

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

В.П. ГОРАН

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ МИФОЛОГЕМА СУДЬБЫ

Ответственный редактор
доктор философских наук В.Н. Карпович



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1990

ББК 87. 3
Г67

Рецензенты

доктор философских наук В.П. Фотанов

доктор философских наук И.В. Поляков

Утверждено к печати

Институтом истории, филологии и философии СО АН СССР

Г $\frac{0301030000 - 024}{042(02) - 90}$ 7-89, кн. 1

ISBN 5-02-029141-2

ББК 87. 3

© Издательство "Наука",
1990

Предлагаемая читателю книга написана историком философии. К исследованию древнегреческой мифологемы судьбы автор пришел в результате осознания необходимости его главным образом для решения вполне определенных историко-философских проблем, хотя сам по себе объект исследования предполагает интерес к нему прежде всего историка культуры, а не более узкого специалиста по истории пусть и важного, но все же только одного из аспектов истории культуры, каковым, собственно, и является история философии.

Упомянутые историко-философские проблемы – это проблемы генезиса в древнегреческой философии таких основополагающих не только для этой последней, но и для всей философии, ее категорий, как категории закона, необходимости и случайности. Этим категориям по праву принадлежит одно из центральных мест и в структуре научного знания. Не будет преувеличением сказать, что познание закономерного в изучаемых объектах входит в число важнейших непосредственных целей науки и во многом определяет ее специфику как высшей специализированной формы познавательной деятельности. Эта особая значимость для науки категорий закона, необходимости и случайности отчетливо проявилась уже при возникновении науки. Мы имеем в виду ту первую ее историческую форму, которая возникла в Древней Греции в VI в. до н.э. одновременно и в органическом единстве с древнегреческой философией.

Ценность первых шагов древнегреческой науки и философии состояла не только в самих конкретных ее "результатах", таких как первые наивные представления о том, какой именно "элемент" (вода, воздух и т.п.) образует субстанциальное начало всего существующего, или не менее наивные космологические и космогонические "модели". Относительно низкую оценку такого рода конкретных "результатов" с достаточной очевидностью демонстрировали сами создатели первых натурфилософских

учений. Каждый последующий автор, как правило, не был склонен соглашаться с подобными "результатами" своих предшественников и предлагал свои решения соответствующих проблем, к которым последующие авторы относились точно так же. Разумеется, отбрасывалось при этом далеко не все. Не говоря уже о действительном прогрессе в таких областях знания, как математика, астрономия, медицина и т.п., и даже судя об отмеченных выше "результатах", нельзя совсем абстрагироваться от того, что и здесь имели место определенная преемственность и определенный прогресс. Так, поиск ответа на вопрос о субстанциальных началах всего существующего весьма быстро дал науке плодотворную атомистическую гипотезу.

И все же недолговечность подобных конкретных "результатов" их быстрое, так сказать, моральное старение, особенно на первых этапах развития древнегреческой науки и философии, — очевидный факт. Иное дело — сама ориентация на поиск ответов на такие вопросы. На фоне столь быстрой смены предлагаемых ответов на них поражает устойчивость этой ориентации. Это позволяет сделать вывод, что ценность первых шагов древнегреческой философско-научной мысли состояла не столько в указанных "результатах", сколько в становлении и утверждении научного мировоззрения. Один из самых существенных аспектов этого процесса и один из самых значимых для дальнейших судеб науки и философии его результатов — это, пожалуй, становление категорий закона, необходимости и случайности.

Становление и утверждение научного мировоззрения включало многоаспектное отрицание религиозно-мифологического мировоззрения, которое до этого доминировало в общественном сознании. И хотя становление категорий закона, необходимости и случайности составляло одну из важнейших особенностей этого отрицания, парадоксальность данной ситуации в том, что из всех идей, утверждение которых знаменовало рождение древнегреческой науки и философии, именно идеи закона, необходимости и случайности, — пожалуй, в наибольшей степени — были подготовлены древнегреческой мифологией, в рамках которой задолго до возникновения науки и философии существовали представления о судьбе.

Эту роль древнегреческой мифологемы судьбы как предвосхищения идеи закона прежде всего в том, что составляет такую существенную черту закона, как необходимость, с которой он осуществляется, отмечали многие исследователи. А.Н.Чанышев, сопоставив гомеровские представления о неизбежности осуществления предрешений судьбы с более ранней верой в магию, справедливо подчеркнул, что в гомеровских представлениях о судь-

бе отражен новый этап предыстории понятия необходимости¹. Если связывать этот этап с прогрессом человеческого познания, переросшего тесные рамки магии, то можно говорить о гносеогенных факторах формирования мифологемы судьбы или о гносеогенной природе мифологических представлений о судьбе.

Казалось бы, если представления о судьбе составляют определенный этап процесса формирования идеи закона и если даже на этом этапе в качестве основного фактора выступает прогресс познания человеком объективных закономерностей, объективной необходимости природы, то и объяснение перехода к тому последующему этапу этого же процесса, на котором произошло оформление непосредственно уже самих категорий закона и необходимости, не должно составлять никакой особой проблемы. Получалось бы, что категории закона и необходимости сформировались как простой результат, завершение предполагаемого едва ли не линейного процесса, как обобщение на новом уровне развития познания накопившихся к тому времени наблюдений за правильным и неумолимым ходом прежде всего природных процессов, и в особенности наблюдений астрономических. В таком случае единственное, что оставалось бы тому, кто обращается к первым шагам древнегреческой науки и философии в связи с проблемой генезиса категорий закона и необходимости, – это тривиальная констатация факта, что именно в это время данный уровень познания был достигнут, в результате чего идеи закона и необходимости и получили свое категориальное выражение. Оставались бы разве что затруднения с объяснением формирования категории случайности в контексте ее связи с мифологемой судьбы.

А ведь генезис категорий закона, необходимости и случайности – важнейший аспект такого революционного сдвига в истории познания, приравнять который по глубине и по значимости просто не к чему, ибо речь идет о возникновении философии и науки. Сколь бы значимыми и глубокими ни были последующие революции в науке и революционные перевороты в философии, они происходят в рамках уже существующих и науки, и философии, приводя всего лишь к смене их исторических форм.

Конечно, и в нашем случае речь также идет о возникновении определенных исторических форм науки и философии. Но это были исторически первые их формы. Следовательно, это был процесс, вызвавший к существованию науку и философию как та-

¹ См.: Чанышев А.Н. Эгейская предфилософия. Изд-во МГУ, 1970. С. 57 и слл.

ковые, как совсем не существовавшие ранее, как совершенно новые формы общественного сознания. Это был один из продуктов той деятельности греческого народа, которая, по словам Ф. Энгельса, обеспечила "ему в истории развития человечества место, на которое не может претендовать ни один другой народ"².

Правда, иногда приходится слышать о египетской и вавилонской науке как исторически первых ее формах. Встречаются в литературе и словосочетания "вавилонская философия" и "египетская философия". Но, как справедливо заключает И.Д. Рожанский, "то, что обычно именуется египетской или вавилонской наукой, строго говоря, еще не заслуживает такого наименования"³. Это была еще преднаука, что, конечно же, никоим образом не умаляет ее исторического значения. Не заслуживает названия философии и то, что называют египетской или вавилонской философией. Это тоже были еще предфилософия или элементы философствования, но не философия как особая самостоятельная форма общественного сознания. Собственно наука возникла именно в Древней Греции⁴, и ее возникновение вместе с возникновением древнегреческой философии было величайшим революционным переворотом в самом способе осмысления человеком мира, себя самого и своего места в мире.

Всякая революция, как известно, "есть такое преобразование, которое ломает старое в самом основном и коренном"⁵. И если ориентация на познание закономерного в явлениях действительно коренной отличительный признак науки, то становление категорий закона и необходимости следует отнести к существенным чертам того революционного переворота в общественном сознании, которым было возникновение науки и философии в Древней Греции. Вместе с тем, если принимать во внимание только гносеогенные факторы, обусловившие формирование идей закона и необходимости даже в форме мифологемы судьбы, то получается, что никакой такой революционной ломки, во всяком случае в содержании древних мифологических представлений о судьбе, никакого разрыва с ними возникновение категорий закона и необходимости не знаменовало.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 369.

³ Рожанский И.Д. Античная наука. М., 1980. С. 13.

⁴ См.: Там же. С. 8 и слл; Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VII-V вв. до н.э. Л., 1985. С. 117-118.

⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 222.

Понятно, что отрицание рождавшимися древнегреческими философией и наукой старого религиозно-мифологического мировоззрения включало момент преемственности, в том числе и применительно к категориям закона и необходимости. Учитывать этот момент преемственности весьма важно. Но не менее важно разобраться и в вопросе о том, что и в результате действия каких факторов было подвергнуто собственно отрицанию и коренной ломке. Не подвергая сомнению роль указанных гносеогенных факторов ни в возникновении мифологических представлений о судьбе, ни особенно в возникновении категорий закона, необходимости и случайности, более того, признавая, что их действие составляло существенное условие становления категорий закона, необходимости и случайности на обоих указанных его этапах – (1) в рамках мифологемы судьбы и (2) в процессе возникновения науки и философии –, нам представляется правомерным вопрос, было ли это условие и достаточным.

Отрицательный ответ на этот вопрос более очевиден применительно к мифологическим представлениям о судьбе. Но если представления о судьбе были обусловлены помимо прогресса в познании закономерного и необходимого хода процессов природы также и другими факторами, то и проблема перехода от этих представлений к философским категориям закона, необходимости и случайности существенно усложняется, приобретая статус серьезной историко-философской проблемы.

Ориентацией предприняемого в данной книге исследования древнегреческих представлений о судьбе на решение данной проблемы обусловлен и соответствующий угол зрения на сами представления о судьбе. В центре внимания не могло не оказаться их концептуальное содержание, что нашло свое отражение и в названии книги, а именно в том, что в нем используется выражение "мифологема судьбы", а не выражение "мифологические представления о судьбе". Употребление выражения "мифологема судьбы" как раз и вызвано желанием оттенить то обстоятельство, что древнегреческие мифологические представления о судьбе исследуются главным образом в плане их концептуального содержания, основные моменты которого составляют органическое единство.

Увязывая исследование древнегреческой мифологемы судьбы с решением проблемы генезиса категорий закона, необходимости и случайности в древнегреческой философии, необходимо отдавать себе отчет в том, что сама эта проблема – лишь часть более общей проблемы генезиса древнегреческой философии в целом. Таким образом, к нашей ситуации полностью относится следующее предостережение, сформулированное, правда, В.И. Лениным применительно к политике, но имеющее и важное обще-

метологическое значение: "кто берется за частные вопросы без предварительного решения общих, тот неминуемо будет на каждом шагу бессознательно для себя "натывать" на эти общие вопросы"⁶.

Нельзя сказать, что общий в данном случае вопрос о генезисе древнегреческой философии в нашей литературе обойден вниманием. Напротив, специально ему был посвящен ряд монографических исследований⁷. И все же считать, что он уже решен, что предложенные его решения являются исчерпывающими, на наш взгляд, было бы неверным. Но означает ли, что, если нас не удовлетворяют предложенные решения, то мы не вправе браться за исследование нашей более частной проблемы, пока не найдем сами или пока кто-то другой не даст нам такое решение более общего вопроса, которое нас полностью удовлетворяло бы? По-видимому, не означает. Вообще, понимание ленинского предостережения так, что надо отказываться от попыток исследовать частные проблемы, если еще не решены соответствующие общие вопросы, было бы, на наш взгляд, неверным и только тормозило бы развитие познания. Напротив, как нам представляется, из этого предостережения следует, что в ситуации, когда решение соответствующих общих вопросов еще не найдено, исследование частных проблем не только не лишено смысла, но может даже оказаться плодотворным также и в том смысле, что это будет подводить к более общим вопросам, будет делать их постановку более конкретной хотя бы в определенном отношении. Ведь в науке достаточно конкретная постановка проблемы сама по себе обладает значительным эвристическим потенциалом. Кроме того, в нашем случае частная проблема генезиса категорий закона, необходимости и случайности составляет непосредственно один из тех важных аспектов общей проблемы генезиса древнегреческой философии в целом, продвижение в решении которых не может не продвигать и исследование всей этой общей проблемы.

⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 368.

⁷ См. например: Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972; Чанышев А.Н. Начало философии. М., 1982.

ПРОБЛЕМА МИНОЙСКО-МИКЕНСКИХ ИСТОКОВ
ГОМЕРОВСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СУДЬБЕ

1. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ

Наиболее древними из известных на сегодняшний день древнегреческих представлений о судьбе являются представления, содержащиеся в гомеровских поэмах "Илиада" и "Одиссея", создание которых современная наука относит к VIII в. до н.э.¹ Однако имеются серьезные основания для постановки вопроса о том, не восходят ли содержащиеся в них представления о судьбе к гораздо более древним временам. Дело в том, что в целом "эпос Гомера и многие легенды, пересказанные более поздними авторами, теперь вообще признаны имеющими историческое основание"², причем это историческое основание весьма удалено от времени составления гомеровских поэм. Гомеровский эпос опирается на аэдическую традицию, сохранившую предания, историческое ядро которых составляют главным образом события, связанные с Троянской войной (около 1200 г. до н.э.), т.е. события, отстоящие от времени жизни автора гомеровских поэм почти на пять столетий. Более того, "гомеровский эпос... и многие из легенд говорят о двух героических периодах"³. С событиями Троянской войны связан второй, более поздний цикл сказаний, а первый может быть соотнесен с гораздо более ранним периодом микенской истории, приходящимся на XVI-XV вв. до н.э.⁴

Следовательно, как справедливо отмечает Дж. Форсдайт, Гомер жил во времена, когда он не мог опереться на свой личный опыт, изображая жизнь людей бронзового века⁵, "не мог

¹ См. Гордезиани Р.В. К вопросу о датировке гомеровских поэм // Проблемы античной культуры. Тбилиси, 1975. С. 19-29.

² Taylor L.W. The Mycenaeans. L., 1983. P. 155.

³ Ibid.

⁴ См.: Ibid.; Блаватская Т.В. Ахейская Греция во втором тысячелетии до н.э. М., 1966. С. 11-14.

⁵ См. Forsdyke J. Greece before Homer. L., 1956. P. 14-15.

он и выдумывать детали этих доисторических реалий, которые устанавливаются теперь археологическими открытиями"⁶, а значит, "должен был репродуцировать их из более ранних поэм..."⁷. Но если в изображении не современного ему, а гораздо более раннего общества Гомер опирался на уходящую в глубь веков традицию устного поэтического творчества, гомеровская поэзия не могла не включать в себя напластования разных времен, так что в ней "разновременные мотивы и образы, относящиеся к весьма удаленным друг от друга историческим эпохам, оказываются в самом близком соседстве"⁸. А это делает весьма сложной проблему датировки происхождения того или иного культурного феномена, запечатленного в гомеровском эпосе, за исключением, разумеется, некоторых ахейских реалий, удостоверенных археологическими находками, такими как кубок Нестора ("Илиада", XI, 632-636; ср. золотой кубок №412 из могилы IV гробничного круга А в Микенах (середина XVI в. до н.э.)), большой щит (сакос), закрывавший воина с головы до ног (ср. изображения щитов на микенском клинке №394; от такого щита ахейцы отказались уже к концу XIV в. до н.э.), шлем, покрытый пластинками из клыков дикого кабана ("Илиада", X, 261-265; ср. изображения ахейских шлемов XV-XIV вв. до н.э.), ахейские дворцы⁹.

Древние греки рассматривали гомеровские поэмы как аутентичные источники, и Гомер для них "был высшим авторитетом в вещах, которых он касался"¹⁰. Но для науки Нового времени вплоть до сенсационных раскопок Г. Шлимана в 70-е - 80-е годы XIX в. Трой¹¹, Микен и Тиринф¹² и А. Эвансом в са-

⁶ Ibid. P. 15.

⁷ Ibid.; ср.: Lorimer H.L. *Homer and the monuments*. L., 1950. P. 453.

⁸ Андреев Ю.В. Греция в XI-IX вв. до н.э. по данным гомеровского эпоса // История древнего мира: Ранняя древность. М., 1982. С. 299.

⁹ См.: Блаватская Т.В. Ахейская Греция... С. 11-14.

¹⁰ Forsdyke J. *Greece before Homer*. P. 145.

¹¹ См.: Schliemann H. *Troy and its remains: A narrative of researches and discoveries made on the site of Ilium in the Trojan plain*. L., 1875.

¹² См.: Schliemann G. *Mykenae: Bericht über meine Forschungen und Entdeckungen in Mykenae und Tiryns*. Leipzig, 1878.

мом начале XX в. Кносского дворца на Крите¹³, положивших начало открытию соответственно микенской (ахейской) и критской (минойской) цивилизаций, мир гомеровского эпоса был не более чем продуктом мифотворчества и поэтической фантазии. Доказанная раскопками историческая подлинность таких эпических реалий, как прежде всего крупные политические центры Микенской эпохи (Микены, Тиринф, Пилос, Орхомен), ко времени жизни Гомера уже стертые с лица земли или превратившиеся в весьма скромные поселения, и некоторые предметы, ассоциирующиеся с предметами, описанными у Гомера (см. выше), стимулировала исследование материальной культуры, как она представлена в эпосе, в сопоставлении с данными археологии. Наряду с совпадением свидетельств эпоса и данных археологии обнаружились и значительные несовпадения. "Гомер и археология быстро расходятся"¹⁴, — характеризует ситуацию М. Финли. В то время как совпадения между данными археологии о микенской цивилизации и гомеровским эпосом весьма немногочисленны, "список его (Гомера. — В.Г.) ошибок очень длинный"¹⁵.

В 1952 г. М. Вентрис нашел ключ к шифру общего для Крита и материковой Греции письма II тыс. до н.э., обнаруженного впервые на Крите А. Эвансом и названного им линейным Б-письмом в отличие от другого, тоже найденного им на Крите типа письма, им же названного линейным А-письмом, которое до сих пор остается нерасшифрованным¹⁶.

Язык текстов линейного Б-письма оказался диалектом греческого, наиболее близким к аркадо-кипрскому диалекту классической эпохи. Дешифровка этого письма позволила ввести в научный оборот крупный массив новой достоверной информации о микенском обществе. Но эта информация специфическая, пос-

¹³ См.: Evans A. The Palace of Minos: A comparative account of the successive stage of the early Cretan civilization as illustrated by the discoveries at Knoss. L., 1921. — 1935. — Vol. I-IV.

¹⁴ Finley M.I. The World of Odysseus. N.Y., 1965. P. 39.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ История дешифровки увлекательно описана Дж. Чэдвиком, с которым М. Вентрис тесно сотрудничал на заключительном этапе дешифровки (см.: Чэдвик Дж. Дешифровка линейного письма Б // Тайны Древних письмен. М., 1976. С. 105-254).

кольку "письменность была распространена довольно широко как инструмент администрации, но...за пределами бюрократических кругов она едва ли существовала – ни высшие, ни низшие члены общества читать не умели"¹⁷. Таблички с текстами линейного Б-письма являются хозяйственными документами.

Таблички линейного Б-письма еще более углубили отмеченное выше расхождение Гомера и археологии. Картина общества, которая вырисовывается из этих табличек, с его сложной системой землевладения, иерархией сословий, развитой специализацией занятий, централизованной экономикой и т.п., оказалась совсем не той, которую рисуют "Илиада" и "Одиссея". Стало ясно, что "микенская цивилизация как целое была чужда и непонятна эпическому поэту, как давно забытое прошлое"¹⁸.

Объясняя эту ситуацию, Финли подчеркивает, что в результате крушения микенской цивилизации "изменилась вся структура общества"¹⁹. Отношение между микенским миром и миром гомеровским Финли характеризует такими понятиями, как прерывность, разрыв²⁰. "Гомеровский мир был целиком после-микенским, и так называемые реминисценции и пережитки являются редкими, изолированными и единичными"²¹. Но, акцентируя внимание на необходимости постоянно иметь в виду этот, возможно, даже чрезмерно подчеркнутый Финли момент прерывности, разрыва между гомеровским и микенским мирами, следует также не забывать и о противоположном моменте преемственности, непрерывности, каким бы незначительным, слабым и т.п. он ни казался на первый взгляд на фоне фактов, подчеркивающих момент прерывности. С этой точки зрения особенно важным нам представляется упомянутый выше факт наличия в мифопоэтической традиции классических времен не только цикла сказаний, который может быть отнесен к заключительному периоду микенской истории, память о котором могла сохра-

¹⁷ Чэдуик Дж. Дешифровка линейного письма Б. С. 227.

¹⁸ Андреев Ю.В. Раннегреческий полис. Л.: ЛГУ, 1976. С. 7.

¹⁹ Finley M.I. Homer and Mycenae: Property and tenure // The Language and background of Homer. Cambridge, 1964. P. 194.

²⁰ См.: Ibid.

²¹ Ibid. P. 217.

ниться благодаря наличию тех форм и механизмов социальной трансляции культурно-исторической информации, появление и функционирование которых можно предполагать не выходящими за временные рамки послемикенского периода, но и цикла сказаний, который может быть соотнесен с гораздо более отдаленными периодами микенской истории. Наличие этого последнего убедительно свидетельствует, как нам представляется, как о том, что уже в микенскую эпоху функционировали определенные формы и механизмы социальной трансляции соответствующей культурно-исторической информации – возможно, в виде сказаний эпического характера²², – так и о том, что, несмотря на столь явный разрыв между микенским и гомеровским мирами, между ними сохранялась и преемственность, а следовательно, в определенной мере не пресеклось полностью и функционирование соответствующих механизмов трансляции культурно-исторической информации²³.

Поскольку крушение микенской цивилизации не смогло стереть из памяти греческого народа не только воспоминаний о недавнем прошлом, но и о легендах о достаточно удаленных во времени событиях микенской истории, можно говорить об известной преемственности от микенского мира к миру гомеровскому в сфере духовной жизни, в том числе и в сфере религиозных представлений и мифологии.

Таким образом, при обсуждении вопроса о микенских истоках гомеровской мифологии следует, конечно же, учитывать как факты, подтверждающие наличие указанной преемственности, в особенности в сфере духовной культуры, так и факты, убедительно демонстрирующие слишком значительные расхождения гомеровского эпоса и данных археологии, а следовательно предполагающие существенный разрыв и в духовной культуре.

Вопрос о крито-микенских истоках классической древнегреческой религии и мифологии не мог не привлечь к себе внимание после открытий Шлимана и Эванса. Действительно, этот вопрос становится предметом исследований, например, М. Нильс-

²² См.: Lorimer H.L. *Homer and the monuments*. P. 453f.; Блаватская Т.В. *Ахейская Греция...* С. 14-15; Гордезиани Р.В. *Проблемы гомеровского эпоса*. Тбилиси, 1978. С. 320.

²³ О возможных источниках гомеровской информации о микенской эпохе см.: Гордезиани Р.В. *Проблемы гомеровского эпоса*. С. 319-333.

сона²⁴, Т. Уэбстера²⁵ и др. Представления о судьбе не могли при этом оказаться вне поля зрения ввиду того, сколь важное место они занимают у Гомера. Поэтому не вызывает удивления попытка Нильссона распространить свой общий вывод о минойско-микенских истоках греческой мифологии и на гомеровские представления о судьбе. Еще в начале 30-х годов²⁶ его внимание привлекла картина на вазе²⁷, найденной шведской экспедицией на восточном побережье Кипра, в Энкоми, в могиле № 17, в слое, датируемом приблизительно 1300 г. до н.э. На этой картине изображены человеческая фигура с весами в руке, две похожие фигуры, стоящие в колеснице, которая направляется мимо фигуры с весами, и еще одна фигура, стоящая немного в стороне и держащая на плече нечто похожее на палицу. Нильссон в довольно категорической форме заявил, что фигурой с весами "может быть только Зевс, держащий весы судьбы, чтобы определить судьбу участников сражения"²⁸, так

²⁴ См.: Nilsson M.P. A History of greek religion. Oxford, 1925; Idem. The Minoan-Mycenaean religion and its survival in greek religion. Lund, 1927; Idem. The Mycenaean origin of greek mythology. Berkeley, 1932; Idem. Homer and Mycenae. L. [1933]; Idem. Geschichte der griechischen Religion. München, 1955. Bd 1.

²⁵ См.: Webster T.B.L. From Mycenae to Homer. L., 1964.

²⁶ Nilsson M.P. Zeus mit der Schicksalswaage auf einer cyprish-mykenischen Vase // Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund. 1932-1933; Idem. Homer and Mycenae.

²⁷ Репродукцию соответствующей части картины см.: Nilsson M.P. Homer and Mycenae, ил. 56; развернутую на плоскости репродукцию всей картины в целом см.: Wiesner J. Die Hochzeit des Polipus // Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Institut und Archäologischen Anzeiger. 1959. Berlin, 1960. Bd. 74. S. 39 (Abb. 4).

²⁸ Nilsson M.P. Homer and Mycenae. P. 267.

же как он это делает, например, в XXII песне "Илиады"²⁹, в знаменитой сцене керостасии, т.е. взвешивания на золотых весах "кер" ("судеб смерти" или "демонов смерти") Ахилла и Гектора. В своей фундаментальной "Истории греческой религии" М. Нильссон снова возвращается к этому сюжету, обосновывая предложенную им ранее интерпретацию тем, что в "Илиаде" дважды (XVI, 658 и XIX, 223) Гомер делает только намеки на весы Зевса, причем намеки, "которые без подробного описания вряд ли могли быть понятными... Как раз краткость и только намекающая загадочность этих выражений, которые предполагают, что каждому предмет был привычным, показывает, что здесь налицо традиционное общественное достояние, которое восходит к древним временам"³⁰.

Предложенная М. Нильссоном интерпретация фигуры с весами на кипрской вазе была принята такими исследователями, как С. Айтрем, Е. Вуэст, Г. Бьёрк, У. Бьянки, М. Поленз, Б. Дитрих³¹. Соглашается с ней и Т. Уэбстер, который в связи с обсуждением этого вопроса напоминает о том, что "крошечные золотые чашечки весов с бабочками на них найдены в III шахтной могиле в Микенах"³², и заключает относительно вазы с Кипра, что "трудно не видеть здесь ссылку на взвешивание душ"³³.

²⁹ Здесь и далее ссылки на "Илиаду" и "Одиссею" Гомера (древнегреческий текст) делаются по изданиям: *Homeri opera et reliquiae* / Recensuit D.B. Monro. Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1896; *Homerus. Iliade*. T. 1-4 / Texte établi par P. Mazon. Paris, 1937-1938; *L'Odissee*. V. 1-3 / Texte établi par V. Bernard. Paris, 1933-1947. На русском языке Гомер цитируется: в поэтическом варианте - в переводах Н.И. Гнедича ("Илиада") и В.А. Жуковского ("Одиссея"); если в этом есть особая необходимость - в прозаическом подстрочном переводе Д.П. Попова, рукопись которого хранится в Государственной публичной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (г. Ленинград).

³⁰ *Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion*. S. 366.

³¹ Библиографию вопроса см.: *Magris A. L'idea di destino nel pensiero antico*. Udine: Del Bianco, 1984. Vol. 1. P. 75, n. 164.

³² *Webster T.B.L. From Mycenae to Homer*. P. 49.

³³ *Ibid.*

Конечно, намекающая краткость гомеровских ссылок на Зевсовы весы в тех двух местах "Илиады", на которые ссылается Нильссон, действительно предполагает, что этот образ был и для Гомера, и для его слушателей понятным и привычным. Но самого по себе этого обстоятельства недостаточно для решения вопроса о том, насколько далеко в глубь времени можно отодвигать момент появления этого образа. Во всяком случае, из указанного бесспорного вывода о привычности образа Зевсовых весов судьбы для Гомера и его аудитории не следует, что этот образ имеет именно микенское происхождение, тем более что фигура с весами на кипрской вазе – это непременно Зевс, взвешивающий судьбы людей, изображенных на вазе стоящими на колеснице. А если учесть, что фигура с весами на кипрской вазе ни размерами, ни одеждой не отличается от фигур на колеснице, то сомнение в обоснованности нильссоновской интерпретации картины еще более возрастает. Но если при этом хотя бы условно допустить, что фигура с весами – это Зевс, то и в фигурах на колеснице следовало бы признать существа, по рангу сопоставимые с Зевсом.

Нильссон был уверен, что кроме его интерпретации фигуры с весами на вазе с Кипра, никакое другое толкование невозможно³⁴. Однако в 1959 г. Виснер³⁵ показал, что главными персонажами картины, если ее развернуть на плоскости, являются не человеческие фигуры, а два гигантских по сравнению с размерами человеческих фигур и даже фигур лошадей осминога, обрамляющие изображение. Причем осминог справа изображен с генитальным органом, который образуется у особей мужского пола в брачный период. Отсюда Виснер заключает, что, в частности, фигура с весами и фигуры на колеснице указывают на созвездия, присутствующие на небе, когда у осьминогов бывает брачный сезон.

Таким образом, интерпретация Нильссоном фигуры с весами на кипрской вазе как Зевса, который взвешивает жребии смерти воинов на колеснице аналогично тому, как это описывается в "Илиаде", по меньшей мере не является единственно возможной.

Вместе с тем альтернативная ей интерпретация Виснера предполагает отказ только от прямого соотношения картины на кипрской вазе с гомеровской сценой керостасии и от непосред-

³⁴ Nilsson M.P. Geschichte der gr. Rel. Bd 1. S. 367.

³⁵ Wiesner J. Die Hochzeit des Polipus. S. 35–51.

ственного отождествления "кипрской" фигуры с весами с гоме-
ровским Зевсом. Но сказать, что она исключает возможность
какого бы то ни было их соотношения вообще, было бы, на наш
взгляд, неверно. Определенные основания для косвенного соот-
ношения содержит и она.

В связи с этим следует прежде всего напомнить о том, что
с весами ахейцы были хорошо знакомы уже во второй полови-
не XVI в. до н.э., о чем свидетельствуют не только уже упо-
мянутая выше модель золотых весов с коромыслом, к которо-
му подвешены две чашечки из III шахтной могилы в Микенах,
но и бронзовые весы из склепа Калькани № 529 в тех же Ми-
кенах³⁶.

В линейном Б-писме изображение весов использовалось в
качестве идеограммы³⁷ для обозначения понятия "талант" (ме-
ра веса)³⁸. Образ весов, таким образом, приобрел в письмен-
ности микенцев статус знака достаточно высокой степени общ-
ности, статус весьма абстрактного символа. Но в качестве
идеограммы линейного Б-писма изображение весов, разумеет-
ся, не имело сакрального характера.

Этого нельзя сказать относительно весов, которые входили
в погребальный инвентарь. Сам факт присутствия их в погребе-
ниях допускает истолкование в качестве свидетельства сущест-
вования определенных представлений о такой жизни в загробном
мире, которая предполагает необходимость иметь при себе ве-
сы³⁹. Правда, при этом остается совершенно неясным, в чем
же конкретно могла состоять эта необходимость, для чего они
были нужны там, но само включение их в погребальный инвен-
тарь позволяет предположить, что связанный с ними символизм
мог иметь сакральный характер. Относительно бронзовых весов
из склепа Калькани, принадлежавшего, по-видимому, достаточно

³⁶ См.: Wace A.J.B. *The Chamber tombs at Mycenae* // *Archaeologia*. Oxford, 1932. Vol. LXXXII. P. 66.

³⁷ Часть знаков микенского письма "представляют собой
идеограммы, изображающие не комбинацию звуков, а определен-
ные понятия; часто эти знаки являются упрощенным изображением
предмета". (Лурье С.Я. *Язык и культура микенской Греции*.
М.; Л., 1957. С. 38).

³⁸ См.: Лурье С.Я. *Язык и культура Микенской Греции*. С. 37.

³⁹ См.: Блаватская Т.В. *Ахейская Греция...* С. 65-66.

богатой семье⁴⁰, можно признать правомерной гипотезу, что включение их в погребальный инвентарь обусловлено представлением о том, что в загробном мире жизнь подобна земной жизни и весы нужны там для тех же целей, что и на Земле⁴¹. Такая гипотеза предполагает сакральный характер весов в той мере, в какой они составляют часть погребального инвентаря, но не более того. Что же касается крошечной золотой модели весов в царском погребении из III шахтной могилы в Микенах, то есть основания говорить не только о сакральном, но и о символическом их характере, хотя для уверенных суждений относительно конкретной семантики этого символизма данных недостаточно. Но и вывод о том, что в микенскую эпоху существовали представления, связанные с символизмом весов, имеющим сакральный характер, сам по себе важен в связи с проблемой микенских истоков гомеровских представлений о судьбе. Разумеется, этот вывод не дает повода считать, что образ Зевсовых весов судьбы достался Гомеру в наследство от микенских времен в готовом виде, как это предполагает интерпретация Нильссоном фигуры с весами на кипрской вазе. Из этого вывода вытекают более скромные следствия.

Во-первых, этот вывод позволяет говорить о существовании в микенскую эпоху образов, символизовавших представления довольно высокого уровня абстрактности (в нашем случае — весов), что позволяет допустить возможность существования в сознании этой эпохи сложной и абстрактной идеи судьбы. Во-вторых, поскольку весы непосредственно символизируют у Гомера решение судьбы, наличие в микенскую эпоху символики, связанной с весами, свидетельствует о том, что к микенским временам восходит по меньшей мере часть тех исходных образов и символов, из которых сформировались гомеровские представления о судьбе.

Интерпретация Виснером фигуры с весами и фигур на колеснице на кипрской вазе как связанных с определенными созвездиями позволяет добавить к этим весьма отвлеченным суждениям некоторые более конкретные соображения, которые должны рассматриваться, однако, как всего лишь условно-гипотетические, поскольку самое эту интерпретацию следует, на наш взгляд, оценивать как вероятную, но не как безусловно достоверную. Но если хотя бы условно согласиться с ней, то это будет означать, что образ весов у микенцев не только мог приобретать

⁴⁰ См.: Там же. С. 66.

⁴¹ См.: Там же. С. 65–66.

сакральный смысл, но и его семантика могла включать астральный аспект. А в этом последнем случае он может соотноситься не только с образом Зевсовых весов судьбы как таковым в силу того, что Зевс принадлежал к божествам неба и был астральным божеством на Крите еще в минойскую эпоху⁴². Если признать возможность астрального аспекта в семантике образа весов на кипрской вазе, то этот символ оказывается соотносимым также и с одной очень важной, на наш взгляд, особенностью гомеровской сцены взвешивания Зевсом кер троянского и ахейского войск в VIII книге "Илиады". Мы имеем в виду то, что в данном месте "Илиады" к процедуре керостасии Зевс приступает в строго определенный момент "космического времени", а именно в момент, когда "Гелиос возшел на середину неба" ("Илиада", VIII, 68). Уже сам по себе образ весов определенно выражает идею равновесия. В ситуации, когда верховный небесный бог непосредственно перед сценой керостасии энергично и грозно напомнил всем остальным небесным богам, насколько превосходит он силой всех их вместе взятых ("Илиада", VIII, 1-29), весы судьбы в его руке определенно приобретают значение символа космического равновесия. И этот космический масштаб идеи равновесия, символизируемой весами в руке Зевса, как раз и подчеркивается тем, что взвешивание Зевсом кер троянского и архейского войск приурочивается к особому моменту в состоянии всего космоса, а именно к моменту его равновесного состояния, олицетворяемого нахождением солнца строго на середине неба.

Таким образом, в той мере, в какой допустимо признание астрального аспекта в семантике образа весов на кипрской вазе, можно признавать также и восходящей (хотя бы отчасти) к микенским временам идею связи этого символа с символикой космического равновесия. Это несколько обогащает наше видение того, какие образы и символы, из которых сформировались древнегреческие представления о судьбе в том их виде, в каком они известны нам по гомеровским поэмам, могут предполагаться восходящими к микенской эпохе. Но признания возможности существования астрального аспекта в семантике символа весов у микенцев пока явно недостаточно для того, чтобы с уверенностью утверждать, что и гомеровский образ Зевсовых весов судьбы, вследствие его связи у Гомера с символизмом космического равновесия, уже существовал в микенскую эпоху. Вместе с тем все изложенное в данном параграфе не дает ос-

⁴² См.: Борухович В.Г. Зевс Минойский // Античный мир и археология. Саратов, 1979. Вып. 4. С. 10 и сл.

нований и полностью отвергать такое утверждение как совершенно невозможное. В качестве возможной гипотезы оно на данном этапе нашего исследования представляется вполне допустимым.

2. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ

Сравнение гомеровских образов и символов, репрезентирующих представления о судьбе или непосредственно связанных с этими последними, с археологическими данными, так сказать, нелингвистической природы – не единственный путь, на котором можно надеяться выявить истоки этих представлений в микенской культуре. Определенные результаты были получены и в процессе анализа лингвистических данных.

В 1928 г. американский исследователь М. Парри в своей "парижской" работе⁴³ разработал концепцию формульной техники гомеровского эпоса. Так, он установил, например, что для каждого из 37 главных персонажей в "Илиаде" и "Одиссее" поэт располагал запасом описательных фраз, в точности укладывавшихся в "расстояние" от цезуры до конца строки. Из этого запаса поэт и мог брать все, что было нужно ему для описания персонажа, не рискуя нарушить метрику. Такое совершенство, отточенность формульной техники предполагает работу множества поколений аэдов. Таким образом, мы снова пришли к констатации существования длительной традиции устного поэтического творчества, существования длинной, уходящей в глубь веков цепи поэтов-сказителей – предшественников Гомера. "Подобно мощному насосу, героическая поэзия в своем развитии извлекала из глубин греческой истории и выносила на поверхность отложившиеся в тексте поэм и образующие его древнейшие исторические пласты формулы, образы, мотивы"⁴⁴. И делала она это большей частью благодаря тому, что основными структурными элементами эпического повествования были формульные выражения. Передающийся от поколения к поколению сказителей набор готовых словесных клише мог содержать и "поэтические окаменелости" весьма древнего происхождения.

⁴³ Parry M. *L'épithète traditionnelle chez Homère.* Paris, 1928.

⁴⁴ Андреев Ю.В. Раннегреческий полис. С. 8.

Особое внимание исследователей привлекли те формульные выражения в гомеровских поэмах, которые содержат аркадо-кипрские слова, известные или из сохранившихся надписей, или от античных грамматиков. Дело в том, что "изолированный диалект центральной части Пелопоннеса был близкородственным диалекту отдаленного Кипра. Но по данным археологии... известно, что Кипр был колонией Микен в XIV и XIII вв. до н.э. Таким образом, аркадский и кипрский диалекты почти наверняка представляли собой остатки микенского диалекта, который до прихода дорийцев был распространен на Пелопоннесе повсеместно"⁴⁵. В то время как дорийское вторжение⁴⁶ привело к более или менее быстрому исчезновению микенского диалекта во всех остальных регионах, в Аркадии и на Кипре в силу определенных причин "микенские разговорные формы... сохранялись достаточно долго, чтобы быть зафиксированными в надписях и в конце концов учеными классического и послеклассического времени"⁴⁷.

Формульный характер употребления Гомером отдельных аркадо-кипрских слов исследовал в 1957 г. К. Руих⁴⁸. Излагая суть своего подхода, он подчеркнул, что "речь идет о применении метода Пэрри к словам, которые принимаются в эпосе за аркадо-кипрские... если удастся обнаружить систему упот-

⁴⁵ Чэдуик Дж. Дешифровка линейного письма Б. С. 122-123.

⁴⁶ Употребление выражения "дорийское вторжение" требует оговорки. Стоящее за ним традиционное объяснение причин крушения микенской цивилизации сталкивается со значительными трудностями ввиду полного отсутствия подтверждающих его археологических данных: "археология не может оказать здесь никакой помощи, так как дорийцы не оставили никаких различимых следов" (Taylour L.W. *The Mycenaeans*. P. 162). Но убедительной альтернативы этому традиционному объяснению пока нет (см.: Андреев Ю.В. Раннегреческий полис. С. 13-14, 118 (сн. 5, 8)). Мы продолжаем использовать данное выражение с учетом сделанной здесь оговорки и связывая с ним не традиционное объяснение причин крушения микенской цивилизации, а только последующее расселение дорийцев в Греции.

⁴⁷ Kirk G.S. *Objective dating criteria in Homer // The Language and background of Homer*. Cambridge, [1964]. P. 182.

⁴⁸ Ruijgh C.J. *L'élément achéen dans la langue épique*. Amsterdam, 1957.

ребления такого слова, одновременно простую и жесткую, оно имеет шанс быть древним и традиционным элементом эпической декламации"⁴⁹. Аргументируя, что "в микенскую эпоху аркадско-кипрский уже был отдельным диалектом, отличным, с одной стороны, от ионийского, с другой стороны – от эолийского"⁵⁰, Руих относит к ахейцам носителей именно аркадско-кипрского диалекта, составлявших додорийское население Пелопоннеса⁵¹. А обращаясь к микенскому языку, представленному табличками линейного Б-письма, он идентифицирует его с древним ахейским⁵². На этой основе Руих и предпринимает попытку доказать реальность ахейской, т.е. микенской, фазы эпоса, выявляя в гомеровских поэмах систему формульных выражений, построенных на ахейских элементах гомеровского языка.

Для нас особый интерес представляет анализ Руихом формульного характера употребления у Гомера слова $\alpha\dot{\iota}\sigma\alpha$ и производных от него слов, поскольку среди слов, которые используются в гомеровском эпосе для обозначения судьбы, оно – одно из основных. Руих констатирует, с одной стороны, принадлежность слова "айса" ахейскому диалекту, поскольку оно встречается и в аркадском, и в кипрском диалекте⁵³, а с другой – не вызывающий сомнений формульный характер употребления и его самого, и производных от него слов в гомеровском эпосе⁵⁴. В итоге он относит слово "айса" к словам, принадлежащим "к ахейскому субстрату эпической традиции"⁵⁵. Особенно важным он считает существование в гомеровских поэмах устойчивой формульной связи между словами $\nu\acute{\upsilon}$ и $\alpha\dot{\iota}\sigma\alpha$ в выражениях типа $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\ \nu\acute{\upsilon}\ \tau\omicron\iota\ \alpha\dot{\iota}\sigma\alpha$ ("Илиада" I, 416: "ибо теперь тебе судьба"), $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\ \nu\acute{\upsilon}\ \mu\omicron\iota\ \alpha\dot{\iota}\sigma\alpha$ ("Одиссея" XV, 276: "Ибо теперь мне судьба"), $\acute{\epsilon}\tau\iota\ \gamma\alpha\rho\ \nu\acute{\upsilon}\ \mu\omicron\iota\ \alpha\dot{\iota}\sigma\alpha$ ("Одиссея" XIV, 359: "еще ведь теперь мне судьба"), $\omicron\upsilon\ \nu\acute{\upsilon}\ \tau\omicron\iota\ \alpha\dot{\iota}\sigma\alpha$.

⁴⁹ Ibid. P. 11.

⁵⁰ Ibid. P. 13.

⁵¹ См.: Ibid.

⁵² Ibid. P. 17.

⁵³ Ibid. P. 118.

⁵⁴ Ibid. P. 58, 119, 121.

⁵⁵ Ibid. P. 121.

σ< ("Илиада" VI. 707: "не тебе теперь судьба"), поскольку оба эти слова являются ахейскими⁵⁶. А так как во всех этих примерах из "Илиады" и "Одиссеи", которые Руих приводит, демонстрируя эту связь⁵⁷, "айса" означает "судьбу", из его вывода, что это слово принадлежит к ахейскому, т.е. микенскому, субстрату эпической традиции, можно заключить (сам Руих этого не делает), что к микенской эпохе восходят также и соответствующие представления о судьбе.

Что касается слова "айса" самого по себе, то вывод Руиха, что оно является ахейским, находит отклик у специалистов⁵⁸. Более того, это слово засвидетельствовано для микенской эпохи текстами линейного Б-письма на табличках из фив (TH Ug 14) и Пилоса (PY Un 1426) в его первоначальном⁵⁹ значении - "часть, доля"⁶⁰.

В этом контексте для нас также представляет интерес возможная интерпретация обозначения должности местного магистрата mo-ro-qa на табличках из Кносса (KN C 954) и Пилоса (PY An 519, Jo 438, Aq 64) как moroqq^uas или moiroqq^u-as⁶¹. В рамках данной интерпретации это микенское слово соотносится с греческим μοιρόπαις, "владелец доли (части)"⁶², в которое входит слово μοῖρα в значении

⁵⁶ Ibid. P. 58.

⁵⁷ См.: Ibid. P. 58.

⁵⁸ См.: Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. Paris, 1968. T. I. P. 38.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ См.: Предметно-понятийный словарь греческого языка: Крито-микенский период. Л., 1986. С. 116.

⁶¹ См.: Ventris M., Chadwick J. Documents in Mycenaean Greek. Cambridge, 1959. P. 122; Chadwick J., Baumbach L. The Mycenaean Greek vocabulary // Glotta. Zeitschrift für griechischen und lat. Sprache. Goettingen, 1963. 41. S. 220; Chantraine P. Dictionnaire... T. III. Paris, 1974. P. 678; Предметно-понятийный словарь греческого языка. С. 129.

⁶² См.: Ventris M., Chadwick J. Documents in Mycenaean Greek. P. 122.

"часть", "доля". А это последнее слово и используется в гомеровском эпосе в этом его первоначальном значении и вместе с тем является для Гомера (как и для всей последующей мифопоэтической традиции), пожалуй, главным термином для обозначения судьбы.

Таким образом, и для гомеровского слова "мойра" можно проследить (правда, не столь однозначно, как для слова "айса", но все же с высокой степенью вероятности) его микенскую форму со значением, которое является одним из основных и у Гомера.

Вернемся, однако, к выводам Руиха. Для обсуждаемой нами проблемы микенских истоков гомеровских представлений о судьбе из его выводов следует нечто гораздо большее, чем констатация того, что среди слов, используемых Гомером для обозначения судьбы, есть и такие, которые пришли из языка микенской эпохи. Поскольку для микенского периода прямыми свидетельствами употребления этих слов в значении "судьба" мы как раз и не располагаем, то сама по себе указанная констатация дает нам не так уж много. Вывод же Руиха, что микенский субстрат имеет эпическая традиция употребления этого слова, может служить основанием для утверждения, что гомеровские представления о судьбе хотя бы отчасти имеют микенское происхождение, поскольку речь идет именно о традиции употребления в эпосе этого слова в значении "судьба". Но именно потому, что указанный вывод Руиха предполагает возможность этих столь существенных для обсуждаемой нами сейчас проблемы следствий, надо предельно внимательно отнестись к доводам тех, кто к этим выводам относится критически.

Английский филолог Ж. Керк, обсуждая проблему объективных критериев датировки как предметно-материальных, так и лингвистических архаизмов в гомеровском эпосе, предупреждает, что "наличие в традиционной поэзии архаизма, материального ли, лингвистического ли, отнюдь не означает архаического происхождения непосредственного контекста", ибо "архаическое слово или вещь могут пережить время своего происхождения до своей кристаллизации в наличной поэтической формуле многими разными способами: например, благодаря каузальной реминисценции... или благодаря жизни в различных и, возможно, неаккуратных или негекзаметрических контекстах..."⁶³. Для Керка упоминание в "Илиаде" или "Одиссее" явно позднемикенских объектов, равным образом как и наличие у Гомера микенских слов, само по себе еще не доказательство того, что соответ-

⁶³ Kirk G. S. Objective dating... P. 174-175.

ствующие элементы гомеровского эпоса восходят к микенской поэзии⁶⁴. Общая микенская окрашенность гомеровских поэм, проявляющаяся прежде всего в том, что их фоном является Троянская война, и в сведениях о географии центров микенской цивилизации, есть главный довод в пользу вывода, что соответствующая устная традиция берет начало в самом микенском веке. "Но были ли эти начала поэтическими и, в частности, дактилического типа, отсюда необходимо не следует"⁶⁵.

Более того, опираясь на исследование эволюции устной традиции у югославов, Керк подчеркивает, что "возможность существования промежуточной традиции прозаической саги, по-видимому, относительно короткой продолжительности, не может игнорироваться. В Греции ситуация была аналогичной: порождающая стадия (эпоса. - В.Г.) должна была иметь место задолго до Гомера и VIII в. до н.э., потому что к этому времени формульная система была достаточно развитой"⁶⁶. Вместе с тем Керк считает, что нет оснований совершенно отрицать и возможность того, что соответствующая поэтическая традиция существовала уже в микенскую эпоху. Признает он и возможность определенной преемственной связи между этой последней и той, уже послемикенской, поэтической традицией, к которой принадлежит гомеровский эпос⁶⁷.

Но если даже исходить из того, что такая возможность реализовалась и что у Гомера имеется определенная доля микенской поэзии, все же, настаивает Керк, следует "согласиться, что она была передана через Темные века, а в устной героической традиции подобная передача отделяется от творчества лишь тонкой линией"⁶⁸. Следовательно, отделить от продуктов творческой деятельности аэдов, живших в послемикенскую эпоху,

⁶⁴ См.: Ibid. P. 175.

⁶⁵ Ibid. P. 177.

⁶⁶ Kirk G.S. The Songs of Homer. Cambridge, 1962. P. 96.

⁶⁷ См.: Ibid.; Kirk G.S. Objectiv dating... P. 177; ср.: Lorimer H.L. Homer and the Monuments. P. 453ff.; Гордезиани P.B. Проблемы гомеровского эпоса. С. 232.

⁶⁸ Kirk G.S. Objectiv dating... P. 178.

и реконструировать "в чистом виде" то, что они получили в наследство от собственно микенской поэзии, если таковая все же существовала, задача вряд ли выполнимая. Как остроумно выразился сам Керк, "язык Гомера есть искусственная амальгама элементов из различных регионов и различных периодов, включая многие формы, изобретенные самими певцами. Точность и компетенция формульной системы демонстрируют, что она есть продукт селекции и консолидации метрических фазовых единиц (phrase-units) многими поколениями. Исследование диалекта, словесных форм и синтаксиса ведет к аналогичному заключению, что "Илиада" и "Одиссея" есть кульминация непрерывной традиции устной поэзии и что их лингвистические компоненты имеют различающееся и местом и временем происхождение"⁶⁹.

Признавая полезность обращения к факту наличия в языке Гомера аркадо-кипрских форм для рассмотрения вопроса о существовании микенской поэзии и о ее следах в гомеровском эпосе, Керк настаивает на том, что "присутствие у Гомера нескольких дюжин слов в форме, которая использовалась в Бронзовом веке, но которая не сохранилась в устном ионийском или эолийском диалектах", не есть доказательство того, "что они входили в поэтическую традицию самого Бронзового века"⁷⁰. Этот факт, по мнению Керка, может быть объяснен тем, что дорийское вторжение не уничтожило мгновенно микенский диалект не только в Аркадии и на Кипре: "Должны были быть другие места, где микенские диалектные формы использовались по крайней мере столетие после падения дворцовых государств"⁷¹. В таком случае "в теорию микенских форм у Гомера может войти эпическая традиция, не простирающаяся в сам микенский век, но простирающаяся в субмикенский... период, который следовал за ним. Поэтому простой факт наличия форм микенского типа в "Илиаде" и "Одиссее" не доказывает, что имела микенская поэзия и что она прямо оказала влияние на ионийский эпос"⁷².

⁶⁹ Kirk G.S. The songs of Homer. P. 192.

⁷⁰ Kirk G.S. Objectiv dating... P. 182.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid. P. 183; ср.: Гордезиани Р.В. Проблемы гомеровского эпоса. С. 319-321.

Что касается формульных фраз в гомеровском эпосе, то Керк приходит к выводу, что, в сущности, у Гомера нет ни одной, "которая строго притязала бы, причем только на почве языка, на то, чтобы ее рассматривать как микенскую по происхождению"⁷³. На основе как лингвистических, так и нелингвистических (археологических) данных возможную принадлежность к микенской дактилической поэзии Керк признает только в отношении одной формульной фразы, которой Гомер описывает отделанный серебром меч. "Однако малое воздействие такой поэзии на позднейшую видно из того, что другие подобные примеры блистают своим отсутствием"⁷⁴.

Относительно фактов формульного употребления у Гомера аркадо-кипрских слов, исследованных Руихом, Керк не отрицает, что они безусловно указывают на древность традиции такого их употребления. Но не более того. Ничто в них, подчеркивает он, "не наводит на мысль, что они необходимо (подчеркнуто мной. — В.Г.) восходят к самому микенскому периоду"⁷⁵. Вместе с тем, как нам кажется, к этому следует добавить, что ничто в них не указывает и на то, что они совершенно не могут рассматриваться как восходящие к микенской эпохе. И в своей монографии "Песни Гомера" Керк не исключает ни одну, ни другую возможность: "Диалекты Аркадии и Кипра в исторический период суть пережитки сохранившихся в двух географических и политических заводи́ях (backwaters) разновидностей греческой речи, некогда звучавшей в дворцах позднего Бронзового века; и слова у Гомера, которые соответствуют этим пережиткам, подобные таким, как *αἶσα*, *φάσγανον*, *ἦμαρ*, *ἰδέε...*, должны быть микенскими формами, которые входили в поэтический вокабуляр или в течение самого позднего Бронзового века, или у поколений после его коллапса"⁷⁶.

Из перечисленных слов, сохранившихся у Гомера от микенского диалекта, для нас особый интерес представляют два: *αἶσα* и *ἦμαρ*. Дело в том, что у Гомера встречается фраза *αἶσιμον ἦμαρ* ("назначенный день", "предопределенный день", "день судьбы", "судьбинный день") (см.: "Илиада" VIII, 72;

⁷³ Kirk G.S. Objective dating... P. 183.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid. P. 184.

⁷⁶ Kirk G.S. The Songs of Homer. P. 193.

XXI, 100; XXII, 212), непосредственно выражающая идею предопределения, которая составляет центральный пункт, стержень концептуального содержания представлений о судьбе. Поскольку и уже знакомое нам слово $\alpha\dot{\iota}\sigma\alpha$, от которого произведено прилагательное $\alpha\dot{\iota}\sigma\iota\mu\omicron\varsigma$, и слово $\eta\mu\alpha\rho$ являются микенскими формами, то и рассматриваемая фраза определенно имеет "микенскую окраску"⁷⁷. Во всяком случае, она "является относительно старой и должна брать начало если не внутри Бронзового века, то совсем вскоре после него"⁷⁸. В послемикенские времена слово $\alpha\dot{\iota}\sigma\alpha$ заменялось обычно ионийским эквивалентом $\mu\omicron\upsilon\iota\rho\alpha$, а слово $\eta\mu\alpha\rho$ – словом $\eta\mu\epsilon\rho\eta$. Сохранившиеся же в эпосе старые микенские формы должны были войти в поэтический словарь либо еще в микенский период, либо если и после гибели микенской цивилизации, то тогда, когда они еще помнились⁷⁹.

Особое место в аргументации Руиха принадлежало указанию на факт фиксированной локализации в гомеровской строке формульных выражений, включающих в себя вероятные микенские слова. Эту локализацию он назвал "замечательной" и счел, что она указывает на микенское происхождение этих формульных выражений. Возражая и против этого довода Руиха, Керк не без иронии пишет, что такая локализация формульных выражений "у Гомера часто, действительно, замечательная, но исключительно редко – если это вообще имеет место – вероятные микенские формы более замечательны, чем другие"⁸⁰.

И эта особенность гомеровского эпоса также указывает только на древность питавшей его традиции, но не удостоверяет с необходимостью микенское ее начало, хотя, подчеркивает Керк, "было бы глупо отрицать, что она могла иметь микенскую стадию"⁸¹.

Нельзя не признать основательность аргументов Керка, настойчиво подчеркивающего свое несогласие признать безусловно, окончательно доказанным, что та традиция, в рамках кото-

⁷⁷ Ibid. P. 116.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Kirk G.S. Objectiv dating... P. 184.

⁸¹ Ibid.

рой сформировался гомеровский эпос, восходит к микенской эпохе не только в том смысле, что микенское происхождение имеет сюжетная основа соответствующих легенд, но и в том, что уже в микенский период эта традиция получила поэтическое оформление, что, следовательно, формульная техника гомеровского эпоса тоже имеет микенские истоки и встречающиеся у Гомера формульные выражения, поскольку они составлены из форм микенского диалекта, тоже несомненно микенские. Одновременно Керк не отрицает возможность ни микенского этапа героической поэзии, ни непосредственно микенского происхождения ряда тех архаических формульных выражений, которыми пользуется Гомер.

Но даже если занять не эту позицию, так сказать, нейтрального критицизма, не отдавая предпочтения ни возможному микенскому, ни возможному послемикенскому происхождению соответствующей поэтической традиции вообще, в том числе и интересующих нас формульных выражений, а занять крайнюю позицию (конечно же, с оговоркой, что это делается условно) одностороннего гиперкритицизма и настаивать на том, что те формульные выражения у Гомера, которые составлены из микенских слов, сформировались и стали принадлежностью поэтического словаря только в послемикенский период, то и в этом случае нельзя не признать, что это должно было произойти весьма скоро после гибели микенской цивилизации, когда (процитируем еще раз Керка) микенские формы соответствующих слов "еще помнились". А это делает вполне вероятным, что, поскольку в интересующих нас формульных выражениях микенские слова *αἶψα* и *αἰτίμων* означали "судьба" и "судьбинный", это значение они могли иметь уже в микенскую эпоху. Не исключено, по-видимому, что такое формульное использование этих микенских слов, если даже оно началось в послемикенскую эпоху, как раз и было обусловлено тем, что употребление их в данном значении могло быть уже устоявшимся с микенских времен.

Но все эти суждения имеют только вероятностный характер. И в итоге следует подчеркнуть, что вывод относительно возможного микенского происхождения гомеровских представлений о судьбе, вытекающий из изложенных выше доводов Руиха, надлежит рассматривать как лишь гипотетический. Но из этих же доводов Руиха вытекает, что соответствующие аспекты гомеровских представлений о судьбе, несомненно, гораздо древнее, чем "Илиада" и "Одиссея". Кроме того, засвидетельствованные в микенском диалекте табличками линейного Б-письма слова "ай-са" и, возможно, "мойра" в значении "часть", "доля" подтверждают сделанный в предыдущем параграфе вывод, что к микенской эпохе восходит по крайней мере часть исходных образов и

символов, на базе которых сформировались древнегреческие представления о судьбе. Если археологические данные позволяют констатировать наличие в микенское время символики ве-сов, то лингвистические данные – констатировать концепт “причитающаяся доля”, составляющий, как мы увидим в дальнейшем, важнейший элемент гомеровских представлений о судьбе.

3. ИМЕНА БОГОВ НА ТАБЛИЧКАХ ЛИНЕЙНОГО Б-ПИСЬМА

Тексты линейного Б-письма подтверждают наличие в минойско-микенском пантеоне ряда божеств, тесно связанных с представлениями классической эпохи о судьбе, запечатленными частично в гомеровских поэмах, а частично и у более поздних авторов.

Обращаясь к сведениям о минойско-микенском пантеоне, которые можно извлечь из табличек линейного Б-письма, следует не забывать, что “боги упоминаются на табличках только в одном качестве: как получатели различных даров”⁸². Поэтому сведения эти весьма скудные. Таблички могут сообщать нам дату в форме месяца, когда осуществляется дарение, имя получателя дара (в дативе), место, где находится святилище, описание дара и название праздника⁸³. Но, как отмечает Чэдвик, и “определение имени бога – не простое дело. С уверенностью о таких именах можно говорить лишь в том случае, если имеются соответствия в классическом языке”⁸⁴. О функциях богов, сферах их влияния и т.п. прямых сведений нет, а суждения, опирающиеся на аналогии с соответствующими божествами, известными из источников классических времен, могут быть только предположительными. Естественно, что выводы, базирующиеся на такой основе, тоже не могут не быть гипотетическими.

Касаясь истории осмысления содержания многочисленных табличек, связанных с жертвоприношениями, Чэдвик вспоминает: “В прежних попытках дешифровки очень многие таблички трактовались как записи религиозного содержания, и мы (т.е. Вент-

⁸² Ventris N., Chadwick J. Documents in Mycenaean Greek. P. 125.

⁸³ См.: Palmer L.R. The Interpretation of Mycenaean Greek texts. Oxford, 1963. P. 235.

⁸⁴ Чэдвик Дж. Дешифровка линейного письма Б. С. 223.

рис и Чэдвик. — В.Г.) вначале скептически относились к подобным интерпретациям. Но с того дня, как только я обнаружил имена трех олимпийских божеств в табличке из Кносса, они стали просто неизбежными, и сегодня мы уже находим в табличках имена большинства богов и богинь, почитавшихся в классический период⁸⁵.

Среди них — имена таких мужских божеств, как Зевс, Посейдон, Арес, Гермес, возможно, Дионис, культ которого еще сравнительно недавно считался поздним, и женских — Геры, уже "спаренной" с Зевсом (на пилосской табличке PY 172 = Kn 02), Афины, выступающей на кносской табличке как a-ta-na-ro-ti-ni-ja (KN 208=V 52), т.е. Афины Потнии ("Госпожа", "Владычица": ср. гомеровское выражение *πόρνη Ἀθηναίη*), Артемиды, Эринии и Илифии⁸⁶. Уже один только перечень этих имен позволяет говорить о преемственной связи между религиями гомеровского и микенского обществ, убедительно подтверждаемой также непрерывностью обитания людей у больших святилищ, некоторыми свидетельствами непрерывности отправления культов⁸⁷. Но отмечая этот момент преемственности, не следует забывать и о качественном характере различий между этими обществами, который предполагает существенные различия и их религий, в том числе и представлений о тех или иных божествах, даже если сохраняются неизменными их имена. Так, когда недавно были открыты микенские мужские и женские идолы⁸⁸, оказалось, что эти "идолы с их страшной, но очень индивидуальной внешностью совсем не похожи на поэтические описания у Гомера и никакая их идентификация невозможна..."⁸⁹.

⁸⁵ Там же. С. 223.

⁸⁶ См.: Ventris M., Chadwick J. Documents... P. 125-127.

⁸⁷ См.: Taylor L.W. The Mycenaeans. P. 63; ср.: Лурье С.Я. Язык и культура Микенской Греции: С. 311, 316-324.

⁸⁸ До этого были известны только микенские фигуры женских божеств, и загадочное отсутствие микенских изображений мужских богов, засвидетельствованных табличками линейного Б-письма, весьма интриговало исследователей (см.: Mylonas G. Mycenaean religion // Πραγματεiae της Ακαδημίας Αθηνων. Αθηναι. 1977. Т. 39. P. 129-130).

⁸⁹ Taylor L.W. The Mycenaeans. P. 53.

На ряде табличек из Кносса и из Пилоса фигурирует "Потния" ("Владычица", "Госпожа"), "как божественное имя, стоящее само по себе"⁹⁰, либо в связи с обозначением определенной местности, либо даже совершенно автономно⁹¹. Уже фигура "Владычицы", соотносенной только с определенной местностью, свидетельствует о важной роли в минойско-микенской религии женского божества. Но особенно впечатляет образ "Владычицы" как таковой. «Кроме этого новая Fr-серия Пилоса (1955 г.) открыла поклонение "Двум Владычицам" и "Владыке" с объединенной группой праздников, которая указывает на восточный культ вегетации»⁹². Палмер отмечал, что этот культ прослеживается в конце концов до Шумера⁹³, но, как мы увидим далее, его анатолийские истоки гораздо древнее, а одно из свидетельств связи микенского культа женского божества с его древнейшими анатолийскими истоками являет собой как раз образ "Двух Владычиц".

Чэдвик полагал, что Потния кноссских и пилосских табличек — это самостоятельная божественная фигура, минойско-микенская форма средиземноморской Великой Богини плодородия и загробного мира⁹⁴. Известна и другая точка зрения. Так, С.Я. Лурье обращает внимание на то, что у греков у каждого полиса имелся свой божественный покровитель: "Поскольку каждый полис

⁹⁰ Ventris M., Chadwick J. Documents... P. 126; ср.: Предметно-понятийный словарь греческого языка. С. 143.

⁹¹ См.: Чэдуик Дж. Дешифровка линейного письма Б. С. 224.

⁹² Palmer L.R. The Interpretation... P. 103.

⁹³ См.: Ibid. P. 240 ff.

⁹⁴ См.: Chadwick J. Potnia // Minos: Revista de filologia egea. Salamanca. 1957. Vol. V, Fasc. 2. P. 123. Ср. интерпретацию Палмером термина wanaka на табличках серии Fr (wanaka выступает там в качестве "получателя" масла наряду с "Потнией" и другими божествами) как имени божества, означающего The Lord (Владыка, Хозяин, Господин). При этом Палмер проводит параллель между этой фигурой минойско-микенской религии и фигурой умирающего и воскресающего бога, который иногда тоже, как, например, Адонис, зовется просто "Владыка" (см.: Palmer L.R. The Interpretation... P. 249).

имеет одного, своего бога, нет нужды в его наименовании"⁹⁵. И это характерно не только для греков: «Бог Сидона есть Баал-Сидон, "хозяин Сидона"..., богиня Афина – есть... Афинская и т.д. Такие боги назывались иначе... "собственники города"»⁹⁶. Потния в микенских надписях тоже должна пониматься как хозяйка определенного города: «Действительно, в большинстве случаев как в пилосских, так и в критских надписях рядом со словом Potinija стоит название города в родительном падеже: "Владычица такого-то города"»⁹⁷. Таким образом, за одним именем "Потния" могли стоять различные локализованные и, по-видимому, определенным образом специализированные божества. Но даже если это так, то, во-первых, как отмечает Магрис, не исключено, что за этим общим именем, даваемым разным божествам, стоит одна и та же доминирующая тема⁹⁸. Во-вторых, при этом не теряет своей значимости факт именно отсутствия на табличках конкретного имени богини, обозначенной как "Потния", вследствие чего это слово "Потния" оказывается фактически употребленным в качестве самостоятельного божественного имени. А факт этот красноречиво говорит, что соответствующая "доминирующая тема" не только получает некоторый общий способ своего выражения в образах различных специализированных и локализованных божеств путем атрибуции каждому из них данного титула. Самостоятельное употребление этого титула как имени, пусть даже каких-либо из этих специализированных божеств, при определенных условиях может составить предпосылку формирования представления об особой божественной фигуре, олицетворяющей то, что выражается этим именем.

⁹⁵ Лурье С.Я. Язык и культура микенской Греции. С. 304.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Лурье С.Я. Язык и культура микенской Греции. С. 304; ср.: Landau O. Mykenisch-Griechische Personennamen. Göteborg, 1958. S. 258; Dietrich B.C. Death, fate and gods. L., 1965. P. 102 (n. 3); Leuven J.C. van. Mycenaean goddess called Potnia // Kadmos: Zeitschrift für vor- und frühgriechische Epigraphic. Berlin, 1979. Bd 18.

⁹⁸ См.: Магрис А. L'idea di destino... Vol. 1. P. 35.

Другими словами, употребление на табличках слова "Пот-
ния" в качестве самостоятельного божественного имени может
рассматриваться как проявление способности минойско-микен-
ской религиозно-теологической мысли создавать символы вы-
сокой степени обобщенности. Действительно, имя "Владычица"
на уровне весьма абстрактного символизма репрезентирует ис-
ключительную значимость для минойско-микенской культуры
женских божеств. Как известно, в минойско-микенском культе
"большая часть чтившихся богов - женского пола, а соответ-
ственно и большинство жрецов - женщины"⁹⁹. А культ женских
божеств - это изначально культ божеств хтонических, т.е. ассо-
циирующихся с землей и ее производительными силами.

