

ХЕРМЕС – ОБРАЗЪТ В ПРЕХОД

Димитър Трендафилов

В средата на миналия век, наблюдавайки нарастващата сила на средствата за масова информация, мнозина анализатори заключили, че самата медия започва да се превръща в съобщение¹ и повече няма как да се мисли в пасивната ѝ роля на обикновен *носител*. В същия смисъл твърдението, че Хермес (римският Меркурий) е просто вестител/пратеник на Зевс неgleжира сложната и значима роля, която този бог играе в заплетените отношения както между обитателите на Олимп, така и между същите тях и смъртните, и която естествено рефлектира върху античната гръцка, а след това и върху други европейски култури. Най-малкото, такава една позиция поставя точката на нашето внимание – едновременно като наблюдатели (и поне частично наследници) на класическата гръко-римска традиция – върху само една от многото прояви на Хермес и му поставя определен етикет², който се превръща в клише и заплашва да изпразни от съдържание множествеността (многоликостта) на тази митологична фигура.

Не малкото на брой произведения на изкуството и достигналите до нас литературни източници със сигурност оформят един широк, но фрагментарен и изпълнен с противоречия образ на Хермес, който, съдейки от публикуваните във времето различни анализи, е затруднил доста изследователите си. В този ред на мисли, настоящият доклад си поставя за цел в няколко реда поне да скицира един по-плътен и не толкова повърхностен образ на гръцкия бог. За целта са взети няколко ключови разработки, ползващи различен инструментариум, които се опитват да проникнат по-надълбоко чрез, но и отвъд отделните парчета, с които разполагаме. Така въпросът, който ще ни вълнува и ще търси своя кратък отговор тук не е „кой“ е Хермес, а „какво“ е и защо това, което е, е важно за културата (и елинската и нашата) изобщо?

Като начало можем да посочим, че Хермес е типичен представител на политеистичните вярвания, където са допустими усложнените и многопластови религиозни образи. Това се дължи на факта, че гра-

ницата между човешките отношения и събитията от бита и ежедневието, от една страна, и божествения свят, от друга, не е така ясно поставена както сме свикнали от Християнството. Поради което следва да се доверим и на мнението на експертите, че разглеждането на който и да е бог и отсяването на основополагащите за него качества трябва да става без намесата на собствените ни културно-религиозни предразсъдъци (Hynes, Doty 1993: 49–50). По този начин без затруднение ще видим, че Хермес се явява задължителен елемент в Пантеона, запълващ вакуума, който би съществувал, ако нямаше *канал за общуване* (т.е. връзка), но и ако нямаше ясно очертан *терен*, на който да се разиграват определените действия в митологията. Ако не съществуваше, този образ все пак щеше да бъде измислен, за да заеме стратегически важната позиция между отделните персонажи и да даде сила на определени етапи от митологичните наративи. Въпреки че се посочва като бог с малоазийски произход (Токарев 1997: 292), Хермес е повече наследник на египетския наместник на върховния Ра – *Тот*. Същият, освен че е носител на мъдрост и водач, е и *инструментът*, чрез който Ра е бил разбран от хората (Шевалие 1996: 536; Campbell 2004: 67; Hynes, Doty 1993: 49).

• Най-важната роля на Хермес от семиотична перспектива е свързана преди всичко със скицирането на митологичното пространство, което автоматично му придава изключителна тежест в античната гръцка представа за подредбата на света. Това е фигурата, която не разполага със своя собствена, изрично ограничена територия на движение и поради тази причина преходите, които предприема не пораждаат въпроси. Крилатият бог е единствената фигура, която безпроблемно се движи от единия до другия край на познатия на гърците културен ареал, посещава градове, отделни острови и планини, прекосява морета надлъж и на шир (обр. 1). Това е движение по **хоризонтала** на картата. Движението от този род е естествено изразено в материалната култура на гърците, чрез посветените нему „херми“ (ἑρμιαια), които са бележили разстояния по пътищата, присъствали са неизменно по кръстовищата и са поставяни дори пред входните врати. В някакъв смисъл това, че въздухоплаването не е било познато в онези епохи, се е отразило на образа на бога като летящо същество, при това „бързо като мисълта“ (Кун 1994), но смъртните не са могли да му отдадат почит по друг начин, освен изграждайки символиката му върху земната повърхност.

