушек (сравнивается отрывок из комедии Автократа «Тимпанщицы» с Aristoph., Nub., 599–600): «как играют милые/ девушки, девы лидийцев/ легко тряся кудрями/отталкивая (друг друга) обеими руками перед прекраснейшей Эфесской Артемидой» (κἀνακρούουσαι χερσῶν/ Ἐφεσίαν παρ' Ἀρτεμιν / καλλίσταν, Autocr., fr. 1, 1–5 Kock). См. (Yatromanolakis, 2007:250–251).

⁶² Тогда даже такой могущественный тиран, как Периандр, отправлял Алиатту для оскопления мальчиков из аристократических семейств (Her., III, 84). Написанные для спартанских девичьих хоров парфении лидийца Алкмана также свидетельствуют, что и ритуальная проституция в Лидии воспринималась в эпоху Сапфо греками вполне позитивно: «она Сиренид/ песнелюбивее, и даже богини (не выше), вместо одиннадцати/ десятков девочек (παίδων) поет это: так, когда поет лебедица у потоков Ксанфа – она, в прелюбодеянии отдающимся (ἀ δ' ἐπιμέρῳ) золотым кудряшкам...» (Alcm., fr. 1, 1, 101–106 West). Гесикий толкует ἐπιμέρος именно как μοιχεύεται (отдается в прелюбодеянии), что в приложении к лидийской девушке у Алкмана следует прочитывать в контексте известных характеристик добрачного поведения «дочерей лидийцев» у Геродота (πορνεύονται – «занимаются проституцией» Her., I, 93). См. Hesych., E, 4972. Ср. приравнивание μοιχοῖς к πορνοῖς (Hesych., M, 1559). Ср. у комедиографа Анаксила τὴν Ἐκτόρειον τὴν ἐφίμερον κόμην (эти Гекторовы желанные кудри) с явно обценными коннотациями (Anaxil., fr. 6 Play).

⁶³ Ему принадлежит сочинение «Эротика» (Ἐρωτικά), где в этом смысле сопоставлялись и анализировались Сапфо и Анакреонт (см. Athen., XIV, & 43, 25 Kaibel).

⁶⁴ Легко увидеть, что τῶν ἄλλων как несогласованное определение, общее и для γυναῖκας, и для παρθένους, здесь явно отсылает к «прочим (т. е. не лидийцам)», и противопоставлено подлежащему Λυδοί (лидийцы). См. Athen., XII, & 11, 13 (Kaibel). См.: LSJ, 70. Ср. совершенно ирреальную и сугубо эротическую образность знаменитого фр. 96 Сапфо, где девушка, уехавшая в Лидию, «выдается среди лидийских женщин как словно после захода солнца (ἀελίῳ δύντος) розоперстая луна», проливая на «многоцветные пашни» свет, от которого «пролилась прекрасная роса, расцвели (τεθάλαισι) розы, нежный кервель донник с частым цветом» (Sapph., fr. 96, 7–14 V). См. подробный анализ образности и символики этого фрагмента (Мякин, 2004:149–163).

VII–V вв. до н. э., проведенный Бр. Джентили, лишний раз подтверждает, что ἄγνα в приложении к Сапфо подразумевает именно религиозную, а не моральную чистоту (см. Sapph., fr. 2, fr. 44, fr. 53 V; Cp. Alc., 386 V; Hes., Op., 286 etc; Pind., Pyth., I, 21; Bacch., Dith., 17, 8–10; Od., XXI, 259; Gentili, 1990:220–222).

Проникновение восточного элемента наблюдается и в празднествах «фиалкогрудой» Артемиды – здесь налицо параллели с лидийскими чертами в культуре Артемиды Эфесской: сапфическую «пёструю митру из Сард» (μ]ιτράναν.../ποικίλαν ἀπὸ Σαρδίω[v , Sapph., fr. 98(a), 10–11 V) хорошо объясняют статуэтки жриц Артемиды из Эфеса в лидийских головных уборах (Лаптева, 2009: 294; Свенцицкая, 1978: 32)⁶⁵. Наряду с «царским умощением» и лидийскими сандалиями прекрасной работы, Сапфо говорит и об арфах-пектидах (Sapph., fr. 22; fr. 39; fr. 94 V). На восприятие лесбосцами восточного (малоазиатского) элемента на уровне обрядности указывает упоминание о Сапфо-создательнице миксолидийской гармонии, «которая полна страстей и подобает трагедии» (παθητικὴ τίς ἐστὶ, τραγῳδίαίς ἀρμόζουσα Plut., Mus. 16. 1136c (vi 3. 13 Ziegler))⁶⁶. По Плутарху у Сапфо даже «учились создатели трагедий» (τραγῳδοποιοὺς μαθεῖν. Plut. Ibid). Это, с одной стороны, подтверждает сделанные Бр. Джентили выводы о том, что деятельность Сапфо была посвящена отправлению религиозного культа. С другой – предполагает публичный, сценический контекст исполнения многих сапфических песен, что вновь относит их к панегириям Артемиды Термии – единственному религиозному празднеству, с которым наша традиция достоверно связывает песни Сапфо (см. выше)⁶⁷.