Хтонические божества - это обычно "богини плодородия и,
следовательно, рождения и половой жизни, но вместе с тем
также богини, поставленные во главе загробного мира"¹⁰⁰.
Они, таким образом, отличаются амбивалентностью, симболи-
зируя одновременно такие фундаментальные противоположности,
как рождение и смерть.

Когда речь идет о среднеземноморской культурной традиции,
образ такого хтонического божества ассоциируется прежде все-
го с фигурой Великой Богини или Великой Матери. В различные
времена и в различных местах среднеземноморского культурно-
го ареала эта фигура представлена различными конкретными
божествами с присущими им особенностями. Но если во всем
разнообразии этих особенностей отчетливо выделяются следую-
щие специфические черты: доминирующая роль по отношению к
партнеру мужчине, ассоциации с темами рождения, сексуальной
жизни и одновременно смерти, - то "можно и должно говорить
о Великой Богине"¹⁰¹. Такой была в конце II тыс. до н.э. Ве-
ликая Богиня Каркемиша (город на р. Евфрат) Кубаба, которая
выступала прежде всего как "Мать" (в отличие, например, от
Иштар, в образе которой преобладал эротический мотив), кото-
рая главенствует над своим партнером, имеет подчеркивающий
связь ее образа с мотивом смерти агрессивный характер, подт-
верждаемый тем, что обычно рядом с нею находится лев¹⁰².

⁹⁹ Лурье С.Я. Язык и культура Микенской Греции. С. 314.

¹⁰⁰ Magris A. L'idea di destino... Vol. 1. P. 21.

¹⁰¹ Ibid. P. 32.

¹⁰² См.: Ibid. P. 34.

Культ Кубабы распространился в I тыс. в Анатолии вплоть до Эгейского моря в соответствующих местных модификациях, например в форме мифо-ритуального комплекса, связанного с Ки-белой (транскрипция греками имени Кубабы) и Аттисом.

Но фигура самой каркемишской Кубабы имеет гораздо более древние истоки, которые в эгейско-анатолийском культурном ареале обнаруживаются уже в VII-VI тыс. до н.э. Именно этим временем датируется открытое в начале 60-х годов недалеко от современной турецкой деревни Чатал-Хююк крупное неолитическое оседлоземледельческое поселение городского типа¹⁰³.

"Этот неолитический город (city) Чатал-Хююк дал среди многих других вещей уникальный ряд святилищ и культовых комнат, декорированных настенной живописью, рельефами в гипсе, головами животных, ... и содержащих культовые статуи, которые показывают нам живую картину религии и верований неолитического человека..."¹⁰⁴

В культовых комнатах были найдены культовые статуэтки мужских и женских божеств, вырезанные из камня и сделанные из глины, иногда раскрашенные¹⁰⁵. Одной из особенностей Чатал-Хююка является то, что божества представлены там в человеческом виде¹⁰⁶, но в качестве их символов выступают и животные¹⁰⁷. Особая роль принадлежала женскому божественному существу - божеству плодородия. Впечатляет крупная фигура богини из обожженной глины. Она изображена рожающей - вероятно, ребенка мужского пола, - причем ее поддерживают два животных кошачьей породы¹⁰⁸. Найденная в зерновом ларе в культовой комнате А. П. 1, "она могла быть помещена туда, чтобы посредством симпатической магии влиять на плодородность зерен"¹⁰⁹.

¹⁰³ См.: Mellaart J. Çatal Hüyük a neolithic town in Anatolia. London; Southampton, 1967.

¹⁰⁴ Ibid. P. 77.

¹⁰⁵ См.: Ibid. P. 23.

¹⁰⁶ См.: Ibid. P. 181.

¹⁰⁷ См.: Ibid. P. 166.

¹⁰⁸ См.: Ibid. P. 139, 156.

¹⁰⁹ См.: Ibid. P. 139.

Партнер богини занимал явно подчиненное положение, что дало повод называть их отношения отношениями "матери - сына" или "брата - сестры". Вместе с тем то, что животным, символизировавшим партнера богини, был бык¹¹⁰, позволяет интерпретировать отношения этих божеств как брачные. А. Магрис замечает по этому поводу, что "в мире мифов эти вещи достаточно далеки от того, чтобы исключать друг друга: по всей вероятности, богиня была матерью, сестрой и партнершей одновременно"¹¹¹. Так, на одной композиции с четырьмя фигурами "слева пара божеств изображена как обнимающаяся, справа мать держит ребенка... Возможно, если не вероятно, что две сцены дают последовательность событий; соединение пары слева и желаемый результат справа. Богиня остается той же, мужчина появляется и как муж, и как сын..."¹¹².

Как отмечает Меллаарт, "контрастирующие символы жизни и смерти - постоянная черта Чатал-Хююка"¹¹³. Разумеется, как мы уже видели, сама Великая Богиня была прежде всего божеством плодородия, рождения. Вместе с тем животным, которое символизировало ее, был леопард¹¹⁴, что подчеркивает агрессивный, дикий и зловещий характер ее образа. Обратим еще раз внимание на то, что, даже будучи изображаемой в качестве роженицы, богиня поддерживается двумя животными кошачьей породы, т.е. одновременно выступает и как Хозяйка Зверей. На основе этого, а также того "темного, сколь и тревожного факта", что "в фундаменте ее алтаря были погребены многие человеческие черепа"¹¹⁵, Магрис заключает, что для обитателей Чатал-Хююка, "Богиня секса и материнства была также Богиней загробного мира, ибо в человеческой жизни нет ничего ближе к смерти, чем совокупление и роды"¹¹⁶. Таким

¹¹⁰См.: Ibid. P. 166.

¹¹¹Magris A. L'idea di destino... Vol. 1. P. 33.

¹¹²Mellaart J. Çatal Hüyük... P. 148.

¹¹³Ibid. P. 48.

¹¹⁴См.: Ibid. P. 166.

¹¹⁵Magris A. L'idea di destino... Vol. 1. P. 33.

¹¹⁶Ibid.

образом, типичное для хтонических божеств сочетание символики плодородия, рождения, жизни, с одной стороны, и смерти – с другой, в этой столь древней фигуре просматривается уже вполне отчетливо.

Столь впечатляющее соединение противоположных символов рождения и смерти в фигуре Великой Богини, по-видимому, действительно можно отчасти объяснить тем прозаическим обстоятельством, что в древние времена вследствие плохих санитарных условий, в которых происходили роды, рождение и смерть часто соприкасались самым непосредственным образом. По данным французского антрополога Р. Шарля, исследовавшего некрополь Аргоса, даже к середине II тыс. до н.э. в ахейской Греции, когда в связи с улучшением материальных условий жизни наметилась явная тенденция к удлинению средней продолжительности жизни, у мужчин она продолжала оставаться большей (45 лет против 40 в первой половине II тыс.), чем у женщин (40 лет против 35 лет в первой половине II тыс.). "Вообще, – резюмирует Шарль, – большинство случаев преждевременной смерти женщин объясняется примитивными условиями материнства"¹¹⁷.

Имеются серьезные основания говорить о преемственности и "непрерывности в религии... от Чатал-Хююка... до великой "Матери-Богини" архаических и классических времен, до темных фигур, известных как Кибела, Артемида и Афродита"¹¹⁸. О том, что Великая Богиня Чатал-Хююка является Хозяйкой зверей, уже говорилось выше. И Кибела, и Артемида, и Афродита классических времен сохранили черты как божеств плодородия, так и Владычиц зверей. В Чатал-Хююке была найдена сделанная из белого мрамора фигура "двойной богини" с двумя головами, двумя парами грудей, но с одной парой рук¹¹⁹. Как отмечает Меллаарт, эта фигура являет собой наиболее раннюю репрезентацию исконного для анатолийской религии концепта. «Она, вероятно, репрезентирует два образа Великой Богини – матери и девы, предшественниц "Двух Владычиц" кносских тек-

¹¹⁷ Charles R.P. *Étude anthropologique des nécropoles d'Argos: Contribution à l'étude des populations de la Grèce antique*. Paris, 1963. P. 76.

¹¹⁸ Mellaart J. *Çatal Hüyük...* P. 24.

¹¹⁹ См.: Ibid. P. 141.

стов, знаменитых изделий из слоновой кости из Микены, а также Деметры и Керы классической Греции»¹²⁰.

В подтверждение вывода о существовании связи преемственности от анатолийской Великой Богини, восходящей к Великой Матери Чатал-Хююка, до критской богини вегетации и плодородия Магрис ссылается на то, что доиндоевропейское население Крита, создавшее минойскую культуру, прибыло из Анатолии¹²¹. Минойская богиня вегетации и плодородия была связана не только с деревьями и цветами, но и с животными. Имела она и партнера, подчиненного ей¹²² и даже, насколько об этом можно судить по изображениям на геммах и печатях, "помеченного для печального конца"¹²³.

Все это, действительно, сближает минойскую Богиню вегетации и с каркемишской Кубабой, и с Великой Богиней Чатал-Хююка, позволяя ставить вопрос и о возможной генетической связи (разумеется, через соответствующие посредствующие звенья) между этими фигурами.

Словом, с учетом давних и тесных контактов с Анатолией прежде всего минойцев, вполне естественным будет предположение, что им, а под их влиянием и микенцам "были свойственны представления о Богине Матери и ее божественном сыне, а иногда супруге, которому суждено (is fated) умереть или быть принесенным в жертву со смертью старого года, который он символизирует, и снова быть рожденным весной"¹²⁴.

Но даже если бы не было никаких оснований для гипотез о генетической преемственности анатолийской и минойской культурных традиций, можно было бы указать на типологическое сходство принадлежащих к совсем разным культурным традициям образов божеств плодородия, а именно на то, что в мифах об умирающих и воскресающих божествах они символизируют и животворные, производительные силы, и одновременно смерть. Таковы, например, Персефона у греков, Осирис у египтян, Ду-музи в месопотамской культурной традиции.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ См.: Magris A. L'idea di destino... P. 35.

¹²² См.: Mylonas G. Mycenaean Religion. P. 130.

¹²³ Magris A. L'idea di destino... P. 35.

¹²⁴ Taylour L.W. The Mycenaeans. P. 44.

Как известно, на начальных этапах своего развития микенская культура испытала на себе сильное влияние минойской цивилизации. Многочисленные заимствования имели место и в сфере религии¹²⁵.

К таким заимствованиям относятся антропоморфные микенские изображения Богини вегетации и плодородия. То, что они продукт заимствования из минойской традиции, подтверждает даже типично минойская одежда Богини. В отличие от полностью закрытого микенского костюма традиционный минойский костюм оставляет груди совершенно открытой. "Мы можем предположить, — пишет по этому поводу Милонас, — что минойский костюм надевался для совершения обрядов, связанных с сельскохозяйственной деятельностью; возможно, считалось, что открытые груди, витальные и роскошные, должны оказывать магическое или симпатическое действие на силы, контролирующие рост растительности, и таким способом обеспечивать богатый урожай"¹²⁶.

Культ женского божества в восточно-средиземноморском ареале может быть прослежен до раннеолитических времен не только по данным, относящимся к ранним оседлоземледельческим поселениям в Анатолии. Открытия последних десятилетий "сделали известной существовавшую в последней трети VII тыс. раннеземледельческую культуру неолита в Южной Македонии и Фессалии"¹²⁷, т.е. непосредственно на Балканском полуострове. В напластованиях поселения Нео-Никомедия "найжены женские статуэтки из глины"¹²⁸, что позволяет говорить о бытовании у обитателей поселения культа "женского божества, покровителя плодородия полей и стад, от которого так зависела жизнь тогдашних людей"¹²⁹. Ряд находок в Нео-Никомедии имеет аналогии с находками, принадлежащими переднеазиатским культурам VII-VI тыс. до н.э.¹³⁰ Это последнее обстоятель-

¹²⁵ См.: Mylonas G. Mycenaean religion. P. 127 ff.

¹²⁶ Ibid. P. 128.

¹²⁷ Блаватская Т.В. Ахейская Греция... С. 26.

¹²⁸ Там же. С. 27.

¹²⁹ Там же. С. 28.

¹³⁰ См.: Там же. С. 27.

ство позволяет предполагать некоторое единство древнейших балканских и малоазиатских истоков представлений о Великой Богине в восточно-средиземноморской культурной традиции. Поэтому, отмечая возможность проследить истоки минойско-микенского концепта Богини Матери в неолитических культурах анатолийского ареала, нельзя исключать возможность существования таких истоков и в древнебалканских неолитических оседлоземледельческих культурах.

О такой возможности позволяют говорить не только женские статуэтки из Нео-Никомедии. В этом плане нам представляется важным вывод Т.В. Блаватской "о непрерывном развитии традиций V и IV тысячелетий в пластике островной Греции в III тысячелетии"¹³¹, поскольку "последняя представлена многочисленными мраморными фигурами, преимущественно женскими", и "детальный анализ этих памятников показал, что изготовлявшие их кикладские и критские мастера эпохи бронзы творчески разрабатывали художественные формы, прототипы которых были созданы еще раньше в среднебалканских землях"¹³².

То, что женское божество было у микенцев символом материнства, весьма красноречиво демонстрирует табличка, найденная в Пилосе в 1955 г. В табличке говорится о возлиянии жертвенного масла *ma-te-re te-i-ja* "божественной матери" - это название очень похоже на более позднее "мать богов"¹³³. Причем микенская "божественная мать" не просто мифопоэтический образ, а, судя по приведенной табличке, объект культа.

В классической древнегреческой религии божеством вегетации, плодородия была Деметра, которая, и сама будучи одной из главных хтонических фигур, также и в качестве матери Персефоны, владычицы мира мертвых, имела отношение к этому последнему.

Таблички линейного Б-письма дают некоторое основание соотносить минойско-микенскую фигуру "Владычицы" с Деметрой классической греческой религии¹³⁴. Правда, как предупрежда-

¹³¹ Блаватская Т.В. Греческое общество... С. 158.

¹³² Там же.

¹³³ Чедуик Дж. Дешифровка..., С. 224.

¹³⁴ См.: Предметно-понятийный словарь греческого языка. С. 143: "*si-to-ro-ti-ni-ja* ΜΥ ΟΙ 701...; ср. *Σιτω* - Деметра в Сицилии".

ет Чэдвик, следует "проявлять осторожность в попытках отождествления "Госпожи" с Деметрой классической эпохи"¹³⁵, ибо для прямого отождествления оснований явно недостаточно. Но выше уже говорилось о типологическом сходстве фигур плодородия, принадлежащих к даже далеко отстоящим друг от друга культурным традициям. Тем более, по-видимому, допустимо предполагать некоторый параллелизм в том, что касается амбивалентности божеств плодородия, представленных в двух культурных традициях, генетически связанных между собой.

В таком случае можно предполагать, что и гомеровские богини судьбы – Айса и Мойра, поскольку они определяют людям смертный час в момент их рождения, а значит, символизируют сразу и рождение и смерть, тоже восходят к минойско-микенским хтоническим божествам. В пользу этого предположения кроме изложенных общих соображений, опирающихся на данные, имеющие косвенное отношение к этим главным фигурам судьбы у Гомера, говорят также данные, имеющие к ним более непосредственное отношение и поэтому особо значимые для нашего исследования. Речь идет о том, что в текстах линейного Б-письма фигурируют Эриния (KN Fp 1, KN Fh 390, KN V 52) и Илифия (KN Gg 705, Od 714). Обе богини фигурируют на табличках из архива царского дворца в Кноссе, и это свидетельствует о том, что культ их имелся на Крите.

В религии и мифологии архаических и классических времен обе богини соотносены с главными богинями судьбы Мойрами.

Назовем сначала факты, подтверждающие связь с Мойрами Эриний. Если говорить о собственно религии, то показательными в этом плане будут ассоциации в классические времена Эриний с Мойрами в культовой практике. Так, Павсаний (II, 11, 4)¹³⁶ сообщает, что по дороге из Сикиона во Флиунт была роща, в которой стоял храм. Судя по тому, что сикионяне называли богинь, которым был посвящен храм, Эвменидами, это был храм Эриний (идентичность Эвменид и Эриний в классической мифологии – факт хорошо известный – ср.: Эсхил. Эвмени-

¹³⁵ Чэдвик Дж. Дешифровка... С. 224.

¹³⁶ Здесь и далее ссылки на Павсания делаются по изданию: Павсаний. Описание Эллады / Пер. С.П. Кондратьева. М., 1938–1940. Т. I–II; Pausaniae Graeciae descriptio / Rec. Fr. Spiro. Lipsiae, 1903. Vol. 1–3.

ды)¹³⁷. Во время ежегодного праздника в их честь сикионяне приносили им в жертву цветы и суягную овцу и делали возлияния медом, смешанным с вином. Вместе с тем "подобные жертвы они приносят и на жертвеннике Мойр", воздвигнутом в честь этих последних в той же роще под открытым небом (см.: Павсаний, II, 11, 4).

В другом сообщении Павсания (III, 11, 10) о том, что близко от святилища Мойр в Спарте лежал перезахороненный туда по приказанию оракула Орест (см. также: Геродот I, 67)¹³⁸, Б. Дитрих видит свидетельство родства "между Судьбами и мифом об Оресте, который был тесно связан с... Эриниями"¹³⁹. Эринии, действительно, играют важную роль в мифе об Оресте, что нашло отражение в трагедии Эсхила "Эвмениды", которая завершала его трилогию "Орестея".

Но здесь мы уже оказываемся в области собственно мифа, а не культовой практики. И соответствующий мифологический материал тоже свидетельствует о связи фигуры Эриний с представлениями о судьбе. Пожалуй, наиболее впечатляюще эта связь выражена в словах Прометей в трагедии Эсхила "Прометей прикованный": «"кормовым веслом судьбы" (в данном случае судьбы как ананки, т.е. как непреодолимой необходимости, перед которой бессилён даже Зевс) правят совместно с трехликой Мойрой также и "вспоминающие Эринии"» (см.: Эсхил. Прометей прикованный. 516 слл.). Здесь Эринии оказываются связанными с представлениями о судьбе не только вследствие их ассоциации с Мойрами как главными богинями судьбы, но и непосредственно как божества судьбы сами по себе, поскольку они сами "правят кормовым веслом судьбы", хотя и совместно с Мойрами.

В "Эвменидах" Эсхила Эринии тоже, по словам Афины, "правят человеческой долей" (952-953) и одновременно выступа-

¹³⁷ Здесь и далее ссылки на трагедии Эсхила делаются по изданиям: Эсхил. Трагедии / Пер. с древнегреческого А.И. Пиготровского. М.; Л., 1937; Эсхил. Трагедии / Пер. с древнегреческого С. Апта. М., 1971; Eschyle. T. 1-2 / Texte établi par P. Mazon. Paris, 1920-1925.

¹³⁸ Здесь и далее ссылки на Геродота делаются по изданию: Геродот. История / Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1972.

¹³⁹ Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 67; см. также, P. 92-93.

ют как фигуры, родственные фигурам Мойр, причем родственные в буквальном смысле этого слова – как одноутробные сестры. И Эринии, и Мойры – дочери одной матери, Ночи (см.: Там же, 794, 825, 961–962). Эта эсхилловская генеалогия Эриний не соответствует гесиодовской традиции. В "Теогонии" Гесиода (180–185)¹⁴⁰ Эринии рождены землей вместе с Гигантами от капель крови, которые упали на землю из детородного члена Урана, отрезанного у него его сыном Кроном. Генеалогически близкими к Эриниям оказываются, по Гесиоду, не Мойры, а Гиганты, а из женских божеств – Афродита, поскольку она зародилась в морской пене, которая взбилась вокруг носящегося по морским волнам отрезанного Кроном и брошенного им в море члена Урана (см.: Там же, 189–192). Мойр же и у Гесиода родила Ночь (см.: Там же, 216). Но у Гесиода Мойры карают виновных за их проступки (см.: Там же, 219–221), что также сближает, но уже не генеалогически, а функционально, их образ с образом Эриний, нарисованным Эсхилом в его "Эвменидах".

Наконец, самое древнее имеющееся у нас свидетельство связи образа Эриний с представлениями о судьбе содержит гомеровский эпос. Когда в XIX песне "Илиады" конь Ахилла Ксанф человеческим голосом предрекает герою скорое свершение его судьбы, т.е. смерть, именно Эринии прерывают голос коня. Хотя причина того, почему именно они вмешиваются, чтобы прервать пророческую речь коня, остается неясной, дав тем самым повод интерпретаторам изощрять свою фантазию¹⁴¹, все же сам факт связи в гомеровском эпосе образа Эриний с темой судьбы проявляется в этом эпизоде достаточно отчетливо. Показательно в этом отношении также то, что Эринии ассоциируются с Мойрами в известном обращении Агамемнона к ахейцам, когда он возлагает на Зевса, Мойру и блуждающую в воздухе Эринию (*ἡεροφῶτις Ἐρινύς*) (см.: "Илиада", XIX, 87) ответственность за его собственные действия, вызвавшие гибельный для ахейского войска гнев Ахилла.

Разумеется, на основании того, что образ Эриний оказыва-

¹⁴⁰ Здесь и далее ссылки на Гесиода делаются по изданиям: Эллинские поэты / В пер. В.В. Вересаева. М., 1963; *Hésiode. Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Paris, 1947.

¹⁴¹ Обзор попыток объяснить этот странный эпизод см.: *Magris A. L'idea di destino... Vol. 1. P. 18.*

ется соотносенным с представлениями о судьбе в классические времена, нельзя прямо заключать, что поскольку в минойско-микенской религии фигурировали Эринии, то и их соотносили с представлениями о судьбе. Таблички из Кноссского архива удостоверяют факт наличия культа Эринии на Крите в микенскую эпоху. Но дают ли эти таблички основание говорить о связи минойско-микенской Эринии с греческой Эринией, а уже через эту последнюю и с идеей судьбы? Построить такой мостик и на этом пути проследить минойско-микенские истоки древнегреческих представлений о судьбе (разумеется, только некоторые и только отчасти) мы попытаемся сейчас, в основном опираясь на результаты, полученные итальянским исследователем А. Магрисом.

Магрис прежде всего констатирует сложную эволюцию фигуры Эринии в греческой мифологии. Исследования этимологии ее имени, теогоническая традиция, связанная с именами Гесиода и Эпименида и представляющая Эриний как доолимпийских божеств, и, наконец, культовая практика приношений им меда, тоже типичная именно для доолимпийских божеств, позволяют говорить о вероятности существования этой богини "в минойской культуре еще перед приходом микенцев"¹⁴². Что же касается преемственности классической Эринии от минойско-микенской, то ее подтверждает связь, которую табличка из Кносса с именем Эринии предполагает между этой последней "и культом ветров, жрица которого получает, как сказано (в этой же табличке. – В.Г.), дар в виде масла", ибо и в классические времена Эриния "тоже тесно ассоциировалась с ветрами, и ее наиболее обычный эпитет – "та, кто блуждает в воздухе"¹⁴³, зафиксированный, например, в "Илиаде" (IX, 571; XIX, 87).

Таким образом, говорить о связи образа Эриний классического времени и образа Эринии на минойско-микенских табличках определенные основания имеются. Но из этого, на наш взгляд, автоматически не следует, что и связь между образом Эриний и представлениями о судьбе тоже досталась классическим временам от минойско-микенской культурной традиции. Вообще, заключать о существовании такой связи в пределах минойско-микенской культурной традиции, даже заняв заведомо не-критическую позицию можно, по-видимому, не с большим правом, чем утверждать существование в этой традиции представ-

¹⁴² Magris A. *L'idea di destino...* Vol. 1. P. 18.

¹⁴³ Ibid. P. 19.

лений о судьбе. А так как прямыми свидетельствами существования минойско-микенских представлений о судьбе мы не располагаем, вести речь можно лишь о том, вправе ли мы предполагать, что минойско-микенская фигура Эринии могла иметь отношение к представлениям о судьбе, разумеется, в том только случае, если таковые в минойско-микенской культурной традиции уже бытовали. Но даже если исходить из того, что представления о судьбе тогда еще не сложились, следовало бы все же попытаться уяснить, олицетворяла ли фигура Эринии представления, которые могли бы составить хотя бы некоторые из существенных предпосылок будущей идеи судьбы.

Предполагаемая Магрисом связь культа минойско-микенской Эринии с культом ветров позволяет при обсуждении этих вопросов опереться на свидетельства, конкретизирующие характер связи образа Эриний классического времени со стихией ветра. Дело в том, что "ветер" в античной культурной традиции – амбивалентный символ. Он может репрезентировать и жизнь в форме представления о дыхании, и смерть в образе бури, понимаемой как сорвавшаяся с цепи демоническая сила. Как раз буйный ветер и буря были естественной стихией Эриний и близких к ним Гарпий. Так в "Одиссее" (XX, 66–78) Гарпии в виде бури похищают с земли, т.е. из мира живых, дочерей Пандара и затем в мире мертвых передают их в рабство Эриниям. Этот мрачный рассказ, во всяком случае, "свидетельствует о существенной связи между образом Эриний и неистовством ветров, которую следует понимать как знак его соотнесенности с темой смерти"¹⁴⁴. В то же время у Гесиода ("Труды и дни", 803) Эринии, будучи "темными" существами подземного мира, ведают и рождением. Кроме того, поскольку они суть порождения от крови из отрезанного Кроном детородного члена Урана, а с этим членом было связано и рождение на свет и Афродиты ("Теогония", 185), то Эринии оказываются "в родстве" и с Афродитой – этим "главным божеством сексуальности"¹⁴⁵.

Все это и позволяет отнести Эриний к категории хтонических божеств¹⁴⁶. К такому же выводу пришел и Б. Дитрих, проанализировавший свидетельства относительно культов Эриний в

¹⁴⁴ Ibid. P. 20.

¹⁴⁵ Ibid. P. 21.

¹⁴⁶ См.: Ibid.

древнегреческой религии¹⁴⁷. Особенно впечатляющей в этом плане оказывается такая особенность культовой процедуры, как принесение в жертву Эриниям (Эменидам) суягной овцы (см.: Павсаний II, 11: 4): "Когда беременное животное приносилось в дар божествам преисподней, таким как Эринии и Деметра, тогда они представляли очевидный символ надежды на плодородие полей и плодovitость всего живого в доме совершавшего культ"¹⁴⁸. Таким образом, заключает Дитрих, культ Эриний показывает, "что они были хтоническими божествами, которые, по всей вероятности, первоначально имели отношение к вегетации, гарантировали плодородие полей и людскую плодovitость"¹⁴⁹.

В ходе анализа особенностей образа Эринии в ряде мифологических сюжетов в сопоставлении с аналогичными сюжетами о других божествах (Деметра, Немезис, Леда, Адрастия) Магрис пытается выделить в этих сюжетах сначала минойско-микенский слой, а затем и более древние слои, восходящие в конечном счете к неолитической фигуре Великой Матери Чатал-Хююка¹⁵⁰. А "Великая Богиня является примером по преимуществу женского хтонического божества, в котором... идея судьбы должна найти свое мифологическое выражение"¹⁵¹. В итоге Магрис выстраивает цепочку доводов, дающую основания говорить об уходящих даже в доминойскую эпоху истоках связи представлений о женском хтоническом божестве с представлениями, составившими существенную предпосылку идеи судьбы.

Таким образом, мы снова приходим к выводу, что для уверенного положительного решения вопроса о наличии представлений о судьбе в минойско-микенскую эпоху достаточных оснований нет, но нет и сомнений в том, что истоки столь важной для гомеровских божеств судьбы их амбивалентности, проявляющейся в том, что они одновременно соотносятся и с рождением и со смертью, восходят к хтоническим фигурам минойско-микенского времени и даже к представлениям гораздо более древних времен.

Обратимся теперь к фигуре Илифии, культ которой на Кри-

¹⁴⁷ См.: Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 113 ff.

¹⁴⁸ Ibid. P. 115 (N. 11).

¹⁴⁹ Ibid. P. 117.

¹⁵⁰ См.: Magris A. L'idea di destino... P. 21 f.

¹⁵¹ Ibid. P. 31-32.

те в микенскую эпоху тоже засвидетельствован табличками из Кносса, и которая в классические времена также иногда ассоциируется с главными мифологическими фигурами судьбы. Если в образе эринии, при всей его амбивалентности на первый план все же выступает его связь с мотивом смерти, то Илифия, напротив, в классические времена была богиней рождения. О преемственности между Илифией классических времен и минойско-микенской богиней, засвидетельствованной кносскими табличками, можно заключить, сопоставляя следующие факты. С одной стороны, на кносской табличке KN Gg 705 Илифия фигурирует как получательница амфоры меда в Амнисе¹⁵². С другой стороны, Гомер в "Одиссее", (XIX, 188) упоминает "пещеру Илифии" (σπέρος Εἰλεῖθους) в Амнисе, а Страбон (X, 476, 8) – святилище Илифии в том же Амнисе, который, как полагают¹⁵³, в микенскую эпоху был главным портом Кносса. Действительно, в гроте возле бухты Амниса имелось "святилище Илифии, местоположение культа, знаменитейшего на всем протяжении античности и сохранившегося до христианской эпохи с естественной заменой... фигуры Богини на фигуру Девы Марии"¹⁵⁴.

В классическую эпоху Илифия в качестве "сопρεстолины" главных божеств судьбы Мойр фигурирует у Пиндара¹⁵⁵ в VII Немейской оде (1) и вместе с ними присутствует при рождении Иама в VI Олимпийской оде (42). Павсаний (VIII, 21, 3) ссылается на гимн в ее честь, составленный жрецом при святилище Аполлона в Дельфах Оленом ликийским. Как автора древних гимнов, которые поются на Делосе, Олена упоминает Геро-

¹⁵² См.: Ventris M., Chadwick J. Documents in Mycenaean Greek. P. 310.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Magris A. L'idea di destino... P. 36.

¹⁵⁵ Здесь и в дальнейшем ссылки на русские переводы Пиндара делаются по изданиям: Пиндар. Ч. 1-2 / Пер. И. Мартынова. Спб., 1827; Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1980. Ссылки на древнегреческие тексты делаются по изданиям Pindari opera / Quae supersunt recensuit adnotationem criticam adiecit. A. Boeckhius. T. 1-2 (P. 1-2). Lipsiae, 1811-1821; Pindare [Oeuvres]. T. I-IV. P., 1922-1923.

дот (IV, 35). По словам Павсания, Олен "жил в самые древнейшие времена" (VIII, 21, 3) и "написал для эллинов самые древние гимны" (IX, 27, 2). Для Павсания, таким образом, Олен является догомеровским поэтом и даже древнейшим из полубоготворческих догомеровских поэтов, к которым греческая традиция относил Памфа, Орфея, Тамириса, Мусея, Лиана.

В своем гимне в честь Илифии этот Олен называет богиню "прекрасноткушей" (*εὐλκυσ*) и этим, согласно Павсанию, уподобляет ее судьбе (*πεπρωμένη*) (VIII, 21, 3). Действительно, в классической мифопоэтической традиции судьба зачастую выступает в качестве пряжи. Вместе с тем в этом же гимне Илифия выступает и как мать Эроса (Павсаний IX, 27, 2), чем и подчеркивается ее сексуальность, соответствующая ее основной функции богини рождения, которая удостоверяется уже самим ее именем. Уже на кносских табличках ее имя e-re-u-ti-ja имеет тот же корень, что и греческое слово *ἐλευθερω* "освобождать": богиня освобождала новорожденного от плаценты и роженицу от ее страданий¹⁵⁶.

Ясная индоевропейская этимология имени Илифии, так непосредственно соответствующая функция этой богини, по мнению Магриса, «явно указывает на то, что речь идет о "переводе". Иначе говоря, микенцы восприняли от автохтонов образ Богини Матери с непонятным им именем и дали ей новое имя, которое ясно выражало ее функции»¹⁵⁷. Но в таком случае сложная, полифункциональная минойская фигура Богини Матери, трансформированная микенцами в образ явно монофункциональной богини – помощницы рожениц, должна была утратить остальные свои свойства, в том числе, по-видимому, и связь с темой смерти¹⁵⁸. То, что круг этих функций был у нее весьма обширен, явствует из той значимости, которую имело святилище Илифии в Амнисе¹⁵⁹. А следы того, что религия индоевропейских пришельцев ассимилировала это древнее минойское божество, сделал его при этом второстепенным, подчиненным божеством, А. Магрис усматривает в гимне "К Артемиде" александрийского поэта

¹⁵⁶ См.: Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ См.: Ibid.

¹⁵⁹ Ibid. P. 37.

Каллимаха¹⁶⁰, в котором, действительно, рассказывается, что Артемида попросила у Зевса в прислужницы амнисийских нимф (см.: Каллимах, "К Артемиде", 15) и они вошли в ее свиту (см.: Там же, 42, 162). В этом же гимне Артемиды характеризуется как предпочитающая жить в горах, охотясь на зверей, а посещение ею городов связывается только с выполнением функций помощницы рожениц, т.е., по сути, функций Илифии, которые дала в удел Артемиде сама богиня судьбы Мойра:

Жить на высях я буду, людей города навешая
Только по зову рожавших жен, что в пронзительных муках
Станут ко мне вопиять, мне в удел сужденные первый
Мойрою: им я должна помогать и нести избавленье...,
(Каллимах, "К Артемиде",
20-23)

"Надо полагать, заключает А. Магрис, – что характерные черты Артемиды как Богини диких зверей и дикой растительности по меньшей мере присутствовали уже у Илифии, так же как и функция повивальной бабки была равным образом воспринята Артемидой в явном противоречии с ее девственной природой"¹⁶¹.

Итак, имеются основания полагать, что и образ Эринии, и образ Илифии в минойско-микенской культурной традиции связывался одновременно с темами и рождения и смерти. Но в классические времена каждый из них стал соотноситься преимущественно с одной темой: образ Эринии – со смертью, образ Илифии – с рождением, хотя определенные намеки на их былую амбивалентность еще поддаются обнаружению. Но в силу того, что и Эриния и Илифия ассоциируются в классические времена с богиней судьбы Мойрой, в контексте их связи с представлениями о судьбе их можно рассматривать совместно. А вместе они соотносятся с обоими крайними пределами жизненного пути человека, тем самым оттеняя такую же амбивалентность образа божества судьбы классических времен, которая была присуща в минойско-микенские времена каждой из них в отдельности.

Таким образом, из того, что и Эриния и Илифия фигурируют на табличках линейного Б-письма, можно заключить, что в рам-

¹⁶⁰ См.: Каллимах. К Артемиде // Александрийская поэзия. М., 1972. С. 106-113.

¹⁶¹ Magris A. L'idea di destino... Р. 37-38.

ках минойско-микенской культурной традиции уже сложились если не сами представления о судьбе то, во всяком случае, важнейшие их предпосылки, которые подготавливали идею судьбы человека как всего его жизненного пути – от рождения до смерти.

4. БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

Уже Крит, будучи сильнейшей морской державой Восточного Средиземноморья в XVI – первой половине XV в. до н.э., осуществляет широкую морскую экспансию прежде всего в Эгейском бассейне. Археологические данные свидетельствуют о существовании в это время минойских поселений не только на островах Кикладского архипелага и на о. Родос, но и на Мало-азиатском побережье Эгейского моря, в районе Милета¹⁶². Критяне имели торговые отношения с Египтом и государствами Сиро-Финикийского побережья, о чем свидетельствуют как минойская керамика в этих странах, так и сирийские и египетские изделия на Крите. Минойцы имели с Египтом и дипломатические отношения: "На египетских фресках времени знаменитой царицы Хатшепсут и Тутмоса III (первая половина XV в.) представлены послы страны Кефтиу (так египтяне называли Крит) в типично минойской одежде с дарами фараону в руках"¹⁶³.

С середины XV в. до н.э., после того как какая-то катастрофа нанесла по минойской культуре удар, от которого она так и не смогла оправиться, микенцы становятся доминирующей силой в Восточном Средиземноморье. Они перехватывают у минойцев торговую инициативу, активно осуществляют военную и колонизационную экспансию, в том числе и в Малой Азии и Восточном Средиземноморье¹⁶⁴, так что "накануне Троянской войны власть Микен распространилась на все Центральное и Восточное Средиземноморье"¹⁶⁵.

¹⁶² См.: Taylor L.W. The Mycenaeans. P. 147.

¹⁶³ Андреев Ю.В. Цивилизация минойского Крита // История Древней Греции. М., 1986. С. 47.

¹⁶⁴ См.: Taylor L.W. The Mycenaeans. P. 147-149.

¹⁶⁵ Ibid. P. 159.

Середина II тыс. до н.э. на Ближнем Востоке – это время почти одновременного подъема Египта (Новое царство), расцвета могущества Хеттского царства в центре Малой Азии, Митаннийского царства, созданного хурритами, которые составляли основную часть населения Северной Месопотамии и Северной Сирии, касситского Вавилона и микенской Греции. Отношения между ними включали и военно-политическое соперничество – в основном между Египтом, Митанни и Хеттской державой за доминирование в Сирии, и дипломатические отношения, и торговый обмен (в географии которого особое место принадлежит таким пунктам, как Угарит на Сиро-Финикийском побережье (против о. Кипр), где встречались потоки крито-микенских, египетских, хеттских и митаннийских товаров), и – что для нас и представляет особый интерес – достаточно интенсивное культурное взаимовлияние и взаимообогащение, при котором более древние египетская и месопотамская культурные традиции не могли не оказывать воздействия на более молодые цивилизации.

Ярким примером такого воздействия может служить сильнейшее влияние, которое оказывала шумеро-аккадская культура на южных хурритов, в то время как "сама хурритская культура столь же сильно влияла на хеттов"¹⁶⁶. Таким образом, в XIV-XIII вв. до н.э. хетты через хурритов приобщились к богатой месопотамской культуре. Так, в архиве хеттских царей в Бозгазкее найдены копии древнехурритских текстов, содержащие хурритские версии рассказов о царях Аккада, хурритскую версию эпоса о Гильгамеше, хеттские переводы и переложения хурритских сочинений, среди которых следует специально отметить переложения двух хурритских поэм – "Поэмы о царствовании на небесах" и "Песни об Улликумми". Тексты поэм датируются периодом с 1400 по 1200 г. до н.э.

"Поэма о царствовании на небесах", по-видимому частично восходящая к прототипу вавилонской поэмы о сотворении мира, рассказывает о смене четырех поколений богов. Причем имена главных богов первых двух поколений восходят к аккадской, а в конечном счете – к шумерской мифологии. Первый бог – Алалу – соответствует шумерскому Энлилю. Его низверг с трона второй бог Ану (шумерский Ан – Небо), низвергнутый в свой черед третьим богом Кумарби, который при этом откусил

¹⁶⁶ История древнего Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. Передняя Азия. Египет. М., 1988. С. 82.

у Ану гениталии и вследствие этого оказался беременным тремя богами, которые и родились затем из его черепа. Среди них – четвертый царь богов – Бог Грозы Тешуб¹⁶⁷.

В "Песни об Улликумми" низвергнутый Кумарби сочетается со скалой, которая рождает ему сына – каменное чудовище Улликумми как соперника всем богам и как орудие мести Кумарби Богу Грозы Тешубу. По повелению Кумарби боги Ирсиры отнесли Улликумми "на Темную Землю", т.е. в подземный мир, и положили его на правое плечо бога Упеллури, державшего на себе, подобно греческому Атланту, Землю и Небо. Там, вдали от врагов, Улликумми быстро рос, поднимаясь над морем и землей, как меч, и вскоре достиг покоев и храмов богов. В сражении с Улликумми боги сначала терпят неудачу. И только после того как бог Нижнего мира Эа взял "со складов" предков "богов минувшего" древний резак, которым некогда были разделены Небо и Земля, и отпилил подножие Улликумми от плеча Упеллури, Улликумми был побежден¹⁶⁸.

Исследователи отмечают также тесную связь хурритской литературы с египетской, указывая на "дословное совпадение целых эпизодов хурритских мифологических поэм, переведенных на хеттский язык, с египетскими мифологическими текстами"¹⁶⁹.

Таким образом, хурритская литература в том виде, в каком она известна нам через хеттские тексты, обнаруживает влияние обеих главных и древнейших культурных традиций Ближнего Востока – прежде всего и главным образом месопотамской, ответвлением которой была она сама, и отчасти египетской. Не менее существен для нас и тот факт, что хурритская литература была ассимилирована хеттами, поскольку эти последние могут рассматриваться как проводники влияния указанных древних ближневосточных культурных традиций на греков "благодаря длительному многовековому общению микенских греков-ахейцев государства Аххиявы... с хеттами"¹⁷⁰.

¹⁶⁷ См.: Поэма о царствовании на небесах // Луна, упавшая с неба / Пер. с древнемалоазиатских языков Вяч. Вс. Иванова. М., 1977. С. 114–124.

¹⁶⁸ См.: Песнь об Улликумми // Луна, упавшая с неба. С. 125–140.

¹⁶⁹ Иванов Вяч. Вс. Хеттская и хурритская литературы // История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 118.

¹⁷⁰ Там же.

Аххиява фигурирует в ряде текстов из архива хеттских царей XIV и XIII вв. Содержание этих текстов позволяет предполагать, что отношения хеттов и Аххиявы были дружественными. Более того, один из наиболее информативных документов этого рода – послание хеттского царя, имя которого не сохранилось, царю Аххиявы – свидетельствует о такой степени близости между царственными семьями хеттов и аххиявцев, "что родственников царя Аххиявы, по-видимому, посылали в страну Хатти, чтобы они учились управлять колесницами"¹⁷¹. Согласно другому документу, когда однажды заболел хеттский царь Мурсили, для его излечения были привлечены бог Аххиявы и бог Лацпы (по-видимому, Лесбоса) и жрецы-прорицатели посредством обращения к оракулу пытались "выяснить, каков должен быть ритуал при обращении с этими богами"¹⁷².

Из отрывка договора между хеттским царем Тудхалией IV (XIII в. до н.э.) и царем Аммуру¹⁷³ Шаушкамувой, в котором наряду с царями Египта, Вавилона и Ассирии также и царь Аххиявы характеризуется как равный по рангу хеттскому царю, явствует, что Аххиява принадлежала к великим державам своего времени¹⁷⁴. Из хеттских документов видно также, что аххиявские суда получали доступ к Сирийскому побережью. В ряде документов фигурирует г. Миллаванда (иногда Милавата) как находящийся за пределами хеттских владений и в подчинении у царя Аххиявы¹⁷⁵. Если относительно этого города нет

¹⁷¹ Герни О.Р. Хетты. М., 1987. С. 49.

¹⁷² Там же. С. 44-45.

¹⁷³ Царство Аммуру, по-видимому, находилось "в горных и предгорных лесистых местностях Ливана" (История древнего Востока. Ч. 2. С. 247).

¹⁷⁴ Правда, слова "и царь Аххиявы" стерты. Остались только следы этих слов, которые все же еще можно прочесть. Как считает О.Р. Герни, "писцу вряд ли пришлось бы в голову вставить в текст имя царя Аххиявы, если бы государство Аххиява не было одной из великих держав того времени. Но подчистка текста, по-видимому, указывает на то, что хеттская канцелярия не хотела признавать этот факт официально" (Герни О.Р. Хетты, С.47).

¹⁷⁵ См.: Герни О.Р. Хетты. С. 45.

резонов сомневаться, что это Милет, в котором микенцы имели колонию¹⁷⁶, то идентификация Аххиявы со "страной ахейцев", предпринятая еще Э. Форрером в 1924 г., подверглась критике по причине связанных с этим трудностей филологического характера¹⁷⁷. Однако вся совокупность того, что известно об Аххияве из хеттских источников, и прежде всего то, что ее территория должна была включать самую западную часть Малоазиатского полуострова, что это была одна из великих держав своего времени, что аххиявцы имели морские связи с Амурру и Аласией (Кипр) и, подобно микенцам, несомненно господствовали на морях, — все это делает весьма весомыми основания для отождествления аххиявцев с ахейцами. И такая "идентификация принимается большей частью ученых"¹⁷⁸, хотя и не всеми¹⁷⁹. При этом, даже если исходить из предположения Б. Грозного, поддержанного Д. Пейджем¹⁸⁰, что Аххиявой должен быть Родос, одно из наиболее могущественных микенских царств, "не может быть никакого сомнения, что реальным центром власти были Микены... Хетты, бывшие сухопутной, а не морской державой, могли плохо знать территорию, составлявшую ахейский доминион, а также где находился его центр. Контакты были ограничены областью, где два государства соприкасались"¹⁸¹.

Имеются свидетельства и, по-видимому, более непосред-

¹⁷⁶ См.: Там же. С. 52; Taylour L.W. The Mycenaeans. P. 158.

¹⁷⁷ См.: Герни О.Р. Хетты. С. 50.

¹⁷⁸ Taylour L.W. The Mycenaeans. P. 158; см. также: Герни О.Р. Хетты. С. 51–52; Иванов Вяч. Вс. Древние культурные и языковые связи южнобалканского, эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 6–7; Гордезиани Р.В. Проблемы гомеровского эпоса. С. 176–185.

¹⁷⁹ См.: Маккуин Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983. С. 37–38.

¹⁸⁰ См.: Page D.L. History and the Homeric Iliad. Berkeley; Los Angeles, 1959. P. 15.

¹⁸¹ Taylour L.W. The Mycenaeans. P. 158; ср.: История Древнего Востока. Ч. 2. С. 182.

венных связей микенцев с месопотамской цивилизацией. Так, в 1964 г. в одном из помещений фиванской цитадели археологи нашли цилиндры вавилонского происхождения. «На 14 из них были обнаружены клинописные печати с именем одного из царей так называемой "касситской династии", правившей в Вавилоне в XIV в. до н.э.»¹⁸².

Египет также оказал значительное культурное влияние на микенцев. Такие черты царских захоронений в Микенах, как их богатство, золотые маски на лицах захороненных царей¹⁸³ и даже попытка бальзамирования одного из них¹⁸⁴, позволяют предполагать, "что парвеню микенцы старались держаться наравне с египтянами, которые задавали в тот век тон величия на Ближнем Востоке"¹⁸⁵. Засвидетельствованная документами линейного Б-письма высокоорганизованная бюрократия микенцев тоже сопоставима "с бюрократией великих царств Египта и Вавилона, у которых микенцы, несомненно, учились делу"¹⁸⁶. Но археологические находки предметов египетского происхождения в Греции и микенского происхождения в Египте немногочисленны и, по-видимому, дают неадекватную картину, "которую мы можем реконструировать, полагаясь лишь на то немногое, что дошло до нас"¹⁸⁷.

Однако имело место не только одностороннее влияние Египта на микенцев, но взаимовлияние. Влияние минойско-микенской культуры на египтян было наиболее ощутимым в амарнский

¹⁸² Андреев Ю.В. Ахейская Греция во II тысячелетии до н.э.: Микенская цивилизация // История Древней Греции. М., 1986, С. 61.

¹⁸³ См.: Marinatos Sp. Kreta und das Mykenische Hellas. München, 1959. N 162-166.

¹⁸⁴ См.: Schliemann G. Mykenae. S. 339-342.

¹⁸⁵ Taylor L.W. The Mycenaeans. P. 65; ср.: Блаватская Т.В. Ахейская Греция... С. 73 и 154.

¹⁸⁶ Taylor L.W. The Mycenaeans. P. 131.

¹⁸⁷ См.: Ibid. P. 147.

период религиозных реформ фараона Эхнатона¹⁸⁸. Как отмечает Л. Тэйлур, "именно к этому короткому периоду должно отнести интенсивный взаимный обмен идей, полезный для обеих сторон. Новый и свободный дух в египетском искусстве стимулировался в это время более тесными связями с эгейцами"¹⁸⁹, культура которых уже тогда отличалась гуманистической ориентацией, жизнеутверждающим оптимизмом и свежестью мировосприятия, значительной свободой художественного творчества¹⁹⁰.

Таким образом, география культурных связей микенцев с ближневосточными цивилизациями была достаточно обширной. Что же касается содержания этих связей, то, по-видимому, нельзя отрицать возможности определенных заимствований первыми у вторых некоторых мифологических представлений. Но судить о таких заимствованиях можно только по косвенным данным. Если дешифровка ближневосточных систем письменности сделала доступными мифологические представления, зафиксированные в дошедших до нас текстах, то дешифровка линейного Б-письма в этом плане почти ничего не дала, поскольку (как уже отмечалось) это письмо использовалось микенцами только для составления хозяйственных документов. Поэтому о влиянии на микенскую мифологию современных микенцам ближневосточных культур можно судить по мифологическому материалу классических времен, и в той мере, в какой есть основания предполагать, что он восходит к микенской эпохе. Но при этом оказывается, что одно из таких оснований как раз и состоит в том, что тот или иной мифологический материал обнаруживает определенную зависимость от достаточно древних ближневосточных влияний, поскольку после крушения микенской цивилизации вплоть до приблизительно 800 г. до н.э. контакты Греции с внешним миром практически отсутствовали, а микенская же эпоха была временем, "когда идеи свободно обменивались по всему Ближнему Востоку"¹⁹¹.

¹⁸⁸ См.: Авдиев В.И. Древнеегипетская реформация. М., 1924. С. 140; Блаватская Т.В. Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура. М., 1976. С. 45.

¹⁸⁹ Taylor L.W. The Mycenaeans. P. 149.

¹⁹⁰ См.: Блаватская Т.В. Греческое общество... С. 55-56, 128, 158, 161-162.

¹⁹¹ Walcot P. Hesiod and Near East. Cardiff, 1966. P. 104.

То, что древнегреческая мифология в том ее виде, в каком, начиная с Гомера, она известна нам, в значительной степени ассимилировала представления из разных религиозных и мифологических систем, подтверждается и негреческой этимологией имен значительной части древнегреческих богов¹⁹². Р. Гордезиани полагает в связи с этим, что основным источником влияния были еще "догреческие племена, имевшие в бронзовую эпоху тесные взаимосвязи с цивилизацией Средиземноморья"¹⁹³.

Интерес к проблеме ближневосточного влияния на греческую мифологию особенно обострился в последние десятилетия в связи с публикацией хеттских текстов и переводов упоминавшихся выше "Поэмы о царствовании на небесах" и "Песни об Улликумми". Рассказ о смене поколений богов на небесах в первой хурритской поэме аналогичен рассказу о смене поколений богов в Гесиодовой "Теогонии". Сюжет второй хурритской поэмы напоминает гесиодовский миф о борьбе Зевса с Тифоном.

По выражению П. Валкота, публикация этих текстов «революционизировала наши знания о ближневосточном фоне (background) гесиодовской "Теогонии"»¹⁹⁴. Но, по оценке этого же автора, увлечение темой хеттского влияния на гесиодовскую мифологию привело к тому, что исследователи "пренебрегли одинаково важными ключами, предлагаемыми вавилонской литературой"¹⁹⁵, и тем более темой египетского влияния. Между тем предпринятое им специальное сопоставление гесиодовских поэм как с вавилонскими, так и с египетскими источниками позволяет говорить о том, что влияние этих древних культур на греческую мифологию было весьма ощутимым.

Рассматривая историю создания Пандоры Гефестом по приказу Зевса и то, как все боги каждый от себя одарили чем-то эту первую женщину (отсюда и ее имя), Валкот ищет в ближневосточных культурных традициях фигуру божественного ремесленника, аналогичную Гефесту. Это приводит его к египетскому

¹⁹² См.: Carnoy A. Dictionnaire étymologique de la Mythologie greco-romaine. Louvain, 1957; Chantaine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. T. I-IV. P., 1968-1980.

¹⁹³ Гордезиани Р.В. Проблемы гомеровского эпоса. С. 311.

¹⁹⁴ Walcot P. Hesiod and the Near East. P. 1.

¹⁹⁵ Ibid. P. XI, 32.

материалу. Действительно, в истории рождения и коронации знаменитой египетской царицы Хатшепсут (XV в. до н.э.), сообщаемой серией барельефов с надписями в ее усыпальнице, он обнаруживает некоторые параллели с греческими мифами. Так, рождение Хатшепсут изображается как плод любовной связи ее матери с богом Амоном, который соединился с ней, приняв облик ее мужа Тутмоса I, что являет собой параллель греческому мифу о рождении Алкменой Геракла от Зевса, тоже принявшего подобие ее мужа Амфитриона. Чрезмерная сила будущего ребенка предвешалась тем, что Зевс сделал ночь его зачатия в три раза дольше нормальной. "Другие женщины были соблазнены Зевсом, который являлся в форме животного, птицы или, в случае с Данаей, в виде золотого дождя. Последнее перевоплощение перестает быть загадкой, если мы вспомним значение золота в египетской культурной традиции: золото – царский металл"¹⁹⁶.

К сотворению царицы Хатшепсут Амон привлекает и бог-ремесленника бараноголового Хнума, подобно тому как создание Пандоры Зевс поручает греческому богу-ремесленнику Гефесту. Амон велит Хнуму сотворить Хатшепсут "лучшей, чем все боги", и сам при этом говорит, что он, Амон, "дал для нее... все дары"¹⁹⁷.

Подобные параллели заставляют задуматься о возможных путях египетского влияния на греческую мифологию. Один из таких путей – египетское влияние на микенскую цивилизацию. А это, в свою очередь, предполагает признание того, "что Гесиод обязан чем-то микенской традиции"¹⁹⁸. В самой греческой мифологии "свидетельство египетского влияния на Микены и микенскую цивилизацию дает история Дана и его бегства из Египта"¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Walcot P. Hesiod... P. 67. С влиянием на микенцев египетского представления о золоте как царском металле мы уже имели дело, когда речь шла выше о погребальных золотых масках, найденных в царских гробницах в Микенах.

¹⁹⁷ Walcot P. Hesiod..., P. 67.

¹⁹⁸ Ibid. P. 73.

¹⁹⁹ Ibid. P. 71. Согласно мифу, Данай был сыном египетского царя Бела и прибыл в Аргос (Пелопоннес) со своими 50 дочерьми из Египта (через Родос) (Аполлодор. Мифологическая библиотека, II, 1, 4).

Рассматривая вслед за Корнфордом²⁰⁰ вавилонское влияние на гесиодовский космогонический миф, Валкот выявляет прежде всего параллелизм в идейной направленности гесиодовской "Теогонии" и вавилонской "Энума Элиш" (космогоническая "Поэма о сотворении мира"). Назначение гесиодовской поэмы и подлинное намерение ее автора он видит не в самом по себе изложении истории начала универсума и истории богов, а в том, что она — "прославляющий гимн в честь Зевса", равно как и главная цель "Энума Элиш" — "прославлять молодого Мардука"²⁰¹. Подчеркивает Валкот и сюжетно-образные соответствия в "Энума Элиш" и в "Теогонии"²⁰². Правда, он исходит из того, что "Энума Элиш" была составлена не во времена царствования Хаммурапи (XVIII в. до н.э.), как считалось ранее²⁰³, а гораздо позже (около 1100 г. до н.э.)²⁰⁴, так что эта «пересмотренная дата исключает какую-либо возможность, того, что "Энума Элиш" влияла на микенских греков»²⁰⁵. Греки, по мнению Валкота, могли познакомиться с вавилонской поэмой только в конце IX в. или даже в конце VIII в. до н.э., т.е. тогда именно, когда жил Гесиод, что совпадает со временем ее популярности в Ассирии²⁰⁶.

Однако столь поздняя датировка "Энума Элиш" по меньшей мере не бесспорна. Напротив, "большинство исследователей, основываясь на специфике описания Мардука в поэме в сравнении с его же изображениями в надписях царя Хаммурапи..., а также на стилистическом и филологическом анализе поэмы, относят ее создание к самому концу старовавилонского, или кас-

²⁰⁰ См.: Walcot P. Hesiod... P. 32.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² См.: Ibid. P. 27-53.

²⁰³ См.: Ibid. P. 32.

²⁰⁴ См.: Ibid. P. 33, 46, 103.

²⁰⁵ Ibid. P. 33.

²⁰⁶ См.: Ibid. P. 33, 47.

ситского, времени, скорее всего к XV–XIV вв. до н.э.”²⁰⁷. Поэтому, подобно тому как и относительно египетского влияния на греческую мифологию, относительно вавилонского влияния на нее также не лишено основания допущение, что хотя бы частично оно могло осуществляться через микенцев, через их знакомство с месопотамской мифологией. Упомянутая выше находка в Фивах печатей с именем одного из вавилонских царей касситской династии говорит в пользу такого допущения.

Но все же наиболее наглядным влияние древних ближневосточных культурных традиций на греческую мифологию оказывается при ее сопоставлении с хеттско-хурритской литературой. “Хеттская и хурритская литературы представляют собой то не достававшее ранее звено, благодаря которому нам открывается преемственность между древней традицией Месопотамии и античной основой всей новой европейской литературы”²⁰⁸.

Кроме уже упоминавшегося нами выше соответствия, так сказать, общей сюжетной схемы в рассказах о смене поколений богов на небесах в хеттском переводе хурритской “Поэмы о царствовании на небесах” и в гесиодовской “Теогонии” и о борьбе хеттского Бога Грозы с чудовищем Улликумми с борьбой Зевса с Тифоном можно отметить ряд других соответствий (аналогий, параллелей). И в хурритской, и в греческой мифологии среди небесных царей фигурирует Небо (Ану у хурритов, Уран у греков). И там, и там свержение этого бога с небесного престола сопровождается его оскотлением победившим его соперником: Кумарби у хурритов, Кроном у греков. Откусив гениталии Ану, хурритский Кумарби проглатывает содержащееся в них семя следующего поколения богов и оказывается беременным ими. Кумарби и рождает их затем из своей головы. Греческий Крон тоже проглатывает, но не семя из гениталий соперника, а самих богов следующего поколения, своих собственных детей, которых рождает ему Рея.

Итак, хурритский Кумарби оскотил Ану, откусив его гениталии, греческий Крон оскотил Урана с помощью резака, который выступает и как средство отделения Кроном Урана от Геи

²⁰⁷ Афанасьева В.К. Литература древнего Двуречья // История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 104; ср.: Walcot P. Hesiod... Р. 37 (здесь Валкот приводит аналогичное мнение специалистов).

²⁰⁸ Иванов Вяч. Вс. Древняя литература Малой Азии // Луна, упавшая с неба. С. 20.

(Земли). Но мотив рождения богов из головы царя богов греки тоже используют: Зевс рождает из своей головы Афины. Также и мотив резака присутствует не только в греческой, но и в хурритской литературе: в "Песни об Улликумми" небеса от Земли тоже некогда были отделены резаком.

Исследователи отмечают даже некоторые соответствия в языке памятников хеттской литературы и в языке греческого эпоса. Так, "в поэзии хатти (как и в древнеегипетской литературе) есть деление на язык богов и язык людей, аналогичное такому же делению у Гомера. Любопытно, что одно из слов языка богов у Гомера – название "бессмертной крови богов" – представляет собой заимствование из хеттского, где существовали особые "божества крови"²⁰⁹. Также и «эпитет титанов "боги минувшего" у Гесиода представляет собой дословный перевод с хеттского»²¹⁰.

В хаттском мифе о том, как божество Луны свалилось с неба на землю²¹¹, и в ряде других хеттских текстов фигурирует пара персонифицированных образов Страха и Ужаса²¹². Для нас особенно значим текст гимна Солнцу: "О Бог Солнца, возвышенный царь! Вечно ты объезжаешь четыре стороны света! Справа от тебя бегут Страхи, слева же от тебя бегут Ужасы"²¹³. Дело в том, что этот текст представляет разительную аналогию тексту гомеровской "Илиады" (XV, 119), в которой бог войны Арес ведет персонифицированным Страху и Ужасу запрячь колесницу. На основе сопоставления этих текстов и с учетом ряда других данных В.В. Иванов приходит к выводу, что соответствующие греческие существительные могут быть каль-

²⁰⁹ Там же. С. 10.

²¹⁰ Там же. С. 22.

²¹¹ См.: Луна, упавшая с неба. С. 50–51, 106–107.

²¹² См.: Иванов Вяч. Вс. Гомер. греч. Δεῖμος τε Φόβος τε; хатт. TAUQA_A TUP/UI_I; хетт. NAḤṢARATṬ-UE-

RITEMA- // Античная балканистика. 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. М., 1978. С. 23.

²¹³ См.: Там же, С. 24.

ками хеттских²¹⁴. Он же в другой работе отмечает возможную посредническую роль хеттского языка в калькировании в греческом языке характерных для языков Древнего Востока оборотов и выражений, связанных с международной юридической практикой (с заключением и нарушением договоров)²¹⁵.

Возможность ближневосточных влияний на греческую мифологию через микенцев нам важно зафиксировать ввиду того, что в эпоху, когда контакты микенских греков с древними ближневосточными культурами были наиболее интенсивными, в рамках этих культур идея судьбы была уже достаточно разработана. В Египте к этому времени она уже вполне оформилась и получила значительное распространение. В Вавилонии она давно уже составляла важный элемент религиозно-теологической мысли. Определенная роль принадлежала идее судьбы и в культуре хеттов, которые ассимилировали соответствующие месопотамские представления²¹⁶.

Таким образом, идея судьбы была присуща всем главным ближневосточным культурам, с которыми контактировали микенцы. Эта идея, по-видимому, была общекультурным достоянием всего Ближнего Востока. Подтверждением этому служит то, что она фигурирует даже в международных договорах. Так, в договоре между египетским фараоном Рамзесом II и хеттским царем Хаттусили III, заключенном около 1269 г. до н.э., имеется выражение "гнаться за своей судьбой", которое относится к насильственной смерти принца Муваттали²¹⁷.

Все это позволяет предполагать, что, даже если у греков в микенскую эпоху свои собственные представления о судьбе еще не сформировались, с идеей судьбы они вполне могли быть уже

²¹⁴ Там же. С. 23-25.

²¹⁵ См.: Иванов Вяч. Вс. Древние культурные и языковые связи южнобалканского, эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 20.

²¹⁶ См.: Laroche E. Recherches sur les noms des dieux Hittites. Paris. 1947. P. 99, 103, 117, 133.

²¹⁷ См.: Langdon S., Gardiner A.H. The Treaty of alliance between Hattusili, king of the Hittites, and the pharaon Ramesses II of Egypt // The journal of egyptian archeology. L., 1920. 6. P. 188.

знакомы благодаря своим контактам с ближневосточными культурами. Во всех упомянутых выше древних ближневосточных источниках, которые привлекались при обсуждении вопроса о влияниях древневосточных культур на древнегреческую мифологию, мотив судьбы так или иначе присутствует.

В вавилонской "Энума Элиш" знаменитым "табличкам судеб" уделено значительное внимание. Их вручает богу Кингу Тиамат, которая сделала его своим мужем и поставила во главе чудовищ, созданных ею для битвы с богами. В свою очередь, Мардук, соглашаясь выступить против Тиамат и ее помощников в защиту богов, ставит перед этими последними условие, что они назначат его верховным распорядителем судеб. Убив Кингу, Мардук прежде всего забрал у него таблички судеб и тотчас "запечатал их печатью"²¹⁸.

В египетском тексте, относящемся к истории жизни Хатшепсут, судьба (Шай) этой царицы определена богом Ра "с сотворения Египта"²¹⁹. В хурритской "Песне об Улликумми" при рождении Улликумми присутствуют богини судьбы и Богини-Защитники, которые берут новорожденного и кладут его на колени его отцу богу Кумарби, который дает ему имя и высказывает свое пожелание относительно его жизненного предназначения:

"Пусть на небо идет он и станет царем..."²²⁰, но, впрочем, этому предназначению не было суждено осуществиться. Причем богини судьбы, согласно другой хеттской повести "Вашитта, гора-роженица", тоже рассказывающей о том, как Кумарби сошелся с горой, определяют "жизненный удел", предназначение даже таким объектам, как горы. Когда гора Вашитта рожала, к ней пришли все горы посмотреть, что с нею случилось, и они спрашивают у нее:

Гора Вашитта, почему рожает - ты?
О родах ты, гора, не знала с детства!
И не было начертано тебе

²¹⁸ См.: Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии. М., 1983. С. 39.

²¹⁹ Quaegebeur J. Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique. Louvain, 1975. P. 100.

²²⁰ Песнь об Улликумми // Луна, упавшая с неба. С. 126.

Богинями судьбы, чтоб ты рожала,
Не для того сама ты родилась!²²¹

Причем богини судьбы для хеттов – не просто поэтический образ. Царица Падухепа, жена того самого хеттского царя Хаттусили III, договор с которым Рамзеса II мы цитировали выше, в своей молитве, обращенной к Богине Солнца города Аринны, покровительнице хеттских цариц, просит, чтобы богиня судьбы и Богиня–Мать дали долгие дни и годы Хаттусили²²². Эта молитва свидетельствует, что богини судьбы для хеттов – это божества, от которых реально зависят дни и годы человека, т.е. продолжительность его жизни, на милость которых люди надеются реально и просят об этой милости в молитвах. Но молитвы они обращают не к самим богиням судьбы, а к своему богу–покровителю, с просьбой быть предстателем за них перед богинями судьбы и в собрании всех богов²²³.

Но особенно важным с точки зрения основной проблемы, составляющей предмет нашего внимания в данной главе, проблемы микенских истоков гомеровских представлений о судьбе, является фрагмент текста обрядового диалога хеттского царя и обоженного Трона – Халмасуитты, фигурирующей в хеттских и хаттских ритуальных текстах в качестве одной из важнейших богинь пантеона²²⁴. Этот диалог воспроизводился в строительном ритуале, посвященном сооружению нового дворца. Интересующий нас фрагмент – это разговор Трона с Орлом, которого Трон зовет, когда царь входит во дворец: «...Приди! Я посылаю тебя к морю. Когда же ты полетишь, загляни в зеленую рощу и (посмотри), кто находится там!» И он (Орел) отвечает: «Я заглянул. Истустая и Папаия, древние богини Нижнего (мира)... стоят на коленях».

Трон же спрашивает: «И что они делают?» (Орел) отвечает ему: «(Одна) держит прялку, (и обе) держат полные веретена.

²²¹ Вашитта, гора–роженица // Луна, упавшая с неба. С. 156.

²²² Молитва Падухепы // Луна, упавшая с неба. С. 205.

²²³ Там же. С. 206.

²²⁴ См.: Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982. С. 87.

И они прядут годы царя. И годам (царя) нет ни конца, ни счета"²²⁵.

Истустая и Папаия – богини судьбы, по-видимому, хеттского происхождения²²⁶. В самом приведенном здесь тексте они характеризуются как древние богини Нижнего мира, т.е. как древние хтонические существа. Самым же главным для нас является тот конкретный способ, каким они осуществляют свою функцию богинь судьбы. Этим они паразитально похожи на гомеровских богинь судьбы Айсу ("Илиада" XX, 127–128), Мойру ("Илиада", XXIV, 209–210) и Прях (Κλωθεα) ("Одиссея", VII, 197–198), прядущих людские судьбы.