По **вертикала** пък наблюдаваме неговото движение *отгоре и нагоре*, от върха на божествената йерархия – домът на баща му Зевс и *надолу/отдолу* до царството на мъртвите, с което си е извоювал прозвището „Ψυχοπομπός” (водач на душите). Последното прави впечатление и на Валдщайн, който, разглеждайки открития във Франция в началото на 19-ти век сребърен ритуален съд с образа на Хермес, подчертава, че отправеният нагоре поглед на младия бог върху релефа „показва неговата двойна природа, която, при все че е хтонична до известна степен, по начало е насочена към горния свят и деянията на хора и Олимпийски богове” (Waldstein 1882: 101). Хермес е владетел на движението по въздух, почитан е от смъртните като покровител на движението по суша и едновременно с това е респектиращ член на божественото семейство, чиято работа е буквално да „циркулира” от най-високата до най-ниската точка (и обратно) на възпремето от гърците религиозно пространство. Нещо повече, Хермес е поставящият и охраняващият *границите* на всичките разнообразни пространства, в които живеем. Той е „в постоянно движение”, превежда и живи и мъртви през определени територии, съединява и разделя пространства, създава *пресечни точки* между тях, включително и между сферите на мита и науката (Harari, Bell 1982: xxxii; Detienne, Vernant 1991: 41). Кое по-скоро идва да покаже, че Хермес като „пространствен философ” (Harari, Bell 1982, *ibid.*) маркира едни граници, които в повечето случаи са временни, лесно преодолими и създадени от нашето съзнание, а не обективен фактор. Някои автори правят аналогия между значението на многоликия бог като свързан с изменчивостта на съдбата и дъщерята на Океан – Тюхе (Τύχη), която носи благоденствие, но и подобно на него [Хермес], въплъщава „промяната и мобилността” (Detienne, Vernant 1991: 223; Батаклиев 1992: 159).



Обр. 1

Оттук няма как да не се съгласим с констатацията на Шевалие, че Хермес „символизира средствата за размяна между Небето и Земята..., които могат да се извратят в търговия.... Хермес покровителства пътуването, прехода между ада, земята и небето” (1996, 536). Споменавайки търговия, пътувания и предаване на информация, следва да направим съвсем логичния извод, че божеството служи на хората да посочат с митологични средства, че всичко, пред което бихме сложили префикс *транс* (трасфер, трансформация, трансгресия, трансцендентност и дори трансексуалност³) е отчетено като феномен на реалността и съответно влиза в юрисдикцията на една такава подвижна фигура като Хермес. Също така няма противоречие в обстоятелството, че той е посочен едновременно като покровител както на търговците, така и на крадците, а на всичко отгоре и на занаятчиите и на пастирите (Campbell 2004: 66). При всички случаи става дума за трансфер на материя, идеи и съобщения от едно състояние в друго или от един субект към друг, т.е. нещата непрекъснато сменят местоположението си в пространството (в най-широк смисъл). Подобна е ситуацията и с преходите от един етап в друг при менталното и физическото развитие, тъй като изображения на Хермес се срещат в училищата и гимназиумите на Елада. На един по-късен етап пък, той се свързва с алхимията и знанието за хармонията в движението на небесните тела, но и с пророчествата в резултат на интерпретацията на божествените знаци (Van Bladel 2009).

Виждаме, че само за един ден – този през който се появява на бял свят – крилатото божество успява да избяга от къщи, да открадне свещеното стадо крави на могъщия си полубрат Аполон, да покрие следите от деянието, да отрича успешно обвиненията в кражба, да създаде лира и чрез нея да изтъргува стадото пак на брат си, на когото току-що под заплахите на бащата Зевс е върнал животните (Кун 1994, 48 и сл.; Morford, Lenardon 2003: 258–267). Динамиката в описаните събития е илюстрация, че божеството претърпява безброй метаморфози в кратък период и затова следва да се схваща като изключително знакова (описателна) за неговата природа. Тук не срещаме никакви действия, свързани със съобщаване на вести или препредаване на зевсовата воля до определен субект, а сме свидетели на оформянето на Хермес като образ в преход. Митологичната му мисия да „споделя” божествената воля е вторична. Зевс го натоварва с вестителски задачи, защото е впечатлен

от уменията му и скритата мъдрост, с която синът му умело си служи и то най-вече за да заблуждава.

