

Саффо и культ Артемиды на Лесбосе (VII–VI вв. до н. э.)

Открытое в 2004 г. М. Гроневаальдом и Р. Даниелем в результате сопоставительного анализа двух античных папирусов (P. Coel. 21351, fr. 2 и P. Оху. XV, 1787, fr. 1–2) новое стихотворение Саффо, как кажется, проливает дополнительный свет на религиозное мировоззрение поэтессы и деятельность возглавлявшегося Саффо культового содружества (фиаса) в ее историческом и культурном контексте. Приведем сначала текст стихотворения полностью, сопроводив его 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) Саффо².

Ἕμμες πεδὰ Μοῖσαν ἰ]οκ[ό]λων κάλα δῶρα παῖδες
 σπουδάσδετε καὶ τὰν] φιλάοιδον λιγύραν χελύνην·
 Ἕμοι δ' ἄπαλον πρίν] ποτ' [έ]οντα χροά γήρας ἦδη
 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 γήρας, ἔχ[ο]ντ' ἄθανάταν ἄκοιτιν.

¹ Текст и критический аппарат, с некоторыми уточнениями и дополнениями, приводятся по последнему изданию Д. Оббинка: D. Obbink, "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 (2009), 11–12. Восполнение лакун (в квадратных скобках) мы даем по М. Уэсту, чья реконструкция, как указывает Д. Оббинк, ссылаясь на P. Coel. 21351, fr. 2. «ожидается». См.: D. Obbink (supra) 12; M. West, "The New Sappho" // *ZPE* 150 (2005) 4. Необходимо учитывать, однако, резонные возражения и не менее аргументированные восполнения В. Ди Бенедетто: V. Di Benedetto, "La nuova Sappho e dintorni" // *ZPE* 153 (2005) 18 (см. наш apparatus criticus). Ср. также editio princeps: W. Gronewald, R. Daniel, "Ein neuer Sappho-Papyrus" // *ZPE* 147 (2004) 1–8. См. о тексте, в связи с apparatus criticus: J. Hammerstaedt, "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 (2009) 17–40.; M. Gronewald, R. Daniel, "Nachtrag zum neuen Sappho-Papyrus" // *ZPE* 149 (2004) 1–4; W. Luppe, "Überlegungen zur Gedicht-Anordnung im neuen Sappho-Papyrus" // *ZPE* 2004 7–9; V. Di Benedetto, "Osservazioni sul nuovo papiro di Saffo" // *ZPE* 149 (2004) 5–6; M. West (supra) 1–9.

² См. подробнее: J. Lidov, "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 (2009) 103–118.

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 поделывать?
 Человеку стать не дано нестареющим. Эос
 розолокотная, говорят, была влюблена в Тифона,
 прочь бежала она с земли, его унося с собою.
 Был он прекрасен, юн, но вот, время пришло и старость
 Взяла за плечи его, седого, бессмертной супруги мужа.

Apparatus criticus

1 ὕμμες τάδε Janko: ὕμμιν φίλα Di Benedetto³ : φέρω τάδε Gronewald-Daniel⁴
 Μοίσαν ἰοκόλ]πων уже Stiebitz применительно к P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2 (стр. 1–26) 2
 σπουδάξετε : σπουδάξετε, по-видимому, «следует ожидать», исходя из P. Coel. 21351, fr.
 2 (примеч. Д. Оббинка): πρέπει δὲ λάβην Di Benedetto⁵: λάβοισα πάλιν vel ἔλοισα
 πάλιν Gronewald-Daniel κατ F. Ferrari: τὰ]μ (P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2) Gronewald-Daniel
 φιλάοιδον опознано Maas по P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2 (стр. 1–26) 3 ἔμοι Snell: κέκαρφ⁶
 Gronewald-Daniel δ⁷ Di Benedetto: μὲν Snell ἄπαλον Gronewald-Daniel πρίν Di Benedetto⁶:
 μοι Gronewald-Daniel ποτ⁷ [ἔ]οντα Gronewald-Daniel 4 ἐπέλλαβε либо κατέσκεθε, λεῦκαι
 δ⁷ West: διώλεσε Di Benedetto⁷: ὄγμοισ(ιν) либо ὄγμοι δ⁷ ἔνι Gronewald-Daniel λεῦκαι
 Hunt δ⁷ Lobel: τ⁷ Hunt ἐγ]έροντο Hunt ἐκ P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2: ἐγ P. Coel. 21351, fr. 2
 5 θ]ῦμος Gronewald-Daniel 6 νεβρίοισι West: -σιν (P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2; P. Coel.
 21351, fr. 2) 7 τὰ <μὲν> West: <ταῦ>τα vel <ὄν δὲ> (т. е. ἄνα δὲ) Gronewald-Daniel: τὰ
 <νῦν> Janko στεναχίζω P. Coel. 21351, fr. 2: στεναχίσδω West: не сохранилось в P. Oxy.
 XV, 1787, fr. 1–2 κεν P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2: кем 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 в этой
 части не сохранился): φ..αθειςαν West: δέπας εἰσάμ- Gronewald-Daniel: λα[λ]άγεισαμ
 Janko βάμεν⁷ артикуляция West: εἰσαμβάμεν⁷ Gronewald-Daniel, хотя эолийский диалект,
 по-видимому, требует εἰσομβάμεν⁷ Stiebitz φέροισα[v к P. Oxy. XV, 1787, fr. 1–2 11
 ἔοντα [κ]άλον либо ἔοντ⁷ ἄ[π]αλον Gronewald-Daniel 12 πόλιον либо πόλιον Gronewald-
 Daniel ἔχ[o]ντ⁷ Gronewald-Daniel

С абсолютной достоверностью восстанавливаемый в первом стихе
 эпитет ἰοκόλπος (буквально, «фиалкогрудая») встречается, помимо
 приведенного стихотворения, еще в трех стихотворных отрывках Сапфо. В
 одном случае – это фрагмент свадебной поэзии: «Девы же... /творя
 всенощную... / любовь твою поют и невесты /фиалкогрудой» (παρθένοι
 δ[.../ παννυχίσδοι[σ]αι[.../ σὰν ἀείδοισ[ι]ν φ[ιλοτάτα καὶ νύμ]/φας

³ V. Di Benedetto, "La nuova Sappho e dintorni" // ZPE 153 (2005) 18.

⁴ W. Gronewald, R. Daniel, "Ein neuer Sappho-Papyrus" // ZPE 147 (2004) 4–5.

⁵ V. Di Benedetto (supra n. 3) 17–18.

⁶ V. Di Benedetto, "Osservazioni sul nuovo papiro di Saffo" // ZPE 149 (2004) 5.

⁷ V. Di Benedetto (supra n. 3) 18.

ἰοκόλπω Sapph., fr. 30, 2–5 V). Во втором случае – это фрагмент религиозного гимна, где ἰοκόλπος прилагается либо к смертной девушке, либо к богине: «...воспой нам/ фиалкогрудую» (ἄεισον ἄμμι/ τὰν ἰοκόλπον, Sapph., fr. 21, 13 V). Его 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 ἤδη/... ἀμφιβάσκει, Sapph., fr. 21, 6–7, ср. выше ст. 3–4 новонайденного стихотворения). Следовательно, во фр. 21 эпитет ἰοκόλπος был употреблён в близком к новонайденному стихотворению контексте. Он мог прилагаться либо к Музе, которая выступает здесь в единственном числе, либо – к другой богине, связанной с Музами⁸. Стихотворный размер и тематика других фрагментов Сапфо, сохранившихся на том же папирусе что фр. 21 и 30 (Р. Оху. 1231, II в. н. э.), также наводят на мысль о культовом, обрядовом контексте ἰοκόλπος⁹.

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

До сих пор большинство антиковедов почему-то считает, что эпитет ἰοκόλπος «более нигде не засвидетельствован», кроме как у Сапфо¹⁰. 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

⁸ Ср. фр. 124, где Сапфо обращается к Каллиопа: «ты же сама, Каллиопа» (αὐτὰ δὲ σὺ, Καλλιόπα, Sapph., fr. 124 V). В. Ди Бенедетто, подчеркивая особый статус Каллиопы у Гесиода, отмечает в связи с этим: «Призывать Каллиопу в единственном числе означало признавать существование Музы в единственном числе, которая, вместе с тем, представляла бы собой и остальных». См. V. Di Benedetto (*supra* n. 7) 13–14. Ср. обыгрывание имени Каллиопы в характеристике Муз как «красующихся прекрасным голосом» – ἀγαλλόμενα ὀπὶ καλῆ в Hes., Theog., 68.

⁹ Лексика поэтических фрагментов Сапфо, сохранившихся на этом папирусе (Р. Оху. 1231: Sapph., fr. 15–30 V), в одном случае обнаруживает в них гимны, адресованные к Гере (Sapph., fr. 17 V), либо к Киприде (Sapph., fr. 15 V). В другом случае – просто вписывает в обрядовый либо свадебный контекст, предполагая хоровое исполнение (ср. «творить всенощную» - παν]νυχίσι[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[τατι/ ταύτῃ ἐ]πόημεν, Sapph., fr. 249a V). Наконец, в третьем случае эти фрагменты выглядят поэзией, воспевающей красоту девушек, участвующих в обрядовом, ритуальном действе – танце или пении. Так, во фр. 23 девушка уподобляется «златокудрой Елене» (ξάνθαι δ' Ἐλέναι, Sapph., 23, 4 V) в контексте «творения всенощной» (см. выше, *ibid.*, 13), во фр. 22 девушка Абантис должна воспеть Гонгиллу, взяв пектиду, поскольку велит «Кипророжденная» – Κ]υπρογέν[ηα, Sapph., fr. 22, 16 V). В свою очередь, во фр. 16 отсутствующая Анактория также сравнивается с Еленой, причем на первое место ставится «прелестный шаг» (ἔρατόν τε βᾶμα, Sapph., fr. 16, 17 V). Βᾶμα (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.

¹⁰ A. Broger, *Das Epitheton bei Sappho und Alkaios. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung* (Innsbruck, 1996) 46; Hamm E.–M, *Grammatik zu Sappho und Alkaios* (Berlin, 1957) 95. То же: LSJ, 832 (Suppl., 158).

Дионисия, хранительница ключей / городского храма (Артемиды),/ твоя, о госпожа, служительница» (Ἴ Αρτέμιδι / [σοὶ τόνδ'] Ἴ Αγρετέρα¹¹, Διὸς Λητοῦς τε ἰοκόλπου/[... ἐπ' ἄ]γγρων βωμὸν ἐπήγλαισεν / [μήτ]ηρ 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 ἰοκόλπος, прилагаемый к Лето. Это дает ключ к пониманию значения эпитета ἰοκόλπος у Сапфо, и, как мы покажем ниже, проясняет культовую специфику фиаса Сапфо в историческом и культурном контексте.

Среди посвященных надписей Артемиде архаической, классической и эллинистическо-римской эпохи эта афинская надпись, являет собой исключительно редкий пример дедикации, где прямо называются известные по литературной традиции родители Артемиды: Зевс и Лето¹². Более того, имя Лето здесь сопровождается эпитетом. Это значит, что составитель надписи, приводя имя Лето и сопровождая его эпитетом ἰοκόλπος, вкладывал в это какой-то специальный, культовый смысл. Подобно тому, как вообще наделяются особым смыслом специальные характеристики, прилагаемые к божеству в посвященных надписях и декретах (ср. уникальные апелляции к Артемиде как к «здоровью и спасению Совета и Народа», «милостивой», «богине-родовспомогательнице»¹³, «спасительнице холма»¹⁴). Иначе говоря, жрица-составитель надписи обращалась здесь к Артемиде *целенаправленно и специально как к «дочери Зевса и фиалкогрудой (ἰοκόλπου) Лето»*¹⁵. 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.

¹¹ В SEG II, 770 вместо [σοὶ τόνδ'] Ἴ Αγρετέρα (этим, тебя, о Агретера (алтарем)) предлагается читать [τόνδε, παῖ] Ἴ Αγρετέρα (этим, о дитя Агретера (алтарем)). Автор выражает свою признательность С. Р. Тохтасьеву за возможность ознакомиться с этой публикацией.

¹² Мы просмотрели свыше 700 посвященных надписей, а также декретов, касающихся организации религиозных празднеств, из Аттики, Ионии, Карики, Пелопоннеса, Беотии, Фессалии и Эвбеи (всего 790 контекстов со словом Ἴ Αρτεμις 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, IEph, 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 посвященной 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 Δίος) – богиневладычице 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).