В то же время хеттский образ богинь–Прях отличается от аналогичного гомеровского образа. Хеттские богини судьбы прядут годы царя тогда, когда царь уже глава государства, т.е. когда он уже прожил значительную часть своей жизни. У Гомера же богини судьбы проделывают эту работу сразу при рождении человека, и важнейшим пунктом содержания принимаемого ими при этом решении относительно будущей его судьбы является предопределение момента его смерти. Таким образом, задается сразу весь жизненный путь человека и предопределение судьбы оказывается имеющим фатальный характер. В рассматриваемом хеттском образе богинь судьбы как Прях этот момент фатальности предопределения столь явно не выражен. Более того, приведенный хеттский текст позволяет предположить, что богини судьбы прядут годы царя либо непрерывно, либо периодически возобновляют эту свою работу. Ведь диалог царя и Трона – это ритуальный диалог, причем ритуал является царским. А царские ритуалы были связаны с периодическим обновлением священных жизненных сил царя и царицы, от которых зависели плодородие всей страны, вселенский цикл рождения и смерти. Этот цикл "нужно было периодически ритуально восстанавливать, что входило в функцию царской власти. Эта же цикличность распространялась на самого царя, и, вследствие этого, важное место в государственной идеологии играли обряды обновления личности правителя"²²⁷. Не случайно в мифе об ис-

²²⁵ Цит. по: Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы... С. 88.

²²⁶ См.: Laroche E. Recherches sur les noms... Р. 26, 87; Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы... С. 12.

²²⁷ Довгяло Г.И. Становление идеологии раннеклассового общества: На материалах хеттских клинописных текстов. Минск, 1980. С. 89.

чезновении бога плодородия Телепину возвратившийся бог не только восстановил плодородие и процветание страны, но и "пересчитал (обновил) на будущие времена жизнь и жизненную силу царя и царицы"²²⁸.

Обращает на себя внимание и то, что, аналогично тому как в диалоге царя и Трона говорится, что годам царя нет счета, в мифе об исчезновении Телепину речь тоже идет именно о пересчитывании их на будущие времена. По-видимому, операция пересчитывания на будущие времена лет царя или его жизни и жизненных сил, богинями ли судьбы, божеством ли плодородия представляла собой тот конкретный способ, каким эти божества определяли, согласно представлениям хеттов, будущую судьбу царя. А то, что эта операция осуществляется как богинями судьбы, так и божеством плодородия, не только подтверждает особую роль царя как символа плодородия, но и свидетельствует о том, что хеттские богини судьбы функционально чрезвычайно близки к божеству плодородия или даже тождественны ему в определенном отношении.

В ритуальном диалоге царя и Трона мотив обновления жизненной силы царя тоже присутствует самым непосредственным образом, причем с прямым "участием" Телепину:

Престол говорит царю... Пусть придет Телепинус. Пусть он откроет кладовые. Пусть он принесет семижды девять раз кувшины с вином. И к горе пусть он их отнесет. Все боги на горе собрались. И они царю радуются...

Бог Солнца и Бог Грозы снова царя считают царем. Его они второй раз сделали сильным. И годы его они вновь продолжили²²⁹.

Таким образом, образ богинь судьбы – Прях – символизирует у хеттов прежде всего силы плодородия, жизни. Богини судьбы прядут годы царя, которым нет ни конца, ни счета. А это можно толковать так, что богини судьбы имеют возможность оставлять открытым вопрос о дальнейшем продлении лет царя. Идея фатальности предопределения в данном тексте если и присутствует, то в весьма неявной форме, хотя образ богинь судьбы уже сформировался. И отмеченные здесь особенности этого образа позволяют считать, что он репрезентирует представления о судьбе как об особом жизненном пути особого индивида. Но

²²⁸ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы... С. 84.

²²⁹ Воздвижение нового дворца // Луна, упавшая с неба. С. 48-49.

такovým в данном случае является царь, личность которого имеет сакральный статус: «Царь, "наместник" Бога Грозы, — важнейший символ плодородия и благополучия коллектива»²³⁰. Можно, по-видимому, предположить, что этим последним обстоятельством отчасти и объясняется отсутствие в данном ритуальном тексте явно выраженной связи представления о судьбе как об особом жизненном пути индивида с представлением о целостности, завершенности этого пути, которое могло бы ассоциироваться с предопределенной смертью. Если царь есть сакральный символ коллектива, то за желанием видеть перспективу лет жизни царя без счета и без предела на самом деле стоит забота о перспективе жизни коллектива. А применительно к жизни коллектива желание видеть ее беспредельной вполне понятно. Как пишет Ардзинба, «вполне вероятно, что хеттский царь и царица являлись символами плодородия, и именно поэтому во многих хеттских ритуалах начиная с древнехеттского периода выделяется идея обеспечения их благополучия и долгих лет жизни»²³¹.

Но представление о судьбе как об особом жизненном пути индивида даже в такой специфической его форме все же ассоциируется и со смертью, хотя и неявно. Ведь забота о продлении лет царя есть не что иное, как выражение озабоченности тем, чтобы отодвинуть, отсрочить на возможно долгий срок его смерть. Показательны в этом плане, на наш взгляд, именно слова Орла, что годам царя, которые прядут богини судьбы в Нижнем мире, нет счета. Возможно, что здесь хетты отталкивались от представлений, аналогичных тем, которые существовали у египтян (а может быть, и непосредственно от соответствующих египетских представлений), согласно которым либо сам Шаи (Судьба, Рок), либо божества, волю которых Шаи олицетворяет, суть счетоводы времен жизни человека: они считают его годы²³².

Особенно знаменательной в этом плане нам представляется следующая «посвятительная надпись» в погребальной часовне основателя XIX династии Рамзеса I (вторая половина XIV в. до н.э.) в Абидосе: «Пусть он (sc. Onnophis) сопровожда-

²³⁰ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы... С. 95.

²³¹ Там же. С. 106.

²³² См.: Quaegebeur J. Le dieu... P. 93, 97, 104, 116, 125, 147, 153.

ет меня вечность, как вечно царствование Ра. Пусть он длит мои годы до миллионов лет. Пусть он не считает моего Шаи.

Пусть он не поражает мое царствование"²³³. Как и в диалоге хеттского царя с Троном, в этой египетской надписи речь идет о бесконечном царствовании, "к которому стремится царь"²³⁴. Напомним в связи с этим, что в Египте царь тоже не просто особое, выделенное лицо в государстве: его власть "и его космическая роль должны гарантировать процветание страны"²³⁵. Поэтому пожелание, чтобы годы царя длились до миллионов лет, как и выражение в хеттском тексте, что годам царя нет конца, следует рассматривать с учетом данного обстоятельства.

Очевидно, что в отмеченных только что пунктах хеттский и египетский тексты существенно сходны. Тем более, что в обоих текстах важную роль играют представления о судьбе. А самый любопытный момент сходства – то, что в хеттском тексте годам царя нет счета, а в египетском тексте царь не желает, чтобы его Шаи, т.е. его судьба как годы его жизни, вообще считались, чтобы, надо полагать, они не оказались в конце концов когда-либо сосчитанными. Египетский текст предполагает, что представление о Шаи человека связано с сосчитанными наперед его годами, т.е. с предопределением часа его смерти. Поэтому царь и высказывает пожелание: "Пусть он не считает моего Шаи". Другими словами, в египетской традиции само понятие "считать годы" прочно ассоциируется с представлением о Шаи как о предопределении смертного часа индивида уже при его рождении"²³⁶.

Аналогичные представления имелись и в древнемесопотамской культурной традиции. Об этом свидетельствуют следующие строки из эпоса о Гильгамеше:

Только боги с Солнцем пребудут вечно,

А человек – сочтены его годы...²³⁷

²³³ Цит. по: Ibid. P. 125.

²³⁴ Ibid. P. 126.

²³⁵ Ibid. P. 118.

²³⁶ См., например, текст птолемеевского храма, посвященного Тоту: "Тот, кто считает время жизни, кто считает годы, кто определяет Шаи (Судьбу каждого) при рождении" (цит. по: Quaegebeur J. Le Dieu... P. 104.)

²³⁷ О все издавшем // Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973. С. 176.

И здесь естественно напрашивается вопрос: не под влиянием ли этих более древних традиций в хеттском тексте идет речь о счете лет царя божествами судьбы, не отталкиваются ли хетты от данных традиций, так сказать, в форме их отрицания, когда подчеркивают, что богини судьбы прядут годы царя таким образом, что им нет счета?

Для утвердительного ответа на этот вопрос нет достаточных оснований, но сопоставление данных текстов позволяет яснее увидеть специфику представлений о божествах судьбы, предполагаемых хеттским текстом диалога царя и Трона.

И египетская, и месопотамская традиции предполагают представление о сосчитанных наперед годах человека, т.е. предполагают предопределение его смертного часа. В хеттском же диалоге царя и Трона такое соотнесение образа богинь судьбы с мотивом смерти если и предполагается, то всего лишь косвенно. Непосредственно же выражается забота о продлении жизни царя. И только оттого, что озабоченность этим имплицитно предполагает озабоченность тем, чтобы отодвинуть на возможно долгий срок его смерть, можно говорить о связи образов хеттских богинь судьбы с мотивом смерти. Но в другом хеттском тексте, в "Молитве Кантушилиса", где также говорится о счете лет жизни человека, этот счет лет прямо связывается не только с темой жизни, но и с темой смерти: "К смерти привязана жизнь. К жизни привязана смерть. Вечно никто не живет. Годы для нас сочтены"²³⁸. Причем здесь, как и в египетских и месопотамских текстах, соченность лет жизни непосредственно означает предопределенность смерти, и, таким образом, само представление о соченных годах имеет фаталистическую окраску.

Связь образов хеттских богинь судьбы с темой смерти предполагается в диалоге царя с Троном, но опять-таки лишь предполагается, в частности потому, что они – богини Нижнего мира, т.е. хтонические фигуры. Но в силу этой же хтонической природы они ассоциируются не только с темой смерти, но и с темами плодородия, жизненной силы, рождения, так что представление о судьбе как о жизненном пути индивида, начало которому кладет его рождение, а предел ставит смерть, можно считать лишь в какой-то мере засвидетельствованным хеттским образом богинь-Прях как богинь Нижнего мира.

Тем не менее, если и можно говорить о содержащемся в этом образе некотором намеке на мысль о взаимодополнитель-

²³⁸ Молитва Кантушилиса // Луна, упавшая с неба. С. 122.

ности мотивов жизни и смерти, все же явно выраженным и доминирующим в нем является мотив продления жизни. В качестве главной заботы хеттских богинь судьбы – Прях – в диалоге царя и Трона было не назначать смертный час, а, напротив, пряхть его годы без конца и без счета. Нашла свое выражение в этом образе и диалектика индивидуального и коллективно-общего. Богини судьбы прядут годы именно царя, т.е. объективно самого выделенного в данном обществе индивида. Но статус царя таков именно в силу того, что царь – это сакральный символ коллектива. И подчеркивание в функциях богинь судьбы заботы не о предопределении часа его смерти, а о продлении его жизни дополняется тем, что объектом этих забот выступает такой индивид, который символизирует весь коллектив, всю страну.

Хеттские тексты содержат свидетельства того, что в восточно-средиземноморском культурном ареале, в который входила и микенская Греция, имели распространение представления не только о богинях судьбы – Пряхах, сходные с соответствующими гомеровскими образами, но и представления, связанные с уже обсуждавшейся выше символикой весов. В одном из текстов эта символика сочетается, как и символика прядения, с представлением о даровании богами царю долгих лет. Речь идет об архаичном хеттском ритуале, когда «какой-то слугитель "взвешивал" перед богами годы царя и царицы: "Смотри! Я поднимаю весы и взвешиваю долгие лета лабарны (хеттский царь. – В.Г.). Смотри! Я поднимаю весы и взвешиваю долгие лета тавананны (хеттская царица. – В.Г.)»²³⁹. Этот текст снова возвращает нас к вопросу о микенских истоках гомеровского образа "весов судьбы" в руках Зевса, предоставляя возможность продолжить рассмотрение этого вопроса в более широком историко-культурном контексте. В литературе уже обращено внимание на то, что взвешивание лет царя в этом хеттском обряде напоминает взвешивание "кер" на "весках судьбы" Зевсом и взвешивание сердца в сценах загробного суда Осириса в древнеегипетской культурной традиции²⁴⁰.

Уже Г. Шлиман пытался протянуть нить преемственности от известной сцены взвешивания сердца в египетской "Книге мертвых" к золотой модели весов, найденной им в III шахтной гроб-

²³⁹ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы... С. 107.

²⁴⁰ Там же.

нице в Микенах и к гомеровскому образу "весов судьбы"²⁴¹. В сценах взвешивания сердца умершего из египетской "Книги мертвых" присутствует божество судьбы Шай, так что определенная связь образа весов с идеей судьбы дает повод для сопоставления их со сценами взвешивания Зевсом судеб в "Илиаде". Однако за исключением того, что и в египетских и в гомеровских сценах осуществляется процедура взвешивания с использованием весов и в обоих случаях эти сцены как-то связаны с идеей судьбы, в остальном эти сцены содержательно различны, что делает и указанные совпадения внешними. Самое существенное различие в плане обсуждаемых нами вопросов состоит в том, что гомеровские сцены керостасии представляют собой форму дивинации, узнавания Зевсом будущей судьбы двух сражающихся героев или двух армий в критические моменты схватки, а в египетских сценах загробного суда взвешивается сердце уже умершего человека, судьба которого уже свершилась. И этим взвешиванием непосредственно оценивается его прошлое, оценивается уже пройденный им жизненный путь. Правда, в соответствии с египетскими представлениями о загробной жизни человека, этот момент загробного суда тоже является критическим в его судьбе, но в судьбе уже загробной: если он не будет оправдан, то его тут же сожрет чудовище Амт.

Таким образом, сопоставление гомеровских сцен керостасии и египетских сцен взвешивания сердца показывает, что если между этими представлениями и можно предполагать какую-то весьма отдаленную и слабую связь, допуская возможность знакомства с египетскими представлениями микенцев, то это предположение ничего не добавляет к сделанному ранее выводу, что гомеровская символика весов может считаться восходящей к микенским временам. Для прояснения же вопроса о том, связывали ли микенцы образ весов с идеей судьбы, предположение о знакомстве микенцев с египетскими представлениями о взвешивании сердца в загробном суде Осириса почти ничего не дает, ибо содержательно эти египетские представления существенно отличаются от гомеровских сцен керостасии. Поэтому для вывода о влиянии на формирование гомеровского образа "весов судьбы" возможного знакомства микенцев с египетской культурой, по-видимому, оснований недостаточно.

Известен также хеттский текст, в котором фигурирует образ весов в прямой связи с темой смерти. В описанном там обряде похорон уже после кремации трупа и ритуального пиршества

²⁴¹ См.: Schliemann G. Mykenae. S. 229.

мудрая старая женщина ^{SALŠU.GI} берет весы, на одну чашу кладет серебро, золото и драгоценные камни, на другую – кусок глины... она держит весы перед солнечным богом и произносит обращенную к нему магическую формулу²⁴².

Эта часть хеттского обряда уже гораздо ближе к сцене взвешивания Зевсом кер ахейского и троянского войск. Напомним, что взвешивание кер Зевс приурочивает к тому моменту, когда Гелиос оказывается на середине неба, и тоже как бы держит свои весы перед солнечным божеством. Таким образом, и в гомеровской сцене керостасии, и в рассматриваемом хеттском тексте общими являются не только темы смерти и весов, но и то, что соответствующие манипуляции с весами осуществляются перед солнечным божеством. Однако содержание представлений, стоящих за хеттским ритуалом, все-таки тоже весьма далеко от содержания гомеровских представлений о судьбе, стоящих за сценами керостасии.

Приведенный же выше хеттский ритуал взвешивания перед богами лет царя и царицы дает, на наш взгляд, основания для более оптимистических выводов. Частичное совпадение этого ритуала с диалогом царя и Трона, состоящее в том, что в обоих случаях речь идет о долгих летах царя, позволяет перебросить мостик между ритуалом взвешивания лет царя и хеттскими представлениями о богинях судьбы, прядущих эти самые годы царя. Но если хеттский ритуал взвешивания лет царя можно соотнести с представлениями о судьбе, то использование весов в этом обряде оказывается во многом сходным со взвешиванием Зевсом людских судеб. В первом параграфе этой главы мы отмечали космический масштаб идеи равновесия, которую символизируют весы судьбы в руке Зевса. Хеттский ритуал взвешивания лет царя и царицы, как уже говорилось, был царским. А царские ритуалы были основаны на представлении о царе как о сакральном символе и рассматривались "как необходимый и действенный способ... поддержания естественного порядка в природе, сохранения и продолжения во времени жизни человека и всего коллектива"²⁴³. Поскольку же символизм царских ри-

²⁴² Топоров В.Н. Хеттская ^{SALŠU.GI} и славянская баба-яга // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. М., 1963. Вып. 38. С. 33.

²⁴³ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы... С. 156.

туалов имел космический характер²⁴⁴, то и образ весов в таком ритуале тоже мог вызывать космические ассоциации.

Таким образом, тот факт, что богини судьбы, прядущие годы царя, и весы, на которых взвешиваются долгие годы царя и царицы, фигурируют в хеттских ритуалах, позволяет заключить, что микенцы могли быть знакомы с этими хеттскими представлениями. Ведь контакты микенцев и хеттов затрагивали и религиозно-культовую область, о чем говорит то, что упомянутые выше боги Аххиявы и Лашты были привлечены для излечения хеттского царя Мурсили. Сходство этих хеттских образов с соответствующими гомеровскими образами делает это знакомство вполне вероятным.

Но если исходить из того, что микенцы заимствовали эти образы у хеттов и оставили в наследство послемикенской традиции, которая сохранила их и сделала возможным использование их Гомером, то это означало бы, что микенцы слишком легко и вместе с тем слишком прочно усвоили чуждые им представления. Будучи просто заимствованными микенцами у хеттов как явления чужой культуры, эти образы вряд ли сделались бы столь греческими, вряд ли укоренились бы столь прочно на почве греческой культуры, что смогли сохраниться в рамках этой культуры не одно столетие, пережив крушение микенской цивилизации и последующий общий культурный упадок темных веков. Следовательно, если согласиться с тем, что микенцы едва ли могли не быть знакомы с данными образами в силу того, что соответствующие представления имелись у хеттов и они оказались столь прочно укорененными на почве греческой культуры, что дожили до Гомера, то из этого можно с высокой степенью вероятности заключить, что эти образы или были собственным достоянием также и культурной традиции самих микенцев, или если и были в какой-то мере продуктом заимствования извне, то для этого заимствования имелись весьма благоприятные условия. Для любого заимствования извне

²⁴⁴ Так, Ардзинба полагает, что в результате ритуальных "объездов" царем территории страны она "благодаря границе, которую проводил по ней царь, приобретала сакральный характер и воспринималась как ритуальное изображение Вселенной. В конечном счете, совершая поездки по стране – модели Вселенной, отождествлявшейся с "телом" правителя, царь, видимо, воспроизводил вращение космических сил, "рождение" нового сезона (смену одного времени года другим), выступая в функции Солнца" (Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. С. 158–159).

необходимо не только знакомство с тем внешним "материалом", который заимствуется. Столь же необходима и определенная внутренняя потребность заимствовать именно этот "материал". Без такой внутренней потребности заимствование если и возможно, то в такой форме, что оно вряд ли способно оставить глубокий след в данной культурной традиции.

Не исключено, что микенцы все же заимствовали у хеттов образ богинь судьбы как Прях, прядущих судьбы, и для этого имелась благоприятная почва в собственной культурной традиции микенцев, содержащей близкие представления, так что если заимствование и оказало на них влияние, то оно, действительно, должно было бы быть не только легким, но и смогло весьма прочно укорениться в этой традиции. Дело в том, что представление о прядении судьбы было чрезвычайно распространенным. "Старые древненорвежские богини Норны прядут судьбы людей при рождении. Богатство легенды, которая вырастает вокруг этой веры, делает смешной любую попытку смотреть на нее как просто на фигуру речи. Славяне также имели богинь, которые осуществляли подобную функцию... также, по-видимому, древние индусы и цыгане. В римской поэзии, где, однако, имели место греческие влияния, прядение Парками судеб... является общим местом"²⁴⁵. Поскольку носителями перечисленных здесь Онайенсом культурных традиций являются индоевропейцы, неудивительно, что тот же Онайенс говорит о том, что данные представления о богинях, прядущих судьбы людей, были реальными и основополагающими для индоевропейских народов²⁴⁶.

Таким образом, можно считать обоснованным допущение, что эти представления могли восходить к каким-то общим весьма древним индоевропейским представлениям, что соответствует высказанному только что предположению о вероятном наличии в собственной культурной традиции микенцев представлений, создавших благоприятные условия для заимствования образа богинь судьбы как Прях у хеттов, если, конечно, такое заимствование имело место.

Однако если на связь представлений о судьбе с образом божества, так или иначе ассоциирующимся или с мотивом пряде-

²⁴⁵ Onians R.B. The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge, 1954, P. 352.

²⁴⁶ См.: Ibid.

ния, или образом нити, посмотреть в еще более широком историко-культурном контексте, то оказывается, что такая связь имеет место и в традициях, носители которых не только не принадлежат к индо-европейским народам, но и в этно-генетическом, и в историко-культурном, и в географическом планах чрезвычайно далеки от них. Так, "в дагомейской мифологии богиня гадания и Судьбы Фа (Гбаду) была дочерью (в ряде вариантов – матерью) Миноны – богини женщин, занимающихся прядением... Эвенки представляли судьбу как невидимую нить, идущую от головы человека в верхний мир, к верховному бо-жеству (в долганском мифе – к верхней душе), которая иногда именуется также как Судьба – Майн; у эвенков и долган (так же как в греческой, римской, германо-скандинавской и других мифологиях) разрыв нити означает смерть (у нганасан нить судьбы, или жизненная нить, отождествляется с солнечным лучом, а разрыв нити осуществляется лунной)"²⁴⁷.

Дагомейцы живут в Южном и Центральном Бенине (Экваториальная Африка), тогда как долганы, эвенки и нганасаны – в основном на Среднесибирском плоскогорье и на Таймырском полуострове. Следовательно, традиции связывать представления о судьбе с образами прядения и нити могли возникать независимо в совершенно разных и далеких друг от друга культурах, не имеющих общих истоков. Но применительно к хеттской и микенской культурным традициям этот вывод не имеет обязательной силы по причине как принадлежности их носителей к индо-европейским народам, так и географической близости, обусловившей их контакты и взаимовлияние. Более того, есть основания предполагать, что сходные черты имели сами микенское и хеттское общества, "и не столько из-за принадлежности хеттов и ахейцев к одному и тому же этническому элементу, сколько потому, что и у тех, и у других формирование государства должно было протекать в приблизительно одинаковых условиях: индоевропейские завоеватели, находившиеся на стадии родового строя, вступили в соприкосновение с обществом, в котором развитие производительных сил еще не привело к полному разложению первобытно-общинного строя и возникновению классовых отношений"²⁴⁸.

²⁴⁷ Карев В.М. Судьба // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 472.

²⁴⁸ Папазоглу Ф. К вопросу о преемственности общественного строя в микенской и гомеровской Греции // Вестн. древн. ист. 1961. № 1. С. 29.

Что же касается конкретно образа Пряхи, то сама древнегреческая мифология связывала одну из ее репрезентаций с крито-микенским прошлым. Действительно, "как раз на Крите мы находим древний образ Пряхи – Ариадну... которая своим клубком помогла Тесею пройти Лабиринт и выйти из него. И нет сомнения, что героическая легенда о Тесее... уходит своими корнями в наиболее типичный мифологический контекст минойской цивилизации"²⁴⁹. Знаменательна и связь этого образа Пряхи с Лабиринтом, поскольку имеются основания полагать, что "лабиринт символизировал сферу смерти, из которой происходила человеческая жизнь, в которую она исчезала, и из которой снова возрождалась в непрерывных циклах природы" (подобно извилистому движению танцующих "Танец лабиринта", все еще исполняемого в странах Эгейского бассейна и Балкан)²⁵⁰. Магрис даже ставит вопрос о том, не является ли и критская Ариадна, и критская Илифия "Владычицей Лабиринта", упомянутой на кносской табличке CN Cg 702, и характеризует эту последнюю как Великую Богиню, "которая соединяет жизнь и смерть в единой нити судьбы"²⁵¹.

Как бы то ни было, образ Ариадны в древнегреческой мифологии, действительно, самым непосредственным образом связывается с минойским Критом, с Лабиринтом и с темой смерти. Но, отмечая все это, мы хотим особо выделить то обстоятельство, что нить Ариадны выступает прежде всего как средство сохранения жизни Тесея (см.: Аполлодор, Э I, 7–9). Здесь мы усматриваем определенный параллелизм с хеттскими богинями судьбы – Пряхами. И в одном, и в другом случае нить (или ее прядение) символизирует непосредственно сохранение жизни, ее продление. Мотив же смерти присутствует либо только неявно, поскольку продление жизни есть отодвигание часа смерти, либо явно, но как то, от чего спасает нить Ариадны. Но этим лишь подчеркивается то, что прядение и нить символизируют жизнь и ее продление, а образ Пряхи в конечном счете обнаруживает тем самым свою связь с темой плодородия.

Итак, наш главный вывод о допустимости предположения, что гомеровские представления о судьбе, связанные с образами богинь-Прях и весов, восходят к микенской эпохе, оставляет

²⁴⁹ Magris A. L'idea di destino... Vol. 1, P. 40.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

открытым вопрос о более конкретных особенностях соответствующих возможных микенских представлений. В условиях, когда мы не располагаем никакими относящимися непосредственно к микенцам свидетельствами на этот счет, сопоставление гомеровских текстов с соответствующим хеттским материалом позволяет считать вполне вероятным наличие подобных представлений у микенцев или знакомство микенцев с ними. Но для более конкретных суждений о том, какими именно были эти представления, если все же они у них были, достаточных оснований нет.

Ни фигура с весами на кипрской вазе XIII в. до н.э., ни, несомненно, уходящие в глубь веков формульные выражения в гомеровских поэмах со словом "айса" в значении "судьба", ни имена Эринии и Илифии на табличках линейного Б-письма не могут быть надежным основанием для таких суждений, поскольку все эти данные сами по себе не удостоверяют существования в минойско-микенской культурной традиции представлений о судьбе как связанных именно с соответствующими символами и образами. Анализ и этих данных, и соотносимых с ними других данных позволяет только утверждать, что к микенской эпохе, а иногда и даже к более древним временам восходят некоторые символы и представления, которые составляют существенные предпосылки тех представлений о судьбе, которые в развитом виде содержатся в поэмах Гомера. И для понимания истоков этих гомеровских представлений о судьбе рассмотренные данные имеют большое значение. Но поскольку гомеровские представления остаются самыми древними из известных на сегодня древнегреческих представлений о судьбе, в исследовании проблем, касающихся их истоков, их природы и концептуального содержания, все же приходится опираться главным образом на гомеровские свидетельства.

Глава II

ПРОБЛЕМА ГНОСЕОГЕННЫХ ИСТОКОВ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СУДЬБЕ

Вопрос об истоках древнегреческих представлений о судьбе составляет важный аспект, но все же лишь один из аспектов более общей проблемы природы этих представлений, т.е. проблемы истоков, причин, оснований, факторов и т.п., не только обус-

ловивших их генезис, но и детерминировавших, поддерживавших, продолжавших обуславливать их сохранение, дальнейшее существование, постоянное их воспроизводство общественным сознанием. Вместе с тем вопрос об истоках представлений о судьбе является ключевым для всей общей проблемы их природы. И приступать к поиску решения указанного вопроса следует с учетом выводов, полученных в предыдущей главе, а именно с учетом того, что исходить при этом приходится главным образом из гомеровских представлений о судьбе. В этой ситуации особое значение приобретают те слова, которые использовались в гомеровском эпосе для номинации судьбы. Концентрация внимания на этой стороне дела позволяет, во-первых, сделать вывод, что в гомеровских представлениях о судьбе запечатлен далеко не финальный результат и даже не заключительный этап живого процесса эволюции мифологических представлений древних греков о судьбе. Следовательно, на материале гомеровских поэм и послегомеровских источников мы имеем возможность проследить важнейшие этапы этого процесса.

Во-вторых, анализ особенностей номинации судьбы у Гомера позволяет сделать определенные заключения и о том, действием каких факторов могло быть обусловлено формирование самих гомеровских представлений о судьбе. Ведь то, что для выражения формирующегося концепта, в особенности концепта столь высокой степени абстрактности, каковым был для того времени концепт судьбы, "выбраны" и закрепились в общественном сознании именно данные, а не другие слова, хотя бы косвенно указывает на те явления, которые оказали влияние на становление этого концепта и специфическая мифологическая форма осмысления которых определила, хотя бы отчасти, его содержание.

Во введении мы уже отмечали наличие в литературе точки зрения, согласно которой идея судьбы вообще возникает как результат осознания человеком необходимости, с какой осуществляются некоторые природные процессы, например смена времен года или циклы рождения и смерти. В целом такой подход к пониманию природы представлений о судьбе мы будем называть гносеогенным, в силу того что в его рамках важнейшим фактором, обусловившим генезис этих представлений, признаются определенные познавательные успехи древнего человека, а прежде всего определенные достижения в сознании им существования объективной необходимости, закономерности, которой подчиняются как природные процессы, так и его собственная жизнь.

Нет сомнений в том, что возникновение представлений о судь-

бе предполагает и удостоверяет определенные познавательные успехи древнего человека. Это прежде всего свидетельствует о достаточно высоком уровне развития способности человека той эпохи вырабатывать представления значительной степени общности и абстрактности, что, несомненно, соотносится с прогрессом познания. Нет сомнений и в том, что представления о судьбе составляют важный этап формирования идеи закона, что в форме представлений о судьбе человеческая мысль поднялась на новую ступень разработки идеи объективной необходимости и одновременно на новую ступень осознания этой идеи как имеющей объективное содержание. Яркую с этой точки зрения характеристику древнегреческим представлениям о судьбе дал В.Г. Белинский: «Что же такое эта "судьба", которой трепещут люди и которой беспрекословно повинуются сами боги? Это понятие греков о том, что мы, новейшие, называем разумной необходимостью, законами действительности, соотношением между причинами и следствием, словом, – объективное действие, которое развивается и идет себе, движимое внутренней силой своей разумности, подобно паровой машине, – идет, не останавливаясь и не сходя с пути, встречается ли ей человек, которого она может раздавить, или каменный утес, о который она может разбиться»¹.

1. ОТ ВЕРЫ В МАГИЮ К ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ О СУДЬБЕ

Признавая правомерность и даже необходимость гносеогенного подхода к вопросу о природе представлений о судьбе, следует подчеркнуть, что они не могут рассматриваться в качестве исторически первого этапа складывания представлений об объективной необходимости. Более ранний этап был связан, по-видимому, с магией. Эту связь подчеркнул в свое время Дж. Фрезер. Он отмечал, что "однообразие, всеобщность и постоянство веры в магию, по сравнению с бесконечным многообразием и изменчивостью религиозных верований, позволяет предположить, что магия представляет более раннюю и более грубую фазу истории человеческого духа, через которую все человеческие расы уже прошли или еще проходят на пути к религии и науке"².

¹Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1954. Т.V. С. 18.

²Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследования по сравнительной истории религии. М.; Л., 1931. Вып. 1. С. 72.

Но, отличаясь и от религии, и от науки, магия, по Фрезеру, по крайней мере в одном отношении выступает как "близкая родственница науки": и в магических верованиях, и в науке "последовательность явлений считается вполне правильной и неизбежной, так как определяется неизменными законами, действие которых можно предусмотреть и с точностью высчитать"³, и оно не предполагает вмешательства "личного или духовного агента"⁴. Таким образом, можно констатировать, что зародыш будущего научного понятия закономерности уже существовал в рамках магического мировоззрения.

С этими выводами Фрезера в известной мере соглашался Г.В. Плеханов, отмечавший, что "есть большая доля правды" в том, чтобы усматривать в магии "зачаточное убеждение в закономерности явлений природы" в противоположность "религии, которая основывается на убеждении в том, что единообразный порядок природы может быть нарушен богом или богами по просьбе людей"⁵.

Магия предполагает веру в принудительный характер магического действия. И сколь бы иллюзорной ни была эта вера, нам сейчас важно то, что сама она поκειται на допущении, что связь между магическими действиями и их результатами имеет необходимый характер. В этом смысле, как справедливо подчеркнул А.Н. Чанышев⁷, о магии можно говорить как о преднауке. Этот вывод делает естественной постановку вопроса о возможной исторической связи между отмеченной особенностью магического мировоззрения и, по-видимому, более поздним представлением об объективной необходимости, которое отличает идею судьбы. Одно из возможных объяснений самого возникновения древнегреческих представлений о судьбе и состоит, по Чанышеву, в том, что они появляются как "трансформация магической практики и соответствующей ей теории, когда магия уже изжита. Ведь если не считать гаданий, магической практики в гомеровском эпосе почти нет. Но от магии остается свойственное ей представление о безличной объективной не-

³ Там же. С. 64.

⁴ Там же. С. 63.

⁵ Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Избр. филос. произведения. М., 1957. Т. III. С. 342.

⁶ Там же. С. 341.

⁷ См.: Чанышев А.Н. Эгейская предфилософия. М.: Изд-во МГУ, 1970. С. 65.

обходимости, о которой еще можно узнать, но на которую уже нельзя воздействовать"⁸. И действительно, в гомеровском эпосе фатальная неизбежность осуществления того, что назначено судьбой, подчеркнута с особой силой. Представление о безличной объективной необходимости таково, что на эту "необходимость" уже нельзя никак воздействовать, даже если человек знает ожидающее его будущее⁹.

Магическое действие принципиально отличается и от молитвы как способа достижения желаемой цели, поскольку это напрямую зависит от воли (произвола, каприза) бога, к которому обращена молитва, а при магическом действии (как только что сказано), предполагается, что оно обладает принуждающей силой. Но вера в магию не только предполагает необходимую связь между магическим действием и его результатом. От самого человека, как субъекта магического действия, тоже зависит произвести ли это действие, задействовать ли эту необходимую связь именно в данный момент, задействовать ли ее вообще. В представлениях же о судьбе необходимость мыслится как реализующаяся совершенно независимо от человека. Человек не может ни отменить, ни отсрочить ее осуществление, ни вообще хоть как-то повлиять на нее.

Таким образом, в представлениях о судьбе, в той мере, разумеется, в какой осуществление судьбы мыслится как фатально-неизбежное, идея объективной необходимости выражена более отчетливо, чем в рамках веры в магию. Поскольку магические действия "имеют целью влиять сверхъестественным образом на тот или иной материальный предмет или явление"¹⁰ и "строятся на основе поверхностных ассоциаций, что соответствует низкому уровню развития первобытного сознания"¹¹, то подчеркивание в мифологических представлениях о судьбе невозможности для человека как-то влиять и на предрешения судьбы, и на их осуществление допустимо, по-видимому, интерпретировать так, что мифологема судьбы, действительно, знаменует новый, более высокий этап формирования понятий закона и объективной необходимости.

⁸ Там же. С. 85.

⁹ См.: Гаспаров М.Л. Поэзия Пиндара // Вестн. древ. ист. 1973. № 2. С. 212.

¹⁰ Токарев А.С. Сущность и происхождение магии // Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. 1959. Т. 51. С. 7.

¹¹ Чанышев А.Н. Эгейская предфилософия. С. 57.

Размышляя о причинах, побудивших "род человеческий покинуть магию", Фрезер останавливается на следующем объяснении (подчеркивая, впрочем, что оно лишь приемлемая гипотеза): "Наиболее проникательные умы, вероятно, с течением времени, наконец, заметили, что магические обряды и заклинания не производили тех конкретных результатов, которых ожидало более наивное большинство их собратьев. Это великое открытие бессилия магии привело к коренному, хотя, вероятно, и медленно-му перевороту в умах тех, у кого хватило проникательности на такое открытие. Тот факт, что оно было сделано, значил, что люди впервые осознали, что им недоступно управление по собственному произволу некоторыми природными силами... Для такого человека уже невозможно было лелеять сладкую иллюзию, что это он сам руководит движениями неба и земли... Он уже не находил более в смерти врагов своих или же друзей доказательства непреодолимого могущества собственных или вражеских заклинаний, — теперь он знал, что друзья или враги одинаково подпадали под власть силы более могучей, чем любая из доступных ему самому, что они повиновались судьбе, которую он бессилен был направить"¹².

Гносеогенный подход Фрезера к объяснению формирования представлений о судьбе (как результата разочарования в магии древнего человека) очевиден. Нельзя, видимо, не признать, что и в данном случае в позиции Фрезера есть известная "доля правды". Обнаруживаемые в мифологеме судьбы более развитые представления о необходимости и закономерности явлений окружающего мира, действительно, были подготовлены познавательными успехами человека. Накопление реальных знаний о мире не могло не подрывать веру в магию, хотя этот процесс был и не простым, и не легким. С одной стороны, магические действия строятся на основе ассоциаций, а, как отмечает И.М. Дьяконов, для древнего человека, "ввиду ограниченности общественной практики, большинство ассоциаций... оказывается по большей части отдаленными и не поддающимися практической проверке"¹³. С другой же стороны, "выводы из практики отдельных людей", проникательности которых Фрезер придавал решающее значение, "не могут сами по себе пробиться через кол-

¹² Фрезер Дж. Золотая ветвь. Вып. 1. С. 73.

¹³ Дьяконов И.М. Введение // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 15-16.

лективный опыт¹⁴. Ведь "коллективный практический опыт, каков бы он ни был, накапливался десятками, даже сотнями поколений, поэтому – хотя он, конечно, содержал много невыявленных ошибок – лишь он был достаточно надежен. Для всякого первобытного общества этот опыт был сосредоточен в мудрости предков – в неоспоримой традиции, которую хранили старики – и он не мог быть опровергнут случайными индивидуальными наблюдениями, поэтому осмысление фактов внешнего мира оказывалось делом веры; вера же не подлежала проверке и не нуждалась в ней"¹⁵. Потому-то в условиях традиционного общества выводы из практики отдельных людей не могут "пробиться через коллективный опыт", "пока накопление познания не достигает некоторого критического предела"¹⁶.

Но сколь бы медленным и трудным ни был процесс накопления реальных знаний о мире, нельзя, по-видимому, отрицать или даже недооценивать значение этого гносеогенного фактора для перехода от представлений о закономерности в форме магических верований к более развитым представлениям об объективной и даже универсальной необходимости в форме веры в судьбу. И в этом смысле тоже можно говорить о гносеогенных истоках мифологемы судьбы.

Древнегреческая мифология сохранила следы перехода от веры в магию к образу судьбы. Один из наиболее наглядных примеров этого – известный вариант легенды о смерти Мелеагра, в котором жизнь героя фатально зависит от головы. Мы приведем его по Аполлодору¹⁷. «От Ойнея Алфея родила сына Мелеагра... Когда Мелеагру исполнилось семь дней (*ἡμερῶν ἑπ-*

¹⁴ Там же. С. 22-23.

¹⁵ Там же. С. 11.

¹⁶ Там же. С. 23.

¹⁷ Хотя Аполлодор жил сравнительно поздно (II в. до н.э.), он опирался на более древние источники и "та точность, с которой он воспроизводит и кратко передает содержание произведений, которые дошли до нас, заставляет нас с доверием относиться к его рассказу, когда передается содержание таких произведений, которые до нас не дошли" (Frazer J.G. Apollodorus. L., 1921. Vol 1. P. XVIII (Пит. по: Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 116))).

θῶ) ¹⁸, к его родителям, как говорят, пришли Мойры и сказали: "Мелеагр умрет тогда, когда сжигаемая на жертвеннике головня сгорит дотла". Услышав это, Алфея схватила головню и спрятала ее в ларец» (Аполлодор I, VIII, 2) ¹⁹. И когда после знаменитой калидонской охоты на вепря Мелеагр из-за шкуры убитого вепря перебил братьев своей матери Алфеи, она "сожгла головню, и Мелеагр внезапно умер" (Там же, 3). Как видим, связь между смертью Мелеагра и сжиганием головни имеет явно магический характер: эта связь необходимая, но сжигать или не сжигать головню – целиком в воле человека, в чьем распоряжении эта головня находится, в данном случае – в воле матери Мелеагра. Вместе с тем здесь фигурируют уже и божества судьбы Мойры. Именно от них мать Мелеагра узнает о фатальной зависимости жизни ее сына от головни.

Таким образом, необходимый характер этой магической связи и подчеркивается, и одновременно как бы объясняется, и даже в известной мере гарантируется словом самих богинь судьбы. Правда, у Аполлодора остается неясным, решением ли самих Мойр определена необходимая связь жизни Мелеагра с головней, или их роль сводится лишь к тому, чтобы сообщить родителям Мелеагра об этой связи, которая могла и не быть результатом их специального решения, а существовала сама по себе как "обычная" магическая связь. Нам представляется, что следует принимать во внимание возможность обоих этих вариантов истолкования "природы" данной связи, но при допущении, что они соотносятся с разными этапами развития легенды о смерти Мелеагра.

Вариант, в котором фатальная связь жизни Мелеагра с головней есть результат специального решения богинь судьбы, соответствует представлениям о том, что дело этих богинь именно определять судьбу человека как прежде всего смертную судьбу. Делают они это обычно при рождении человека. И действительно, у Овидия (I в. до н.э. – I в. н.э.), который также обращается к этой легенде, Мойры именно при рождении Меле-

¹⁸ В цитируемом русском переводе стоит "семь лет".

¹⁹ Здесь и далее "Мифологическая Библиотека" Аполлодора цитируется на русском языке по изданию, подготовленному В.Г. Боруховичем: Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972. Ссылки на древнегреческий текст делаются по изданию: *Bibliothèque d'Apollodore (l'Athenien)* / Ed. par E. Clavier. Paris, 1805. Т. I-II.

агра и именно своим специальным решением определяют ему время жизни, равное времени существования головы, которую сами же они и бросили при этом в огонь, а мать Мелеагра выхватила ее оттуда, погасила и спрятала (см.: Овидий. *Метаморфозы*, VIII, 451-458)²⁰. Эсхил (V в. до н.э.) в "Орестее" вкладывает в уста хора "древнюю быль" о том, как мать Мелеагра погубила сына, швырнув в огонь головню. Причем у Эсхила, как гораздо позже и у Овидия, эта головня первоначально загорается "в час, когда первый крик сына раздался... И суждено было сыну жить, пока не истлеет она" (Эсхил. *Жертва у гроба*. 605 слл.). Аполлодор же вводит Мойр в повествование, когда Мелеагру уже исполнилось семь дней и, следовательно, когда решение относительно его смертной судьбы ими должно было быть уже принято. К родителям Мелеагра они приходят именно тогда, когда нельзя было больше откладывать оповещение их о фатальной связи жизни их сына с головней. Ведь эта головня как раз в это время сжигается на жертвеннике.

Таким образом, то, что у Аполлодора Мойры появляются именно в данный момент, тоже в какой-то мере оправданно, хотя остается неясным, почему же все-таки фатальная для Мелеагра головня оказалась в огне именно через семь дней после его рождения. Несмотря на то, что в рамках этого варианта интерпретации связи жизни Мелеагра с головней эта связь выступает как результат специального решения богинь судьбы, тем не менее и магический характер этой связи тоже полностью сохраняется. Это позволяет, видимо, предположить, что мотив магической связи есть рудимент более древних представлений, восходящих к временам доминирования веры в магию, когда образ Мойр как богинь судьбы, возможно, еще не сформировался, когда практика применения магии, в том числе и с целью погубить человека, вовсе не предполагала представлений о наличии какого-либо специального решения особых богинь судьбы относительно установления соответствующей фатальной связи между жизнью данного человека и тем предметом, с помощью которого осуществляется магическое действие. Такая магическая связь просто принималась как нечто данное.

Но затем, когда "вследствие разочарования в магии" имел

²⁰ Здесь и далее ссылки на "Метаморфозы" Овидия делаются по изданию: Овидий. *Метаморфозы* / Пер. С. Шервинского. М., 1977.

место "ее кризис"²¹ и когда сформировались представления о богинях судьбы, отдельные мифологические сюжеты, сложившиеся на основе веры в магию, могли подвергнуться переинтерпретации с учетом этих новых представлений, так что богиням судьбы стало возможным приписывать принятие специальных решений, устанавливающих связь между жизнью человека и каким-либо предметом, которая ранее, возможно, понималась как "обычная" магическая связь.

Возможно, что и мотив фатальной связи между жизнью Мелеагра и головней в дошедшем до нас варианте легенды о Мелеагре, в котором фигурируют и эта связь, и богини судьбы, тоже был результатом такой переинтерпретации более древнего варианта легенды, в котором фигурировало только использование магии.

Легенда о Мелеагре рассказывается и в гомеровской "Илиаде" (IX, 529 слл.), но гомеровский ее вариант, который у Аполлодора тоже специально отмечен, отличается как раз тем, что в нем отсутствует интересующий нас сейчас мотив связи жизни Мелеагра с существованием головни, хотя присутствуют и мотив убийства Мелеагром брата матери (но только одного), и губительный для Мелеагра гнев за это на него его матери. Но способ мщения матери сыну в гомеровском варианте совсем другой. Он тоже связан с темой судьбы, но весьма косвенно – через фигуру Эринии:

...грустная мать

Часто богов заклинала – отмстить за убитого брата;
Часто руками она, иступленная, о землю била
И, на коленях сидящая, грудь обливала слезами,
С воплем молила Аида и страшную Персефонию
Смерть на сына послать; и носящаяся в мраках Эринис,
Фурия немилосердная, воплю вняла из Эреба...

(*"Илиада"*, IX, 567–572)

Следовательно, можно констатировать наличие двух традиций относительно легенды о смерти Мелеагра, которые отличаются присутствием или отсутствием мотива фатальной связи жизни Мелеагра с головней. И если в первой традиции следы веры в магию вполне различимы, то о наличии подобных следов во втором, гомеровском, варианте если и можно говорить, то (как мы это увидим несколько позже) лишь в весьма условном и гипотетическом плане.

²¹ Чаньшев А.Н. Эгейская предфилософия. С. 86.

Легенда о Мелеагре и о калидонской охоте является, по-видимому, очень древней. Даже участник Троянской войны седой феникс, в уста которого ее и вкладывает Гомер, вспоминает о ней как о деле "стародавних времен" ("Илиада", IX, 527). О древности ее истоков говорит также то, что в обеих традициях гибель Мелеагра вызывается его собственной матерью, а причиной этого чудовищного ее деяния оказывается то, что Мелеагр убил ее братьев. Все это предполагает очень архаичные обычаи, связанные с кровной мстью и с очень странными приоритетами в системе отношений родства: мать губит собственного сына из чувства мести за смерть своих братьев.

Фигурирующий у Эсхила, Аполлодора, Овидия и других античных авторов мотив связи жизни Мелеагра с фатальной для него головней сам по себе также должен рассматриваться как восходящий к не менее древним временам доминирования веры в магическую связь жизни человека с определенными предметами. Павсаний, сообщая о том, что сказание о головне и о предупреждении Мойр впервые встречается в драме "Плевроний" афинского драматурга Фриниха (ученика Феспида, который, согласно древним, первый начал писать трагедии), замечает: "Мне кажется, что Фриних не остановился на подробностях этого сказания, как он сделал бы, если бы это было его собственное изобретение, но только мимоходом коснулся его, как уже широко распространенного в эллинском мире" (Павсаний, X, 31.3).

А отсутствие у Гомера и мотива связи жизни Мелеагра с головней, и образа богинь судьбы позволяет предположить, что традиция, в которой этот мотив присутствует, и "гомеровская" традиция, в которой он отсутствует, разошлись довольно рано.

Но если даже исходить из того, что включение в легенду о Мелеагре мотива связи его жизни с фатальной для него головней произошло сравнительно поздно, а именно тогда, когда образ богинь судьбы уже сформировался, то и при таком предположении представление о необходимой связи жизни человека с определенным предметом все же следует признать восходящим ко временам доминирования веры в магию. В любом случае пример соединения в легенде о Мелеагре этого представления, характерного для веры в магию, с образом богинь судьбы наглядно свидетельствует о том, что между представлениями о необходимости, которые заключает в себе мифологема судьбы, и представлениями о необходимости, предполагаемыми верой в магию, имело место определенное соответствие. Этот же пример свидетельствует и о явной преемственности от вторых к первым.

Другой след связи древнегреческой мифологемы судьбы с представлениями более ранних времен доминирования веры в магию мы находим уже у самого Гомера. Мы имеем в виду образ богинь судьбы как прядущих нить жизни человека в момент его рождения. Дж. Томсон связывает возникновение этого образа богинь судьбы – Прях – с обычаем, по которому старые родственницы, ухаживавшие за детьми, ткали для ребенка одежду к его рождению. Функции же этой одежды первоначально «были повсюду тесно связаны с магией в том смысле, что одежде приписывали какую-то таинственную связь с самой человеческой жизнью. Этими же представлениями объясняется и обычай украшать свое тело магическими знаками, разрисовкой и татуировкой, навешиванием различных украшающих предметов: ожерелий, браслетов, колец. В Греции новорожденного ребенка окутывали пеленками и вешали на него амулеты. Эти предметы обозначались общим словом *gnorismata*, т.е. “приметы”, потому что именно по ним можно было определить личность их носителя»²².

Действительно, имеется явное соответствие между этим реконструируемым Томсоном древним представлением о существовании магической связи одежды, сотканной старыми родственницами специально для новорожденного, с самой жизнью этого последнего, с одной стороны, и представлениями о прямой связи жизни человека с нитью, которую выпрадали ему при его рождении богини судьбы, – с другой. Эта нить и жизнь человека даже отождествляются: при рождении человека богини судьбы прядут уже саму его судьбу, весь его жизненный путь. Так, Гомер вкладывает в уста Геры слова о том, что Ахиллу предстоит претерпеть то, “что ему Айса рождающемуся напряла изольна, когда его родила мать” (“Илиада”, XX, 127–128). Геккуба говорит нечто похожее Приаму относительно Гектора: “Ему же так некогда Мойра сильная рождающемуся напряла нитью своею, когда его я родила сама” (Там же, XXIV, 209–210). Подобные же слова вкладываются в уста Алкиноя относительно Одиссея: “Будет терпеть, что ему судьба и Пряхи [*οἱ αἰσα κατὰ Κλωθῆς*] жестокие рождающемуся напряли льном, когда его родила мать, (“Одиссея”, VII, 197–198).

В предыдущей главе уже шла речь о поразительной распро-

²² Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Доисторический эгейский мир. М., 1958. С. 337.

странности у индоевропейских народов представлений о богинях судьбы как о Пряхах. Одно из объяснений этого факта может заключаться в том, что такие представления восходят к очень древним истокам, общим для соответствующих культурных традиций. В пользу такого предположения говорит культовая и ритуальная значимость во всей индоевропейской культурной традиции и продуктов прядения, и самого прядения, равно как исходного материала для прядения – шерсти, а позднее и льна, и источника этого материала – овец. «Овца» наряду с «конем» и «коровой» является одним из трех основных жертвенных животных, посвящаемых богам. При этом овца приносится в жертву кровно – путем закалывания (в древнеиндийской, древнеиранской, римской, германской, славянской традициях) и бескровно – в виде остриженной или ошипанной шерсти²³.

В контексте рассматриваемого здесь вопроса о связи образа богинь судьбы как Прях с магией заслуживает внимания хетто-лувийский ритуал KUB IX, 4, II, 10–43, в котором «овца» выступает как основное культовое животное, с которым «Старая женщина» совершает различные магические действия²⁴. Ритуальная значимость шерсти и прядения ее засвидетельствована в хеттских текстах, описывающих царские ритуалы. Так, согласно тексту 1 ВоТ II, 94, VI, «Царь (и) царица с приспособления для сучения нити тянут шерсть белую (и) шерсть красную. И (шерсть белую и красную) они скручивают и из нее делают нити»²⁵. Ритуальный характер прядения хеттским царем шерсти особенно наглядно проявляется в тексте 1 ВоТ II, 96, V: «Перед царицей сидят на корточках два сына дворца, и они держат приспособления для сучения нити. Главный над ткачами дает главному над сыновьями дворца скрученную белую шерсть, тот один раз скручивает шерсть и отдает ее царю. Царь дважды (скручивает) шерсть и вращает (ее над?) приспособлением для сучения нити. Человек аланцу «аха!» восклицает, (а) хлопальщик хлопает»²⁶. То, что эти ритуалы являют-

²³ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 581.

²⁴ Там же. С. 582.

²⁵ Цит. по: Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982. С. 212.

²⁶ Там же.

ся царскими, с особой силой подчеркивает сакральную значимость в них прядения.

С тем, что прядение и овечья шерсть имели ритуальную значимость, перекликается отношение в хеттской традиции и к человеческому волосу. Он считался у хеттов "важным и в то же время опасным символом, о чем говорит предание смертной казни водоноса Цулия, по вине которого в царский питьевой сосуд попал срезанный волос"²⁷. Т.Г. Ардзинба рассматривает этот случай как свидетельство существования "у хеттов представлений, касающихся волос, в чем-то напоминающих древнеиндийские... В древней Индии волосы воспринимались, с одной стороны, как сила обновления, а с другой – как нечистая шкура мертвого. Рост и бритье волос отождествлялись с периодическим процессом роста и увядания растительности и в целом с процессами плодородия"²⁸.

Поскольку у хеттов царские ритуалы имели целью, в частности, обеспечение процветания и плодородия страны, приведенные выше описания участия царя в ритуальном прядении позволяет предполагать, что и оно тоже имело отношение к к этой функции царских ритуалов. Следовательно, воплощением жизненных сил и плодородия могли считаться не только человеческие волосы, но и овечья шерсть. А представления о связи волос с жизненными силами могли придавать манипулированию и с волосами, и с пряжей магическое значение. Не случайно "магия подвергалась гонениям со стороны официальной древнехеттской религии"²⁹, о чем красноречиво свидетельствует

"Клинописная таблица царя Телепинуса"³⁰. Сохранился и хетто-лувийский текст, описывающий ритуал "Старой женщины" – ритуал очищения оскверненного человека, в котором используются магические свойства шерсти: "Потом она берет голубую шерсть и красную шерсть, которая намотана на тело заколдованного, и, разматывая, она говорит так: "От колдовства тех, кто сделал его темным, кто тело сделал жестким, оскверненным..."

²⁷ Там же. С. 119.

²⁸ Там же.

²⁹ Иванов Вяч. Вс. // Луна упавшая с неба. М., 1977. С. 271.

³⁰ См.: Там же. С. 100.

И с этими словами она кладет на поднос голубую шерсть и красную шерсть...³¹

В древнегреческой культурной традиции также сохранились следы представлений о чудесной связи жизненных сил человека, даже самой его жизни, с его волосами. В "Орестее" Эсхила после рассказа о том, как Алфея погубила Мелеагра, бросив в огонь головню, в уста хора вложен другой рассказ - о дочери Ниса Скилле:

Она, отца,
Миновым золотом прельщена,
Врагу в угоду, убить посмела.
Нис задремал, а дочь,
Об ожерелье мечтая критском,
Жизни родительской не шадя,
Волос бессмертия из кудрей
У спящего вырвала. И Гермес
Душу его повел под землю.

(Эсхил, Жертва у гроба, 611-620)

Здесь мотив связи жизни человека с его волосами выражен уже в откровенно сказочной форме. Но и за такой формой все еще угадывается древняя магическая природа этой связи: она необходима, фатальна, но в то же время такова, что ее может использовать по своему произволу любой, кто знает о ней и кто имеет, так сказать, доступ к "волосу бессмертия" Ниса.

У того же Эсхила можно обнаружить и свидетельства культовой значимости человеческих волос в древнегреческой культурной традиции. В "Орестее" Орест, возмужав, в качестве жертвоприношения кладет на могилу своего отца Агамемнона прядь собственных волос (см.: Эсхил, Жертва у гроба, 6 слл.). Подтверждение того, что посвящение локона волос составляет часть установленного обычая, можно найти у другого великого афинского трагика - Софокла (см.: Софокл, Электра, 444-451). Об обычае культового посвящения локонов свидетельствует также Павсаний (см.: Павсаний I, 43, 4; II, 32, 1).

Таблички линейного Б-письма свидетельствуют об исключительном хозяйственном значении овцеводства и шерсти для минойско-микенской цивилизации. Упоминания об овцах и шерсти содержат более 800 кноссских табличек, изученных Т. Килле-

³¹ Там же. С. 213.

ном³², в Пилосе же большое значение имели лен и льняные ткани³³. Бараны и даже отдельно овечьи шкуры входят в число жертвоприношений богам³⁴. Судя по кносским табличкам KN Od 714, Od 715, шерсть в виде жертвенного дара предназначалась, по-видимому, Илифии³⁵, близость фигуры которой к фигурам Мойр в представлениях классических времен мы уже отмечали в предыдущей главе.

Все эти свидетельства культовой, ритуальной и даже непосредственно магической значимости как человеческих волос, так и шерсти, равно как и прядения, в индоевропейской культурной традиции и особенно в самой древнегреческой традиции, включая ее минойско-микенский этап, и в исторически и географически близкой ей хеттской позволяют считать правдоподобным предположение, что образ богинь судьбы как Прях имеет весьма древние истоки, во многом характерные для всей индоевропейской культурной традиции вообще.

Р.Б. Онайенс в результате исследования гомеровских и послегомеровских текстов, в которых фигурирует мотив судьбы, пришел к выводу, что он изначально соотносился с образом связывания, сковывания, с образом пут, оков, которые судьба или боги налагают на человека³⁶. Так, в "Одиссее" Гомер говорит об одном из женихов Пенелопы Амфиноме:

Но не ушел от судьбы [κῆρυξ] он; его сковала
[πέδησέ] Паллада,

Пасть от копья Телемахова вместе с другими назначив.
("Одиссея", XVIII, 155-156)

В "Илиаде" Агамемнон говорит о Зевсе:

Ныне, я вижу, он Трои сынов, как бессмертных блаженных,

³² См.: Чедуик Дж. Дешифровка линейного письма Б // Тайны древних письмен. М., 1976. С. 245.

³³ Там же. С. 246.

³⁴ См.: Там же. С. 225.

³⁵ См.: Ventris M., Chadwick J. Documents in mycenaean greek. Cambridge, 1959. P. 127.

³⁶ См.: Onians R.B. The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge, 1954, P. 310-342.

Славой венчает, ахейцам же силы и руки сковал он,
("Илиада", XIV, 72-73)

Сходным образом описывается в "Илиаде" сковывающее действие на Гектора судьбы – мойры:

Гектор же в оное время, как скованный гибельным
роком [ὄλοισ' ἢ μοῖρ' ἐπέδησεν]
В поле остался один перед Троей и башнею Скейской
("Илиада", XXII, 5-6)

Онайенс полагает, что это "сковывание" "не просто украшение языка, но буквальное описание действительного процесса, их (богов. – В.Г.) способ накладывания уз судьбы на смертных, религиозная вера, а не метафора"³⁷. Суть же этой веры состоит в том, что "фортуна в ее различных формах есть веревка, или узы, наложенные на человека силами свыше"³⁸. И именно эту веревку и прядут для людей Судьбы или боги³⁹. От того, что эти мистические пути судьбы невидимы простым смертным, они не становятся менее реальными, чем пути видимые. Так, в известном рассказе о том, как Гефест сплел сеть, чтобы поймать в нее свою жену Афродиту вместе с ее любовником богом войны Аресом (см.: "Одиссея", VIII, 274 слл.), эта сеть невидима даже для божественных глаз: "Жертвы не могут видеть пут, раскинутых для них, но когда эти пути срабатывают, жертвы парализуются, лишённые возможности двигаться, как воин на поле битвы"⁴⁰, скованный оковами судьбы.

Древненорвежские верования также включали представления о том, что богини судьбы решают судьбу сражающихся, располагаясь над армиями и "приготавливая пути для стороны, которой они не покровительствуют"⁴¹, и снимая пути с пленных воинов, которым они покровительствуют. Одна из них зовется

³⁷ Ibid. P. 331.

³⁸ Ibid.

³⁹ См.: Ibid. P. 335.

⁴⁰ Ibid. P. 337.

⁴¹ Ibid. P. 353.

Нлокк, т.е. "цепь", другая Herfjot, т.е. "вражеские пути"⁴². Подобные же представления о веревке, которая "делается или прячется Судьбой"⁴³, о путах, о ткани, о сети, набрасываемых богами на людей, были характерны и для "арийских завоевателей Индии"⁴⁴, и для древних иранцев⁴⁵. Само по себе сходство этих представлений, принадлежащих к культурным традициям различных индоевропейских народов, позволяет предполагать общность, а следовательно, и значительную древность их истоков. Но главное, что мы хотели бы отметить, – связь этих представлений с магией. К примеру, у древних норвежцев "знающие черную магию женщины по обычаю растирали своими руками все тело мужчины, который должен был идти на войну или на сражение; так они искали самое уязвимое место, ибо верили, что на этом месте могут быть путы (knot). Предполагалось, что они находятся на месте, которое должно быть ранено, и, если они находили такие путы, они обязаны были обеспечить специальную защиту этого места"⁴⁶.

В ведической традиции представления о путах также лежат в основе магической практики. Чтобы «связать врагов», устраивалась битва-обряд: на местах, где должна будет проходить вражеская армия, разбрасывались путы. "Здесь перед нами армия, молящая и совершающая магические действия... реальные путы разбрасываются, по-видимому, для мистического сковывания врагов"⁴⁷.

С образом нити, веревки, пут, оков соотносится не только злотворная, но и благотворная магия. "Если в области магии мы искали бы благотворного двойника уз, то это – веревка–

⁴² См.: Ibid.

⁴³ Ibid. P. 358.

⁴⁴ См.: Ibid. P. 358–362.

⁴⁵ См.: Ibid. P. 363.

⁴⁶ Du Chaillu P.B. The viking age: the early history, manners, and customs of the ancestors of the English-speaking nations... L., 1889. Vol. I. P. 441. Примеры следования этому обычаю см. p. 441–442.

⁴⁷ Onians R.B. The origins of european thought... P. 361; см. также P. 362.

амулет⁴⁸, первоначально, вероятно, в виде простой веревки, обвязанной вокруг шеи, руки, поясницы. Она или избавляет, или предохраняет от вредного действия пут, которое может мыслиться как "опутывание" человека болезнью и другими несчастьями, или "привязывает" к человеку определенные желаемые качества, например долголетие, мудрость и т.п. Впоследствии такие амулеты приобретают форму поясов, браслетов, корон, ожерелий.

Отголоски такой веры в магическую силу веревок-амулетов сохранились и у Гомера. Нимфа Левкотейя дает Одиссею свою чудесную головную повязку, силой которой он держится на волнах три дня (см.: "Одиссея", V, 346 слл.). Чудесная сила заключена в поясе Афродиты (см.: "Илиада", XIV, 214 слл.). И у Гомера, и у более поздних греческих авторов можно обнаружить и другие следы былого использования обвязывания в ка-

честве магического средства⁴⁹. Но для древних норвежцев и особенно для древних индийцев, о верованиях которых шла речь выше, "магия была гораздо более живой реальностью, чем для Гомера"⁵⁰.

И все же следует согласиться с Онайенсом, что и "гомеровские свидетельства, часто не прямые или реликтовые, доказывают более раннее существование такого же мистического способа мышления"⁵¹. А прямая соотнесенность у Гомера представлений о судьбе с мотивом связывания, сковывания может рассматриваться как еще одно подтверждение того, что древнегреческие представления о судьбе генетически связаны с более ранними верованиями в необходимо принуждающую силу магии. Вместе с тем реликтовый характер гомеровских свидетельств о былой связи с магией представлений о судьбе подтверждает и тот вывод, что эти последние репрезентируют более развитые представления об объективной необходимости, чем представления, на которых основывается магическая практика.

⁴⁸ Ibid. P. 365.

⁴⁹ См.: Ibid. P. 368 ff.

⁵⁰ Ibid. P. 370.

⁵¹ Ibid.

Первичное осмысление человеком закономерного характера явлений окружающего мира началось, по-видимому, достаточно рано. Имеются основания полагать, что уже в неолите появляются признаки того, что мысль человека "интуитивно распознает закономерности и известную упорядоченность явлений природы, начиная от периодичности функционирования собственного организма и необходимой ритмичности трудового процесса и кончая закономерной сменой дня и ночи, времен года, воссоздания пищевых ресурсов и т.п." Об этом свидетельствует то, что "начиная с новокаменного века происходит всеобщая ритмизация изображений растений, животных и людей, которые впервые превращаются в повторяющийся ритмический орнамент - на керамике и других изделиях..."⁵².

С этой точки зрения представления о судьбе, если брать их как определенный этап процесса осмысления и "разработки" представлений об объективной необходимости, закономерности, должны были вобрать в себя, унаследовать от предшествующих этапов этого процесса не только представления о необходимости, содержащиеся в магических верованиях, но и отмеченные только что тоже весьма ранние интуитивные представления о закономерном характере явлений, как имеющих определенную ритмичность, повторяемость. К таким явлениям должны были относиться прежде всего проявления космических ритмов, такие как смена дня и ночи, годичный цикл, а также непосредственно связанные с ними жизненно важные для человека процессы в живой природе (например, вегетационные циклы), включая и соответствующие ритмы в функционировании человеческого организма.

Такой подход к проблеме истоков идеи судьбы развивает, например, А. Дорнер. Он подчеркивает, что приближение первобытного мышления к идее судьбы имело место в рамках религий, "которые признают единообразие Природы, а в более специальном смысле - как видимое в движениях небесных тел" (ацтеки), с самой же идеей судьбы мы встречаемся "в религиях, в которых процессы природы составляют господствующий фактор, в таких как египетская, лейтмотив которой - антитеза жизни и смерти; или вавилонская, которая проникнута мыслью о единообразии Природы, особенно демонстрируемом движением

⁵² Дьяконов И.М. Введение // Мифологии древнего мира. С. 16.

звезд"⁵³. И хотя представления о судьбе Дорнер связывает и с другими факторами, например с этическими, все же на первый план он выдвигает "натуралистическую" тенденцию, связывая их главным образом с представлениями о порядке природы, другими словами, — с представлениями о природной закономерности. И эта тенденция действительно может быть прослежена, в частности как связь представлений о судьбе с космическими ритмами.

Не случайно Дорнер ссылается прежде всего на вавилонскую и египетскую религии. Вспомним о связи вавилонских представлений о судьбе с астрологией и о том, что вавилонские боги, по-видимому, с наступлением Нового года, т.е. в соответствии с годичным космическим ритмом, определяют судьбы. В Египте также спутницами божества судьбы Шаи были иногда четыре Мескхенет, четыре Рененет и четыре Ререт, составляющие коллегия из двенадцати богинь, которые могут быть соотнесены с двенадцатью месяцами года⁵⁴.

В. Дитрих также подчеркивает, что вера в судьбу должна была "возникнуть из наблюдения некоторых сверхчеловеческих сил"⁵⁵ в условиях, "когда агрокультура стала источником средств существования для человека" и "он мог наблюдать в цикле сезонов и в цикле рождения и смерти силу, которая была не просто сверхчеловеческой... но действительно неотвратимой"⁵⁶.

Определенные намеки на осмысление природных закономерностей, проявляющихся в космических ритмах, можно обнаружить в гомеровских представлениях о судьбе. Об этом позволяет говорить уже знакомая нам сцена взвешивания Зевсом судеб троянского и ахейского войск в VIII песне "Илиады". Если "весы судьбы" в руках Зевса позволительно интерпретировать как символ космического равновесия, то можно допустить, что гомеровские представления о судьбе были определенным образом

⁵³ Dorner A. Fate: Introductory // *Encyclopaedia of religion and ethics* / Ed. J. Hasting. Edinburg; New York, 1955. Vol. V. P. 772.

⁵⁴ Quaеgebeur J. Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique. Louvain, 1975. P. 154.

⁵⁵ Dietrich B.C. Death, fate and gods. L., 1965. P. 1.

