

УДК 930.2/94(38)

DOI: 10.29039/2413-1741-2025-11-1-71-83

## ОРУДИЯ ГНЕВА АПОЛЛОНА ПИФИЙСКОГО

*Колесников М. А.*

*(независимый исследователь)*

*E-mail: makko.kol@yandex.ru*

Предлагается новый способ различения исторической и мифологической составляющих в преданиях об Аполлоне Пифийском, относящихся к «оскорблению божества». Материалом для исследования послужили письменные источники с описаниями и точными датировками наиболее ранних случаев посягательства на имущество Аполлона Пифийского, которые имели последствия, воспринимаемые современниками как «божий гнев». Было установлено, что все происшествия такого рода относятся к периоду V – I вв. до н. э. Составлен перечень характеристик и сакральных атрибутов Аполлона Пифийского как локального божества, который оказался сильно отличающимся от канонического образа Аполлона. Результатом исследования стала переоценка достоверности сообщений древних авторов о некоторых событиях в истории Дельф классического и эллинистического времени.

**Ключевые слова:** Аполлон, канон, предание, святотатство, землетрясение, камнепад, молния, гроза, буря, болезнь.

В олимпийской религии существовало незыблемое правило, согласно которому каждому богу принадлежала своя строго ограниченная сфера влияния [13, с. 11]. Древние авторы воспринимали его как религиозную догму, подкреплённую авторитетом Гомера, описавшего в «Илиаде» разделение мира по жребию между Зевсом, Посейдоном и Аидом, после чего Зевс стал владыкой небес и громовержцем, Посейдону достались морские глубины и власть над землетрясениями, а Аиду выпал удел повелевать подземным царством и душами умерших (Ном. III. 187–95), [7, с. 111]. Тем не менее, в поколении младших богов существовало одно божество, на которое это правило как будто не распространялось, и которое осмеливалось самовольно присваивать атрибуты трёх высших властителей Олимпа, причём делало это без каких бы то ни было просьб, условий или предварительных договорённостей. Этим божеством был Аполлон, правда, лишь в одной его ипостаси, в которой он выступал владельцем Дельфийского храма с собственным оракулом и повелителем небольшой области в Средней Греции, ограниченной юго-западным отрогом Парнаса и северным побережьем Крисейского залива. Он был очень не похож на канонический образ «сребролукого» Феба-Аполлона, сына Зевса и Латоны, обладателя золотой кифары, повелителя Муз и покровителя искусств [7, с. 346–357]. В его сакральной биографии можно найти эпизоды, где он карает своих обидчиков ударами молний, подобно Зевсу, или насылает на них землетрясения и заваливает камнепадами, подобно Посейдону, или же заставляет их души терпеть муки в подземном царстве, тем самым принимая на себя функции Аида. Со строго теологической точки зрения, этот образ следует признать совершенно неправильным,

поскольку Аполлон не имел права управлять природными стихиями, – это была неотъемлемая прерогатива Зевса и Посейдона, и он тем более не мог выступать в роли судьбы в подземном царстве Аида [17, р. 519].

В той части древних преданий, которая относится к легендарным эпохам, эта путаница представляет проблему лишь для специалистов по древней мифологии. Но когда такие эпизоды оказываются вплетены в ткань исторических повествований и приобретают точные хронологические привязки, они начинают создавать трудности уже историкам и археологам. Главная из них состоит в том, что трудно понять, какая часть этих повествований восходит к наблюдениям очевидцев, а что в них явилось результатом мифотворчества, которое по самой своей сути «пралогично» и не подчиняется правилам формальной логики [6, с. 85–113; 2, с. 21]. Рациональная обработка этих преданий древними авторами обычно сводилась к отбору тех из них, которые содержали наименьшее количество внутренних противоречий. Но и эта процедура не решала главной проблемы, поскольку «пралогичным» был лишь сам процесс конструирования мифа, но не его результат, который всегда оформлялся в виде связного описания некой последовательности событий, в которой трудно, а порой невозможно распознать мифологему. Тем не менее, эти описания сохраняли своё правдоподобие только до тех пор, пока каждое из них рассматривалось в отдельности. Стоило выстроить их в хронологически последовательные ряды и сравнить между собой, как правдоподобие улетучивалось, и наружу проступало явное и назойливо повторяющееся клише, свойственное хорошо проработанному мифу или сказке. Для исследователя это сплошь и рядом создаёт крайне неприятную ситуацию, когда у него на руках оказывается набор сведений древних авторов, которые внешне выглядят абсолютно достоверными, но при этом не вызывают ни малейшего доверия, поскольку содержат слишком много маловероятных и даже совсем невероятных совпадений. В полной мере эти черты присущи рассмотренному здесь кругу преданий, в которых Аполлон Пифийский выступает в роли «карающего бога» или «бога-убийцы» [7, с. 333–34; 443–61]. Для историка в этих преданиях особый интерес представляют те случаи, когда жертвами Аполлона становились реальные персонажи, в основном, из числа лиц, совершавших нападения на дельфийский храм Аполлона или каким-то иным способом посягавших на храмовое имущество.

