Е. С. Наумова

Ἀπόλλων Ἕῳος (Заревой Аполлон)

Резюме. Анализ глоссы Гесихия ἀπέλλαι· σηκοί, ἐκκλησίαι, ἀρχαιρεσίαι и культа Аполлона Агиея позволяет определить Аполлона как *хранителя переходных пространств* (ограды, двери, порога, улицы, кормы), т. е. переходов от профанного пространства вне (дома, корабля, храма, города) к сакральному пространству внутри. Связь Аполлона с зарей – временем перехода от ночи к дню – зафиксирована как эпитет у Аполлония Родосского, но прослеживается также в архаических текстах и в архитектуре храма Аполлона в Бассах.

Ключевые слова: Аполлон, бог перехода, бог порога, Ἀπόλλων Ἕῳος, заря, Гелиос, отождествление, идентификация, Agyieus, «Аргонавтика», Бассы, Гесихий.

Функция Аполлона, которую мы вынесли в заглавие этой статьи, не самая распространенная, но (как показало наше исследование, посвященное процессу отождествления Аполлона с греческим солнечным божеством Гелиосом) важная функция Аполлона, которая заслуживает быть исследованной со всех сторон, как это было в свое время сделано в известных работах об Аполлоне А. Савиньони (Savignoni 1907: 16–66) и Фр. Графа (Graf 1979: 2–22).

С тех пор как в XIX-м веке стал активно обсуждаться вопрос о природе и происхождении Аполлона, его отождествление с Гелиосом стало одним из важнейших вопросов. Большинство работ XIX века (Furtwängler-Roscher 1884: 422–467; Rapp 1884: 1993–2026) унаследовало от трактатов поздней античности тезис об **изначальном** присутствии в образе Аполлона черт бога Солнца.

В начале XX века Л. Р. Фарнелл (Farnell 1907: 136–144) убедительно показал, что данные доступных нам источников позволяют утверждать лишь то, что впервые идея тождества Аполлона и Гелиоса зафиксирована в V в. до н.э., у Еврипида. Гипотезы Л. Р. Фарнелла**,** А. Ф. Лосева (Лосев 1996: 340), П. Буаянсе (Boyancé 1966: 149–170) и В. Фаута (Fauth 1995: XXIV–XXV) о причинах идентификации богов объединяет то, что они воспринимают их отождествление как продукт развития теоретической мысли в античных философских кругах, т. е. считают, что произошло оно на территории Греции в историческую эпоху. Составители *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Lambrinoudakis et alii, 1984: 183–327) склонны связывать идею тождества с Востоком и воспринимать ее как продукт взаимо-

действия греческих представлений об Аполлоне с восточными солнечными культами.

Поиску причины идентификации на уровне религиозно-философских концепций школ древности должен предшествовать поиск внутренних, присущих самому мифологическому мышлению причин сближения образов Гелиоса и Аполлона.

И в процессе работы оказалось, что та функция божества, которая дала название этой статье – заревая функция Аполлона – представляет собой ядро процесса идентификации.

Наш анализ начнется с разбора знаменитой глоссы Гесихия, связанной с этимологией имени Аполлона (I.1.), продолжится некоторыми замечаниями о месте эпитета Agyieus «Агией» в ансамбле аполлоновских функций (I.2.), а затем будет рассмотрено взаимоотношение Аполлона и зари в древнем эпосе (II.1.), свидетельство Эратосфена о *Бассаридах* Эсхила (Aesch. TrGF III fr. 23) (II.2.), особенности архитектуры храма Аполлона в Бассах (II.3.) и эпитет Аполлона «Заревой» (Ἑῷος) в *Аргонавтике* Аполлония Родосского (II.4.).

I. 1. Имя Аполлона и глосса Гесихия

В своем обзоре греческой религии немецкий ученый Отто Керн, стремясь найти верную этимологию аполлоновского имени и исходя из частотности употребления его варианта Ἀπέ(λ)λων, стал анализировать глоссу Гесихия *ἀπέλλαι· σηκοί, ἐκκλησίαι, ἀρχαιρεσίαι*. Первое и основное значение первого слова, σηκός – ‘загон, стойло, хлев’. Обходя молчанием вторую часть глоссы, Керн заключает, что изначально Аполлон был «*простым пастушеским богом*» (Kern 1963: 110 sq).

