

*Стела Илиева*

## **ОМИРОВИЯТ ХИМН КЪМ ДЕМЕТРА КАТО МИТОЛОГИЧНА РАМКА ЗА ВЕРБАЛИЗИРАНЕ НА АСПЕКТИ ОТ МИСТЕРИАЛНИТЕ ПРАКТИКИ ОТ ЕЛЕВЗИНА**

Дългото съществуване на устното слово в гръцката традиция определя неговата роля на създател и траен носител на представи, които намират своя израз в митологичното повествование. Тези представи се възприемат непряко, посредством конкретната фабула, и получават своите реални контури чрез символиката на идеи и образи, произвеждащи определени смисли за античния човек. Затова не може да се каже, че митологичните разкази принадлежат изцяло към света на имагинерното. Към тях може да се отправи един по-рационален поглед, като се потърси реалния факт, върху който са формирани, и по този начин да послужат за изследванията на съвременната наука в не по-малка степен от чисто историческите сведения. Разбира се, митологичните послания не могат да се приемат буквално – те придобиват валидност, като функционират на едно по-различно ниво. Според определението на проф. Богданов (Богданов, 1989, 47) „идеята за мита допуска той да бъде свързан с религиозните ритуали и суеверните практики на миналото, за които митовете играят роля на скрита основа или открит словесен паралел.“ В този смисъл, един митологичен сюжет, имащ връзка с определена обредност, може да се смята за негова вербална рамка, нанасяща смислови щрихи върху ритуалите, към които се отнася. Той е езикова детерминанта на практическите ритуални изяви, даващ едновременно и обосновка, и обяснение на конкретните обредни практики.

По отношение на Елевзинските мистерии, за основен се приема митът за отвличането на Персефона и нейното издирване от Деметра. В античната литература той е застъпен многократно – и в подробен, и в по-систематизиран вид. Въпреки общия сюжет обаче между отделните разкази често се забелязват разлики, които не се изразяват единствено в различния брой стихове. В някои случаи се намесват не споменавани до този момент персонажи, в други се наблюдава разминаване в самите детайли на наратива, които често водят до различни възстановки, като пораждат разнообразни тези и вариращи в смислов план интерпретации.

Най-древното и най-детайлното измежду съществуващите митологически свидетелства за Елевзинските мистерии е т. нар. *Омиров химн към Деметра*. Открит е през Средновековието заедно с още 32 подобни химна към различни богове, които се датират към VIII в. пр.Хр.<sup>1</sup> Наречени са „*Омирови*“ условно, поради факта, че следват езика и стила на Омир, но в действителност не е възможно да се определи конкретен автор. Названието „химни“ също е не е точно, тъй като по-скоро става въпрос за епически разкази в хекзаметър, чието изпълнение по време на обред в чест на някой бог е само предполагаемо.

Химнът се смята за ценен, поради няколко причини. На първо място е неговият обем – 495 стиха, в рамките на които тече подробен разказ на събитията около отвличането на Персефона. Освен излагането на митологичните факти, в повествованието се говори и за самите мистериални практики – как, от кого и поради каква причина се основават. В изложението дори се прави опит да се определи ролята на Деметра в живота на смъртните, чрез която косвено се дава оценка за смисъла на самите Елевзински мистерии. Всички тези особености на текста носят на т.нар. *Омиров химн към Деметра* смисъл и извън езиковия му контекст, придавайки му стойността на извор за мистериалната обредност в Елевзина. Макар и с митологичен характер, това свидетелство би могло да послужи като отправна точка за съждения, за които липсват или са оскъдни исторически или археологически потвърдени данни. Разбира се, подобен ход крие опасност от създаване на свръх интерпретация, тъй като е налице едно по-късно сведение (VIII в. пр. Хр.), засягащо по-ранни митологични представи (вероятно от времето на микенската култура – XVII–XII в. пр. Хр.). Не бива обаче да се пренебрегва вероятността текстът да е относително устойчив по отношение на съдържащата се в него информация, дори тя да визира по-отдалечени времена, и да носи по-дълготрайни религиозни идеи. Ето защо намирам, че един опит за проучване на мистериалните практики чрез анализ на самото писмено свидетелство е напълно приемлив. В него ясно могат да се открият елементи от Елевзинската обредност, които в рамките на химна получават обяснение и словесна обосновка. Така например в стихове 194–196<sup>2</sup> може да се определи едно съвсем явно ритуално представяне на част от посветителния процес – „*Най сетне старата Ямба се сети, донесе ѝ столче, / просто, но здраво; заметна отгоре му кожа сребриста. / Чак сега седна богинята. Булото спусна си ниско.*“ Безспорно описанието на тази сцена силно напомня множеството популярни каменни и керамични изображения на мисти, седящи точно в тази поза по време

на иницирането си. Те стоят на ниски столчета, заслани с нещо като кожа, а главите им са покрити с парче плат или с част от дрехата им. Според текста, извършването на този ритуал е обоснован с действията на самата Деметра и се представя като *δρῶμα μυστικόν*, при която драматичното разиграване на мотиви от основния митологичен сюжет, свързан с конкретните практики, е част от самото посвещение.