Дж.Фонтенроуз обозначил эту категорию преданий термином «оскорблённые божества» (*offended Gods*) и признал их однозначно недостоверными и полностью принадлежащими сфере мифологии [22, р. 76–77, Q126, 132, 133, 161]. Это определение следовало бы смягчить некоторыми оговорками, но в данном случае более важным представляется отметить, что в рамках предлагаемого исследования именно это качество преданий придаёт им особую ценность, поскольку позволяет выделить наиболее характерные черты облика и поведения Аполлона Пифийского как «местного божества», а также более точно обозначить основные используемые ими средства наказания святотатцев. Таким способом можно воссоздать его узко-локальный «мифологический канон», память о котором должна иметь наиболее глубокие корни в местной традиции. Далее этот канон можно сравнить со всеми

описанными в источниках случаями святотатства по отношению к Дельфийскому святилищу, чтобы таким путём отделить собственно исторические факты от тех, что возникли в процессе конструирования мифа. Для реконструкции такого канона необходимо будет привлечь к рассмотрению самые ранние предания о посягательствах на имущество Аполлона Пифийского, но не все, а только те, которые имеют абсолютные датировки. Последнее качество само по себе не является показателем достоверности предания, но свидетельствует о наличии большого числа хронологических привязок, что, в свою очередь, косвенно подтверждает давность предания и продолжительность его обработки в мифотворческой традиции. Для решения поставленной задачи могут привлекаться письменные источники любой давности, – от поэм Гомера до трудов средневековых схолиастов и мифографов. Предпочтение в их отборе будет отдаваться тем авторам, которые в своих трудах опирались в основном на местную устную традицию. В этом смысле, Геродот будет предпочтительнее Эфора, а Павсаний предпочтительнее Страбона и Диодора [30; 11].

Сообщение о самом раннем из всех известных нам случаев святотатства в истории Дельф содержит легенда о Флегии. Евсевий (у Иеронима) счёл её исторически достоверной и внёс в свою «Хронику» под датой 1450 г. до н. э. с пометкой «Дельфийский храм сожжён Флегием» [Helm, 1913: «Templum Delfis a Flegyo incensum»]. Наиболее подробное описание этого события приведено у Павсания, который оформил его как заключительную часть пространного предания об орхоменском царе Флегии, который в легендарные времена стал родоначальником нового народа в Беотии, названного по его имени «флегийцами», и организовал их в поход на Дельфы с целью ограбления храма Аполлона. Предание повествует от том, что в этом походе Флегий разгромил вставший на защиту святилища отряд аргивян и убил их предводителя Филамонна. В ответ на это бог уничтожил почти всё население Флегиатиды непрерывными ударами молний, серией землетрясений и эпидемией какой-то заразной болезни (λοσιώδης νόσος), а немногие уцелевшие были вынуждены переселиться в Фокиду (Paus. II.26; IX.36; X.7).

Загадочной в этом описании выглядит предельная скупость приводимых Павсанием деталей. Так, он ничего не сообщает о том, удалось ли Флегию сжечь или разрушить храм, каким оружием Аполлон убил Флегию, и даже не говорит, был ли он убит во время нападения или после него? Местная мифологическая традиция, на которую Павсаний в основном опирался при описании Дельфийских реалий, эти детали почему-то не сохранила.

«Первый Ватиканский мифограф» добавил в этот эпизод ещё одну версию, согласно которой целью похода Флегия была не жажда наживы, а месть за любовную связь Аполлона с его дочерью Коронидой. В этом варианте мифа оскорблённый отец всё-таки успевает перед своей гибелью отомстить богу и сжигает его храм, за что тот «отправляет его в преисподнюю своими стрелами ("Phlegyas... incendit templum Apollinis, et eius sagittis est ad inferos trusus": CAV. III.205).

Пострадавшими в этой истории оказались все. Флегий погиб, а Коронида, которая зачала от Аполлона будущего бога Асклепия, изменила своему любовнику и вступила в законный брак с царём Исхисом, сыном Элата, за что оба были убиты либо

самим Аполлоном (Apoll. III.10), либо его сестрой Артемидой (Pind. Pyth. 3.32–40; Paus. II.26). Сам же Аполлон, по преданию, остался навеки безутешным, и ещё тысячу лет спустя устами своей Пифии признавался мёртвой Корониде в любви, называя её «вечно желанной» (Paus. II.26), [22, Q226].

Примечательно, что в пересказе мифа Павсанием нет ни одного упоминания о знаменитых «стрелах Аполлона», но основным его оружием названы молнии, всегда считавшиеся атрибутом его отца Зевса. Можно предположить, что царя Исхиса Аполлон тоже убил молнией, и что этот факт вызывал у позднейших мифографов немалое смущение, которое явилось подлинной причиной того, что в пересказе Гигина Аполлон был заменён Зевсом (Hugin. Fab. 202), а в «Первом Ватиканском мифографе» его подменил Посейдон, который использовал вместо молний свой трезубец (CAV. III.205).

«Стрелы Аполлона» фигурируют в другом более позднем и гораздо более популярном мифе о споре Ниобы с Латоной, в финале которого дети Латоны, Аполлон и Артемида, убивают детей Ниобы, поражая их стрелами, после чего их обезумевший от горя отец Амфион повторяет попытку Флегия отомстить Аполлону и разрушить его храм, но гибнет от его руки (Hug. Fab. 9), [7, с. 454]. Евсевий (у Иеронима) приводит для этого события две разные даты – 1415 г. и 1327 г. до н.э. [Helm, 1913]. Стрелами же Аполлон поражает и разбойника Пифия, сына еврейского царя Крия, дважды нападавшего на Дельфы и грабившего храм и дома дельфийцев (Paus. V.6), [22, L121/PW492]. Последнее нападение Пифия на Дельфы Евсевий отнёс ко времени жизни пифии Фемонеи и датировал 1362 годом до н.э. [Helm, 1913].