Эту же глоссу Гесихия исследовал и Вальтер Буркерт, связав этимологию имени Аполлона с дорийским словом *ἀπέλλαι* «народные собрания», расшифрованным в глоссе. Годовые собрания, на которых принимали в состав племени или фратрии новых членов – достигшую возраста зрелости молодежь, хорошо зафиксированы в Дельфах и Лаконии и предполагаются для всего дорийского региона (Burkert 1975: 1–21).

Гипотеза Буркерта очень хорошо аргументирована и действительно проливает свет на реальное состояние дел, но следует отметить, что и он использует в своем анализе только половину сохранившейся глоссы Гесихия – два последних слова[1]

[1] Аналогичную идею в латинском языке выражает слово *ovile*, содержащее корень слова *ovis* ‘баран’ и означающее одновременно овечий (Cat. *Agr.,* 39; Verg. *G.,* 3,537) или козий (Ov. *M.,* 13, 828) загон и ограниченное специальной загородкой пространство на Марсовом поле,

(ἐκκλησίαι ‘народные собрания’, ἀρχαιρεσίαι ‘выборы должностных лиц’), полностью игнорируя первое, означающее ‘загон, стойло, хлев’.

Учитывая то, у Гесихия для объяснения ἀπέλλαι даются все три слова, нам представлялось целесообразным рассмотреть их вместе.

В самых ранних из дошедших до нас текстов – у Гомера и Гесиода – слово σηκός означает ‘овечий загон, стойло, хлев’. т. е. некую ограду, защищающую домашних животных. Путем переноса идеи ограды-защиты образуются другие значения данного слова: ‘стена, окружающая священное пространство (святилище, могилу героя)’, ‘ограда вокруг священной маслины богини Афины на Акрополе’ (Chantraine 1984 : 997–998). Это приводит к той же идее защиты сакрального, да и просто цивилизованного пространства, которая Марселем Детьеном была определена как сфера аполлоновской активности par excellence (Detienne 1998: 247–248, 142, 149).

Гесихий связывает это слово с двумя другими, означающими соответственно ‘народное собрание’ и ‘выборы должностных лиц’. И то, и другое – важнейшие для полиса как государственного образования процессы, основа его существования как пространства цивилизованной жизни. Следовательно, объединяя все три слова, Гесихий отражает существовавшую в языке идею сопоставления двух образов, сравнивавшую людей, собравшихся в определенном месте для выборов магистратов и стадо животных, защищенных оградой от внешних воздействий[2].

Таким образом, толкующая имя Аполлона глосса Гесихия, делающая главным, по Керну, «пастушеский», а по Буркерту – «общественно-выборный» смысл образа, связана с общим ядром аполлоновских функций и рисует Аполлона божеством-хранителем сакральных и цивилизованных пространств, а точнее – защитником некоей “ограды” вокруг них.

I.2. Место эпитета «Агией» в ансамбле функций Аполлона.

Этому Уличному Аполлону воздвигали столбы перед дверьми домов и храмов, на входе в город. Как сообщают глоссы, Аполлон Агией почитался в виде алтарей или конических ко-

где во время комиций производилось голосование (Hor. *Carm.,* IV, 4, 9; Liv. XXVI, 22, 11; Serv. *B.,* 1, 34).

[2] Hesychius, A 856; Harp. *Lexicon*, 7, 8 = Suda, A 383; Herod. 3, 1, 240, 21–24 (Тексты см.: Наумова 2003: 153–154).

лонн, которые символизировали бога[3]. Это, таким образом, «*сам бог, но в статическом положении, в состоянии покоя среди движущегося мира*» (Detienne 1998: 28).