¹³ Вместо более употребительного – «родовспомогательнице» (Λοχία или Λοχεία): IG II(2), 4547, 4; IG, IX (2), 142, 2 и др.

¹⁴ Ὑγιεία καὶ σωτηρία τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου: IMagnesia, № 67, 30; Ἰλεφ: SEG, XXVI, 267, 2; Λοχέ[α] θ]εῖα: IG IX (2), № 141, 3; Σωσικολώνω: ID V, 2377, 2.

¹⁵ Ср. восполнение П. Хансена к надписи на алтаре: «[τόνδε, παῖ] Ἴ Αγρετέρα (этим, о дитя Агретера (алтарем))»: SEG II, 770.

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 (ἀμφιρύτη), и с обеих сторон черная волна (κῦμα κελαϊνόν) низвергалась на сушу под ветры, дующие со свистом» (ἐξήει χέρσον δὲ λιγυπνοίοις ἀνέμοισιν, *Hom. hymn. Apoll., II, 26–27*). По другой версии (Страбон) Лето «разрешилась от бремени» (τὰς ὠδῖνας ἀποθέσθαι) Аполлоном и Артемидой в водах реки Иноп на о. Делос. Туда, «начиная с героических времен» (ἀπὸ τῶν ἥρωικῶν 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*)»¹⁶. 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 λοχεΐαν καὶ τὴν τροφὸν τὴν Ὀρτυγίαν, *Strab., Geogr. XIV, 20; Sch. In. Pind. Od. P. Нур., а3–б*). 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 Аретуза», где у Лето «родилась Артемида» (Ἄρτεμιν γεγενῆσθαι, *Schol. In Pind., Od. Nem. 1, 3*).

В контексте нашей надписи столь явное подчеркивание факта рождения Артемиды от Лето может обуславливаться тем, что алтарь Артемиде Агротере, дочери «фиалкогрудой (ἰοκόλπου) Лето», был посвящен афинской жрицей «в полях» (ἐπ' ἀ]γρῶν), далеко отстоя от храма Артемиды Агротеры на реке Илисс, хранительницей ключей (=настоятельница) которого была жрица (*Paus., I, 19, 6*)¹⁷. Но, прежде всего, – в руках Артемиды Агротеры в Аттике была жизнь детей. Ведь «те, кто переходит из детей (ἐκ τῶν πα[ί]δων) в мужи», отправляясь на военную службу, совершали жертвоприношение и шествие в доспехах в честь Артемиды Агротеры (*IG II (2), № 1006, 53–58*). А наша жрица посвятила алтарь Артемиде Агротере 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» (ὑπὲρ 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 Родовспомогательнице¹⁸.

¹⁶ По нашему мнению, именно с водой следует соотносить и гесиодовскую «Лето в темно-синих одеждах» (Λητὼ κυανόπλεπλον, *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*).

¹⁷ См. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion* (L., 2002) 23–24.

¹⁸ Ср. *IG II(2), 4688*: «Тимофея, жена Гагния Эрхея за детей (ὑπὲρ τῶν παιδίων) посвятила Артемиде Диктинне (Δικτύνει τ. е. «владеющей рыболовными сетями»). Или *IG IX (2), № 141*: «Аристократаей»

В контексте всего этого легко понять культовый смысл эпитета ἰόκολλος в приложении к Лето–матери Артемиды Агротеры. По-видимому, первая часть эпитета ἰόκολλος (происходящая от ἴον «фиалка») отсылает здесь к фиалковому, темно-синему цвету морской или речной волны. Ведь Лето родила Артемиду в воде. Так, в литературных текстах эпитеты с ἴο- в первом члене отсылают именно к цвету обозначаемого предмета (Гомер, Гесиод, Пиндар)¹⁹. А среди этих эпитетов ἰοειδής (фиалковидный), эпитет с наиболее выраженным цветовым значением, – это собственный эпитет моря и водных источников (в приложении к πόντος – П., XI, 298; Od., V, 56; Od., XI, 107, Schol. П., XXIII, 850 (Ariston.), Schol. Od., III, 6., Hes., Theog., 844; к κρήνη – Hes., Theog., 3; Schol. Hes., Theog., 3; Hes., fr. 380, 1 (Prisc., Inst. 14, 34)). В связи с этим, второй составляющий элемент эпитета ἰόκολλος (от κόλλος – «грудь, складка, лоно») здесь, скорее всего, должен отсылать к груди либо к объятиям кормилицы. Такое прочтение, если принять во внимание этимологию κόλλος и его изначальное гомеровское значение («грудь, объятия кормилицы»), представляется в данном контексте единственно возможным²⁰. Исходя из этого, а также из соотнесённости

Батаракейя – Артемиде, богине Родовспомогательнице, по молитве (εὐξαμ[ί]να). Ср. формулу «за детей» (ὕπ[ε]ρ τῶν πα[ι]δ[ί]ων) в списках посвященных 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. См. М. Dillon (supra p. 17) 20–21.

¹⁹ В эпиграфических текстах эпитеты с ἴο- в первом члене, помимо нашего случая, по-видимому, почти не встречаются (мы использовали поисковую систему Электронного тезауруса надписей TLG, см. выше прим. 11). В литературных текстах ἰοδνεφής («черный либо темно-красный, либо так называемый фиалковый (ἰάνθινον)», по Schol. Od., IV, 135) прилагается к темноокрашенной шерсти: Od., IV, 135; Od., IX, 426. Ἰόεις (фиалковый) – к железу (П., XXIII, 850. Schol. П. XXIII, 850C, 1–3). Ἰόδετος (сплетенный из фиалок) и близкие ему по значению ἰοπλόκαμος и ἰοπλοκος – к венкам (Pind. Dith., fr. 75, 6; Pind., Pyth., I, 1; Simonid., fr. 50, 3 (Ceoss.); Pind., Ol., VI, 29–30, cum schol.; Pind., Isthm., VII, 23; Alc., fr. 384 V. То же относится к ἰοστέφανος (фиалковенчаный): Hymn. Hom., VI, 18; Sol. 7, 4; Theogn., 1304, 1332, 1383; Bacch., Erin. Od. 3, 2.

²⁰ Это традиционное (LSJ, 974), «анатомическое» толкование κόλλος в последнее время оспаривается. Следуя позднеантичным и эллинистическим свидетельствам, некоторые учёные под κόλλος понимают «выпуклую складку вниз от груди женского пеплоса», толкуя сапфическое ἰόκολλος как «одетая в фиалковые (=пурпурные) одежды», хотя и ранние изображения греческих платий, и современные Сапфо тексты свидетельствуют против такого толкования. Признавая это, М. Ли, специально занимавшаяся обозначениями одежды в древнегреческом, тем не менее, считает, что «вопрос остается открытым», сама склоняясь к мысли, что термин κόλλος «приобрел анатомическое значение в позднейший период». См.: М. Lee, “Problems in Greek Dress Terminology: kolpos and aroptygma” // ZPE 150 (2004) 221–224. Это, по ее мнению, подтверждается «гомеровским словоупотреблением». Однако, если обратиться к Гомеру, легко увидеть, что М. Ли здесь не права. Ведь если проанализировать все случаи употребления κόλλος у Гомера, принимая во внимание этимологию данного слова и замечания схолий, очевидно следующее. Этимологически восходя к образу согнутых в локтях рук, κόλλος у Гомера изначальное означает «объятия» (ἀγκάλας) женщины, вскармливающей ребенка. Ср.: P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots (Paris, 1977) 558; Н. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch: Bd. I (Heidelberg, 1960) 906. Так, в «Илиаде» во время свидания Гектора с Андромахой служанка подходит к ней, «держа на груди (по схолиям – «в объятиях») безмятежного.../ Гекторида» (παῖδ' ἐπὶ κόλλῳ ἔχουσα ἄταλάφρονα... / Ἐκτορίδην, П., VI, 400–401). Испугавшись отца, младенец Гекторид тотчас «потянулся, крича» к «груди (=объятиям) красивоподпоясанной кормилицы» (πρὸς κόλλων ἐϋζώνοιο τιθήνης, П., VI, 467–468; Schol. (vet). In П. VI, 400, sch. 1–2 Ariston. – «грудью (κόλλων) он теперь назвал объятия (τὰς ἀγκάλας)). Наконец, Гектор передает своего сына «в руки милой супруги» (ἀλόχοιο φίλης ἐν χερσίν), и та «приняла его на благовонную грудь (= в объятия)» (κηρώδει δέξατο κόλλῳ, П., VI, 482–483). Точно так же

первого элемента эпитета ἰόκολλος здесь с водной стихией, что за божество мы можем увидеть в «фиалкогрудой Лето» (Λητοῦς ἰοκόλλου) афинского алтаря Артемиды? Конечно же, – это богиня-мать, питающая Артемиду Агротеру, в руках которой жизнь «детей Дионисия». Ведь ради них безымянная жрица и воздвигла алтарь. Известно, что у Лето, традиционно почитавшейся вместе с Аполлоном и Артемидой как «кормилица детей» (κουροτρόφος), обычно просили «счастья материнства» (εὐτεκνίαν, Theocr., XVIII, 50–51). 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). И мужские «короткие хитоны», и гиматии с золотом и пурпуром, значащиеся в делосских списках приношений в храм Лето, это – скорее всего, – благодарственные дары за рождение ребенка (ID III, № 1428, col. II 53; ID III, № 1430, fr. f16). При этом, по своему составу они совершенно аналогичны таким же, но куда более многообразным благодарственным дарам Артемиде (Ср. IG II (2), № 1514, 7–19). Известно, что именно Артемида уже с раннеархаической эпохи становится главной богиней-хранительницей женщин, «львом для женщин», способной и убить любую из них, и облегчить им роды (П., XXI, 483–484, schol. П., XXI, 484). Применительно к Лесбосу на Артемиду как на главную распорядительницу женской жизнью указывает Алкей (Alc., fr. 390 V). Как свидетельствуют знаменитые посвящения этой богине от Никандры с о. Наксос (VII в. до н. э.) и Телестодики с о. Парос (VI в. до н. э.), Артемида, «стреловержица» (ἰοχεαίρη) и «дева» (παρθένος), в эпоху Сапфо и устраивает замужество девушки, и «живым ее род возвращает в здравии» (τῶν γενεῆν βίον τ' αὐξ' ἐν ἀπημοσύνῃ)²¹.

Итак, если «фиалкогрудая (ἰόκολλος) Лето» афинского алтаря Артемиды Агротеры – это питающая богиня-мать, то и у Сапфо эпитет «фиалкогрудая» ἰόκολλος также должен отсылать к «груди» либо к «объятиям» богини-кормилицы – хранительницы «фиалковых» вод и источников. Ведь культовый, обрядовый контекст употребления эпитета ἰόκολλος как в новонайденном стихотворении Сапфо, так и в указанных

«на грудь (=в объятия) приняли» (ὑπεδέξατο κόλλῳ) некогда морские богини Фетида и Эвринома младенца Гефеста, став его приемными родителями (П., XVIII, 397. Ср. П., VI, 136; П., IX, 570; Od., XV, 469). Отсюда – естественное развитие значения κόλλος уже у Гомера по двум линиям. По линии метафоры – к значению «бухта, залив, пучина» (= «объятия» той или иной традиционно одушевляемой «земли» или стихии. См. П., XVIII, 140; П., XXI, 125; Od., V, 52 etc), и по линии метонимии – к значению «грудь, лоно». Так, мать Гектора Гекуба, заклиная Гектора не сражаться с Ахиллом, вновь зовёт сына в свои объятия, одной рукой «обнажая себе грудь (κόλλῳ ἀνιεμένη)», а другой – показывая «сосок» (μαζόν, П., XXII, 80. Ср. П., XX, 471; П., XIV, 219. Ср. Od., II, 300.). Схолии поясняют: «κόλλῳ ἀνιεμένη ... - т. е. обнажая изгибы (груди) у сосков» (τὸ κατὰ τοὺς μαζοὺς κόλλῳμα, Schol. In. П., XXII, 80a, 3 Ariston., то же – Suda, A 2457); «грудь обнажая, другой рукой сосок подняла» (κόλλῳ ἀνιεμένη, ἐτέρῃφι δὲ μαζὸν ἀνέσχευ): это – части тела породившие и выкормившие, подобно тому как (сказано): «От груди (ἀπὸ κόλλῳ) матери Илифии благоволящей вы пришли» (Call., fr. 7, 9–10). Цит. по Schol. In. П., XII, 80c, 1–3. «Κόλλῳ ἀνιεμένη – обнажая себе грудь (κόλλῳ, Schol. In. П., 80, 1D scholia). У Гесихия (Hesych., A, 4824): ἕ Ανιεμένη – поднимающая и раскрывающая пеплос, показывающая сосок, и выдвигающая из складок одежды (αὐχένος) грудь (κόλλῳ)».