Малко по-надолу в текста, в стихове 199 и 206–210, необходимостта от постене по време на инициацията, както и употребата на ритуалното питие *кикеон*, също се аргументират като действия на самата богиня – „Нито храна, ни вода не докосна. ....Не било позволено, отвърна, / вино червено да пие. Но тя да ѝ смесела малко / чиста вода с ечемик, а за мирис – от свежата мента. / Смести царицата всичко, поднесе го тъй както трябва. / Взе пиетето Део, всемогъщата – според обреда.“ Тук спазването на конкретни правила и тяхната наложителност е интерпретирана като изискване на боговете. За думите на Деметра, че не е позволено да пие вино, на старогръцки е използван изразът *οὐ γὰρ θεμιτόν*. Коренът на прилагателното *θεμι(σ)τός*, *θ* – „законен, позволен“ се свързва семантично със съществителното „*θέμις, ἴστος, ἦ* – „божествено или естествено право, свещен закон“, т.е. *οὐ γὰρ θεμιτόν* може да се преведе като: „понеже не е според божествения закон.“ Във фразата „поднесе го *тъй както трябва*“, в оригинала стои глаголет *κελεύω* – „изисквам, заповядвам“ (буквално е казано „както (богинята) изискваше“), а в последния стих направо се визира божествената предопределеност, улавяща се в словосъчетанието *ὀσίης ἔνεκεν*, където *ὀσίῳ*, *ἦ* означава „божествено право, свещен закон, свещен дълг“ и заедно с не същинския предлог *ἔνεκεν* се превежда „поради свещеното, божествено право“. В конкретния случай езикът е този, който играе конкретната роля на знаков носител. Чрез него директно се визира и определя моралната необходимост от спазване на наложените норми – те са проява на божествената воля, съобразяването с тях поддържа равновесието между човешкия и трансцендентния свят и това е послание, кодирано в самите думи и носения от тях смисъл.

В стихове 201–204 са представени шегите на Ямба, които още античните автори са свързвали със специфичен именно за богинята Деметра начин на почитане. Днес се знае, че по техен пример участниците в процесията по Свещения път са отправяли нецензурни реплики един към друг, когато са се намирали при моста над Кефизий. Аполодор (Apoll., Biblioth., I, 5, 1) казва, че точно те стоят и в основата на разменяните от жените непристойни подигравки по време на Деметриния празник Тесмофории.

Познатият ни от археологическите данни Анакторон потвърждава ролята си от стихове 355–356, в които се казва, че Деметра „не с боговете живее, а долу, далеч – в Елевзина, / в храма си дивоуханен, до крепост скалиста издигнат.“ И макар да става дума за времето, когато, според мита, богинята отказва да стъпи на Олимп, докато не намери дъщеря си, все пак е явно, че за нея е отредено специално място в храма, който може да се смята за нейн дом, когато идва при смъртните.

В химна е обоснована и ролята на Хеката в Елевзинската мистика и нейното присъствие в цялостната обредност. При самото грабване на Персефона, само тя и Хелиос (ст. 24–25) разбират за отвличането – Хеката просто чува виковете на момичето, а Хелиос, стоящ високо над всички, го вижда. Именно Хеката посреща Деметра на десетия ден от нейното безуспешно издирване (ст. 53 и следващите) и я насочва към единствения свидетел на отвличането. По-късно, когато се завръща при майка си, Персефона лично избира Хеката „за първа сред своята свита.“ (ст. 438–440).