⁵⁶ Ibid. P. 2.

связаны с представлениями, составившими зачатки астрономических знаний.

Гераклит даже считал Гомера причастным к астрологии: «/Из этого места – “Илиада”, XVIII, 251: “Ночью они родились” – заключает Гераклит, что Гомер был/ астрологом, /а также из следующего – VI, 478: “Никто из смертных, думаю я, не избежал своей судьбы”/» (Дильс В 105)⁵⁷. В пассаже из XVIII песни “Илиады”, на который указывается во фрагменте сочинения Гераклита, речь идет о рождении троянцев Гектора и Полидамаса. Гектор был славен оружием, а Полидамас – речами (см.: “Илиада”, XVIII, 252). Кроме того, Полидамас обладал даром провидения:

Он бо один и минувшее знал, и грядущее ведал
 (“Илиада”, XVIII, 250)

Таким образом, причисляя Гомера к астрологам, Гераклит, по всей видимости, исходил прежде всего из его представлений о судьбе и о знании гомеровскими прорицателями не только минувшего, но и грядущего, что демонстрирует фаталистический характер представлений Гомера о судьбе, которые, следовательно, содержат идею необходимости осуществления судьбы как предопределения. Но вера в судьбу как неизбежное предопределение – необходимое, но недостаточное основание для того, чтобы адепта такой веры объявлять астрологом. Для этого необходимо также, чтобы эта идея судьбы связывалась с определенными астрономическими явлениями. Но и это не все. Астролог претендует еще и на знание этой связи и, следовательно, на способность судить о будущем на основании этого знания.

Разумеется, воспринимать всерьез гераклитовскую оценку Гомера как астролога нет оснований. И все же наше обращение к этому фрагменту сочинения Гераклита имеет смысл, ибо, называя Гомера астрологом, Гераклит как бы указывает на ту самую связь гомеровских представлений о судьбе с зачатками астрономических знаний, которую хотим отметить также и мы, опираясь на то, что образ “весов судьбы” в руках Зевса допустимо интерпретировать как символ космического равновесия.

⁵⁷ Здесь и далее фрагменты сочинения Гераклита приводятся в русском переводе М.А. Дынника по изданию: Материалы древней Греции. М., 1955. Ссылки на греческие тексты фрагментов досократиков делаются по изданию: Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1934–1938. Bd 1–3.

В предыдущей главе шла речь, в частности, о том, что образ "весов судьбы" в руках Зевса, возможно, имеет микенские истоки. Но если исходить из этого, то можно также предположить, что к микенской культурной традиции восходит и связь образа весов с идеей космического равновесия, а через нее и с представлениями о правильной регулярности и уравновешенности таких важных природных процессов, как годовичные сезонные циклы, суточные циклы, выражающиеся в смене дня и ночи, и т.д. Такое предположение может быть подкреплено ссылкой на соответствующий хеттский материал, рассмотренный в предыдущей главе: образ весов использовался в хеттских царских ритуалах, одним из основных назначений которых как раз и было поддержание равновесия в природе, правильного хода природных процессов, связанных прежде всего с плодородием.

В ряде мест гомеровского эпоса, в которых представления о судьбе выступают на первый план, ощущается особое внимание к суточному циклу. Прямое свидетельство этого мы уже рассмотрели – приурочивание Зевсом взвешивания судеб строго к моменту, когда Солнце проходит середину своего дневного пути. Как косвенный намек на это следует, по-видимому, рассматривать и гомеровские представления о взаимоотношениях богов и Ночи. В "Илиаде" Ночь названа "победительницей богов и мужей" ("Илиада", XIV, 259). Когда Гера обращается с просьбой ко Сну, чтобы он усыпил Зевса, Сон напоминает ей, чем однажды закончилось для него исполнение подобной просьбы, когда Гера строила козни против Геракла:

Воспрянул Кронид и грозою
Всех по чертогу рассыпал бессмертных; меня наипаче
Гневный искал и на гибель с неба забросил бы в море,
Если бы Ночь не спасла, и бессмертных и смертных царица.
К ней я, спасаясь прибег. Укротился, как ни был
разгневан,
Зевс молнелобещ священную Ночь оскорбить он страшился.
("Илиада", XIV, 256-261)

Здесь обращает на себя внимание то, что Ночь для Зевса – нечто священное. Зевс, страхась оскорбить священную Ночь, смирят перед ней свой гнев. Этот священный трепет Зевса перед Ночью как бы перекликается с тем, что тот же Зевс приурочивает строго к середине дня момент взвешивания судеб на своих золотых весах. Вместе и то и другое демонстрирует особую значимость для человека гомеровской эпохи суточного цикла. Его закономерность как бы выше власти самого верховного бога Зевса. В то же время сцена взвешивания судеб связывает эту сакрализацию суточного цикла с идеей судьбы.

В "Одиссее" мы также обнаруживаем намек на определенную связь концепта судьбы с суточным ритмом, выражающимся в смене дня и ночи. В XIX песне Пенелопа замечает неузнанному ею Одиссею, который беседует с ней, приняв вид странника, что люди не могут оставаться совсем без сна, так как боги дали смертным "мойру" для каждой вещи (см.: "Одиссея", XIX, 591-597). Здесь "мойра" определено соотносится с суточным ритмом человеческой жизни. Причем у Гомера подчеркивается сакральный характер и этого представления о "мойре", ибо ее дали людям боги.

На наш взгляд, соотносительность в древнегреческой мифологии представлений о судьбе с сакрализацией суточного цикла проявляется и у Гесиода, у которого фигура Ночи связана с богинями судьбы непосредственно и в специфически мифологической форме: три Мойры в "Теогонии" оказываются дочерьми Ночи, причем даже без отца (см.: "Теогония", 211-219). Последнее обстоятельство как бы подчеркивает исключительность этой генеалогической связи. Вместе с Мойрами Ночь родила и Кер (*Κῆρας*) ("Теогония", 216), а ранее от нее родился Сон. Таким образом, божественные "силы", действующие в двух рассмотренных только что гомеровских сценах (сцена взвешивания кер и сцена, в которой Сон прибегает к защите Ночи, спасаясь от гнева Зевса), у Гесиода находятся в тесных родственных связях с богинями судьбы Мойрами.

Но у Гесиода связь представлений о судьбе с идеей мирового порядка проявляется не только в этой его генеалогии Мойр. Дело в том, что Мойры имеют у него не одну, а две генеалогии. Кроме того, что они у него дочери Ночи, они оказываются еще и дочерьми Зевса и Фемиды (см.: "Теогония", 901-906). К этому факту двойной гесиодовской генеалогии Мойр нам придется еще обращаться. Пока же мы хотим подчеркнуть, что и через эту, вторую, генеалогию Мойр представления о судьбе соотносены с идеей ритмичности космических процессов и связанных с ними вегетативных процессов. Прежде чем родить от Зевса Мойр, Фемида родила от него Ор, т.е. времена года:

И родила она Ор – Эвномии, Дику, Ирену
(Пышные нивы людей земнородных они охраняют),
Также и Мойр, наиболее почтенных всемудрым Кронидом.
("Теогония", 901-904)

Обратим внимание на имена Ор. Эвномия – это "Благозаконность"; Дика – "Правда", "Справедливость"; Ирена – "Мир". Сами их имена недвусмысленно говорят о том, что они не только божества, которые олицетворяют ритмичность космических про-

цессов, проявляющуюся в годичном космическом и вегетационном циклах, и потому покровители земледелия (Оры охраняют нивы), но одновременно обеспечивают законность, справедливость и мир, т.е. порядок в человеческом обществе. Таким образом, родственная связь Мойр с перечисленными божествами, которые, являясь непосредственно олицетворением порядка в человеческом обществе, оказываются и олицетворением космического ритма, делает обоснованным вывод, что здесь у Гесиода "хтоническая фигура Мойры была субординирована мировому порядку, управляемому справедливостью, или сделана его частью"⁵⁸.

Связь древнегреческих представлений о судьбе с осмыслением закономерности космических циклов, особенно циклов, связанных с движением Солнца, обнаруживается и в послегесиодовской традиции. Элегический поэт VII в. до н.э. Мимнерм⁵⁹ прямо утверждает, что

Гелию труд вековечный судьбою ниспослан на долго.

Ни быстроногим коням отдых неведом, ни сам
Он передышки не знает...

(Мимнерм. Из песен к Нанно, 12/
Пер.. В.В. Вересаева)

Не случайно и Гераклит усматривал в представлениях Гомера о судьбе нечто позволяющее называть поэта астрологом. Дело в

⁵⁸ Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 59.

⁵⁹ Здесь и далее древнегреческие лирики цитируются в русских переводах по изданиям: Эллинские поэты / В переводах В.В. Вересаева. М., 1963; Античная лирика. М., 1968 (Библиока всемирной литературы); Парнас: Антология античной лирики. М., 1980; Античная литература: Антология. Ч. 1: Греция. М., 1989; Феогнид из Мегары. Элегии / Пер. Адриана Пиотровского. Петербург, 1922; Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. Ссылки на древнегреческие тексты делаются по изданиям: Antologia lyrica graeca / Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1954; Poetae Melici Graeci / Ed. D. Page. Oxford, 1962; Poetarum Lesbicorum fragmenta / Ed. E. Lobel et D. Page. Oxford, 1965; Poésies militaires de l'antiquité, ou Calinus et Tyrtée / Texte grec, traduction polyglotte, prolégomènes et commentaires par A. Baron. Bruxelles, 1835; Archiloque. Fragments / Texte établi par F. Lassere, traduit et commenté par A. Bonnard. Paris, 1958; Theognis / Ed. D. Young. Lipsiae, 1961.

том, что Гераклитова картина мира была фаталистической. Все в мире, считал этот философ, происходит "по необходимости" (см.: Диалог В 80), а она тождественна у него судьбе (см.: Диалог А 8). Подробнее на этой стороне его учения мы остановимся позднее. Теперь же отметим только, что Гераклит уделял большое внимание рассмотрению космических процессов, их закономерного характера. Особое значение он придавал космическим циклам, связанным с движением Солнца. Об этом говорит, в частности, следующий фрагмент: "...Периоды. Солнце, их управитель и наблюдатель, устанавливает, руководит, назначает и обнаруживает переходы и времена года, которые все приносят" (Диалог В 100). В то же время в знаменитом фрагменте В 94 именно движение Солнца находится под контролем Эриний, т.е. божеств, которые, как уже отмечалось в предыдущей главе, родственны божествам судьбы. В этом фрагменте сам Гераклит делает Эриний помощницами Дики ("Правды"), фигура которой тоже близка к фигуре судьбы: "Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эринии, помощницы Дики".

Сопоставление этого фрагмента сочинения Гераклита и приведенного перед этим его фрагмента о роли Солнца как управителя годичного космического цикла позволяет говорить о том, что гераклитовские Эринии и Дика имеют определенное отношение к годичному космическому циклу. В этом мы усматриваем прямое влияние соответствующей мифологической традиции. Основанием для такого вывода служит не только приведенный фрагмент, в котором несколько неожиданно (с точки зрения духа гераклитовского учения) появляются мифологические фигуры, извне контролирующие природные процессы. Обычно даже если Гераклит и прибегает к мифологическим образам, они подвергаются у него существенному переосмыслению. Показателен в этом отношении фрагмент В 32: "Единое, единственно мудрое, не желает и желает называться именем Зевса".

Мифологическая фигура верховного божества переосмысливается здесь с явной тенденцией к демифологизации олицепворяемых этой фигурой представлений о единой, разумной и всеуправляющей силе. У самого Гераклита эта демифологизация получает в определенном смысле завершение в его идее всеуправляющего логоса как имманентного миру единого (см.: Диалог В 1, В 2, В 31, В 41, В 50, В 64, В 72), но при этом остающегося все же божественным (см.: В 114) закона. Функцию этого закона – управлять всем – философ иногда приписывает непосредственно огню (см.: В 64). Для годичных космических ритмов в качестве такого управляющего огня у него, как мы видели, выступает Солнце. Таким образом, фигуры Эриний и Дики, конт-

ролирующих меру движения Солнца, не затронуты процессом демифологизации и остаются традиционными мифологическими фигурами. Уже одно это позволяет предполагать, что, используя эти образы, Гераклит опирался на определенную мифологическую традицию.

Но, повторяем, основанием для такого вывода служат не только эти гераклитовские образы. Следы связи фигур Дики и Эриний с годичным природным циклом сохранились и в собственно мифологической традиции. Так, мы уже видели, что у Гесиода Дика – одна из Ор, т.е. времен года, и потому связана с космическим годичным циклом. В качестве таковой Дика родственна и Мойрам, будучи их сестрой.

Следы связи с годичным природным циклом образа Эриний не столь отчетливы, но все же различимы. В предыдущей главе мы уже упоминали, что в древнегреческой мифологии вегетационный цикл связывался с фигурами Деметры и ее дочери Персефоны (на празднике Фесмофорий их вместе именовали "двумя богинями"). Если Деметра – это прежде всего богиня плодородия и земледелия, наполняющая амбары земледельца запасами (см.: Гесиод. Труды и дни, 300 слл.), то ее дочь Персефона – владычица царства мертвых, похищенная Аидом и ставшая его супругой. Потерявшая свою дочь, Деметра предается печали и горю, отчего земля перестает плодоносить и наступает голод. По решению Зевса Персефона ежегодно возвращается к матери, но только на две трети года. В это время года и расцветает и плодоносит природа. Но одну треть года Персефона проводит с Аидом в царстве мертвых (см.: Аполлодор, I, V, 1–3). Вместе с тем Павсаний сообщает, что жители Тельпусы (Аркадия) рассказывают о Деметре, что, блуждая в поисках своей дочери Персефоны, похищенной Аидом, она попала в Аркадию и здесь привлекла внимание Посейдона. Она пыталась скрыться от него в табуне лошадей, приняв вид кобылицы, но бог, приняв вид жеребца, настиг ее и соединился с ней. Возмущенная этим насилием, Деметра приняла имя "Эриния", т.е. "Гневающаяся" (см.: Павсаний, VIII, 25, 4–7). Мы не намерены вдаваться в рассмотрение содержащегося в этом мифе объяснения того, почему Деметра оказывается одновременно и Эринией. Для нас важен сейчас сам факт идентификации этих фигур, в котором мы усматриваем след связи образа Эринии через образ Деметры с представлением о годичном вегетационном цикле.

Через образ Деметры с представлением о годичном вегетационном цикле мифологическая традиция связывала не только фигуру Эринии как имеющей определенное отношение к представ-

лениям о судьбе, но и непосредственно самих главных божеств судьбы – Мойр. Тот же Павсаний сообщает вариант изложенного только что мифа о Деметре, который рассказывали в соседней с Тельпусой Фигалии. В гнев на Посейдона и одновременно в печали о Персефоне Деметра надела черные одежды и удалилась в Пещеру на горе Масличной, прервав цикл вегетации на земле. Вследствие этого погибло все, что рождает земля, и – от голода – большая часть человеческого рода. И только послужавшись посланных Зевсом Мойр, Деметра “сложила свой гнев” и перестала печалиться (см.: Павсаний, VIII, 43, 1).

То, что именно Мойры выводят Деметру из состояния, следствием которого оказывается нарушение вегетационного цикла, также свидетельствует о том, что представления о судьбе были определенным образом связаны с представлениями о годичном природном цикле. Но вместе с тем следует особо отметить, что это цикл вегетационный, связанный с темой плодородия, и причастность к нему Мойр не является случайной, о чем особый разговор у нас еще впереди. Сейчас же нам представляется достаточным только предварительно упомянуть о том, что образы божеств судьбы непосредственно связаны не только с

мотивами рождения⁶⁰, но и сексуальной жизни. Так, согласно Павсанию, в Аттике, в “Садах” недалеко от храма Афродиты, стояла статуя богини с надписью, объясняющей, «что это “Небесная Афродита” – старшая из так называемых Мойр (богинь судьбы)» (Павсаний, I, 19, 2). Причисление богини сексуальности Афродиты к Мойрам делает связь божеств судьбы с мотивом сексуальной жизни вполне явной и наглядной. А связь эта интересует нас сейчас именно потому, что, как подчеркивает Магрис, “в качестве богинь сексуальной жизни Мойры ведут особую, правильной сексуальностью в брачных отношениях”⁶¹. Магрис не без основания усматривает в этой особенности образа Мойр свидетельство того, что сексуальная жизнь понимается не только как природный факт, но делается и “объектом как бы начального этического рассмотрения, и феномен сексуальной жизни преобразуется вместе с нормативным процессом”⁶².

⁶⁰ См.: Magris A. L'idea di destino nel pensiero antico. Vol. 1. P. 48 (n. 91), 49.

⁶¹ Ibid. P. 49.

⁶² Ibid.

Блостительницей законного брака как института, вносящего такую "нормативность" в сексуальные отношения, была, как известно, жена и одновременно сестра Зевса и мать богини родов Илифии Гера. Отсюда понятен обычай, согласно которому в Афинах ей приносили жертвы новобрачные (см.: Павсаний, I, 19, 2). Но в соответствии с этим обычаем новобрачные приносили жертвы не только ей, но одновременно и Артемиде, а также Мойрам (см.: Там же). Сам факт, что Мойрам приносят жертвы новобрачные, говорит о том, что они имели некоторое отношение к браку. Еще более оттеняется это отношение тем, что Мойры совместно с Герой выступают в качестве получателей жертвенных даров от новобрачных.

Показателен в этом плане и фрагмент "Гимна Зевсу для Фиванцев" Пиндара. Согласно Пиндару, именно богини судьбы Мойры устраивают брак Зевса с богиней Фемидой:

Самую же первую –

Советную Справедливость [*Θέμις*] на золотых
конях

Небожительницу,

От истоков Океана к державному порогу Олимпа

По блещущему пути

Примчали Судьбы [*Μοῖραι*]

В незапамятные супруги Спасителю Зевсу;

И повитые золотом, и сияющие плодами

[*ἀγλαοκάρποις*]

Рождены от них

Времена [*Ἔρως*]

(Пиндар. Гимн Зевсу для Фиванцев,
30 / Пер. М.Л. Гаспарова)

Уже то, что именно Мойры устраивают данный брак, подчеркивает "нормативный", "законный" характер этого брака, а вместе с тем и брака как такового: ведь это – первый брак самого Зевса. Мало того, эта же идея подчеркивается еще и тем, что именно от этого брака рождаются Оры, богини времен года, о связи которых с природным вегетативным циклом тут же недвусмысленно свидетельствует их эпитет "сияющие плодами".

Определенный намек на то, что Оры как-то ассоциировались с Мойрами, содержится в описании храма Олимпейона в г. Мегары у Павсания. По его словам, там стоит неоконченная статуя Зевса, над головой которого "находятся Оры (Времена года) и Мойры (Судьбы): ведь всем очевидно, что Предопределение и Судьба повинуются одному только Зевсу и что этот бог правильно распределяет времена года" (Павсаний, I, 40, 4).

С учетом всего этого можно согласиться с выводом Магриса, что "в общем, какой бы то ни было естественный феномен оказывается под началом Мойр, поскольку они покровительствуют регулярности"⁶³.

Этот вывод согласуется с одним из основных тезисов данной главы – тезисом о связи древнегреческих представлений о судьбе с идеей закономерности.

О том, насколько сильной была традиция связывать образ судьбы с представлением о регулярности природных процессов, и в особенности с представлениями о космических ритмах, позволяет судить и еще одна ипостась божества судьбы – *Τύχη*. Гомер вообще не упоминает эту богиню. Впервые мы встречаемся с ней у Гесиода в "Теогонии" (360), где упоминается только ее имя и где она фигурирует лишь в качестве одной из многочисленных дочерей Океана, и в так называемом гомеровском гимне "К Деметре" (420) тоже в ряду других богинь, с которыми играла Персефона, когда ее похитил Аид. И только позднее Тюха становится одной из главных богинь судьбы. Специальное рассмотрение процесса становления образа Тюхи у нас тоже впереди. Здесь же только отметим один штрих образа Тюхи как богини судьбы в трагедии Софокла "Эдип-царь"⁶⁴, в которой, на наш взгляд, имеется намек на связь этого образа с представлениями о космических ритмах, проявляющихся в лунных циклах.

Этот намек содержится в словах Эдипа, которые он произносит, обращаясь к хору, когда Иокаста, его мать, на которой он, не зная этого, был женат, в смятении уходит, догадавшись, кем ей приходится ее муж, и умоляя его оставить попытки проникнуть в тайну своего рождения. Эдип же думает, что она подозревает его в том, что он незнатного происхождения. Поэтому он гордо заявляет:

Я – сын Судьбы [*Τύχη*], дарующей нам благо,
И никакой не страшен мне позор.

⁶³ Magris A. L'idea di destino... Vol. 1. P. 49 (n. 92).

⁶⁴ Здесь и далее Софокл цитируется в русских переводах по изданиям: Софокл. Драмы / Пер. Ф. Зелинского. М., 1914–1915. Т. 1–3; Он же. Трагедии / Пер. С. Шервинского, М., 1979. Ссылки на древнегреческий текст трагедий Софокла делаются по изданию: Sophocle. T. I–II / Texte établi et traduit par P. Masquerai. Paris, 1940–1942.

Вот кто мне мать! А Месяцы – мне братья

[οἱ δὲ σὺν γένετ' ἠῶνες]:

То вознесен я, то низринут ими.

(Софокл. Эдип-царь, 1080-1083/
Пер. С. Шервинского)

Отмечая содержащийся в этих словах Эдипа намек на связь фигуры судьбы с месяцами и, следовательно, с годичным космическим ритмом, напомним еще раз о том, что аналогичную связь мы констатировали ранее и в египетской культурной традиции.

4. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СУДЬБЕ И ВЕРА В ПРОРИЦАНИЯ И ОРАКУЛЫ

Представления о судьбе обнаруживают достаточно тесную связь с мантикой, т.е. "искусством" предсказания, предвидения будущего, прорицания, и с верой в оракулы. Это определенно указывает на то, что представления о судьбе, хотя бы отчасти, имели в качестве своих истоков прогресс понимания значимости для человека знания, в частности такого знания, которое считалось позволяющим предвидеть будущее. Поэтому связь представлений о судьбе с мантикой и верой в оракулы тоже можно рассматривать как некоторый намек на роль гносеогенных факторов в формировании представлений о судьбе, что, разумеется, и расширяет, и модифицирует понятие гносеогенных истоков, поскольку акцент, который мы до этого делали на признании в рамках представлений о судьбе объективной необходимости, смешается на веру в возможность обладания знанием будущего, но такого будущего, которое предопределено, т.е. тоже осуществляется с неотвратимостью. Мантика и оракулы как раз и претендовали на то, что они дают знание такого будущего, предопределенность которого составляет центральный пункт веры в судьбу.

Способность к знанию предопределенного будущего мыслилась древними греками, конечно же, как данная далеко не каждому человеку, т.е. как божественный дар. Таким, например, считался дар знаменитого фиванского прорицателя Тиресия. По одной версии, изложенной Каллимахом в гимне "Купание Паллады", Тиресий получил дар прорицания от Афины как компенсацию за то, что она ослепила его, поскольку он случайно увидел ее купающейся. По другой версии, излагаемой Аполлодором (III, 6, 7), Тиресий получил прорицательский дар от Зевса – тоже как компенсацию за то, что он был ослеплен, на этот раз Герой, ибо в ее споре с Зевсом он поддержал не ее, а Зевса. Этот

дар знания будущего слепой Тиресий сохраняет даже после смерти в загробном мире (см.: "Одиссея", XI, 90-139). Другой, не менее известный в древнегреческой мифопоэтической традиции прорицатель – Калхант – получил прорицательский дар от Аполлона (см.: "Илиада", I, 69-74). От Аполлона же получила свой пророческий дар вещая дочь Приама Кассандра (см.: Эсхил. Агамемнон, 1202-1212).

Но чудесный, божественный дар прорицания обеспечивал особую значимость и знанию, которое дано прорицателю. А поскольку именно этот особый статус данного знания придавал смысл и предполагаемой им предопределенности будущего, равнозначной вере в судьбу, то для такой веры эта ее связь с таким знанием не может не признаваться весьма существенной.

Боги не только награждали избранных людей способностью к прорицанию, но и сами обладали таким же даром. Причем связанное с даром прорицания представление об избранности переносилось и на богов. Поэтому считалось, что не все боги обладают знанием будущего, особенно если дело идет об их собственном будущем. Так, даже Зевс не всегда знает предопределения судьбы. В "Илиаде" он дважды прибегает к уже знакомым нам золотым весам, чтобы узнать предопределение судьбы в одном случае относительно того, какому войску, ахейскому или троянскому, суждена победа в тот день (см.: "Илиада", VIII, 68-74), в другом – относительно того, кому из героев, Ахиллу или Гектору, суждено пасть в поединке (см.: "Илиада", XXII, 209-213). Но ситуация с использованием Зевсом "весов судьбы" недостаточно очевидна, и вопрос о том, демонстрирует ли она зависимость Зевса от судьбы или, наоборот, зависимость судьбы от Зевса, остается дискуссионным. Позже у нас еще будет возможность специально остановиться на этом вопросе, а здесь сошлемся на другой пример, не оставляющий и тени сомнения и относительно абсолютной зависимости Зевса от судьбы, и относительно того, что самому ему не дано знать именно свое собственное предопределенное будущее. Об этом недвусмысленно говорит Прометей в трагедии Эсхила "Прометей прикованный" (см.: 511-519, 756-770, 907-931, 947-959). Но то, что судьба предопределила Зевсу, известно Прометею, само имя которого означает "Предвидящий", "Прозорливый", "Провидец", так что здесь даже терминологически, через семантику имени Прометея, подчеркнуто, что искусство прорицания означает способность предвидеть, знать будущее.

Но, согласно Эсхилу, Прометей узнал о том, что судьба предопределила Зевсу, от своей матери Фемиды (Эсхил. Прометей прикованный, 873-874). Она же, по словам самого Прометея, зовется не только Фемидой, но и Геей (см.: Там же, 209-210),

т.е. "Землей". Именно Фемида-Гея обладает знанием судеб богов (см.: Там же, 210-211, 873-874). В другой трагедии, "Эвмениды", Эсхил называет Гею первопророчицей, но Фемида выступает там уже как дочь Геи, которая наследует от матери прорицательство, которое затем от нее через ее сестру Фебу перейдет в конце концов к сыну этой последней - Аполлону (см. Эсхил, Эвмениды, 1-9).

Также и согласно Аполлодору, Гея с Ураном выступают в роли первых прорицателей, когда они предрекают своему сыну Крону, который сверг с небесного трона своего отца, что он будет свергнут его собственным сыном (что сделал потом Зевс). Затем Гея снова выступила в роли прорицателя, предсказав Зевсу победу в его войне с Кроном и с титанами и сообщив ему условие достижения этой победы (см.: Аполлодор, I, 1, 5; I, II, 1).

По сообщению Павсания, в Олимпии имелся алтарь Геи с ее оракулом, рядом с которым находился жертвенник Фемиды (см.: Павсаний, V, 14, 10).

С учетом отмеченной традиции связывать пророческое знание судеб самих богов с именем Фемиды, наследовавшей способность к такому знанию от своей матери Геи, можно, по-видимому, рассматривать то, что богини судьбы Мойры изображаются у Гесиода в качестве дочерей Фемиды (см.: "Теогония", 904), как выражение "понимания" самой мифологической мыслью того, что представления о судьбе в какой-то мере производны от веры в прорицательское искусство.

С точки зрения вопроса о гносеогенных истоках представлений о судьбе не менее показательна и вера в оракулы. По образному выражению Стокка, "идея предопределенного порядка

судьбы в делах человека... была вскормлена верой в оракулы"⁶⁵. Как и пророчество, оракул претендует на то, что дает знание такого будущего, которое предопределено. Но если даром пророчества могут быть наделены не только боги, но и некоторые люди, то оракулы исходят только от самого божества. Поэтому по сравнению с пророчеством как именно человеческим искусством оракулы суть проявление не просто человеческого, хотя и санкционированного в конечном счете божеством, а непосредственно божественного знания предопределенного будущего. Но непосредственно божественный статус этого знания в еще большей степени, чем особый статус знания прорицателей (поскольку это последнее занимает промежуточное положение меж-

⁶⁵ Stock St. G. Fate (Greek and Roman) // Encyclopaedia of religion and ethics. Vol. V. P. 786.

ду знанием божественным и знанием человеческим), придает смысл предполагаемой этим знанием вере в предопределенность будущего.

Таким образом, вера в даваемое оракулом знание предопределенного будущего также может рассматриваться как указание на гносеогенные истоки представлений о судьбе. Вместе с тем и пророчества и оракулы отличаются тем, что знания о предопределенном будущем выражаются в словесной форме. Это заставляет нас вспомнить о роли божественного слова в древнемесопотамских и древнеегипетских представлениях о судьбе, о том, что там эта роль в определенной мере генетически была связана с магией слова⁶⁶. В древнегреческой культурной традиции аналогичная роль слова проявляется гораздо слабее и более косвенно, равно как и ее связь с магией слова. Но сказать, что ни та, ни другая не проявляются здесь никак, было бы неверно.

Так, в "Илиаде" (VIII, 401, 454) Гомер вкладывает в уста Зевса, угрожающего Гере и Афине, которые собрались расстроить его планы, слова: "Ибо так я реку [$\omega\delta\epsilon\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\acute{\xi}\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$], и сие исполнено будет". Мысль о том, что изреченное верховным богом непременно будет исполнено, звучит здесь вполне отчетливо. Таким образом, слово Зевса как верховного бога оказывается равнозначным предопределению судьбы.

Но особенно энергично непреложность решений верховного божества утверждается в пассаже из "Илиады", в котором Зевс заверяет мать Ахилла – богиню Фетиду – в том, что он выполнит ее просьбу отомстить за обиду, нанесенную Агамемноном ее сыну. Правда, при этом верховная божественная воля выражается не в словесной форме, а в кивке головы: "...головою кивну, чтоб ты уверилась. Сей бо от меня меж бессмертными величайший есть знак: ибо мой знак невозвратен, не ложен, и не напрасно... есть, к чему я головою кивну" ("Илиада", I, 524-527).

Что же касается связи "изреченного слова" как такового (безотносительно к тому, произнесено ли оно богом или же пришателем) с идеей предопределения, то на такую связь указывают особенности употребления в древнегреческом языке ряда слов и выражений. Так, среди довольно большого количества слов, которые использовались непосредственно для номинации

⁶⁶ См.: King W. Fate (Babylonian) // *Encyclopaedia of religion and ethics* / Ed. J. Hastings. Edinburgh; New York. 1955. Vol. V. P. 778; Quaеgebeur J. Le dieu égyptien Shai... P. 45.

судьбы, имелось существительное τὸ χρεῖον, родственное глаголу χραῶ ("давать ответ", "прорицать", "предвещать") и означающее непосредственно "предреченное", а также "нужное", "должное" и "то, что неизбежно должно случиться". В этом отношении древнегреческое τὸ χρεῖον эквивалентно латинскому *fatum*, которое также означало "судьбу", но также и "вещное слово", "предвешание", "прорицание". Однако слово τὸ χρεῖον для обозначения непосредственно "судьбы" или хотя бы в прямой связи с представлением о судьбе в гомеровском эпосе не используется. В таком значении оно будет употребляться гораздо позднее, например Еврипидом (см.: Еврипид. Ипполит, 1256)⁶⁷, Платоном (см.: Платон, Федр, 255a)⁶⁸, Аполлонием Родосским (см.: Аполлоний Родосский. Аргонавтика, I, 440)⁶⁹.

К этому факту столь позднего использования данного слова для обозначения судьбы и отсутствия такого его использования у Гомера мы еще вернемся. Теперь же отметим, что Гомер ("Одиссея", VIII, 79) употребляет причастие настоящего времени, образованное от глагола χραῶ: "Так бо ему (Агамемнону. — В.Г.) веший [χρεῖων] сказал Феб Аполлон". Речь идет о том, что Агамемнон получил оракул от Аполлона в Пифийском храме. Но сама вера в оракул — это вера в предопределенность предсказываемого оракулом будущего, соединенная не только с верой в авторитет божественного слова, но и в то, что божество обладает знанием этого предопределенного будущего.

Для обозначения и прорицания, и оракула в древнегреческом языке существовало также слово θεσφατος. Оно означало "возвешенный богом", "сужденный свыше", "предопределенный". Например, в "Илиаде" Гомер говорит о Ферекле, построившем

⁶⁷ Здесь и далее ссылки на русский перевод трагедий Еврипида делаются по изданию: Еврипид. Трагедии. М., 1980. Т. I-II. Ссылки на греческий текст по изданию: Euripides. Tragödien. Bd 1-5 / Griechisch und Deutsch von Dietrich Ebener. Berlin, 1972-1979.

⁶⁸ Здесь и далее ссылки на произведения Платона делаются по изданиям: Платон. Соч.: В 3-х т. М., 1968-1972 (русский перевод); Platonis opera / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonia, 1956-1959. Т. 1-5.

⁶⁹ Здесь и далее ссылки на древнегреческий текст и русский перевод "Аргонавтики" Аполлония Родосского делаются по изданию: Аполлоний Родосский. Аргонавтика. Тбилиси, 1964.

корабли для Париса, на которых тот отправился за Еленой, чтобы увезти ее в Трою (что стало причиной Троянской войны и гибели Трои), что он "ни мало богов предопределений [*οὐ τι θεῶν ἐκ θέσφατα*] не ведал" ("Илиада", V, 64). В другом пассаже в уста самого Зевса Гомер вкладывает выражение *θέσφατόν ἐστι*: "так суждено (есть)" ("Илиада", VIII, 477), когда он предупреждает Геру о своих планах в ответ на ее озабоченность судьбой ахейцев, теснимых троянцами.

В "Одиссее" (X, 473) это же выражение употребляют товарищи Одиссея. Когда же рассказывается о том, что Одиссей проник в загробный мир специально для того, чтобы спросить душу уже умершего прорицателя Тиресия о своей судьбе, в связи с высказанным Тиресием прорицанием тоже используется выражение *κατὰ θέσφατ'* (см.: "Одиссея", IX, 151). На *παλαίφατα θέσφατ'* ("древлеременные проречения") ссылается в "Одиссее" киклоп Полифем ("Одиссея", IX, 507). Когда Полифем узнал, что имя человека, который ослепил его, Одиссей, он вспомнил о пророчестве, данном ему когда-то прорицателем Телемосом Евримидом (см.: Там же, IX, 508-512). Это же выражение - "древлеременные проречения" - Гомер вкладывает в уста царя феаков Алкиноя ("Одиссея", XIII, 171), когда Посейдон превратил в скалу корабль, на котором феаки отвезли Одиссея на его родную Итаку (см.: "Одиссея", XIII, 162 слл.).

Если речь заходила о прорицаниях и оракулах, использовались также слова, родственные глаголу *μαντεύομαι* ("прорицать", "пророчить"), (см., например: "Одиссея", IX, 509; XVII, 154).

Таким образом, общность представлений о той, данной свыше предопределенности будущего, которая предполагается и верой в прорицания и оракулы, и идеей судьбы, а следовательно, и внутреннее родство идеи судьбы и веры в прорицания и оракулы очевидны не только с точки зрения, так сказать, общих соотношений концептуального характера, но и в свете приведенных здесь фактических данных, касающихся соответствующего словоупотребления.

Что же касается связи истоков древнегреческих представлений о судьбе с магией слова, то ее следы настолько слабы, что их реконструкция может производиться только на уровне гипотез. В качестве такой гипотезы нам представляется возможным предположить определенную генетическую связь веры в прорицания с верой в силу заклинаний и проклятий. Вспомним, например, гомеровский вариант легенды о смерти Мелеагра. Мать Мелеагра заклинает богов отомстить за убитого брата. Симптоматично, что ее заклинаниям вяля именно Эриния. В "Одиссее" (XI, 271 слл.) излагается история Эдипа. После то-

го как боги открыли, что он по неведению убил своего отца Лая и женился на собственной матери Эпикасте, Эпикаста повесилась, "ему же скорби оставила за собою (позади) многие весьма, каковые для матери Эринии устраивают" ("Одиссея", XI, 279-280).

То, что Эринии в определенной мере ассоциировались с божествами судьбы и вместе с тем представлялись своего рода гарантами исполнения родовых проклятий (что проявилось в уже отмеченных гомеровских вариантах легенд и о Мелеagre, и об Эдипе), позволяет предполагать, что в формировании идеи предопределения, составляющей основу концептуального содержания представлений о судьбе, определенную роль могла сыграть и вера в неотвратимость исполнения произнесенного проклятия, сходная с верой в действенность магии слова. Б. Дитрих даже полагает, что "у Гомера Эринии часто оказываются лишенными своей личной силы... они просто синонимы проклятия или проклятий, которые произносит человек"⁷⁰.

Веру в неотвратимость исполнения проклятия роднит с идеей предопределения прежде всего то, что эта вера есть вера в неотвратимость определенного будущего, причем такого будущего, которое этим проклятием и как бы наперед задано, и вместе с тем задается как уже заранее известное. Последнее обстоятельство сближает проклятие с пророчеством.

В качестве примера того, что проклятие изображается как ставшее пророчеством, которое оказывается и предопределением неотвратимой судьбы, за осуществлением которой следят вместе с Мойрами Эринии, сошлемся еще раз на трагедию Эсхила "Прометей прикованный". В этой трагедии Прометей неоднократно говорит о бедах, предопределенных судьбой Зевсу, от которых спасти Зевса может только сам Прометей (см.: Эсхил. Прометей прикованный, 518, 770, 907-927). И вот оказывается, что когда осуществится эта предreshенная Зевсу судьба,

Тут и сбудется
Проклятие Крона полностью, которое,
С престолом расставаясь, произнес отец.
(Эсхил. Прометей
прикованный, 910-911)

Таким образом, проклятие Крона, произнесенное им в адрес своего сына Зевса, когда тот низверг его с престола, действительно, стало одновременно и пророчеством, а также и неотвра-

⁷⁰ Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 234.

тимой судьбой, от которой Зевсу не уйти, и "кормовым веслом" которой правят

Три Мойры да Эринии, что помнят все.

(Там же, 516)

5. ГОМЕРОВСКИЕ НОМИНАЦИИ СУДЬБЫ И НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ГНОСЕОГЕННОГО ПОДХОДА К ПРОБЛЕМЕ ПРИРОДЫ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СУДЬБЕ

Итак, гносеогенные истоки нельзя не принимать во внимание, когда речь идет о природе древнегреческих представлений о судьбе, в особенности когда эти последние рассматриваются в качестве одного из важнейших этапов формирования идеи объективной необходимости, идеи закона.

Представление о необходимости, неотвратимости осуществления судьбы составляет важнейшую особенность концептуального содержания уже гомеровской мифологемы судьбы. Более того, у Гомера этот момент фатальности осуществления предрешений судьбы уже с достаточной отчетливостью осознан, выражен, или, точнее, отрафлексирован. Так, пытаясь успокоить Андромаху, Гектор говорит ей: "Любезная, не слишком сокрушайся душою: ибо никакой меня против судьбы [*ὕπερ αἰῶα*] муж к Аиду не низвергнет. Участи [*μοῖρα*] своей никто, я думаю, не избежал из людей" ("Илиада", VI, 481-488). Столь же отчетливо мысль о фатально-непреодолимом и одновременно безусловно всеобщем характере власти над людьми судьбы выражена и в "Одиссее". В Аиде душа Ахилла говорит, обращаясь к душе Агамемнона: "Конечно, и тебе... предстать долженствовала доля пагубная [*μοῖρ' ὀλοή*], которую никто не избегает, кто бы ни родился [*τὴν οὐ τις ἀλεύεται ὅς κε γένῃται*]" ("Одиссея", XXIV, 28-29). Показательно в этом плане и употребление Гомером поэтического клише *κραταὴ μοῖρα* - "неодолимая (мошная, могучая, сильная и т.п.) судьба" (см.: например: "Илиада" V, 83; V, 629; XVI, 333; XVI, 853; XIX, 411; XX, 477; XXI, 110; XXIV, 209).

Все это как будто подводит к заключению, что древнегреческие представления о судьбе изначально формировались как главным образом непосредственно выражение идеи необходимости. Однако такой вывод как раз и не будет соответствовать особенностям номинаций судьбы у Гомера. Дело в том, что идея необходимости осуществления предрешений судьбы получила свое специфически мифологическое выражение в форме персонификации самого концепта необходимости лишь гораздо позднее - в

VI–IV вв. до н.э. Только тогда одной из богинь судьбы становится персонифицированная *Ἀνάγκη*, т.е. "Необходимость", а у Платона в Эр-мифе⁷¹ Ананка даже выступает как мать трех традиционных богинь судьбы Мойр, которые низводятся при этом до положения всего лишь ее помощниц (см.: Платон. Государство, 616 с слл.). Специальный разговор об этой ипостаси судьбы у нас еще впереди. А сейчас нам важен сам факт, что Гомер еще не знает этого образа персонифицированной "Необходимости". Более того, слова, означающие непосредственно "необходимость", в гомеровском эпосе не используются для номинации судьбы также и в качестве ее нарицательных имен. Такое их использование будет иметь место лишь гораздо позднее.

Все это говорит о том, что идея судьбы как фатальной необходимости еще не получила у Гомера специфически мифологического выражения и не акцентируется терминологически посредством использования для номинации судьбы соответствующих слов. Для номинации судьбы Гомер использует совсем другие слова, хотя (как только что отмечено) сама идея фатальности судьбы уже не только имплицитно присутствует в его представлениях о судьбе, но в определенной мере и оторефлектирована.

Что же касается слов, обозначающих "необходимость", то Гомер употребляет их достаточно часто. Это – уже упомянутое нами слово *ἀνάγκη* (эпическая форма: *ἀνάγκαιη*) вместе с другими родственными ему словами (например: "Илиада", IV, 300; V, 633; VI, 85, 458; VIII, 57; IX, 429; X, 418; XI, 150 и др.; "Одиссея", I, 154; II, 110; IV, 557; V, 14, 154; XII, 330 и др.), слова *χρεῖω* (эпическая форма: *χρεῖω*), *χρεῖος* (эпическая форма: *χρεῖος*), *χρή* вместе с другими родственными им словами (например: "Илиада", I, 216; IX, 75, 197, 604; X, 85, 118; XIX, 420 и др.; "Одиссея", II, 28; IV, 463; VII, 353; XIV, 364; XV, 201; XXI, 17 и др.).

Разумеется, у Гомера концепт необходимости – это еще не философская абстракция. Указанные слова он употребляет главным образом для обозначения "необходимости" как "принуждения", "нужды", "надобности", "того, что нужно", "того, что нужно или должно делать", "долга", "обязательства" и т.п. Но неотвратимость и принуждающая сила такой необходимости у него уже подчеркивается. Так, в "Илиаде" (VIII, 57) он употреб-

⁷¹ Речь идет о рассказе, приписываемом Платоном некоему Эру, который якобы умер, побывав в потустороннем мире, но затем воскрес и смог поведать о том, что он там видел.

ляет выражение $\chi\rho\epsilon\iota\omicron\tau\ \acute{\alpha}\nu\alpha\upsilon\kappa\alpha\iota\eta$ ("по неотвратимой необходимости").

Еще раз подчеркнем, что в дальнейшем указанные слова греческие авторы будут употреблять непосредственно для номинации судьбы или в непосредственной связи с концептом судьбы. На такое употребление слов $\acute{\alpha}\nu\alpha\upsilon\kappa\eta$ и $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ мы уже указывали. В качестве примера такого же употребления слова $\chi\rho\eta\acute{\nu}$ можно сослаться на 260-й стих трагедии Еврипида "Гекуба". Поэтому тот факт, что у Гомера эти слова для номинаций судьбы еще не использовались, позволяет сделать важные для нас выводы.

Прежде всего, из этого факта следует, что при всей значимости для генезиса мифологемы судьбы гносеогенных факторов не эти факторы, не успехи в познании объективной необходимости сыграли главную, определяющую роль в возникновении древнегреческих представлений о судьбе. Если бы дело обстояло наоборот, судьба и понималась бы изначально как прежде всего "необходимость". В таком случае было бы естественным, чтобы и божество судьбы было изначально персонификацией абстрактного концепта необходимости.

Персонификация абстракций есть старый прием, характерный для религиозно-мифологического творчества многих индоевропейских народов⁷². Наличие у Гомера такого рода персонификаций, например фигур Страха и Ужаса, подтверждает причастность к таким народам и греков. Еще Г. Узенер⁷³ пришел к выводу, что подобные персонифицированные абстракции, выступавшие в качестве богов, не были поздними образованиями греческой религиозной мысли. То, что фигуры Страха и Ужаса были известны (как отмечалось в предыдущей главе) хеттам, убедительно подтверждает древность и самих этих фигур, и приема персонификации абстракций не только в хеттской, но, возможно, и в микенской культурных традициях.

Роль этого приема достаточно наглядно проявляется и в гомеровских божествах судьбы. Так, гомеровские Мойра и Айса — это персонификации главным образом абстрактного концепта "доли" — части, порции, хотя этим их содержание, как мы увидим ниже, и не исчерпывается.

⁷² См.: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 33-34; ср.: Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 62, 358-360.

⁷³ См.: Usener H. Götternamen. Frankfurt, 1948 (первое издание — 1912 г.).

Вообще слова, используемые Гомером для номинации судьбы, дают достаточно богатую информацию о том, какие именно образы или "символы" могли составлять исходный материал, трансформацию которого в мифологические представления о судьбе, по-видимому, можно предполагать составляющей содержание процесса их генезиса. Использование Гомером именно этих слов позволяет с уверенностью говорить, что изначально представление о судьбе у древних греков не было результатом прямой персонификации абстракции необходимости или какой-либо близкой к ней по содержанию абстракции. Напротив, они свидетельствуют, что древнегреческие мифологические представления о судьбе восходят к "символам", содержание которых, как мы увидим позже, если и имело какое-то отношение к представлению о необходимости, то это отношение было не исходным, а вторичным.

Правда, в "Илиаде" можно обнаружить косвенные признаки того, что характерному для будущих столетий процессу сближения образов судьбы и "необходимости", который (как говорилось выше) в конце концов завершится их отождествлением, определенный импульс был задан именно Гомером. Так, мы уже отмечали, что судьба – "мойра" имела у Гомера стандартный эпитет *κράταιη*. А с учетом именно стандартности этого эпитета для "мойры" следует признать весьма симптоматичным то, что дважды ("Илиада", VI, 458; "Одиссея", X, 273) Гомер употребляет эпитет *κρατερή* и для характеристики "ананки", фактически положив этим начало традиции, развитие которой в дальнейшем нам тоже предстоит еще рассмотреть.

В гомеровском эпосе можно проследить определенную вариацию оппозиций, один член которой – выражение *ἐλεύθερον ἥμαρ* ("свободный день", "день свободы"), а другой варьируется следующим образом: *δούλον ἥμαρ* ("рабский день", "день рабства") ("Илиада", VI, 455, 463) и *ἥμαρ ἀναγκάτων* ("день принуждения") ("Илиада", XVI, 831, 836). С последними двумя выражениями образуют своеобразный семантический ряд⁷⁴ такие выражения, как *κακὸν ἥμαρ* ("злой день",

⁷⁴ В семантический ряд входят понятия, более или менее постоянно взаимозаменяемые или ассоциативно связываемые между собой в мифотворчестве и словотворчестве, причем обусловленность их связи с точки зрения современной логики может быть недостаточно очевидна, но в историческом плане раскрывается как "метафорическая" или одна из "метонимических" ассоциаций" (Дьяконов И.М. Введение // Мифологии древнего мира. С. 12).

"плохой день", "день несчастья") ("Илиада", IX, 597; XX, 315; XXI, 374), *νπλεῖς ἥμαρ* ("несчастный день") ("Илиада", XVII, 615), *μόρσιμον ἥμαρ* ("смертный день", "день судьбы") ("Илиада", XV, 613; "Одиссея", X, 175) и *αἰσιμον ἥμαρ* ("роковой день", "день судьбы") ("Илиада", VIII, 72; XXII, 100; XXII, 212). В последних двух выражениях уже используются термины, производные от слов, непосредственно означающих "судьбу" (*μόρος* и *αἶσα*). Вхождение в этот семантический ряд выражений *ἥμαρ ἀναγκαῖον*, с одной стороны, и *αἰσιμον ἥμαρ* и *μόρσιμον ἥμαρ* – с другой, также можно интерпретировать как симптом сближения представлений о судьбе с представлениями о необходимости, выражаемыми словом "ананка".

Все это как будто дает повод усомниться в нашем выводе, что значение гносеогенных факторов для генезиса древнегреческих представлений о судьбе не было определяющим. Ведь в обосновании этого вывода ключевую роль играет констатация того, что в гомеровском эпосе слова, означающие непосредственно "необходимость", для номинаций судьбы не используются. Тем не менее оказывается, что одно из этих слов у Гомера все же употреблено не совсем безотносительно к представлению о судьбе.

Разумеется, надо отдавать себе отчет в том, что мы не располагаем достаточно репрезентативным материалом, непосредственно относящимся к тем представлениям древних греков догомеровских времен, из которых развились собственно представления о судьбе, содержащиеся в гомеровских поэмах. Поскольку, как уже отмечалось, реконструкцию картины становления гомеровских представлений о судьбе приходится производить, исходя главным образом из них самих, в такой реконструкции, как и в любой реконструкции, момент гипотетичности неустраним, и это постоянно надо иметь в виду.

Кроме того, "гомеровский период, если признать, что за этим понятием все же скрывается некая объективная реальность, а не просто вневременная поэтическая фикция"⁷⁵, в гомеровских поэмах предстает "как бы в своей среднестатистической оценке. Резкие различия, существующие между его началом и концом (о них нас информирует главным образом археология), у Гомера почти не ощущаются: настолько они сглажены общей идеали-

⁷⁵ Андреев Ю.В. Об историзме гомеровского эпоса // Вестн. древ. истории. 1984. № 4. С. 9.

зирующей окрашенностью эпического повествования"⁷⁶. Это затрудняет реконструкцию картины эволюции гомеровских образов, в том числе и эволюции содержащихся в поэмах Гомера представлений о судьбе, в пределах самого гомеровского периода. Нельзя с определенностью сказать, у самого ли Гомера берет начало процесс сближения образа судьбы и образа "ананки", или же Гомер следует уже сложившейся традиции. Но даже если исходить из того, что такая традиция уже существовала до Гомера, все же нельзя не учитывать то обстоятельство, что и у Гомера она еще не получила какого-либо развития. Те намеки на возможность сближения указанных образов, которые мы обнаруживаем у Гомера, сами по себе настолько слабы, что даже если они в дальнейшем и сообщили определенный импульс процессу быстрого сближения этих образов, все же в качестве таких намеков они воспринимаются только в свете того, что несколько столетий спустя этот импульс все же, так сказать, сработал. А поскольку представления о судьбе, запечатленные в гомеровских поэмах, являются весьма развитыми, то столь контрастирующая с этим слабость отмеченных намеков на возможность сближения в гомеровском эпосе с этими представлениями образа "ананки", конечно же, не позволяет воспринимать эти намеки как серьезный повод усомниться в сделанном выше выводе, что отнюдь не гносеогенные факторы, не успехи в познании объективной необходимости и не основанные на этих успехах представления о необходимости сыграли определяющую роль в процессе генезиса древнегреческих представлений о судьбе.

Вместе с тем то обстоятельство, что слова, означающие "необходимость" (в том числе и слово *χρεῖων*, которое, как уже отмечалось, родственно глаголу *χράω* ("прорицать") и означает не только "то, что неизбежно должно случиться", т.е. "необходимое", но и "предреченное"), со временем все же стали использоваться для номинации судьбы, – позволяет говорить о явной тенденции к усилению роли непосредственно концепта необходимости в дальнейшем развитии уже сформировавшихся представлений о судьбе.

Оценивая – на основании учета рассмотренных особенностей гомеровских номинаций судьбы – роль концепта необходимости в формировании древнегреческих представлений о судьбе как отнюдь не определяющую, следует также иметь в виду, что и слова, означающие "необходимость", в том числе и слово "ананка", у Гомера еще далеки от того, чтобы репрезентировать абстракцию необходимости. Выше уже отмечалось, что эти слова

⁷⁶ Там же. С. 10.

означают у него в основном "нужду" и "принуждение". Г. Шрекенберг на основании анализа типичных примеров, или формул, гомеровского применения слова "ананка" заключает, что «"ананка" как "рабский жребий" или "рабство" стоит ближе всего к основному значению, содержащемуся в формулах...»⁷⁷. Более того, он выдвигает предположение, «что именно эти формулы сохранили самый старый смысл слова "ананка"»⁷⁸. Но даже если Шрекенберг не во всем прав, даже если, как пишет П. Шантрэн, он "в конечном счете предлагает невозможную этимологию"⁷⁹ слова "ананка", все же с учетом эволюции употребления этого слова можно не сомневаться в том, что выступающее (в конечном счете) в качестве одного из его значений "понятие фатальности и т.п. развилось только как вторичное"⁸⁰.

Итак, тот факт, что идея фатальности предрешений судьбы уже в достаточной степени разработана у Гомера, но вместе с тем в наборе терминов, которыми обозначалась у него судьба, это не нашло еще своего выражения, данный факт является, на наш взгляд, убедительным доводом в пользу предположения, что указанные термины содержат ключ к решению вопроса об истоках формирования древнегреческой мифологемы судьбы. Ведь идея фатальности, необходимости составляет важнейший аспект концептуального содержания представлений о судьбе. И то, что представление о судьбе как непосредственно "необходимости" сформировалось лишь гораздо позднее, свидетельствует, что и в гомеровские, да и долго еще в послегомеровские времена процесс развития мифологемы судьбы еще не завершился.

Анализ семантики гомеровских номинаций судьбы позволяет утверждать, что древнегреческие представления о судьбе сформировались на основе "символов", весьма далеких от того, чтобы быть непосредственным выражением идеи необходимости. Если исходить из того, что процесс трансформации этих "символов" в мифологему судьбы и составлял основное содержание процесса генезиса этой последней, то гомеровские представле-

⁷⁷ Schreckenbergh H. Ananke. München, 1964. S. 27.

⁷⁸ Ibid. S.1.

⁷⁹ Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1968. T. I. P. 83.

⁸⁰ Ibid.

ния о судьбе, а прежде всего слова, которые используются в гомеровских поэмах для обозначения судьбы, и должны в первую очередь приниматься во внимание при выдвижении гипотез относительно того, какие именно "символы" могли составлять исходный материал для формирования древнегреческой мифологии судьбы и под влиянием каких факторов могло осуществиться это ее формирование.

Что же касается гносеогенных факторов, то в данной главе мы попытались выявить их значение. Наш вывод, что они не могут рассматриваться как определяющие, отнюдь не означает, что их вообще не следует принимать в расчет. Но и переоценивать их значение тоже, как видим, оснований нет. Как мы надеемся показать в следующей главе, особенности гомеровских номинаций судьбы позволяют заключить, что в процессе генезиса древнегреческих представлений о судьбе главную роль играли социогенные факторы.

Даже если исходить только из того, что древнегреческие представления о судьбе возникли как своеобразная форма осмысления и выражения идеи объективной необходимости, закономерности, регулярности и т.п. в явлениях действительности, и саму эту идею рассматривать только как результат познавательных успехов человека, то и в рамках такого, казалось бы чисто гносеогенного, подхода к проблеме истоков представлений о судьбе нельзя не согласиться с тем, что их природа была одновременно и социогенной. Такой вывод следует уже из той тривиальной констатации, что соответствующие познавательные успехи суть социально-исторический продукт. Кроме этого весьма общего соображения следует также учесть и более конкретное обстоятельство, подчеркнутое Бэнетом и состоящее в том, что в те времена "регулярность человеческой жизни осознавалось намного яснее, чем ход природы. Человек жил в заколдованном круге закона и обычая"⁸¹.

Однако, ставя вопрос о социогенной природе древнегреческих представлений о судьбе, мы имеем в виду не только и не столько социальную в широком смысле природу их гносеогенных истоков, но их социогенную природу в том более узком смысле, что они суть порождение, выражение и отражение определенных процессов в сфере собственно социальных отношений.

⁸¹ Burnet J. Greek philosophy. L., 1968. P. 85.

ПРОБЛЕМА СОЦИОГЕННОЙ ПРИРОДЫ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СУДЬБЕ

1. ГОМЕРОВСКИЕ НОМИНАЦИИ СУДЬБЫ. СУДЬБА КАК ДОЛЯ И ЖРЕБИЙ

Слов и выражений, которые Гомер употребляет для номинации судьбы или непосредственно в связи с идеей судьбы, сравнительно много.

Прежде всего приведем имена особых богинь судьбы, которые упоминаются в гомеровском эпосе. Это — *Μοῖρα*, — как правило, в единственном числе ("Илиада", XIX, 87, 410; XXIV, 209) и только однажды ("Илиада", XXIV, 49) во множественном числе (*Μοῖραι*); *Αἶσα* ("Илиада", XX, 127; "Одиссея", VII, 197); *Κλωθες* ("Одиссея", VII, 197) во множественном числе; *Κῆρ* ("Илиада", XVIII, 535).

Слова *μοῖρα* (см., например: "Илиада", III, 101; IV, 517 и др.; "Одиссея", I, 100; III, 238 и др.), *αἶσα* (см.: "Илиада", I, 416; V, 209 и др.; "Одиссея", V, 206; XIII, 306 и др.), *κῆρ* (см.: "Илиада", VIII, 70; XIII, 665 и др.; "Одиссея", III, 409; XI, 171 и др.) употребляются Гомером для обозначения непосредственно "судьбы" также и не в качестве имен соответствующих персонификаций. Среди таких "нарицательных имен", обозначающих "судьбу", у Гомера фигурируют также слова *μόρος* (см.: "Илиада", VI, 357; XVIII, 465 и др.; "Одиссея", I, 166; IX, 61 и др.), *πότμος* (см.: "Илиада", II, 359; IV, 170 и др.; "Одиссея", II, 250; III, 16 и др.), *οἶτος* (см.: "Илиада", VIII, 34; VIII, 354 и др.; "Одиссея", III, 134; VIII, 489 и др.).

В непосредственной связи с представлениями о судьбе употребляются у Гомера также такие производные от вышеприведенных слова, как *αἰσίμος* (см., например: "Илиада", IX, 245; XXI, 291), *μόρσιμος* (см., например: "Илиада", V, 674), *μόριμος* ("Илиада", XX, 302). В качестве имеющих прямое отношение к представлениям о судьбе используются в гомеровских поэмах слова *πρωμένον* (см. например: "Илиада", XV, 209; *πρωμένον αἶσῃ*), *πρωται* ("Илиада", XVIII, 329), *εἵματος* ("Илиада", XXI, 280; "Одиссея", V, 312), *δαίμων* ("Илиада", VIII, 166; "Одиссея", XI, 61; *δαίμονος αἶσα κακή*), *θέσφατος* ("Илиада", V, 64; VIII, 477; "Одиссея", IX, 507; X, 473).

Нас будут интересовать сейчас прежде всего те слова, кото-

рые использовались в гомеровских поэмах непосредственно в номинации судьбы. Причем, как отмечал еще Г. Нильссон, имея их "нарицательное значение должно было быть первоначальным значением, и это есть исходный пункт рассмотрения"¹. Все эти слова, за исключением слова *κλῶθες*, "нарицательное значение" которого вполне однозначно передается русским словом "Пряхи", многозначны и помимо того, что все они употреблялись в значении "судьба", в других своих главных "нарицательных значениях" также сходны.

Значение "доля" как "часть чего-либо" имеют слова "мойра" и "айса". Слово *μόρος*, производное (так же как и слово *μοῖρα*) от глагола *μεῖρομαι*, иногда означало "часть земли, земельная мера". Слово *οἶτος* "не выражает ясно понятие части, как *μοῖρα* и *αἶσα*, и относительно его этимологии единства взглядов нет"². Значение "жребий" имели слова "мойра", "айса", "потмос" и "ойтос"; значение "смерть", "гибель", "кончина" - слова "айса", "мойра", "морос", "потмос", "ойтос" и "кер".

Производными от глагола *μεῖρομαι* ("получать в качестве части") и, соответственно, родственными словам *μοῖρα* и *μόρος* являются слова *εἰμῆρται*, *εἰμῆρτο*. Слова *πρωτεύων* и *πρωταί* являются производными от глагола *πρω* ("предоставлять", "давать") и означают "сужденный", "предопределенный".

Слово *δαίμων* Гомер употребляет не только для обозначения действующего агента, имеющего непосредственное отношение к судьбе, но и для неопределенного обозначения божества вообще. Еще в 1904 г. датский исследователь О. Йоргенсен³, сопоставив особенности номинаций Гомером богов в тех случаях, когда говорят герои эпоса и когда рассказ о соответствующих событиях ведет сам поэт, обнаружил, что, когда герои эпоса приписывают сверхчеловеческой силе ответственность за нечто неожиданно случившееся, на что они не могли повлиять, поэт вкладывает в их уста такие неопределенные названия этой силы, как *θεός* ("бог") или *δαίμων* ("демон"). А сам поэт это же событие приписывает вмешательству вполне определен-

¹ Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion. I. München, 1955. S. 362.

² Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1974. T. III. P. 788.

³ См.: Jörgensen O. Das Auftreten der Götter in den Büchern IX-XII der Odyssee // Hermes. 1904. XXXIX. S. 357- 382.

ного бога (см., например: "Илиада", XV, 460–473). Выяснилось также, что за пределами прямой речи героев слова *θεός* и *δαίμων* в неопределенно-общем значении встречаются у Гомера очень редко.

Каково же изначальное нарицательное значение слова "даймон"? Стокк, например, считает, что это слово, возможно, было производным от глагола *δαίειν*, имевшего значение "делить", "распределять", что, по его мнению, ставит его в связь с такими словами, означавшими "судьбу", как "айса", "мойра", "морос"⁴. Близкую позицию относительно этимологии этого слова занимают многие другие авторы⁵.

Факт употребления Гомером для номинации судьбы слов, означающих "долю", "часть", "порцию", нам представляется заслуживающим рассмотрения в первую очередь. Обращая внимание на эту особенность гомеровских представлений о судьбе, Нильссон соотносит ее с определенной реальной практикой распределения благ, но привязывает ее к весьма узкому набору ситуаций: "Каждый получал свою долю добычи, свою порцию на пиру, и величина доли определялась обязательно традицией, величиной и качеством порций – этикетом..."⁶.

Действительно, в гомеровском эпосе слова "мойра" и "айса" иногда употребляются в значении "доля" как часть чего-либо в контексте, прямо указывающем на дележ добычи. Так, в "Илиаде" Ахилл упрекает ахейцев, что у них "равная доля [*ἴση μοῖρα*] стоящему на месте и тому, кто... сражается, в одинаковой чести и боязливый, и храбрый" ("Илиада", IX, 318–319). В другом месте "Илиады" тот же Ахилл вспоминает над трупом своего друга Патрокла, что он обещал отцу погибшего привести ему сына, "Илион истребившего и получившего добычи долю [*λαχόντα τε ληΐδος ἄριστον*]" ("Илиада", XVIII, 327).

В значении "часть", "доля" термины "мойра" и "айса" используются Гомером и в "Одиссее". В XI песне Одиссей рассказывает душе Ахилла в Аиде о его сыне Неоптолеме: "Но когда уже Приама град разорили высокий, участь и награду

⁴См.: Stock St. G. *Fate* // *Encyclopaedia of religion and ethics*. Edinburg; New York, 1955. Vol. V. P. 787.

⁵См.: Magris A. *L'idea di destino nel pensiero antico*. Udine: Del Bianco. 1984. Vol. 1. P. 59.

⁶Nilsson M.P. *Geschichte der griechischen Religion*. I. S. 362.

добрую [μοῖραν καὶ γέρας ἐσθλὸν] имея, на корабль он взошел..." ("Одиссея", XI, 533-534). В пятой песне "Одиссеи" Зевс говорит на совете богов, что в конце концов феакийцы отвезут Одиссея на его родину и при этом дадут ему столько же подарков, как если бы он возвратился "безвреден" прямо из Трои, "получив от добычи часть" [λαχὼν ἀπὸ λήϊδος αἶσαν] ("Одиссея", V, 40).

Как видим, в соответствующих пассажах "Илиады" и "Одиссеи" используются практически идентичные формульные выражения.

Сравнив эволюцию употребления в древнегреческом языке слов *μοῖρα* и *νόμος* и обнаружив, что употребление первого эволюционировало в сторону обозначения судьбы как стоящей над человеком силы, извне определяющей его жизненный путь, а употребление второго – в сторону обозначения закона как установления, идущего от самих людей, Дж. Томсон обратил внимание на следующее обстоятельство. Оба слова первоначально обозначали "разделение" или "долю", но с важным различием. Слово "мойра" означало "разделение", связанное с бросанием жребия, слово же "номос" – тоже "разделение", но не связанное с бросанием жребия⁷. Томсон полагает, что обычай прибегать к жребию при дележе чего-либо восходит к первобытно-коммунистическим обычаям охотничьих племен, т.е. к обычаям очень древнего происхождения. "Применение жребия служило гарантией равенства. Распределение при этом становилось беспристрастным, потому что оно не выходило за пределы человеческого контроля. А поскольку оно выходило за пределы человеческого контроля, то и приобретало значение магии, как проявление силы Мойры или Парок, богинь, определявших судьбу каждого человека. Первоначально эти богини были простыми мифическими символами в практике метания жребия"⁸.

С выводом, что представления о судьбе могли хотя бы отчасти восходить к простому концепту жребия, можно согласиться. Набор значений слов, употребляемых Гомером для номинации судьбы, хорошо согласуется с таким выводом. Практика обращения к жребию вообще характерна для гомеровских героев при решении самих различных вопросов, будь то выбор участника поединка (см.: "Илиада", III, 314-325; VII, 171-191) или определение порядка участия в состязаниях "спортивного" характера (см.: "Илиада", XXIII, 352 сл.).

⁷ См.: Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Доисторический эгейский мир. М., 1958. С. 347.

⁸ Там же. С. 332.

Жребий нам представляется весьма показательным и вместе с тем наиболее удобным для анализа символом в плане выявления условий, которые могли детерминировать его трансформацию в представление о судьбе, т.е. детерминировать эту сторону генезиса мифологемы судьбы.

Очевидно, что практика метания жребия предполагает и призвана гарантировать полное равенство участников дележа чего-либо по жребию. Но при этом предполагается и гарантируется равенство только прав участников дележа, но не фактического его исхода для них. Ведь к жребию прибегают именно тогда, когда что-либо просто невозможно поделить поровну, и исход жеребьевки не может, следовательно, не быть неравным. При чем "сила", определяющая то, что одному выпал именно этот жребий, а другому – другой, находится вне человеческого контроля. У Гомера в качестве такого распределителя жребиев иногда мыслится Зевс (см.: "Илиада", VII, 179–183).

Жребий, таким образом, может символизировать не только равенство. Если акцент переносится на фактическое неравенство долей, достающихся каждому участнику жеребьевки, и при этом предполагается, что такое вот (а не любое другое) распределение по жребию исходит от некоей внешней силы, которая не только недоступна контролю и влиянию людей, неподвластна им, но, напротив, сама всецело определяет долю каждого, то образ жребия может трансформироваться в "символ" непосредственно этой высшей силы.