²¹ См. IG XII (5), № 215; IG XII (5), № 216; IG XII (5), № 1425b.

выше фрагментах 21, 30, 103 поэтессы очевиден²². Ведь и традиционное соотнесение *ἰόκολπος* с *ἰόζωνος* (фиалковопоясный) предполагает культовый, обрядовый контекст употребления эпитета²³. Кроме того, у лесбосских поэтов существительное *κόλπος* засвидетельствовано лишь раз и именно в значении «грудь, объятия» – в предполагаемом фрагменте «Гимна к Зевсу» Алкея: «тебя, (Зевс), приняли себе на грудь (=в объятия) у Крона чистые Хариты» (*κόλπω σ' ἐδέξαντ' ἄγναι, Χάριτες, Κρόνω, Alc., fr. 386 V*). Хариты приняли Зевса в объятия с тем, чтобы его вскормить, как это следует из сопоставления с известным местом у Гесиода: «и его (Зевса) у нее (Реи) приняла (δέξατο) Земля великанша, (чтобы) на Крите просторном вскормить» (*τραφέμεν, Hes., Theog., 479–480*)²⁴.

Итак, какую же богиню следует видеть в «фиалкогрудой богине» из фр. 103 Сапфо? В контексте выявленного культового значения эпитета *ἰόκολπος*, данных Алкея и надписей, мы можем видеть в сапфической «фиалкогрудой богини, дочери Кронида» (*παῖδα Κρονίδα τὴν ἰόκ[ολπ]ον, Sapph., fr. 103 V*) только Артемиду. Во-первых, именно Артемиду Сапфо в своем гимне к Артемиде Агротере называет дочерью «Кронида» (*Κρονίδα, Sapph., fr. 44a V*)²⁵. Во-вторых, только Артемиду с древних времен почитали в Митилене в качестве 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.

²² Ср. выше прим. 20. Подчёркивая значимость воды для женских ритуалов, которыми заведовала Артемиды, Сьюзен Коул недавно на большом археологическом материале показала, что «вода была фокусирующей точкой в святилищах Артемиды – располагались ли они в горах, в болотистой местности, или на берегу реки. См. S. Cole, *Landscape, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience* (Berkeley, 2004) 192–193. Ср. эпитеты Артемиды в Спарте, Патрах, в на границе с Мессенией (*Λιμνώτις* – «Болотная», *Λιμνώια* «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 Артемиды 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*). См. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1977) 235. Ср. об Артемиде Агротере как покровительнице рыболовства в Аттике: Н. А. Демина, «Культе Артемиды Агротеры в Аттике» // *Античный мир и археология*. В. Г. Борухович (ред.). Вып. 2 (Саратов, 1974) 34–37.

²³ См.: LSJ, 832.

²⁴ Ср. в гомеровском «Гимне к Деметре» (*Hom. Hymn. In Cer. V, 231–232*): «Так сказав, она (Деметра-кормилица – Т. М.) приняла его на благовонную грудь в руки бессмертные» (*θυώδει δέξατο κόλπω/ χερσίν τ' ἄθανάτοισι*). И там же (ст. 285): «Она же, ребенка на руки взяв (*παῖδ' ἀνὰ χερσίν ἐλοῦσα*) на груди своей полагала (*ἐφ' ἐγκάτθετο κόλπω*)». То же в гомеровском «Гимне к Дионису» (*Hom. Hymn. In Bacch. XXVI, 3–4*): «его (Диониса – Т. М.) вскармливали (τρέφον) прекрасноволосые нимфы от отца-владыки приняв себе на грудь (*δεξάμενα κόλποισι*)».

²⁵ В отличие от Афродиты, которая у Сапфо, всё-таки, «дочь Зевса» (*παῖ Δίος, Sapph., fr. 1, 1 V*). 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. См. дискуссию и другие аргументы в пользу авторства Сапфо: N. Salvatore, *Tradizione testuale diretta e indiretta dei poeti di Lesbo* (Roma, 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 αἴγος, Sapph., fr. 40 V*). Ведь именно в культе Артемиды Агротеры коза была главным жертвенным животным: Schol. In *Aristoph., Equ., 660a, 1–6; Xen., Hell. IV, 2, 20*.

12), Артемида (названная здесь Платанаидой – «Платановой»)²⁶, «дочь Зевса, изобилующая водой» (κόρη Διὸς, ὑδατόεσσα), подарила Орфит, «источник нимф» (πηγή[ν] Νυμφάων) там, где «в давние времена цари (βασιλῆες), устав от войны, отложили в сторону копья» (IG XII (2), 129). Почитание этого «источника копья» (Δορύκναμα), 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).

В связи с этим, весьма вероятно, что связанная с источниками «фиалкогрудая богиня» Сапфо это – Великая Артемида Термия (Μεγάλα Ἄρτεμις Θερμιά, IG XII (2), № 108, 1–2; Ср. IG XII (2), № 101, 103, 105). Именно в честь неё, владычицы горячих источников в Терми близ Митилены, устраивались празднества с атлетическими, а также музыкально-поэтическими состязаниями, – Панегиреи Тёплых ключей (Θερμιάκα Παναγύρις; IG XII (2), № 247, 5)²⁷. Действительно, красно-коричневый, «ржавый» цвет воды в этих источниках весьма соответствует «фиалковому» (ἰάνθινον), как его характеризуют Схолии к Одиссее (Schol. Od., IV, 135)²⁸. И именно с выступлениями на этих Панегиреях связывал поэтическую славу Сапфо и Алкея хорошо знавший лесбосскую поэзию ритор Гимерий²⁹: «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 панегиреи (πανήγυριν)³⁰. И Сапфо, единственная из женщин возлюбившая прекрасное с лирой в руках (μετὰ λύρας ἐρασθεῖσα) и ввиду этого посвящающая всю свою поэзию Афродите и Эротам, этот предлог претворяла для себя в девическую красоту и хариты своих песен» (παρθένου <κάλλος > καὶ χάριτας τῶν μέλων ἐποιεῖτο, Himer., Orat., 28, 1–2 p. 128 Colonna).

То есть, по Гимерию, Сапфо, использовала свои выступления с лирой на панегиреях Артемиды как «предлог» (τὴν πρόφασιν) для прославления «девической красоты», Афродиты и Эротов. При этом Артемида прославлялась на лесбосских панегиреях как Изобилие – Θαλήν. Толкуя её имя так («изобилие» – ἡ εὐθηνία, Etymol. Guidianum (Weigel), p. 255), античные грамматиканы пользовались словом, обозначавшим в Эфесе «изобилие» плодов, даруемое Артемидой: «для (нашей) богини и то из её

²⁶ См. о роли платана в культе Артемиды, Лето и в свадебном обряде (Theocr., XVIII, 35–58), ср. также культ Артемиды Ореховой (Καρνάτις) на Пелопоннесе (Thuc., V, 55).

²⁷ Ср. «Артемиде Термии Благовнемлющей» (Ἄρτέμιδι Θερμιά Εὐακόω, IG XII (2), 105). Надписи эллинистической и римской эпохи ставят распорядителем её панегирей «гимнасиарха» (γυμνασιάρχῳ) и «агонофета» (ἀγωνοθέταν, IG XII (2), № 241, 2; № 242, 3. См. также: E. Shields, 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 (Menacha, 1917) 13–14.

²⁸ См.: Ch. Newton, Travels and Discoveries in the Levant: Vol. I–II (Zürich–New York, 1989) 60. Ср. о фиалковом цвете выше, прим. 19.

²⁹ В другой своей речи он подробно пересказывает Алкеев «пэан в песнях» (ἐν μέλεσι παιᾶνα) к Аполлону. См.: Himer., Orat., 48, 10–11 (pp. 200–201 Colonna).

³⁰ Лесбосские надписи называют «панегиреями» (παναγύρις) только празднество в честь Артемиды (Θερμιάκας παναγύριος; IG XII (2), № 242, 7–8; № 246, 7–8; № 247, 8 и др.).

изобилия/... взяв для себя.../ ...благоденствие нашего города/... Артемида стережёт» (τῆ θεῶ καὶ τὰ ἐκ εὐθη[νίας/...ἡ]ημένους.../τὴν τῆς πόλεως εὐετηρία[v/...A]ρτεμις φυλάσσει, IPh, № 929, col., 1, 6–9)³¹. Этому соответствует обыкновение 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 ὕδραγωγίον ἀπὸ Κεγχρέαν (scil. παγᾶν) Ἀρτέμιδι Θερμία Εὐακόω, IG, XII, № 103. Ср. выше Strab., Geogr. XIV, 20)³². Действительно, каменные гробницы анатолийского типа, найденные в Терми³³, 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 Эфесской³⁴, и дружбу Сапфо с лидийским царем Алиаттом: поэтесса умащается «царским миром» (μύρωι/...[βασ]ιλίωι, Sapph., fr. 94, 18–20 V), ее «высокоценимые» (περὶ πολ/[λοῦ π]οιουμένας) девушки «входят в дом царя» (ἐπὶ/[βασι]λικὸν οἶκον φοι/τώσας Sapph., fr. 214 B, fr. 2, col. I, 14–18 V).

Таким образом «фиалкогрудые» (ἰόκολποι) Музы в новонайденном стихотворении Сапфо – это, по-видимому, Музы «фиалкового» источника, посвященного «фиалкогрудой» (ἰόκολπος) Артемиде. Ближайший аналог этим сапфическим Музам – геликонские Музы Гесиода, которые, одаря поэта интеллектуальными дарами, так же «танцуют» (ὄρχεῦνται) вокруг «фиалковидного источника» (κρήνην ἰοειδέα, Hes., Theog, 3). Причем у Сапфо по гомеровскому образцу эпитет, характеризующий Артемиду как хозяйку источников (очевидно, ввиду цвета воды в них), метонимически переносится на обитающих у ее источника Муз³⁵.

По-видимому с Артемидой Термией на Лесбосе могли отождествлять Артемиду Эфиопию (или Эфопию: Ἀιθοπία), с культом которой Сапфо

³¹ Как имя богини плодородия εὐθηνία было известно также и в Тире на Пелопоннесе (IG IV, № 676).

³² Архаический храм Артемиды на митиленском акрополе также подражал знаменитому храму Артемиды Эфесской, заимствуя у последнего (вместе с ионийскими колоннами) «четырёхугольные основания вместо более обычного спиралевидного элемента». См. N. Spencer, “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) 299.

³³ H. Mason, “The Divinity of Lazpa (Lesbos)” // Abstracts, 137 Annual Meeting of the American Philological Association, jan. 5–8 2006 (Montreal, 2006) 136.

³⁴ См. И. С. Свенцицкая, “Греческие города в составе Лидийского царства” //ВДИ 1 (1978) 32, 36.

³⁵ Так, у Гомера «Музы, обладающие жилищем на Олимпе» (Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι, II., II, 484), несколько стихов спустя называются уже «Музами Олимпиадами» (Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι, Ibid., 491). Об устойчивости последнего наименования свидетельствует корректура Зенодота, читавшего и в II., II, 484 «полногрудые Музы Олимпиады» (Ὀλυμπιάδες βαθύκολλοι, school. II., II, 484). Ср. Hes., Theog., 25. Подобно тому как у Гомера Музы могли именоваться Олимпиадами (олимпийскими) ввиду того, что живут на Олимпе рядом с отцом - Зевсом Олимпийским (Ὀλύμπιος; II., I, 353, 508 etc.), так и у Сапфо Музы вполне могли называться «фиалкогрудыми» (ἰόκολποι) ввиду того, что обитают у источников, которыми владеет «фиалкогрудая» (ἰόκολπος) Артемида. Ср. Hes., Theog., 1–2.