Споменатите дотук места в химна са свързани преди всичко с практическата страна на мистериите, но в текста не липсват и данни, допускащи възможността за тълкувания в доктринален план. Според разказа, след като е заварена от Метанира да поставя детето ѝ в огъня и е принудена да разкрие и себе си, и това, което в действителност се е опитвала да направи с момчето, Деметра казва: „Щях да направя сина ти завинаги маг и безсмъртен, / щях да направя така, че навеки да бъде почитан. / Жалко! Сега няма как да избегне смъртта и съдбата! / Все пак той расна в ръцете ми, в скута ми спа непробудно. / Ето защо е заслужил завинаги почит и слава!“ (ст. 259–264). Думите на богинята ясно показват, че тя е имала намерение да дари Демофонт с едно от най-висшите блага – безсмъртие и вечна почит. Прекъснатият, поради човешкото невежество, ритуал обаче ще лиши детето от всичко това, защото ограничеността на собствената му природа прави човека слаб и спял за божественото. Той не успява да улови промисъла на боговете и с действията си може единствено да попречи на неговото изпълнение. Но макар проваленото обезсмъртяване да е неочаквано и нежелано от Деметра, тя няма да накаже смъртните, а дори напротив ще компенсира донякъде загубата за момчето, изпълнявайки по друг начин намерението си да го доближи до света на боговете. Това ще стане като облагодетелства Демофонт приживе, чрез осигуряване на вечна слава. Той няма да полага усилия, за да я спечели, а ще ѝ се радва само поради факта, че е расъл в скута ѝ. Така, в текста се формулира главното послание на мистериалните практики. То не е свързано с обещание за

придобиване на безсмъртие, каквото в някои случаи се предлага от олимпийските богове. Смъртта на човека е реално съществуваща и не може да се предполага нейното елиминиране. Участието в тази обредност носи най-вече почит и може да се възприеме по-скоро като награда за тези, които са избрали да се приютят в лоното на Деметра. Тя лично ще възнагради този избор и според химна това ще стане чрез Плутос. Той представлява връзката между богините и посветените в Елевзинските мистерии и е персонификация на самата награда. В стихове 486–489 се казва: „*Блазе му на онзи от смъртните хора, / който спечели достойно тяхната обич и благодост! / Скоро във къща голяма му пращат домашния Плутос, / който на смъртните дава имот и блага изобилни.*“ Никой от инициираниите няма да бъде забравен – това обещават Деметра и Персефона. Епоптът може да разчита на божествата, чиито тайнства е предпочел, и то не само докато приключи на земния му път. Той ще бъде осигурен и приживе, и след смъртта си. Докато е жив ще може да се радва на блаженство според представите на смъртните за него. Умре ли, ще се надява да го постигне проповядваното в мистериите състояние на спокойствие и безгрижност.

Самият ритуал с обезсмъртяването на Демофонт също носи своя символика, имаща отношение към мистериалната доктрина. В химна то не е осъществено докрай и като че ли именно в това се крие основното му значение. Ако Деметра беше направила детето безсмъртно, то тогава нямаше да се наложи основаването на мистериите и съответно те нямаше да имат смисъл. Може би „огненият“ ритуал трябва да се схваща не толкова като представяне на някакви конкретни практики<sup>4</sup>, колкото като основание за тяхното осъществяване. Той може да се смята за причина, словесно обоснована в рамките на текста, която има по-скоро илюстративен характер. Една олимпийска хероическа перспектива на обезсмъртяване не намира място в рамките на мистериалния контекст. В своя вътрешен живот мистериите не познават привилегировани, поне не в смисъла на избран измежду желаещите посвещение кръг от хора, удостоени с нещо изключително. Всички, които участват в ритуалните действия могат да се надяват на еднаква съдба, но тя не предполага безсмъртие. Идеята на мистериите не е как да се превъзмогне смъртната природа, а по-скоро как да се отхвърлят негативите на смъртта. Самата смърт не се отрича, а просто се поставя в друга светлина и в никакъв случай нейният образ не е негативно натоварен.

Митът успява да разкрие и една от основните характеристики на мистериалния празник. Според разказа, след като тръгва да търси дъщеря си, Деметра изоставя всичко, което е нейно „задължение“ като богиня –

хората, природата. Пристигайки в дома на Келей, тя вече не изпълнява олимпийската си роля, а се заема с друго – с детето Демофонт и осигуряването на неговото благополучие. Грижите ѝ обаче са прекъснати и престоят сред хората се оказва временен. Действията на Деметра на земята се превръщат в един епизод от нейното съществуване, една скоба, която се отваря в обичайния ѝ живот. След като всичко приключва добре, тя се връща на Олимп, т.е. към старите си задължения, и всичко пак поема стария си ход – хората могат да обработват земята, природата отново започва да цъфти. Като следствие от разказаните в химна митологични събития, на Персефона също се налага да преживява нещо не характерно в досегашното ѝ съществуване – всяка година ще трябва да слиза в подземното царство и да прекарва известно време там, далеч от майка си. И този престой е само временен. По тази логика мистериите също могат да се схванат като един особен момент в живота на хората, който има определено начало и край. След инициацията, епопът се завръща към познатото му битие и посвещението му остава само един епизод от неговото съществуване, тъй като процесите в мистериалната обредност не се характеризират с дълготрайност. Те не представляват и предел, след който всичко приема нов облик. Не са видимо прекрачване на досега съществуващото, понеже промяната, която отбелязват е по-скоро в морален план и има изключително личен характер. Мистериалните практики са по-скоро една скоба, отворена в нормално течащия житейски ход. Те са съчетание на пространство и време за даден колектив в рамките, на които се усвояват нови представи, касаещи пряко човешкия живот, но не бележещи коренна разлика във видимата сфера на битието.