Но образ жребия дает только возможность такого его переосмысления. Реализация же данной возможности предполагает, во-первых, наличие представления об этой высшей силе. Однако зарождение такого представления, в котором можно видеть зародыш собственно идеи судьбы, как раз и нуждается в объяснении. Ключом же к его объяснению можно считать, во-вторых, то, что трансформация образа жребия в символ указанной высшей силы предполагает смещение акцента в содержании представлений, символизируемых образом жребия, с принципа равенства участников дележа на факт неравенства достающихся им долей и на потребность если не оправдывать, то хотя бы объяснять это неравенство.

Таким образом, употребление для номинации судьбы слов, означающих "часть", "долю", "порцию" и одновременно "жребий", указывает на то, что в древних представлениях, символизируемых образом жребия и обусловленных практикой дележа по жребию какого-то общего достояния, на определенном этапе развития общественных отношений на первый план начал выдвигаться только что отмеченный аспект содержания этих представлений. А именно, то, что эти слова стали использоваться для но-

минации судьбы как силы, извне определяющей жизненную долю каждого отдельного индивида, означает, что общественное сознание концентрирует внимание на проявлениях социального неравенства в рамках традиционных общественных отношений и на сопровождавшем проявлении этого неравенства выделении отдельного индивида из прежде социально нерасчлененной общности.

Словом, факт употребления Гомером этих слов для номинации судьбы позволяет сделать вывод, что древнегреческие представления о судьбе формировались как продукт и специфическая форма отражения и осознания определенных аспектов выделения индивида из прежде нерасчлененной общности со своим, присущим лишь ему жизненным уделом⁹ в связи с появлением социального неравенства и с зарождением феномена частной собственности. Даже если исходить из предположения, что процесс первоначального формирования древнегреческих представлений о судьбе осуществился еще в рамках минойско-микенской культурной традиции, это не ставит под вопрос данный вывод. К аналогичному выводу мы пришли и в результате анализа представлений о судьбе в древнемесопотамском и древнеегипетском обществах¹⁰, с которыми крито-микенская цивилизация имела много общего в плане социальных отношений. Но даже если признать, что крито-микенская цивилизация имела свои представления о судьбе, у нас нет достаточных данных, чтобы судить об их особенностях. Поэтому только что сделанное заключение не может не быть лишь гипотетико-предположительным. Нам известны древнегреческие представления о судьбе только начиная с гомеровского эпоса. И даже если (повторим) исходить из того, что гомеровская культурная традиция в какой-то мере унаследовала их от минойско-микенской цивилизации, все

⁹ На то, что "мойра" репрезентирует у Гомера судьбу отдельного индивида, что она есть жребий, достаемый каждому отдельному человеку, обратил внимание итальянский исследователь Уго Бианки в книге *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ*. Но о его позиции я могу судить только по информации, полученной из вторых рук. К сожалению, наша библиотечная система работает так, что мои многолетние усилия получить эту книгу (и не только ее) оказались тщетными.

¹⁰ См.: Горан В.П. Концептуальное содержание и социогенная природа древнемесопотамских и древнеегипетских представлений о судьбе // Концептуализация и смысл. Новосибирск, 1989.

же следует признать, что активное использование и высокая степень разработанности этих представлений в гомеровском эпосе говорят о том, что гомеровское общество составляло исключительно благоприятную почву для их утверждения, и не просто существования, а настоящего расцвета.

А период истории древнегреческого общества, который мы называем гомеровским, – это период "повторного возникновения классов и государства после длительного перерыва в развитии, в течение которого греческое общество, судя по всему, вновь оказалось отброшенным на стадию первобытно-общинного строя"¹¹. Основным направлением той эволюции, заключительным этапом которой может считаться гомеровский период, как раз и было "медленное, но неуклонное расшатывание основ родового строя и постепенное нарастание в его недрах индивидуалистических частнособственнических тенденций"¹².

Всемирно-историческому значению этого процесса выделения индивида из первобытных социальных структур соответствует та особенность обусловленных этим процессом мифологических представлений о судьбе, что в них его отражение и осмысление осуществляется на высшем для того времени мировоззренческом уровне. Судьба олицетворяет силу, обладающую высшей и абсолютной властью над человеком, силу, определяющую не какие-то отдельные, пусть и важные, частности его жизненного пути, а весь путь целиком во всей его неповторимости. Исходный образ жребия являл собой удачную предпосылку этого, поскольку он уже предполагал абсолютную зависимость исхода жеребьевки от какой-то неподвластной человеческому контролю и влиянию внешней силы.

Представления, символизируемые образом жребия, были изначально связаны с концептами "часть", "порция", "причитающаяся доля". Эти концепты предполагали ограничение притязаний того, кому выпадает данная доля, тем, что не выходит за ее пределы. И здесь можно напомнить слова Посейдона в "Илиаде" о том, что между ним, Зевсом и Аидом весь мир разделен по жребию: "на трое всё [$\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$] разделено было, и каж-

¹¹ Андреев Ю.В. Гомеровское общество: Основные тенденции социально-экономического и политического развития Греции XI–VIII вв. до н.э.: Автореф. дис. ...д-ра ист. наук. ЛГУ, 1979. С. 5–6.

¹² Там же. С. 7; см. также: Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960. С. 84–85, 169–171.

дый получил свою долю. Я по жребию получил, в светлом море жить всегда, когда мы жребий метали..." ("Илиада", XV, 189-191). Из дальнейших слов Посейдона прямо следует, что Зевс полновластен лишь в пределах своей доли: "Но пусть он спокойно, хотя силен будучи, пребывает в третьей своей доле [*τρίτῃ ἐνὶ μοῖρῃ*]" ("Илиада", XV, 194-195).

Как видим, представление об ограничивающей власти "мойры" ("доли") перенесено и на главных богов, которые при дележе ни мало ни много всего мира (*πάντα*) тоже подчинились "решению" жребия, признав, следовательно, его власть над собой в решении главнейшего для них вопроса о разделе сфер мирового господства. Ведь от решения этого вопроса зависели их дальнейшие взаимоотношения, статус, функции, права, обязанности и т.п., словом, участь, удел, судьба каждого из них. Такое признание верховными богами власти над собой жребия означало признание власти над собой судьбы как высшей власти; оно означало безусловное и беспрекословное их подчинение тому, что она предопределила им, как высшему решению.

Причем это не только наш вывод из того факта, что при разделе мира между собой гомеровские верховные боги прибегают к жребию. У самого Гомера об этом недвусмысленно говорит тот же уязвленный угрозами Зевса в его адрес Посейдон, так сказать, изливая душу вестнице Зевса Ириде, которая и передала ему от Зевса эти угрозы: "Но жестокая досада в сердце и душу вступает, когда он (Зевс. - В.Г.) равного себе и подобной, одаренного судьбой [*ἰσόμερον καὶ ὁμῇ πεπρωμένον αἴσῃ*] порицать желает гневными словами" ("Илиада", XV, 208-210).

Здесь то, что решил жребий, и что несколько раньше Гомер обозначил словом *μοῖρα* в значении "доля" как "часть", он же обозначает уже словами *μόρος* и *αἴσα*. Оба эти слова употреблены здесь в значении "судьба". Наиболее явно это проявляется здесь в употреблении слова *αἴσα*. Будучи эквивалентом слова *μοῖρα* в основных своих значениях и столь же многозначным, как и слово *μοῖρα*, все же оно употреблено именно в значении "доля" как "судьба". То, что это так, как бы специально подчеркивает сам Гомер, поскольку рядом со словом *αἴσα* он ставит слово *πεπρωμένον*.

Приведенный только что подстрочный перевод этого пассажа недостаточно подчеркивает этот смысл употребления рядом со словом *αἴσα* слова *πεπρωμένον*, которое означает буквально "предопределенный", "сужденный". Так же и слово *ἰσόμερον* соответственно означает в этом контексте не просто "равный", но "с равной судьбой" или "равный по судьбе". С учетом ска-

Воедине с Кронионом утвердить мановением,
Чтобы выйти тому острову на ясный свет
В вечный дар божьему челу.
Воистину свершились горние слова...

(Пиндар. VII Олимпийская ода, 54-68 / Пер. М.Л. Гаспарова)

Как видим, и у Пиндара Лахесис в своей функции распределительницы жребиев выступает как суверенная сила, решению которой подчиняются боги. Единственное, на что хочет пойти Зевс, когда обнаруживается, что в жеребьевке не участвовал бог Солнца, это "перебросить жребий". Это, несомненно, существенное ограничение власти богини судьбы, ибо означает возможность отмены уже принятого ею решения. Однако сам бог Солнца не пошел на это, и предполагаемая этим желанием Зевса возможность отменить решение судьбы так и осталась лишь возможностью. Но, даже предполагая такую возможность и тем самым как бы допуская мысль о верховенстве Зевса над судьбой, Пиндар все же далее фактически уравнивает Зевса и Лахесис: решение о появлении острова Родоса они должны принять совместно.

Вернемся теперь снова к словам Посейдона в приведенном выше пассаже из "Илиады". Особый упор Посейдон делает на то, что и у него, и у Зевса судьбы равны (*ἰσόμορον*) по меньшей мере подобные (*ὅμῃ πεποιημένον αἴσῃ*). Таким образом, наше утверждение, что метание жребия при разделе чего-либо предполагает равенство участников жеребьевки, получает наглядное подтверждение. Но здесь же мы видим и подтверждение того, что это равенство есть равенство прав при-тязать на свою долю в том, что подлежит разделу по жребью, а фактический исход жеребьевки существенно изменил эту ситуацию, привел (и не мог не привести) к неравенству, ибо полученные богами доли изначально были неравными. Так, Зевс получил долю, сделавшую его высшим богом. И хотя Посейдон и ссылается на то, что у него и у Зевса подобная или даже равная судьба – доля, но делает это он, будучи уязвленным угрозами Зевса в его адрес и тем не менее все же подчиняясь воле Зевса и только изливая душу вестнице Зевса Ириде.

Советуя Зевсу пребывать "в третьей своей мойре", Посейдон фактически вынужден вести себя так и сам. Действительно, он в конце концов предпочел остаться пребывающим в своей доле бога, который не является высшим богом и поэтому вынужден уступить тому, кто занимает положение высшего бога, т.е. Зевсу, что Зевс и констатирует с удовлетворением (см.: "Илиада", XV, 220-227). Тем самым Посейдон снова как бы под-

тверждает не только свое признание статуса Зевса как царя богов, но и признание высшего характера власти жребия над богами, поскольку "мойра" быть царем богов досталась Зевсу, но не досталось ни ему, Посейдону, ни Аиду именно по "воле" жребия.

Как на то, что доли трех верховных богов при разделе между собой мира были слишком неравными, так и на то, что, когда прибегают к жребию, предполагается все же определенный уровень равенства, обратил внимание в связи с мифом о разделе мира между сыновьями Крона по жребию еще александрийский поэт Каллимах. В гимне "К Зевсу" он пишет, указывая, впрочем, на древность этого мифа:

Речи старинных певцов не во всем доверья достойны:
Можно ли поверить, что жребий уделы Кронидам назначил?
Кто ж это стал бы делить Олимп и Аид жеребьевкой,
Кто, коль не вздорный глупец? О вешах равноценных
пристало

Жребий метать; а здесь велико непомерно различье.
Я бы солгал, да никто ведь лжи такой не поверит.
Нет, не жребий владыкой богов тебя сделал, но длани,
Мошь и Сила твои, что держат дозор у престола.

(Каллимах. К Зевсу, 60-67)¹³

И подчеркивая далее, что особо глубокий смысл имеет то, что Зевс является покровителем именно царей, а не, например, певцов, ремесленников, охотников и пр., что "от Зевса цари" (см.: Там же, 70-90), Каллимах невольно обнажает и социально-историческую подоплеку своего неприятия мифа о разделе мира между верховными богами по жребию, и, косвенно, - социально историческую подоплеку самого этого мифа. Каллимах наглядно демонстрирует, что для общества, в котором уже прочно утвердились отношения социального неравенства, отношения господства, монархический режим, совершенно недоступна понимание ситуация, нашедшая отражение в мифе о разделе мира по жребию, т.е. ситуация, когда память о существовании социального равенства еще не утрачена, но когда все же уже произошел переход от прежних отношений социального равенства к новым отношениям социального неравенства.

Миф о разделе мира по жребию между верховными богами, в результате которого между ними устанавливаются отношения не только координации, но и субординации, можно, следовательно-

¹³ Александрийская поэзия. М., 1971. С. 102-103.

но, интерпретировать и как попытку осмыслить средствами мифологического сознания указанный переход, в результате которого жребий утверждается в качестве "символа" высшей силы, распределяющей даже "доли" верховных богов.

Наглядно проявившаяся в рассмотренном эпизоде "Илиады" ситуация, когда каждый из богов, не исключая верховных богов, должен, говоря словами Посейдона, оставаться пребывающим в своей "мойре", имеет на наш взгляд, принципиальное значение для понимания сущности древнегреческих представлений о судьбе. А сущность самой этой ситуации превосходно выражает понятие «ограничивающая власть "мойры"», которое мы заимствуем у Э. Бэрри¹⁴.

Содержание представлений древнего грека, которое мы пытаемся выразить этим понятием, заслуживает, на наш взгляд, особого внимания. Центральный пункт здесь – представление о "мойре" как представление о наличии границ, пределов власти (и произвола) не только людей, но и богов. Здесь же очень хорошо просматривается и изначальная связь складывающегося представления о судьбе с тем аспектом исходного нарицательного значения слова "мойра", который передается русским словом "часть", вернее, "причитающаяся доля". Ведь уже сами эти понятия "часть", "доля", а еще более понятие "причитающаяся доля" непосредственно предполагают ограничение чьих-либо притязаний тем, что не выходит за пределы данной части, порции и т.п. Вспомним еще раз о совете Посейдона Зевсу оставаться при своей "мойре".

Хорошо видна здесь и социогенная природа такого представления о "мойре" как о причитающейся части, а именно его обусловленность появлением частной собственности и связанным с этим возрастанием возможностей индивида, его свободы, даже произвола в своих действиях, но в пределах тех границ, которые определяются "причитающейся ему долей" земли, богатств, власти и т.п.

Формирующееся на этой основе реальных общественных отношений представление об ограничивающей власти "мойры" переносится и на богов в полном соответствии с тем, что представления о мире богов воспроизводят существенные особенности мира людей. Но перенесение представления об ограничивающей власти "мойры" на богов поднимает это представление на ка-

¹⁴См.: Berry E.G. The history and development of the concept of *θεῖα μοῖρα* and *θεῖα τύχη* down to and including Plato. Chicago, 1940. P. 6.

чественно новый уровень, на высший мировоззренческий уровень уже тем, что ограничивающая власть "мойры" оказывается не только божественной властью по отношению к людям, но и властью, ставившей пределы могуществу самих богов, в том числе (как это видно из рассмотренного места из "Илиады") и верховных богов.

Это представление об ограничивающей власти причитающейся каждому (в том числе и каждому богу) "мойры", по-видимому, первоначально могло и не быть представлением о власти какого-то еще одного, так сказать, суперверховного божества, стоящего даже над верховными богами. Оно вполне могло первоначально быть как бы растворенным в сокупности всех религиозно-мифологических представлений и заключать в себе всего лишь неявное, отчетливо не отрефлектированное признание того, что власть каждого бога ограничивала пределы власти остальных богов, будучи, в свою очередь, также ограничиваемой пределами, налагаемыми на нее уже самим фактом существования всех других богов, поскольку каждый из богов имел свой "удел", или сферу влияния, с которой его связывала традиция.

Когда в религиозной фантазии греков мир богов приобрел некоторую упорядоченность, то это произошло потому, что сложились представления, во-первых, о некоторой иерархии богов, а во-вторых, об особой сфере влияния каждого бога, об особом его уделе, поскольку каждый из них был носителем некоторой функции или комплекса функций, олицетворял определенные силы природы или социальные силы и т.п. Конечно же, это упорядочение не могло не быть недостаточно четким, недостаточно последовательным. Неизбежны были "пересечения" функций и сфер влияния, ибо исходным материалом при таком упорядочении были местные полифункциональные божества и взаимообогашающие друг друга пантеоны, сформировавшиеся в рамках культурных традиций, главным образом минойской и собственно греческой.

Но все же упорядочивающая тенденция проявлялась достаточно отчетливо. Это хорошо видно на примере раздела сфер влияния или уделов главной троицы древнегреческого пантеона: Зевса, Посейдона и Аида. И вот в этом-то представлении о разделении уделов указанных трех верховных божеств мы и видим проявление роли представления об ограничивающей власти "мойры". Сколь бы сильной ни была тенденция к иерархизации власти в мире богов, даже власть бога, признанного царем богов, власть Зевса, ограничена, а принципом такого ограничения вы-

ступает именно представление об ограничивающей власти "мойры".

Таким образом, уже на этом уровне развития представлений о "мойре", т.е. на таком уровне, когда нет еще и речи о введении особого представления об особом субъекте ее "ограничивающей власти", когда эта "власть" еще выступает как нечто совершенно безличное, как проявление простого факта разделения сфер влияния между богами, даже на этом уровне своего развития представление о "мойре" уже имплицитно содержит признание того, что ограничивающая власть такой "мойры" распространяется на всех без исключения богов, в том числе и на верховного бога, поскольку он не единственный, а сам факт наличия наряду с ним других, пусть подчиненных ему, но все же богов, означает, что и у каждого из них есть свой "удел", существование которого не может не ограничивать сферу власти остальных богов, в том числе и верховного бога. Другими словами, даже в этих условиях, когда ограничивающая власть "мойры" применительно к богам еще означает только признание простого факта взаимного ограничения власти одного бога властью других богов, все-таки даже по отношению к ограничивающей власти "мойры" все боги, без исключения, оказываются в подчиненном положении.

Такое положение вещей "не отменяется" даже тем фактом, что распределителем "мойр" может быть и один из индивидуализированных богов, когда он занимает положение царя богов. Но, напомним еще раз, "мойры" между Зевсом, Посейдоном и Аидом были распределены по жребию, а не по произволу Зевса как самого сильного из богов или по их взаимной договоренности. А жребий символизирует некую силу, внешнюю по отношению к тем, кто прибегает к жребию. Согласие прибегнуть к жребию означает добровольное подчинение власти этой силы. И никто из трех указанных богов – ни Зевс, ни Посейдон, ни Аид – и не помышляет оспаривать исход этой жеребьевки. Более того, как мы не раз уже говорили, Посейдон ссылается на жребий как на какую-то высшую инстанцию.

Таким образом, даже на этом уровне развития представлений об ограничивающей власти "мойры" в них имплицитно заложена идея силы, стоящей над богами. А с учетом того, что представление о такой "власти мойры" переплеталось с представлениями о власти жребия, органическая присущность представлению об ограничивающей власти "мойры" указанной идеи становится еще более явной. Это обстоятельство не могло не оказать стимулирующего влияния на превращение представления об ограничивающей власти "мойры" в образ судьбы как самостоятельной высшей силы, стоящей над богами.

И ситуация, запечатленная в рассмотренном отрывке из "Илиады", когда наличие у таких-то богов таких-то "уделов" уже получает специальное объяснение как результат раздела мира между богами по жребию, эта ситуация недвусмысленно свидетельствует о том, что религиозно-мифологическая мысль уже заметно продвинулась в осознании этого феномена ограничивающей власти причитающейся каждому божеству "мойры" и даже в поисках его объяснения. В итоге формируется представление о "мойре" как некоторой особой силе, символизирующей эту ее ограничивающую власть.

Характер этой силы изначально должен был быть в таком случае безличным. Вместе с тем, как только в сознании древнего грека представление об ограничивающей власти "мойры" более или менее выкристаллизовалось, далее для него уже не составляло особого труда перейти к представлениям и об особых субъектах – носителях такой особой власти. Образ "мойры" приобретает черты образа "судьбы" как высшей суверенной силы, стоящей над богами. Предпринимаются и попытки связать представление об этой силе с фигурами персонифицированной Мойры (см.: "Илиада", XIX, 87) и даже Мойр (см.: Там же, XXIV, 49). Но изначальная безличность власти "мойры" обуславливает значительную сопротивляемость этого образа попыткам его персонификации, и эти попытки почти не удаются.

Все сказанное о "мойре" относится также и к "айсе", которая, например, в "Одиссее" (см.: V, 113-114) в значении "судьба"

сближена с "мойрой" без различения смысла¹⁵ этих слов. Примечательно в этом плане и то, что власть жребия, в гомеровском эпосе уже отождествляемая с высшей даже для верховных богов властью судьбы, все-таки здесь еще не персонифицирована, т.е. выступает еще как власть какой-то безличной силы, хотя такое представление о власти жребия, как мы могли убедиться в этом, уже проявило себя как вполне сформировавшееся. Но соответствующая божественная фигура, которая была бы результатом прямой персонификации этого представления, была бы персонифицированным субъектом указанной власти, словом, была бы особым распределителем жребиев, у Гомера отсутствует. А очень скоро после Гомера, уже у Гесиода, мы встречаем, как уже отмечалось выше, именно такую фигуру – богиню Лахесис, т.е. буквально "Распределительницу жребиев".

¹⁵Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1968. T. I. P. 38.

Здесь нам необходимо объяснить относительно употребленного в предыдущем параграфе понятия персонификации. Применительно к проблеме генезиса древнегреческих мифологических представлений о судьбе это понятие активно использовал М. Нильссон, тоже подчеркивая прежде всего то обстоятельство, что слова, используемые Гомером для номинации судьбы, означали одновременно "долю", "часть", "порцию"¹⁶. Он полагал также, что персонифицированная Мойра была создана из "мойры" сравнительно поздно, а именно Гомером¹⁷. Как отмечает А. Магрис, этот "тезис Нильссона о поздней персонификации "мойры" надолго стал каноническим"¹⁸.

Однако известны и другие подходы. Так, Б. Дитрих пытается доказать, что Мойра первоначально была "персональной фигурой народной религиозной веры перед ее персонификацией в эпосе и в позднейшей литературе"¹⁹. Подвергая при этом критическому рассмотрению нильссоновскую концепцию персонификации, он исследует сохранившиеся свидетельства культа Мойр и приходит к выводу, что этот культ "обнаруживает множество архаических черт, которые должны предшествовать гомеровским поэмам"²⁰. Более того, он утверждает, что Мойры принадлежали к объектам ранней греческой и, возможно, даже догреческой религиозной веры, а "когда случилось, что их затмил культ олимпийских богов, это затронуло, если не изменило их статус, и они оказались наконец подчиненными богам новой религии"²¹.

¹⁶ См.: Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion. I. S. 361; Idem. Kultische Personifikationen // Eranos. Acta philologica Suecana. Uppsala, 1952. I. S. 31-40.

¹⁷ См.: Ibid., S. 32.

¹⁸ Magris A. L'idea di destino... Vol. 1. P. 42.

¹⁹ Dietrich B.C. Death, fate and gods. L., 1965. P. 60.

²⁰ Ibid. P. 61.

²¹ Ibid.

Не обсуждая пока другие аспекты проблемы обоснованности этих выводов Дитриха (у нас будет возможность сделать это в следующем параграфе), ограничимся тем, что коснемся только одного обстоятельства, которое, к тому же, едва ли не самое главное. Суть его состоит в том, что в качестве объектов культа "Мойры были хтоническими существами"²². Это, действительно, может означать, что следы "родословной" данных фигур уходят в глубокую древность (вспомним о Великой Богине Чатал-Хююка), но следы именно "родословной", а не обязательно эти фигуры сами по себе.

Однако будут ли принадлежность Мойры к хтоническим фигурам и древность ее "родословной" в качестве хтонической фигуры достаточными основаниями и для того, чтобы полностью отвергнуть возможность видеть в ней персонификацию представлений о "причитающейся доле"? Думается, что нет. Сам Дитрих, которого мы здесь цитируем как одного из основных критиков нильссоновской концепции персонификации, отвергая мнение Нильссона о весьма поздней датировке персонификации концепта "мойра", ссылается на исследования Узенера, Кретшмера и Порцига, которые "показали, что абстракции и персонификации абстракций были частью наиболее ранней веры греков и вообще индоевропейцев..."²³.

Таким образом, если принадлежность Мойры к хтоническим фигурам и говорит о древности ее "родословной", то это не исключает возможности рассматривать ее и как персонификацию тех представлений, которые репрезентирует слово "мойра" в качестве нарицательного имени.

Принадлежность Мойры к хтоническим фигурам отнюдь не умаляет значимости того факта, что в качестве имени этого главного божества судьбы фигурирует существительное "мойра", производное от глагола со значением "получать в качестве части" и означающее прежде всего "долю", "часть" и, сверх того, прямо используемое и в качестве нарицательного имени: и для обозначения концепта части, доли, и одновременно для обозначения безличной судьбы тоже как "доли" или "жизненной доли". Этот факт признается, по крайней мере в главном, и Дитрихом, когда он замечает, что "этимология слова "мойра" как "жребия" и "доли"... возможно является корректной"²⁴, и даже

²² Ibid.

²³ Ibid. P. 62.

²⁴ Ibid. P. 90.

полагает, что эта этимология "определенно объясняет путь... дальнейшего развития" первоначальных хтонических фигур Мойр как персональных фигур народной веры²⁵. А это их дальнейшее развитие состояло, как известно, в том, что они получили статус могущественных богинь судьбы.

А. Магрис, называя "ценной" попытку снова придать этой фигуре (фигуре Мойры. – В.Г.) аутентичную мифологическую глубину", тоже отмечает, что при реализации этой попытки «проблема... вращается вокруг вопросов основательности концепции "персонификации", использованной Нильссоном»²⁶. Но Магрис не подвергает сомнению значимость факторов использования в качестве имени богини судьбы слова "мойра", означающего "долю": «Конечно... идея судьбы, выраженная этим термином, основывается также на повседневном и "профанном" опыте распределения частей. Имело ли понятие части в той же мере религиозное значение, нельзя сказать, так же как нельзя это исключить, коль скоро в других индоевропейских языках (иранском и славянских) само имя "Бог" производно от *bhag-*, которое как раз и означает "часть"»²⁷. Но то, что в конце концов именно «идея судьбы, выраженная посредством слова "мойра" с его подчеркнуто нормативным характером ("часть", причитающаяся по праву; целое, упорядоченное "частями")», укореняется в обществе²⁸, ни в коей мере нельзя упускать из виду.

Таким образом, подчеркиваемый нами факт, что для номинации судьбы использовались слова, означающие "долю" (если, конечно, отнестись к этому факту с должным вниманием) заставляет признать, что, помимо всего прочего, фигура Мойры была-таки персонификацией концепта "доля".

Вместе с тем принадлежность Мойры к хтоническим фигурам, не будучи основанием для отказа от вывода о том, что фигура Мойры была результатом персонификации концепта "доля", заставляет все же отказаться от упрощенных представлений о процессе, который привел к такому результату. Но даже и вопрос, была ли фигура Мойры результатом персонификации,

²⁵ Ibid.

²⁶ Magris A. L'idea di destino... Vol. 1. P. 42.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid. P. 43-44.

оказывается довольно сложным, ибо нарицательное слово "мойра" многозначно и, следовательно, персонифицированная Мойра должна при таком подходе рассматриваться как результат персонификации не только представлений, соответствовавших всего одному значению этого слова (пусть и основному), каковым является представление о доле, но и представлений, соответствовавших другим значениям того же слова.

Но все же представление о доле имеет в данном отношении то преимущество, что ему соответствуют не только основное значение слова "мойра", но и значения большинства других слов, используемых у Гомера для номинации судьбы. Нельзя упускать из виду и то, что "Мойра есть только одна (пусть и наиболее известная) из мифологических фигур судьбы"²⁹, и потому было бы явно некорректным рассматривать образ судьбы в древнегреческой мифологии только как результат персонификации представлений, соответствующих значению имени одной лишь данной фигуры.

Что же касается процесса, в результате которого персонифицированная Мойра, равно как и другие мифологические фигуры, в которых формирующиеся представления о судьбе в конце концов обрели свою мифологическую "плоть", то вовсе не обязательно, что они были созданы совершенно заново и исключительно посредством прямой персонификации соответствующих уже оформившихся на уровне, так сказать, "профанного" (не мифорелигиозного) сознания представлений. Они могли быть старыми мифологическими персонажами, прежние функции и особенности которых могли делать их способными трансформироваться в олицетворение складывающихся на их основе представлений о судьбе.

Эта трансформация могла сопровождаться ослаблением или даже утратой одних функций и усилением или даже приобретением заново других и их утверждением в качестве главных. Это могло приводить к переименованию соответствующего старого божества, например посредством присоединения к его прежнему имени сначала определенного эпитета, а затем и превращения этого эпитета в особое имя сообразно с той функцией, которая становиться главной. В итоге мог сформироваться образ, производящий впечатление того, что он есть результат прямой персонификации. И такое впечатление было бы до некоторой степени верным, ибо отражало бы реальную значимость той стороны процесса формирования данного образа, которая дейст-

²⁹ Ibid. P. 43.

вительно состояла в превращении исходного образа в персональное олицетворение именно этого абстрактного представления, этой функции. В первой главе мы говорили о гипотезе А. Магриса относительно трансформации минойской полифункциональной Богини Матери в монофункциональную греческую Илифию с новым, уже сугубо греческим, именем, непосредственно соответствующим этой ее единственной функции. Основанием для выдвижения этой гипотезы послужили не только минойско-микенские свидетельства о культе Илифии в Аминосе, но и сохранные Каллимахом следы легенды о том, как одна из великих греческих богинь классических времен Артемиду включила Илифию в свою свиту в качестве подчиненной богини.

Можно, по-видимому, предположить нечто более или менее похожее и насчет происхождения фигуры Мойры. То, что Мойра относится к хтоническим фигурам, указывает на ее весьма древнюю "родословную". Выше мы уже приводили основанное на выводе об ее хтонической природе предположение Дитриха о том, что, возможно, она принадлежала к объектам даже догреческой религиозной веры. Нам представляется, что с таким предположением можно согласиться лишь отчасти. Поскольку, как и в случае с Илифией, имя Мойры является греческим сло-

вом с ясной этимологией³⁰ и значение этого слова явно выражает ее функцию, можно и относительно Мойры предполагать, что ее фигура тоже восходит к какой-то древней хтонической фигуре, трансформировавшейся в мифологическую богиню судьбы с соответствующим переосмыслением ее функций и положения в пантеоне. Так же как и в случае с Илифией, определенные следы этого процесса сохранились. К примеру, в "Теогонии" Гесиод представляет читателям Мойр как дочерей Ночи (см.: "Теогония", 216), а затем представляет их вторично уже как дочерей Зевса от Фемиды (см.: Там же, 904). То, что в первом случае Мойры суть порождения Ночи, не без оснований рассматривается как их естественная генеалогия в качестве хтонических божеств³¹.

Действительно, об этом говорит и их принадлежность к первым поколениям старейших из богов, и то, что они – дети Ночи, которая есть порождение самого первожденного Хаоса

³⁰ См., например: Carnoy A. Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine. Louvain, 1957. P. 130; Chantraine P. Dictionnaire étymologique... Т. III. P. 678–679.

³¹ См.: Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 60.

(см.: Там же, 123). Уже темнота Ночи предполагает возможность связывать ее порождения с подземным миром как царством мрака. Кроме того, среди порождений Ночи оказываются, с одной стороны, черные Керы и Смерть, а с другой – Мойры, связь которых с темой рождения здесь же подчеркнута особо (см.: Там же, 211–218). Все основные признаки того, что Мойры как порождения Ночи могли принадлежать к хтоническим фигурам или, во всяком случае, быть родственными им, таким образом, налицо.

Вторая же их генеалогия выражает тенденцию к переосмыслению их положения в пантеоне. Если в догреческой минойской религиозной традиции мужское божество имело, напомним, положение подчиненного партнера хтонического женского божества, то Мойры, хтоническая природа которых засвидетельствована первой их генеалогией, посредством их второй генеалогии ставятся в подчиненное положение по отношению к верховному мужскому богу Зевсу.

Таким образом, процесс, конечным результатом которого явилась та или иная фигура божества судьбы как персонификация определенного концепта, мог быть процессом соответствующей трансформации более старых мифологических фигур. Но нет оснований исключать и возможность (хотя бы для некоторых из образов божеств судьбы) того, что они возникли как продукт непосредственно персонификации соответствующих представлений или даже абстракций. К таким божествам можно, по-видимому, отнести Лахесис. В силу такого происхождения подобным фигурам изначально могло недоставать полнокровности, живой образности, того, что можно было бы назвать также мифологической глубиной, объемностью, плотностью и т.п. Но и в случае, если новые божества судьбы возникли как результат прямой персонификации соответствующих абстракций, они могли ассимилировать те особенности старых мифологических фигур, которые соответствуют их функциям, и такое заимствование может создавать впечатление, что эти новые божества суть результат модификации старых.

Однако даже если фигуры божеств судьбы сформировались посредством трансформации старых образов, когда в результате этого процесса сформировались те мифологические образы, основным назначением которых стало олицетворение представлений о судьбе, эта их "специализация" вела к тому, что почти полностью стирались проявления их прежней мифологической объемности. В древнегреческих представлениях судьба выступала преимущественно как безличная сила. И это тоже должно было способствовать тому, что указанная "специализация" олицетворявших их мифологических фигур превращала эти фигуры в простые

персонализации соответствующих концептов, которые к тому же сами все более принимали характер бесцветных абстракций.

В итоге мы имеем дело с парадоксом: будучи продуктом и формой выражения и осознания процессов, связанных с выделением и самоутверждением индивидуальности, сам формирующийся образ судьбы даже тогда, когда он получает свое олицетворение в фигуре индивидуализированного божества, оказывается почти полностью лишенным тех ярких проявлений индивидуальности, тех индивидуальных черт, наличие которых вообще столь характерно для богов греческой мифологии.

3. СВЯЗЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СУДЬБЕ С ТЕМОЙ РОЖДЕНИЯ

Жребий и доля были не единственными "символами", к каковым, по-видимому, восходили древнегреческие представления о судьбе, наиболее ранние из известных форм которых представлены в гомеровском эпосе. Слова, используемые Гомером для номинации судьбы, и особенности самих гомеровских и постегомеровских представлений о судьбе позволяют сделать вывод, что в формировании этих представлений важную роль сыграли "символы" рождения и особенно смерти. В этом также обнаруживается обусловленность процесса формирования представлений о судьбе социальными факторами, действие которых в определенной мере суммировалось в усилении индивидуалистической тенденции.

При этом надо отдавать себе отчет в том, что, как подчеркнул А.И. Зайцев, "когда мы говорим о разрушении традиционных норм жизни и традиционной идеологии", мы "не имеем, так сказать, точки отсчета, т.е. мы не знаем как следует, с какого состояния начался этот процесс". Даже "о соответствующих характеристиках греческих племен в эпоху после крушения микенской цивилизации" мы можем судить "только по косвенным признакам и потому весьма приблизительно"³², не говоря уже о более древней микенской эпохе, относительно которой Т.В. Блаватская, например, пришла к выводу, что "это было время сложения индивидуальной личности, так как нарастающее в XXII–XII вв. имущественное неравенство с неумолимой логикой отод-

³² Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. С. 40.

вигало в тень древние принципы коллективизма и единства членов родовой общины»³³.

Говоря об обусловленности формирования представлений о судьбе названными социальными процессами, надо подчеркнуть, что при этом решающее значение имело следующее обстоятельство: приобретая известную самостоятельность, индивид оставался привязанным к соответствующим социальным структурам крепкими естественно-родовыми узами.

Такими социальными структурами долго продолжали оставаться структуры, основанные на кровно-родственных связях: или непосредственно род, или соответствующие структуры, формировавшиеся в процессе его разложения. Гомеровское общество не было в этом плане исключением, хотя вопрос о роли в нем социальных структур, основанных на кровно-родственных связях, достаточно сложен³⁴. После крушения централизованных государств микенской эпохи все виды общественных связей были низведены «на уровень простейшей семейно-родовой общины»³⁵, опорным пунктом которой становился «укрепленный поселок – полис, власть над которым по праву основателя (ойкиста) принадлежала родовому вождю – бацилею»³⁶.

Но его власть была ограниченной: бацилей слишком зависел от возглавляемой им общины. «Не считаться с интересами рода значило погубить его и погибнуть самому. Эта мысль символически воплощена в трагической фигуре старика Приама, представляющего в эпосе весьма типичную для того времени... категорию «городских царей». Жертвуя благом других троянцев ради прихоти своего беспутного сына (Париса. – В.Г.), он невольно обрекает на гибель и себя самого и весь свой народ»³⁷.

Правда, «Гомер упорно избегает каких бы то ни было упо-

³³ Блаватская Т.В. Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура. М., 1976. С. 135.

³⁴ См.: Андреев Ю.В. Раннегреческий полис. Л., 1976. С. 71-91.

³⁵ Там же. С. 65; см. также: Папазоглу Ф. К вопросу о преемственности общественного строя в Микенской и Гомеровской Греции // Вестн. древ. истории. 1961. № 1. С. 40.

³⁶ Андреев Ю.В. Раннегреческий полис. С. 66.

³⁷ Там же.

минаний о роде... Вообще род ни разу не выступает у Гомера в виде четко оформленного социального организма"³⁸. Даже в тех критических случаях, когда предполагается, что должно было иметь место вмешательство рода, например при кровной мести или гражданской распре, в эпосе действует просто группа родственников, свойственников, друзей, а иногда соседей. Социальную организацию, представленную в эпосе, Андреев квалифицирует как "некую промежуточную стадию на пути от большесемейной общины к соседской, но никак не род, поскольку в этом последнем не должно быть никаких родственников по браку... Род как социальная группа, определенная единица общественного деления Гомеру практически неизвестен"³⁹.

Все это говорит о том, что в гомеровском эпосе общинно-родовой строй представлен поздней стадией его развития, когда процесс его разложения уже зашел достаточно далеко. "Тем не менее нельзя не заметить, что и в этом уже достаточно сильно индивидуализированном и далеком от примитива обществе родственные узы все еще продолжают сохранять свое первостепенное значение как важнейший организационный принцип, действующий в социальной и политической жизни общины"⁴⁰. Даже крайние формы проявления индивидуализма - пренебрежение интересами или волей общины, нарушение обычаев, попрание общепринятых норм поведения и т.п., если рассматривать их со стороны тех условий, при которых они оказываются возможными, как это ни парадоксально, демонстрируют (либо в позитивном, либо в негативном плане) значимость именно родственных связей как фактора, определяющего положение индивида в обществе. "Человек, лишенный родственников, практически беззащитен перед произволом и насилием (Od., XVI, 115; ср. Il., IX, 648), и, напротив, тот, у кого их достаточно много, способен решиться на любое беззаконие и спокойно пренебрегает волей общины (Od., XVIII, 139 слл.; ср. Il., V, 474)"⁴¹.

Таким образом, если пытаться соотносить гомеровские представления о судьбе с тем, что индивид приобретает относительную самостоятельность при сохранении зависимости от соответ-

³⁸ Там же. С. 75.

³⁹ Там же. С. 76.

⁴⁰ Там же. С. 78.

⁴¹ Там же. С. 76; ср.: С. 103 слл.

ствующих социальных структур как зависимости, опосредованной естественно-родовыми связями, то эти последние уже не сводятся к принадлежности данного индивида к данному роду, хотя именно тогда, когда нужно определить происхождение кого-нибудь из героев, Гомер как раз и прибегает к понятию рода, но понимает его лишь в чисто генеалогическом смысле (см., например: "Илиада", XX, 213-241)⁴². Но ведь и гомеровские представления о судьбе – это уже весьма разработанные представления, а значит, результат достаточно долгого развития. Поэтому можно предполагать, что их развитие на более ранних этапах, а тем более их генезис были связаны еще с собственно родовым обществом, когда род был для индивида абсолютной силой, полностью определяющей его жизненный удел.

Поэтому можно согласиться с выводом Дж. Томсона, который по поводу происхождения образов Мойр писал, что они возникли "как олицетворение обычаев предков, как символы экономических и социальных функций в первобытном коммунизме – раздел дичи у охотников, разделение всякой добычи, земли, труда между родами, другими словами, они произошли от богинь-матерей неолита, которые выделались из числа женщин – прародительниц матриархального рода, символизировали общую священность бесчисленных поколений прародительниц, обладавших непререкаемой властью над жизнью людей, когда-либо живших в составе рода"⁴³.

Следы этих древних представлений о власти прародительниц рода над жизнью его членов сохранились в уже известном нам представлении о богинях судьбы как о Пряхах, которые прядут нить жизни человека в момент его рождения. Соответствующие пассажи гомеровских поэм, в которых в качестве таких Прях выступают Айса, Мойра и численно неопределенная группа богинь судьбы, названных буквально "Пряхи" (Κλωθεαί), мы уже приводили. Здесь добавим к этому, что позднее «в аттической надписи появляется единственный раз богиня судьбы, названная Rapsō , "Ткачиха"⁴⁴.

Но древними являются не только представления о власти прародительниц рода над жизнью его членов, к которым восхо-

⁴² См.: Там же. С. 76.

⁴³ Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Доисторический эгейский мир. С. 339-340.

⁴⁴ Magris A. L'idea di destino... Vol. 1. P. 47.

дит мифологический образ богинь судьбы как Прях. Весьма древние, как мы попытались показать в предыдущих главах, и сам этот образ, и соответственно образ человеческой судьбы как нити, которую прядут богини судьбы. Во всяком случае, вполне допустимо предполагать, что эти образы составляют принадлежность минойско-микенской культурной традиции. Причем рассмотренный в I главе материал, анализ которого и позволил сделать это предположение, свидетельствует также о тесной связи образов богинь судьбы – как Прях и судьбы – как нити прежде всего с мотивами продления жизни, а в конечном счете – с мотивом плодородия. Все это согласно с выводом Томсона, что между богинями судьбы – Пряхами и древней неолитической Богиней Матерью была определенная преемственная связь.

Соотнесенность образа богинь судьбы с темой рождения отчетливо проявляется и в классические времена. О том, что богини судьбы прядут человеку нить его судьбы именно при его рождении, мы уже говорили. Если не забывать о связи мотивов прядения и плодородия, то это не покажется удивительным. Но даже и тогда, когда определение судьбы выступает не в форме прядения нити жизни, оно тоже приурочивается к моменту рождения человека. Так, в мифе о Мелеагре, который мы тоже уже рассматривали (гл. II, § 1), Мойры решили связать жизнь героя не с выпряденной ими нитью, но с головешкой. И все же принятие этого решения Мойры приурочили именно к рождению Мелеагра.

Показательно в этом плане ассоциирование Мойр с такими божествами родов, плодородия, брака и сексуальности, как Илифия, Деметра, Артемида, Афродита. В VI Олимпийской оде Пиндара Мойры вместе с помощницей рожениц Илифией присутствуют при родах Иама:

Златокудрый супруг, кроткая думами Илифия
и Судьбы

Были при ней,

И скорые радостные роды

Извели Иама на свет из чрева матери его.

(Пиндар, VI Олимпийская ода, 42 слл.
/ Пер. М.Л. Гаспарова)

У Платона в "Пире" Мойра и Илифия фигурируют в контексте, недвусмысленно указывающем на то, что Мойра не только выступает вместе с Илифией, но и исполняет ее функцию, функцию помощницы рожениц: "Таким образом, Мойра и Илифия всякого рождения – это Красота. Поэтому, приблизившись к прек-

расному, беременное существо проникается радостью и весельем, родит и производит на свет, а приблизившись к безобразному, мрачнеет, огорчается, съеживается, отворачивается, замыкается и, вместо того чтобы родить, тяготеет задержанным в утробе плодом. Вот почему беременные и те, кто на сносях, так жаждут прекрасного – оно избавляет их от великих родильных мук” (Платон. Пир, 206d-e).

О беременности и родах речь идет у Платона в метафорическом смысле: “все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном” (Там же, 206 с). И если слова “все люди беременны” – это собственная платоновская метафора, то, когда Платон употребляет выражение “Мойра и Илифия всякого рождения”, в котором Мойра оказывается функционально тождественной с Илифией в качестве помощницы рожениц, он явно использует традиционный мифологический образ, о чем свидетельствуют приведенные перед этим строки Пиндара.

Плутарх также, сообщая об учреждении во времена Ромула у римлян и у сабинян праздников, называемых Карменталиями, пишет, что “Карменту одни считают Мойрой, владычицей человеческих рождений (поэтому-де ее особенно чтут матери)...”

(Плутарх. Ромул, XXI)⁴⁵. Обращает на себя внимание не только важное и само по себе содержание сообщения Плутарха о том, что Мойра – “владычица рождений”, которую “особенно чтут матери”. Это сообщение определенно перекликается с платоновским выражением “Мойра и Илифия всякого рождения”. Впечатляет и то, как Плутарх говорит о Мойре как о владычице человеческих рождений, ибо говорит он об этом как о чем-то как бы само собой разумеющемся, хорошо известном: для того чтобы сказать, что Карменту считают владычицей человеческих рождений, он просто говорит, что ее считают Мойрой, а далее уже поясняет, что считать Карменту Мойрой значит считать ее владычицей человеческих рождений. Все это свидетельствует о том, насколько прочно традиция связывала фигуру Мойры с темой рождения.

Во второй главе (§ 3) мы уже рассматривали сообщение Павсания о том, что в Афинах в качестве получателей жертвоприношений от новобрачных Мойры ассоциируются с Артемидой,

⁴⁵ Цит. по: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1961-1964. Т. I-III.

которая тоже имела непосредственное отношение к родам, будущи, как и Илифия, их покровительницей, и с Герой – как блюстительницей брака и матерью Илифии. Там же мы приводили фрагмент "Гимна Зевсу для Фиванцев" Пиндара, в котором Мойры выступают как устроительницы первого брака Зевса, его брака с Фемидой. Здесь можно в добавление к этому указать также на присутствие Мойр на свадьбе Зевса и Геры у Аристофана:

Так Геру на брачный пир,
Царицу небес, вели
К престолу отца богов.
И Мойры пели в лад
На свадьбе священной.

(Аристофан. Птицы, 1731–1735)⁴⁶

Этот же мотив встречается и у римского поэта Катулла, который изображает Мойр поющими о будущем на свадьбе Пеллея и Фетиды (см.: Катулл, XIV, 306 слл.)⁴⁷. Связь Мойр с Афродитой и Мойр и Эриний с Деметрой как проявление связи образа богинь судьбы с темой сексуальности и плодородия тоже уже отмечалась нами в предыдущих главах (гл. I, § 3; гл. II, § 3), и нам достаточно только напомнить об этом ввиду важности этой связи в контексте обсуждаемого здесь вопроса.

Все сказанное выше, а в особенности "частота, с которой связь Мойр с божествами рождения отмечается в литературе, так же как и иногда в культе, давало повод полагать, что именно в этой сфере – в сфере рождения – Мойра выполняла свою первоначальную функцию"⁴⁸. Однако такая точка зрения заключает в себе, на наш взгляд, только часть истины. И сколь бы значимой ни была эта часть, нельзя сводить к ней всю истину. Столь же ошибочным было бы и целиком отвергать эту часть, как это делает, например, Дитрих, полемизируя со сторонниками точки зрения (Farnell, Pistorio, Eliade)⁴⁹, которую

⁴⁶ Цит. по: Аристофан. Комедии / Пер. Адр. Пиотровского. М.: Л., 1934. Т. I–II.

⁴⁷ Цит. по: Валерий Катулл, Альбий Тибулл, Секст Проперций. М., 1963.

⁴⁸ Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 79.

⁴⁹ См.: Ibid. P. 79 ff.

он резюмировал в приведенной нами только что цитате, и впадая в другую крайность.

4. СУДЬБА И СМЕРТЬ

Хотя и с некоторыми оговорками, значение которых сводится, однако, на нет последующими весьма категоричными утверждениями, Б. Дитрих настаивает на том, что "первоначально

Мойра или Мойры в народной вере мыслятся как дающие смерть..."⁵⁰. Что же касается упомянутых оговорок, то они заключаются в том, что Дитрих сразу же предостерегает: «Это не означает, что мы видим в ранних Мойрах "Todesgöttinnen" (Богинь Смерти. – В.Г.), как это делает Э. Хеден, ибо это никогда не может быть обосновано, но мы можем заключить, что в качестве хтонических божеств они обладали способностью причинять смерть»⁵¹. Как оговорку (причем даже в гораздо большей степени смягчающую чрезмерность одностороннего отождествления первоначальной фигуры Мойры с божеством, причиняющем смерть) можно оценивать и следующее утверждение Дитриха: "Возможно, Мойры вначале были общими хтоническими и природными божествами с неясно определенной функциональной сферой и, несомненно, с еще нечетко выраженной связью со всей судьбой человека, власть над которой они должны были приобрести постепенно"⁵².

Это подчеркивание того, что первоначально Мойры могли быть хтоническими фигурами, должно было бы, как нам представляется, привести к выводу, несовместимому с утверждением о связывании их первоначального образа только с мотивом смерти. Напомним еще раз, что хтонические божества отличаются амбивалентностью: они символизируют одновременно и смерть, и рождение, они "заведуют" загробным миром и вместе с тем являются божествами плодородия и сексуальности. Более того, хтонические божества – это божества плодородия прежде всего, а уж потом (хотя и вместе с тем) божества, имеющие самое непосредственное отношение и к смерти.

⁵⁰ Ibid. P. 64.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid. P. 63.

Однако Дитрих, вопреки своему же предположению, что Мойры как хтонические фигуры вначале могли не иметь ясно определенной функциональной сферы, в дальнейшем, продолжая характеризовать раннюю Мойру как "примитивную хтоническую фигуру", видит в ней только "хозяйку смерти"⁵³. Он настойчиво редуцирует первоначальный образ Мойры к фигуре, имеющей одну-единственную функцию – причинять смерть: "Мойры фигурировали в народном воображении как мрачные божества, которые репрезентировали смерть"⁵⁴. В итоге, несмотря на первоначальное отмежевание от позиции Э. Хедена, который тоже считал, что Мойра первоначально была конкретной богиней смерти⁵⁵, Дитрих занял позицию, по существу не отличающуюся от нее. Наличие у Мойр других функций он объяснял тем, что "мало-помалу... они расширяли свои функции, начиная с того, что давали смерть, до тех пор, пока не стали ведать всеми важными моментами жизни человека и в конечном счете стали изображаться как ткущие его жребий, его удел"⁵⁶. Таким образом, согласно Дитриху, ведание "рождением и браком было прибавлением к функциям Мойры"⁵⁷ и лишь гораздо позднее Мойры как "ранние богини смерти распространили свою власть на всю жизнь человека и в особенности на ее наиболее важные моменты: рождение и брак..."⁵⁸.

Уже Нильссон считал неудачным подобное одностороннее понимание первоначального образа Мойры как богини смерти, не давая, впрочем, детального обоснования этой своей позиции⁵⁹. Не соглашаясь, в частности, с подходом Хедена, Нильссон по-

⁵³ См.: *Ibid.* P. 79.

⁵⁴ *Ibid.* P. 86.

⁵⁵ См.: *Hedén E. Homerische Götterstudien. Uppsala, 1912. S. 145 ff.*

⁵⁶ *Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 87.*

⁵⁷ *Ibid.* P. 82.

⁵⁸ *Ibid.* P. 79.

⁵⁹ См.: *Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion. I. S. 361; cp.: Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 86.*

лагал (как мы уже отмечали), что фигура Мойры была результатом персонификации абстрактных представлений о причитающейся доле, порции и т.п. Отвергнув нильссоновскую концепцию персонификации, Дитрих возвращается по сути дела к той позиции, с которой в свое время не согласился Нильссон. При этом Дитрих опирается на результаты предпринятых им исследований прежде всего образов Мойр и Эриний не столько как фигур мифопоэтической традиции, сколько как объектов народной религиозной веры, а именно как объектов культа и как фигур, образы которых можно реконструировать, опираясь на сохранившиеся надписи, в основном надгробные, в которых они фигурируют⁶⁰.

Мы уже отмечали то обстоятельство, что как объекты культа Мойры (и родственные им фигуры Эриний) должны быть отнесены к хтоническим фигурам, связь которых с темой смерти несомненна. Теперь нам необходимо выяснить, достаточно ли этого для того, чтобы согласиться с выводом Дитриха, что первоначальный образ богинь судьбы в народной вере был связан только с темой смерти, а его связь с другими важнейшими моментами человеческой жизни, такими как рождение и брак, есть более позднее приобретение. Нам представляется, что этого недостаточно.

Прежде всего отметим, что, как подчеркивает и сам Дитрих, "культовые упоминания Мойры являются относительно редкими", а главное – "они имеют место в более поздние времена: они совсем не обнаруживаются до пятого и четвертого веков до нашей эры. То же самое относится и к датировке надписей, в которых упоминаются Мойра или Мойры"⁶¹. Разумеется, необходимо учитывать, что культовая практика отличается консерватизмом и может долго сохранять весьма древние элементы. Поэтому когда Дитрих пишет, что "свидетельство культа, которым мы обладаем... обнаруживает множество архаических характерных черт, которые должны предшествовать гомеровским поэмам"⁶², с такой общей постановкой вопроса нельзя не согласиться.

Можно согласиться и с тем, что в качестве объектов куль-

⁶⁰ См.: Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 7, 13 ff.

⁶¹ Ibid. P. 60.

⁶² См.: Ibid. P. 61.

та Мойры обнаруживали черты хтонических фигур⁶³ и в качестве хтонических божеств "они имели издавна место в народной религии"⁶⁴. Но о том, насколько древними они были, судить можно только предположительно. Действительно, то, что в "качестве хтонических фигур Мойры были... очень тесно связаны с Эриниями"⁶⁵, есть весомый довод в пользу возможной их древности, поскольку культ Эриний засвидетельствован, как мы видели в первой главе, микенскими документами. Однако о самих Мойрах в микенских документах ничего не говорится, а культовые ассоциации с Эриниями, равно как и соответствующие надписи, являются, как уже отмечалось, весьма поздними. Кроме того, Мойры были в поздние времена не единственными божествами судьбы, имеющими культ. В Мегарах, рядом с храмом Афродиты, находилось святилище богини судьбы Тюхи (Τύχη) (см.: Павсаний, I, 43, 6), образ которой как богини судьбы сформировался весьма поздно, во всяком случае уже в послегомеровские времена. В Коринфе был храм другой богини судьбы — Ананки (Ἀνάγκη), находившийся рядом с храмом "Матери богов", Мойр и Деметры (см.: Там же, II, 4, 6). Образ Ананки как богини судьбы тоже сформировался весьма поздно.

В надписях также, как отмечает и сам Дитрих, "изредка Мойра оказывается вместе с абстрактными концептами, такими как Ананка... или Тюха..."⁶⁶. А между тем на основании одних только этих поздних культовых ассоциаций, в особенности на основании того, что культы Тюхи и Ананки тоже обнаруживают определенную близость к культам таких древних божеств, как Афродита, Деметра, "Матерь богов", можно было бы прийти к заключению и о древности образов этих новых богинь судьбы, и о том, что они имели древнюю хтоническую природу. Но это было бы ложное заключение. Поэтому и к поздним культовым свидетельствам, и к столь же поздним свидетельствам надписей относительно Мойр тоже надо относиться критически.

Но если все же согласиться с тем, что Мойра, действитель-

⁶³ См.: Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid. P. 76.

но, была весьма древней хтонической фигурой, которая уже у Гомера тесно ассоциируется с Эринией, то уже само признание ее хтонической природы не позволяет (повторим это еще раз) согласиться с выводом Дитриха, что первоначально она была богиней, репрезентирующей одну только смерть. Характеризуя Мойру как имеющих хтоническую природу, Дитрих и сам признает возможность того, что "первоначально они принадлежали к группе младших божеств, имевших отношение к вегетации и природным явлениям вообще..."⁶⁷. Убедительно звучит и его же комментарий к надписям, из которых явствует, что в народной вере образ Мойры связывается не только с темой смерти, но и с темой жизни: "Мойра разрушает (*destroys*) человека, задувает его, как свечу. Вместе с тем Мойра приходит, чтобы выступить в защиту жизни или даже чтобы продолжить ее. Эти надписи предполагают понятие о Мойре, репрезентирующее длительность жизни до того момента, когда она предаст свой объект смерти – понятие *μοῖρα ζωῆς* ... Поэтому, если смерть – всеобщий удел, то и жизнь или, во всяком случае, некоторая часть жизни тоже всечеловеческий удел. И что же более естественно, чем то, что божество, ответственное за смерть, выступает также гарантом назначенной длительности жизни"?⁶⁸

То, что Мойра контролирует как час смерти, так и продолжительность жизни, действительно сближает ее образ с божествами вегетации. "Благодаря этим близким функциям она часто ассоциировалась с демонами, с духами вегетации и природы вообще"⁶⁹. И связь представлений о судьбе с концептом «демон» проявляется не только в соответствующих весьма поздних надписях, анализ которых позволил Дитриху сделать такой вывод. Эта связь обнаруживается уже у Гомера, у которого (как уже отмечалось выше) "даймон" мыслится как имеющий непосредственно отношение к судьбе. Поэтому понятна та тщательность, с которой Дитрих исследовал концепт "демон", посвятив ему вместе с понятием "герой" отдельную главу. Часть выводов, к которым он в результате пришел, тоже, на наш взгляд, идет вразрез с его отождествлением ранней фигуры Мойры как богини судьбы с образом владычицы смерти. Действительно,

⁶⁷ Ibid. P. 90.

⁶⁸ Ibid. P. 75.

⁶⁹ Ibid. P. 77.

один из этих выводов гласит, что "демон, которого фантазия сотворила, чтобы охватить все моменты жизни, а значит, и повседневную жизнь людей, и который приходит из-под земли, чтобы исполнять свои функции, был той фигурой, от которой произошел образ божества судьбы"⁷⁰.

Таким образом, представление о демоне признается исходным по отношению к представлению о божестве судьбы, а демон имел отношение ко всем моментам жизни человека, а не к одной лишь его смерти. Кроме того, чуть выше Дитрих утверждал, что "как фигура культа демон был связан главным образом с вегетацией"⁷¹, а следовательно, не только и не столько со смертью, но прежде всего с плодородием, с продлением жизни, с рождением. Сопоставляя концепт "демон" с концептом "герой", Дитрих подчеркивает, что "функции демона почти равны функциям героя"⁷², а тот мыслится не только как элзотворная, но и как благотворная сила. "Как подземного агента его, естественно, молили обеспечить плодородие поля, стад, а возможно, и всех членов семьи"⁷³.

Оценивая как неприемлемую попытку Дитриха отождествить первоначальный образ божества судьбы с образом владычицы смерти и обращая внимание на амбивалентность древних хтонических фигур, на основе представления о которых, по-видимому, формировались представления о божествах судьбы, а также на то, что в функциях этих хтонических фигур доминировать должно было заведование плодородием, продлением жизни, рождением, мы хотим отметить и то, что в выводе Дитриха нашел одностороннее выражение важнейший аспект формирования образа божества судьбы из гораздо более древних хтонических фигур. Если те мыслились как ведающие прежде всего плодородием, рождением, то в образе божества судьбы на первый план выступает мотив смерти, хотя сохраняется и мотив рождения: гомеровские образы Прях, пряжущих нити судеб уже при рождении людей свидетельствуют о том, что в представлениях о судьбе ассимилированы образы, символизирующие связь жизненного удела индивида с его происхождением "по рождению".

⁷⁰ Ibid. P. 58.

⁷¹ Ibid. P. 56.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid. P. 55.

О древности этого образа в индоевропейской культурной традиции мы говорили в предыдущих главах (гл. I, § 4; гл. II, § 2). Там же мы пытались показать, что в этом образе (причем не только в той его форме, которая засвидетельствована в хеттской культурной традиции, но и в той аллюзии на него, которую можно усматривать в образе критской Ариадны) продолжает доминировать тема продления жизни и в конечном счете – тема плодородия, а тема смерти хоть и присутствует, но на втором плане. У Гомера же, даже в образе Прях, на первый план выступает именно тема смерти. Особенно показательны в этом смысле следующие слова Гекубы:

...такую, знать, долю суровая Парка
Выпряла нашему сыну, как я нечестивца родила, –
Долю, чтоб псов он насытил, вдали от родных...
(*"Илиада"*, XXIV, 209–211)

Смещение акцента на тему смерти при формировании древнегреческого концепта судьбы наиболее впечатляющим образом выразилось в том, что контекстуально судьба у Гомера означает чаще всего именно смертную судьбу, смерть, так что почти все слова, используемые у Гомера для номинации судьбы, употребляются и для обозначения собственно смерти, кончины, гибели. Вот всего несколько примеров из *"Илиады"*: *μοῖρα* (XII, 116; XXII, 303), *ἄτσα* (XII, 179; XXIV, 224), *μόρος* (XVIII, 465), *πότμος* (VI, 412; XVI, 857; XVIII, 96), *οἶτος* (XXIV, 388).

Нередко такое употребление в значении "смерть" тех слов, которые используются и для номинации судьбы, как бы дополнительно усиливается посредством включения данных слов в выражения, в которых это их значение проступает с особой рельефностью. К таким выражениям в *"Илиаде"* можно отнести следующие: *θάνατος καὶ μοῖρα* ("смерть и судьба") (см., например: III, 101; XVII, 478, 677); *θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή* ("смерть и судьба могучая") (см., например: V, 83; XVI, 334, 852; XX, 477); *θάνατος καὶ πότμος* ("смерть и судьба") (II, 359; XV, 495; XX, 337); *θάνατος καὶ κῆρα* ("смерть и судьба") (XVI, 47; XVII, 714); *μοῖρ' ὀλοή* ("судьба гибельная") (XVI, 849; XXI, 83; XXII, 5); *αἰσιμον ἥμαρ* ("роковой день") (VIII, 72; XXI, 100; XXII, 212); *μόρσιμον ἥμαρ* ("роковой день") (XV, 613); *πεπρωμένον αἶσῃ* ("предопределенный к смерти") (XX, 179); *ἐν θανάτοιο περ αἶσῃ* ("в смертной доле") (XXIV, 428, 750); *μοῖρα θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν* ("доля умереть и судьбы достигнуть") (VII, 52);

οἱ κεν δὲ κακὸν οἶτον ἀναπλήσαντες ὄλωντα ("которые, злую судьбу претерпевши, погибнут") (VIII, 34, 354, 465).

Далее – в плане констатации особого акцента в гомеровских представлениях о судьбе на теме смерти – отдельно следует рассмотреть употребление Гомером для номинации судьбы слова κῆρ поскольку значение "смерть", "гибель", по-видимому, одно из исходных и основных его значений⁷⁴.

5. ОБРАЗ "КЕРЫ"

На знаменитом щите, изготовленном богом Гефестом для Ахилла, изображено сражение, в котором фигурирует и персонафицированная "гибельная Кера" (ὀλοή Κῆρ) как божество Смерти:

Рышут и Злоба, и Смута, и страшная Смерть [ὀλοή Κῆρ]
между ними:

Держит она то пронзенного, то непронзенного ловит,
Или убитого за ногу тело волочит по сече;
Риза на персях ее обагрована кровью людскою.
В битве, как люди живые, они нападают и бьются,
И один пред другим увлекают кровавые трупы.

("Илиада", XVIII, 535-540)

Слово κῆρ как имя нарицательное тоже довольно часто означает у Гомера просто "смерть", зачастую с эпитетом "черная" (см., например: "Илиада" III, 360, 454; VII, 252; XIV, 462) или без него (см.: Там же, XIII, 648; XIV, 408; XV, 287). В этих случаях представление о смерти непосредственно не связывается с представлением о судьбе. Но обычно Гомер употребляет слово κῆρ и для обозначения судьбы, отождествляемой со смертью (см.: Там же, XI, 332; XIII, 665). Напомним, что именно "керы" взвешивает Зевс на золотых весах судьбы (см.: Там же, VIII, 68-74; XXII, 209-213), а это демонстрирует особую значимость образа "керы" в гомеровских представлениях о судьбе. Более того, именно образ "керы" выполняет роль связующего звена между представлением о судьбе как жребии и представлением о судьбе как смерти, вернее, как о predetermined жизненном пути, завершаемом смертью.

⁷⁴См.: Chantraine P. Dictionnaire étymologique...
Т. II. Р. 526.

Некоторый свет на эту связь проливают слова призрака убитого Гектором Патрокла, явившегося Ахиллу во сне и просившего своего друга предать погребальному огню его мертвое тело. Сокрушаясь о том, что им не придется больше общаться живыми, призрак Патрокла говорит: "...но меня Кера [κῆρ] поглотила ужасная, которая меня по жребию получила рождающегося [ἡ περ λάχε χιγνόμενον περ] и тебе самому есть участь [μοῖρα], богам подобный Ахилл, под стеною троян благородных погибнуть" ("Илиада", XXIII, 78-81).

Здесь, на наш взгляд, следует особо отметить следующие моменты. Во-первых, судя по приведенным словам призрака Патрокла, Кера придается человеку в момент его рождения, или можно сказать и так, что рождающийся человек поступает под "опеку" своей Керы. И, судя, например, по следующему месту из "Илиады", Кера ведет своего "подопечного" через всю его жизнь вплоть до смертного часа так, чтобы в точности исполнилось все, что ему предопределено судьбой: "Тогда они (Одиссей и Диомед. - В.Г.) поймали колесницу и двух мужей в породе лучших двух сынов Меровпа Перкосийского, который более всех знал пророчество (-ва) [μαντοσύνας] и своим сыновьям не позволял идти на войну мужегубительную: они же его нимало не послушались: ибо судьбы [κῆρες] черной смерти их вели" ("Илиада", XI, 328-332).

Во-вторых, Кера непосредственно и обеспечивает осуществление самого главного в том, что предопределено человеку, а именно предает его смерти в назначенный час.

Но приставленная к человеку, Кера не только гарант исполнения предопределения и даже не только непосредственная исполнительница важнейшей части этого предопределения, но и хранительница, носительница, более того, - как бы живое олицетворение, непосредственное воплощение самого предопределения. Потому-то, чтобы узнать кому же из героев, Гектору или Ахиллу (или какому войску, ахейскому или троянскому), предопределено судьбой поражение, а кому - победа в данный момент, Зевс взвешивает на своих золотых весах именно Керы этих героев (войск). Тем самым подтверждается, что Керы адекватно репрезентируют то, что предназначено судьбой, и с помощью своих весов судьбы Зевс только узнает это предрешение судьбы, хранителем, носителем и олицетворением которого являются Керы соответствующих людей (войск). А само предрешение принято (как можно заключить из приведенных выше слов призрака Патрокла) еще при рождении человека.

Образ демона смерти с подобными функциями мы встречаем в послегомеровской традиции у Еврипида. В трагедии "Алкеста" он вкладывает в уста Аполлона следующую характеристику демона смерти, пришедшего за Алкестой:

Уж вот он, Смерти демон [Θάνατον],

этот жрец

Над трупами. В чертог Аидов он

Ее повлечь готов. Как сторож зоркий,

Пройти не даст он роковому дню.

(Еврипид. Алкеста, 24-27)

У Еврипида этот демон уже не Кера, а сам Танатос, т.е. буквально "Смерть", но он тоже только исполняет решение божеств судьбы Мойр (см.: Там же, 10-15). И то, что Аполлон называет его зорким сторожем, следящим именно за тем, чтобы не прошел роковой для человека день, подтверждает родство этого еврипидовского образа с гомеровским образом Керы.