связывает приписывавшаяся ей эпиграмма из Палатинской антологии (Anth. Pal., VI, 269). Эпиграфически засвидетельствованный на Лесбосе и в малоазийских Эрифрах надписями III в. до н. э. этот культ вполне мог восходить (как и почитание Артемиды в качестве покровительницы источников) к эпохе эолийской колонизации (IG XII (2), 92; SEG 16, 725)³⁶. Эпиграфически он засвидетельствован в самой древней части Митилены (IG XII, №92: «... итто Эрмонея Артемиде Эфопии» –...ἴτθω Ἐρμώνεια Ἀρτέμιδι Αἰθοπίᾳ). Привязка его у Стефана Грамматика то к Лидии, то к Эвбее, совпадает с тем толкованием археологических свидетельств о колонизации, согласно которому «вслед за первоначальным единым потоковым движением на восток к Лесбосу и западному материковому берегу Анатолии, последовал период дальнейших местных передвижений в рамках ближайшей эолийской области»³⁷. Действительно, данные Плиния Старшего об Эфиопии (Aithiops) как о древнем названии Лесбоса, и Гесихия о том, что лесбосцев называли эфиопами (и об Артемиде – дочери Эфопии), позволяют отнести культ Артемиды Эфопии к числу древних³⁸. Эпитет αἴθοπα (пылающий, горячий), производным от которого является эпиграфическое наименование этой богини Αἰθοπίᾳ, Схолиями к Гомеру определяется как «черное или горячее» (μέλανα ἢ θερμὸν, см. Schol. In Il. I, 462, sch. 1; Schol. In Il., IV, 259, sch. 3; Schol. In Od. X, 152, sch.1). Он в равной степени прилагается как к воинским доспехам, так и к вину, характеризуя –в прямом либо переносном смысле– определяемый предмет как «пылающий», горячий³⁹. В связи с этим, культ Артемиды Эфопии, действительно, мог так или иначе (реально или в литературной традиции)

³⁶ На этом особенно настаивала Э. Шилдс: E. Shields (supra n. 27) 18–19.

³⁷ N. Spencer (supra n. 32) 288. Ср. «Эфиопион (Αἰθίοπιον) – это местечко в Лидии у Гилла, <либо> близ Эврипа, откуда и Артемиды Эфопия (Ἄρτεμις Ἀιθοπίᾳ). Одни говорят, что Аполлон привел ее когда она пребывала у эфиопов, другие <утверждают>, что она <стала так называться> из-за луны, от αἴθειν («пылать»), как Каллимах» (Steph. Gramm. Ethnica (epit), p. 47 Meineke). М. Биллирбек, в свою очередь, подчеркивает давно отмеченную возможную связь упомянутого «Эврипа» у Стефана не только с Эвбеей, но и с Лесбосом. См. Stephanus von Byzanz: Stephani Byzantii Ethnica. Vol. I. A-Γ / Hrsg. Billerbeck M. (Berlin, 2008) 91, n. 155. См. также E. Shields (supra n. 27) 18.

³⁸ См. Plin., HN, V, 139. У Гесихия «эфиоп – лесбосец, чёрный» (Αἰθίοψ · ὁ Λέσβιος, μέλας, см. Hesych., A, 1870), Эфиопией также называли о. Самофракию (Hesych., A, 1865). Αἰθίοψ «эфиоп» (как и его вариант αἴθοψ – «пылающий»), скорее всего, – исконно греческое слово, буквальный смысл которого: «человек с опаленным лицом». Ср. указания нашей традиции на то, что Сапфо была «черна лицом» (φαίωδης), см. Saph., Test., fr. 1 (=Р.Оху. 1800, fr. 1 V). М. Янда, детально изучивший вопрос, справедливо отмечает: «Одновременное существование композитных форм на -i (αἰθίοψ наряду с αἴθοψ – прим. Т. М.), прилагательных на -ro (ἴθαρος – прим. Т. М.) и существительных s-корня (αἴθος – прим. Т. М.) повторяется и в многочисленных других индоевропейских корнях. В силу того, что оно укладывается в эту Caland-system, наименование Αἰθίοπες оказывается типично греческим образованием». См. M. Janda, Elysiion. Entstehung und Entwicklung der griechischen Religion (Innsbruck, 2005) 132–133.

³⁹ В рамках традиционной формулы «одетый пылающей медью» (κεκορυθμένος αἴθοπι χάλκῳ) он прилагается к Одиссею, Менелаю, Гектору, Мериону и Идоменею (Il., IV, 495; Il., V, 562, 681; Il., XIII, 305, Il., XVII, 3, 87, 592). В рамках другой традиционной формулы –«пылающее вино» (αἴθοπα οἶνον)– встречается в контексте трапезы и жертвенного пира (Il., V, 341; Il., XIV, 5; Il., XVI, 226; Il., XXIII, 237 и др.). С этим двояким применением эпитета (то к доспехам, то к вину) можно связать двойственное толкование выражения «дита Эфопии» (Αἰθοπίης παῖδα) у Гесихия. По его мнению, с точки зрения одних – это Дионис или «вино» (οἶνον), с точки зрения других – «Артемиды» (τὴν Ἄρτεμιν). «Эфопия» в данном контексте у Гесихия явно обозначает Лесбос. Остров славился изобилием вина. Ср. Diog., Laert., I, 76. См. Hesych., A, 1866.

соотноситься с культом Артемиды Термии, которая отождествлялась, прежде всего, с горячими источниками⁴⁰.

Итак, Сапфо была жрицей Артемиды? Как мы выяснили, в пользу этого, действительно, свидетельствует и фрагмент гимна к Артемиде (Sapph., fr. 44a V), и приписывавшаяся Сапфо эпиграмма, и позднейшая литературная традиция. А Флавий Филострат даже настаивает, что не только отдельные гимны, но и вообще вся поэзия Сапфо была адресована Артемиде (Philostr., Vit. AroI. I, 30 Kayser). Он рассказывает о некоей Дамофиле: «она по образцу Сапфо (τὸν Σαπφοῦς τρόπον) приобрела себе девушек-учениц (ὁμιλητρίας) и составляла, как любовную (τὰ μὲν ἐρωτικὰ), так и гимническую поэзию (τὰ δ' ὕμνους), и эта ее поэзия к Артемиде (τά τοι ἐς τὴν Ἄρτεμιν) у нее – перепевка и подражание сапфической (παρόδηται αὐτῇ καὶ ἀπὸ τῶν Σαπφῶν ἦσται)». Ясно, что здесь τά τοι относит к Артемиде не только гимническую (τὰ δ' ὕμνους), но и эротическую (τὰ μὲν ἐρωτικὰ) поэзию Дамофилы. Таким образом вся поэзия Дамофилы, включая гимны, которые «поют к Артемиде Пергайе» (ἐς τὴν Ἄρτεμιν τὴν Περγαίαν ἄδουσι), по мысли Филострата, лишь только воспроизводит сапфическую поэзию и гимны (τῶν Σαπφῶν)⁴¹.

Артемиду Пергайю, действительно, чтили в Митилене и изображали на монетах⁴².

Но как же быть с тем, что вся эта эротическая сапфическая поэзия адресуется не к Артемиде, а к Афродите⁴³? И, наконец, как быть с тем, что

⁴⁰ Ср. свидетельство Элия Аристида (см. Ael. Arist., Hier. Log. IV, p. 322 Jebb). О древности культа Артемиды Эфопии возможно свидетельствует и поэма эпического кикла «Эфиопида» (Ἀιθιοπίς). Ее центральный эпизод (разделяющий две её составляющих – рассказ о войне с амазонками и рассказ о войне с эфиопами) – это поездка Ахилла на о. Лесбос для искупительных жертвоприношений Аполлону, Артемиде и Лето (Ἄρτέμιδι καὶ Λητοῖ, Procl. Phil., Chrestomat. Epit., p. 183 Allen). Не шла ли речь о жертвоприношении Артемиде Эфопии? Если сопоставить характеристику Лесбоса как населённого многими народами в «Илиаде» (II, XXIV, 544) с тем, как характеризуются войска эфиопов у Квинта Смирнского, можно даже предположить, что эфиопы прибывают под Трою с Лесбоса (ср. выше лесбосцы как эфиопы у Гесиохия, и Лесбос как Эфиопия у Плиния, ср. Quint., II, 102 и сл.). По нашему мнению, Х. Мейсон прав, связывая лесбосскую Артемиду Термию с древней «богиней Lazpa (Лесбос)», известной хеттским царям еще в XIII в. до н. э. См. H. Mason (supra n. 33) 136; E. Shields (supra n. 27) praef. p. VII. См. также: It. Singer, “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 / Eds.: B. J. Collins, M. R. Vachvarova, J. Rutherford (Oxford, 2008) 40–43.

⁴¹ Буквально сказано, что поэзия Дамофилы «скопирована (=узнана) с сапфической». Здесь ἦσται – медиопассивный перфект, 3 л. е. ч. от εἶδω См.: LSJ, 483. На то, что поэзия Дамофилы, адресованная Артемиде, калькирует сапфическую, указывает и конструкция παρόδηται с род. п. Ср. у Афиней: «это все перепето с «Великих Эой», которые относят к Гесиоду» (ἄπερ πάντα ἐκ τῶν εἰς Ἡσίοδον ἀναφερομένων μεγάλων Ἡοίων πεπαρόδηται Athen., VIII, 66 Kaibel). Помимо уже цитированных текстов, в пользу Артемиды свидетельствует, например, недавно найденная эпиграмма александрийского поэта Посидиппа (III в. до н. э.): он выводит «девочек» (παῖδες) Сапфо в качестве «Кариек» (Καρύαι) – исполняющими танец и поющими в честь Артемиды Καρυάτις (Ореховой: Posidipp., № 51; Ср. Thus., V, 55; Poll., IV, 104). Посидипп цитируется по: A. Lardinois, “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 (2009) 53.

⁴² Ещё Э. Шилдс констатировала «возрастающее влияние» на культ Артемиды на Лесбосе культа Артемиды Эфесской и культа Артемиды Пергайи, см.: E. Shields (supra n. 27) 17, 21.

⁴³ Ср. Sapph., fr. 1; fr. 2; fr. 21; 30 V.

тема этой эротической сапфической поэзии – девушки⁴⁴? Новонайденное стихотворение даёт ответы на эти вопросы. Прочтём его заново в контексте свидетельств Филострата и Гимерия, исходя из вновь выявленного значения эпитета *ἰόκολπος* и отмеченной выше связи между культом Артемиды Термии и культом Артемиды Эфесской.

Стихотворение выводит Сапфо в окружении девочек-*παῖδες*, которые поют, танцуют, постигая «дары фиалкогрудых Муз» (*Μοῖσαν ἰ]οκ[ό]λων κάλα δῶρα*). Это с безусловностью помещает стихотворение в контекст культа Артемиды: во фр. 103 эта «фиалкогрудая богиня» (*ἰόκ[ολ]πος*) выводится именно в окружении «чистых Харит и пиерийских Муз» (*ἄγναι Χάριτες Πιέριδέ[ς τε] Μοῖ[σαι]*, Sapph., fr. 103, 7–8 V). К нему отсылает и жалоба Сапфо на свои колени, которые «в танце раньше неслись с оленятами (*νεβρίοισι*) вровень (см. выше текст)». Сапфо, безусловно, хочет сказать, что когда-то она танцевала так же, как и «девочки» (*παῖδες*). Эти жалобы близки известным сетованиям Алкмана и подтверждают отождествление «оленят» (*νέβρια*) с «девочками»⁴⁵. Судя по дошедшим фрагментам Сапфо и данным традиции, хор девочек, руководимый поэтессой пел гимны Артемиде, Афродите и Гере (см.: Anth. Pal., VI, 269, Sapph., Fr. 40 V; Phil., Vita Apoll., I, 30, ср. Sapph., fr. 44, fr. 44a, fr. 102, fr. 103, 140(a) V; Anth. Pal., VII, 407; Anth. Pal., IX, 189)⁴⁶.

Принимая во внимание известную преемственность лесбосских культов по отношению к фессалийским, в девочках-«оленятах» Сапфо можно увидеть лесбосский аналог девочкам-«оленицам» из Деметриады (берег Пагаситского залива), чья служба Артемиде имела характер предсвадебной искупительной жертвы и инициации (ср. «Артемиде Пагаситиде (*Παγασίτιδι*) Динатида, дочь Меланфия, отслужив оленицей (*νεβεύσα[σα]*:

⁴⁴ Ср. Sapph., fr. 31; 94; 96 V.