Таким образом, восходя к традиционному для греческой религии образу водной богини, эпитет ἰόκολλος в поэзии Сапфо отсылал, скорее всего, к более сложному синкретическому божеству, вобравшему в себя также восточные, азиатские черты.

Сокращения

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IG – Inscriptiones Graecae. Berlin, 1873 –

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

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

ISmyrna – G. Petzl (ed.). Die Inschriften von Smyrna. Bonn 1982–1987.

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

PMG – D. L. Page (ed.) Poetae Melici Graeci, Oxford, 1967

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

ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn

⁶⁵ Согласно Аристофану, Артемиды в Эфесе владеет «всезлатым домом» (πάγχρυσον οἶκον), где её « пышно чтут девы лидийцев» (κόραι Λυδῶν μεγάλως σέβουσιν , Arist., Nubes, 598–599).

⁶⁶ По Страбону «миксолидийский» (μ]ιξολύδιον) – это язык лидийцев и мисийцев (τὴν διάλεκτον, Strab., XII, 8, 3). С этим очень хорошо соотносятся указания папирусного комментария к Сапфо на тесные взаимоотношения поэтессы с лидийским царём (fr. 214 V, fr. 2, col. I, 14–18 V, см. выше).

⁶⁷ Ср. слова Овидия о «толпе» (turba) девушек и песнях Сапфо, исполняемых под аккомпанемент «кифар» (cytharas: Ov., Her. XV 15–20, 201 etc.).

Литература

- Бенвенист, 1995: Словарь индоевропейских социальных терминов. М.
- Демина Н. А. 1974: Культ Артемиды Агротеры в Аттике // *Античный мир и археология*. В. Г. Борухович (ред.). Вып. 2. Саратов, 31–37.
- Иноземцев А. Д. Остров Лесбос и лесбийские певцы и поэты // *Ученые записки императорского Казанского университета*. Год XL. Казань, 1873, 827–847.
- Лаптева М. Ю. 2009: У истоков древнегреческой цивилизации. Иония XI–VI вв. до н. э. СПб.
- Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Богослужбные и сценические древности. СПб., 1997.
- Маковский М. М. 1996: Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М.
- Мякин Т. Г. 2004 : Сафо. Язык, мировоззрение, жизнь. СПб.
- Надь Гр. 2002 : Греческая мифология и поэтика. М.
- Свенцицкая И. С. 1978 : Греческие города в составе Лидийского царства // *ВДИ*, № 1, 26–39.
- Сидорова Н. А. 1972: Искусство Эгейского мира.
- Тониа Н. М. 1979: Поэтический мир Сафо. Дисс. канд. фил. наук. Тбилиси, 1979.
- Фрейденберг О. М. 1973: Происхождение греческой лирики // *Вопросы литературы*, №3, 109–122
- Bernsdorf H. 2004 : Schwermut des Alters in neuen Kölner Sappho-Papyrus // *ZPE*. 2004. 150, 27–35.
- Bremmer J. N. 2004 : Attis: A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullian Rome // *Catullus Poem on Attis. Text and contexts / Ruurd R. Nauta (ed.)*. Leiden-Boston-Brill, 25–65.
- Broger A. 1996 : Das Epitheton bei Sappho und Alkaios. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung. Innsbruck (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; Bd. 88).
- Burkert W. 1977 : Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Caciagli St. 2007 : Poesia e Società. Comunicazione poetica e formazioni sociali nello Lesbo del VII/VI secolo a. C. Presentata dal Dott. St. Caciagli. Università degli Studi di Bologna.
- Di Benedetto V. 2005: La nuova Sappho e dintorni // *ZPE*. 153, 7–20.
- Di Benedetto V. 2004 : Osservazioni sul nuovo papiro di Saffo // *ZPE*. 149, 5–6.
- Calame Cl. 1997 : Chorus of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Function. Lanham.
- Chantraine P. 1970 : Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. T. II. P
- Cole S. 2004 : Landscape, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience. Berkeley: University of California press.
- Dillon M. 2002 : Girls and Women in Classical Greek Religion. L.
- Dörrie H. P. 1975: Ovidius Naso. Der Brief der Sappho an Phaon, mit literarischem und kritischem Kommentar im Rahmen einer motivgeschichtlichen Studie // *ZETEMATA*. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft. Herausg. Von E. Buck und H. Diller. Heft 58. München.
- Edmunds L. 2009: Tithonus in the “New Sappho” and the Narrated Mythical Exemplum in Archaic Greek poetry // *The New Sappho On Old Age. Textual and Philosophical Issues*. E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies. Trustees for Harvard University. Washington D. C., 58–70.
- Frisk Hj. 1960 : Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Heidelberg.
- Gentili Br. 1990 : Poetry and Its Public in Ancient Greece: from Homer to the Fifth Century. Baltimore-L.
- Goff B. 2004 : Citizen Bacchae. Women’s ritual practice in Ancient Greece. Berkeley-Los Angeles-L.
- Gronewald W.–Daniel R. 2004: Ein neuer Sappho-Papyrus // *ZPE*. 147, 1–8.
- Gronewald W.– Daniel R. 2004a : Nachtrag zum neuen Sappho-Papyrus // *ZPE*. 149, 1–4.
- Hamm E.– M. 1957 : Grammatik zu Sappho und Alkaios. Berlin.