• Насетне, уплашен от собствения си живот, белязан от непрестанни борби за власт, Зевс издава декрет и изпраща Хермес на земята да достави на човечеството „уважение и справедливост”, т.е. закони, които да влязат в основата на социалния живот и чрез които индивидът да се подчини на общото благо (Long 1999: 319). Идеята е да се избегнат правилата, характерни за природата, според които по-силното животното оцелява и насила да се накара човешкият род да излезе от тази система и да се осигури добруването на общността, защото само така тя може да оцелее (ibid.). Поради тази причина Хермес се свързва не само със създаването на законите, т.е. на рамките на социалния живот, но и с налагането на Културата върху Натурата. Но именно същият този персонаж, в ролята си на измислящ номера (trickster – англ.) и крадец е призван да предизвиква статиката и социалните порядки (Hynes, Doty 1993: 47 и сл.). И докато брат му Аполон е олицетворение на точния и логичен ум, то Хермес въплъщава способностите на интелекта да измисля нестандартни подходи, да прескача правилата и праволинейността, да заблуждава и да използва трикове.

Изследването на Хайнс и Доти върху митологичните «трикстър»⁴ от различни култури поставя крилатия бог начело на списъка на подобни фигури. Но за разлика от много от „събратята” си от Изтока и Северна Америка, Хермес е съзидателен и се намира в основния списък в Пантеона, а не е „асоциален” и маргинален образ. Заиграването му с границите на света продължава и при други форми на маркиране и моделиране на материалния свят. Той е посочван и като “богът донесъл на хората мерките и теглилките, математиката, науката за измерването, пропорцията, връзката и мащаба” (Harari, Bell 1982: xxxiii). Тези му възможности се простират и извън материалното, а именно в езика и писмените текстове. Както отбелязва Уилям Доти, Хермес „пренася съобщения от човек или бог до друг такъв; не винаги те произлизат от него и той може сам да определя и наглася какво да заяви и кога. Като протеник на боговете [Хермес] взема участие в огромната креативна сила на Зевс като негов помощник, като онзи, който се грижи да бъде изказано с думи нещото, което [иначе] е само потенциал.” (Hynes, Doty 1993: 62). А Шевалие добавя, че Хермес задава загадките и същевременно упражнява и

обучава в изкуството на разгадаването им (1996: 536–537). Оттук до извеждането на концепцията на херменевтиката крачката е само една. И след като взема участие в създаването на *езика*, божеството залага в него и *смисъла*, който хората споделят в общуването си. Връзката, която Доти вижда между Хермес и текстовете е „безкрайно разкриване на нови значения, които могат да променят интерпретативната сила от един контекст до друг; онези ценности, които един бог в движение трябва непременно да притежава са гъвкавост и адаптивност.” (Hynes, Doty 1993: 63).

• Друг фактор, който прави Хермес толкова интересен и близък до хората е проявлението му на „водач”, но не в смисъла на посочващия път в пространството, а на показващия *начин за извършване* на определен акт. Последното го вкарва автоматично в ролята на „герой-помагач” в наративната схема, позната ни още от работата на Владимир Проп върху вълшебната приказка (Банков 2001: 46–47). Няколко от най-емблематичните примери от митологичните му прояви ще са достатъчни, за да илюстрират казаното. Първият от тях е свързан със смелия поход на Персей към далечния остров, където убива горгоната Медуза; вторият е явяването на бога-вестител пред цар Приам по време на драматичните събития от Троянската война, а третият – помощта, която Хермес оказва на два пъти на запътилия се към своята цел (Итака) Одисей.

Разказът за подвига на Персей без навременната намеса на Хермес просто нямаше да е същият. Героят е подтикнат от цар Полидевк с определено нечисти подбуди да предприеме пътуване. Това е нещо, което класическата структуралистка школа нарича зареждане на младия воин с *искане*, но само то не е достатъчно. В този момент на сцената идва Хермес⁵, който му заема своя смъртоносен за чудовищата закривен меч, заема му прословутите си сандали, както и шлема за невидимост на Хадес (Кун 1994: 111–115), като така го зарежда с задължителната модалност *можене* и пренася (огново ключовата за този бог функция!) разказа на следващото ниво. С това участието на божеството не приключва, тъй като митологията още веднъж се обръща към него като към „информираща” фигура, която да зареди героя и със *знаене*, без което не би могъл да постигне целта си (вж. Банков 2001: 61 и 64–65). Първо той обяснява на Персей къде живеят трите горгони, после го учи

как да изиграе еднооките пазителки на пътя – форкидите, за да му покажат посоката и накрая – в най-важния момент – му посочва коя точно от спящите същества е Медуза (Кун 1994; Ogden 2008: 43).