Основываясь на подробном анализе образа Аполлона Агиея (Наумова 2003: 138–164), мы можем предположить, что эти столбы-алтари, которые ставились на входе в дом, служили самым что ни на есть земным, практическим целям: это было священное пространство, доступное в любой момент, и дающее возможность обратиться к богу (или к богам) в обычной повседневной жизни, и именно здесь просили о счастье, защите и помощи. Это были столбы, которые защищали доступ в дом и в город; они изображались и на корме[4] корабля:



Слева: Асс. Лугдунум. LIMC, Apollon Agyieus 22;
справа: Асс. Вена. LIMC, Apollon Agyieus 23.

В целом анализ материала по Аполлону Агиею позволяет заключить, что:

- пространство перед дверью, порог и вход в дом воспринимались как священное пространство;
- богом, которому эти пространства были посвящены в послегомеровскую эпоху, был Аполлон.

Соединив все вышеизложенное со смыслом глоссы Гесихия, мы можем сделать общий вывод о том, что Аполлон воспринимался как *хранитель переходных пространств* не только в их материальном виде ограды, двери, порога, улицы, кормы корабля, но и, более абстрактно, как покровитель и хранитель переходов от профанного пространства вне (дома, корабля, храма, города) к сакральному пространству внутри. Это позволяет выделить идею бога-хранителя разного рода порогов-переходов как верхнюю идейную составляющую образа Аполлона.

---

[3] Подробнее о корме в гомеровском эпосе и о найденном нами самом древнем упоминании о столбах такого типа см.: Наумова 2003: 153–154 или Наумова 2004: 107–110.

[4] Анализ двух последних см.: Φοῖβος (Наумова 2004 II: 145–153); Λύκειος (Наумова 2010: 299–315).

Среди трех эпитетов Аполлона, в которых связь с солнечной сферой видел даже Л. Р. Фарнелл (последовательный и авторитетный критик идеи об исконном тождестве Аполлона и Гелиоса) – Ἑῷος *Заревой,* Φοῖβος *Феб* и Λύκειος *Ликийский*[5] – в эпитете «Заревой», по его мнению, «*солярное значение очевидно, но (...) должно быть объяснено восточной синкретической традицией*» (Farnell 1896: 139).

По нашему мнению, именно этот эпитет наилучшим образом отражает сформулированную выше идею бога-хранителя переходных пространств, а значит, логически вытекает из самого образа Аполлона. В таком случае «переходность» следует понимать не в пространственном, а во временном отношении: как переход от ночи к дню, от тьмы к свету. Как слово этот эпитет зафиксирован только в эллинистическое время у Аполлония Родосского, но определенные аналогии в описании зари и Аполлона прослеживаются гораздо раньше.

II. 1. **Аполлон и Заря в эпосе архаической эпохи**.

Самая распространенная формула в гомеровском эпосе, описывающая рассвет – ἦμος δ᾽ ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἠώς ‘встала из мрака младая с перстами пурпурными Эос’[6] (пер. Н. Гнедича). Основные эпитеты зари в гомеровском эпосе – ῥοδοδάκτυλος ‘розоперстая’, ἠριγένεια ‘рождающаяся из тумана’ или ‘рождающаяся первой’[7], κροκόπεπλος ‘с пеплосом из шафрана’[8] – метафорически описывают основные характеристики этого момента суток: заря рождается рано утром (или «из тумана – ἠέρ»), и ее главными характеристиками являются розоватый лучистый свет, становящийся затем желтоватым, шафранного цвета.

Точности в этимологии эпитета зари ἠριγένεια нет (Chantraine 1984: 407, 410–411). Тем не менее, исходя из того, что носители древнегреческого языка усматривали в этом корне возможность связи со словом ἠέρ (Chantraine 1984 : 407, ἠερό-

---

[5] Hom. *Il*. I, 477; XXIV, 788; *Od.* II, 1; III, 404, 491; IV, 306, 431, 576; V, 228; VIII, 1; IX, 152, 170, 307, 437, 560; X, 187; XII, 8, 316; XIII, 18; XV, 189; XVII, 1; XIX, 428.

[6] ἦμος δ΄ ἠριγένεια φάνη ροδοδάκτυλος Ἠώς: *Il*. I 477; XXIV 788; *Od.* II 1; III 404, 491; IV 306, 431, 576; V 228; VIII 1; IX 152, 170, 307, 437, 560; X, 187; XII 8, 316; XIII 18; XV 189; XVII 1; XIX 428.