Из рассмотренных двух особенностей образа Керы непосредственно следует вывод относительно следующей особенности. Она состоит в том, что, в-третьих, поскольку человек поступает под "опеку" Керы уже в момент рождения, а основная функция Керы – вести человека к предопределенной ему смерти, то Кера оказывается тем гением, который ведет человека через всю его жизнь. А коль скоро Кера ведет его к смерти, то в таком представлении имплицитно содержатся одновременно идея судьбы как всего жизненного пути и идея судьбы как предопределенности этого пути с предопределением наперед прежде всего завершения его. То, что с образом Керы была связана идея предопределения или, конкретнее, идея предопределенности смертного часа человека, подтверждается заключительными словами призрака Патрокла насчет Ахилла, которому "мойра", т.е. судьба, погибнуть под Троей. Поскольку эта "мойра" Ахилла мыслится не просто как будущая смерть, а как определенная наперед, то ясно, что речь идет о судьбе как предрешенной, а следовательно и неизбежной, смерти.

Эта неизбежность смерти Ахилла особо подчеркнута в XIX песне "Илиады", когда конь Ахилла обретает способность говорить человеческим голосом и пророчит герою скорую гибель в соответствии с предрешением Мойры: "И конечно, тебя еще спасет, мощный Ахилл; но к тебе близок (-зко) день гибельный, но не мы виновны, но бог великий и Судьба мощная [*ἀλλὰ θεὸς τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταῖη*] ...но тебе самому суждено (есть) [*μόρσιμόν ἐστι*], богом и мужем быть сраженным" ("Илиада", XIX, 408-417). Как видим, предрешено (*μόρσιμόν ἐστι*) не только то, что Ахилл погибнет в определенный день, который уже близок, но предрешены и конкретные обстоятельства его гибели: предрешено, кто именно сразит его. Ахиллу его собственная судьба известна тоже, что явствует из его ответа своему коню: "Ксанф, что ты мне

смерть предрекаешь [τί μοι θάνατον μαντεύεαι]? Не тебе надлежит. Хорошо я знаю и сам, что мне суждено (доля) /μῦρος/ здесь погибнуть..." ("Илиада", XIX, 420–421). И вот эту предрешенность тоже репрезентирует "кера". В IX песне Ахилл говорит о себе: "...мать мне говорила, Фетида среброногая, что я двоякие участи несу к концу смерти /διχθαδίας κῆρας φερεμεν θανάτοιο τέλοςδ/. Если здесь пребывая у града Троян буду сражаться, то погиб для меня возврат, но слава всегда невидима пребудет. Если же домой пойду в любезную отеческую землю, то погибла моя слава добрая, зато долговременный мой век пребудет и не скоро меня конец смерти [τέλος θανάτοιο] постигнет" ("Илиада", IX, 410–416).

Каждая "кера" "отвечает" за реализацию только одного из предопределений тому человеку, к которому она приставлена, лишь одного конкретного жизненного пути, венчаемого именно таким, а не иным, смертным концом. У Ахилла же две "керы", а следовательно, два возможных жизненных пути. Но в "Илиаде" две "керы" не у одного Ахилла. У Евхенора, сына коринфского прорицателя Полиида, их тоже две (см.: "Илиада", XIII, 663–668). А так как и Ахилл, и Евхенор знают (Ахилл – от своей матери – богини, Евхенор – от своего отца – прорицателя), что у них двоякие "керы", то у них есть возможность выбора. Но этот выбор ограничен всего двумя возможностями, заданными тем, каким "керам" достались Ахилл и Евхенор.

Здесь мы подошли к тому, чтобы отметить еще три особенности гомеровских представлений о судьбе, связанных с образом "керы". Они состоят в том, что, в-четвертых, та или иная "кера" получает под свою "опеку" данного человека в момент рождения, и, в-пятых, по жребию. Наконец, в-шестых, из приведенного выше пророчества Ахиллова коня Ксанфа можно заключить, что распределителем жребиев, по которым "кера" получает под свою "опеку" того или иного человека при его рождении, по-видимому, была Мойра, поскольку именно на нее Ксанф указывает как на подлинную виновницу того, что уже близок гибельный день Ахилла.

Все это поразительным образом переключается с некоторыми особенностями процедуры определения судеб рождающихся людей, рассказ о которой Платон вложил в уста упомянутого Эра, якобы воскресшего после пребывания в течение известного времени в потустороннем мире и рассказавшего о том, что он там видел.

При сопоставлении платоновского Эр-мифа с рассмотренными гомеровскими текстами, поражают слова глашатая загробного мира, которые тот произносит, выступая от имени одной из

трех Мойр, девы Лахесис: "Однодневные души!... Не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами. Чей жребий будет первым, тот первым пусть выберет себе жизнь, неизбежно [ἡ δὲ ἀνάγκη] ему предстоящую. Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше или меньше. Это – вина избирающего: бог невиновен" (Платон. Государство, 617 d-e).

Обращает на себя внимание полемическая направленность этого текста. Суть ее выражена последней фразой: "бог невиновен". Ответственность за причастность или непричастность человека добродетели возлагается, следовательно, на него самого, ибо душа рождающегося сама, и притом сознательно, выбирает образчик своей будущей жизни. Но нас сейчас интересует не сама эта платоновская идея свободы выбора и ответственности за выбор, а то, что это идея явно антифаталистическая, и главное для нас сейчас – то, против каких именно фаталистических представлений она направлена. Если "бог невиновен", то ясно, что она направлена против утверждений, что судьба человека всецело зависит от бога.

Более детально реконструировать те фаталистические представления, с которыми полемизирует здесь Платон, позволяет ключевая, с нашей точки зрения, фраза глашатая: "Не вас получит по жребию гений, а вы его изберете сами". Действительно, словами "не вас получит по жребию гений" Платон выразил свое неприятие совершенно определенных представлений – о том, что когда рождается человек, его получает, причем по жребию, некий гений. Но ведь это те самые гомеровские представления, согласно которым "кера" получает человека при его рождении по жребию. Следовательно, Платон полемизирует с весьма древними представлениями. А тот факт, что Платону понадобилось полемизировать с ними, есть свидетельство того, что они сохраняли свое влияние и в его время.

Однако примечательно, что Платон не находит ничего лучшего, как отталкиваться от традиционных представлений о судьбе, лишь модифицируя их. Поэтому Эр-миф может служить в качестве источника важной для нас информации об этих традиционных представлениях.

Прежде всего, отметим роль платоновской Лахесис. Причем ее роль будет выглядеть несколько странно, если не учитывать, что Платон опирался на традиционные мифологические представления, но должен был и модифицировать их. Поскольку Лахесис – "Распределительница жребиев" – была той Мойрой, которая ответственна за получение по жребию такой-то "керой" такого-то человека, то с учетом неприемлемости для Платона представле-

ния, что гений получает человека по жребию при рождении этого человека, присутствие Лахесис в Эр-мифе должно было потерять смысл. Но устранить эту традиционную фигуру Платон, по-видимому, не решился. А чтобы сохранить ее в качестве божества, само имя которого требовало признания роли жребия, Платон сохранил процедуру жеребьевки, но практически свел на нет ее роль, а тем самым и роль Лахесис по сравнению с ее ролью в традиционных представлениях. Действительно, если, согласно традиционным представлениям, жребий, а значит, и распределительница жребиев определяли не только судьбы людей, но и доли всех богов, то в Эр-мифе у жребия более чем скромная роль. Им определяется всего лишь очередность, в которой души будут выбирать свою судьбу. Соответственно и Лахесис выполняет роль статиста: с ее колен глашатай потустороннего мира берет эти малозначащие жребии, чтобы бросить их в толпу стоящих перед ней душ.

Но отголоски прежней роли Лахесис как подлинной распределительницы жребиев-судеб звучат и у Платона: на коленях Лахесис не только упомянутые малозначащие жребии, но и судьбы людей в виде неких образчиков жизни. Образчик жизни – это, по-видимому, изобретение самого Платона. По традиционным представлениям, жребии, которые распределяла Лахесис, и были тем, что можно назвать индивидуальными жизненными путями, уделами, судьбами. Платон же как бы расщепил это традиционное представление на представление о новой малозначащей функции жребия (выхолостив тем самым содержание прежних представлений о нем), а само это содержание (жребий есть судьба) положил в основу своего понятия образчика жизни (жизнь тирана, жизнь ремесленника, жизнь воина и т.п.). Но эти образчики он оставил все же на коленях Лахесис, в чем мы видим у Платона один из реликтов традиционных представлений о роли этой богини.

Реликты представлений о прежней роли Лахесис заметны и в том, что после того, как душа выберет себе образчик жизни, а значит и соответствующего гения, она в порядке, определяемом жребием, подходит к Лахесис и та посылает этого гения с человеком в качестве его стража и гаранта исполнения сделанного им выбора (см.: Платон. Государство, 620 d–e). Поскольку, согласно традиционным представлениям, не человек выбирал себе гения, а соответствующая “кера” получала рождающегося человека по жребию, то понятно, что именно Лахесис, как распределительница жребиев, должна была посылать эту “керу” с человеком, которого она ей определила (сопоставим слова Ахиллова коня Ксанфа, что Мойра виновна в том, что Ахиллу суждено скоро погибнуть, и платоновское “бог невиновен”: эти сло-

ва Платона явно направлены против представлений, нашедших выражение в словах Ксанфа) в качестве исполнительницы его жребия – судьбы. Таким образом, сохранив за Лахесис власть посылать гения как исполнителя жребия человека, Платон, по-видимому, опирался на традицию и в этом случае.

Наконец, следует сказать, что в Эр-мифе нашел отражение и фаталистический характер традиционных представлений о судьбе. Мы уже отмечали антифаталистическую направленность позиции Платона. Но его антифатализм ограничен – это своего рода обусловленный фатализм: свободой выбора душа обладает только перед выбором образчика своей будущей жизни, а затем уже этот выбор обуславливает фатальность осуществления человеческой судьбы. Платон дважды подчеркивает это: первый раз словами глашатая, что человек выбирает "себе жизнь, неизбежно ему предстоящую", а второй раз – когда описывает действия гения-стража: "Прежде всего этот страж ведет душу к Клото, под ее руку и под кругообороты вращающегося веретена: этим он утверждает участь, какую кто себе выбрал по жребию. После прикосновения к Клото он ведет душу к пряже Атропос, чем делает нити жизни уже неизменными" (Платон, Государство, 620 е).

Лахесис, Клото и Атропос – имена трех Мойр. О значении двух первых имен мы говорили уже не раз. Имя третьей Мойры (*"Атропос"*) тоже символично: "Необратимая", "Непреклонная", "Неумолимая". Словом, Атропос олицетворяет фатальность судьбы. Однако у Гомера не упоминается ни Лахесис, ни Атропос. Как уже отмечено, только однажды у него встречается Клотес (множественное число). Все три Мойры вместе впервые появляются только у Гесиода. У него все они – дети Ночи, которая родила их вместе с Керами, "беспощадно казнящими", Моросом и другими божествами (см.: "Теогония, 211–221). И, как и у Гомера, у Гесиода именно Мойры определяют людям судьбу ("несчастье и счастье") при рождении.

6. ИДЕЯ СУДЬБЫ И ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ В РАЗВИТИИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Итак, анализ гомеровских и послегомеровских представлений о судьбе позволяет говорить о том, что существенной их особенностью была связь и с символизмом рождения, и с символизмом смерти. Мифологические фигуры, которые олицетворяли эти представления о судьбе, несомненно, могут рассматриваться как связанные отношением преемственности с древними хтоническими божествами. Но те, будучи тоже амбивалентными,

все же (напомним еще раз) "заведовали" преимущественно плодородием, рождением. Они символизировали, олицетворяли не только животворные силы природы, не только силы плодородия растительного и животного миров. Первоначально они символизировали главным образом священность для матриархального рода его прародительниц, которые олицетворяли силы плодородия, обеспечивающие существование рода, а также олицетворяли сам род в его главной функции, которая состояла в воспроизводстве себя как рода посредством рождения новых поколений.

Поэтому (а также с учетом, разумеется, и степени зависимости древнего человека от процессов вегетации в природе) основное внимание общественного сознания в родовом обществе должно было быть направленным на рождение. Именно происхождение "по рождению" накрепко привязывало рождавшегося к своему роду. И эту-то связь с родом древний человек пытался еще более усилить магическими средствами – одеждой, изготавливаемой самими "прародительницами" рода и якобы имеющей таинственную связь с жизнью того, для кого она изготовлена.

С развитием института семьи ситуация меняется. Связь образа "прародительниц рода" с мотивом рождения становится более слабой. Божества, ведающие рождением, представляют уже не столько род, сколько семью. В "Илиаде", например, фигурируют "родящих помощниц" Илифия (см.: XIX, 103) или "помощные Илифии" (см.: XIX, 119), которые являются дочерьми Геры (см.: XI, 270–271) и, значит, подчинены ей (см.: XIX, 118–119), а сама Гера выступает в "олимпийской" мифологии как блюстительница законного брака.

Примечательно, что козни Геры против Зевса часто оказываются реакцией на, мягко выражаясь, неуважение ее супруга к институту брака. Даже в объяснении ненависти Геры к троянцам кроме известного мотива о "яблоке раздора" (которое Парис присудил не Гере и не Афине, а Афродите) можно уловить еще один мотив – мотив мести за поругание брачных уз Парисом, коварно похитившим (при содействии Афродиты) у Менелая его жену – прекрасную Елену. Намек на это, хоть и слабо выраженный, можно увидеть во II песне "Илиады" (см.: II, 156–162). Показательно и то, что Гера свою клятву брачным ложем фактически приравнивает к величайшей для всех гомеровских богов клятве водами Стикса (см.: Там же, XV, 36–40).

Во всем этом нашло отражение то обстоятельство, что рождение переходит в ведение семьи и уже новых богов, а следовательно, начинает выходить из-под непосредственного контроля рода в той мере, в какой вообще "семья начинает постепенно

высвободиться из-под контроля более крупных общественных организмов: рода, сельской общины и т.п. и превращается в тот автономный ойкос, с которым мы впервые сталкиваемся на страницах гомеровских поэм"⁷⁵.

Надо думать, что и предполагаемый Томсоном обычай изготовления одежды для новорожденного (см. гл. II, § 2) тоже постепенно должен был терять свою роль магического ритуала, выполняемого старейшими представителями рода. А образ этих "прях" трансформировался в образ Прях как чисто мифологических существ. Ритуальное изготовление одежды для новорожденного постепенно утрачивает свой "родовой" характер, и это наряду с общим кризисом магии (см. гл. II) способствовало трансформации образа прародительниц рода в весьма абстрактный образ таких Прях, которые выступают уже в роли вселенской силы и не отождествляются непосредственно с прародительницами рода.

В этом проявляется то обстоятельство, что в новой социальной структуре род становится для индивида чем-то все более "абстрактным", поскольку его зависимость от рода уже опосредствуется семьей. А так как рождение перестает быть непосредственным делом рода, то и у богинь судьбы, как наследниц древних хтонических Великих Богинь, продолжающих олицетворять власть рода над индивидом, функция "заведования" рождением хотя и сохраняется, но перестает быть главной.

Напротив, в новом образе судьбы, продолжающем оставаться амбивалентным, акцент смещается с темы рождения на тему смерти. Действительно, мы видели, что и в гомеровских, и в послегомеровских представлениях о судьбе на первый план выступает тема смерти, а тема рождения хотя и сохраняется в качестве неперемной и существенной принадлежности этих представлений, но все же отступает на второй план. И факт этого смещения акцента мы считаем одним из важнейших для понимания сути процесса трансформации древних хтонических фигур в божества судьбы и причин, его обусловивших. Наряду с представлением о судьбе как жребии и доле этот факт свидетельствует, что генезис представлений о судьбе был обусловлен социальными процессами, связанными с приобретением индивидом самостоятельной значимости в условиях сохранения его зависимости от соответствующих социальных структур, к которым он принадлежал по рождению. Указанное смещение акцента мы рассматриваем как выражение того, что осознание обществом ценности индивида поднялось на новую ступень.

Дело в том, что сознание индивидуальности, неповторимости человека с наибольшей интенсивностью переживается в связи с его смертью. Смерть "физически" отторгает индивида от общества и выявляет, какую реальную значимость он имел для общества, насколько ошутим "вакуум", образовавшийся с его уходом из жизни. Смерть выявляет степень действительной незаменимости, неповторимости индивида. Кроме того, вряд ли можно найти какое-либо более личностное переживание, чем переживание встречи со смертью, будь то ситуация, когда человек смотрит в глаза собственной смерти, или же ситуация, когда при нем умирает другой человек.

Яркую демонстрацию сказанного мы обнаруживаем в эпосе, гораздо более древнем, чем гомеровский, в древнемесопотамском "Эпосе о Гильгамеше", а конкретно, в изображении того психологического состояния главного его героя Гильгамеша, которое вызвано смертью его друга Энкиду:

Энкиду...

Его постигла судьба человека!

...

Устрашился я смерти, не найти мне жизни:

Мысль о герое не дает мне покоя!

...

Так же, как он, и я не лягу ль

Чтоб не встать во веки веков?⁷⁶

Перед лицом смерти друга Гильгамеш, как отмечает А.Н. Чанышев, "впервые осознает свою смертность", и "с этого начинается самосознание Гильгамеша"⁷⁷. Действительно, оценивая свою прежнюю жизнь, Гильгамеш восклицает:

Видно проспал я все эти годы!⁷⁸

До смерти Энкиду "Гильгамеш имел лишь отвлеченное понятие о смерти"⁷⁹. Когда же умирает его друг, отношение героя к

⁷⁶ О все издавшем // Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973. С. 200-203.

⁷⁷ Чанышев А.Н. Начало философии. М.: Изд-во МГУ, 1982. С. 167.

⁷⁸ О все издавшем. С. 200.

⁷⁹ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 193.

смерти становится глубоко личным. Стремление Гильгамеша к бессмертию, которое овладело им после смерти Энкиду, поиски героем средств достичь бессмертия порождены не только страхом смерти, но и тем чувством несправедливости смерти, которое "имеет основу в новом понимании человеческих прав"⁸⁰.

Естественно, что, сталкиваясь с феноменом ценности отдельного индивида, когда этот последний приобретает заметную самостоятельную значимость, сознание древнего человека, в силу преимущественно ассоциативного характера первобытного мышления, связывает этот феномен прежде всего с тем, в чем он наиболее заметно проявляется. Оно фиксирует обнаружение смертью данного индивида его незаменимости, неповторимости, значимости.

Подтверждением этого, по-видимому, в какой-то мере может быть и то, что понятие, выражаемое древнегреческим словом ("герой"), которое в значении "человек выдающийся, чем-то отличившийся и привлекий к себе особое внимание" вошло во многие языки мира и которое уже у Гомера означало человека, который "возвышался над обыкновенными смертными"⁸¹, сама древнегреческая культурная традиция достаточно прочно связывала и с культом умерших предков⁸², хотя "не каждый умерший человек... автоматически получал титул героя"⁸³.

В греческой народной вере "герой был духом умершего, который еще при жизни обладал силами, далеко превосходившими силы любого обыкновенного смертного"⁸⁴, а "как дух человека, который перешел в преисподнюю, он обладал силами, вышшими по сравнению с силами живого человека, на которого он мог влиять"⁸⁵. Таким образом, смерть в глазах древнего грека как бы еще больше увеличивала силы героя, еще при жизни воз-

⁸⁰ Там же. С. 192.

⁸¹ Dietrich B.C. Death, fate and gods. P. 27.

⁸² См.: Ibid. P. 29-49.

⁸³ Ibid. P. 28.

⁸⁴ Ibid. P. 31.

⁸⁵ Ibid. P. 28.

вышавшие его над другими людьми. Но особенно впечатляет то, что в народной вере герой "часто получал свой эпитет после своей смерти: никакой не герой в течение своей жизни, он, как полагали, приобретал героическую силу в смерти"⁸⁶. В таких случаях именно смерть становилась тем, что выделяло героя или даже делало героя героем. И она реально отделяла его от других людей, отторгая его от них и одновременно ставя его в сознании живых людей над ними, якобы наделяя его особой силой.

В этом наглядно проявляется то, что сознание древнего грека, даже в сравнительно поздние времена, связывало смерть индивида с его неповторимостью не только в том смысле, что смерть выявляла эту его неповторимость. Поскольку эта неповторимость осознавалась прежде всего в форме переживания его кончины, для сознания древнего человека смерть индивида в известной мере и определяла его индивидуальность, а не только ее обнажала. И это выразилось не только в отмеченных особенностях фигуры героя в народной вере, но и в представлениях о судьбе.

Поскольку в древнегреческой культурной традиции и сохранялась связь образа судьбы с темой рождения, и одновременно судьба тесно ассоциировалась со смертью, то охваченным оказывался весь жизненный путь человека, от рождения до смерти. Судьба выступала, следовательно, как весь жизненный путь человека. Уже одно это позволяет оценивать возникновение представлений о судьбе как яркое свидетельство того, насколько усиливалось внимание общественного сознания к индивиду. А это предполагает и определенный уровень реальной выделенности самого индивида из соответствующих социальных общностей.

Еще более показательным то, что в самих представлениях древнего грека о судьбе его внимание настолько приковано к теме смерти, что, как мы видели, даже почти все слова, используемые для номинации судьбы, непосредственно означают и "смерть", "кончину", т.е. предел и завершение жизненного пути. Об этой стороне дела хорошо сказал Дитрих: "когда гомеровский грек говорил о своей судьбе, он обычно имел в виду свою смерть"⁸⁷.

Все сказанное можно резюмировать так, что в глазах гомеровского грека удел человека определяет уже не столько рож-

⁸⁶ Ibid. P. 42.

⁸⁷ Ibid. P. 15.

дение, сколько его смерть. Родиться мало – нужно еще завершить жизненный удел. Продление жизни через рождение новых и новых поколений – это главное для рода. А для индивида его собственное рождение не столь уж важно, ибо это то, что для него уже в прошлом, более того, оно есть то, что никогда не было для его сознания объектом непосредственного переживания, ибо он застает себя уже существующим, уже живущим в мире. А вот встреча со смертью имеет для индивида – разумеется, для индивида, достигшего определенного уровня личностного самосознания, – самое непосредственное значение. Смерть выявляет его истинную значимость также и для других.

Сам характер смерти индивида тоже выявляет его индивидуальность. В этом плане представляется показательным уже упомянутый выше факт, что Ахиллу и Эвхенору судьбой даны на выбор два жизненных удела, причем различаются эти уделы именно характером смерти: либо смерть в бою под Троей, в цветущем возрасте и со славой, либо смерть без славы, если они не будут участвовать в Троянской войне (см.: "Илиада", IX, 410–413; XIII, 663–670). И то, что оба героя сознательно предпочли первый удел, ярче всего характеризует их как героических индивидуальностей. Следовательно, являясь завершением жизненного пути индивида, смерть венчает его (славой, например, и т.п.).

Таким образом, то, что смерть индивида, отрицание его бытия, выступает как важнейшее из определений его судьбы в формирующихся мифологических представлениях о судьбе, действительно позволяет характеризовать эти последние как порождение, отражение и выражение того, что для общественного сознания индивид начинает приобретать самостоятельную значимость.

Но в формирующихся представлениях о судьбе нашло выражение не только утверждение самостоятельной значимости индивида, его самоценности. Ведь самоутверждение индивида есть лишь один из социальных феноменов, связанных с процессом разложения родового общества, с утратой родом своего всемогущества и самодовлеющего значения, с его историческим отрицанием. Вместе с тем то, что утверждение ценности индивида в форме представлений о судьбе как его особом, неповторимом жизненном пути столь парадоксальным образом нашло свое выражение в понимании судьбы как прежде всего смерти индивида, т.е. в отрицательной форме (смерть индивида есть отрицание его бытия), можно рассматривать как косвенное отражение того обстоятельства, что над индивидом еще сохраняется абсолютная "власть" рода.

Если судьба, как предопределенная смерть, назначается ин-

дивиду именно при его рождении, в этом можно видеть отражение того реального обстоятельства, что род остается для индивида абсолютной силой, полностью определяющей его судьбу: "призвание каждого человека – его удел в жизни – дается ему при рождении, определяется ему тем родом, к которому он принадлежит по рождению"⁸⁸. Но в той мере, в какой индивид все же начинает выделяться из рода и даже противостоять ему, в той же мере и род начинает становиться для индивида внешней силой. Соответственно и судьба у Гомера есть не только особая судьба индивида, его особый, неповторимый жизненный путь, но и внешняя для него сила, извне определяющая этот его особый жизненный путь и главным образом предел этого пути, т.е. его смерть.

Утверждение значимости индивида и достижение личностным самосознанием весьма высокого уровня проявились у Гомера не только в факте смещения акцента в представлениях о судьбе с темы рождения на тему смерти, но и более непосредственно – в отношении его героев к своей судьбе, причем к судьбе как именно смерти. Наиболее характерно в этом смысле отношение Ахилла – одной из самых ярких индивидуальностей гомеровского эпоса – к фатальности своей гибели, предопределенной ему внешней судьбой. Даже когда он узнает, что уже близок и его смертный час, это "не только не обрекает Ахилла на бездействие, но, напротив, рождает в нем жажду деятельности"⁸⁹. Вообще, "гомеровские герои... зная, что их дело обречено на неудачу, более того, зная о своей близкой смерти, действуют так, как если бы они были бессмертны и уверены в своем торжестве"⁹⁰. И одним из объяснений такого отношения к смерти можно считать то, что именно своей смертью они и утверждают свою индивидуальность.

И лишь поскольку своей гибелью они, действительно, осуществляют свое самоутверждение, они и идут, бесстрашно и безропотно, навстречу своей судьбе. Так, Ахилл в ответ на слова своей матери, богини Фетиды, что вслед за Гектором, которому он жаждет отомстить за гибель своего друга Патрокла, суждено погибнуть и ему, прямо заявляет: "Смерть [*κηρα*] же я

⁸⁸ Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир. С. 335.

⁸⁹ Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972. С. 83.

⁹⁰ Чанышев А.Н. Эгейская префилософия. М., 1970. С. 80.

тогда приму, когда бы Зевс ни восхотел совершить и бессмертные боги другие. Ибо ни сила Геракла не избегла смерти [κῆρα], который любезнейший был Зевсу Крониеву владыке: но его судьба [μοῖρα] покорила и тяжкий гнев Геры: тако и я, если уж мне подобная доля [μοῖρα] досталась, лягу, когда умру: ныне же славу [κλέος] добрую я приобрел бы..." ("Илиада", XVIII, 115-121). Та же забота о славе волнует и Гектора, видящего неотвратимость своей гибели: "Ныне уже близ меня смерть злая [θάνατος κακός], не далеко: нет спасения (избежания): верно, издавна сие приятно и угодно Зевсу и Диеву сыну Эневолу (Аполлону. - В.Г.), кои меня прежде охотно сохраняли: теперь же меня судьба [μοῖρα] настигает. Впрочем, не беспечно и не бесславно погибну, но великое сделавши что-нибудь и чтобы потомкам (будущим) слушать можно было..." (Там же, XXII, 300-305).

Однако как поразительно меняется отношение к судьбе того же Ахилла, когда возникает опасность его бесславной гибели от реки Скамандр! Он, по красноречивому выражению Гомера, буквально "возопил" (ᾤμωξεν) к Зевсу. Куда девалось его безропотное приятие судьбы! Чем же он недоволен и какой судьбы желает? Предоставим ответить на эти вопросы ему самому: "Зевс, отец, так уж никто меня из богов, бедного, не восхотел от реки спасти; после бы я хотя что угодно потерпел. Другой никто против меня столько не виновен из небожителей, как (но) любезная мать, которая меня обманом прельстила, которая мне говорила, что я под стеною Троян браненосных от быстрых погибну Аполлона стрел. И так о если бы меня Гектор убил, который здесь воспитался храбрейший, то бы храброго... храбрый же умертвил бы: ныне же мне печальною смертью суждено [εἵμαρτο] погибнуть заключенному в великой реке, как отроку пастуху, коего ручей уносит осенью, переходящего оный. Так говорил..." (Там же, XXI, 273-284). И знаменательно - чтобы успокоить Ахилла, Посейдон уверяет его: "...Пелеев сын, не слишком трепещи, не смущайся: ибо... тебе мы из богов помощники... я и Паллада Афина: так как тебе рекою быть сраженным не суждено (есть) [οὐ... αἵσιμον ἐστίν]..." (Там же, 288-291).

Стало быть, гомеровский герой безропотно относится к своей кончине только при условии, что эта кончина возвеличит его, принесет ему личную славу, станет средством его самоутверждения. Ахилл сам выбирает себе такую судьбу. А основная ставка в этом выборе - именно слава: скорая гибель сопряжена с вечной славой, а долгая жизнь - с отсутствием ее (см.: Там же, IX, 411-416). Что выбрал Ахилл, известно - судьбу, сулящую бессмертную славу.

Забота о славе вообще характерна почти для всех выдающихся героев гомеровского эпоса⁹¹. Как подчеркивает А.И. Зайцев, «даже исполин Бриарей... характеризуется как "славою гордый"»⁹² (см.: "Илиада", I 405). Но и в послегомеровские времена "при всех переменах в исторических судьбах и умонастроениях древних греков эта положительная оценка славы, ориентация на нисхождение славы остается доминирующей до конца античной эпохи"⁹³.

В совпадении самостоятельности и свободы Ахилла в своих действиях, ведущих его к гибели, и абсолютной предопределенности его жизненного пути внешней судьбой зримо проявляется социогенная природа древнегреческих представлений о судьбе как порождения, отражения и выражения такого этапа отношений между начинающей выделяться и самоутверждаться индивидуальностью и социальными структурами, когда естественно-родовые связи еще очень крепки и "власть" этих структур над индивидом остается абсолютной.

В древнегреческих представлениях о судьбе нашло свое выражение сложное, даже противоречивое, сочетание, с одной стороны, индивидуалистической тенденции и, с другой – сохранения абсолютной зависимости индивида от социальных структур, к которым он принадлежал по рождению, т.е. от структур, связанных с уходящей в прошлое первобытно-общинной формацией, для которой характерна невыделенность индивида. Но это особенность не только древнегреческих представлений о судьбе. Аналогичный вывод вытекает и из анализа, например, древне-месопотамских и древнеегипетских представлений о судьбе⁹⁴.

Одна из самых ярких особенностей древнегреческих представлений о судьбе состоит в том, что судьба – не просто весь жизненный путь человека от рождения до смерти, но индивидуальная, неповторимая жизненная доля, которая у каждого человека своя. Или, как сказал Пиндар,

⁹¹ См.: Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции... С. 76–77.

⁹² Там же. С. 77.

⁹³ Там же.

⁹⁴ См.: Горан В.П. Концептуальное содержание и социогенная природа древнемесопотамских и древнеегипетских представлений о судьбе.

...все мы дышим о разном;
...на каждом доли его ярмо,
И над каждым, с бичом, – собственная его судьба
[πότρυς] (Пиндар. VII Немеийская ода, 5-6/
Пер. М.Л. Гаспарова)

Итак, особенности древнегреческих представлений о судьбе, прежде всего особенности гомеровских номинаций судьбы, позволяют осуществить реконструкцию (разумеется, только фрагментарную) картины их формирования как (по-видимому) процесса многоаспектной трансформации и соединения более древних верований, представлений и "символов", в которых концепты "жребий" и "причитающаяся доля", "рождение" и "смерть" должны были играть особую роль. Насколько позволяют судить об этом процессе его результаты, представленные в гомеровских поэмах, он может рассматриваться, хотя бы отчасти, как обусловленный прежде всего социальными сдвигами, связанными с разложением первобытно-общинной формации, с зарождением и развитием частной собственности, с социальной дифференциацией и возникновением социального неравенства, с разрушением жестких традиционных норм поведения, с выделением индивида из прежде социально однородных структур, с приобретением им относительно самостоятельной значимости, самодовлеющей ценности в условиях сохранения его абсолютной зависимости от социальных структур, к которым он принадлежал по рождению.

Возникновение представлений о судьбе как о безличной, всемогущей и внешней силе и может рассматриваться как мифологическая форма отражения и выражения этой абсолютной зависимости индивида от уходящих своими корнями в далекое прошлое безличных социальных структур в условиях разложения первобытно-общинной формации в целом. Ибо это своеобразное осознание такой зависимости предполагало известный уровень пробуждения индивидуального самосознания. И то, что это был достаточно высокий уровень, демонстрирует именно своеобразие формы этого осознания. Ведь оно выражено в форме представления о предопределении неповторимого жизненного пути человека, что и само по себе весьма показательное, да к тому же еще и со стороны некоей высшей божественной силы, которая мыслится не только как сила внешняя, чуждая индивиду, но и в значительной мере как сила безличная.

На фоне того, что предопределение исходит от внешней и безличной силы, индивидуальный характер предопределения выступает особенно рельефно. Это и позволяет утверждать, что уровень индивидуального самосознания, который демонстрируют

древнегреческие представления о судьбе, был весьма высоким. Для того чтобы сформировались такие представления, индивиду надо было достичь такой степени своей самостоятельности, чтобы он стал ощущать свою зависимость от традиционных социальных структур как власть некой внешней, но все еще высшей и абсолютной силы.

Здесь мы должны коснуться дискуссионного вопроса о так называемом гомеровском индивидуализме. И в зарубежной, и в советской литературе можно выделить два противоположных подхода к его решению, которые можно охарактеризовать как "негативный" и "позитивный". В рамках первого подхода индивидуальность гомеровских героев, по сути, не признается, отрицается; в рамках второго, напротив, признается и подчеркивается.

В зарубежной литературе первый подход разрабатывают главным образом Б. Снелл и его сторонники. Так, на основе терминологического анализа гомеровского восприятия человеческого тела и внутреннего мира человека Снелл делает вывод, что у Гомера якобы отсутствует целостное представление и о теле,

и о душе человека⁹⁵. Следовательно, нельзя якобы говорить и о гомеровском человеке как о самостоятельно действующей личности: "человеческие действия не имеют у Гомера подлинного и самостоятельного начала; то, что запланировано и осуществляется, запланировано и является делом богов"⁹⁶.

В советской литературе "негативный" подход к вопросу об индивидуальности гомеровских героев разрабатывает И.В. Шталь⁹⁷. Тип художественного мышления гомеровского эпоса она определяет как эпический синкретизм, считая сущностными чертами его необособляемое единство частного и общего, единичного и всеобщего, личного и общественного в восприятии мира⁹⁸. Го-

⁹⁵ См.: Snell B. Die Entdeckung des Geistes. Göttingen, 1975. S. 14.

⁹⁶ Ibid. S. 35.

⁹⁷ См.: Шталь И.В. Синкретизм эпического мышления и принципы эпической характеристики предметов и явлений (на материале "Илиады" Гомера) // Античность и современность. М., 1972; Она же. Гомеровский эпос. М., 1975; Она же. Художественный мир гомеровского эпоса. М., 1983.

⁹⁸ См.: Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса. С. 4-5.

вора о гомеровском индивидуализме, она отстаивает принцип "качественного единообразия при количественном неравенстве качеств, это многообразие составляющих"⁹⁹. По ее мнению, "в эпосе индивидуализм рождается не в противопоставлении интересов одного человека интересам коллектива, а в столкновении и противопоставлении интересов одного коллектива другому, однотипному, но большему по объему и включающему этот первый, в частности интересов одного племени интересам межплеменного множества"¹⁰⁰. А "частная единичная воля и воля общая и общественная не рознятся между собой"¹⁰¹. Даже авторское "я" Гомера, считает Шталь, "предстает слитым с эпическим "мы" коллектива", и сказитель «не имеет своего особого мнения, отличного от мнения эпических "всех"...»¹⁰². Исторически же все эти и другие проявления эпического синкретизма обусловлены якобы "формацией первобытно-общинного строя с его невыделенностью семьи из рода, непротивопоставимостью человека и племени"¹⁰³.

Как видим, и Б. Снелл и И.В. Шталь в своих конечных выводах относительно гомеровского индивидуализма занимают весьма близкие позиции, достаточно откровенно отрицая индивидуальность гомеровских героев.

В зарубежной и советской литературе эта "негативная" точка зрения уже получила критическую и, на наш взгляд, правильную оценку как не соответствующая содержанию гомеровских поэм¹⁰⁴. В контексте нашего исследования особого внимания заслуживает указание Ю.В. Андреева на неадекватный характер исторического обоснования И.В. Шталь категории эпического синкретизма, поскольку "невыделенность семьи из рода" и "не-

⁹⁹ Там же. С. 175.

¹⁰⁰ Там же. С. 205.

¹⁰¹ Там же. С. 75.

¹⁰² Там же. С. 240.

¹⁰³ Там же. С. 3.

¹⁰⁴ См.: Гордезиани Р.В. Проблемы гомеровского эпоса. Тбилиси, 1978. С. 292-295; Андреев Ю.В. Рец. на кн.: И.В. Шталь. Художественный мир гомеровского эпоса // Филол. науки. 1985. № 4. С. 86-88.

противопоставимость человека и племени" в обществе, в котором формировался гомеровский эпос, "давно уже отошли в прошлое"¹⁰⁵. Но еще в 1976 г. Ю.В. Андреев показал, что общество гомеровской эпохи – это родовое общество на стадии его разложения¹⁰⁶, что оно уже достаточно сильно индивидуализировано¹⁰⁷ и что ему уже известен феномен сильной личности, отличающейся своеволием и "необузданной жадой самоутверждения"¹⁰⁸.

Тезис об индивидуальности и самого автора "Илиады" и "Одиссеи", и героев этих поэм убедительно обосновывает Р.В. Гордезиани¹⁰⁹. Не соглашаясь с утверждением, что "большинство гомеровских героев не обладает сколь-нибудь заметной индивидуальностью"¹¹⁰, Гордезиани противопоставляет ему подход, идущий еще от Аристотеля, который, как известно, считал Гомера мастером изображения характеров, а наличие характера определял по тому, делает ли человек какой-нибудь выбор (см.: Аристотель. Поэтика, 1460 а, 1454 а)¹¹¹. Солидаризируясь с этими выводами Аристотеля, Гордезиани показывает, что, действительно, "индивидуальность гомеровских характеров заключается, в первую очередь, в индивидуальности выбора"¹¹².

Указывая на проявления индивидуальности главных гомеровских героев, Гордезиани в каждом характере выявляет именно ту специфику, которая отличает героя как подлинного субъекта самостоятельного выбора во всех его речах, решениях и действиях. Особенно значимым представляется вывод относительно Гектора как героя, которым руководят "чувство стыда перед

¹⁰⁵ Андреев Ю.В. Рец. на кн.: И.В. Шталь. Художественный мир гомеровского эпоса... С. 87.

¹⁰⁶ См.: Андреев Ю.В. Раннегреческий полис. С. 75 слл., 103 слл.

¹⁰⁷ См.: Там же. С. 78.

¹⁰⁸ См.: Там же. С. 96, 105.

¹⁰⁹ См., например: Гордезиани Р.В. Проблемы гомеровского эпоса. С. 249, 254, 287.

¹¹⁰ Там же. С. 295.

¹¹¹ См.: Аристотель. Сочинения: В 4-х т. М., 1983. Т. 4.

¹¹² Гордезиани Р.В. Проблемы гомеровского эпоса. С. 295–296.

согражданами и вытекающее отсюда чувство ответственности перед троянцами..."¹¹³. А поскольку Гектор изображен в "Илиаде" как имеющий и человеческие слабости (например, чувство страха перед Ахиллом), "из этого явствует, что в данном случае мы имеем дело с героем, сила и мужество которого - не дар божественного происхождения, а черта, характеризующая внутреннюю волю героя, которую он проявляет тем интенсивнее, чем большую ответственность чувствует перед согражданами, чем сильнее в нем чувство стыда"¹¹⁴.

Причем в гомеровском эпосе идея ответственности людей за свои деяния уже в достаточной степени отрефлектирована. Тот же Гектор прямо говорит о своей вине и ответственности и не перекладывает их на богов:

Так троянский народ погубил я своим безрассудством.
(*"Илиада"*, XXII, 104)

Зевс в "Одиссее" утверждает, что люди напрасно винят во всем богов, ибо часто виновны сами:

Странно, как смертные люди за все нас, богов, обвиняют!
Зло от нас, утверждают они; но не сами ли часто
Гибель судьбе вопреки [*ὕπερ μοῖρον*], на себя
навлекают безумством?
(*"Одиссея"*, I, 32-34)

И далее Зевс ссылается на известный случай:

Так и Эгист: не судьбе ль вопреки [*ὕπερ μοῖρον*]
он супругу Атрида
Взял, умертвивши его самого при возврате в отчизну?
Гибель он верную ведал; от нас был к нему остроокий
Эримий, губитель Аргуса, ниспослан, чтоб он на убийство
Мужа не смел посягнуть и от брака с женой воздержался.
"Месть за Атрида свершится рукою Ореста, когда он
В дом свой вступить, возмужав, как наследник, захочет",
так было
Сказано Эрмием - тщетно! не тронул Эгистова сердца
Бог благосклонный советом, и разом за все заплатил он.
(Там же, 35-43)

¹¹³ Там же. С. 300.

¹¹⁴ Там же. С. 303.

Как отмечает Гордезиани, «поведение Эгиста не противоречит исполнению какого-либо конкретного божественного плана. Его поступок индивидуален и исходит из личных интересов героя. Поэтому предупреждение Зевса обусловлено не необходимостью выполнения божьей воли, а заботой о благополучии самого Эгиста. Эгист погиб, ибо он не вник в суть божественного призыва. Именно подобные индивидуальные поступки, вызванные недальнорукостью людей, навлекают на них "сверх судьбы" всякие беды. Обобщение таких фактов и дает богам причину для беспокойства – люди что-то могут свершить "сверх судьбы"»¹¹⁵. Устами Зевса, как видим, Гомер констатирует здесь такую степень человеческого индивидуалистического своеволия, когда человек совершает даже действия "сверх судьбы", на что ни разу не решился сам Зевс, хотя и он тоже неоднократно покушается на это, и покушается, тоже будучи движим индивидуалистическими побуждениями. Мы имеем в виду прежде всего те случаи, когда Зевс выражает желание спасти от рокового конца своих любимцев Сарпедона (см.: "Илиада", XVI, 431 слл.) и Гектора (см.: Там же, XXII, 166 слл.), речь о которых у нас еще впереди (см.: гл. V, § 1).

И симптоматично, что "сверх судьбы" оказываются именно те действия человека (в данном случае – Эгиста) и те покушения на соответствующие действия со стороны бога (конкретно – Зевса в названных случаях), в которых проявляется их индивидуалистическое своеволие. Таким образом, судьба и индивидуалистическое своеволие фактически противостоят друг другу, и в этом мы усматриваем еще одно подтверждение как того, что представления о судьбе отражают реальную власть над индивидом надындивидуальных социальных сил и структур, так и того, что эти представления суть отражение отношений между индивидом и надындивидуальными социальными силами и структурами на таком этапе их развития, когда они приобретают достаточно напряженный характер.

Когда Зевс в "Одиссее" возлагает на Эгиста ответственность за его действия "сверх судьбы", речь идет не о человеке, совершившем что-либо по неведению. Напротив, Зевс подчеркивает, что Эгиста наперед уведомили о последствиях его выбора. Следовательно, Эгист сделал вполне сознательный и свободный выбор. В "Илиаде" тоже можно найти свидетельства о сознательном выборе героя. Мы уже знаем, что Ахилл и Евхенор

¹¹⁵ Гордезиани Р.В. Проблемы гомеровского эпоса. С. 147.

имели по две судьбы, а это предполагает возможность сделать свободный выбор. О том, что гомеровские герои способны делать такой выбор осознанно, свидетельствует следующее обращение Сарпедона к Главку:

Друг благородный! когда бы теперь, отказавшись от брани,
Были с тобой навсегда нестареючи мы и бессмертны,
Я бы и сам не летел впереди перед воинством биться,
Я и тебя бы не влек на опасности славного боя;
Но и теперь, как всегда, неисчетные случаи смерти

[κῆρες... θανάτου]

Нас окружают, и смертному их ни минуту, ни избежать.
Вместе вперед! или на славу кому, иль за славою сами!
("Илиада", XII, 322-328)

Но подчеркивая способность гомеровских героев сделать свободный сознательный выбор и даже индивидуалистическое своеволие их действий "сверх судьбы", мы не должны забывать, что ни свободный выбор, ни своеволие все же не освобождают гомеровского человека от власти над ним судьбы. В приведенных только что словах Сарпедона обращает на себя внимание не только то, что они проникнуты пафосом свободы выбора, но и мысль, что человеку не дано избежать керы, т.е. смертной судьбы.

Эгист своими своевольными действиями "сверх судьбы" навлекает на себя гибель, которая выступает и как неотвратимое наказание, как бы уравнивающее проявление человеческого своеволия и нарушение закона судьбы. Можно напомнить и о связи гомеровских представлений о судьбе с символикой взвешивания кер, и о родстве божеств судьбы и Эриний как богинь мщения, и о том, что сами богини судьбы Мойры – правда, уже не у Гомера, а у Гесиода,

тяжко карают... и мужей и богов за проступки...
("Теогония", 219)

Таким образом, гомеровские представления о судьбе обнаруживают свою социогенную природу и непосредственно – через свою связь с представлениями о должном, о справедливом, о неотвратимости расплаты за своевольные действия "сверх судьбы". Такой расплатой компенсируется нарушение закона судьбы и утверждается торжество этого закона, который в случае с Эгистом непосредственно репрезентирует социальные нормы, установления, традицию, чья власть над индивидом и в данном случае оказывается абсолютной, а катастрофические последствия

его попыток противостоять их власти наглядно это демонстрируют.

Столь же наглядно торжество закона судьбы как закона справедливости, верховенства социальных норм в истории с женихами Пенелопы в "Одиссее". Перед тем, как начать избиение женихов, Одиссей обвиняет их:

А! Вы, собаки! Вам чудилось всем, что домой уж из Трои
Я не приду никогда, что вольны беспощадно вы грабить
Дом мой, насильствуя гнусно моих в нем служанок, тревожа
Душу моей благородной жены сватовством ненавистным,
Правду святую богов позабыв, не страшася ни гнева
Их, ни от смертных людей за дела безнаказные мести!
В сеть неизбежной гибели все наконец вы попали.
(*"Одиссея"*, XXII, 34-41)

Один из женихов, Евримах, признает справедливость этих обвинений: "Если ты точно Одиссей... то сие справедливо [*αἰσίμα*]" (Там же, 45-46), но пытается вину за беззакония женихов возложить в основном на Антиноя, уже убитого Одиссеем непосредственно перед этим, и, умоляя Одиссея о пощаде, говорит о смерти Антиноя: "Ныне же он по правде (в участи) [*μοῖρῃ*] убит..." (Там же, 54).

Уже то, что выражения *αἰσίμα* и *μοῖρῃ*, производные от "айса" и "мойра", т.е. от главных гомеровских слов для обозначения судьбы, употребляются в значении "справедливо", "по справедливости", "по правде", наглядно удостоверяет непосредственную связь концепта "судьба" с идеей справедливости. И в значении "справедливо", "по справедливости", "по праву", "по приличию", "как должно", "по правде", "справедливый", "правый", "надлежащий" и т.п. выражения *αἰσίμα*, *ἐν αἰσίμοις*, *μοῖρῃ*, *κατὰ μοῖραν* особенно часто употребляются в "Одиссее" (см.: II, 251; V, 9; VII, 227; XIV, 84; XV, 71; XVII, 363 и др.), но характерны и для "Илиады" (см., например: VIII, 146; XV, 206, 207).

Но именно во вложенном в уста Одиссея объяснении причин той участи, которая постигла женихов, гомеровские концепты "справедливость" и "судьба" соотнесены уже не только через указанное использование терминов, производных от слов, означающих судьбу, и для обозначения справедливого, должного и т.п., но и в форме прямого утверждения, что "их же (женихов. - В.Г.) судьба погубила богов [*μοῖρ'... θεῶν*] и нечестивые дела" (*"Одиссея"*, XXII, 413), что они сами своими "непотребствами необычной участи [*πότμον*] достигли" (Там же, 416).

В этом объяснении фигурируют две причины. Первая - "не-

честивые дела", "непотребства" самих женихов. И здесь все похоже на случай с Эгистом. Вторая причина – судьба ("мойра", "потмос"). Но какая из этих причин может считаться первичной, а какая производной? Судьбой ли предопределены наперед женихам их "нечестивые дела", а затем и возмездие за эти дела, или же, как в случае с Эгистом, женихи сами, "сверх судьбы", творили "непотребства", а их гибель была только расплатой за их действия, расплатой, восстанавливающей поправленную ими справедливость, и хотя и утверждается, что их погубила судьба, решение судьбы относительно их гибели было вторичным, производным от их действий?

Нам представляется, что есть основания принять второй из этих вариантов. Каковы эти основания? Прежде всего – сходство историй с женихами и с Эгистом, а ведь Зевс обвинял Эгиста в своеволии. Чтобы оценить значение этого сходства, следует иметь в виду, что случай с Эгистом, как пишет В. Грин, "может быть назван *locus classicus* того, как выражена эта проблема у Гомера"¹¹⁶. Действительно, с историей с Эгистом Зевс начинает Совет богов в самом начале "Одиссеи", что и придает и этой истории, и оценке ее Зевсом особый смысл. По меткому сравнению А. Магриса, «как "фауст" Гете, так и "Одиссея" начинается "прологом на небесах", чтобы подчеркнуть, что история, в ней рассказанная, имеет высший смысл»¹¹⁷.

Таким образом, обращение Зевса к истории Эгиста и его оценка этой истории задают масштаб пониманию смысла и всей "Одиссеи" и, следовательно, и сходству историй с женихами и с Эгистом. Поэтому по аналогии с историей Эгиста можно полагать, что в своей гибели женихи повинны сами. Разумеется, это не означает, что во всех случаях у Гомера сам человек является подлинным субъектом ответственности за все свои дела. Напротив, весьма часто у него такими субъектами ответственности за те или иные поступки человека оказываются боги, которые "осуществляют эффективный контроль над людьми"¹¹⁸, и судьба. Так, уже в самом начале "Илиады", когда Ахилл в ответ на угрозы Агамемнона лишить его, Ахилла, на-

¹¹⁶ Green W.C. *Moirai: Fate, good and evil in greek thought.* Cambridge Mass., 1944. P. 22.

¹¹⁷ Magris A. *L'idea di destino...* Vol. 1. P. 245.

¹¹⁸ Bowra G.M. *Tradition and design in the Iliad.* Oxford, 1930. P. 226.

грады хватается за меч, именно богиня Афина укрощает его гнев, и герой повинуется ей:

Должно, о Зевсова дщерь, соблюдать повеления ваши.
Как мой ни пламенен гнев, но покорность полезнее будет:
Кто бессмертным покорен, тому и бессмертные внемлют.
(*"Илиада"*, I, 216–218)

Точно так же и Агамемнон, когда он в конце концов придет к Ахиллу с извинениями, возложит ответственность за то, что он так обошелся с ним, на Зевса, Мойру и Эринию (см.: *"Илиада"*, XIX, 86–88), которые наслали на него Ату (*"Ἄτη – Безумие"*, *"Помешательство"*) (см.: Там же, 136). И Ахилл принимает извинение вместе с объяснением, что Агамемнон только жертва¹¹⁹ этих божественных сил. Причем со стороны Ахилла это не политическое принятие фикции во имя "спасения лица" верховного царя ахейцев, но, как заключает Доддс, "это точка зрения на предмет столь же Ахилла, сколь и Агамемнона"¹²⁰, ибо еще до этого эпизода Ахилл сам говорит, об "ате" Агамемнона (см.: Там же, I, 412), а позднее о том, что Зевс отнял у царя разум (см.: Там же, IX, 376)¹²¹.

В целом, весь ход событий в *"Илиаде"* есть не что иное, как осуществление "воли Зевса", или "замысла Зевса" (*Διὸς βούλη*) (см.: *"Илиада"*, I, 5), а в *"Одиссее"* возвращение Одиссея домой – осуществление одобренного Зевсом плана Афины (см.: *"Одиссея"*, I, 47–93). Но тем большую значимость приобретают те случаи, когда подчеркивается ответственность за свои дела самих людей, как в случае с женихами.

В свете Зевсовой оценки истории с Эгистом обращает на себя внимание также и подчеркивание в *"Одиссее"* ответственности людей за их деяния не только в случае с Эгистом и с наказанием женихов, но и в пророчестве Тиресия Одиссею, которое Грин квалифицирует как условное¹²², поскольку прорицатель предсказывает герою, что он и его спутники вернуться до-

¹¹⁹ Ibid. P. 229.

¹²⁰ Dodds E.R. The greeks and the irrational. Berkley; Los Angeles, 1959. P. 3.

¹²¹ См.: Ibid.

¹²² См.: Green W.C. Moira... P. 23.

мой при определенном условии. Это условие состоит в том, что они не должны трогать быков бога Гелиоса. Но если они поднимут руки на этих быков, то все спутники Одиссея погибнут и в Итаку вернется, претерпевши множество бед, только один Одиссей (см.: "Одиссея", XI, 100-115). Это же пророчит Одиссею и Цирцея (см.: Там же, XII, 127-141). Как видим, и здесь налицо возможность сознательного (о последствиях заблаговременно сделано предупреждение) и, следовательно, свободного выбора, что делает самих людей ответственными за их выбор.

И, на наш взгляд, Доддс правильно возражал Снеллу и Войту, которые на основании того, что у Гомера не было никакого слова для обозначения акта выбора или решения, заключали, что гомеровский человек еще не обладал сознанием личной свободы и самостоятельности в принятии решений. Ведь если и согласиться с тем, что у Гомера еще отсутствует понятие "свободная воля", то это не означает, что гомеровский человек не различал «на практике действия, порожденные его "я", и действия, которые он производил в результате физического принуждения... И довольно неестественным было бы отрицать, что описанное в пассажах, подобных пассажам из "Илиады" (XI, 403 слл.) и "Одиссеи" (V, 355 слл.), есть в действительности обдуманное решение, принятое после рассмотрения возможных альтернатив»¹²³.

Но вернемся снова к истории с женихами. В "Одиссее" говорится, что женихов погубили не одни только их "нечестивые дела", но и "судьба", которая выступает здесь как *μοῖρα θεῶν*, т.е. судьба как осуществление решения богов (см. ниже, гл. V, § 1). А поскольку именно эта судьба фигурирует в качестве причины гибели женихов, то в сопоставлении с подчеркиванием вины самих женихов данное решение богов производит впечатление решения, принятого не до и независимо от "нечестивых дел" женихов, а как реакция на эти дела. Но так как в "Одиссее" все же эксплицитно утверждается, что женихов погубила судьба, то в этом примере с судьбой женихов мы видим также подтверждение обоснованности нашего вывода об определенной соотнесенности у Гомера концепта судьбы с представлением о справедливости, о должном и т.п., в том числе и в форме соотнесенности концепта судьбы с темой возмездия, наказания за нарушения справедливости и вообще наказания за такие чрезмерные проявления индивидуалистического своеволия,

¹²³

Dodds E.R. The greeks and the irrational. P. 7.

которые сопряжены с поправлением социальных норм, зафиксированных в традиционных требованиях относительно должного.

А это, в свою очередь, мы рассматриваем как подтверждение нашего основного вывода относительно социогенной природы представлений о судьбе, состоящего в том, что эти представления являются порождением, выражением и отражением того, что развитие личности достигло такого уровня, когда она начинает замечать и осознавать свою зависимость от продолжающих господствовать над ней социальных сил и структур. И то, что это осознание осуществляется в форме мифологических представлений о судьбе как некоей высшей, божественной силе, не должно заслонять от нас реальное земное содержание этих представлений.

Здесь уместно напомнить вывод Ф. Энгельса, что "всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных. В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы... Но вскоре, наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы, – силы, которые противостоят человеку в качестве столь же чуждых и первоначально столь же необъяснимых для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью"¹²⁴.

Как подчеркивает (вполне в духе понимания диалектики свободы и несвободы) В. Грин, "не могло быть никакого вопроса о свободе воли, если еще не было идеи закона или причинности, детерминизма, которым свобода могла измеряться или с которым она могла контрастировать. Идентифицировался ли этот закон с волей богов, как у поэтов, или с законом, не имевшим персонального олицетворения, как у философов, или с Судьбой, как у людей вообще, – он обеспечивал фон, на котором усилия человеческих волей и смысл их собственных желаний могли выступать вперед по мере того, как концепция человеческой личности и ценности человеческих целей обозначалась в процессе жизни"¹²⁵. Соглашаясь с этим рассуждением, нам хотелось бы только особо подчеркнуть взаимный характер зависимости

¹²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 328–329.

¹²⁵ Green W.C. Moira... P. 4.

зарождения обоих рядов идей друг от друга: и ряда идей, к которому принадлежат идеи свободы, человеческой личности и т.п., и противоположного ряда идей, к которому принадлежат идеи несвободы, зависимости, безличной необходимости, судьбы и т.п. Не только "не могло быть никакого вопроса о свободе воли, если еще не было идеи закона", но и не могло быть никакого вопроса об идее безличной необходимости, если еще не было идеи свободы и представления о свободной человеческой личности.

Что же касается не идей и представлений, а соответствующих социальных реалий, то нельзя забывать, что несвобода древнего человека, его зависимость и от природных, и от социальных сил существовали до и независимо от того, насколько индивид приобрел самостоятельную значимость и насколько развитым было его личностное самосознание. В этом смысле реальная зависимость и несвобода древнего человека онтологически, вернее, онтохронологически были первичными по отношению к его свободе и самостоятельности.

Но в осознании этой зависимости, в формировании идеи такой зависимости в общественном осознании определяющая роль должна быть признана за процессом приобретения индивидом самостоятельной значимости в результате разложения древних социальных структур, социальной дифференциации и нарастания частнособственнических тенденций. И поэтому идеи зависимости, безличной необходимости формировались, выкристаллизовывались лишь в той мере, в какой формировались, выкристаллизовывались и идея свободы, и идея человеческой личности. В свою очередь, и идеи свободы и человеческой личности тоже осознавались тем отчетливее, тем яснее и утверждались тем решительнее и прочнее, чем отчетливее осознавались идеи зависимости, безличной необходимости и чем более резкий контраст составляли эти два ряда идей в сознании и соответствующие им феномены в жизни, например контраст рабской доли и доли свободного человека.

Таким образом, вопреки А.Ф. Лосеву, природа древнегреческих представлений о судьбе состоит отнюдь не в том, что "судьба — это есть чисто рабовладельческая идея"¹²⁶; эти представления обусловлены отнюдь не тем, что античная культура в целом якобы отличалась отсутствием "самого опыта челове-

¹²⁶ Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С. 155.

ческой личности"¹²⁷ и пониманием "человека не как личности, а как вещи"¹²⁸ в силу рабовладельческого характера этой культуры¹²⁹. Напротив, социогенная природа древнегреческих представлений о судьбе связана именно с достижением достаточно высокого уровня личностного самосознания.

Отсюда понятен тот, на первый взгляд, загадочный феномен, который отмечает наряду с другими исследователями¹³⁰ и Лосев, что "с античной точки зрения судьба меньше всего заметна на людях мелких", но "ощущается античным человеком больше всего... в героических подвигах"¹³¹. И сказанное справедливо в отношении не только таких гомеровских героев, как Ахилл. Не менее впечатляющи в этом плане и герои древнегреческой трагедии. Наиболее ярким примером такого героя, несомненно, может служить эсхилловский Прометей. А этот героический образ титана, восставшего против тирании царя богов Зевса, привлёк внимание "отца трагедии" как раз в эпоху успешной борьбы греков против персов, когда превосходство античного общества, в котором в это время возрастает значение свободного гражданина, над подавляющим развитием личности военно-бюрократическим режимом персидских сатрапий все больше осознаётся греками и даже становится предметом их национальной гордости.

Что же касается рабства, то уже у Гомера можно видеть, что идея рабства действительно ставится в определенную связь с представлением о судьбе, но будучи противопоставляемой идее свободы в форме оппозиции "день принуждения" – "день свободы" (см.: "Илиада", XVI, 831–836). Понятие рабства оказывается у Гомера непосредственно соотносенным с понятием свободы. И в рамках этой соотношенности ценность свободы осознаётся и подчеркивается через осознание и подчеркивание горе-

¹²⁷ Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. М., 1963. С. 52.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ См.: Там же. С. 55; Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. С. 11–15.

¹³⁰ См.: Чанышев А.Н. Эгейская префилософия. С. 80; Кесиди Ф.Х. От мифа к логосу. С. 83–84.

¹³¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика, С. 57.

чи ее утраты, горечи рабской доли. Таким образом, даже о рабстве было бы неверно говорить, что оно характеризуется "отсутствием опыта человеческой личности". Скорее наоборот, в известном смысле также и благодаря рабству античный человек приобрел опыт, позволивший ему почувствовать с особой остротой ценность свободы и тем самым подняться на более высокий уровень личностного самосознания.

Глава IV

КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ МИФОЛОГЕМЫ СУДЬБЫ

1. КОНЦЕПТ СУДЬБЫ И ИДЕЯ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ

Что касается концептуального содержания мифологемы судьбы, то на основании всего изложенного в предыдущих главах можно сделать вывод, что сердцевину его составляет идея предопределения. И этот вывод справедлив в отношении не только древнегреческой мифологемы судьбы, но и концепта судьбы как такового. Его методологическая значимость и эвристическая плодотворность заключаются прежде всего в том, что анализ содержания идеи предопределения позволяет выявить основные тенденции, которые в своей совокупности образуют достаточно сложную структуру концептуального содержания мифологемы судьбы.

Предопределенность, предзаданность чего бы то ни было предполагает необходимость, неизбежность, неотвратимость и т.п., с какой осуществляется или должно иметь место то, что предопределено, предзадано. И даже если решение (повеление, волеизъявление, вердикт), которым определяется чья-либо судьба, исходит от индивидуализированного божества, является выражением его субъективной воли, как только такое волеизъявление приобретает значение предопределения, оно тем самым приобретает значение чего-то объективного, самостоятельно существующего, независимого, отчужденного не только от воли того, от кого оно исходит, но и вообще от чьей бы то ни было личной воли. Оно приобретает значение безличного "закона". В противном случае оно просто не было бы предопределением.

Таким образом, поскольку представления о судьбе покоятся на идее предопределения, в этих представлениях обязательно проявляется, составляет их неотъемлемую принадлежность безлично-фаталистическая тенденция.

Но это только одна сторона дела. С другой же стороны, идея предопределения необходимо предполагает, что предопределение от кого-то или от чего-то происходит, что либо кто-то наперед определяет, устанавливает, назначает нечто должност- вующее непременно произойти или иметь место, либо обязатель- ность, неизбежность осуществления этого нечто чем-то обус- ловлена. Другими словами, идея предопределения предполагает также, что имеется или соответствующее лицо, которое назна- чает, задает то, что предопределено, или имеется нечто обус- ловливающее неизбежность его осуществления. И то и другое мы будем именовать субъектом предопределения, имея в виду, что в качестве такового в представлениях о судьбе может вы- ступать не только персонализированное, индивидуализирован- ное божество, божество как личность, но и судьба как некая безличная сила, безличная необходимость, имеющая, однако, бо- жественный характер.

Таким образом, представления о судьбе как о предопределе- нии предполагают следующие понятия: субъект предопределе- ния (судьбы), объект предопределения (судьбы) и предопреде- ление как таковое, его содержание, то, что субъект судьбы предопределяет объекту судьбы.

Особо следует отметить, что идея предопределения не пред- полагает с такой же обязательностью ни то, каким конкретным способом будет реализоваться предопределенное, ни – что нас сейчас будет интересовать прежде всего – мотивы, основания того "решения", которым задается предопределение, причины его "принятия", даже если оно – решение в собственном смысле этого слова и исходит от индивидуализированного божества.

В этом последнем случае, а именно тогда, когда в качест- ве субъекта предопределения выступает индивидуализированное божество, идея предопределения предполагает не только безлич- но-фаталистическую тенденцию как неотъемлемую от представ- лений о судьбе, но и диаметрально противоположную ей личност- но-волюнтаристическую тенденцию.

При этом чем более на первый план выдвигается в качестве субъекта предопределения индивидуализированное божество и чем более в образе такого божества подчеркнут личностный момент, тем явственнее проступает в представлениях о судьбе и волюн- таристический, но отнюдь не индетерминистический, момент: решение индивидуализированного божества, если субъектом судь- бы является оно, конечно же, его личное, волевое, но вовсе не обязательно беспричинное или немотивированное решение. Осо- бенно наглядно это проявилось в древнеегипетских представле- ниях о судьбе, поскольку в них (как, впрочем, и в древнемесо- потамских представлениях о судьбе) судьба и выступает глав-

ным образом как осуществление повеления индивидуализированных божеств¹. Так, в пассаже гимна Амону (III, 17-18) в Лейденском папирусе, датируемом временем царствования Рамзеса III (XII в. до н.э.), прямо говорится: "Он(Амон. - В.Г.) продлевает продолжительность жизни и сохраняет ее, он прибавляет к Шаи (т.е. к судьбе. - В.Г.) того, кого он любит"². Длительность жизни, составляющая существенный аспект судьбы человека, оказывается, таким образом, в прямой зависимости от индивидуализированного божества, поскольку оно мыслится в качестве субъекта судьбы, и - что нас сейчас интересует более всего - от его благосклонности к человеку как объекту судьбы. В другом месте этого же гимна (III, 16) мысль о способности божества вторгаться в осуществление Шаи человека усиливается до утверждения, что божество может спасти человека даже тогда, когда его Шаи уже как будто полностью свершился, т.е. даже после смерти человека. Одновременно предельно заостряются личностно-эмоциональный характер такого отношения божества к человеку и волюнтаристический характер решений божества не только в определении судьбы человека, но и в обеспечении ее осуществления: "(Амон) спасает того, кого он любит, даже когда он уже в ином мире; он спасает от рук Шаи, как его сердце его вдохновляет"³.

На этом примере мы видим, таким образом, что, выступая в качестве субъекта предопределения, индивидуализированное божество руководствуется - если не при первоначальном определении судьбы человека, то, во всяком случае, при изменении этого первоначального определения - своими симпатиями или антипатиями к нему, так что для человека открывается возможность собственными личными усилиями влиять на отношение к нему божества и тем самым на соответствующие его решения относительно своей судьбы. Личностно-волевой момент в таких

¹См.: David M. Les dieux et le destin en Babylonie. P., 1949; Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: Человек, судьба, время. М., 1983; Quaegebeur J. Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique. Louvain, 1975; Горан В.П. Концептуальное содержание и социогенная природа древнемесопотамских и древнеегипетских представлений о судьбе // Концептуализация и смысл. Новосибирск, 1989.

²Цит. по: Quaegebeur J. Le dieu égyptien Shaï..., P. 78.

³Ibid.

представлениях и о субъекте судьбы, и о взаимоотношениях между субъектом и объектом судьбы проявляется вполне отчетливо. Но не менее отчетливо выступает при этом и мотивированность соответствующих волевых решений индивидуализированного божества как субъекта предопределения.