В другите два примера нещата се развиват по подобна схема: Хермес, преобразен като младолик крадец (според Кембъл наподобяващ визуално загиналия Приамов син) отива при Приам и му предлага помощта си (и по-точно съдействие под форма на *знание* за начин и физическа закрила), за да влезе в лагера на гърците и да вземе обратно обезобразеното тяло на Хектор (Hynes, Doty 1993: 57; Campbell 2004: 90). За да даде нов тласък на повествованието в *Одисея*, Хермес отървава пътуващия воин от магията на Кирка, където се проявава функцията му на лечител. След това бива пратен при магьосницата Калипсо, където Одисей е принуден да стои 7 години. Тук виждаме Хермес да изпълнява ролята си на убедителен оратор, за да поясни на господарката на остров Огигия, че е време да пусне героя, с което дава начало на следващия етап от приключенията на своя родственик (Кун 1994: 429; Батаклиев 1992: 112). Както личи от трите посочени прояви на бога, той е помагач-изпълнител на божествената воля и дава нов тласък на митологичния разказ, но прави това със свой собствен почерк.

• В заключение, би било полезно за настоящия анализ да отделим време на един сравнително съвременен феномен, наречен „културен капитал“, особено характерен предимно за туризма и холивудските продукции. При него за целите на рекламата търговските компании „загребват“ наготово форми от историята и традицията, както и от (местните) легенди и митове, за да ги обвържат с произвежданите от тях стоки/услуги и да грабнат вниманието на потенциалните си клиенти. Това е ясна демонстрация на уловения от Юрий Лотман принцип, при който „стари текстове“, циркулиращи в културата биват извеждани на повърхността и „припомняни“ посредством нови кодове (Лотман 1992: 24). В разглеждания от нас пример с Хермес, от непретендиращо за изчерпателност проучване върху формите на употребата му в съвременната култура можем да заключим, че в масовото съзнание той остава предимно богът, който предава бързо съобщения и предмети от една точка до друга. Най-характерният му атрибут – крилата (без значение дали са на шапката му или на обувките) е и най-често експлоатираният символ, който влиза в употреба от страна на спедиторски и логистични

фирми. Но съществуват и любопитни изключения, като например използването на кадуцеи и змии във връзка с лечителските качества на божеството и един случай от недалечното минало, когато производител на пишещи машини кръщава на негово име един от своите модели, очевидно разчитайки, че потребителите ще направят връзка с изобретяването на писмеността (обр. 2а). Въпреки това, сред най-красноречевите примери за експлоатация на митологемата „Хермес“ в пълния ѝ блясък остава наименованието на френската компания за луксозни стоки „Hermès“. Същата е създадена през далечната 1837 г. от Тиери Ермйс и понастоящем е конкурент на големите марки в модния бизнес като „Gucci“ и „Louis Vuitton“. Марката предлага под своето име парфюми, бижута и различни аксесоари, но основните продукти, с които е известна на пазара са чантите и сандалите. Както може да се предполага, съвсем съзнателно мениджмънта на фирмата набляга в рекламите си на връзката между изброените артикули и проявленията на Хермес като вестител с крилати сандали, един от чиито основни атрибути е чантата. Оттук можем да отсъдим (обр. 2б), че компанията не разчита само на съвпаденията в имената на своя основател и на гръцкия бог. Нещо повече, в изграждането на своята т.нар. визуална идентичност (предимно в логото) „Hermès“ поставя основния елемент, който е избрала – файтон с един кон – върху два кадуцея (поставени в ляво и в дясно – с крила и преплетени змии). По този начин имаме възможност да наблюдаваме митологията „в действие“ – в един нов контекст, но и с доста променено послание, съобразено с възприятията на една по-различна публика.



Обр. 2⁶

БЕЛЕЖКИ

¹ В оригинал това звучи „The medium is the message”, отбелязано от Маршал Маклуън и Умберто Еко. За пръв път срещаме връзка между тази фраза и „съобщението” на Хермес в трудовете на френския философ Мишел Сер (вж. Harari, Bell 1982: xxxiv и сл.).

² Забързаната културна циркулация в наши дни кара хората да избягват дълбочината и да търсят най-краткия път за категоризация на реалиите, поради което нещата трябва да имат лесни за разбиране определения, като например Ахил да е посочван чисто и просто като „супер герой”, а Афродита – като „богиня на красотата” и пр.