У более ранних авторов имя Флегия встречается лишь у Пиндара (Pind. Pyth. III. 9), хотя о его народе – «отважных флегийцах» (Φλεγύας μεγάλητορας) – упоминал ещё Гомер (III. XIII. 301). Страбон поместил их родину не в Беотию, а в Фессалию, но сделал это с большим сомнением, поскольку относил их к тем народам, которые утратили своё первоначальное имя «вследствие постоянных переселений, изменений политического строя и смешений племён» (Strab. IX.5.21, p. 442; VII. F14, 15a, 16).

По версии Псевдо-Аполлодора, Флегий был убит не богом, а простыми смертными – братьями Ликом и Никтеем из фиванского рода Лабдакидов, но причина убийства им не указана (Apoll. III. 5. 5).

Вергилий поместил душу погибшего Флегия в Аид, где тот вынужден вечно страдать от раскаяния за свои дерзость и кощунство (Verg. Aen. VI. 618).

Странно, что в той части фокидского логоса Павсания, где приведены легенды о последовательно сменяющих друг друга дельфийских храмах, имя Флегия даже не упомянуто. Однако, в одной из этих легенд говорится, что третий по счёту храм Аполлона был построен «из меди», и сам Павсаний полагал, что он был схож со спартанским храмом Афины Меднодомной и представлял собой деревянную конструкцию, обшитую листовой медью и украшенную медными рельефами на фронте (Paus. III.17), [9, с. 22]. Поскольку этот «третий храм» был уничтожен либо пожаром, либо землетрясением (Paus. X.5), [27, p. 285], ничто не мешает нам предположить, что в текстах Павсания и Евсевия речь идёт об одном и том же храме, и что именно он был сожжён Флегием.

Если суммировать все перечисленные выше атрибуты Аполлона Пифийского, то его «канон» должен включать следующие характеристики:

(1) Аполлон Пифийский карает смертью любого, кто грабит и (или) разрушает его святилище в Дельфах, причём кара может продолжаться и после смерти святоотца, ибо даже в Аиде он обречён на душевные муки.

(2) Смерть святоотца должна быть насильственной и неотвратимой.

(3) Побудительный мотив, которым руководствовался любой посягнувший на имущество Аполлона, не имеет никакого значения и не может служить ни смягчающим, ни отягощающим вину обстоятельством. Также не имеет значения, была или не была успешной попытка его посягательства, поскольку наказуемым является само посягательство.

(4) Божья кара распространяется не только на нечестивца, но и на всех его близких. Если согрешивший является правителем какого-либо народа, то расправе подвергается весь его народ.

(5) Орудием наказания могут служить природные явления, такие как молнии, землетрясения и эпидемии болезней, над которыми Аполлон Пифийский имеет полную власть.

(6) Орудием наказания могут также служить обычные люди, на которых бог возложил функции экзекуторов.

(7) В деле наказания преступника Аполлону могут помогать другие боги (в данном примере – Артемида и Аид).

Как уже говорилось, формально эта легенда должна быть отнесена к выделенному Дж.Фонтенроузом кругу преданий об «оскорблении божества», представляющих вневременной универсальный сюжет, который он счёл архетипическим и имеющим свою внутреннюю логику, и при этом далеко выходящим за рамки собственно дельфийских легенд, поскольку многие из них вообще не сопровождалась никакими пророчествами. В структурном плане такие предания должны включать четыре элемента: 1) оскорбление божества, проявившееся в осквернении храма или в клятвопреступлении, или в вероломном убийстве, или в оставлении мёртвого тела без погребения, и т.п.; 2) предупреждение совершившему святоотцество, посылаемое ему в виде зловещего знамения и (или) какого-либо бедствия (болезнь, голод, и т.д.); 3) поиск объяснения смысла знамения или средства избавления от бедствия, обычно (но не всегда) сводящийся к обращению к оракулу; 4) реакция нечестивца, которая может быть «правильной» или «неправильной», в результате чего он либо раскаивается и совершает положенные обряды очищения, либо гибнет [22, р. 77].

В предании о Флегии эта схема упрощена до предела. В ней нет ни зловещих знамений, ни предупреждений оракула, ни раскаяния, и расплата настигает святоотца немедленно, а сам стиль поведения бога не оставляет виновному ни единого шанса на спасение. В этой легенде связь человека с божеством выступает в самых примитивных, по-существу, первобытных формах, в чём можно видеть дополнительное подтверждение её раннего происхождения.

Этот канон можно далее использовать как критерий, позволяющий отличить в описаниях древних авторов мифическую составляющую от исторического ядра, или, по крайней мере, увеличивающий вероятность того, что такое отличие не будет ошибочным. Суть способа применения этого критерия можно описать следующим образом.

*При наличии двух разных версий одного и того же события, имеющего отношение к покушению на имущество Аполлона Пифийского, при прочих равных условиях, следует предпочесть ту версию, которая не совпадает с каноническим сценарием мифа или прямо противоречит ему.*

Ниже приведён неполный каталог случаев таких святотатств в историческую эпоху. Объяснение причин неполноты списка приведено в заключительной части работы. Описание каждого случая предваряется перечнем природных стихий, послуживших орудием божьего гнева.