[7] *Il*. VIII 1; XIX 1; XXIII 227; XXIV 695.

[8] Amm. XXII, 14, 4. Цитата приведена по изданию: L'empereur *Julien*. Oeuvres completes. Εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον, ed. C. Lacombrade, vol. 2.2. Paris, Les Belles Lettres, 1964. – p. 76.

φωνος), нам бы хотелось привести несколько примеров из древнего эпоса, где Аполлон появляется, покрытый туманом, ἠέρ.

Так, в кульминационный момент битвы, лучшие из ахейцев и троянцев сражаются за тело Патрокла в этом сумраке-тумане, который приносит пришедший убить Патрокла *укрытый густым сумраком* ἠέρι πολλῇ κεκαλυμμένος Аполлон (*Il.* XVI, 784–790; XVII, 366–373; 375–377). Следует отметить, что тот же сумрак-ἠέρ окутывает края земли, где по Гесиоду находится медный **порог** между Ночью и Светом дня (*Theog*. 746–757). Там живут Киммерийцы (*Od*. XI, 12–19), ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι ‘покрытые влажным туманом и мглой облаков’ (пер. В. Жуковского с изм.).

В гомеровском гимне к Гермесу (*h. Hom. Merc.* 217) в применении к Аполлону встречается вариант формулы ἠέρι πολλῇ κεκαλυμμένος: бог показан как ‘покрытый пурпурным облаком’, πορφυρέῃ νεφέλῃ κεκαλυμμένος. На визуальном уровне сочетание цветов, создаваемое этой формулой, аналогично описаниям ‘розоперстой’ (ροδοδάκτυλος) и ‘рождающейся из тумана’ (ἠριγένεια) зари-Эос.

Таким образом, мы можем заключить, что эпический материал указывает на относительный параллелизм в описании зари и явлений Аполлона.

II.2. **Aesch. TrGF III fr. 23.**

В имеющемся в нашем распоряжении свидетельстве Псевдо-Эратосфена о несохранившейся трагедии Эсхила *Бассариды*:

> τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ ἐτίμα (sc. Orpheus), τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμιζεν εἶναι, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν· ἐπεγειρόμενός τε τῆς νυκτὸς κατὰ τὴν ἑωθινὴν ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Πάγγαιον <ἀνιὼν> προσέμενε τὰς ἀνατολάς, ἵνα ἴδηι τὸν Ἥλιον πρῶτον. ὅθεν ὁ Διόνυσος ὀργισθεὶς αὐτῶι ἔπεμψε τὰς Βασσαρίδας, ὥς φησιν Αἰσχύλος ὁ τῶν τραγωιδιῶν ποιητής.
>
> Диониса он (Орфей) не чтил, ...а Гелиоса считал величайшим из всех богов, к которому обратился, назвав его Аполлоном. Пробуждаясь еще ночью, в рассветный час он <всходил> на гору, называемую Пангейской и дожидался восхода, чтобы увидеть Гелиоса прежде всего/первым. Разгневавшись на это, Дионис наслал на него Бассарид, как говорит трагический поэт Эсхил (пер. А. Ф. Лосева с изменениями).

сообщается, что Орфей «*обратился к Гелиосу, назвав его Аполлоном*». Выбор глагола προσαγορεύω может означать, что сказано это было в гимне, так как именно в этом жанре «*обращались, называя определенным образом*», а анализ орфи-

ческих гимнов к Аполлону и Гелиосу (Наумова 2006: 86–96) показывает, что описания этих двух богов находят прямые текстуальные параллели.