- Hammerstaedt J. 2009 : The Cologne Sappho. Its Discovery and Textual Constitution // The New Sappho on Old Age. Textual and Philosophical Issues. E. Green, M. B. Skinner (ed.) / Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University. Washington D. C., 17–40.
- Hiller, 1936: F. Hiller von Gärtringen. Neue Forschungen zur Geschichte und Epigraphik von Lesbos // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen. Phil.-hist Klasse. Neue Folge. Bd. I, №6, 107–122.
- Himerius, 1951: A. Colonna (ed.). Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis. Roma, 1951.
- Janda M. 2005 : Elysion. Entstehung und Entwicklung der griechischen Religion. Innsbruck (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; Bd. 119).
- Lardinois. A. 2009 : The New Sappho poem (P. Köln. 1231 and 21376). Key to the Old Fragments // The New Sappho On Old Age. Textual and Philosophical Issues. E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies. Trustees for Harvard University. Washington D. C., 41–58.
- Lee M. 2004 : Problems in Greek Dress Terminology: kolpos and apotypygmata // ZPE. 2004, 150, 221–224.
- Liddel H., Scott R. 1996 : Greek-English Lexicon. With revised supplement 1996. Oxford.
- Lidov J. 2009: The Meter and Metrical Style of the New Poem // The New Sappho on Old Age. Textual and Philosophical Issues / E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University. Washington, 103–118.
- Luppe W. 2004 : Überlegungen zur Gedicht-Anordnung im neuen Sappho-Papyrus // ZPE. 2004. Bd. 149. S. 7–9.
- Marinatos, 2000: N. Marinatos. The Goddess and the Warrior. The naked goddess and Mistress of Animals in early Greek religion. L.- New York.
- Mason H. 2006 : Mason H. The Divinity of Lazpa (Lesbos) // Abstracts, 137 Annual Meeting of the American Philological Association, jan. 5–8 2006 / M. Skinner (ed.). Montreal, 2006. P. 136.
- Obbink D. 2009 : Sappho Fragments 58–59. Text, apparatus criticus, and translation // The New Sappho on Old Age. Textual and Philosophical Issues / E. Green, M. B. Skinner (ed.). Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University. Washington, 7–17.
- Newton Ch. 1989: Travels and Discoveries in the Levant: Vol. I–II. Zürich–New York
- Pape W. 1911: Pape W. Wörterbuch der griechischen Eigennamen. Bd. II. Braunschweig, 1911.
- Redfield J. M. 2003 : The Locrian Maidens. Love and Death in Greek Italy. Princeton and Oxford.
- Salvatore N. 1977 : Tradizione testuale diretta e indiretta dei poeti di Lesbo. Roma.
- Shields E. 1917 : The Cults of Lesbos. A dissertation submitted to the board of University studies of the John Hopkins University with the requirements for the degree of doctor of Philosophy. Menasha, Wisconsin.
- Singer It. 2008 : Purple-Dyers in Lazpa // Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and Their Neighbours: Proceedings of an International Conference on Cross-cultural Interaction, sept. 17–19, 2004 Emory University, Atlanta / B. J. Collins, M. R. Bachvarova, J. Rutherford (eds.). Oxford, 28–43.
- Spencer N. 1995 : Early Lesbos between East and West: A “Grey Area” of Aegean Archeology // The Annual of the British School at Athens. Vol. 90. Centenary Volume, 1995.
- West M. 2005: The New Sappho // ZPE. 150, 1–9.