1. 480 г. до н.э. Молнии, камнепад, и (предположительно) гроза и буря.

Сразу после прорыва персами греческой обороны в Фермопилах произошло нападение на Дельфы отдельного вооружённого персидского отряда. Описание этого события содержится у Геродота, который сообщает, что этот отряд был послан царём Ксерксом с целью ограбления храма Аполлона (Hdt.VIII.35). Но как только отряд приблизился к храму Афины Пронаи, в городе стали происходить странные события и являться чудесные знамения. С неба ударили молнии (хотя Геродот ничего не говорит о грозе), а «с Парнаса со страшным грохотом низверглись две оторвавшиеся вершины и поразили множество персов» (пер. Г.А.Стратановского: Hdt.VIII.37). Это повергло нападавших в такой ужас, что они обратились в бегство, а воспрянувшие духом дельфийцы бросились их преследовать и убивать бегущих, причём, по словам самих персов, среди преследователей выделялись два необычных воина, оба выше человеческого роста, в которых сами дельфийцы позже признали двух своих почитаемых героев – Филака и Автония, храмы которых находились вблизи святилища (Hdt.VIII. 39; Paus. X.8).

Это же описание в сжатом виде приведено в более позднем рассказе Диодора, у которого к сверканию молний добавлены «сильная гроза» (ὄμβρων μεγάλων) и «буря» (χεῖμων), которая отрывала от склона огромные камни и швыряла их вниз на персов (Diod.XI.14).

Оценка этой версии в современной литературе варьируется от полного признания [18, s. 89; 23, p. 564–65; особ. п. 84, и др.] до глубокого скепсиса, причём сомневающимся было во все времена гораздо больше [8, с. 93; 28, p. 172; 26, p. 69; 22, p. 318, Q150; 3, с. 153, и др.]

Иную версию приводит младший современник Геродота и его вечный антагонист Ктесий Книдский (10, 52–57), который подтверждает факт нападения на храм персидского отряда, но уточняет, что этим отрядом командовал один из евнухов царя по имени Матак, посланный в Дельфы по личному приказу царя. При этом Ктесий вообще не упоминает ни о каких чудесных и грозных явлениях, но просто сообщает, что Матак исполнил приказ Ксеркса и ограбил храм (Ctes.Pers.27 Baehr).

Специалисты по истории Дельфийского оракула склоняются к мнению, что это нападение на Дельфы было несанкционированной (или негласно санкционированной Ксерксом) акцией какого-то из подразделений регулярных персидских войск, которые выступили в роли мародёров и грабителей, но были отражены защитниками Дельф [28, р. 173; 4, с. 29–30].

Если принять эту версию, то уместно предположить, что описанный Геродотом и Диодором камнепад был искусственного происхождения, и что он был устроен защитниками города из заранее подготовленной засады в самом удобном для этого месте – там, где древняя дорога совпадала с современной и огибала храм Афины Пронайи, делая последний поворот на юго-запад по направлению к Дельфам, причём последние 50–100 метров перед этим поворотом проходила под нависающей над дорогой скалой.

На примере этого предания можно видеть, что описанный выше канон может быть использован для создания новых типически сходных преданий, путём добавления к нему новых деталей. В данном примере таких деталей было добавлено всего две:

(6) смертные могут сами принимать на себя функцию «орудий божьего гнева» (μίῆντα τοῦ θεοῦ) и подражать богу, имитируя присущую ему власть над простейшими природными стихиями, такими как камнепады. Можно полагать, что такое подражание божественным атрибутам не считалось кощунством;

(7) на помощь Аполлону могут приходить не только другие боги, но и воскресшие обожествлённые герои местного эпоса (здесь: Филак и Автоной).

Также можно сделать вывод, что «молнии» (κεραυνοί) в описании Геродота явились продуктом раннего мифотворчества, тогда как сообщение о «грозе и буре» (ὄμβρων, χεῖμων) в описании Диодора было добавлено в предание ближе к I веку до н.э., когда мысль о молниях на ясном небе, и камнях, которые срываются со склонов, повинувшись одной лишь воле бога, стала восприниматься как неправдоподобная.

2. Период III Священной войны 356–343 гг. до н.э.; вероятно, 348/47 г. до н.э. Предположительно, большое землетрясение и камнепад.

Это событие было тесно связано с некоторыми обстоятельствами этой войны, в частности, с острой нехваткой денег для выплаты жалования наёмникам в армии Фокидского Союза. Тогдашний первый стратег фокидян Фалек решил проверить старые слухи, основанные на стихе Гомера (Ael. VH. 6. 9) о том, что где-то в храме спрятан клад драгоценностей, и послал на их поиски команду своих солдат, которые начали вести там раскопки. Эти события были подробно описаны Диодором и – менее подробно – Страбоном, который почему-то приписал эту акцию не Фалеку, а Ономарху, возглавлявшему Фокидский Союз в 356–353 годах. Но здесь следует больше доверять Диодору, поскольку точные хронологические привязки имеются только у него – год архонства в Афинах Фемистокла и консульства в Риме Гая Корнелия и Марка Попилия, т.е. в 348/47 г. до н.э., уже после гибели Ономарха. В сообщении Страбона эти грабительские раскопки проводились ночью, что выглядит вполне правдоподобно, поскольку эта акция была прямым святотатством, и её проще было провести ночью. В остальных деталях их описания совпадают почти дословно.