Исходя из сказанного, можно предположить, что чем менее явным будет проявление этого личностного момента в представлениях о субъекте судьбы, чем более он будет отодвигаться на второй план, а на первый план будет выдвигаться представление о судьбе как о безличной необходимости, словом, чем более безлично-фаталистическая тенденция будет доминировать, заслоняя собой, затушевывая, вытесняя проявления личностно-волонтаристической тенденции, тем более эта последняя будет трансформироваться в иррационалистически-индетерминистическую тенденцию как неустраняемое при указанных условиях дополнение безлично-фаталистической тенденции. При "пределном переходе", когда судьба мыслится как некая суверенная безличная сила, но ее определения все же сохраняют характер предопределений, предназначений и т.п., т.е. продолжают представляться как бы чьими-то решениями, основания, мотивировки этих решений не только становятся непроницаемыми, темными, принципиально недоступными для какого бы то ни было разумного постижения (иррационалистическая тенденция), но и просто "объективно" отсутствующими, ибо понятие мотивированности, обоснованности какого-либо решения имеет смысл только в контексте рассмотрения решения как исходящего от некоторого субъекта, который мыслится в качестве личности. А если такой субъект решения принципиально отсутствует и есть только "решение" само по себе, так сказать, ничье "решение", то вопрос о его мотивировке, основаниях лишен смысла (индетерминистическая тенденция).

Однако такой "пределный переход" – всего лишь наша теоретическая идеализация. И реально он мог бы иметь место разве только как специальный результат чистого теоретизирования, т.е. в рамках, например, некоего философского учения, а не в рамках собственно мифологических представлений о судьбе. Реально же в этих представлениях самое большее, чего можно было ожидать, даже в случае значительного доминирования безлично-фаталистической тенденции над личностно-волонтаристической, это лишь той или иной меры приближения к такой идеализации в зависимости от степени названного доминирования. Поэтому, когда мы ведем разговор о концептуальном содержании мифологемы судьбы, мы и предпочитаем говорить всего лишь об определенных тенденциях, а не о готовых и тем более не о специально разработанных концептуальных построениях.

Таким образом, можно констатировать, что представлениям о судьбе органически присуще сложное переплетение всех трех выделенных нами только что тенденций, которые связаны между собой так, что образуют две пары противоположностей: (1) личностно-волонтаристическая – безлично-фаталистическая тенденция; (2) безлично-фаталистическая – иррационалистически-индетерминистическая тенденции. Эти пары противоположностей и сами диалектически дополняют одна другую, и даже переходят одна в другую, и каждая из них тоже образует единство, отношения сторон в котором также следует характеризовать в понятиях диалектики противоположностей.

Но этой, так сказать, двуплановой диалектикой отмеченных тенденций концептуальное содержание мифологемы судьбы не исчерпывается, поскольку при этом представления о судьбе характеризуются пока только со стороны субъекта предопределения. Если же брать их еще и со стороны объекта предопределения, то окажется, что им столь же органически присуща еще одна оппозиция тенденций, тоже связанных между собой отношением диалектической взаимодополнительности и взаимоотрицания. Назовем их обезличивающей и индивидуализирующей тенденциями.

Первая проявляется главным образом в том, что необходимость судьбы имеет смысл не только неизбежности осуществления предопределенного, но и обязательности наличия предопределения у каждого. Власть судьбы всеобща, она распространяется на всех без исключения. В этом смысле перед судьбой все равны. С особой силой это ощущается, когда подчеркивается, что судьба – это прежде всего смерть, ибо перед смертью, действительно, все одинаково равны, перед ней исчезают все индивидуальные различия людей. В представлениях о судьбе содержится, следовательно, не только тенденция понимать под судьбой некую безличную силу, но и тенденция к обезличиванию, нивелированию, уравниванию всех перед властью судьбы.

Но это тоже только одна сторона дела. С другой же стороны, судьба – это жизненный путь человека от его начала до конца, от рождения до смерти, т.е. весь жизненный путь как нечто целое, завершенное, единое. Более всего в этом плане впечатляет то, что судьба назначается человеку при его рождении, а определению его смертного часа придается такое исключительное значение, что зачастую судьба понимается как предопределенная смерть. И это вполне понятно в свете того основополагающего для анализа концептуального содержания мифологемы судьбы факта, что идея предопределения составляет центральный пункт этого содержания. Предопределенное не было бы предопределенным, если бы оно не было чем-то, что опреде-

лено наперед. А поскольку этим "чем-то" был жизненный путь человека, то самый наглядный способ подчеркнуть, что наперед задан весь этот путь, – изобразить дело так, что предопределен прежде всего конечный пункт пути, т.е. смерть человека, а это ее назначение наперед производится в самом начале пути, т.е. при рождении человека. Таким образом, если в самом начале пути определен наперед его конец, то тем самым изначально предопределенным оказывается и весь путь целиком.

Но судьба как жизненный путь человека – это не только весь путь в его целостности, завершенности и единстве. Это – и единичный, особый, неповторимый, сугубо индивидуальный жизненный путь данного конкретного человека. В этом последнем обстоятельстве и находит свое проявление (причем проявление самое непосредственное, наглядное) индивидуализирующая тенденция в представлениях о судьбе. Она столь же органически присуща им, как и диаметрально противоположная ей, обезличивающая тенденция. Ведь в представлениях о судьбе как исполнении предопределения, исходящего от столь могущественной силы, что перед могуществом ее власти любой человек оказывается одинаково бессильным что-либо изменить в своей жизни вопреки тому, что она ему назначила (обезличивающая тенденция), содержание этого предопределения составляет именно особый, неповторимый, индивидуальный путь каждого индивида. Именно индивид и индивидуальное своеобразие его жизненного пути, и прежде всего важнейшие вехи этого пути, а в особенности смерть как его завершение, выступают в представлениях о судьбе в качестве предмета специальной заботы этой столь могущественной божественной силы (индивидуализирующая тенденция).

Выше мы уже обращали внимание на то, что обезличивающая тенденция в представлениях о судьбе особенно остро ощущается именно тогда, когда подчеркивается, что судьба – это прежде всего сужденная смерть. Но то же самое следует сказать и относительно индивидуализирующей тенденции, хотя отношения между этими тенденциями суть отношения взаимоотрицания, взаимоисключения. В самом деле, как уже отмечалось в предыдущей главе, сознание ценности и одновременно индивидуальности, неповторимости человека с наибольшей интенсивностью переживается именно в связи с его кончиной, ибо смерть делает непосредственно ощутимой его действительную незаменимость, индивидуальность.

Если сопоставить теперь основные оппозиции тенденций, выявленные нами в мифологии судьбы в плане рассмотрения субъекта судьбы, с одной стороны, и в плане рассмотрения ее объекта – с другой, то нетрудно заметить, что имеется явное

содержательное соответствие тенденций, составляющих стороны этих оппозиций: обезличивающей тенденции содержательно соответствует безлично-фаталистическая, а индивидуализирующей – личностно-волюнтаристическая тенденция. Это позволяет говорить, что каждая из оппозиций есть только особая форма выражения одного и того же основополагающего в мифологических представлениях о судьбе содержания. И на вопрос о том, в чем состоит это содержание, тоже ответить теперь нетрудно. Брать ли представления о судьбе со стороны субъекта предопределения или же со стороны объекта предопределения, соответствующие оппозиции тенденций, составляющих их концептуальное содержание, неизменно обнаруживают свою зависимость, вторичность, производность от выявленной в предыдущей главе социогенной природы концепта судьбы.

И содержание этих тенденций, и то, что они образуют двуплановую систему оппозиций, в рамках которых их взаимоотношения характеризуются в понятиях диалектики противоположностей, – все это наглядно свидетельствует, что именно выявленная нами выше социогенная природа представлений о судьбе детерминировала, определяла и их концептуальное содержание: как то, какие именно (в содержательном плане) тенденции составляют набор элементов этого содержания, так и его структуру.

Этот вывод важен и с точки зрения проблемы генезиса философских категорий закона, необходимости и случайности, в силу той роли, которую сыграла мифологема судьбы в становлении этих категорий. Особое значение в этом плане имело то, что в рамках древнегреческой мифологемы судьбы получили значительную разработку безлично-фаталистическая и иррационалистически-индетерминистическая тенденции. И вывод, что и эти тенденции тоже были детерминированы главным образом социогенными факторами, влечет за собой постановку вопроса о социальной обусловленности перехода от мифологемы судьбы к указанным философским категориям.

2. ИНДИВИДУАЛИЗИРУЮЩАЯ И ОБЕЗЛИЧИВАЮЩАЯ ТЕНДЕНЦИИ

О том, что индивидуализирующая и обезличивающая тенденции были органической частью концептуального содержания древнегреческой мифологемы судьбы, позволяют судить и тот фактический материал, который был уже приведен в предыдущей главе, и сделанные там на его основе выводы. Разумеется, нет надобности повторять все это снова. Здесь нам достаточно дать лишь краткую сводку основных проявлений этих тенденций.

Начнем с индивидуализирующей тенденции. О том, что она получила в древнегреческих представлениях о судьбе значительное развитие, свидетельствует прежде всего понимание судьбы как особого жизненного пути индивида, подчеркивание неповторимости которого говорит само за себя. Образы богинь судьбы как Прях и самой судьбы как отдельной нити, которую эти богини прядут специально для каждого рождающегося человека, — наглядное подтверждение сказанного. Особая роль в древнегреческих представлениях о судьбе концептов жребия и смерти также свидетельствует, как это следует из анализа, осуществленного в предыдущей главе, что индивидуализирующая тенденция составляет важнейший аспект концептуального содержания этих представлений. Об этом же говорит и готовность самих гомеровских героев следовать своей судьбе, даже если они знают, что она неотвратимо ведет их к смерти, но при неперемennom условии, что такая судьба послужит их самоутверждению и принесет им славу.

В послегомеровской поэзии эта традиция сохраняется. Как отмечает В. Грин, "то, что смерть, *μοῖρα θανάτου* ("мойра смерти. — В.Г.), неотвратима, но что если ее встречать мужественно, то она славна, есть повторяющаяся тема военных поэтов"⁴ Каллина и Тиртея (VII в. до н.э.).

Однако уже Архилох (VII в. до н.э.), которого сами греки почитали как величайшего лирического поэта, исповедует другие ценности, предпочитая сбежать с поля боя, но остаться живым (см.: Архилох. фр. 5). "В глазах Архилоха лишена всякого смысла погоня за славой ценой жизни..."⁵, хотя он ценит в человеке мужественную стойкость.

Но с особой силой индивидуальный характер предопределений судьбы подчеркнут в поэзии Пиндара. Мы уже приводили одно из наиболее ярких его высказываний на этот счет. Приведем теперь другие, не менее показательные пассажи, демонстрирующие настойчивость, с которой поэт обращался к этой мысли:

Всякому

От природы различен жизненный удел.

(Пиндар. VII Немейская ода, 54/
Пер. М.Л. Гаспарова)

⁴Green W.C. *Moirai: Fate, good and evil in greek thought*. Cambridge Mass., 1944. P. 34.

⁵Ярхо В.Н. *Греческая литература архаического периода* // История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 334.

Разная честь суждена людям:
Кто доблестен —
На том тяготеет Зависть,
А у кого за душой — ничто,
Тому кутает лоб черное безмолвие.

(Пиндар. Парфений Эоладу Фиванско-
му, 1-5/Пер. М.Л. Гаспарова)

Эту же мысль подчеркивает и Вакхилид:

Всем назначил бог труды, но каждому
по-разному.

(Вакхилид. Просодии, 13/Пер.
М.Л. Гаспарова)

Наконец, завершая обзор проявлений индивидуализирующей тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе, напомним также о той соотносительности этих представлений с темой ответственности за свои деяния самого человека, на которой мы тоже достаточно останавливались в предыдущей главе.

Обезличивающая тенденция в древнегреческих представлениях о судьбе не менее явственна. Она проявляется прежде всего в том, что власть судьбы простирается на всех в равной степени, что перед могуществом ее любой индивид одинаково бессилён. Причем наиболее настойчиво эта мысль проводится как раз тогда, когда под судьбой понимается смерть.

Неоднократно акцентирует это Гомер. Так, мы приводили уже слова Гектора о том, что своей мойры не избежал никто из людей (см.: "Илиада", VI, 488) и слова призрака Ахилла, что мойры "никто не избегает" ("Одиссея", XXIV, 29).

И Гера, и Афина, протестуя против намерений Зевса спасти сначала своего смертного сына Сарпедона, а затем и своего любимца Гектора от их "мойр", т.е. от смерти, ссылаются именно на то, что и тот и другой, как смертный человек, издревле предопределен айсе (*πάλαι πεπρωμένον αἴση*) (см.: "Илиада", XVI, 440-443; XXII, 177-181). И сколь бы выдающимся ни был тот или иной человек, судьба настигнет и его. Даже величайшего из героев Геракла "мойра покорила" ("Илиада", XVIII, 118). Симптоматично, что Гомер "заставляет" говорить это одну из самых ярких индивидуальностей своего эпоса Ахилла, когда тот размышляет о неизбежности собственной смерти, которая предопределена ему судьбой (см.: "Илиада", XVII, 113-121).

О том, насколько обезличивающая тенденция присуща гомеровским представлениям о человеческой доле, красноречиво го-

ворит и следующее знаменитое сравнение людей с листьями деревьев. Поэт его вкладывает в уста Главка:

Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков:
Ветер одни по земле развеваает, другие дубрава,
Вновь расцветая, рождает, и снова весной возрастают;
Так человеки: сии нарождаются, те погибают.

("Илиада", VI, 146-149)

К этому же сравнению прибегает бог Аполлон, обращаясь к Посейдону:

Энносигей! не почел бы и сам ты меня здравоумным,
Если б противу тебя ополчился я ради сих смертных,
Бедных созданий, которые, листьям древесным подобно,
То появляются пышные, пищей земною питаюсь,
То погибают, лишаясь дыхания...

("Илиада", XXI, 462-466)

Обезличивающая одинаковость смертной доли для людей подчеркивается и в послегомеровской литературе. Мимнерм (VII в. до н.э.) подхватывает гомеровское сравнение людей с листьями деревьев:

Словно те листья, недолго мы тешимся юности цветом
Не понимая еще, что нам на пользу и вред.
Час роковой настает, и являются черные Керы
К людям: у первой в руках – старости тяжкий удел,
Смерти удел – у другой...

(Мимнерм. Из песен к Нанно, 2/
Пер. В.В. Вересаева)

Алкей (VII-VI вв. до н.э.) подчеркивает в одном из фрагментов общность смертной доли всех людей:

Нет: не пробуй надежду питать непосильную!

и далее ссылается на то, что избежать смерти не удалось даже "хитроумнейшему из людей":

Сын Эола, Сизиф, меж людьми хитроумнейший,
Мнил, что общую смерть удалось одолеть ему, –
Смертной Керой, однако, и он, многознающий,
Дважды был к Ахеронской волне принужден сойти.

(Алкей, 18, 4-8/Пер. М.Л. Гаспарова)

Феогнид (VI в. до н.э.), советуя

...в радостях жизнь проводить,
Мысли подальше отбросив о том, что несчастная старость
Страшные керы и смерть всех поджидают в конце.
(Феогнид, 766-768/Пер. С. Апта),

при этом, как видим, исходит из мысли о нивелирующей людей общности неминуемой для всех смерти и о встрече с приносящими ее демонами судьбы – керами. Но, пожалуй, наиболее резко выразили мысль об обезличивающем равенстве всех перед смертной долей два поэта, жившие в VI-V вв. до н.э., Симонид Кеосский и Пиндар.

Симонид Кеосский считался мастером жанра надгробных плачей. Размышляя над тщетностью людских стремлений и людской недолговечностью, он, как и Мимнерм, солидаризируется с гомеровским сравнением человеческой доли с листьями деревьев (см.: Симонид Кеосский, 12, 1-3). Но особенно выразительны его строки, посвященные смерти, неизбежности и общности для всех людей без различия того удела, который уравнивает всех:

А смерть нависает над каждым, неизбежна для всех:
И этот удел ниспослан равно
И лучшим,
И тем, кто плох.

(Там же, 4, 4-7)

Пиндар тоже прямо говорит: "Смерть всем одна", но тут же подчеркивает и индивидуализирующую природу судьбы:

Смерть всем одна
Но судьба [*δαίμων*] над нею – неравная.
(Пиндар. VII Истмийская ода, 42/
Пер. М.Л. Гаспарова)

Более всего впечатляет то, что обезличивающая тенденция в представлениях о судьбе столь отчетливо проявилась в древнегреческой лирике, которая по праву считается "первой в мировой литературе поэзией индивидуального человека", впервые осмелившегося "заговорить или, вернее, запеть о своем и от своего имени"⁶.

Но обезличивающий характер власти судьбы проявляется не только по отношению к смертным людям. Вспомним также, что

⁶ Ошеров С. Первая ступень // Парнас: Антология античной лирики. М., 1980. С. 4.

у Гомера Посейдон настаивает на том, что Зевс равен "по судьбе" (*ἰσὸμόρον*) ему, Посейдону, или, по меньшей мере, одарен подобной судьбой (*ὁμῇ πεπρωμένον αἶσῳ*) (см.: "Илиада", XV, 209). Кроме всего прочего, это допускает и такую интерпретацию, что пред судьбой (*μόρος, πεπρωμένος, αἶσα*) равны даже верховные боги. И в этом тоже можно видеть проявление обезличивающей тенденции. Но связана эта тенденция здесь уже не с концептом смерти (боги бессмертны), а с концептом жребия, ибо перед этим Посейдон рассказывает, как верховные боги делили мир по жребию и на этот-то дележ он и ссылается, негодуя, что Зевс обращается с ним не как с равней, а пытается угрожать ему:

Так, могуществен он; но слишком надменно вешает,
Ежели равного честию, меня, укротить он грозитя!
Три нас родилося брата от древнего Крона и Реи:
Он – громовержец, и я, и Аид, преисподних владыка;
Натрое все делено, и досталось каждому царство:
Жребий бросившим нам...

(Там же, 185–189)

Вопрос о проявлениях обезличивающей тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе применительно к богам как к объекту предопределения, равно как и вопрос о проявлении применительно к ним индивидуализирующей тенденции, есть один из важных аспектов сложной проблемы взаимоотношений судьбы и богов в древнегреческой мифопоэтической традиции. Но это теснейшим образом переплетается с вопросом о проявлениях других тенденций в древнегреческих представлениях о судьбе, тех, которые выступают на первый план, если брать представления о судьбе со стороны уже не объекта предопределения (когда на первом плане оказывается именно индивидуализирующая и обезличивающая тенденции), а со стороны субъекта предопределения. Поэтому весь комплекс вопросов, касающихся взаимоотношений судьбы и богов в древнегреческой мифопоэтической традиции, целесообразно рассмотреть отдельно, что и будет сделано несколько позднее в отдельной главе. А теперь, завершая наш краткий образ основных проявлений индивидуализирующей и обезличивающей тенденций в древнегреческих представлениях о судьбе, отметим ту наглядность, очевидность, с какой они демонстрируют социогенную природу мифологемы судьбы.

Индивидуализирующая тенденция в представлениях о судьбе убедительно подтверждает то, что эти представления суть порождение, выражение и отражение реальных процессов выделе-

ния индивидуальности из прежде однородных социальных общностей, ее обособления, утверждения ее самостоятельности, а также свидетельствует о том, насколько пристальным стало внимание общественного сознания к индивиду, его неповторимости, насколько утверждается сознание его ценности, сколь высокого уровня достигает личностное самосознание. Обезличивающая тенденция в представлениях о судьбе демонстрирует, что эти представления суть порождение, выражение и отражение процесса выделения индивидуальности именно на том этапе, на котором она еще продолжает быть целиком зависимой от ответствующих безличных социальных сил и структур.

3. БЕЗЛИЧНО-ФАТАЛИСТИЧЕСКАЯ И ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИ-ИНДЕТЕРМИНИСТИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИИ

Обратимся теперь к тенденциям, которые выступают на первый план в представлениях о судьбе, если рассматривать их со стороны субъекта предопределения. Здесь наиболее ощутима специфика древнегреческих представлений о судьбе по сравнению с представлениями о судьбе в других культурах. Особенно наглядно она проявляется при сопоставлении с древнемесопотамскими и древнеегипетскими представлениями о судьбе.

Конечно, сам набор выявленных выше тенденций остается в древнегреческих представлениях о судьбе тем же, что и в представлениях о судьбе вообще, в том числе и в указанных представлениях, принадлежавших самым древним и оказавшим столь значительное влияние на греков ближневосточным культурам. Но взаимное соотношение этих тенденций – с точки зрения того, какие из них доминируют, и с точки зрения того, до какой степени разработана каждая из них и т.п. – в древнегреческих представлениях о судьбе действительно оказывается существенно иным.

Дело в том, что если тенденции, которые выступают на первый план в представлениях о судьбе, поскольку они берутся со стороны объекта предопределения, выражают и отражают в большей мере сам факт выхода на историческую арену индивидуальности в условиях сохранения ее зависимости от социальных структур, то тенденции, которые выступают на первый план в представлениях о судьбе, поскольку они берутся со стороны субъекта предопределения, не могут не нести на себе печать конкретно-исторических форм тех социальных структур, тех общественных отношений, включенность в которые, зависимость от которых начинающего обособляться индивида имела для него определяющее значение. Речь идет о конкретно-исторических

формах реализации "власти" социальных сил и структур над начинающей выделяться индивидуальностью или, точнее, о том, как соотносятся между собой власть, персонифицированная в особых личностях, являющихся носителями этой власти, и "власть", не имеющая такого персонифицированного воплощения, "власть" надиндивидуальных, безличных социальных сил и структур. Ведь само представление о субъекте предопределения предполагает, что речь должна идти о том, в какой конкретной форме представляется сила, определяющая жизненный удел индивида, зависимость его от которой оказывается не только непреодолимой, но и предзаданной ему уже с самого рождения. Естественно, что такого рода представления не могут не отражать соответствующие социальные реалии.

В полном соответствии со сказанным в древнемесопотамских и древнеегипетских представлениях о судьбе нашла свое отражение та особенность этих обществ, которая проявилась в значимости для них режима монархии (т.е. единоличной власти). Роли монархии в древнемесопотамском и древнеегипетском обществах вполне соответствует доминирование личностно-волюнтаристической тенденции в представлениях о судьбе над безлично-фаталистической тенденцией, наличие которой, в свою очередь, отражало сохранение определенного влияния и значимости для индивида безличной власти социальных структур, к которым он принадлежал по рождению⁷.

Античное общество в данном отношении существенно отличалось от древневосточных обществ, и в соответствии с этим в древнегреческих представлениях о судьбе мы наблюдаем существенно иное соотношение личностно-волюнтаристической и безлично-фаталистической тенденций, чем в древнемесопотамских и древнеегипетских представлениях о судьбе.

Сопоставляя античную цивилизацию с исторически предшествовавшими ей цивилизациями Передней Азии и касаясь отличий полиса как специфической античной формы государства от восточных типов города-государства, Ю.В. Андреев справедливо подчеркивает, что «система общинного самоуправления, унаследованная городом-государством от эпохи так называемой "военной", или "примитивной", демократии... была в равной мере характерна для городов как Запада, так и Востока на наиболее ранних этапах их развития»⁸. Но в дальнейшем пути их разви-

⁷ См.: Горан В.П. Концептуальное содержание...

⁸ Андреев Ю.В. Античный полис и восточные города-государства // Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979. Т. 1. С. 33.

тия разошлись. Возникновение централизованного храмового (или дворцового) хозяйства в восточных цивилизациях предопределило вытеснение общины с занимаемых ею в экономике командных позиций, подчинение ее и экономически и политически государственному сектору, контроль над которым сосредоточивается в руках обособленных групп людей. Ускоряется внутреннее разложение общины и "оформляются различные виды олигархических и автократических режимов, включая и самый одиозный из них – восточную деспотию"⁹.

Развитие древнегреческих городов-государств пошло по пути, ведущему "к демократии и к полному разрыву с застойными формами древневосточной государственности". Происходит распад "архаической формы общинной организации с характерной для нее иерархией сословий, господством родовой знати в политической и религиозной сфере, чрезвычайно развитым родовым партикуляризмом и т.д."¹⁰. Складывается новый рабовладельческий полис, "который сохранил и даже усовершенствовал унаследованную им от предшествующей исторической эпохи традиционную форму военно-политической организации, основным стержнем которого было народное собрание, охватывающее всех свободных членов общины и практически совпадающее с гражданским ополчением"¹¹.

Наряду с интенсивным развитием частнособственнических рабовладельческих отношений и экономической разъединенностью рабовладельческих хозяйств происходит политическое сплочение рабовладельцев. Чрезвычайно метко охарактеризовал возникшую ситуацию К. Маркс: "Граждане государства лишь сообща владеют своими работающими рабами и уже в силу этого связаны формой общинной собственности. Это – совместная частная собственность активных граждан государства, вынужденных перед лицом рабов сохранять эту естественно возникшую форму ассоциации"¹².

Таким образом, развитие частнособственнических, а следовательно и индивидуалистических, тенденций как бы уравновешивается, компенсируется политической консолидацией с сохранением "естественно возникших форм ассоциации" и даже их усо-

⁹ Там же. С. 34.

¹⁰ Там же. С. 35.

¹¹ Там же. С. 35–36.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 21.

вершенствованием. В форме государства община сохраняет "право контроля над частной собственностью, право вмешательства...

в хозяйственную деятельность отдельных граждан"¹³. Словом, сохраняется зависимость индивида от общины теперь уже в виде зависимости от государства, "власть" которого над индивидом не столь определенно персонифицируется в каком-либо лице или группе лиц, как это имело место в ближневосточных обществах, но в значительной мере сохраняет тот же безличный характер, каким отличалась "власть" над ним родовых структур.

Новый рабовладельческий полис, о котором идет речь, сложился только к концу архаического периода, т.е. в VI в. до н.э. Но сложился он как итог развития соответствующих тенденций, характерных и для предшествующих этапов античной истории. В предыдущей главе мы уже ссылались на выводы Ю.А. Андреева относительно того особого положения, в котором оказались после крушения микенской цивилизации родовые вожди-басилеи как субъекты единоличной власти, но которые вместе с тем были слишком зависимы от возглавляемых ими общин, так что их власть "была слишком слаба и ограничена в своих возможностях"¹⁴. Уместно привести общую характеристику, которую Ю.В. Андреев дает политическим отношениям гомеровской эпохи в целом: "...в гомеровский период монархия как сложившийся и нормально функционирующий институт в Греции еще не существовала. Политические отношения этой эпохи можно определить в лучшем случае как преддверие монархии, иначе говоря, как ту фазу общественного развития, на которой ростки личной власти только еще начинают пробиваться сквозь толщу древних родоплеменных обычаев"¹⁵.

Таким образом, можно констатировать, что в Древней Греции после крушения микенской цивилизации и на самом начальном этапе послемикенского периода, и на этапе, который называется обычно гомеровским периодом, и к концу архаического периода, когда окончательно оформляется полисная форма государственности, имеет место определенное сходство, определенная преемственность в том отношении, что зависимость индивида от общества существует не столько как зависимость от определенных лиц, наделенных особой властью (монархия), сколько как

¹³ Андреев Ю.В. Античный полис... С. 36.

¹⁴ Андреев Ю.В. Раннегреческий полис. Л., 1976. С. 68.

¹⁵ Там же. С. 70.

зависимость от безличных социальных структур, принадлежность к которым определяется его происхождением по рождению.

В этом отношении античная цивилизация существенно отличается от более ранних цивилизаций Передней Азии. Соответственно в отличие от того, что имело место в древнемесопотамских и древнеегипетских представлениях о судьбе, где личностно-волонтаристическая тенденция преобладала над безлично-фаталистической, в гомеровских, равно как и в послегомеровских представлениях о судьбе, напротив, безлично-фаталистическая тенденция явно преобладает над личностно-волонтаристической тенденцией.

Формы проявления безлично-фаталистической тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе многообразны. Значительной части их мы уже касались. Прежде всего напомним о том, что сама идея предопределения, составляющая стержень концептуального содержания представлений о судьбе, необходимо предполагает неизбежность, неотвратимость осуществления того, что предопределено. И даже если предопределение исходит от индивидуализированного божества, если оно есть выражение субъективной воли этого последнего, оно не может быть именно предопределением, если не является тем, что обязано осуществиться независимо ни от чьей воли, неизбежно, фатально.

Напомним также, что уже в гомеровском эпосе представлениям о судьбе этот статус определений судьбы как предопределений не только присущ объективно. Он осознается, достаточно отчетливо отрефлектирован и даже весьма настойчиво подчеркивается. Некоторые места "Илиады" и "Одиссеи", где все это весьма очевидно, мы уже цитировали. Так, это – слова Гектора, обращенные к Андромахе (см.: "Илиада", VI, 488–489), и слова призрака Ахилла, обращенные в Аиде к призраку Агамемнона (см.: "Одиссея", XXIV, 28–29), о том, что никому не дано избежать предназначенной ему "мойры". Приведем еще несколько примеров.

"Илиада":

Сарпедон – обращаясь к Главку: "...ибо всюду судьбы [*κῆρ* *ρῆς*] предстоят смерти бесчисленные, которых не можно избежать смертному и уклониться" (XII, 326–327). Зевс – обращаясь к Гере: "Увы мне (я), что Сарпедону, любезнейшему из мужей, суждено (судьба) [*μοῖρ*] от Патрокла... быть сраженным..." (XVI, 433–434). Умиравший Патрокл говорит Гектору: "Уже и сам ты недолго проживешь, но тебе уже близко предстоит смерть и судьба мощная [*μοῖρα κραταίῃ*]..." (XVI, 852–854). Богиня Фетида – своему сыну Ахиллу: "Скоро мерт-

вым подлинно у меня ты, чадо, будешь... ибо скоро и тебе после за Гектором смерть [πέρμος] готова" (XVIII, 95-96; ср.: XIX, 416-417, 421).

"Одиссея":

Афина - сыну Одиссея Телемаху: "Агамемнон погиб от Эгисфа лукавства и своей супруги. Но подлинно смерти подобной ни боги даже и любезному мужу не могут отворить, когда бы поистине участь гибельная [μοῖρ' ὀλοή] ни похитила долу повергающей смерти" (III, 234-238). Киклоп Полифем, узнав, что человека, ослепившего его, зовут Одиссей, восклицает: "О боги, конечно, уже меня древле-пророченны судьбы [παλαιφατα θεσφαθ] настигают..." (IX, 507). Одиссей - своим товарищам: "О любезные, никак бо не сойдем... в чертоги Аида, прежде нежели суженный день [μόρσιμον ἥμαρ] придет" (X, 174-175).

Послегомеровская традиция подчеркивает идею предопределения по меньшей мере столь же решительно. Но к соответствующим текстам мы имеем в виду обратиться позже, поскольку нам предстоит еще вести речь об эволюции фаталистической тенденции в древнегреческой мифологеме судьбы. А сейчас отметим те формы проявления в древнегреческих представлениях о судьбе безлично-фаталистической тенденции, которые не сводятся к прямому подчеркиванию непосредственно идеи предопределения, но реализуются в конкретных особенностях самих этих представлений.

Выше уже говорилось, что статус определений судьбы как предопределений, как того, что предзадано, выступает на первый план тогда, когда подчеркивается, что принятие решений относительно жизненной доли человека приурочивается к его рождению, а главный пункт этого решения составляет решение относительно смерти, так что весь жизненный путь человека, вся его жизненная доля, вся его судьба, оказывается заданной наперед, предопределенной. Поэтому та особенность древнегреческих представлений о судьбе, что они тесно связаны одновременно и с темой рождения, и с темой смерти, есть одновременно и проявление органической присущности им фаталистической тенденции. Причем и эта форма проявления фаталистической тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе тоже и представлена уже у Гомера, и с достаточной отчетливостью отрефлектирована у него. Ярче всего это проявляется в фигурах богинь - Прях, прядущих человеку нить всей его жизни, и прежде всего его смертный удел, именно в момент его рождения. Соответствующие пассажи "Илиады" (XX, 128-128;

XXIV, 209–211) и "Одиссеи" (VII, 196–198) мы тоже уже приводили, и здесь достаточно только еще раз напомнить о них.

Представления о фатальности предопределений судьбы особенно тесно переплетаются с пониманием судьбы как смерти. Не говоря уже о многочисленных контекстуальных подтверждениях этого, напомним еще раз, что слова, используемые для номинации судьбы, Гомер использует и для того, чтобы обозначать непосредственно смерть, и этим как бы подчеркивает фаталистическую окраску своего отношения к смерти как таковой.

Если связь представлений о судьбе с темой смерти демонстрирует присущность им именно фаталистической тенденции, а эта последняя одновременно является и безлично-фаталистической уже в силу того, что предопределение предполагает независимость своей реализации от чьей бы то ни было воли, то через связь с образом жребия и доли в представлениях о судьбе на первый план выступает именно то, что судьба понимается как безличная сила.

О том, насколько была разработана, какое получила развитие в древнегреческих представлениях о судьбе именно безлично-фаталистическая тенденция, можно судить и по таким фактам, как интенсивное использование и Гомером, и послегомеровскими авторами слов, означающих судьбу, в нарицательном значении, а также то, что часть этих слов долгое время использовалась для номинации судьбы в качестве имен нарицательных и лишь много позднее получила статус собственных имен соответствующих персонификаций. Так, слово *πότμος* как имя нарицательное используется у Гомера для номинации судьбы весьма часто, но персонифицированный *Πότμος* появляется только у Пиндара (см.: III Пифийская ода, 86: *δ' ἄγερας Πότμος*). А концепт *οἶτος* так и не удостоился персонификации. И даже тогда, когда имеет место персонификация соответствующих концептов, например тогда, когда у Гомера мы встречаемся с персонифицированными Мойрой и Айсой, когда, казалось бы, должна была заявить о себе и лично-волеизъявительная тенденция, то и в этой ситуации преобладание безлично-фаталистической тенденции сохраняется. Как справедливо пишет А.Н. Чанышев, "в гомеровском эпосе нет ни одной попытки умолишь "мойру" или "айсу" даже тогда, когда они кажутся живыми существами"¹⁶.

Безлично-фаталистическая тенденция в древнегреческих представлениях о судьбе особенно интересна для нас с точки зрения сформулированной во Введении сверхзадачи исследования,

¹⁶ Чанышев А.Н. Эгейская предфилософия. М., 1970. С. 84.

поскольку оно, на наш взгляд, необходимо для решения историко-философской проблемы генезиса категорий закона, необходимости и случайности в древнегреческой философии. Ведь как раз наличие этой безлично-фаталистической тенденции в представлениях о судьбе и делает их интересными для историка философии. Поскольку именно в древнегреческой мифологеме судьбы эта тенденция получила столь значительное развитие и к тому же именно древнегреческая мифологема судьбы подготовила почву для формирования категорий закона, необходимости и случайности в древнегреческой философии, то понятно, какое значение для нас должны иметь вопросы о природе, истоках данной тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе, о причинах, обусловивших появление и столь значительное развитие этой тенденции, и причинах того, почему древние могли прийти к идее судьбы как безличной необходимости. В предпринятом во второй главе исследовании гносеогенных истоков древнегреческих представлений о судьбе как раз эта тенденция, ее истоки были в центре внимания. И вывод, что учет гносеогенных истоков древнегреческих представлений о судьбе необходим, но недостаточен для решения указанных вопросов, и обусловил нашу попытку искать ответы на них на путях исследования социогенной природы древнегреческой мифологемы судьбы.

Теперь мы можем, опираясь на результаты этого исследования, дополнить те ответы на указанные вопросы, которые были получены ранее на основании анализа гносеогенных истоков представлений о судьбе. Это дополнение состоит в том, что корни не только тех тенденций в древнегреческих представлениях о судьбе, которые выступают на первый план, если рассматривать эти представления со стороны объекта предопределения, т.е. корни не только индивидуализирующей и обезличивающей тенденций, уходят в то, что представления о судьбе суть порождение, выражение и отражение отношений между индивидом и обществом на таком этапе их развития, когда индивид уже в достаточной степени выделился, обособился, но все еще абсолютно зависим от определенных социальных структур и институтов. Также и корни тех тенденций в древнегреческих представлениях о судьбе, которые выступают на первый план, если рассматривать эти представления со стороны субъекта предопределения, тоже уходят в те же социальные процессы. Что же касается безлично-фаталистической тенденции, то к сказанному следует добавить, что ее разработанность именно в древнегреческих представлениях о судьбе находит свое объяснение в том, что зависимость индивида от социальных институтов была весьма специфической. Эта специфика состояла в том, что, с одной стороны, в античном обществе получили небывалое дотоле в

истории развитие частная собственность, а следовательно и выдвигание, обособление и самоутверждение индивида. С другой же стороны, зависимость индивида от социальных структур и институтов сохранялась преимущественно не в форме его зависимости от носителей власти, персонифицированной в отдельных лицах, а в форме зависимости от таких структур, "власть" которых над индивидом и не могла иметь такого персонифицированного выражения, но была "властью" над индивидуальными, безличными структурами.

Последнее обстоятельство и нашло свое выражение и отражение в том, что в древнегреческой культурной традиции судьба выступает преимущественно как безличная сила. Даже если судьба мыслится как осуществление волеизъявления индивидуализированного божества (ибо такое волеизъявление может выступать как определение судьбы лишь постольку, поскольку оно будет предопределением, т.е. поскольку оно предполагает обязательность осуществления уже независимо от дальнейших волевых решений даже того, от кого это первоначальное определение исходило), то и в этом случае определениям судьбы присуща фаталистическая окраска. Но если судьба мыслится как безличная сила, то это резко усиливает фаталистическую тенденцию, а древнегреческие представления о судьбе как раз и отличаются (в соответствии с подчеркнутой только что особенностью их социогенной природы) именно тем, что судьба выступает в них преимущественно как безличная сила. Поскольку же в Древней Греции был достигнут небывало высокий уровень самостоятельности индивида и его личностного самосознания, эту "власть" над индивидуальными социальными структурами он воспринимает как власть силы, которая представляется ему не только безличной, не только внешней для его ощутившей свою самостоятельность воли. Отсюда же проистекают и особая острота восприятия античным человеком фатально-непреодолимого характера власти судьбы, и отчетливость, с какой в древнегреческой культурной традиции осознается эта власть. Не будь личностное самосознание столь развитым, идея фатальности, имплицитно содержащаяся в представлениях о судьбе, и не переживалась бы столь остро, и не осознавалась бы столь отчетливо. И наоборот, острота, с которой античный человек переживал, и отчетливость, с какой он сознавал эту фатальность судьбы, — яркое свидетельство того высокого уровня, которого достигло его личностное самосознание.

Такое доминирование безлично-фаталистической тенденции и оттеснение на второй план личностно-волюнтаристической тенденции, как мы попытались обосновать это в первом параграфе данной главы, с необходимостью должно было вести к усилению

в представлениях о судьбе иррационалистически-индетерминистической тенденции как неустранимого дополнения безлично-фаталистической тенденции. Ведь предопределения судьбы, оставаясь как бы чьими-то решениями (таково содержание понятия предопределения), в то же время оказываются как бы ничьими "решениями" постольку, поскольку судьба мыслится как безличная сила, а не как осуществление волеизъявления некоторого субъекта, мыслимого как личность. Поэтому вопрос о мотивированности, обоснованности "решений" судьбы тоже лишается смысла в той же мере, в какой "субъект" этих "решений" мыслится в качестве безличной силы. Тем менее они могут быть доступны для рационального постижения. Даже когда мы имеем дело в древнегреческой мифологии с персонификациями судьбы, т.е. с особыми божествами судьбы, они выступают по преимуществу как олицетворение безличной судьбы. Соответственно мотивировки, основания их решений непостижимы не только для человеческого, а зачастую и для божественного ума. Судьба оказывается "слепой" и сама по себе. Но здесь мы имеем не статичную, неизменную картину, а картину меняющуюся, эволюционирующую в определенном направлении. Чем большее развитие в древнегреческих представлениях о судьбе получает безлично-фаталистическая тенденция, тем явственнее проступает в них и иррационалистически-индетерминистическая тенденция. В каких конкретных формах это проявлялось, мы увидим позже, поскольку вопрос об эволюции указанных тенденций мы будем рассматривать особо.

4. ЛИЧНОСТНО-ВОЛОНТАРИСТИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ

Безлично-фаталистическая тенденция в древнегреческих представлениях о судьбе лишь доминировала над личностно-волонтаристической тенденцией, но отнюдь не вытеснила ее полностью.

В предыдущей главе мы уже отмечали, что главные божества судьбы Мойры были даже объектом культа и что этот их культ имел характерные архаические черты, т.е., возможно, был весьма древним. А культ как таковой не только потенциально предполагает восприятие его объекта в качестве индивидуализированного божества, или, выражаясь словами А.Н. Чанышева, в качестве "живого существа", но и актуально осуществляется с целью воздействовать определенным образом на божество. А поскольку объектом культа является божество судьбы, то это означает, что его предопределения, по меньшей мере *de facto*, предполагаются отнюдь не фатально неизменными, но такими, что они могут быть пересмотрены, скорректированы и т.п.

Словом, здесь уже явно просматривается возможность личностно-волюнтаристической тенденции в самом образе персонифицированной судьбы как индивидуализированного божества. О том, что эта возможность не оставалась только абстрактной, но мыслилась и как реальная, как раз и говорит наличие культа Мойр. Более того, древнегреческая мифология дает нам и пример реализации такой возможности, правда, вне связи с культом. Так, в трагедии Еврипида "Алкеста" Аполлон рассказывает, как он был наказан Зевсом тем, что должен был служить у смертного царя Адмета:

и вот, на эту землю
Сойдя, поднесь стада на ней я пас
И дом стерег. Слуга благочестивый,
Благочестивому царю я жизнь,
Осилив дев судьбы, сберег коварством:
Мне обещали Мойры, что Адмет,
Ферета сын, приспевшего Аида
Избавится, коль жертвою иной
Подданных сил он утолит желанья;
Царь испытал всех присных:...
Но друга здесь в одной жене обрел,
Кто б возлюбил Аидов мрак за друга.
(Еврипид. Алкеста, 7-18)¹⁷

С одной стороны, здесь мы снова имеем дело с уже знакомой нам ситуацией определения Мойрами именно смертной судьбы человека, а следовательно, с ситуацией предопределения с присущей ей фаталистической тенденцией, которая затем даже особо подчеркивается Еврипидом, вложившим в уста Аполлона уже приведенную нами ранее характеристику демона Смерти как зоркого стража, следящего за тем, чтобы не был пропущен роковой час, предопределенный для смерти человека Мойрами (см.: Там же, 25-28), т.е. не позволяющего, чтобы предопределение судьбы не осуществилось.

С другой стороны, Мойры выступают здесь как живые существа, как индивидуализированные божества, которые, оказываясь, поддаются определенному воздействию и в итоге могут пересматривать свои решения. Они пересматривают свое решение относительно рокового для Адмета часа. То, что они делают это на определенных условиях, не уменьшает значимость самого факта, подтверждающего, что их решение относительно роко-

¹⁷ Ср.: Эсхил. Эмвиеиды, 726-727.

вого часа для того или иного человека все же может быть ими пересмотрено, так что в этом плане культ этих богинь, обращение к ним с молитвами, с дарами и т.п. оказывается не лишним смыслом, как это было бы, если бы объектом культа были не индивидуализированные божества судьбы, а судьба как безличная необходимость. Вместе с тем характер требования, которым они обусловили изменение своего первоначального решения, показывает, что сам по себе роковой час, который был определен ими для Адмета, они как раз и не изменили, ибо Адмет должен был предоставить вместо себя кого-то, кто согласился бы умереть вместо него именно в тот час. Смерть, предопределяемая Мойрами каждому человеку, выглядит, таким образом, как осуществление своеобразного жертвоприношения подземным божествам. Это тоже как-то перекликается и с фактом наличия культа Мойр, поскольку культовая практика включает жертвоприношения объекту культа, и с выводом о связи фигур Мойр с хтоническими божествами, поскольку смерть человека оказывается жертвой, чтобы умилиستивить подземные силы, и с выводом о древней родословной этой фигуры как фигуры хтонической, восходящей, возможно, к временам, когда практиковались и человеческие жертвоприношения.

Тот факт, что пересмотр Мойрами своего первоначального решения относительно смертного часа Адмета был определенным образом обусловлен, подтверждает также и наш вывод о характере связи в представлениях о судьбе безлично-фаталистической тенденции с иррационалистически-индетерминистической тенденцией. В той мере, в какой безлично-фаталистическая тенденция была потеснена личностно-волюнтаристической и божества судьбы выступали как индивидуализированные божества, в той же мере их решения оказываются определенным образом мотивированными. Причем мотивированы именно те их решения, фатальность которых поколеблена, и в процессе принятия которых они выступают как индивидуализированные божества, поддающиеся воздействию на них, а не как простое олицетворение некоторой безличной силы. Конкретно, они уступили просьбе Аполлона изменить их решение относительно смертного часа Адмета и фатальность осуществления того, что было предопределено ими, оказалась, вообще говоря, ими же самими существенно поколебленной. Но, проявив способность к волюнтаристическому пересмотру собственных первоначальных решений, Мойры обуславливают этот пересмотр требованием, само выдвижение ими которого демонстрирует, что их решения могут быть мотивированными, так что их действия выглядят уже отнюдь не как принципиально недоступные разумному постижению и не как действия силы, которая не ведает, что творит.

Проявления личностно-волонтаристической тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе не сводятся к тому, что фигуры даже божеств судьбы являются не только простыми персонификациями безличных сил или персонификациями безличных абстракций, но им в какой-то мере присущи и особенности обычных индивидуализированных божеств. Одним из наиболее ярких проявлений этого является и то, что, подобно тому как это имело место в древнемесопотамских и древнеегипетских культурных традициях, в древнегреческой культурной традиции также, так сказать, обычные индивидуализированные божества могут выступать в роли непосредственных субъектов судьбы. Так, мы уже рассматривали (гл. II, § 4) те места "Илиады", где фигурируют предопределения, исходящие от богов (см.: V, 64) и в особенности планы, решения, обещания, знаки, слова Зевса, которые в эпосе характеризуются как непреложные (см.: I, 524-527; VIII, 401; 454; 477), что делает их неотличимыми от предопределений судьбы.

Обращались мы и к тому месту, в котором Ахилл говорит богине Фетиде о своей готовности принять смерть, но делали это, чтобы продемонстрировать наличие обезличивающей тенденции в древнегреческих представлениях в судьбе. Теперь мы снова возвращаемся к этому пассажи, поскольку в нем Зевс и другие боги выступают непосредственно в роли субъектов судьбы: "...смерть же я тогда приму, когда бы Зевс ни захотел совершить и бессмертные боги другие. Ибо ни сила Геракла не избегла смерти, который любезнейший был Зевсу Крониову владыке: но его судьба покорилась и тяжкий гнев Геры" ("Илиада", XVIII, 115-119). Примечательно, что в этом качестве субъектов судьбы боги выступают наряду с безличной "мойрой". Когда Агамемнон пытается оправдаться за то, что нанес обиду Ахиллу, отняв у него награду, вследствие чего разгневанный Ахилл прекратил участвовать в боях и это привело к неисчислимым бедам для ахейцев, то из этих оправдательных слов тоже следует, что Зевс воспринимается гомеровским греком как божество, являющееся наравне с Мойрой и Эринией субъектом ответственности за то, что происходит с человеком. Действительно, Агамемнон говорит: "...я невиновен, но Зевс и судьба *[Μοῖρα]* и во мраке ходящая Эриния, которые мне в собрании в мысли вложили дикое безумие, в тот день, когда Ахилла награду я сам отнял" (Там же, XIX, 86-89).

О том, что Зевс считался субъектом ответственности за все, что происходит в мире, в гомеровском эпосе говорится и прямо - устами царя Менелая:

Зевс Олимпийский! премудростью ты, говорят, превышаешь

Всех и бессмертных и смертных; все из тебя истекает.
Что же, о Зевс, благосклонствуешь ты племенам нечестивым..
("Илиада", XIII, 631-633)

Эта роль царя богов как высшего управителя всеми событиями в мире подчеркивается и в самом начале "Илиады", когда поэт весь ход событий под Троей, связанных с оскорблением Ахилла Агамемноном и с гневом Ахилла, которые составляют содержание данной поэмы, недвусмысленно характеризует как исполнение воли Зевса: *Διὸς βουλή* ("Илиада", I, 5). Так же и в самом начале "Одиссеи" объявляется, что боги назначили Одиссею год возвращения на родину после длительных злоключений героя, и хотя Зевс на собрании богов особо отмечает, что люди напрасно во всех своих бедах винят богов, ибо зачастую виновны сами (см.: "Одиссея", I, 32-34), все же как раз на этом собрании именно он предлагает богам поразмыслить о том, как возвратить Одиссея на родину (см.: Там же, 74-75), и далее все совершается по плану, предложенному Афиной.

Именно Зевс характеризуется иногда и как тот, кто непосредственно назначает весь жизненный удел целиком отдельным людям. Так, Одиссей в "Илиаде" (XIV, 85-87) говорит об ахейских воинах как о мужах,

...которым

С юности нежной до старости Зевс подвигаться назначил
В бранях жестоких, пока не погибнет с оружием каждый...

В "Одиссее" (I, 380-387) как в словах одного из женихов Пенелопы, претендующих на то, чтобы вместе с Пенелопой получить и царскую власть, так и в словах Телемаха содержится мысль, что Зевс дает царскую долю человеку.

А в уста Ахилла Гомер вложил знаменитое описание того, как Зевс посылает смертным счастливые и несчастные дары из двух урн:

Боги судили всесильные нам, человекам несчастным,
Жить на земле в огорчениях: боги одни беспечальны.
Две глубокие урны лежат перед прагом Зевеса,
Полны даров: счастливых одна и несчастных другая.
Смертный, которому их посылает, смешивши, Кронион,
В жизни своей непременно и горесть находит и радость;
Тот же, кому он несчастных пошлет, — поношению предан;
Нужда, грызущая сердце, везде по земле его гонит;
Бродит несчастный, отринут бессмертными,
смертными презрен.

("Илиада", XXIV, 525-533)

В "Одиссее" (XX, 75-76) Пенелопа говорит о Зевсе, что он "...хорошо ведает все, и счастье и несчастье [*μοῖράν τ' ἀμμορίην*] смертных человеков". Как видим, здесь даже терминологически Гомер выделяет статус Зевса как субъекта судьбы, поскольку для обозначения счастья и несчастья, точнее доли и недоли, которыми "хорошо ведает" Зевс, употребляются те же самые слова, которые обозначают у него и непосредственно "судьбу" (*μοῖρα*). Впечатляет также еще одно проявление чисто терминологического подчеркивания Гомером того, что боги мыслятся им как субъекты судьбы. Речь идет о выражении *ἐπεκλώσαντο θεοί*, буквально означающем "пряжа богов", которое, как подсчитал Р. Онайенс, "со слабыми модификациями встречается у Гомера восемь раз: "Илиада", XXIV, 525; "Одиссея", I, 17; III, 208; IV, 208; VIII, 579; XI, 139; XVI, 64; XX, 196"¹⁸. Во всех отмеченных местах гомеровского эпоса, где употребляется это выражение, оно означает некоторое предопределение, устанавливаемое богами для того или иного человека. А поскольку само это выражение – явная аллюзия на уже хорошо знакомый нам образ богинь судьбы как Прях, прядущих людям нити их судеб, его смысл не вызывает сомнений: оно подчеркивает, что представления о функциях божеств судьбы как субъектов предопределения людских судеб перенесены на богов, что эти функции недвусмысленно приписаны богам.

О том же говорит и известное гомеровское формульное выражение "это лежит на коленях богов", контекстуально смысл которого во всех случаях его употребления как в "Илиаде" (XVII, 514; XX, 435), так и в "Одиссее" (I, 267; XVI, 129) вполне однозначен и не позволяет сомневаться в том, что речь идет о том, что судьбы людей находятся в руках богов. С учетом анализа некоторых особенностей техники прядения у древних греков и соответствующих текстов Платона Р. Онайенс вполне убедительно заключает, что за этим выражением тоже стоит образное представление человеческих судеб как того, что прялось богами, а самих богов – как прядильщиков того, что должно произойти¹⁹. Иначе говоря, "то, что лежит на коленях

¹⁸Onians R.B. The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge, 1954. P. 305.

¹⁹См.: Ibid, P. 303-309, 333-334.

богов, есть судьба, которую прядут боги"²⁰, т.е. только что упомянутая "пряжа богов".

В том, что боги мыслятся как принимающие прямое участие в управлении миром, а царь богов Зевс – как верховный управитель всего мира, нет ничего удивительного. Если бы боги древних греков не были наделены такими способностями, их бы никто не считал богами. Соответственно было бы нелепым, если бы богам не приписывались (хотя бы частично) и функции субъектов судьбы. Но обращает на себя внимание то, какими средствами выражена и подчеркнута эта их функция. Боги просто изображаются буквально копирующими тот особый способ, каким действуют богини судьбы. Богини судьбы выполняют свою "работу" в форме прядения нитей человеческих судеб. Богов, чтобы подчеркнуть, что и они тоже выполняют функции субъектов судьбы, также делают прядильщиками, откровенно уподобляя богиням судьбы и даже не смущаясь тем, что прядение – традиционно женское занятие. Все это говорит о том, насколько привычной, прочной, влиятельной была у древних греков традиция связывать представление об индивидуальной человеческой судьбе с нитью, а представление о субъекте такой судьбы – с образом Пряхи. И это тоже вполне естественно, учитывая, насколько, как мы уже видели ранее (I и II главы), древним был этот образ.

Р. Онайенс, подчеркивая, что прядение и ткачество могут быть прослежены вплоть до неолита, соотносит изображение богов как прядильщиков нитей человеческих судеб с тем, что "в туманном прошлом, из которого почти наверняка идет такой концепт, вполне могло быть, что мужские предки ахейн, подобно египтянам в прошлом и некоторым сравнительно примитивным народам сегодняшнего дня, принимали участие в прядении или даже полностью делали эту работу. Внутреннего свидетельства Гомера достаточно, чтобы показать, что его боги обычно понимаются как прядильщики того, что должно быть"²¹. Но если с утверждением, высказанным в последнем предложении, трудно не согласиться с учетом вышеизложенного, то предположение, что в ахейской традиции прядение было мужским делом, в свете данных, полученных в результате расшифровки линейного Б-письма, по-видимому, не подтверждается. В документах линейного Б-письма фигурируют "пряхи", "женщины, обрабатывающие шерсть", "женщины, обрабатыва-

²⁰Ibid. P. 334.

²¹Ibid. P. 308–309.

ющие лен", но не прядильщики, не мужчины²². Следовательно, в свете этих данных не получает подтверждения и имплицитно содержащееся у Р. Онайенса предположение, что изначально субъектами судьбы были именно боги, а не богини.

Однако сколь ни важны эти свидетельства микенских документов, не менее важно и то, что, пользуясь терминологией Р. Онайенса, можно было назвать внутренними свидетельствами самого Гомера. В "Одиссее", в описании дворца феакийского царя Алкиноя особо отмечается искусная работа пятидесяти рукодельниц, в том числе прях и ткачих. Но главное для нас сейчас то, что этому искусству прядения и ткачества их научила сама богиня Афина, т.е. женское, а не мужское, божество:

Нити сучили другие и ткали, сидя за станками
Рядом, подобные листьям трепещущим тополя; ткани ж
Были так плотны, что в них не вливалось и тонкое масло.
Сколь феакийские мужи отличны в правлении были
Быстрых своих кораблей на морях, столь отличны их жены
Были в тканье: их богиня Афина сама научила...
(*"Одиссея"*, VII, 105-110)

Таким образом, и древнегреческая мифологическая традиция относит прядение и ткачество, как женские хозяйственные занятия, к ведению именно женского божества. Но для нас сейчас представляет интерес не столько прядение само по себе, как одно из хозяйственных занятий, сколько прядение и пряжа как символически-метафорические образы в контексте представлений о судьбе. И в данном контексте эти образы обнаруживают свою теснейшую связь с божествами, которые функционально были именно женскими. Дело в том, что у Гомера (как уже отмечалось) судьбу человека богини судьбы прядут при рождении человека и эта соотнесенность образов божеств судьбы с символикой, связанной с рождением, на наш взгляд, убедительное свидетельство того, что изначально субъекты судьбы как Пряжи не могли не быть именно женскими божествами, поскольку рождение (само собой разумеется) – это женская функция.

Но почему тогда у Гомера и боги тоже суть прядильщики судьбы? Ответ на этот вопрос, по-видимому, может состоять в том, что, когда, с одной стороны, сформировалась религия олим-

²² См.: Лурье С.Я. Язык и культура микенской Греции. М.; Л., 1957. С. 254-255; Предметно-понятийный словарь греческого языка: Крито-микенский период. Л., 1986. С. 103-104.

пийских богов с верховенством мужских божеств, а с другой – сформировались и образ богинь судьбы и концепт судьбы, олимпийские боги, как боги верховные не могли не “претендовать” и на роль божеств судьбы в той мере, в какой идея судьбы стала значимой для мифологического сознания. Поэтому то, что боги у Гомера демонстрируют свои “притязания” на эту роль, можно расценивать как показатель той значимости, которую приобрела идея судьбы. А самый простой путь реализации таких “притязаний” мог состоять в буквальном функциональном уподоблении богов богиням судьбы, т.е. в присвоении ими того способа, которым эти богини осуществляли свою функцию субъектов судьбы. Поскольку же богини судьбы именно прядут людские судьбы, то, чтобы продемонстрировать, что субъектами человеческих судеб являются боги, их тоже изображают как прядильщиков.

Но здесь надо отметить и возможность обратного влияния на развитие идеи судьбы развития религии олимпийских богов во главе с мужскими верховными божествами, в особенности того, что олимпийские боги образовали иерархически организованную семью во главе с царем богов Зевсом. В итоге семья олимпийских богов оказывается репрезентирующей картину такого мира, который мыслится как некоторая целестность, и это представление о мире включает, к тому же, идею единой высшей мироуправляющей силы – идею верховного божества. Под влиянием этой идеи и идея судьбы тоже могла эволюционировать в том же направлении, но с тем отличием, что в рамках представлений о судьбе как единой мироуправляющей силе на первый план выступал безличный характер такой силы, а в рамках представлений о верховном боге мироуправляющая сила мыслится как антропоморфное индивидуализированное божество.

И по мере того как выкристаллизовывалась идея единой высшей мироуправляющей силы, все более обозначалась и проблема взаимоотношений судьбы и богов во главе с Зевсом. Этой проблеме будет посвящена следующая глава, а здесь нам осталось рассмотреть еще одно подтверждение того, что личностно-волонтаристическая тенденция была свойственна древнегреческим представлениям о судьбе. Речь идет об использовании таких слов и выражений, значение которых указывает на то, что субъектами судьбы мыслились индивидуализированные божества. Эта форма проявления личностно-волонтаристической тенденции в представлениях о судьбе, например в древнемесопотамской и древнеегипетской культурных традициях, нашла свое воплощение в особенностях номинаций судьбы. Так, употребление шумерского слова *nam(-tar)*, для обозначения судьбы, возможно, было, как заключает Т. Якобсен, производным

от его использования для обозначения вердикта (the verdict), которым назначалась судьба²³. Соответствующий аккадский эквивалент шумерского слова *nam(-tar)*, слово *šīmtu*, столь же показателен: "это субстантивированное причастие жен. р. от глагола *šāmu*", означающего "класть", "устанавливать", "определять"²⁴. Таким образом, даже слова, использовавшиеся древними месопотамцами для номинации судьбы, недвусмысленно свидетельствуют о том, что судьба понималась как осуществление решений, установлений, волеизъявлений (и т.п.) индивидуализированных богов, т.е. что в древнемесопотамских представлениях о субъекте судьбы доминирующей была личностно-волонтаристическая тенденция. Сходным образом обстояло дело и с древнеегипетскими представлениями о судьбе, о чем тоже недвусмысленно говорит семантика глагола *š3(i)*, от которого образовано существительное *š3y/š3w* (*Шаи*), означавшее судьбу. Основные значения этого глагола – "определять", "предписывать", "предназначать"²⁵.

Древнегреческие номинации судьбы, напротив, говорят о том, что в древнегреческих представлениях о судьбе доминирует безлично-фаталистическая тенденция. Однако нельзя сказать, что личностно-волонтаристическая тенденция в древнегреческих представлениях о судьбе совсем не нашла никакого выражения в номинациях судьбы. Дело в том, что среди слов, используемых уже Гомером непосредственно для обозначения предопределений судьбы, как уже отмечалось выше (гл. III, § 1), имеются и слова *πῆπρωμένο* и *πῆπρωται*. Оба эти слова производны от глагола *πῶρω*, а поскольку этот глагол означает "предоставлять", "давать", то названные производные от него слова (не в такой, конечно, степени, как соответствующие слова, означающие "судьбу" в древнемесопотамской и древнеегипетской традициях) все же достаточно определенно указывают на то, что выражаемая ими идея предопределения может соотноситься с некоторым субъектом, такое предопределение даю-

²³ См.: Jacobsen Th. Notes on selected saying // Gordon E.I. Sumerian proverbs: Glimpses of everyday life in ancient Mesopotamia. Philadelphia, 1959. P. 476.

²⁴ Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: Человек, судьба, время. М., 1983. С. 34.

²⁵ См.: Erman A., Grapow H. Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Berlin, 1955. Bd 4. S. 402.

шим, или предадающим. Также и слово *θεσφατος*, означающее "предопределенный", "сужденный свыше", "ниспосланный богом", этими своими значениями тоже предполагает, что выражаемая им идея предопределения соотносится с божественной волей как субъектом предопределения (см.: гл. II, § 4). Однако в отличие от упомянутых ближневосточных традиций в древнегреческой традиции эта сторона представлений о судьбе значительного развития не получила.

Глава V

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ СУДЬБЫ И БОГОВ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Во взаимоотношении судьбы и богов следует выделить следующие два взаимосвязанных уровня: (1) отношения по поводу судеб самих богов и (2) отношения по поводу судеб всех остальных существ, вещей и т.п., но прежде всего, разумеется, людей. Уже на основании вышесказанного относительно особенностей социогенной природы и концептуального содержания древнегреческих представлений о судьбе чисто теоретически можно сделать вывод, что отношения между судьбой и богами на обоих этих уровнях, но в особенности на первом из них, неизбежно должны были иметь весьма сложный, противоречивый, даже конфликтный характер.

Чтобы показать это, еще раз вернемся к нашему выводу, что доминирование безлично-фаталистической тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе было обусловлено не только "властью" над индивидом безличных социальных сил и структур, но и тем высоким уровнем, которого достигло личностное самосознание древнего грека. Прежде всего неизбежно конфликтной должна была быть ситуация во взаимоотношениях между индивидуализированными богами и судьбой как субъектом такого предопределения, объектом которого не могли не быть сами боги. Ведь сама по себе идея индивидуализированного бога тоже была продуктом, выражением и отражением того высокого статуса, который приобрел индивид в обществе, и того высокого уровня, которого достигло личностное самосознание. Образ индивидуализированного антропоморфного бога есть концентрированная, даже гипертрофированная, форма выражения идеи зна-

чимости личности, показатель высокого уровня личностного самосознания. Соответственно если идея судьбы была продуктом, выражением и отражением того, что начинающий выделяться индивид все же остается полностью зависимым от безличных социальных сил и структур, то и индивидуализированные боги как личностные существа не могут не мыслиться как подчиненные, подобно человеческим индивидам, безличной судьбе, а эта последняя – как сила, объективно стоящая над богами, в том числе и над верховным индивидуализированным богом, царем богов Зевсом.

Но при этом не следует упускать из виду, что придало такую исключительную значимость этой стороне отношений индивида и безличных социальных сил и структур, поставило ее в центр внимания общественного сознания именно то обстоятельство, которое составляет другую сторону этого же отношения, а именно то, что индивид уже настолько обособился, стал настолько самостоятельным, что его сохраняющаяся зависимость от соответствующих социальных сил и структур, его несвобода в данном отношении уже не могла более им не ощущаться, не могла оставаться незамечаемой и поэтому не могла не стать в конце концов объектом особого внимания общественного сознания, в частности мифологического. А поскольку непосредственной формой выражения того, что личностное самосознание древнего грека достигло такого уровня, являются в мифологии как раз представления об индивидуализированных антропоморфных богах, поскольку именно высокий уровень личностного самосознания обуславливал и исключительную значимость для человека идеи индивидуализированного бога, высокий статус богов в мифологической картине мира, то естественно, что в качестве олицетворения идеи значимости, самооценности и самостоятельности личности индивидуализированные боги не могли не представляться существами, способными не только быть неподвластными безличной судьбе, но и подчинять судьбу собственной власти, т.е. выступать в качестве подлинных субъектов прежде всего своей собственной судьбы и, конечно же, и судеб всего существующего. Другими словами, древнегреческие представления о судьбе должны были отличаться разработанностью не только безлично-фаталистической, но и личностно-волюнтаристической тенденции.

Но, в свою очередь, и в рамках этой последней теоретически возможны два варианта, каждый из которых включает возможность перехода в плоскость безлично-фаталистической тенденции. Суть первого варианта состоит в том, что судьба может пониматься как просто осуществление волеизъявления богов, как реализация их решений. Но, чтобы иметь статус судьбы, эти ре-

шения богов должны были мыслиться как предрешения, предопределения, т.е. как такие решения относительно будущих событий, которые, будучи принятыми, не могли уже никем и ничем быть изменены, даже теми, кто их принимал, не могли не осуществляться, а это и означает переход в плоскость безлично-фаталистической тенденции. И парадоксальность ситуации заключается в том, что в определенной мере снова не судьба подвластна богам, а, напротив, судьба оказывается силой, возвышающейся над ними. Но эта ситуация не может рассматриваться как абсолютно фатальная. Если судьба есть реализация воли богов, то в конечном итоге боги вольны и менять свои прежние решения, но тогда, правда, и придание решениям богов статуса предопределений судьбы теряет смысл.

Суть второго варианта состоит в том, что судьба может пониматься как решение тоже индивидуализированных божеств, но божеств особых, а именно божеств судьбы. И тогда проблема взаимоотношений судьбы и богов принимает форму проблемы взаимоотношений одних божеств с другими, божеств судьбы с остальными богами. И снова ситуация предполагает две возможности. Первая состоит в том, что божества судьбы могут стоять над остальными богами, что их решениям подвластны остальные боги, в том числе и верховный бог Зевс. Решения божеств судьбы принимают уже знакомый нам характер предопределений, не могут пересматриваться и ими самими. Вторая возможность состоит в том, что божества судьбы подчинены, во всяком случае верховному, богу, и мы опять-таки сталкиваемся с раздвоением возможностей: либо божества судьбы суть просто персонификации воли Зевса с теми импликациями, которые уже были очерчены выше, когда мы рассматривали концепт судьбы как волеизъявления богов, либо божества судьбы относительно самостоятельны в своих решениях, но воля Зевса является высшей инстанцией, так что решения божеств судьбы в значительной мере теряют статус абсолютных предопределений. В целом же за всем этим многообразием неизменно просматриваются две знакомые тенденции: 1) безлично-фаталистическая и 2) лично-волюнтаристическая. С первой тенденцией соотносятся все многообразные варианты верховенства судьбы над богами, со второй – варианты верховенства богов над судьбой. Теоретически возможно также и равенство сил судьбы и верховного бога.

Это богатство даже предполагаемых возможностей делает рассматриваемую проблему соотношения судьбы и богов в древнегреческой мифопоэтической традиции весьма непростой. Непростой была и история поисков решения этой проблемы современной наукой. Как образно выразился А. Магрис, "на аргументы

были истрачены реки чернил"¹. Начало обсуждению этой проблемы положила работа Х.ф. Нагельсбаха "Гомеровская теология", увидевшая свет в 1840 г. Но мы не будем углубляться в историю проблемы, отсылая интересующихся ею читателей к монографиям Б. Дитриха (который посвятил ей специальную главу²) и А. Магриса³, а рассмотрим, как взаимоотношения судьбы и богов представлены у Гомера, Гесиода, в лирической поэзии и у "отца трагедии" Эсхила.