Занимавшиеся вопросом отождествления богов П. Буаянсе (Boyancé 1966: 149–170) и В. Фаут (Fauth 1995: XXIV–XXV) основное внимание при анализе данного контекста уделили именно упоминанию об Орфее, считая, что философам орфико-пифагорейской направленности в V в. до н. э. (Буаянсе) или македонским орфикам к началу V в. до н. э. (Фаут) мы обязаны идеей отождествления богов. Но во фрагменте достаточно большое место занимает также сообщение о том, что Орфей вставал еще ночью и «в рассветный час» (κατὰ τὴν ἑωθινὴν) поднимался на Пангейскую гору, чтобы первым увидеть Гелиоса. Речь здесь идет об описании специального утреннего ритуала, а как писал специально занимавшийся античными ритуалами Эдуард де Плас, информация такого рода, дошедшая до нас от античности, мизерна (des Places 1969: 168).

К сообщению Псевдо-Эратосфена добавляются данные раскопок во фракийской крепости Чертиград (*Čertigrad*), где была обнаружена скалистая терраса, позволяющая «*наилучшим образом наблюдать восходящее солнце, которое появляется здесь внезапно и представляет собой великолепное зрелище*». В глубине террасы находится выдолбленная в скале ниша, в которой собираются первые лучи Солнца. По мнению З. Гочевой, «*вполне возможно, что мы имеем дело с культовой нишей, которую можно связать с солнечным культом*» (Gočeva 1978: 346–347).

Нельзя не упомянуть также свидетельства Гесиода (*Op. et dies*, 335–340), который рекомендует каждому приветствовать зарю молитвой, и Платона, который констатирует, что на восходе Солнца к нему совершали молитву (*Leg.*, X, 887 e 2).

Следовательно, речь идет о ритуальной практике, совершавшейся на севере Греции и в центральной ее части в доклассическую и в Афинах в классическую эпоху, и, возможно, имеющей гораздо более ранние корни. Тот же самый ритуал – но намного позже – исполнял, по сообщению биографа, император Юлиан Отступник, находясь в своем дворце на берегу Оронта: перед восходом Солнца он отправлялся из дворца к храму на горе Κάσιος, unde secundis galliciniis videtur primo solis exortus[9].

[9] Храм второй половины V в. до н.э., расположен на западе Пелопоннеса, на границе между Аркадией и Мессенией. Архитектор – Иктин, один из авторов ансамбля афинского Акрополя.

II.3. **Храм Аполлона в Бассах**[10]**: связь Аполлона с зарей в условиях культа**

Интерес представляет то, что планировка главного храма совершенно не похожа на принятые на тот момент схемы организации сакрального пространства. Вход в храм был расположен на севере, а на востоке была небольшая специальная дверь, так что в определенные моменты солнечные лучи через нее проникали в храм. По-видимому, восточная дверь могла использоваться для освещения конкретного места в храме. Объектом, который при этом мог быть освещен, была единственная среди колонн храма и исключительная для своей эпохи колонна коринфского ордера.

В докладе о результатах раскопок в Бассах греческий археолог Николаос Ялурис выдвинул гипотезу о том, что эта колонна представляла Аполлона Агиея (Yalouris 1979: 89–104; см. также Balestrazzi 1984: 93–108)[11]. Косвенным аргументом в пользу такой точки зрения является то, что храм был посвящен Аполлону-Эпикурию – Защитнику, Хранителю (ἐπικουρία ‘помощь, защита’) – а этот эпитет синонимичен неоднократно встречавшимся в надписях вместе с эпитетом Агией Аполлону Προστατηρίω[ι], [Ἀ]ποτροπαίωι, Ἀλεξικάκωι[12].

Учитывая то, что святилище располагалось на горе, получается, что на территории Пелопоннеса существует реальный памятник V в. до н. э., местоположение, архитектура и внутреннее убранство которого иллюстрируют описанный в литературных источниках ритуал поднятия на гору и встречи Солнца и разъясняют его детали: первые солнечные лучи должны были освещать колонну Аполлона Агиея. Следовательно, существуют доказательства того, что Аполлон связывался с зарей в условиях

---

[10] По мнению некоторых исследователей (в частности, А. Б. Кука), культовая статуя в Дельфийском храме также могла представлять собой колонну Аполлона Агиея, вставленную в подставку, по форме напоминавшую сохранившийся до наших дней «омфал».