В них сказано, что в тот самый момент, когда солдаты перешли из наоса в адитон и принялись копать возле самого треножника, вдруг случилось «сильное землетрясение» (μεγάλος σεισμός), которое так их напугало, что они отказались продолжать раскопки (Diod.XVI.56; Strab.IX.3.8 421). Этот случай испугал не только солдат, но вообще всех фокидян, причём испугал так сильно, что политическая оппозиция сумела использовать эти страхи для возбуждения против Фалека судебного дела, в ходе которого ему разом припомнились все его прошлые прегрешения, в результате чего он был на один год отстранён от власти (Diod.XVI.56; Paus.X.2), [24, p. 689–90, 701; 28, p. 226, 228; 5, с. 139; 21, p. 739–759].

Ни у Диодора, ни у Страбона нет упоминаний о том, что землетрясение 348/47 года до н.э. вызвало какие-то разрушения, а у Павсания о землетрясении вообще не сказано ни слова, что выглядит тем более странно, учитывая его хорошее знакомство с местной традицией и то, что сам факт изъятий храмовых сокровищ фокидскими властями был ему хорошо известен (Paus. X. 2).

То, что землетрясение случилось именно в ту ночь, когда Фалек стал проводить в храме грабительские раскопки, Т. Омоль и его последователи сочли случайным совпадением, поэтому никак его не прокомментировали [24, p. 689, 690; 17, p. 50]. Г.Парк, касаясь событий III Священной войны, также не стал рассматривать этот вопрос, а Дж. Фонтенроуз вообще обошёл этот отрезок истории Дельф молчанием [28, p. 227–228]. Тем не менее, геологи, специализирующиеся на вопросах истории землетрясений в районах Средиземноморья и Ближнего Востока, уже включили это событие в свой каталог [14, p. 89].

В целом, эта история выглядит полной выдумкой, впрочем, хорошо укладывающейся в канон предания о Флегии, в рамках которого смертным позволено выступать орудием божьей воли (см. выше п. 6).

С этой точки зрения, будет более вероятным предположить, что это было вовсе не землетрясение, а искусственный камнепад устроенный политическими противниками Фалека, с целью имитировать землетрясение, чтобы затем поднять волну общественного протеста против действий первого стратега, слишком далеко зашедшего в своём самоуправстве. Задачу заговорщикам облегчало то обстоятельство, что в описанное время храм ещё не был защищён от камнепадов северной подпорной стеной «ισχύραον», которая была построена лишь два десятилетия спустя [16, p. 67–68; 20, p. 219; 15, p. 250, n. 47]. Поэтому несколько сброшенных со склона Федриад больших камней могли поднять большой шум, а отдельные обломки могли даже докатиться до храма и произвести на деморализованных солдат впечатление землетрясения, вызванного гневом Аполлона.

Эта имитация не была доведена до конца, поскольку никто и святотатцев при этом не погиб. Однако, Павсаний в своём описании развил эту тему дальше, проследив биографии каждого из лидеров Фокидского Союза (Филомела, Ономарха, Фаила и Фалека) вплоть до самой их смерти, с удовлетворением констатировав, что в трёх случаях их смерть была насильственной (Филомел, Ономарх и Фалек), а в четвёртом (Фаил) её причиной стала неизлечимая болезнь (Paus.X.2), [28, p. 228]. Кроме того, Диодор сообщает о том, что помощник Фалека Филон, предложивший



стратегу идею провести раскопки в храме, был «надлежащим образом наказан» (προσηκούσας δίκας ἐξέτισε), правда, не уточняет, в чём выразилось это наказание (Diod. XVI. 56), [28, p. 227].

Степень достоверности этих сведений оценить трудно, но очевидно, что эта часть предания имеет местное происхождение, и она также создавалась по канону легенды о Флегии, в который было внесено лишь одно добавление непринципиального характера, согласно которому смерть святотатца может быть «отсроченной» (ср. п. 2 выше).

3. 279 г. до н.э. Землетрясение, камнепад, гроза с молниями, снегопад и мороз во время нападения галлов (кельтов) на Дельфы.

Это предание об походе гальского вождя Бренна сохранилось в трудах Павсания, Диодора, Тита Ливия, Посидония Апамейского в передаче Страбона и в эпитоме Юстина из «Истории Филиппа» Помпея Трога. Из содержащихся в них хронологических привязок можно заключить, что битва за Дельфы происходила в декабре 279 г. или январе 278 г. до н.э., и продолжалась не более двух суток.

В течение всего этого времени на галлов обрушивались всевозможные природные стихии, в сущности, те же самые, что бог обращал ранее против флегийцев и персов, но в гораздо большем объёме и в более причудливых формах, и сопровождалась они ещё более грозными сверхъестественными знаменами.

Как и ранее в 480 году до н.э., к защитникам Дельф присоединился воскресший герой местного эпоса Филак, но в этот раз его сопровождали ещё трое Троянских героев – Гиперох, Лаодок и Неоптолем (Paus.X.23.3). Кроме того, появились два новых женских призрака, в которых греки увидели Афину и Артемиду, и признали в них тех самых «Белых Дев» (Λευκὰς Κόρας), о которых ранее пророчествовала Пифия, заявившая от имени Аполлона, что «имущество храма защитит бог и с ним Белые Девы» (Diod.XXII.9; Just.XXIV.5), [22, Q231/PW329; 29, p. 14]. Павсаний также добавляет в предание эпизод о вмешательстве в битву ещё одного бога – Пана, наславшего на галлов волну «панического страха» (φόβος Πανικός), который свёл галльских воинов с ума, в результате чего они стали убивать друг друга, принимая своих соплеменников за эллинов (Paus.X.23.5). Появление этого лесного демона, считавшегося наставником Аполлона в искусстве мантики (Apoll. I. 4), [7, с. 406, 412] также хорошо согласуется с п. 7 канона.