Освен с ограничеността си обаче, Елевзинските мистерии се характеризират и със смисловата си натовареност, защото в действителност те прекрачват традиционните религиозни рамки на древния грък. Според мита, огорчена от загубата на дъщеря си, Деметра напуска обиталището на боговете и отказва да изпълнява олимпийската си роля. Когато е повикана от Зевс, тя категорично отказва да се подчини и отправя всички богове, дошли при нея с молба да се върне. Богинята толкова рязко изоставя познатия си облик, толкова явно пренебрегва олимпийските закони, че може би няма да е пресилено да се каже, че ако беше човек, вероятно поведението ѝ би могло да се категоризира като ъврѝс.

В химна, чрез словесната сила на митологичната символика, се прави опит да се обособи една нова Деметра, която придобива по-различни черти в контекста на Елевзинското ѝ почитане, но не прекъсва напълно

връзката с предишния си образ. Представена в относително самостоятелен план, в мита богинята съчетава в образа си едновременно и старите, и новите си характеристики и очертава тяхната взаимосвързаност. В Елевзинското тайнство Деметра не е лишена напълно от олимпийската си идейна натовареност, но не може да се пренебрегне и фактът, че в него богинята играе роля, носеща нов, мистериален смисъл. Ето защо изпълняваните в Елевзина ритуали, въпреки безспорната си връзка с традиционното, всъщност се оказват проповедник на различното. В този смисъл Елевзинските мистерии могат да се възприемат като религиозни практики, които предлагат един нов начин за почитане на Деметра, без да се конфронтират с вече съществуващите. Вероятно именно това им осигурява дългия живот, на който се радват през вековете, дори и под опеката на Атина – полис, който не изневерява на олимпийската вяра.

От направения преглед става ясно, че митологичната фабула и мистериалните действия са свързани и тяхното паралелно разглеждане е един възможен подход в опита за цялостното характеризирание на мистериалната обредност. Анализът на текста успява да обособи два основни аспекта на митологичното съдържание и отнасящата се до него мистериална обредност. Единият е свързан с представянето на общото обяснение за самите мистерии – от кого са основани, поради каква причина и къде. Другият се характеризира с излагане на митичното причинно сказание за произхода на определени ритуали, техния смисъл и конкретна роля в мистериалните практики. По този начин мит и ритуал взаимно се обясняват и потвърждават, като митът е рамка за вербализиране на важни аспекти от мистериалния празник.

## ЛИТЕРАТУРА

**Богданов, Б.** История на старогръцката култура. София, 1989.

**Гочева, З.** Произход на Елевзинските мистерии, ПРАКТИКА, ΙΑ' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ, Т.В'

Хезиод. Омирови химни, Преведе **Константинова, Р.** София, Народна култура, 1988.

**Рабаджиев, К.** Елински мистерии в Тракия. София, 2002.

**Sabbatucci, D.** Essai sur le mysticisme grec. София, 1982.

## БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Само първите пет химна (този към Деметра е втори по ред) се отнасят към VIII в. пр. Хр., другите са смятани за по-късни (VI–V в. пр. Хр.) За някои дори се предполага, че датират от елинистическата епоха (III–II в. пр.Хр).

<sup>2</sup> Ползван е преводът на Ралица Константинова, Хезиод. Омирови химни. София, 1988.

<sup>3</sup> За тяхната роля по отношение на вегетацията – виж и Diod., V, 4, 6.

<sup>4</sup> За различни теории по този въпрос виж **Рабджиев, К.** Елински мистерии в Тракия. София, 2002, с. 84. Прави препратки и към други изследователи, писали по този въпрос /Mylonas, G. Eleusis and Eleusinian Mysteries, Princeton, 1974, p. 236; **Burkert, W.** Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin: De Gruyter, 1972 (1997), p. 280 sqq, Greek Religion. Archaic and Classical, Cambridge, Hav. Univ. Press., 1985, p. 288/, както и **Гочева, З.** Произход на Елевзинските мистерии. ПРАКТИКА, ΙΑ' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ. Кавала, 1999, с. 465–473.