⁴⁵ Ср. у Алкмана: «не могут меня более колени носить, о сладкозвучные, священноголосые девушки» (*οὐ μ' ἔτι, παρσενικὰ μελιγάρυες ἰαρόφωνοι / γυῖα φέρην δύναται*, Alcman., fr. 26 West (= Antig. Caryst. Mir. xxiii (27))). По Антигону Каристу Алкман пел это, когда не мог уже «вследствие старости (*διὰ τὸ γῆρας*) участвовать ни в хорах, ни в танцах девушек» (*οὐδὲ τῇ τῶν παρθένων ὀρχήσει*). Ср. бегущие «девушки» (*κοῦραι*) и «дети» (*τέκνα*) как «олени» в гомеровском гимне к Деметре (h. Hom. Cer. V, 137–178). Уподобление танцующей в хоре девушки «молодому оленю» (*νέβρος*) обычно для песен хора и в трагедиях Еврипида (Eur. El. 859–860; Eur., Bacch. 866–867). С другой стороны *νέβρια* в новонайденной песни Сапфо возможно толковать и как эолийскую форму от поэтического *νέβρεια* (оленьи кости, флейты для праздника Артемиды). Такое толкование сапфического *νέβρια* также возможно, принимая во внимание фиксируемый Е.- М. Хамм переход *ει>ε>ι* в эолийском диалекте «при образовании прилагательных, обозначающих вещество (материал)» (*χάλκεια>χάλκιαι, χρύσεια >χρύσεια >χρύσια* см. Е.- М. Hamm (supra n. 10) 58. Если считать *νεβρίοισι* в новонайденном стихотворении Сапфо эолийской формой дательного падежа множественного числа от поэтического *νέβρεια*, то стих 6 здесь следовало бы переводить: «те, что раньше в танце неслись вровень оленьим флейтам» (*τὰ δὴ ποτα λαίψηρ' ἔον ὀρχησθ' ἴσα νεβρίοισι*). Таким образом, *при любом возможном прочтении* этого стиха новонайденное стихотворение прочно связывает Сапфо именно с Артемидой. Ведь согласно Каллимаху и Плутарху, высверленные «оленьи кости» (*νέβρεια ὀστέα*) – это традиционный материал для изготовления флейт к праздникам Артемиды (Call., In Dian., 244–245; Plut., Septem sapient. conviv., p. 150 (Steph.)).

⁴⁶ См.: A. Lardinois (supra n. 40) 52; Cl. Calame, Chorus of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Function (Lanham, 1997) 212.

IG IX (2), № 1123)»⁴⁷. Как и в Митилене Артемида здесь соотносилась с родниковой водой, а точнее – с г. Пагасы (Παγασαί) и источниками, давшими ему название⁴⁸. Возможно именно с Артемидой следует связать справлявшиеся близ Деметриады на «иолковом берегу» (αἰγιαλὸς Ἰωλκός) Пагаситского залива «пилеевы панегиреи» (πυλαϊκὴν πανήγυριν, Strab., IX, 5, 15)⁴⁹. Принимая во внимание преемственность лесбосских культов по отношению к фессалийским лесбосский аналог этим празднествам можно увидеть в «женских состязаниях в красоте» (καλλιστεῖα), связанных с горой Пилей (Πυλαῖος) близ Митилены, и именем легендарного первого правителя Лесбоса Пилея, сына пеласга Лефоя и внука Тевтама (Strab. XIII, 3, 3; II, II, 842–843)⁵⁰.

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

⁴⁷ Здесь фессалийское νεβρέυσασα, следуя указанию Supplementum 1996 г. к словарю Г. Лиддела и Р. Скотта, по-видимому, нужно понимать как νεβρέυσασα. См. LSJ, Suppl., 216. Имеется еще несколько посвячительных надписей Артемиде, сделанных от имени «девушек, отслуживших оленицами» (все, как и приведенная надпись, – из Пеласгиотиды). Они датируются эллинистической эпохой, что, понятно, не исключает древнего и исконного характера самого культа. См.: SEG 43, 240; SEG, 44, 444, 456. См. подробнее о преемственности лесбосских культов и обрядов по отношению к культам и обрядам фессалийской метрополии: E. Shields (supra p. 27) 34, 70 и др. Ср. о возможном влиянии инициационного мифа и ритуала фессалийской Артемиды на формирование культа и ритуала Артемиды Бравронской в Афинах: J. Redfield, *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy* (Princeton–Oxford., 2003) 105. Ср. W. Burkert (supra p. 22) 237.

⁴⁸ Городу Пагасы, как указывает Страбон, «это имя дано от источников (τῶν πηγῶν), которые текут здесь многочисленные и в изобилии» (αἰ πολλὰ τε καὶ δαψιλεῖς ῥέουσι, Strab., Geogr., IX, 5, 15). Как показывает археологический материал, обобщенный Коул, «вода, выходящая из земли» использовалась «в ритуалах перехода, для очищения перед замужеством»: S. Cole (supra p. 22) 186–193. Таким образом, наименование Артемиды Пагаситида подчёркивало её общеполисный статус куротрофного божества, покровительствующего девушкам.

⁴⁹ У Страбона при описании эллинских празднеств слово «панегиреи» (πανήγυρις) прилагается чаще всего именно к празднествам в честь Артемиды или Лето (ср. панегиреи в честь Артемиды Пергаи – XIV, 4, 2; панегиреи Артемиды Алфейоны в Олимпии – XVIII, 3, 12; панегиреи в честь Артемиды Эфесской – XIV, 1, 20; панегиреи Артемиды в Лимнах – VIII, 4, 9; панегиреи Лето, Артемиды и Аполлона на Делосе – X, 5, 2, Аполлона и Артемиды в Гордии – XVI, 2, 6). Только один раз говорится о панегиреях в честь Диониса (Strab., XIV, 1, 29), и однажды – о панегиреях Посейдону (XIV, 1, 20).

⁵⁰ Победительницы в них назывались «пилеидами» (πυλαϊίδες, Hesych., Π., 4342). Источники одновременно подчёркивают как эротический элемент этих состязаний, так и связь их с Артемидой. Судьей их был Приап, которому, однако, подносились в дар «шкура оленя (νεβρίδα) и золотой сосуд» (Suda, Κ, 241). В лесбосском контексте шкура оленя, безусловно, – это отсылка к Артемиде, хотя схолии к Илиаде и помещают эти состязания женщин «в священном участке Геры» (ἐν τῷ τῆς Ἥρας τεμένει, Schol. II., IX, 130). На митиленских монетах Артемида изображалась едущей на олене. См. E. Shields (supra p. 27) 20. В связи с этим, несмотря на то, что схолии к «Илиаде» связывают эти состязания с женщинами, нельзя исключать здесь участие и девушек. Ведь Артемида у Сапфо «навсегда дева» (ἄι πάρθενος), обитающая на «вершинах безлюдных гор» (ὀιπόλων ὄρέων κορυφαῖς ἐπὶ, Sapph., fr. 44a, 5–6), что соотносится с привязкой «состязаний» к горе Пилей. Известно, что к Артемиде Агротере могли обращаться и с просьбой «уловить» (ἀγρεῖν) невесту. См. Epigrammata dedicatoria, 280, 1–2 (Cougny). Ср. образ невесты как яблочка, до которого «собиратели яблоч... не смогли добраться» (μαλοδρόπηες/... οὐκ ἔδύναντ' ἐπὶ κερσθαι, Sapph., fr. 105(a) V). Ср. отсылки к красоте девушек у Сапфо: «прекраснее Мнасидика нежной Гиринно» (εὐμορφώτερα Μνασιδῖκα τὰς ἀπάλας Γυρίννωσ, Sapph., fr. 82(a) V).

παῖδες. В других случаях Сапфо зовет их παρθένοι («девушки», см. напр. Sapph., fr. 27). Перед нами явно представительницы одного возрастного класса. Сапфо никогда не обращается ни к одной из «девочек» из числа παῖδες (они же παρθένοι, «девушки»⁵¹) лично и по имени. Если она даже прямо адресует к «девочке», то только по родовому имени: «я много приветствую дочь Полианактида» (πόλλα μοι τὴν Πολυανάκτιδα παῖδα χαίρην, Sapph., fr. 155; см. также fr. 283 (fr. 42(a)) V, fr. 99 L.-P.)⁵². Но как правило она говорит о них в третьем лице единственного либо множественного числа: «ты отнимаешь у матери дочь» (φέρεις ἄπυ μᾶτερὶ παῖδα, Sapph., fr. 104(a) V); «девушки/ творя всенощную...» (πάρθενοι δ'.../παννυχίσδοι[σ]αί, Sapph., fr. 30, 2–3 V); «ты девушек отсылай» (πα]ρ[θ]ένοις ἄπ[π]εμπε, Sapph., fr. 27, 10 V); «девушки пели песнь чистую» (πάρ]θενοι/ ἄειδον μέλος ἄγν[ον, Sapph., fr. 44, 25–26 V); «я не могу представить, что какая-либо девушка... будет такой ученой» (οὐδ' ἴαν δοκίμωμι... ἔσσεσθαι σοφίαν παρθένον, Sapph., fr. 56, 1–2); «она со многими слезами меня покидала/ и так говорила мне» (ἄ με ψισδόμενα κατελίμπανεν/ πόλλα καὶ τόδ' ἔειπέ [μοι (Sapph., fr. 94, 2–3 V); «сладкоголосую девушку» (πάρθενον ἀδύφωνον, Sapph., fr. 153 V)⁵³. Как к возрастной группе в целом Сапфо адресует к этим «девочкам» (παῖδες) и «девушкам» (πάρθενοι) в новонайденном стихотворении (см. выше), а также, по-видимому, во фр. 41: «для вас, прекрасных, мой замысел неизменен» (ταῖς κάλαις ὑμῖν τὸ νόημα τῶμον οὐ διάμειπτον, Sapph., fr. 41 V).

Однако это – только одна сторона деятельности Сапфо.

Другая сторона – это индивидуальное поэтическое творчество. В традиции Сапфо – создатель миксолидийской гармонии, которая «полна страстей и подобает трагедии» (παθητικὴ τίς ἐστι, τραγωδίαῖς ἀρμόζουσα Plut., Mus. 16. 1136c (vi 3. 13 Ziegler)). По Плутарху, именно у Сапфо «учились создатели трагедий» (τραγωδοποιοὺς μαθεῖν. Plut. Ibid). Это предполагает публичный, сценический контекст исполнения многих сапфических песен, чему соответствует их привязка у Гимерия к панегириям

⁵¹ Здесь очевидны параллели со службой афинских девочек-«медведиц» Артемиде. Согласно Схолиям к «Лисистрате» афинские девочки «не старше десяти лет и не младше пяти», «выступая как медведицы, одевались в шафрановое (κροκωτὸν) платье и совершали жертвоприношение Артемиде Бравронской и Мунихии, именуясь «девушки» (παρθένοι, Schol. In Lys. 645, 1–5). «Жертвоприношением» (θυσία) называлась здесь служба богине в течение нескольких лет (Ibid., 14–20). «Шафранный пеплос» явно в культовом контексте - вместе с «венками» (στέφανοι)- упоминается и у Сапфо (κροκόεντα/...πέπλον, Sapph., fr. 92, 7–8). Мы согласны с Дж. Редфилдом в том, что афинские «медведицы» являлись прямым аналогом фессалийским и лесбосским «оленицам». См. supra p. 47.

⁵² В уже цитированном папирусном комментарии Каллия Митиленского, где речь шла о Сапфо, «воспитывающей» (παιδεύουσα) девушек, по-видимому, перечислялись некоторые такие «девочки», упоминавшиеся в песнях Сапфо: «...анактида/...Клеанактида.../дочь...» (νακτίδω[.../Κλεανακ[τίδα...]/ἡ παῖς (Sapph., fr. 214B, fr. 1, 8; fr. 2. col. 2, 10–12). К числу «девочек» относились, видимо и представительницы рода Пенфилидов – некие «Пенфилеи» или одна «Пенфилея» (Πενθιλήαν), чью любовь «избрала для себя» (ἤλεο) подруга Сапфо Мика (Sapph., fr. 71 V). В любом случае нет никаких оснований видеть в этих родовых именах отсылки к каким-то другим женским культовым «группам», конкурирующим за девочек с фиасом Сапфо. Ср. F. Ferrari, Una mitra per Kleis. Saffo e il suo publico (Pisa, 2007) 33.

⁵³ Сюда можно добавить также «девушку» или «девушек» (πα]ρ[θ]εν) из Sapph., fr. 17 V.

Артемиды Термии (см. выше)⁵⁴. С другой стороны, у Страбона «миксолидийский» (μιξολύδιον) – это язык лидийцев и мисийцев (τὴν διάλεκτον, Strab., XII, 8, 3). С последним фактом хорошо соотносятся указания схолиев к Сапфо на тесные взаимоотношения поэтессы с лидийским царём (fr. 214 B, fr. 2, col. I, 14–18 V, см. выше). Эти взаимоотношения, по-видимому, развивались в религиозной сфере и связаны с проникновением лидийского элемента в обрядность, жреческую практику и культовую поэзию лесбосской Артемиды Термии. Здесь снова налицо параллели с лидийскими элементами в культуре Артемиды Эфесской: сапфическую «пёструю митру из Сард» (μῖτρᾶναν.../ποικίλαν ἄπὸ Σαρδίω[v], Sapph., fr. 98(a), 10–11 V) хорошо объясняют статуэтки жриц Артемиды из Эфеса в лидийских головных уборах⁵⁵.