Всё это происходило на фоне непрекращающегося землетрясения (σεισμός, terrae motu), которое до основания расшатало Парнас и обрушивало на галлов целые утёсы с его вершин. В довершение к этим бедам, ночью ударил мороз (ρύγους, gelu), который прикончил большинство раненых, в результате чего галлы оказались полностью деморализованы. Мороз усугубила внезапно начавшаяся гроза (δμβρων) из разряда «снежных гроз», которые в Средиземноморье не являются редкостью, но северным варварам должны были казаться чудом, вызывающим изумление и ужас (Hdt.IV.28). Сопровождалась она ледяным градом и ливневым снегом, которые Цицерон счёл главным источником метафоры о «Белых Девах» (Cic.Div.I.37[81]), [33, p. 115; 28, p. 258; 1, с. 150–51]. Во время этой грозы непрерывно гремели раскаты грома, и в

землю били молнии, испепеляя нападавших вместе с доспехами (Paus. X. 23. 4; Liv. XL. 58. 3).

В конце концов, галлы проиграли эту битву. Раненый в бою Бренн признал своё поражение и покончил жизнь самоубийством, что следует признать «насильственной смертью», предусмотренной в п. 2 приведённого выше канона. Оставшиеся в живых вынуждены были отступить и вернуться в Македонию, для чего им пришлось совершить трудный поход через вражескую территорию, заполненную греческими вооружёнными отрядами, которые преследовали их, нападали на обозы и убивали отстающих (Paus.X.23; Just.XXIV.8).

Особняком стоит сообщение Диодора о том, что Бренну в этом походе всё-таки удалось проникнуть внутрь Дельфийского храма (εἰς ναὸν ἑλθὼν), где он пытался, но так и не сумел найти сокровища (Diod.XXII.9). Эта часть текста Диодора дошла до нас в позднем и не вполне надёжном списке [32, р. XXII–XXIII], однако некоторые исследователи допускали возможность, что какой-то из отрядов Бренна сумел прорваться к храму, но позднее был выбит с его территории [28, р. 257; 31, р. 108]. Другие полагают, что в этом отрывке речь идёт не о святилище Аполлона, а о храме Афины Пронайи, расположенном за пределами священного участка и отданном галлам без боя [25, р. 42–43].

Помпей Трог (в эпитоме Юстина) свидетельствует, что у галлов из племени тектосагов хранилось какое-то золото и серебро, добытое «войнами и святотатством» (bellis sacrilegiisque). Согласно преданию, переданному Посидонием Апамейским и Страбонам, оно было добыто ими во время Дельфийского похода Бренна и потому считалось проклятым, и когда у тектосагов началась эпидемия какой-то болезни, они послушали советов местных гадателей и утопили его в Толозском озере, которое считалось у них священным (Just.XXXII.3.9).

Страбон, впрочем, не верил, что это золото было похищено именно из Дельфийского храма, так как считал, что в Дельфах после разорительной Священной войны 356–346 гг. до н.э. вообще не осталось никаких сокровищ (Strab.IX.3.8 р. 420–21). Он также полагал, что это не могло быть сокровищем, похищенным из каких-то других греческих храмов, поскольку галлам в 279 году вообще не под силу было вывезти из Греции груз большого объёма, ввиду того, что их отступление от Дельф проходило в слишком тяжёлых условиях и скорее походило на бегство (Strab.IV.1.13 р. 188). Если последнее его рассуждение может быть верным, то первое опровергается (по крайней мере, отчасти) сообщением Плутарха об ограблении Дельфийского святилища Суллой в 86 г. до н.э., в ходе которого из Дельф была вывезена серебряная бочка с драгоценностями, пожертвованная храму ещё Крезом, «которую из-за ее величины и тяжести нельзя было взвалить целиком на вьючных животных», что можно считать свидетельством того, что в храме ещё оставалось немало древних подношений (пер. В. М. Смирин: Plut. Sull.12; см. ниже).

В целом, версия об ограблении галлами святилища воспринимается современными историками с таким же недоверием, как и рассмотренная выше гипотеза об захвате и ограблении храма Аполлона персами в 480 году до н.э. [31, р. 109–10; 25, р. 41; 1, с. 51, 152]. Этот скепсис следует признать обоснованным.

Принимая во внимание сходство приведённого выше предания с легендой о Флегии, мы вправе предположить, что в том и другом случае имели место примеры неудачных нападений, причём в обоих случаях защитники Дельф использовали против нападавших искусственные камнепады, имитирующие землетрясения. В позднейшей традиции память об этих камнепадах трансформировались в предания о настоящих землетрясениях, но до конца этот процесс мифотворчества доведён не был. Так, у Помпея Трога прямо говорится о том, что греки «поражали галлов не только оружием, но и камнями, [которые сбрасывали] с вершины горы» («...e summo montis vertice partim saxo, partis armis obruebant»: Just.XXIV.8).