T. G. Myakin

Ἡ ἰόκολλος sive de uno epitheto Sapphus

Consilium, quod in hoc libro scribendo sequitur, est non solum designatum epitheti ἰόκολλος in carminibus Sapphus certum componere (quod est vehementissimum, carminum Sapphicorum cognoscendorum gratia), sed eo modo Sapphus religiones, ad id epitheton pertinentes, planas

facere. Ad id, quod volumus, pervenimus nixi summa tota indiciorum, quae nobis a litteris inscriptionibusque antiquis et rebus gestis antiquorum et dictis factisque philologiae historiaeque praebentur. Nam Sapphus epitheton, quod Graece ἰόκολλος dicitur, Latine autem "violaceum pectus habens" se interpretari potest, non solum in carminibus Sapphus (Sapph., fr. 30, 103 V, carmen novissimum), sed Latonae appositum invenitur in inscriptione Attica, quae in altari uno Dianae Agroterae Athenis reperto adest (IG II (2), № 4573). Scripta Graeca antiqua, pertractata a nobis, demonstrant illam inscriptionem in altari Dianae Agroterae verbum transferre Latonamque ostendere veluti matrem fontium, veste violacea (scilicet - veste coloris aquae) tectam. Nam explicatio et enodatio operum a scriptoribus confectorum et inscriptionum epigraphicarum indicat utramque partem nostri epitheti in locis idem plane significantibus verbum transferre. Sed in Lesbo Sapphus temporibus unam matrem fontium Lesbii colebant, quae Diana Thermia nominabatur. Temporibus Sapphus Diana Thermia fontes, prope a Mytilenis situs (in loco qui nunc Thermi nominatur), possidebat. Et aqua in fontibus illis calidis erat ferruginea, colore violaceo, scilicet fiebat Diana Thermia re vera ἰόκολλος ("violaceum pectus habens"). Explicatio factorum, praebita a Himerio et Ovidio et inscriptionibus Lesbiis et ipsis carminibus Sapphicis demonstrat a poetrice in carminibus suis sapphicis "deam violaceum pectus habentem" Dianam dici, et enimvero in Lesbo facta archaeologiae indicant illo tempore conjunctionem societatemque Lydiorum ad cultum Dianae Thermiae maximam vim attulisse! Et alia multa facta indicant fuisse Sappho sacerdotem Dianae Thermiae, in honorem cuius deae jam illo tempore in Lesbo maxime feriae Thermiae (πανάγυρις Θερμιάκῃ) celebrabantur, quibuscum feriis multa carmina Sapphica Alcaicaque rectissime Himerius conjungit (Himer., Orat., 28, 1–2, p. 128 Colonna).

Т. Г. Мякин

**Ἐπὶ τῷ ἰόκολλος
(Об одном эпитете у Сапфо)**

Статья ставит перед собой задачу установить точное значение эпитета «фиалкогрудая» (ἰόκολλος) в песнях Сапфо, что позволяет лучше понять тематику и контекст сапфических песен. Ведь эпитет «фиалкогрудая» (ἰόκολλος) обнаруживается не только в песнях Сапфо (Sapph., fr. 30, 103 V, новонайденная песня), но и в приложении к Лето на одном аттическом алтаре Артемиды Агротеры. Анализ литературных и эпиграфических текстов показывает, что в этой надписи эпитет ἰόκολλος выступает как метафора, сохраняя привязку к мифологическому значению образа и представляя Лето в качестве плодоносной водной богини, одетую в «фиалковые одежды» (т. е. в одежды цвета воды). При этом мы опираемся на всю совокупность данных, которые нам предоставляют античная литература, надписи, филология и история. Таким образом лексика вновь опубликованного М. Гроневальдом и Р. Даниеэлем в 2004 г. стихотворения Сапфо дает нам несомненную возможность связать деятельность сапфического фиаса с культом Артемиды. Ведь проанализированные нами греческие тексты указывают, что в качестве богини-хранительницы источников на Лесбосе издревле почиталась Артемида Термия (вода в ее ключах в Терми на Лесбосе была особенно «ржавого», подлинно «фиалкового» цвета).

Ключевые слова: язык архаической греческой лирики, поэзия Сапфо, эпитет ἰόκολλος, религия архаического Лесбоса, культ Артемиды на Лесбосе