Благодаря связям с Лидией, культовое содружество Сапфо, по словам Каллия Митиленского, собирало «благороднейших (девушек) не только из числа местных, но и из Ионии» (τὰς ἀρίστας οὐ μόνον τῶν ἐγχωρίων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπ' Ἰωνίας, Sapph., Fr. 214B, fr. 1–2 V). Так, мы видим, что в качестве «подруг» (φίλοι) Сапфо в исполнении гимнов богам и всенощных бдениях в честь «фиалкогрудой» Артемиды участвуют Гонгилла из Колофона, и Мегара из Саламина (Sapph., fr., 22, 10; fr. 30; fr., 95, 4; fr. 68a, 12; fr., 24a; fr., 43, 8; fr. 88, 16 V. Ср. Suda, Σ 107). Сапфо (возможно, вместе с хором παῖδες) тоскует о девушках, покинувших фиас и отправившихся в Лидию к царю Алиатту (Sapph., fr. 16, 15; fr., 96, 16 V). Как показывают схолии к Сапфо, а также сообщения Геродота и Клеарха, эти девушки отправлялись туда 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)⁵⁶. Историк, философ и паремиограф Клеарх (IV–III вв. до н. э.), хорошо знавший песни Сапфо⁵⁷, писал в 4 книге «О жизнеописаниях» (Περὶ βίωv), что «Лидийцы (Λυδοί), устроив из роскошества себе сады, сделали себе тень и нежились в тени, сочтя более

⁵⁴ Ср. слова Овидия о «толпе» (turba) девушек и песнях Сапфо, исполняемых под аккомпанемент «кифар» (cytharas: Ov., Her. XV 15–20, 201 etc.).

⁵⁵ См.: М. Ю. Лаптева, У истоков древнегреческой цивилизации. Иония XI–VI вв. до н. э. (СПб, 2009) 294; И. С. Свенцицкая (supra p. 34) 1978, 32. Согласно Аристофану, Артемиды в Эфесе владеет «всезлатым домом» (πάγχρυσον οἶκον), где её «пышно чтут девы лидийцев» (κόραϊ Λυδῶν μεγάλως σέβουσιν, Arist., Nubes, 598–599).

⁵⁶ 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/десяток девочек (παίδων) поет это: так, когда поет лебедица у потоков Ксанфа – она, в прелюбодеянии отдающимся (ἅ δ' ἐπιμέρφ) 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).

⁵⁷ Ему принадлежит сочинение «Эротика» (Ἐρωτικά), где в этом смысле сопоставлялись и анализировались Сапфо и Анакреонт (см. Athen., XIV, & 43, 25 Kaibel).

изысканным, если солнце вообще не будет касаться их своим блеском. Наконец, идя дальше в надменности, они стали насильничать, сводя женщин и девушек прочих народов (τὰς τῶν ἄλλων γυναικας καὶ παρθένους) в место, названное по этому делу Чистота» (Ἀγνεῶνα, Athen., XII, & 11, 12–18 Kaibel)⁵⁸. Кипрские и вавилонские параллели подсказывают, что речь здесь идет о ритуальном действе⁵⁹, 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» (ἄγνη μήτ[ερ]/ Κύπρι, Sapph., fr. 213C col.iii, 1–2). Детальный анализ контекстных значений этого слова в поэзии VII–V вв. до н. э., проведенный Бр. Джентили, 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)⁶⁰.

Но почему Сапфо постоянно адресуется к Афродите?

Фрагменты Сапфо связывают ее «фиалкогрудую» Артемиду с «творением всенощной» (παννυχίσειν) и свадебным торжеством: «девушки.../ справляя всенощную (παννυχίσδοι[σ]αί) /пусть поют любовь твою и невесты фиалкогрудой» (νύμ]φας ἰοκόλπω, Sapph., fr. 30, 3–5 V). В ходе всенощной девушки зывают к Артемиде, Музам, Харитам, богине Эос: «росистые берега//... творить всенощную» (δροσόεν]τας ὄχθοις//... παν]νυχίσι[δ]ην, Sapph., fr. 23, 11–13 V); «давайте же, о подруги/... ведь день уже близко» (ἀλλ' ἄγίτ', ὦ φίλαι/ ... ἄγχι γὰρ ἀμέρα, Sapph., fr. 43, 8–9 V); «отложив от себя гнев (ὄργαν θεμένα) фиалкогрудая богиня.../ чистые Хариты и пиерийские Музы/... когда песни душу.../ она, слыша звонкую песню/... жениха (γά]μβρον), ибо тягостны (его) сверстники.../... кудрям, когда отложив лиру (θεμένα λύρα.)/...златообутая Эос» (χρυσοπέδιλος Αὔως, Sapph., fr. 103, 7–13 V); «полная делалась луна/ когда девушки стали у алтаря (περὶ βῶμον, Sapph., fr. 154 V)»⁶¹.

⁵⁸ Легко увидеть, что τῶν ἄλλων как несогласованное определение, общее и для γυναικας, и для παρθένους, здесь явно отсылает к «прочим (т. е. не лидийцам)», и противопоставлено подлежащему Λυδοί (лидийцы). См. Athen., XII, &11, 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 (ἄελίω 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: Т. Г. Мякин, Сапфо. Язык, мировоззрение, жизнь (СПб., 2004) 149–163.

⁵⁹ См. M. Dillon (supra n. 17) 199; J. Bremmer, “Attis: A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullian Rome” // Catullus Poem on Attis. Text and contexts / (Ed.) Ruurd R. Nauta (Leiden-Boston-Brill, 2004) 30.

⁶⁰ Br. Gentili, Poetry and Its Public in Ancient Greece: from Homer to the Fifth Century (Baltimore–L., 1990) 220–222.

⁶¹ Как показывают источники, «всенощные» 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; Hom. hymn. In Cer., 292–298; Her., IV, 76; Paus., VII, 19; Plat., Res publ., p. 328 a–b (Stephanus). См. об Эос как ипостаси Афродиты и Персефоны, а также об исконной связи индоевропейской богини утренней зари с ритуалом возжигания жертвенного огня и молитвенным пением: Janda M. 2005, 128, 135–139. Ср. также: Гр. Надь, Греческая мифология и поэтика (М. 2002) 324.

Если прочитать эти отрывки в контексте новонайденного стихотворения и парфения Алкмана, можно констатировать особую роль богини Эос в культовом содружестве Сапфо. В рамках свадебного торжества, связанного с фиалкогрудой Артемидой, которая должна «оставить свой гнев», уступив невесту жениху⁶², Эос соединяет девушек воедино в пении под лиру, молитве, шествии (ср. «ступай/...как только увидим//владычица Эос...» (στειῖχ[ε]/...ὡς ἴδω[μεν// ποτνια [δ' Ἀῶς, Sapph., fr. 6, 7–10); «владычица Эос» (πότνια Ἀῶς, Sapph., fr. 157 V; ср. Sapph., fr. 104(a) V); «только что златообутая Эос» (χρυσοπéδιλος Ἀῶς, Sapph., fr. 123 V). У Алкмана сапфической Эос (Αυος) соответствует Аотида, которой девушки «всего более страстно желают угодить» (᾽ Αῶτι μάλιστα/Γανδάνην ἐρῶ: Alc., fr. 1, 1, 87 West. Ср. Schol. Arat. Phaenom. 451, p. 284 Martin)⁶³. Богиня Аотида для девушек из парфения Алкмана «сделалась целительницей от бед, поскольку от Агесихоры юные девушки завладевают желанным миром» ἐξ Ἀγησιχόρ[ας] δὲ νεανίδες ἰρήνας ἐρατ[ᾶς] ἐπέβαν, Alc., fr. 1, 1, 90–91 West). Этот «мир» в контексте парфения Алкмана – близость с Агесихорой (букв. «Предводительница хора»), обольстительная красота которой «мучит» (τείρει) поющих девушек (Alc., Ibid., 77).

В свете этого легко увидеть, что любовь Эос и Тифона выведена в новонайденном стихотворении в качестве мифологического «примера» не случайно.

Сапфо всюду адресуется к Афродите *исключительно* в связи с девушками, и *исключительно* в ритуально-обрядовом контексте⁶⁴. Подобно Эос Афродита всегда соединяет девушек в некоем обрядовом, ритуальном действии (Sapph., fr., 2; fr. 140(a) V). Согласно античному комментарию некоторые участницы фиаса, к которым Сапфо обращается лично и по имени, квалифицировались ею как «супруги» (ср. у Сапфо: «моя Археанасса, супруга Горго» - ἐμὰ κ' Ἀρχεάνα[σ]/σα, Γόργω <.> σύνδυο(ς), Sapph., fr. 213 V)⁶⁵. Сама Сапфо (вместе с её античными биографами) использовала термин

⁶² Ср. tu recede Delia (ты же отступи, Делия) в Pervigilium Veneris: Perv. Ven., 41.

⁶³ Αῶτις (утренняя заря, Эотида) по нашему мнению, - это производное женского рода от дорийского Ἀῶς (=Эос), известного по аргосским надписям IV в. до н. э. Ср. имена собственные женского рода образованные с помощью того же суффикса: Ἠελιώτις от Ἠέλιος (Гелиос), Ἡρακλειώτις от Ἡρακλεία (Гераклея), ср. Βαλιώτις как имя Афродиты у Сиракузян, и Ερωτίς как имя Деметры (Suda, H, 118; H, 459; Hesych., B, 104; E, 5593; ср. Paus., VIII, 53, 6). См. LSJ, 300. Нам близко здесь мнение Бр. Джентили, писавшего, что «эпитет ὀρθρία (утренняя) прилагаемый здесь к богине, для которой девушки несут плуг, вновь отсылает к тому же самому образу утреннего света». См.: Br. Gentili (supra p. 59), 75.

⁶⁴ Обращения к Афродите – это либо гимны к богине (Sapph., fr. 1, 2, 5, 15, 16, 35, 65, 73, 86, 159 V), либо обрядовая поэзия (fr. 133(b) – ритуальная перебранка, fr. 140(a) – плач по Адонису), либо – свадебная поэзия (fr., 33, fr. 44, fr. 102, fr. 112, 114 V). В связи с фр. 133 (б) ср. о высмеивании женщин в песнях женских хоров как части ритуала Дамии и Авксесии в Эпидавре (Her., V, 83). См.: Т. Г. Мякин (supra p. 57) 185.

⁶⁵ Эолийское σύνδυος здесь, по мнению античного комментатора, - «вместо нашего σύνζυξ (супруга – прим. Т. М.). Плейстодика будет названа вместе с Горго супругой (σύνζυξ) Гонгиллы: ибо это общее имя дано либо ввиду...» (Sapph., fr. 213 V). Против толкования термина σύνδυος как «супруга» недавно выступил Д. Ятромаолакис. Согласно ему, это понятие обрело соответствующее значение у Сапфо только в процессе афинской рецепции ее песен, поскольку σύζυγος –аттический аналог лесбосского σύνδυος– в таком значении впервые встречается лишь у Эсхила, а σύζυξ, более поздний вариант изначального σύνζυξ (с которым отождествляет упомянутую эолийскую форму античный комментарий к Сапфо) впервые в таком значении зафиксирован у Еврипида (Aesch. Choeph., 599; Eur., Alcest., 921). См. D. Yatromanolakis, Sappho in

«подруга» (φίλα): «я говорю, что я надежной подругой стала» (φίλα φαίμ ἐχύρα γέ[νεσθαι, Sapph., fr. 88, 17 V, ср. Sapph., fr. 43, 8–9 V). Причем эта эротическая дружба, которая, безусловно санкционировалась Афродитой⁶⁶, тем не менее, по-видимому, прямо мотивировалась служением Артемиде⁶⁷. Выделяя этих «подруг» (они же «супруги») по именам, как сама Сапфо, так и её биографы тем самым противопоставляют их выступающим всюду в третьем лице «девочкам»-оленицам (или просто «девушкам» – παῖδες, παρθένοι)⁶⁸. Подруги (часто нелесбосского происхождения) составляют то «мы», в которое включает себя сама поэтесса (Sapph., fr., 2; fr. 43 V), и это «мы» противопоставляется παῖδες и παρθένοι как старшая возрастная группа: «ибо и мы в юности делали это» (καὶ γὰρ ἄμμες ἐν νεότητι/ταῦτ [ἐ]πόημεν, Sapph., fr. 24(a), 3–4 V)⁶⁹. В пользу того, что члены сапфического фиаса принадлежали к этим двум возрастным классам свидетельствует сопоставительный лингвистический анализ литературной традиции (прежде всего, Овидия) и того, что сообщают папирусные комментарии⁷⁰.