В свете рассмотренного выше п.6 канона Аполлона Пифийского эта версия представляется наиболее приемлемой.

Это не последний по времени пример святотатства по отношению к Аполлону Пифийскому и его храму, но это, несомненно, последний случай, когда рассмотренный выше канонический облик этого локального божества может быть использован в качестве «шаблона», прилагаемого к текстам древних авторов с целью отсеивания мифологической составляющей этих текстов от их исторического ядра.

Начиная приблизительно с середины II века до н.э. мифологическая составляющая преданий об Аполлоне Пифийском будет всё больше отдаляться от местной легенды о Флегии и от её сугубо эллинской культурной основы, и всё глубже будет погружаться в совсем иные культурные среды, преимущественно в римскую и кельтскую, наполненные иными мифологемами и архетипами. В первом приближении можно заметить, что в этих чужеродных средах природные силы занимают гораздо меньше места, чем в греческой мифологии, уступая главенствующую роль социальным силам, которые в понимании римлян и кельтов выглядят не менее могущественными, непостижимыми и беспощадными, чем землетрясения, потопа и удары молний. При этом структуры мифотворчества как римлян, так и кельтов, кажутся более близкими к образцам первобытной мифологии, и в них гораздо большую роль играют магические элементы, в особенности «контагиозная магия», в том её понимании, которое получило развитие в трудах Дж.Фрэзера [12 с. 16–17].

Попадая в иную культурную среду, образ Аполлона Пифийского изменялся порой до неузнаваемости, поэтому его прежний канон, реконструированный в настоящей работе, уже не может быть использован в его первоначальном виде как инструмент для анализа древних текстов.

#### Список использованных источников и литературы

1. Биркхан Г. Кельты: история и культура. – М.: «Аграф», 2007. – 512 с.  
Birkhan G. Kelti: ustoriya i kultura (Celts: History and culture). – М.: Agraf, 2007. – 512 s.
2. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. 187 с.  
Goloso vker Ya. E. Logika mifa. – М.: Nauka, 1987. – 187 s.
3. Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. – М.: Наука, 1985. – 319 с.  
Dandamaev M. A. Politicheskaya istoriya Akhemenidskoi derzhavy. – Moscow: Nauka, 1985. – 319 s.
4. Кулишова О. В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII – V вв. до н. э.). – СПб.: Гуманитарная Академия, 2001. – 432 с. илл.

- Kulishova O. V. Delfyskiy orakul v sisteme antichnykh mezhgosudarstvennykh otnosheniy (VII–V vv. do n.e.). – St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya, 2001. – 432 s.
5. Кутергин В. Ф. Беотийский союз в 379–335 гг. до н.э. – М.: МГУ, 1991. – 183 с.  
Kutergin V. F. Beotiyiskii Soyuz v 389–335 gg. do n.e. – Moscow: MGU, 1985. – 183 s.
6. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.  
Levi-Bryul L. Sverkhhestestvennoe d pervobytnom myshlenii. – Moscow: Pedagogika-Press, 1994. – 608 s.
7. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян (сост. Тахо-Годи А. А.; общ. ред. Тахо-Годи А. А., Маханькова И. И.). – М.: Мысль, 1996. – 975 с.  
Losev A. F. Mifologiya grekov i rimlyan (red. Takho-Godi A. A., Makhan'kova I. I.) Moscow: Mysl', 1996. – 975 s.
8. Лурье С. Я. Геродот. – М.; Л: Изд-во АН СССР, 1947. – 211 с., илл.  
Lur'e S. Ya. Gerodot. – Moscow; Leningrad: AN SSSR, 1947. – 211 s.
9. Маркузон В. Ф. Архитектура древнейшей эпохи (XII – середина VIII в. до н.э.) ВИА  
Markuzon V. F. Arkhitektura drevneishei epokhi (XII – ser. VIII v. do n.e.) VIA
10. Пьянков И. В. Ктесий как историк // АДСВ. 1975. № 11. С. 52–57  
P'yankov I. V. Ktesii kak istorik. ADSV. 1975. 11. S. 52–57
11. Суриков И. Е. Геродот. – М.: Молодая гвардия, 2009. – 412 с.: ил.  
Surikov I. E. Gerodot. – Moscow: Molodaya Gvardiya, 2009. – 412 s.: ill.
12. Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Т. 1 (пер.: Рыклин М.). – М.: Терра, 2001. – 528 с.  
Frazer J. J. Zolotaja vetv': Issledovanie magii i religii. T. 1 (per. Ryklin M.) – Moscow: Terra, 2001. – 528 s.
13. Шталь И. В. Художественный мир Гомеровского эпоса. – М.: Наука, 1983. – 296 с.  
Shtal' I.V. Khudozhestvennyi mir Gomerovskogo eposa. – M.: Nauka, 1983. – 296 s.
14. Ambraseys N. Earthquakes in the Mediterranean and Middle East: A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900. Cambridge: UP, 2009
15. Bomelaer J.-F. Delphica 1. A nouveau les comptes de Delphes et la reconstitution du temple d'Apollon au IVe siecle av. J.-C. BCH. 2008. V.132(1). P. 221–255
16. Bourguet E. Inscriptions de Delphes : Les comptes de l'archontat d'Aristonymos // BCH. 1902. Vol.25. P. 5–94
17. Bousquet B., Pechoux P.Y., Seismes et espaces seismiques: une incursion de geographes dans le domaine de l'Antiquite classique // Pallas. 1981. 28 (3). P. 45–57
18. Busolt C. Griechische Geschichte. 2. Aufl. Bd. II. Gotha, 1895. – S. 89. Anm.3
19. Cook A. B. Zeus: a Study in Ancient Religion. Vol.III: Zeus, God of the Dark Sky (Thunder and Lightning). Part I. Appendixes and Index. – Cambridge: UP, 1940. – 1300 p.
20. Courby F. Fouilles de Delphes. II. Topographie et Architecture. Paris: de Boccard, 1927. 333 p. URL: <https://omekas.mom.fr/s/digimom/item/168> (accessed at 25.01.2025)
21. Ellis J. R. Macedon and north-west Greece // CAH 6. 1994. Vol.6. P. 723–759
22. Fontenrose J. E. The Delphic Oracle: Its Responses and Operations. Berkeley; Los Angeles; London: California UP, 1978
23. Hammond N. G. L. The expedition of Xerxes // CAH IV. 1988. P.518–91
24. Homolle T. Le temple de Delphes // BCH. 20. 1896. P. 702–732;
25. Lampinen A. Narratives of Impiety and Epiphany – Delphic galatomachy and Roman traditions of the Gallic Sack // Studia Celtica Fennica. 2008. Vol.5. P. 39–54
26. Lloyd-Jones H. The Delphic Oracle // Greece and Rome. 1976. Vol. 23. P. 60–73
27. Middleton J. H. The Temple of Apollo at Delphi // JHS. 9. 1888. P. 282–322
28. Parke H. W., Wormell D. E. W. The Delphic Oracle. Vol.I. The History; Vol. II: The Oracular Responses. Oxford: Blackwell, 1956
29. Pierozzi A. Reconsidering Pausanias' Possible Source for the Gallic Invasion of Greece (279/278 BC) // Dialogues d' histoire ancienn. 2023. 49/1. P. 9–43