³ По темата за сексуалността всъщност митологията е заложила по-скоро скромна активност на Хермес. Изследователите са изброили 35 сексуални връзки на Хермес с жени и 4 с мъже, като потомството му се състои от 44 деца (Hynes, Doty 1993: 51), а пък фалическият символ е директно свързан с неговата фигура и съответно с почитта, която му се отдава от смъртните. Въпреки това обаче, вероятното обяснение е, че сексуалните прояви в по-крайни форми са оставени за смятаните за негови синове Ерос и Хермафродит (Campbell 2004: 141; Graves 1985, гл. 15), докато при по-близко наблюдение се вижда, че самият Хермес притежава и проявява доста женски характеристики. Аргументите в полза на последното са, че все пак той е подземен по произход бог, а има прояви и като акушер (като например при раждането на Асклепий) (Hynes, Doty 1993: 56). Даниел Огдън дори смята, че цялото усърдие, което божеството влага във въоръжението на Персей и в помощта, оказана му по неговия път е резултат на любовните чувства, които таи към младия герой (2008, 82). Преходността и двоичността на пола при него обаче е заложена най-вече в мита за създаването на Хермафродит, който събира в себе си белезите на мъжкото и женското и преминава отвъд границите на понятието ни за пол (Morford, Lenardon 2003: 270; Батаклиев 1992: 17; Campbell 2004: 141).

⁴ За съжаление на български език това понятие, що се касае до Хермес няма съответен аналог, тъй като буквалният превод ни дава по-скоро негативни конотации (като „мошеник” например), докато културологията и антропологията не го премат по такъв начин.

⁵ Това активно участие на Хермес, който по принцип е само „вестител”, в събитията около Персей дава аргумент на Даниел Огдън да определи, че всъщност божественият персонаж „асимилира” в себе си образа на младия герой (Ogden 2008: 43).

⁶ Източници: а) <http://wapedia.mobi/thumb/7ef4502/en/fixed/470/353/TypewriterHermes.jpg?format=jpg> и б) http://s3.thisnext.com/media/largest_dimension/27918F95.jpg.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Банков, 2001: К. Банков. Семиотични тетрадки. Уводни лекции по семиотика (I част). София, 2001.

Батаклиев, 1992: Г. Батаклиев. Антична митология. Справочник. София, 1992.

Кун, 1994: Н. Кун. Старогръцки митове и легенди. София, 1994.

Лотман, 1992: Ю. Лотман. Култура и информация. София, 1992.

Токарев, 1997: С. А. Токарев и кол. Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Том 1. Москва, 1997.

Шевалие, 1996: Ж. Шевалие. Речник на символите: Митове, сънища, обичаи, ритуали, форми, фигури, цветове, числа и др., Том 2. София, 1996.

Bremmer, Erskine, 2010: J. N. Bremmer, A. Erskine. The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations. Edinburgh, 2010.

Campbell, 2004: J. Campbell. The Hero with a Thousands Faces. Princeton, 2004.

Detienne, Vernant, 1991: M. Detienne, J-P. Vernant. Cunning Intelligence in Greek Culture and Society. Chicago/London, 1991.

Graves, 1985: R. Graves. Los Mitos Griego (Vol. I). Madrid, 1985.

Harari, Bell, 1982: J. V. Harari, D. F. Bell. Hermes: Literature, Science, and Philosophy (by Michel Serres). Baltimore/London, 1982.

Hynes, Doty, 1993: W. J. Hynes, W. G. Doty. Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticism. Tuscaloosa/London, 1993.

Morford, Lenardon, 2003: M. P. O. Morford, R. J. Lenardon. Classical Mythology. New York/Oxford, 2003.

Long, 1999: A. A. Long. The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Cambridge/New York, 1999.

Ogden, 2008: D. Ogden. Perseus. New York, 2008.

Van Bladel, 2009: K. Van Bladel. The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science. New York, 2009.

Waldstein, 1882: C. Waldstein. A Hermes in Ephesian Silver Work on a Patera from Bernay in France. In: The Journal of Hellenic Studies (Vol.3). Cambridge, 1882, 96–106.

ЕЛЕКТРОННИ РЕСУРСИ

<http://www.crystalinks.com/hermes2.html> [Accessed 13 March 2011]

<http://www.informat.com/whoswho/thierryhermes.html> [Accessed 16 April 2011]

<http://en.wikipedia.org/wiki/Нермиус> [Accessed 18 April 2011]