[11] *LIMC*, Apollon 219 = Attica, IG II 3; III 4`2 3,1 (2789–5219), 4996: ἀγαθῆι [τύχηι]. Ἀπόλλωνος Ἀγυιέως Προστατηρί[ου] Πατρώου Πυθίου Κλαρίου Πανιωνίου. Ibid., 4852: ἀγαθῆι τύχηι Ἀπόλλωνι Προστατηρίω[ι] [Ἀ]ποτροπαίωι Ἀγυεῖ. Cf . ibid., 4850: [Ἀπόλλωνος Ἀγυι]έως Ἀλεξικάκου. Ἀπόλλωνι Δελφ[ινίωι ἡ δεῖνα ´ ´ ´] τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα Πυθό[δωρον ´ ´ ´ ´ ´] ἱερατεύσ[αντα ´ ´ ´ ´ἀνέθη]-κεν.

[12] Наш анализ роли Гелиоса в иконографической программе Парфенона (Наумова 2004 I: 166–171) показал, что на памятниках V-го в. до н. э. Гелиос регулярно изображается в момент рассвета (поднимающимся из вод Океана). Таким образом, мы получаем, что уже в классическую эпоху Аполлон и Гелиос могли быть отождествлены через зарю.

культа в классический период на территории Пелопоннеса в одном из самых известных своих святилищ[13].

II. 4. Эпитет Ἑῷος «Заревой» в *Аргонавтике* Аполлония Родосского.

В *Аргонавтике* Аполлония Родосского, созданной в III в. до н.э., к Аполлону прямо применен эпитет «Заревой» (Ἑῷος) (Ap. Rhod. II, 669–676), а в схолиях к этому месту сообщается, что на острове Тениада на север от побережья Вифинии, где Аполлон на рассвете явился аргонавтам, в историческое время зафиксирован культ «Заревого» Аполлона (Vian 1976: 275)[14].

Следует отметить, что это не единственное место в эпосе Аполлония Родосского, где Аполлон упоминается в связи с зарей.

В конце четвертой песни (IV, 1706–1711), после посещения Крита аргонавты вдруг оказываются в страшной, непроглядной тьме, и Ясон в отчаянии взывает к Аполлону. Бог является аргонавтам во второй раз, освещая все вокруг своим золотым луком, и «тут же просияла восходящая заря» (1713–14: αὐτίκα δ΄ ἠώς / φέγγεν ἀνερχομένη).

Кроме того, если взять в целом всю поэму, можно заметить, что проходимое аргонавтами пространство делится на отрезки-промежутки, границами которых являются точки восхода солнца. Это время всегда очень благоприятствует Ясону и его спутникам, что постоянно, пусть и косвенным образом, напоминает о связи зари с Аполлоном – главным хранителем и покровителем аргонавтов.

Рассмотрим теперь поподробнее тот пассаж из второй песни *Аргонавтики*, когда Аполлон появляется перед героями (Ap. Rhod. II, 669–676):

Ἠμος δ᾽ οὔτ᾽ ἄρ πω φάος ἄμβροτον οὔτ᾽ ἔτι λίην
ὀρφναίη πέλεται, λεπτὸν δ᾽ ἐπιδέδρομε νυκτί
φέγγος, ὅτ᾽ ἀμφιλύκην μιν ἀνεγρόμενοι καλέουσιν (…)
τοῖσι δὲ Λητοῦς υἱός, ἀνερχόμενος Λυκίηθεν
τῆλ᾽ ἐπ᾽ ἀπείρονα δῆμον Ὑπερβορέων ἀνθρώπων,
ἐξεφάνη.

В час, когда солнца лучи не сияют еще, но ослабла
Тьма, и хоть ночь не ушла, но уже пробивается бледный
Свет, – называют его те, что скинули сон,
Предрассветным (…)
Им же Латоны сын, что из Ликии вспять возвращался
К гипербореям, к народу, числом неисчетному, сразу

[13] См. также разбор этого места в статье: Hunter 1986: 54–60.

Зримым вдруг стал (Пер. Г. Церетели).