30. Pretzler M. Pausanias and Oral Tradition // *The Classical Quarterly*. 2005. 55 (1). P.235–249
31. Strootman R. Kings against Celts: Deliverance from barbarians as a theme in Hellenistic royal propaganda // *The Manipulative Mode. Political Propaganda in Antiquity* (ed. by: Enekel K. A. E., Pfeijffer I. L.) Brill; Leiden; Boston: BCB, 2005. P. 101–141
32. Walton F. R. Diodorus of Sicily. Vol.XI. Fragments of books XXI–XXXII. Cambridge (Mass.): Heinemann W., 1957. P. VII–XXIV
33. Will Ed. The formation of the Hellenistic kingdoms // *САH VII (1)*. 1984. 101–17

#### Список сокращений

**АДСВ** – Античная древность и средние века. Саратов

**ВИА** – Всеобщая история архитектуры: В 12-ти т. Т. 2: Архитектура античного мира (Греция и Рим) / Под ред. В. Ф. Маркузона, Михайлова Б.П. и др. 2-е изд.– М.: Стройиздат, 1973. – 712 с.

**ВСН** – Bulletin de correspondance hellenique. Athene; Paris. – URL <https://ancientworldonline.blogspot.com/2012/02/open-access-journal-bulletin-de.html> (accessed at 25.01.2025)

**САH IV** – The Cambridge Ancient History. Vol.4: Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B.C. 2nd ed. (Ed. by: Boardman J., Hammond N.G.L.) Cambridge: UP, 1982. 512 p.

**САH VI** – The Cambridge Ancient History. Vol.6: The Fourth Century B.C. (Ed. by Lewis D.M., Boardman J., Hornblower S., Ostwald M.) Cambridge: UP, 1994. 1026 p.

**САH VII (1)** – The Cambridge Ancient History. Vol.7(1): The Hellenistic World (Ed. by Warbank F.W., Astin A.E., Frederiksen M.W., Ogilvie R.W.) Cambridge: UP, 1984. 602 p.

**CAV** – *Classicum auctorum e Vaticanis codicibus editorum*. Roma: Typis Vaticanis, 1831. 511 p. – URL: [https://books.google.ru/books?id=WLA9AAAACAAJ&printsec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Phleg&f=true](https://books.google.ru/books?id=WLA9AAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q=Phleg&f=true) (accessed at 25.01.2025)

Helm, 1913 – *Die Chronik des Hieronymus: Hieronymi Chronicon / Hrsgb. von R. Helm*. Leipzig, 1913. 270 s. – URL: <https://archive.org/details/p1eusebiuswer07euse/page/270/mode/2up> (accessed at 25.01.2025)

#### **Kolesnikov M. A. Instruments of God's wrath by Apollonius of Pythias**

The article suggests a new way to distinguish between historical and mythological components in the traditions of Apollo of Pythia, referring to the «insult of the deity». The objects of the study were written sources with descriptions and precise dates of the earliest cases of encroachment on the property of Apollo Pythias, which had consequences perceived by contemporaries as «God's wrath». It has been established that all incidents of this kind date back to the period of the 5th–1st centuries BC. A list of characteristics and sacred attributes of Pythian Apollo as a local deity has been compiled, which turned out to be very different from the canonical image of Apollo. The result of the study was a reassessment of the reliability of the reports of ancient authors about some events in the history of Delphi in classical and Hellenistic times.

Keywords: Apollo, canon, tradition, sacrilege, earthquake, rockfall, lightning, thunderstorm, storm, disease.