the Making. The Early Reception (Cambridge (Mass.), L., 2007) 247. Однако речь идет об эолийском слове σύνδυος, а не о его аттических аналогах или синонимах (Д. Ятроманолакис почему-то считает синонимы σύζυξ, и σύζυγος формами одного и того же слова: D. Yatromanolakis (supra) 247, not. 352. Ср. LSJ, 1670. См. Е.-М. Hamn (supra p. 10) 23. Это слово встречается только в указанном месте у Сапфо и комментатор, подчеркивая его архаичность, приравнивает его не к более позднему σύζυξ, и не к σύζυγος, аттическому аналогу эолийского слова, а к σύνζυξ – форме архаической и у афинских авторов V в. до н. э. уже незасвидетельствованной. Но, так или иначе, и более поздний ее вариант σύζυξ у Платона употребляется в значении «партнер–любовник» именно в связи с гомосексуальными отношениями и имеет выраженные эротические коннотации (Plat., Phaedr., 254a), а у Еврипида – отсылает к сексуальной стороне супружества («гименеи» и пр.: Eur., Alcest., 916–921). А что касается σύζυγος, ионийско-аттического аналога к эолийскому σύνδυος, то нет оснований приписывать первое употребление этого слова в значении «супруга» Эсхилу. Σύζυγος в значении «супруга» встречается в написанном на ионийском диалекте эпиграфическом стихотворении II в. до н. э. из Милета, которое, возможно, воспроизводит более древний текст V в. до н. э. Эпиграмма повествует о милетцах – основателях Навкратиса (VII в. до н. э.), причем, как пишет автор, «род тех отцов мы продолжаем» (κεῖνων γὰρ πατέρων φέρομεν γένος, ст.9) и «у всякой супруги в Элладе бессмертна память живая о них, даже об умерших» (πάσαν δὲ καθ' Ἑλλάδα σύζυγον ἔργοις ἀθάνατος μνήμη ζῶσα θανούσ[ιν] ἔπι, ст. 3–4). Ср. Strab. XVII, 1, 18. См.: J. W. Drijvers, “Strabo 17. 1. 18 (801 C): Inaros, the Milesians and Naucratis” // Mnemosyne, Fourth Series. 52 (I, 1999) 16–21.

⁶⁶ Ср. δεῦρόν μ' ἐκ Κρήτας (сюда ко мне из Крита) в обращении к Афродите, которая специально приглашается на ритуальное пиршество (Sapph., fr. 2 V). Мы согласны с П. В. Ковалёвым в том, что это, а также ряд других фактов, говорит против Афродиты как *главной* богини фиаса Сапфо. См: П. В. Ковалев, Гетерия Алкея и фиас Сапфо на Лесбосе VII–VI вв. до н. э. // Textum Historiae: исследования по теоретическим и конкретно-историческим проблемам всеобщей истории / (Ред.) Л. В. Софронова (Н. Новгород, 2005) 64.

⁶⁷ Несмотря на отрывочность фрагмента, читаются слова: «знай это.../что тебя.../я буду любить/ ибо лучше.../... стрел (Артемиды)» (τόδε δ' ἴσθ.../ὅτι σ' ἐ.../α φιλήσω.../]οσσον γὰρ.[/]σθαι βελέω[ν, Sapph., fr. 88, 22–27 V). Ведь лесбосская поэзия говорит только о «стрелах» (βελῶν) Артемиды. См. Schol. Genév. II., XXI, 483 (i 210 Nicole); Alc., fr. 390 V.

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

⁶⁹ Ср. «прекрасное мы испытали» (κάλλ' ἐπάσχομεν, Sapph., fr. 94, 11 V) в противовес безымянной девушке, которая выведена как «она» («она так говорила мне» – τόδ' ἔειπέ [μοι, Sapph., fr. 94, 3 V).

⁷⁰ Прежде всего, P. Colon. 5860. Такой анализ дан в диссертации Ст. Качьяли: St. Caciagli, Poesia e Società. Comunicazione poetica e formazioni sociali nello Lesbo del VII/VI secolo a. C., (Bologna, 2007) 211–216.

Для понимания религиозной основы взаимоотношений «супруг» в фиасе Сапфо исключительно важен единственный имеющийся пример религиозного служения греческих девушек за пределами родного полиса в античности – многолетнее служение девушек из Локр Эпизефирских в храме Афины в Илионе во искупление легендарного греха Аякса, надругавшегося над её жрицей Кассандрой (См. Polyb., XII, 5, 7; I. Tzetz., Schol. In Lycophr. 1141, 25b–30b)⁷¹. Дж. Редфилд обоснованно сближает это ритуальное служение по его форме с браком, однако избранные по жребию из ста лучших домов «девушки передавались здесь не мужьям, но храму – то есть богине»⁷². Наша традиция связывает с этим ритуальным служением «локийские песни» (Λοκρικὰ) – их авторство по видимому приписывалось Феано, легендарной жрице храма Афины в Илионе, где служили девушки (ср. Suda, Θ, 85; II., VI, 298–302). Это были песни эротического содержания: по Плутарху, они исполнялись только «женщинами-певицами» (τὰς μουσοῦργοῦς, Plut., Timoleon. XIV, 3–4; ср. Сапфо-μουσοποιὸς у Her., II, 135), а Клеарх писал, что они «ничем не отличаются от песен Сапфо и Анакреонта» (οὐδὲν τῶν Σαπφοῦς καὶ Ἀνακρέοντος διαφέρειν (Athen., XIV, &43, 25–27 Kaibel).

Аналогом такого символического «брака с богиней» являлось, по видимому, и «супружество» девушек в фиасе Сапфо: отказ от гомосексуальных отношений Афродитой здесь рассматривался как «неправое дело» (ἀδικεῖν, Sapph., fr. 1, 20 V).

Можно предположить, что гомосексуальные отношения практиковались в фиасе Сапфо между «старшими» и «младшими»: например, между решившими остаться в фиасе ради символического брака с богиней «девушками»-оленицами (πάρθενοι) и уже взрослыми σύζυγοι (Сапфо и ее «подругами»)⁷³. В одной из песен Сапфо велит, чтобы «принимательницы dildo, дочери Полианактида» (Πωλυανακτ[ίδ]α[ις.../ὀλισβ[ο]δόκοις) – девочки-«оленицы», как это следует из вышеприведенного fr. 213 (fr. 42(a), 2, 9) Сапфо, – «сыграли на струнах свою песнь» (χόρδαισ' ἴδια κρέκην, Sapph., fr. 99 L.-P.)⁷⁴. Такое прочтение этого спорного фрагмента

⁷¹ Каждые два года посылались две девушки, затем их сменяли следующие две, таким образом, богиня постоянно располагала двумя жрицами из Локр. См. J. M. Redfield (supra n. 46) 86.

⁷² Ibid., 90–91. Девушки стриженные и одетые в одни рубашки постоянно находились в храме Афины и могли покидать его лишь ночью (I. Tzetz., Schol. In Lycophr. 1141, 25b–27a). Явно доминирующая роль жрицы и подчиненное положение девушек по-видимому связаны с эротическим компонентом в их отношениях, о котором свидетельствует традиция о «локийских песнях» (см. ниже). На восприятие такого «жертвоприношения» (θυσία) как брака указывают и порядок отправки, напоминающий свадебную процессию, и имена первых девушек, посланных локрийцами (Перибоя и Клеопатра). Примечательно, что «сперва локрийцы посылали девушек, а затем каждый год детей вместе с их кормилицами» (μετὰ τῶν τροφῶν αὐτῶν, I. Tzetz. Schol. In Lycophr. (1141, 28b–30b). Ср. II., IX, 556. Согласно Полибию, девушки, по свершении этого «жертвоприношения», пользовались в Локрах Эпизефирских особым почетом (Polyb., XII, 5, 7).

⁷³ В том случае если они хотели остаться в фиасе, а не отправиться, например, в Лидию, на дары из которой Сапфо не желала променять свою дочь Клеиду – «прекрасную девочку» (κάλα πάις, Sapph., fr. 132, 1 V). Ср. Sapph., fr. 96.

⁷⁴ Е.-М. Фогт в своем издании относит этот фрагмент к Алкею, но выявленная нами фессалийская параллель и а также аргументы Д. Ятроманолакиса, вновь изучившего Р. Оху. 2291 и подтвердившего чтение ὀλισβ[ο]δόκοις, убеждают нас вновь принять атрибуцию Э. Лобеля и Д. Пейджа. Мы приводим фрагмент

представляется наиболее вероятным. Действительно, приведенные недавно Д. Ятроманолакисом убедительные аргументы вновь подтвердили, что «значение dildo (искусственный фаллос) – это единственное засвидетельствованное значение ὄλισβος для этой и позднейшей эпохи»⁷⁵. Данное прочтение подтверждает нашу гипотезу о том, что Сапфо была жрицей Артемиды: искусственные фаллосы, согласно Гесихию, использовали только жрицы Артемиды, и причем именно жрицы, «заведующие жертвоприношениями Артемиде» (αἱ τῆ Ἀρτέμιδι θυσιῶν ἄρχουσαι, Hesych., Λ, 1257). На ритуальную обусловленность этой пассивной гомосексуальной роли для младших членов фиаса, по-видимому, указывает знаменитый «Гимн к Афродите» Сапфо, где богиня заверяет, что та, кто отказывает Сапфо в любви – «творит несправедливость» (ἀδικήει, Sapph., fr. 1, 20 V)⁷⁶. При этом, магически вещая от имени Афродиты, поэтесса со знанием дела заявляет, что девушка полюбит ее «и не желая того» (κῶὺκ ἐθέλοισα, Sapph., fr. 1, 24 V)⁷⁷.

Не следует ли здесь видеть «синхронию между пением и ритуальным действием»⁷⁸, близкую к той, которую находят в свадебной поэзии Сапфо?

Проводя параллели с жречеством Артемиды Эфесской и исходя из той иерархии ее жриц, которую дает Плутарх, такую девочку-оленицу, решившуюся на «брак» с богиней, можно приравнять к «будущей жрице» (μελλιέρην) храма Артемиды Эфесской (Plut., An seni res p. ger., p. 795 D–E Steph).

Напротив, песни, предназначенные для взрослой аудитории – «подруг» (φίλαι) Сапфо, имеют иной характер. Адресат здесь всегда называется по имени. В культе Артемиды Эфесской «подругам» Сапфо, по-видимому,

по Д. Ятроманолакису, чьи аргументы здесь нам представляются исключительно убедительными. Ср. фр. 22, где Сапфо, обращаясь к Абантис: «я велю тебе воспеть Гонгиллу, взяв пектиду» (κλέλομαι σ' αἰείδην/Γογγύλαν [ἼΑβ]αντι, λάβοισαν.[/πᾶ]κτιν, Sapph., fr. 22, 9–11 V). См. D. Yatromanolakis (supra n. 64) 252–253.

⁷⁵ Ibid., 253. Как указывает Д. Ятроманолакис, ассоциаций с dildo не избежать даже если вопреки всему -ad hoc- принять здесь для ὄλισβος у Сапфо значение «плектр» (как это делает М. Уэст): плектром («рожком») и ударяли и скользили по струнам (ср. ὀλισθεῖν/ὀλισθάνειν – «скользить» и ἀλίσβη – «хитрость»). Ср. обыгрывание этого в диалоге Метро и Коритто у Герода (Herod., VI, 51, 71). Говоря об «этой эпохе» Д. Ятроманолакис имеет в виду «позднеархаические Афины», однако выявленные нами фессалийские параллели, независимое от афинских авторов малоазийское употребление слова σύζυγος в значении «супруга», а также само малоазийское происхождение ὄλισβος, позволяют нам спроецировать выявленное Ятроманолакисом «позднеархаическое» значение ὄλισβος и на архаический Лесбос. См. аргументы, а также критику предвзятого подхода М. Уэста: Ibid., 253, n. 379. Ср. обсуждение вопроса: Т. Г. Мякин (supra n. 57) 50, прим. 3. Ср. St. Caciagli (supra n. 70) 281.