Слово ἀμφιλύκη, описывающее время прохода Аполлона перед аргонавтами, встречается один раз у Гомера как эпитет ночи – ἦμος δ᾽ οὔτ᾽ ἄρ πω ἠώς, ἔτι δ᾽ ἀμφιλύκη νύξ (*Il.* VII, 433) – и в свое время привлекло внимание комментаторов поздней античности. Евстафий, комментируя этот стих, перечисляет все слова, которые употребляются для описания разных моментов утра (*Comm. in Il.* II, 490, 1–18):

> Ἰστέον δὲ ὅτι πρῶτα μὲν νύξ, εἶτα ἀμφιλύκη, νὺξ μὲν ἔτι οὖσα, **πέρας** δὲ ὅμως νυκτός, μεθ᾽ ἣν ἡ κροκόπεπλος καὶ ἡ ροδοδάκτυλος, μετὰ δὲ ταύτας ἡ ἀπροσδιορίστως λεγομένη ἡμέρα.
>
> Следует отметить, что сначала [бывает] ночь, затем ἀμφιλύκη, когда хоть и ночь, но уже ее **предел**, после чего [приходят] та, что с пеплосом из шафрана, и розоперстая, а уж после них то, что неопределенно называется «день».

Таким образом, ἀμφιλύκη (νύξ) – это еще не сама заря, а момент, который непосредственно предшествует появлению первых лучей солнца, момент, когда еще не наступает день, но уже почти ушла ночь, некий «предел» ночи, ее **πέρας**: важно, что по-гречески Евстафий определяет это время как некую **границу**, разделяющую два противоположных состояния природы. Именно в этот момент аргонавтам является Аполлон. Следовательно, здесь античный комментатор формулирует ту же идею «порога» по отношению к Аполлону, о которой было сказано выше как о потенциальной при рассмотрении общей логики аполлоновского образа. На наш взгляд, это дает нам возможность продлить идею порога на временные границы и воспринимать зарю как временной порог между ночью и днем, а Аполлона – как ее покровителя.

В заключение отметим, что выводы о генетических связях бога порога Аполлона и Зари подтверждает и индоевропейский материал. Одним из самых показательных является контекст из гимна IV, 51, 2, касающийся образа древнеиндийской богини зари Ушас:

Стоят на востоке яркие зори,
Словно столбы, воздвигнутые при жертвоприношениях,
Они раскрыли врата загона, мрака,
Зажигающиеся, светлые, чистые (пер. Т. Я. Елизаренковой).

В сжатом виде здесь дана практически полная информация по исследованному нами мифологическому комплексу, который в пределах греческой традиции оказалось необходимым восста-

навливать на основании анализа отдельных сохранившихся фрагментов разновременных источников.

Литература

Елизаренкова, Топоров 1964 – Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. О древнеиндийской Ушас (Usas) и ее балтийском соответствии (Usiņš) // Индия в древности (сб. статей). М.: Наука. С. 66–84.

Лосев 1996 Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Мифология греков и римлян. М.: Мысль ([1]1957).

Наумова 2003 – Наумова Е. С. Apollo Ἀγυιεύς // Вопросы классической филологии, вып. XIII: Argumenta classica (Труды молодых ученых) / Под ред. И. М. Нахова. М.: Макс-Пресс. С. 138–164.

Наумова 2004 I – Наумова Е. С. «Рамка» из изображений световых божеств (Гелиос и Селена) в иконографической программе Афинского Парфенона // Индоевропейское языкознание и классическая филология–VIII: материалы чтений, посв. памяти И. М. Тронского. СПб.: Алетейя. С. 166–171.

Наумова 2004 II – Наумова Е. С. Генезис и эволюция солярных аспектов мифологии Аполлона: дис. … канд. филол. наук. М.: МГУ.

Наумова 2006 – Наумова Е. С. Аполлон и Гелиос: эволюция идеи отождествления (на примере гимнического жанра) // Вопросы описания языка и культуры. М.: Университетская книга. С. 80–105.

Наумова 2010 – Наумова Е. С. Аполлон Ликийский: к вопросу об этимологии, культе и иконографии // Вопросы классич. филологии. Вып. XV. ΝΥΜΦΩΝ ΑΝΤΡΟΝ: Сб. статей в честь Азы Алибековны Тахо-Годи / Отв. ред. А. И. Солопов. М.: «Никея». С. 299–315.