⁷⁶ Мы согласны с Б. Гофф, что Афродита здесь «с необходимостью обвиняет и судит, она настолько явно на стороне Сапфо, что у ее возлюбленной нет шансов». См. B. Goff, Citizen Bacchae. Women's ritual practice in Ancient Greece (Berkeley-Los Angeles-L., 2004) 239. Заметим, что эта Афродита, «слышащая издалека» (αἰοῖσα πῆλοι) призывы Сапфо, здесь живо напоминает лесбосскую Артемиду Термию, которую митиленские женщины, судя по надписям, чтити именно как «благовнемящую» (εὐακόω, IG, XII (2), № 101). Ср. близость характеристик: «свой гнев отложив от себя, фиалкогрудая богиня» (ἄργαν θεμένα τὰν ἰόκ[ολπ]ος, Sapph., fr. 103, 7 V) и «ты же, Киприда почтенная, отставив от себя беду» (σὺ [δ]ὲ Κύπ[ρ]I, σ[έμ]να/θεμ[έν]α κάκων, Sapph., fr. 5, 18–19 V). Ср. фиалкогрудую Артемиду в окружении Харит: Sapph., fr. 103 V.

⁷⁷ См. о магических обертонах в «Гимне к Афродите» Сапфо: Т. Г. Мякин (supra n. 57) 72.

⁷⁸ F. Ferrari (supra n. 52) 117.

соответствуют те, кого, по словам Плутарха, «называют жрицей и... уходящей жрицей» (ἱέρην,... παριέρην καλοῦσιν, Ibid)⁷⁹. При всей приверженности поэзии Сапфо традиционным выразительным стандартам именно в той ее части, которая обращена к жрицам фиаса, мы можем констатировать их индивидуальную переоценку, личностное переосмысление любовных отношений в тандеме «старшая – младшая»⁸⁰. Так, отношение Сапфо к Аттиде, когда та была девочкой-оленицей, не выходило за рамки требуемого ритуалом⁸¹:

ἦράμαν μὲν ἔγω σέθεν Ἰατθί πάλαι ποτά·
σμίκρα μοι παῖς ἔμμεν' ἐφαίνεο κάχαρις (Sapph., fr. 49)...

Я ведь страстно любила тебя, о Аттида, уже с давних пор:
Ты мне казалась девочкой маленькой, невзрачною⁸²...

Но впоследствии, мы видим уже настоящее личностное чувство с муками ревности и страсти (Sapph., fr. 130–131 V). Наконец, в Sapph., fr. 96. эти отношения здесь переосмысляются уже на символическом уровне, развертываясь в настоящую личную мифологию – как страсть женщины, затмевающей собой всех женщин Лидии и подобной «розоперстой луне» (ἄβροδοδάκτυλος σελάννα). Томясь «желанием» (ἰμέρω) по «ласковой Аттиде» (ἀγάνας Ἰατθίδος) она проливает на нее обольщающий свет своей прелести (ср. парадигму обольщения по Sapph., fr. 94 V)⁸³. Именно «красоту девы» воспевала, согласно Гимерию, Сапфо на панегириях Артемиды (см. выше). И это было рождением женской лирики.

Такому глобальному личному переосмыслению традиционной любовной топикой могла способствовать сама роль Сапфо как лидера фиаса и старшей жрицы: согласно Плутарху, предназначение «уходящей жрицы» (παριέρην) культового содружества храма Артемиды Эфесской было – «учить» (διδάσκειν, Plut. An seni res p. ger., p. 795 E Steph.). И именно в качестве наставницы предстает перед нами Сапфо в новонайденном фрагменте. Да и в целом, на наш взгляд, «Сапфо-воспитательница» и

⁷⁹ Ср. в культе Артемиды Пергаи «женщин (от) пританов» (τὰς γυναικας τὰς τῶν πρυτάνεων), которые помогают при устройстве жертвоприношений главной жрице (SEG, 16, 701, 18).

⁸⁰ Ср. сугубо традиционный характер сапфической лексики, и предпочитаемых ею выразительных средств: D. Yatromanolakis (supra n. 64) 203–205; N. Salvatore (supra n. 25) 41–42.

⁸¹ Девочки-оленицы жили, по-видимому, в доме Сапфо, которая, подобно элевсинским жрицам Деметры, могла располагать жилищем, находящимся в непосредственной близости от святилища. Упоминаемый поэтессой как принадлежащий «нам» (ἄμμι) «дом служителей муз» (μοισοπόλων οἰκία, Sapph., fr. 150 V), таким образом, аналогичен «священным домам» (τὰς ἱεράς οἰκίας) либо «дому жрицы» (τὴν οἰκίαν τῆς ἱερείας) элевсинской Деметры (IG II (2), № 1672, col.I fr. a, 17–18, 74–75). Известно, что служащие Артемиде Бравронской девочки-медведицы также жили в святилище, а жрица Артемиды Бравронской имела детей, причем, как пишет М. Диллон, «дочь жрицы (ср. Клеиду, дочь Сапфо – Прим. Т. М.) могла играть некоторую роль в ритуалах». Это подтверждается сообщением Ю. Поллукса, который ссылается здесь на оратора Гиперида: Poll., IX, 74. См. M. Dillon (supra n. 17) 77.

⁸² См. подробнее об этом фрагменте: Т. Г. Мякин (supra n. 57) 165–168. Мы развиваем здесь интерпретацию Н. С. Гринбаума, см.: Н. Гринбаум. К одному фрагменту Сафо // ВДИ, 1 (1948) 219.

⁸³ См.: Т. Г. Мякин (supra) 149–157. С луной на Лесбосе могла соотноситься и Артемиды Эфопия (supra n. 37). Показательно, что в эллинистическую эпоху Артемиду на Лесбосе соотносили с луной именно в рамках лидийского культа – культа Артемиды Белобровой (см. Magnesia, № 76, 5; IG XII (2) Suppl., App., № 138).

«Сапфо-учительница» позднейшей традиции на деле может отсылать только к реальной роли поэтессы как жрицы-наставницы в возглавляемом ею фиасе Артемиды – жрицы, передающей опыт своего служения богине (ср. Suda, Σ, 107; Ovid., Trist. II. 363–365).

В соответствии с этим, историю Эос и Тифона, кратко изложенную Сапфо в приведенном выше новонайденном стихотворении, следует трактовать, скорее всего, как обобщение личного жреческого опыта поэтессы, представленного здесь в символическом, лично-мифологическом ключе. Пожалуй, можно даже считать эту историю своеобразным лично-мифологическим переосмыслением опыта гомосексуальной любви «жриц-супруг» в рамках формально-ритуального «брака» с богиней. Недвусмысленно отождествляя себя с Тифоном, Сапфо в лично-мифологическом плане представляет здесь себя супругом Эос (Αὔως)–божества молитвы и всенощных бдений (см. выше)⁸⁴. Подобная Харитам «розовокотная» (βροδόπαχος) Эос⁸⁵ здесь прельщает и уносит с собой смертного – Тифона (т. е. Сапфо)– «к краю земли» (εἰς ἔσχατα γᾶς), где Тифон, по Гомеру, «жил, наслаждаясь златотронной Эос» (Ἦοῖ τερπόμενος χρυσοθρόνῳ, Нумн. Ном. Архр. III, 226–227). Подобно Тифону радовалась и Сапфо в молодости гимнам, танцам и любви девушек (см. выше о связи Эос с ритуалом ее фиаса). Но вот и её, как и Тифона «взяла за плечи старость», и «дух» (θῦμος) её сделался «отягощенным мукой» (βάρυς), страдая от невозможности танцевать и любить (ср. βορήται в Sapph., fr. 96, 17)⁸⁶. Чувствуя приближение смерти⁸⁷, осознавая бессмертие лишь только своей поэзии – «несказанного голоса» Тифона (φωνῆ... ἄσπετος, Нумн. Ном. Архр. III, 238), – Сапфо призывает юных девочек-олениц постигать, в первую очередь, «прекрасные дары» муз, которые единственные вечны и нетленны⁸⁸.

⁸⁴ Такое лично-мифологическое переосмысление традиционных представлений в контексте обряда и ритуала могло быть только результатом многолетнего жреческого служения, ср.: W. Burkert (supra n. 22) 161. Ср. об объективной и субъективной стороне «самоотождествления» с божеством в поэзии Сапфо: Гр. Надь (supra n. 60) 339–341.

⁸⁵ Ср. «розовокотные Хариты» (βροδόπαχες ἄγναι Χάριτες, Sapph., fr. 53 V). Ср. Нумн. Ном. XXXI, 6.

⁸⁶ На чувственно-аффективное наполнение словосочетания βάρυς θῦμος у Сапфо обоснованно указывает Г. Бернсдорф. См. H. Bernsdorf, Schwermut des Alters in neuen Kölner Sappho-Papyri // ZPE 150 (2004) 31 f.

⁸⁷ На это недвусмысленно указывают слова «не носят уже колени» (γόνα δ' [ο]ὐ φέροισι). Т. е. – «я уже не могу жить». Ср. слова «обессиленного старостью» (по выражению Антигона Кариста) Алкмана: «не могут колени носить» (γυῖα φέρην δύναται, Alcman., fr. 26, 2 West). См. A. Lardinois (supra n. 45) 51–52. Ср. клятву Ахилла помнить о Патрокле, пока его (Ахилла) «держат милые колени» (φίλα γούνατ' ὀρώρη, II., XXII, 388), т. е. пока Ахилл жив. Формульный характер этого выражения очевиден. См. о семантике «колен» (γούνατα) в эпической и архаической поэзии: Р. Онианс, На коленях богов (М. 1999) 184 f.

⁸⁸ Тема бренности плоти, но бессмертия души в слове у Сапфо, по-видимому, также развивалась в связи с реалиями заупокойного культа и культа Муз в фиасе (ср. Sapph., fr. 150 V; Etym. Magn., p. 577 Kallierg.). Уже упоминавшаяся новонайденная эпиграмма Посидиппа живописует группу παιδες (девочек) Сапфо, «приносящих весной из рощи порфириковой листву на тризну» (ἐς ἀγῶνα) в честь некоей Тейлеси: «Пойте, ветроногие о девичьем отпрыске, к слезам вашим присоединяя божественные песни Сапфо» (Σα[πφῶ] ἄισμ]ατα θεῖα μέλη, Posidd., № 51, 5–6). Цит. по: A. Lardinois (supra n. 45) 53.

Сокращения

- Agora 15 – Meritt B. D., Trail J. The Athenian Councillors. The Athenian Agora. Vol. 15. Princeton, 1974
- AM – Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenischen Abteilung. Berlin
- CEG – Carmina epigraphica graeca. Hansen P. A. (ed.). I–II. Berlin, 1983–1989
- 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–
- 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.
- LSJ – Liddel H. G., Scott R, Jones H. S. Greek-English Lexicon. With a revised Supplement 1996. Oxford, 1996.
- SEG – Supplementum Epigraphicum Graecum. Vols 1–35. Leiden, 1965–
- ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn

T. G. Myakin

De Sappho et cultu Dianae in Lesbo (VII–VI B. C.)

Consilium, quod in hoc libro scribendo sequitur, est Sapphus religiones planas facere et explicare studia actionesque gregis Sapphici in condicionibus historicis ejus temporum. Ad id, quod volumus, pervenimus nixi summa tota indiciorum, quae nobis litterae inscriptiones et res gestae antiquorum et dicta factaque archaeologiae praebent. Copia verborum extracta e carmine sapphico novo, cura M. Gronewaldi et R. Danieli anno Domini MMIV edito, dat nobis potestatem ut haud dubie studia actionesque gregis Sapphici cum cultu Dianae Thermiae jungamus. Nam Sapphus ephiteton, quod Graece ἰόκολπος 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 illud Latonae epitheton in altari Dianae Agroterae nobis Latonam ostendere veluti matrem fontium, veste violacea (scilicet - veste coloris aquae) tectam. Sed in Lesbo Sapphus temporibus unam matrem fontium Lesbii colebant, quae Diana Thermia nominabatur. Notum est in Graecia tota Dianam Sapphus

temporibus locum deae protectoris feminarum puellarumque obtinuisse, sed in Lesbo facta archaeologiae indicant illo tempore conjunctionem societatemque Lydiorum ad cultum Dianae Thermiae maximam vim attulisse. 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 ἰόκολπος (“violaceum pectus habens”). Et alia multa facta indicant fuisse Sappho sacerdotem Dianae Thermiae, in honorem cuius deae jam illo tempore in Lesbo maxime feriae Thermiae (πανάγουρις Θερμιάκκα) celebrabantur, quibuscum feriis multa carmina Sapphica Alcaicaque rectissime Himerius conjungit (Himer., Orat., 28, 1–2, p. 128 Colonna).