Balestrazzi 1984 – Balestrazzi E. di Filippo. L'*agyieus* e la città // Centro di ricerche e documentazione sull'antichità classica, Atti, XI (1980–1981). Rome. P. 93–108.

Boyancé 1966: Boyancé P. Apollon solaire // Mélanges J. Carcopino. Paris. P. 149–170.

Burkert 1975 – Burkert W. Apellai und Apollon // Rheinisches Museum 118. P. 1–21.

Chantraine 1984, 1990 – Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue française. Histoire des mots. Paris, Klincksieck. V.1, 1990. V.2, 1984. (= [1]1968).

Detienne 1998 – Detienne M. Apollon le couteau à la main. Paris.

Farnell 1907 – Farnell L. R. The Cults of the Greek States. T. IV. Oxford.

Fauth 1995 – Fauth W. Helios Megistos. Zur synkretischen Mythologie der Spätantike. Leiden.

Furtwängler-Roscher 1884 – Furtwängler A., Roscher W. H. Apollon // Roscher W. H. Ausführlisches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Lipsiae: Teubner, 1884–1937. – Bd. 1.1. Col. 422–467.

Gočeva 1978 – Gočeva Z. Le culte solaire chez les Thraces // Fol A. (ed.), Pulpudeva. Semaines philippopolitaines de l'histoire et de la culture thrace (Plovdiv, 4–19 октября 1976) – II. Sofia. P. 346–347.

Graf 1979 – Graf Fr. Apollo Delphinius // Museum Helveticum 36. P. 2–22.

Hunter 1986 – Hunter R. Apollo and the Argonauts. Two notes on Ap. Rhod. 2, 669–719 // Museum Helveticum. 43. P. 54–60.

Kern 1963 – Kern O. Religion der Griechen. Bd. I., Berlin, [2]1963.

Lambrinoudakis 1984 – Lambrinoudakis W., Palagia O., Bruneau P. et alii. Apollon // LIMC II. P. 183–327.
Nilsson 1941 – Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. Münschen.
des Places 1969 – des Places E. La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique. Paris.
Rapp 1884 – Rapp A. Helios // Roscher W. H. Ausführlisches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Lipsiae: Teubner. Bd. 1. 2. Col. 1993–2026.
Savignoni 1907 – Savignoni A. Apollon Pythios // Ausonia 2. P. 16–66.
Vian 1976 – Apollonios de Rhodes. Argonautiques. T. I. Paris.

Summary

E. S. Naumova. Ἀπόλλων Ἑῷος (Auroral Apollo).

The «auroral» function of Apollo is not completely spread among apolliniennes functions. But the study of the process of Apollon's identification with the Greek solar God Hélios shows that it is an integral part of the god's image. This identification regardered by several researchers as a product of the development of theoretical thought in the philosophical schools of antiquity, finds its sources even in mythological 'thought'.

Therefore, the sense of the gloss of Hesychius ἀπέλλαι· σηκοί, ἐκκλησίαι, ἀρχαιρεσίαι, closely linked to the etymology of Apollo's name, to our opinion, shows Apollo as God-protector of the sacred and civilised areas, and, more exactly, as security guard of a fence around them. The pillars-altar of Apollo Agyieus placed at the entrance of a home made the threshold sacred. Apollo therefore can be understood as a guarding deity of passage not only in their material form (fence, hits, threshold, street, poop), but also, in a more abstract way, as a guard of the passages of the secular space outside (of the home, the boat, the temple, from the city) in the sacred space of the inside.

The internal logic of the guarding deity of different «thresholds» allows identifying Apollo with the time of transition between day and night which precedes the appearance of the first sun's rays. The Greek ritual link between pillar-altar of Apollo Agyieus and dawn finds direct correspondences in the hymns of Rgveda where dawns are compared with pillars of sacrifice.

The idea of dawn allowed introducing the characteristics of light (typical for Helios) into the picture of Apollo, and in was a supplementary reason for the identification of both Gods.