1. ГОМЕР

Уже у Гомера можно отметить ту или иную степень приближения (или тенденцию) к реализации едва ли не каждого из обозначенных нами возможных вариантов взаимоотношений между судьбой и богами. И хотя нельзя не согласиться с Э. Бэрри в том, что Гомер не теолог, а поэт и, следовательно, у него "невозможно найти цельную логическую и систематическую теологию..."⁴, нельзя, на наш взгляд, и недооценивать интеллектуальный потенциал Гомера. Ведь не путается же он в изображении отношений между Зевсом и другими богами. Напротив, поэт вполне последовательно проводит концепцию верховной власти Зевса. А вот с судьбой отношения у гомеровского Зевса отнюдь не просты и не поддаются однозначной оценке. Но нельзя относить это только на счет того, что Гомер был отнюдь не теологом-систематизатором, а поэтом. Вообще, как нам представляется, нет оснований полностью отрицать какую бы то ни было возможность того, что мифологические представления о судьбе, в том числе и древнегреческие вообще и конкретно гомеровские представления о судьбе, сколь бы, так сказать, спонтанным, стихийным ни был процесс их формирования и развития, имели определенную логику внутренней самоорганизации своего содержания, а эта логика имела свои объективные осно-

¹ Magris A. L'idea di destino nel pensiero antico. Vol. 1. Udine: Del Bianco, 1984. P. 68.

² См.: Dietrich B.C. Death, fate and gods. L., 1965. P. 179- 193.

³ См.: Magris A. L'idea di destino... Vol. 1. P. 68-80.

⁴ Berry E.G. The history and development of the concept of *θεῖα μοῖρα* and *θεῖα τύχη* ... Chicago, 1940. P. 1.

вания. Взаимоотношения богов и судьбы не составляют в этом плане исключения.

Многие из выделенных здесь аспектов проблемы взаимоотношений судьбы и богов применительно к гомеровским представлениям о судьбе мы уже затрагивали ранее при рассмотрении других вопросов. Так, мы уже обсуждали (гл. III, § 1) то место "Илиады", где Посейдон напоминает о дележе мира между тремя верховными богами по жребию, и отмечали в связи с этим, что верховные боги, обращаясь к жребию при решении этого важнейшего для них вопроса, *de facto* признали высший характер власти над собой жребия и ограничивающей власти мойры, определенной каждому из них жребием. Там же мы пришли к выводу, что образ "мойры" приобретает у Гомера черты образа судьбы как высшей суверенной силы, стоящей над богами, причем силы безличной.

Можно привести и другие примеры признания Гомером того, что Олимпийские боги в качестве индивидуализированных богов мыслятся как подвластные каждой своей судьбе. Так, бог войны Арей, услышав от Геры, что в бою пал его сын Аскалаф, устремляется в бой отомстить за сына и взывает к богам:

О, не вините меня, на Олимпе живущие боги,
Если за сына я мстить иду к ополчениям ахейским,
Мстить, хоть и суждено мне [*εἴ περ μοι καὶ μοῖρα*],
пораженному Зевса перуном,

С трупами вместе лежать...

("Илиада", XV, 115-118)

Правда, Афина удержала Аррея от исполнения этого намерения, но для нас важно то, что сам Арей уверен в существовании некоторого предопределения в виде его "мойры".

Уже касались мы, причем неоднократно, и сцен взвешивания Зевсом на его золотых весах судьбы кер троянского и ахейского войск ("Илиада", VIII, 69 слл.) и кер Гектора и Ахилла (Там же, XXII, 209 слл.). Но значимость этих сцен в плане обсуждаемой теперь проблемы такова, что мы просто вынуждены обратиться к ним еще раз (кстати, именно в контексте обсуждения этой проблемы они обычно и анализируются в литературе). Теперь мы будем рассматривать взвешивание кер Гектора и Ахилла, обратив предварительно внимание на то, что непосредственно предшествует сцене керостасии. Ахилл преследует убегающего от него в страхе Гектора, и, когда они уже трижды оббежали вокруг Трои, Зевс обращается к богам:

Все божества на героев смотрели;

Слово меж оными начал отец и бессмертных и смертных:

"Горе! любезного мужа, гонимого около града,
 Видят очи мои, и болезнь проходит мне сердце!
 Гектор, муж благодушный, тельчие, тучные бедра
 Мне возжигал в благовоние часто на Иде холмистой,
 Часто на выси пергамской; а днесь Ахиллес градоборец
 Гектора около града преследует, бурный ристатель.
 Боги, размыслите вы и советом сердец положите,
 Гектора мы сохраним ли от смерти или напоследок
 Сыну Пелея дадим победить знаменитого мужа".

("Илиада", XXII, 164-176)

Как пишет А. Магрис, "Зевс изображается здесь неуверенным и озабоченным: он знает, что судьба Гектора – пасть, но его сердце хотело бы спасти героя, который ему дорог"⁵. И сам факт обращения Зевса к богам за советом, спасти ли Гектора от смерти или дать свершиться его судьбе, как будто говорит о том, что, если и существовало предопределение судьбы Гектора, то для богов нет ничего невозможного в том, чтобы не дать осуществиться этому предопределению, что, следовательно, боги стоят над судьбой, а не судьба над ними. Однако уже то, что именно чувство горя, вызванного мыслью о предстоящей гибели Гектора, заставляет Зевса обратиться к богам, позволяет говорить, что перспективу этой гибели он переживает как весьма реальную и что если у него и сохраняется какая-то надежда не допустить гибель любимца, то надежда весьма слабая. И показателен ответ Зевсу Афины от имени богов. В нем важна терминология самого Гомера, и потому мы приведем его в подстрочном переводе: "О отец светломолниный, чернооблачный, что ты сказал. Мужа смертного (суша), издавна осужденного к смерти [*πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ*] : буквально: издавна предопределенного судьбе. – В.Г.], опять желаешь от смерти [*θανάτοιο*] злозвучной избавить? Делай: но с тобой не все согласимся мы, боги другие" ("Илиада", XXII, 178-181). Следовательно, относительно смерти Гектора имеется давнее, т.е. давно уже, заранее принятое решение, и это подчеркивается употреблением слова *πάλαι* (= издавна, издревле). Таким образом, это решение есть, в сущности, предопределение, что тоже подчеркивается теперь уже употреблением слова *πεπρωμένον* (которое и означает буквально "предопределенный"), причем предопределение судьбы, что опять-таки акцентируется употреблением слова *αἴσα*. Отсюда

⁵ Magris A. L'idea di destino... Vol. 1. P. 75.

понятно чувство горя, которое вызывает у Зевса вид преследуемого Ахиллом Гектора.

Но все же нельзя сбрасывать со счетов и того, что Зевс допускает возможность на этот раз спасти—таки Гектора, и Афина, даже ссылаясь на давнее предопределение судьбы, тоже допускает эту возможность. Здесь, таким образом, как бы непосредственно сталкиваются обе тенденции: и тенденция к возвышению судьбы над богами, и тенденция к возвышению богов над судьбой. И столкновение этих тенденций придает данному эпизоду драматический характер. Вместе с тем это их столкновение позволяет истолковать описанные колебания Зевса в двух планах. Первый план — интерпретация в соответствии с тенденцией возвышать богов над судьбой. Тогда колебания Зевса можно интерпретировать так, что он затрудняется, отменять ли ему какое-то давнее решение насчет судьбы Гектора, или нет. И заключительные слова Афины подтверждают правомерность такого толкования. Второй план — интерпретация в соответствии с тенденцией возвышать судьбу над богами. И тогда колебания Зевса могут быть поняты как колебания, вызванные неуверенностью верховного бога в том, предопределено ли Гектору погибнуть именно сейчас. Правомерность и этой интерпретации подтверждается тем, что Зевс далее прибегает к своим золотым весам и взвешивает керы Гектора и Ахилла: «Тогда то златые весы отец распростер, на них положил два жребия [*κῆρε*] убийственной смерти, один Ахилла, другой же Гектора конесмирителя: тянул вверх, за середину взяв: испустился Гекторов роковой день [*αἰσιμον ἥμαρ*]: низшел в дом Аида: и оставил его Феб Аполлон. К Пелееву ж сыну пришла богиня голубоокая Афина, вблизи остановась, слова пернатые сказала: "Ныне уже мы, я надеюсь... Ахилл принесем великую славу Ахейнам на корабли, Гектора победивши... Ему теперь уже невозможно нас избегнуть..."» ("Илиада", XXII, 209–219).

А. Магрис пишет: "Тот, кто хочет понять глубокое значение взвешивания Кер, обнаружит, что ему придется разрешить одну дилемму: Зевс ли должен определять посредством взвешивания судьбу людей, или же Керы уже изначально имеют каждая свой вес, который и предписывается Зевсу со всеми фатальными последствиями?"⁶.

Иначе говоря, именно сцена керостасии побуждает задать вопрос: Зевс ли подлинный субъект судьбы (и, следовательно, волен не только принимать на будущее решения относительно судеб людей, но и пересматривать эти решения по своему про-

⁶ Ibid. P. 77.

изволу в любой момент времени), или же решения судьбы фатальны (даже Зевсу не дано их изменять, и это ставит Зевса в подчиненное положение по отношению к судьбе)?

Обсуждая аргументацию М. Нильссона и других авторов, которые принимают первую альтернативу и полагают, что "взвешивание Кер демонстрирует верховенство Зевса, который столь же мало раб фатума, сколь и торговец, взвешивающий собственный товар"⁷, А. Магрис правильно указывает на непоследовательность такого рассуждения, подчеркивая, что это рассуждение "доказывает обратное: в действительности торговец ограничивается тем, что проверяет вес, который им не назначается и который рассматривается, следовательно, как установленная с неизбежностью характеристика фатальных обстоятельств"⁸.

Близкие к этим доводы Энмарка цитирует В.Грин: "Зевс взвешивает судьбы так же, как взвешивают другие объекты, — чтобы выяснить их вес. Когда жребий, означающий смерть, опускается, Зевс знает, чья судьба умереть", однако согласно Энмарку "это никоим образом не означает, что он подчинен власти, а скорее, что существует порядок, с которым он соотнобразуется. Вес товара не назначается властью, но понимается как свойство, коренящееся в собственной структуре вещей"⁹. И хотя Грин ссылается на Энмарка в подтверждение своего утверждения, будто Гомер "не предполагает, что Зевс пребывает в сомнении относительно исхода дела и не предполагает, что он предоставляет решение чему-то внешнему; ибо судьба Гектора была уже решена, и весы служат только для того, чтобы подчеркнуть драматизм момента изменяющего ход битвы"¹⁰, мы, напротив, полагаем, что в приведенных рассуждениях Энмарка удачно схвачены существенные особенности идеи судьбы как безличной силы, отличающие ее от идеи индивидуализированного божества, а именно то, что власть судьбы как безличной силы аналогична "власти" природной закономерности, действие которой невозможно ни отменить, ни изменить, ни отсрочить. И Энмарк лишь подчеркивает, что сцена с весами иллюстрирует от-

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. P. 77–78.

⁹ Ehnmark E. Idea of god in Homer. P. 78 // Green W.C. Moira. P. 16 (n. 36).

¹⁰ Green W.C. Moira. P. 16.

ношение Зевса к судьбе как к такой силе, которая абсолютно автономна по отношению к его воле, на "решения" которой он не может влиять, но, напротив, должен соотноситься с ними, так что объективно эта сила все же оказывается стоящей над Зевсом.

Следовательно, привлечение Гринем этих рассуждений Энарка для подтверждения своего тезиса, что Зевс не предоставляет решение вопроса об исходе поединка Ахилла и Гектора какой-то внешней "силе", не только не достигает своей цели. Эти рассуждения свидетельствуют как раз против данного тезиса: Зевс-то и пытается узнать "решение" некоторой неподвластной ему "силы", и даже не "решение", а "предрешение". Напомним, что, согласно самому Гомеру, кера получает человека еще при рождении, и получает по жребию, т.е. по "решению" некоторой высшей силы, что эта кера ведет своего подопечного через всю его жизнь вплоть до смертного часа, чтобы в точности исполнилось все, что ему предопределено судьбой, так что именно кера репрезентирует то, что предопределено заранее человеку. (см. выше: гл. III, § 5). В. Грин, следовательно, прав в том, что судьба Гектора была уже решена до того, как Зевс поднял свои весы. Более того, судя по приведенному обращению Зевса к богам относительно судьбы Гектора и по ответу ему на это Афины, не только Зевсу, но и остальным богам известна суть предрешения. Но все же тот факт, что Зевс проявляет сомнения и колебания, позволяет предполагать, что ему известны далеко не все детали этого предрешения, иначе он не прибегал бы к взвешиванию кер. Ему неизвестен, по-видимому, сам момент свершения предрешенного. Так что аналогия с определением веса товара удачна в некоторых отношениях, но не во всех.

Соотношение веса определенных товаров всегда одинаково, оно не меняется во времени. Но иное дело керы: лишь в единственный момент кера одного героя перевешивается керой другого. Этот момент тоже предопределен, и, видимо, эту-то "деталь" предопределения и узнаёт Зевс, взвешивая керы. И знаменательно, что после взвешивания кер у него не остается и тени сомнений. И не только у Зевса: тотчас оставляет Гектора Аполлон, а Афина заверяет Ахилла, что теперь уже Гектору судьбы не избежать. Сугубо ситуативный характер той информации о предрешениях судьбы, которую дает Зевсу взвешивание кер, подтверждается и другим его обращением к керостасии, когда он взвешивает керы уже двух войск (см.: "Илиада", VIII, 68-73). Поскольку конечная победа в Троянской войне была суждена ахейскому войску, ясно, что результат этого

гих других богов тоже участвуют в битве, и, следуя примеру Зевса, другие боги тоже захотят их спасти. Поэтому и Зевс должен позволить Сарпедону пасть от руки Патрокла. Зевс смиряется и, как пишет А. Магрис, "позволяет быть тому, что должно быть", но "льет слезы о крови своего сына, который сейчас кончит свои дни на равнине Трои"¹¹.

В данном эпизоде (так же как и в аналогичном эпизоде с Гектором) отчетливо проявляются обе тенденции во взаимоотношениях судьбы и Зевса. Действительно, с одной стороны, из слов и Зевса, и Геры как будто следует, что Зевс мог спасти Сарпедона, спасти именно от издавна назначенной ему смертной судьбы, что и отмечает сам Зевс, когда говорит, что Сарпедону "мойра" сейчас погибнуть, и особо подчеркивает Гера, прямо указывая на то, что Сарпедон издавна предопределен судьбе. Следовательно, если признать, что у Зевса есть возможность спасти Сарпедона от его смертной судьбы, это означало бы, что Зевс стоит над судьбой. Но Зевс не осуществляет эту возможность. Отсюда "естественно возникает вопрос (и сам поэт побуждает читателя поставить его): реальна ли для Зевса возможность спасти Сарпедона от смерти, назначенной судьбой? А это в свою очередь предполагает более общую проблему: может ли Бог, может ли глава богов произвести нечто, что не содержалось бы в плане судьбы, даже шло бы против него?"¹².

Из слов и Зевса, и Геры однозначно следует, что ни он, ни она нисколько не сомневаются в том, что у Зевса есть такая реальная возможность. Более того, Гера предупреждает Зевса, что если он это сделает, то и другие боги пожелают спасти своих смертных сыновей, так что, выходит, не один Зевс властен действовать вопреки судьбе. Словом, тенденция к возвышению богов (во всяком случае, Зевса) над судьбой проступает в этом эпизоде весьма отчетливо.

Но это только одна сторона дела. С другой же стороны, поскольку эта возможность, повторяем, так и остается нереализованной, ибо Зевс все же покоряется (как ни горько ему это) и свершается издавна предопределенное судьбой, то выходит, что в конечном счете Зевс покоряется судьбе и не его воля верховенствует над судьбой, а судьба над его волей. Причем в отношении данного эпизода, в отличие от эпизода с Гектором, уже

¹¹ Magris A. *L'idea di destino...* Vol. 1. P. 67.

¹² Ibid. P. 68.

нельзя сказать, что колебания Зевса суть результат того, что он доподлинно не знает, когда наступит предопределенный судьбой смертный час его любимца. Ведь не только Гера подчеркивает (в тех же выражениях, в которых это делала и Афина в эпизоде с Гектором), что Сарпедон предопределен (πεπρωμένος) судьбе (αἴση), и предопределен ей издавна (παλαι), так что это предопределение есть фатальное предрешение, но и сам Зевс на этот раз не прибегает к своим весам и заранее твердо знает, что в этом поединке Сарпедону судьба (μοῖρα) погибнуть. А коли Зевс точно знает, что Сарпедону предопределено умереть именно сейчас, то колебания Зевса насчет того, спасать или не спасать Сарпедона, несомненно означают, что сам Зевс рассматривает возможность спасти Сарпедона не только как возможность вполне реальную, но и как возможность сделать это откровенно вопреки предопределению судьбы. И тенденция поставить Зевса над судьбой проявляется в данном эпизоде, так сказать, в наиболее чистом виде, не заслоненная обстоятельствами, делающими возможными какие-либо усложняющие вопрос интерпретации (как в отношении эпизода с Гектором).

Таким образом, в эпизоде с Сарпедоном обе тенденции проявляются весьма отчетливо. Но мы уже отмечали, что эти противоположные тенденции имманентны мифологеме судьбы в той мере, в какой социогенная природа и концептуальное содержание представлений о судьбе необходимо предполагают и безлично-фаталистическую, и личностно-волонтаристическую тенденции.

Эпизоды с Гектором и с Сарпедоном – едва ли не самые яркие примеры проявления этих тенденций в их непосредственном переплетении. Вместе с тем у Гомера они часто обнаруживаются и по отдельности. В подтверждение наличия тенденции возвышать судьбу над богами можно сослаться на то, что "у Гомера никогда не бывает так, чтобы человек избежал собственной судьбы благодаря вмешательству бога"¹³. Этому факту соответствуют и слова Афины, принявшей облик Ментора, которые богиня обращает к сыну Одиссея Телемаху. Упомянув, что царь Агамемнон был убит после возвращения из Трои его женой Клитемнестрой и ее любовником Эгисфом, Афина заключает: "Но подлинно смерти подобной ни боги даже и любезному мужу не могут отвратить, когда бы поистине участь гибельная [μοῖρ' ὀλοή] ни похитила долу повергающей смерти" ("Одиссея", III, 236-238).

¹³ Ibid. P. 71.

Верховенство судьбы над богами проявляется и в том, что боги иногда выступают как простые исполнители предопределений судьбы. То, как ведут себя Аполлон и Афина после взвешивания Зевсом кер Гектора и Ахилла, мы уже отмечали. Во второй песне "Илиады" рассказывается, как под влиянием обманчивого сна, посланного ему Зевсом, Агамемнон решает испытать ахейцев и предлагает им возвращаться из-под Трои по домам. Ахейцы бросаются к своим кораблям и хотят действительно плыть на родину, и

Так бы, судьбе вопреки [*ὕπερ μῦθον*], возвращение в дома
свершилось

Рати ахейской...

("Илиада", III, 155-156)

Но Гера и Афина воспрепятствовали этому, объективно не допустив неисполнения решения судьбы, хотя субъективно они и преследовали свои собственные цели.

Когда в пятой песне "Илиады" уже знакомый нам ликийский царь Сарпедон был ранен копьем Тлиптолема и сам убил его, Одиссей колеблется, напасть ли на Сарпедона, мстя за гибель Тлиптолема, или избивать других ликийцев,

Но не ему, Одиссею почтенному, суждено было
[*οὐδ'... μὲρσιμον*]

Зевсова сына могучего медию острой низвергнуть
("Илиада", V, 674-675)

И Афина, тоже объективно обеспечивая исполнение предопределения судьбы, направляет Одиссея на ликийцев (см.: Там же, 676). В XX песне "Илиады" Ахилл убил бы Энея, если бы того не спас бог Посейдон, который кроме любви к Энею руководствуется и тем, что

Может, и Зевс раздразнится, когда Ахиллес у Энея
Жизнь пресечет: предназначено роком [*μὲρσιμον*]
- Энею спастися,

Чтобы бесчадный, пресекавшийся род не погибнул Дардана,
Смертного, Зевсу любезного более всех человеков...

("Илиада", XX, 301-304).

Помимо желания угодить Зевсу Посейдоном движет, как видим, и знание того, что судьбой Энею предопределено спастись, и, чтобы обеспечить осуществление этого предопределения, Посейдон не только вмешивается в события, спасая Энея, но и велит ему не вступать в бой с Ахиллом, чтобы не погибнуть против судьбы (*ὕπερ μῦθον*) (см.: Там же, 336).

В "Одиссее" Зевс, посылая Гермеса к нимфе Калипсо объявить ей "от богов", что наступил срок Одиссею вернуться на родину, поясняет: "Так бо ему судьба судила (есть) [*μοῖρ' ἔσσι*] и друзей увидеть и придти в дом..." ("Одиссея", V, 41-42). Гермес, выполняя это поручение, тоже говорит, обращаясь к нимфе Калипсо: "Ибо ему (Одиссею. - В.Г.) здесь не суждено [*οὐ... αἴσα*] от друзей вдаль умереть (погибнуть), но еще ему судьба (есть) определила [*μοῖρ' ἔσσι*] и любезных увидеть и придти в дом..." (Там же, 113-115). А так как именно Зевс посылает Гермеса с поручением, причем посылает от имени богов, а Афина опекает Одиссея, то и в данном случае боги объективно-обеспечивают осуществление судьбы.

В третьей главе (§ 6) мы уже рассматривали случай с Ахиллом, когда ему грозит бесславная гибель от реки Скамандр и когда к нему на помощь приходят Посейдон и Афина. Напомним теперь, как Посейдон объясняет Ахиллу причину того, что он и Афина помогают ему: "тебе мы из богов помощники, Зевсу восхотевшу (одобрившу), я и Паллада Афина; так как тебе рекою быть сраженным не суждено (есть) [*οὐ... αἴσιμον ἔσσι*]..." ("Илиада", XXII, 289-291). И хотя здесь тоже делается ссылка на волю Зевса, но одновременно Посейдон недвусмысленно ссылается на то, что они с Афиной в этом случае действуют от лица судьбы.

Вместе с тем нельзя не видеть, что во всех этих сценах те боги, которые непосредственно обеспечивают осуществление судьбы, суть всего лишь агенты, но не подлинные субъекты судьбы: на заднем плане событий, как правило, или присутствует, или подразумевается Зевс, причем не всегда возможно судить, он ли здесь подлинный субъект судьбы. Так, говоря о поручении Зевса Гермесу, мы отмечали, что Зевс посылает его сообщить от имени богов нимфе Калипсо судьбу Одиссея, а это можно понимать и так, что решение о судьбе Одиссея есть решение самих богов. Спасая Энея, Посейдон наряду со ссылкой на судьбу героя ссылается и на то, что его спасение может быть угодным Зевсу, что также позволяет предположить, что именно Зевс предопределил судьбу Энея.

Однако когда Посейдон и Афина приходят на помощь Ахиллу, Посейдон тоже ссылается не только на судьбу, но и на Зевса. И в связи с этим следует отметить, что ряд мест гомеровского эпоса позволяет определенно говорить о том, что судьба и боги действуют "на равных". Так, умирающий Патрокл перечисляет тех, кто повинен в его смерти. Среди них "мойра гибельная" и бог Аполлон (см.: "Илиада", XVI, 849). Но ранее решение о судьбе Патрокла принимает сам Зевс, "волнуясь сомнением" (Там же, 644 сл.). И затем еще раз Гомер особо подчерки-

вает, что именно боги "призывали на смерть" Патрокла (Там же, 693). Мы уже приводили слова Агамемнона о том, что Зевс, Мойра и Эриния затмили его ум, когда он отнял награду у Ахилла. Гектор, готовясь встретить Ахилла, считает, что его "боги на смерть призвали" (Там же, XXII, 297) и в равной мере винит в своей гибели "мойру", Зевса и Аполлона (Там же, 302-303).

Что же касается проявлений личностно-волонтаристической тенденции – когда боги выступают самостоятельно как субъекты судьбы, то о некоторых из этих проявлений мы уже говорили в предыдущей главе. Поэтому нам осталось только указать еще на ряд свидетельств наличия тенденции к возвышению богов над судьбой. Так, мы приводили слова Афины, обращенные к Телемаху, которыми Афина подчеркивала бессилие богов перед властью над людьми "гибельной мойры". Но далее уже Телемах утверждает, говоря о возвращении Одиссея: "Ему ж уже возвращение не истинно, но ему уже присудили бессмертные боги и судьбину черную [*κῆρα μέλαινα*] ("Одиссея", III, 241-242). Оказывается, что назначение судеб людей – дело богов. И если в сцене керостасии Зевс только узнавал решение судьбы героев, то здесь уже сами боги присуждают керу человеку. Даже весы судьбы тоже иногда оказываются во власти самого Зевса: когда он не взвешивает судьбы, а просто наклоняет весы. В XIX песне "Илиады" Одиссей, обращаясь к Ахиллу, так и говорит:

Скоро сердце людей пресыщается в битве убийством,
Где уже множество класов медь по земле разостлала;
Жатва становится скудной, как скоро весы наклоняет
[*ἐπὶν κλίνεισι τάλαντα*]

Зевс Эгийох, меж племен человеческих браней решитель
("Илиада", XIX, 221-224)

Словом, здесь Зевс изображается как субъект всех решений, касающихся войн, в том числе и решений насчет того, кому из людей пасть в бою. И делает он это, наклоняя весы судьбы по своему произволу. Так и в XVI песне "Илиады" Зевс охвачен сомнением, решая, дать ли Гектору убить Патрокла сейчас или же позволить Патроклу продолжать гнать троянцев во главе с Гектором. Здесь нет и намека на то, что такое решение не прерогатива Зевса, не абсолютный его произвол. Напротив, то, что его решение было совершенно произвольным, даже подчеркивается:

В сих волновавшемся мыслях, угоднее Зевсу явилась
Дума, да храбрый служитель Пелеева славного сына

Воинство Трои и меднодопешного их воеводу,
Гектора, к граду погонит и души у многих исторгнет.
("Илиада", XVI, 652-655).

Приняв такое совершенно субъективно-произвольное решение, Зевс вселяет в Гектора малодушие, и здесь снова является образ Зевсовых весов судьбы: Гектор обратился в бегство, "ибо знал Дия священные весы" ("Илиада", XVI, 658). Ясно, что и в данном случае предполагается, что Зевс наклоняет весы, а не подчиняется тому, что они показывают вопреки его желанию, как это было в сцене взвешивания кер Гектора и Ахилла.

В качестве суверенного субъекта решений, определяющих человеческие судьбы, Зевс фигурирует и в словах Елены, когда она обращается к Гектору в шестой песне "Илиады" (357-358): "Зевс определил (положил) злую участь [κακὸν μόρον], чтоб и после между людьми мы были воспеваемы будущими". В XI песне "Одиссеи" (558-560) Одиссей говорит душе Аякса в Аиде, что в его смерти

...никто не виновен,

Кроме Зевеса, постигшего рать копыеносных данаев
Страшной бедою; тебя он судьбине безвременно предал...

Здесь также Зевс представлен как единоличный вершитель человеческой судьбы. Об этом же свидетельствуют слова Геры, которая советует Афине не идти против воли Зевса, пригрозившего богиням карой, если те будут сражаться за смертных:

Пусть между ними единый живет, а другой погибает,
Как предназначено, Зевс, совещаясь с собственным сердцем,
Сам да присудит, что следует, Трои сынам и ахейцам!
("Илиада", VIII, 429-431).

То, что боги выступают у Гомера в качестве непосредственно субъектов судеб людей, наглядно проявляется и в уже рассмотренном в предыдущем параграфе уподоблении богов богиням судьбы Мойре, Айсе и Клотес как пряхам, прядущим человеческие судьбы.

Наконец, следует обратить внимание и на то, что представление о богах как субъектах судьбы иногда акцентируется у Гомера и терминологически. На термины *πρωτόν*, *πρωτά* и *θέσφατος* мы уже ссылались в предыдущей главе. Однако эти термины предполагают только соотносительность выражаемой ими идеи предопределения с некоторым субъектом, такое предопределение устанавливающим, но не обеспечивающим дальнейшую конкретизацию природы такого субъекта: является

ли он "обыкновенным" индивидуализированным богом, или же это – особое божество судьбы. Но у Гомера встречаются и другие выражения, которые более определенно соотносят функцию субъекта судьбы именно с "обыкновенными" богами. Так, в пятой песне "Илиады" (64) о любимце Афины Ферекле, построившем Парису суда, навлекшие гибель на Трои, сказано, что он "ни мало богов предопределений [*θεῶν ἐκ θέσφατα*] не ведал". Выражение *θεῶν ἐκ θέσφατα* говорит здесь само за себя. Столь же выразительны формулы *Διὸς αἵσα* ("Илиада", IX, 608; XVI, 780; XVII, 321; "Одиссея", IX, 52), *δαίμωνος αἵσα* ("Одиссея", XI, 61), *μοῖρα θεῶν* (Там же, III, 269, XXII, 413), *μοῖρα θεῶν* (Там же, XI, 292).

Касаясь двух последних гомеровских выражений, Э.Бэрри настаивал, что они не только могут указывать "на зависимость судьбы от богов", но и "вполне могут указывать и на "долю" Бога, фиксированную область его власти, на то, что и у Бога, как и у человека была своя "мойра". Они могут также указывать на то, что *θεός* или *θεοί* суть агенты "мойры"...¹⁴.

Однако во всех перечисленных местах гомеровских поэм имеется в виду, что объектами судьбы являются не боги, но люди и, следовательно, речь идет не о судьбах, назначенных богам, а

о судьбах, исходящих от богов¹⁵. Как справедливо замечает А. Магрис, "генетив этих выражений явно субъектный генетив: "айса" и "мойра" суть "айса" и "мойра", назначенные богом... и вот так понятие божественной "воли" становится средством выражения зависимости судьбы от индивидуализированного божества..."¹⁶. Что же касается предположения Бэрри о том, что боги могли мыслиться как агенты мойры, то оно слишком искусственно с точки зрения непосредственного смысла самих рассматриваемых выражений, буквально означающих "судьба богов" или "судьба бога".

Показательно в употреблении Гомером этих выражений и другое. Чтобы было понятно, что именно боги мыслятся в данных случаях как субъекты судьбы, Гомеру приходится специально это подчеркивать, употребляя соответствующие выражения, в которые помимо слов, означающих судьбу, входят и слова, дополнитель-

¹⁴ Berry E.G. The history and development of concept... P. 5.

¹⁵ Ср.: Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960. С. 338.

¹⁶ Magris A. L'idea di destino... P. 169.

но указывающие на то, что это – судьба, исходящая от бога или от богов. И такое специальное указание действительно оказывается необходимым, ибо, как было показано выше (см.: гл. III), сами по себе слова, означающие в древнегреческой культурной традиции судьбу, в отличие от номинаций судьбы, которые выработали древнемесопотамская и древнеегипетская культурные традиции, вполне определенно предполагают не столько представление о такой судьбе, субъектом которой являются индивидуализированные боги, сколько концепт судьбы как безличной силы.

2. ГЕСИОД

В послегомеровской мифопоэтической традиции продолжают сохранять свое влияние как тенденция к верховенству судьбы над богами, так и тенденция к верховенству богов над судьбой. Так, у Гесиода обе эти тенденции проявляют себя в уже упоминавшейся нами ранее (см. гл. IV, § 2) своеобразной форме двойной генеалогии богинь судьбы Мойр. В гесиодовской "Теогонии" впервые мы встречаемся с тремя Мойрами, которые имеют имена *Κλωθώ* ("Пряха"), *Λάχεσις* ("Распределительница жребиев") и *Ἀτροπος* ("Необратимая", "Бесповоротная", "Безвозвратная"). Описывается их рождение у Гесиода дважды (см.: "Теогония", 216–217, 904–905). Причем в обоих случаях одна из функций, а именно та, которая является главной для них как богинь судьбы, практически та же. Первый раз говорится:

Определяют они при рождение несчастье и счастье

[ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε]
(*"Теогония"*, 218)

Второй раз говорится нечто очень близкое и даже с буквальным повторением заключительной части строки:

Людям они посылают и доброе все и плохое

[ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε]
(Там же, 906)

Правда, при описании функций Мойр первый раз Гесиод делает следующее добавление, которое здесь столь же знаменательно, как и его отсутствие, когда Мойры вводятся в "Теогонии" вторично:

Тяжко карают они и мужей и богов за проступки,

И никогда не бывает, чтоб тяжкий их гнев прекратился
Раньше, чем полностью всякий виновный отплату получит.
(Там же, 219-221)

Функциональная близость, едва ли не функциональное тождество Мойр, не говоря уже о полном совпадении их имен в обоих местах "Теогонии", не позволяют сомневаться в том, что речь идет об одних и тех же мифологических фигурах. И это заставляет обратить особое внимание на то удивительное и само по себе обстоятельство, что в одной и той же поэме одного и того же автора для одних и тех же мифологических фигур в разных местах этой специально посвященной именно вопросу о генеалогиях богов поэме даются все же принципиально разные генеалогии. Согласно первой генеалогии Мойры принадлежат к первым поколениям старейших богов, появившихся задолго до рождения олимпийцев, в том числе и Зевса. Их родила сама Ночь вместе с ужасным Мором, черной Керой, Смертью, Сном, Сновидениями, Момом, Печалью, Гесперидами и беспощадно казнящими Керами (Керы тоже появляются здесь дважды: сначала в единственном числе, а затем, буквально через несколько строк, еще раз уже во множественном числе) (см.: "Теогония", 211-217). Второй же раз эти же самые Мойры вводятся как рожденные теперь уже дочерью Урана ("Неба") и Геи ("Земли") богиней Фемидой (*Θέμις* = "Установление", "Право", "Обычай", "Обыкновение", "Долг", "Обязанность", "Закон", "Справедливость", "Суд", "Судебный приговор", "Возмездие", "Кара", и т.п.), что уже само по себе весьма примечательно. Не менее примечательно и то, что Фемида родила Мойр именно от Зевса, и притом родила вместе с Орами Эвномией ("Благозаконие"), Дикой ("Правда") и Иреной ("Мир") (см.: Там же, 901-904).

Первая из этих двух генеалогий Мойр определенно подтверждает уже обоснованный нами ранее вывод, что фигура Мойр имеет весьма древнюю родословную, что она восходит к очень древним образам хтонических божеств. Весьма существенным в плане рассматриваемого теперь вопроса о соотношении судьбы и индивидуализированных богов, главным образом богов олимпийской семьи, является то, что Мойры в качестве древних порождений Ночи старше олимпийцев и как таковые обладают преимуществами более старших богов. Здесь мы еще раз обратимся к Гомеру и напомним слова вестницы Зевса Ириды, которые она говорит богу Посейдону, советуя ему смягчить свой ответ Зевсу и напоминая:

Знаешь и то, что старейшим всегда и Эринии служат
("Илиада", XV, 204)

Более того, у самого Гесиода Мойры оказываются функционально чрезвычайно близкими Эриниям: как и Эринии, Мойры карают за проступки, не прекращая свой гнев до тех пор, пока виновный не "получит отплату" за свою вину. А самое главное для нас сейчас состоит в том, что эта власть Мойр в качестве карающей силы распространяется, как об этом говорит Гесиод (см.: "Теогония", 219), и на богов. Но за какого рода проступки должны карать Мойры? Гесиод не дает прямого ответа на этот вопрос. Поэтому здесь возможны только предположения. Естественным будет предположить, что дело должно было заключаться в нарушении тем или иным богом именно той "мойры", т.е. того удела, который достался ему в мире. Напомним снова о совете Посейдона Зевсу оставаться при своей "мойре" ("Илиада", XV, 195). А поскольку и боги тоже рождались, описанию чего, собственно, и посвящена "Теогония", а функция Мойр состояла в том, чтобы определять "несчастье и счастье" уже при их рождении (см.: "Теогония", 218), то и боги тоже могли мыслиться как получающие каждый свою "мойру" именно от Мойр, которые и должны были следить за тем, чтобы они не нарушали их. Словом, с точки зрения этой первой генеалогии Мойр вполне допустимо предположение, что в этой генеалогии находит свое проявление тенденция к возвышению богинь судьбы над индивидуализированными богами.

И наиболее убедительным подтверждением правомерности такого предположения является, на наш взгляд, сам факт наличия у Гесиода второй генеалогии Мойр, согласно которой богини судьбы – дочери Фемиды от Зевса. Этим они ставятся в положение субординации верховному богу. И это их подчиненное по отношению к Зевсу положение подчеркивается не только тем, что они делаются его дочерьми. Показательно и то, что их матерью сделана богиня Фемида, т.е. "персонификация закона и вечной справедливости"¹⁷. Ее имя *Θέμις*, производное от *η* (=dhe) "устанавливать"¹⁸, непосредственно означает "установление", и, следовательно, законы, которые она олицетворяет, суть не что иное, как божественные установления.

Таким образом, Мойры – как дочери Фемиды, но при этом все же и как божества судьбы – оказываются олицетворением неизблемости, нерушимости порядка, задаваемого божественны-

¹⁷ Carnoy A. Dictionnaire étymologique de la mythologie greco-romaine. Louvain, 1957. P. 198.

¹⁸ См.: Ibid.

ми установлениями, гарантами неотвратимости осуществления этих установлений, будучи вместе с тем и сами как бы порождением этих же установлений, поскольку они – дочери богини, являющейся персонификацией концепта божественного установления. А чьи эти установления, кто мыслится как подлинный их субъект, подлинный их автор, ясно из того, что именно от Зевса Фемида рождает Мойр, что именно Зевс делает ее их матерью. Как пишет Э. Берри, "Зевс для Гесиода всемогущий бог, и теперь Мойры subordinированы ему и представлены как его дочери. Они ясно выступают в качестве агентов Зевса в распределении добра и зла для людей"¹⁹. Но так как это уже вторая генеалогия Мойр, согласно которой эти гораздо более старшие (и по происхождению и по возрасту), чем Зевс, богини выступают как дочери Зевса, то нам представляется вероятным, что появление этой второй генеалогии очень похоже на результат религиозно-мифологических спекуляций, имевших специальной целью подчинить богинь судьбы Зевсу. А если возникла особая необходимость поставить Мойр в подчинение Зевсу, специально сделав их его дочерьми и не смущаясь тем, что у них уже есть гораздо более древняя родословная, то это и означает, что такая попытка принизить статус Мойр откровенно направлена против представлений о верховенстве Мойр над Зевсом и свидетельствует, с одной стороны, о реальности и о влиятельности таких представлений и, с другой стороны, о том, что в попытке представить Зевса высшим субъектом судьбы делается следующий шаг по сравнению с тем, что мы отмечали ранее у Гомера, когда боги изображались как прядильщики судеб. Там богам присваивали статус субъектов судьбы, откровенно уподобляя их богиням судьбы чисто внешним образом, т.е. представляя их непосредственно выполняющими их "работу" в той форме, в которой ею занимались и сами богини судьбы, и вопреки тому, что это сугубо женское занятие. Здесь Зевс уже не берется за такие дела, они остаются за Мойрами, но Зевсу оказываются подчиненными теперь уже сами Мойры.

Но иногда Зевс и сам выступает как непосредственный распределитель "мойр" богов. Так, в "Теогонии" (346–348) от Зевса получают свои "мойры" дочери Океана и Тефии. От Зевса же получает Геката подтверждение прав на все, что ранее

...При первом разделе на долю
Выпало ей из даров на земле, и на небе, и в море
(*"Теогония"*, 425–426).

¹⁹ Berry E.G. The history... P. 7.

Об Атланте также говорится, что "мойру" держать небо "нис-послал ему" сам "Зевс-промыслитель" (см.: "Теогония", 517-520). После победы над Титанами боги-победители сделали Зевса царем над собой:

Им же уделы он роздал, какой для кого полагался.
(*"Теогония"*, 885)

Но до того, как Фемида родила ему Мойр, все эти назначения уделов Зевс производил сам.

Тенденция возвышать судьбу над богами представлена в гесиодовской "Теогонии" тоже не только соответствующей родословной Мойр как порождений Ночи, но и более непосредственно. Так, мы только что цитировали строки "Теогонии", в которых упоминается первый раздел мира между богами на соответствующие доли. Когда описывается появление Афродиты из морской пены, взбившейся вокруг упавшего в море отрезанного Кроном члена Урана, т.е. еще на первых стадиях теогонии, тоже речь идет о "мойре", доставшейся Афродите. При этом распределитель "мойр" не называется. Крон, свергший с небесного трона своего отца Урана и, в свой черед, свергнутый затем собственным сыном Зевсом, и сам Зевс подчинены каждой своей судьбе:

Знал он от Геи-Земли и от звездного Неба - Урана,
Что суждено ему свергнутым быть его собственным сыном.
(*"Теогония"*, 463-464)

Причем Гея и Уран знает в точности эту его судьбу:

Вняли молениям дщери возлюбленной Гея с Ураном
И сообщили ей точно, какая судьба ожидает
Мощного Крона-царя и его крепкодушного сына.
(Там же, 474-476)

А ведь сам Крон был в это время царем богов, что тем не менее не сделало его неподвластным судьбе. Зевсу тоже была уготована судьба его предшественников быть свергнутым своим собственным более могущественным, чем он, сыном, который должен был родиться от его брака с Метидой ("*Мудростью*"). И только благодаря уговорам Геи и Урана Зевсу удалось не допустить такого развития событий. Он проглотил беременную (Афиной) Метиду

Дабы ему сообщала она, что зло и что благо
(Там же , 900),

чтобы она не смогла родить еще и сына, которому суждено было быть сильнее отца. И только следующая после Метиды жена Зевса Фемида рождает Мойр, что должно означать, как уже отмечалось, что божества судеб наконец-то оказываются подвластными Зевсу как царю богов.

3. ЛИРИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ

После столь недвусмысленной попытки подчинить, subordinировать Мойр как божеств судьбы Зевсу и, таким образом, утвердить верховенство Зевса над судьбой, казалось бы, противоположная тенденция – возвышать судьбу над Зевсом – должна была отойти на второй план, если вообще не сойти на нет. Действительно, хотя вся картина была сложнее, и тенденция ставить богов над судьбой так и не могла полностью возобладать над тенденцией к возвышению судьбы над богами, все же надо признать, что мысль о верховенстве Зевса, его всемогуществе, достаточно распространена в лирической поэзии VII–V вв. до н.э.

Как оценивает описанную ситуацию Э. Бэрри, "со времен Гомера контроль над человеческими судьбами в возрастающей степени осуществляют боги"²⁰.

Оставив пока в стороне проявления тенденции возвышать судьбу над богами, попытаемся сначала проследить тенденцию к возвышению богов над судьбой, тем более, что она ярко выражена в древнегреческой архаической лирике.

Терпандр (VII в. до н.э.) утверждал:

Зевс всего начало, Зевс,

Вседаятель...

(Терпандр, 1 / Перевод Г.Церетели).

Столь же недвусмысленно выражался и Архилох:

О Зевс, отец мой Зевс, царишь ты на небе,

Дела людей ты ведаешь

Благих и злых. И о зверях ты думаешь,

О том, кто лжив, кто праведен.

(Архилох, 16 / Перевод Г. Церетали).

У Семонида Аморгосского (VII в. до н.э.) Зевс прямой распределитель человеческих судеб:

²⁰ Berry E.G. The history... P. 14.

По воле, мальчик, Зевса тяжогромного
Конец приходит к смертному.

(Семонид Аморгосский, 1, 1-2 /
Перевод В. Вересаева).

У Солона (VII-VI вв. до н.э.) хотя именно

...судьба [Μοῖρα] смертным людям несет и печаль
и радость

(Солон. Элегии, 6, 63 / Перевод
Г. Церетели),

но эта судьба—"мойра", судя уже по следующей строке этой же элегии, по-видимому, есть осуществление воли богов. Действительно, далее читаем:

И неизбежна [ἀφύκτα = неизбежны] для нас воля
[δωρα = дары]
бессмертных богов [θεῶν... ἀθανάτων]!
(Там же, 64).

Говоря затем о том, что человеку исход его начинаний знать не дано, Солон снова подчеркивает зависимость человеческих дел от богов:

...в начинанье любом злые беды таятся
И неизвестно, какой делу положен конец!
Часто, пытая удачу, возможность беды не предвидя,
Мы попадаем в беду злую, где выхода нет.
А неудачнику боги во всем посылают удачу
Полную...

(Там же, 65-70).

Особую роль Солон, естественно, отводит Зевсу:

Смотрит Зевс за исходом всего [πάντων]...
(Там же, 17).

Зевс вершит свой суд над людьми, судит их за их грехи перед ним, но карает не всегда сразу, и иногда расплачиваются за грехи предков потомки (см.: Там же, 25 слл.). И здесь снова наглядно проявляется то, что Солон мыслит человеческую судьбу как осуществление воли богов, называя ее θεῶν μοῖρα (см.: Там же, 30). Вместе с тем, поскольку у Солона речь заходит о Зевсовом суде над людьми, о наказании людей за их грехи, то этим предполагается, что, хотя боги и мыслятся в качестве подлинных субъектов решений относительно человечес-

ких судеб, но в какой-то мере и сами люди ответственны за свои деяния, что от самих людей, от их действий зависят отношения к ним богов и решения этих богов, касающиеся их судеб. Размышляя о положении своего родного города, великих Афин, Солон говорит и об ответственности людей за их своеволие и чинимые ими несправедливые дела, которыми и определяется их жребий:

Наша страна не погибнет по воле Зевеса
И по решению других присноблаженных богов.

.....

Но уступая корысти, объятые силой безумья,
Граждане сами не прочь город великий сгубить.
Кривдой полны и владыки народа, и им уготован
Жребий бед много снести за своеволие свое.
(Солон. Элегии, 1, 1-8).

Но в этом акцентировании одновременно и роли богов как подлинных субъектов человеческой судьбы, и ответственности (пусть даже только частичной) самих людей за их дела, в особенности за несправедливые, заложено противоречие, имплицитное, проблема подлинного субъекта ответственности за существующие в мире зло и несправедливость, проблему, которая применительно к представлениям о богах как о субъектах судьбы модифицируется в проблему теодицеи. В более или менее отчетливой форме эти проблемы весьма скоро проявятся у Феогида. Но о нем речь пойдет позднее. Что же касается Солона, то нам хотелось бы отметить у него также тему Справедливости, Правды как таковой. Эта тема вполне органична для творчества Солона – политического деятеля, реформатора, избравшего "благоезаконие" в качестве основного средства защиты государства от бед, которыми грозили ему беззаконие, несправедливость, попрание закона "священной Правды" (см.: Там же).

Говоря о роли олимпийских богов во главе с Зевсом как подлинных субъектов человеческих судеб, особое внимание следует уделить поэзии Феогида.

С одной стороны, Феогид настойчиво подчеркивает, что

...Не сам человек – творец своей жизненной доли.
Счастье и бедствие шлют боги-податели нам
(Феогид, 133-134 / Перевод
В. Версаева),

что

Тщетно мы, люди, гадаем и ждем. Ничего мы не знаем.

Все совершается так, как порешит божество
(Там же, 131-142).

Вместе с тем он настаивает и на фатальности судьбы, посылаемой людям богами:

Кирн, что нам суждено [μοῖρα], того никак
не избежать
(Феогнид, 817 / Перевод С. Апта).

Один из наиболее ярких в этом плане следующий пассаж:

Сердце, спокойно терпи, как бы ни были тяжки
страдания

....

...Богами положенной доли {θεῶν δ' εἰμαρμένῃ
δωρῇ}

Даже с великим трудом нам избежать не дано,
Даже если спуститься на дно багряного моря,
Даже если навек в Тартар печальный уйти.
(Там же, 1029-1036).

Здесь впервые мы встречаем использование для обозначения того, что предопределено судьбой, причастия εἰμαρμένος, образованного от того же глагола μεῖρομαι, что и слова μόρος, μοῖρα и др. Позже - возможно, уже у Гераклита - это причастие, но уже как причастие субстантивированное, станет одним из главных терминов для обозначения философского концепта фатальной судьбы.

С другой же стороны, Феогнид возлагает на царя богов Зевса ответственность за предрешения человеческих судеб. Он обращается к Зевсу, протестуя против несправедливости (закрывающейся, кстати, в обезличивающе-нивелирующем характере власти над людьми судьбы):

Милый Зевс! Удивляюсь тебе я; всему ты владыка,
Все почитают тебя, сила твоя велика,
Перед тобою открыты и души, и помыслы смертных,
Высшею властью над всем ты обладаешь, о царь!
Как же Кронид допускает душа твоя, чтоб нечестивцы
Участь [μοῖρῃ] имели одну с теми, кто правду
блудет,

Чтобы равны тебе были разумный душой и надменный,
[ὑδρῖν]

В несправедливых делах жизнь проводящий свою?
(Феогнид, 373-380 / Перевод
В. Вересаева).

Как видим, здесь уже отчетливо обозначается и знаменитая тема "гюрбиса", т.е. человеческой наглости, дерзости, бросающей вызов представлениям о божественной справедливости. И протест Феогида против того, что божество не делает различия между людьми справедливыми, непорочными и людьми несправедливыми, порочными, включает в себе прямое "требование" к божеству наказывать людей за их порочность. И это "требование" в определенном смысле не оставалось не услышанным. Мы уже видели у Солона, что за своеволие "людям уготован жребий бед много нести". И в дальнейшем эта тема наказания богами людей за их "гюрбис" разрабатывается достаточно интенсивно.

Приведенное обращение Феогида к Зевсу не единично-случайный эпизод мировоззренческой рефлексии поэта. Он снова возвращается к этой теме, развивая и конкретизируя ее:

Или еще, о владыка богов: справедливо ли это,
Что справедливейший муж, чуждый неправедных дел,
Не совершивший греха и обманчивых клятв не дававший,
Должен так часто терпеть незаслуженную скорбь?
Кто же, о кто же из смертных, взирая на все это, сможет
Вечных богов почитать? Что перечувствует он,
Видя, как злой человек, что не ведает страха
Ни перед гневом людей, ни перед гневом богов,
Гордый, кичится богатством безмерным, а честный
В бедности жалкой влачит темные, тяжкие дни?
(Там же, 743-752).

Но такие вопросы предполагают (хотя бы отчасти) не только отказ от представления, что человек не творец своей жизненной доли, но одновременно и прямое признание ответственности человека за его деяния. Поэтому не удивительно, что Феогид, с такой настойчивостью ставя вопрос об ответственности Зевса за наличие в мире несправедливости, все же находит аргументы в пользу того, что боги справедливы (повторяя в известной мере идеи Солона):

Вот что, однако, сбивает людей, человеку не тотчас
Боги блаженные мстят за прегрешенья его.
Правда, бывает, и сам он поплатится тяжко за грех свой,
И наказание не ждет милых потомков его..
(Там же, 203-206).

Здесь поэт тоже исходит из ответственности самого человека за свои прегрешения. Но Феогид не ограничивается тем, что признает такую ответственность лишь *de facto*. Он высказы-

вает эту мысль и в явной форме, снимая одновременно ответственность за зло, творимое людьми, с богов:

К гибели, к воронам все наше дело идет! Но перед нами,
Кирн, из блаженных богов здесь невиновен никто:
В бедствия нас из великого счастья повергли – насилье,
Низкая жадность людей, гордость надменная их.
(Там же, 833–836).

Мы хотим здесь не только констатировать одну из первых попыток теодицеи (в этом Феогнид не был оригинальным, ибо подобную попытку мы обнаружили и у Гомера в "Одиссее": Зевс в "Прологе на небесах" снимает с богов ответственность за те несчастья людей, в которых повинны они сами). Нам важно отметить и другое, а именно ту интенсивность, с которой Феогнид осуществляет мировоззренческую рефлексию. Однако не менее важно отметить и то обстоятельство, что применительно к рассматриваемым вопросам эта интенсивность мировоззренческой рефлексии – явное следствие того, что Феогнид колеблется между двумя взаимоисключающими друг друга мировоззренческими идеями: (1) идеей абсолютной зависимости человеческих судеб от богов и (2) идеей ответственности за свои деяния самих людей.

Опираясь на идею человеческой ответственности за свои дела, он пытается снять с богов ответственность за ту несправедливость, какую находит в том, как складываются реальные судьбы людей – честных и бесчестных, справедливых и несправедливых, достойных и недостойных и т.п. Это противоречие между личными заслугами и добродетелями людей и теми испытаниями, которые обрушивает на них судьба, составит одну из проблем, которые занимали мысль великих трагических поэтов V в. до н.э. Что же касается Феогнида, то его столь обостренный интерес к теме справедливости станет понятным, если учесть, что Феогнид, как откровенный выразитель мировоззрения и мироощущения "аристократии, утратившей свое положение в результате демократической революции", не мог не считать этот переворот "большой общественной несправедливостью"²¹, а вместе с тем вполне определенным образом реагировал на новые ценностные ориентации, о которых сам говорил как о ценностях тех, кто пришел к власти и

...ничуть не боясь гнева бессмертных богов,

²¹ Сахарный Н. Предисловие // Эллинские поэты / В переводах В.В. Вересаева. М., 1963. С. 22.

Все о достатке чужом, о чужом помышляют богатстве
(Феогнид. Элегии, 1148-1149 /
Перевод С. Апта; ср.: Там же, 669-
679).

Ориентация на земные блага, богатство, по его же свидетельству, успешно вытесняет традиционные аристократические ценности:

Кири! Выбираем себе лошадей мы, ослов и баранов
Доброй породы, следим, чтобы давали приплод
Лучшие пары. А замуж ничуть не колеблется лучший
Низкую женщину брать, только б с деньгами была!
Женщина также охотно выходит за низкого мужа,
Был бы богат! Для нее это важнее всего.
Деньги в почете всеобщем. Богатство смешало породы.
(Феогнид. Элегии, 183-190 /
Перевод В.Вересаева).

Но значимость благородного происхождения в системе традиционных аристократических ценностей обосновывается ссылками на то, что аристократические роды восходят к богам. Таким образом, традиционная мифология с ее богами была не только порождением традиционного родового общества, в котором господствовала родовая аристократия, но и идеологическим средством утверждения этого господства. И когда Феогнид констатирует, что традиционные аристократические ценности, исповедуя которые, человек должен был в конечном счете искать опору своим надеждам на небесах, населенных всемогущими богами, вытесняются, разрушаются, разлагаются буквально на глазах под натиском новых ценностей, ориентирующих на земные блага, на богатства, он демонстрирует и известную проницательность, поскольку он если не соотносит прямо, то как бы ставит рядом, подчеркивая их массовый характер, с одной стороны, всеобщую ориентацию на богатство, даже пренебрежение ради богатства знатностью происхождения и чистотой аристократической породы, а с другой стороны, столь же широкое распространение невиданного ранее нового безбоязненного отношения к богам традиционной веры:

Нет на земле никого, кто бы боялся богов.
(Там же, 1141).

Естественно, что, будучи поэтом родовой аристократии, которая не только была носительницей и хранительницей традиционного, в основе своей мифорелигиозного, мировоззрения, но

именно в традиционной мифологии имела идеологическую опору своих притязаний на привилегированное положение и на власть, феогиид не мог не защищать (в ответ на новое отношение к богам) идею, что боги – подлинные субъекты человеческих судеб. Но тогда перед ним неизбежно вставал вопрос об ответственности богов за существующую в мире несправедливость, которую, как поэт утратившей свое положение аристократии, он тоже ощущал весьма остро.

Таким образом, постановка этой проблемы феогиидом не результат отвлеченных теолого–морализаторских спекуляций, но связана с бурными социальными потрясениями, характерными для древнегреческого общества VI в. до н.э. и с кризисом тех социальных структур, которые составляли почву традиционной мифологии.

Но одновременно следует акцентировать и “абстрактно–теоретическую” сторону указанной проблемы. Дело в том, что подчеркивание роли индивидуальных богов в управлении миром есть всего лишь выражение и отражение на, так сказать, мифологическом уровне общественного сознания ситуации усиления самостоятельности индивида, повышения личностного самосознания в реальном процессе общественного развития. Но боги греческой мифологии, как и любые другие боги, суть такой результат самоотчуждения человека и “удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир”²², при котором созданный религиозной фантазией в результате отчуждения от реального человека и перенесения на продукт этой фантазии свойств самого человека образ божества противостоит человеку как нечто чуждое ему и господствующее над ним²³. Понятно, что если акцентируется роль индивидуализированных богов как субъектов человеческих судеб, то тем самым подчеркивается и зависимость людей от богов, признаются бессилие самих людей, их несамостоятельность и т.п. А такие представления о человеке не могут не вступать в противоречие с теми реальными историческими процессами усиления значимости человеческой индивидуальности, обретения ею самостоятельности, развития ее личностного самосознания, которые обусловили развитие в мифологии представлений об индивидуализированных богах, в том числе и представлений о возрастании (на рассматриваемом этапе) роли богов как субъектов человеческих судеб.

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 265.

²³ См.: Там же. Т. 3. С. 146.

Указанное противоречие нашло свое выражение и отражение и в самой мифологии, и не только в уже отмеченной выше форме противоречия между представлением о богах как субъектах человеческих судеб и фактическим признанием ответственности самих людей за свои деяния, но и в представлении о ревности богов к успехам, счастью, процветанию людей.

С точки зрения здравого смысла эта ревность могущественных, даже всемогущих, богов к счастью столь слабого и несчастного по сравнению с ними существа, как человек, кажется несовместимой с самой идеей бога и уж во всяком случае не украшает греческих богов. Но в свете только что сказанного она должна оцениваться как необходимая принадлежность образа индивидуализированного божества на рассматриваемом этапе его развития.

Поскольку реальный человек создает образы индивидуализированных богов, отчуждая от себя и перенося на них свои личностные характеристики, он как бы лишает себя права быть наделенным ими в полной мере, и боги, по его представлениям, не могут не относиться ревностно к тому, что эти характеристики в той же мере свойственны и людям. Поэтому не только быть слишком порочным, но и быть чрезмерно яркой индивидуальностью, выделяться своими притязаниями, достигать чрезмерных успехов и т.п. – это “гюрбис”, и это вызывает ревность богов. Не случайно Геродот вкладывает в уста перса Артабана (дяди царя Ксеркса) следующее рассуждение, как бы подтверждающее только что сказанное: “...перуны божества поражают стремящиеся ввысь живые существа, не позволяя им возвышаться в своем высокомерии над другими. Малые же создания вовсе не возбуждают зависти божества. Ты видишь, как бог мечет свои перуны в самые высокие дома и деревья. Ведь божество все великое повергает во прах... Ведь не терпит божество, чтобы кто-либо другой, кроме него самого, высоко мнил о себе” (Геродот, VII, 10).

Вернемся теперь снова к Феогниду. Чтобы лучше представить себе значимость его вклада в развитие идеи ответственности человека за свои деяния, попытаемся сопоставить некоторые (связанные с указанной идеей) особенности его взглядов и соответствующие особенности взглядов Солона. Напомним, что Солон тоже признает ответственность людей за их дела. Но здесь к ранее сказанному нами и о Солоне, и о Феогниде, добавим еще одно весьма важное, на наш взгляд, наблюдение В. Грина. Он говорит, что и Солон и Феогнид считают, что за человеческие прегрешения боги карают не всегда непосредственных виновников, а иногда их потомков. Но Солон “не взволнован наказанием невинных детей порочных людей”, Феогнид

же "протестует против такой несправедливости, как протестует и против процветания порочных..."²⁴.

И хотя этот протест не мешает Феогниду (как мы видели), оценивать такое наказание потомков как отсроченное но все же наказание, а значит и как определенное восстановление справедливости, делающее несправедливыми упреки в адрес богов, якобы допускающих процветание порочных людей, все же протест против фактов такого их процветания, а следовательно (по меньшей мере косвенно) и против того, что наказанию подвергаются не они сами, а их потомки (как мы тоже видели), Феогнид высказывал в весьма резкой форме, адресуясь к самому Зевсу.

Мы придаем этому различию в позициях Солона и Феогнида большое значение, поскольку оно, на наш взгляд, симптом важного сдвига в сторону преодоления традиционных коллективистски-родовых ценностей и в развитии личного самосознания. Ведь если согласно традиционной концепции возмездие не постигло непосредственного виновника, но должно постигнуть его потомков, то это означает, что в качестве субъекта ответственности признается не индивид, а род, к которому он принадлежит. Соответственно и любое деяние индивида, в том числе и требующее наказания, возмездия, считается отнюдь не его частным делом. Таким образом, в своих делах индивид выступает не как самостоятельная личность, а как всего лишь представитель рода.

Поэтому протест Феогнида против такой несправедливости, когда наказывается не виновник, а его потомство, нам представляется симптомом отмеченного важного сдвига в общественном сознании, имеющего самое непосредственное отношение к рассмотренной нами в третьей главе проблеме социогенной природы древнегреческих представлений о судьбе. Этот сдвиг вполне соответствовал, с одной стороны, той фундаментальной особенности всей архаической древнегреческой лирики, которая была "первой в мировой литературе поэзией индивидуального человека" (С. Ошеров), а с другой – не только развитию личностно-волонтаристической тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе, но и одновременному усилению в них тенденции индивидуализирующей.

Дальнейший шаг в этом направлении был сделан орфиками, которые ввели в древнегреческую культуру идею посмертного индивидуального воздаяния (и вознаграждения, и кары) в заг-

робном мире. Эта идея знаменовала еще более решительный шаг в преодолении традиции, согласно которой субъектом ответственности считался род, а не отдельный индивид. Введением этой идеи орфики как бы освобождали род от ответственности за дела его членов, поскольку возлагали на самого индивида всю полноту ответственности за всю его жизнь. Поэтому данный аспект учения орфиков мы оцениваем как яркий показатель степени самостоятельности индивида в античном обществе VI в. до н.э., как показатель уровня его личностного самосознания. Аналогичную оценку дал этому учению Грин: "орфизм, в отличие от ортодоксальной традиции, рассматривает человеческие дела с индивидуалистической точки зрения; индивид будет, если не здесь, то в последующей жизни, процветать или получать воздаяния за свои собственные дела, и не может оставить искупление или проклятие, как социальное наследие, своим новыми потомкам"²⁵.

В V в. до н.э. традицию видеть в богах, и прежде всего в Зевсе, подлинных субъектов человеческих судеб продолжил Пиндар (хотя к подчеркиванию этого момента картина взаимоотношений судьбы и богов в поэзии Пиндара не сводится, но сейчас нам важно отметить именно данный момент). Так, он говорит, что "мойра" награда в состязаниях – в руках вестника богов Гермеса (см.: Пиндар. VI Олимпийская ода, 79–80). И вообще

От богов [*ἑκ θεῶν*] рождены
 Все свершения смертных доблестей:
 Все, кто мудр, все, кто силен, все, кто речист.
 (Пиндар. I Пифийская ода, 41–42)²⁶

Именно

Бог [*θεός*]
 Все исходы вершит по промыслу своему
 (Пиндар. II Пифийская ода, 49)

Но, как пишет Бовра, у Пиндара "божественная иерархия венчается Зевсом... Зевс наиболее полно воплощает в себе бо-

²⁵ Green W.C. Moira. P. 61.

²⁶ Здесь и далее в данной главе стихи Пиндара даются в переводе М.Л. Гаспарова.

жественную силу, и в конечном счете именно он определяет судьбы людей"²⁷.

Действительно, поэт обращается к Зевсу как к вершителю людских судеб:

Вершитель Зевс [Ζευς τέλει',],
Утверди в неложном людском суде
Вечно такую судьбу [αἴσαν/
Гражданам...

(Там же, 67-68).

Хирон спас Пелея опять-таки

Во исполнение Зевсова предопределения

[τὸ νόρσιμον Διόθεν πεπωμένον]

(Пиндар. IV Немейская ода, 61)

Алкимиду, которому посвящена VI Немейская ода, также

Счастливым жребий выпал... от Зевса

[Διόθεν αἴσαν]

(Пиндар. VI Немейская ода, 13)

Зевс, представ перед своим бессмертным сыном Полидевком, умолявшим бога послать смерть и ему, чтоб он мог уйти из жизни вслед за своим смертным братом Кастором, объявляет ему:

Я вручаю твой выбор тебе:

Если хочешь ты, чуждый смерти и мерзкой старости,

Обитать на Олимпе

С Афиною и с Аресом, о черном копье, -

Жребий [ἄλχος] в твоих руках.

Если же бьешься ты поровну с ним разделить удел, -

Половина дыхания твоего будет в глубях земли,

Половина - в золотых чертогах небес.

(Пиндар. X Немейская ода, 83-89)

Среди богов фигурируют у Пиндара и персонифицированные Судьбы. Так, Мойра,

Из рода в род блюдушая судьбу людскую,

Вместе с счастьем, даром богов,

Посылает людям и горе

²⁷ Bowra C.M. Pindar. Oxford, 1964. P. 45.

Встречаются у него и Мойры во множественном числе (X Олимпийская ода, 52; IV Пифийская ода, 145), а также Клото (I Олимпийская ода, 26), Лахесис (VII Олимпийская ода, 64), Потмос (III Пифийская ода, 86), Тюха (XII Олимпийская ода, 2). Но и они могут быть субординированы Зевсу. Так, Тюха в XII Олимпийской оде выступает в качестве дочери Зевса, а Павсаний сообщает, что, согласно Пиндару, Тюха — одна из Мойр, причем превосходящая мощью своих сестер (см.: Павсаний, VII, 26, 8; ср.: Он же, IV, 30, 6; см.: Пиндар. Фрагменты, 41).

О том, насколько сильно у Пиндара проявлялась тенденция подчинять судьбу богам, не менее красноречиво свидетельствуют такие его выражения, как $\theta\epsilon\omicron\upsilon \text{ Μοῖρα}$ ("Мойра, ниспосланная от бога") (II Олимпийская ода, 23), $\Delta\iota\omicron\varsigma \alpha\iota\omicron\varsigma\alpha$ ("рок Зевса") (XI Олимпийская ода, 42), $\omicron\upsilon \theta\epsilon\omega\upsilon \acute{\alpha}\tau\epsilon\rho, \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \text{ Μοῖρα τις } \acute{\alpha}\gamma\epsilon\upsilon$ ("не без богов, но какая-то Мойра вела их") (V Пифийская ода, 76), $\theta\epsilon\omicron\upsilon \tau\upsilon\chi\alpha$ ("судьбой, посланной богом") (VI Немейская ода, 24), $\tau\acute{\upsilon}\chi\alpha \theta\epsilon\omega\upsilon$ ("судьбой, посланной богами") (VIII Пифийская ода, 53).

Выше (гл. IV, § 6) мы уже приводили стихи Пиндара, свидетельствующие о том, что он обостренно переживал идею неповторимой индивидуальности судьбы каждого человека. Теперь добавим, что поэт, по-видимому, следует и орфическому учению об ответственности человека за свои деяния. Во II Олимпийской оде, написанной (надо это специально отметить) именно для сицилийской аудитории, которая, как предполагает В. Грин, возможно, "имела орфические интересы"²⁸, Пиндар говорит о посмертном воздаянии:

О, если б знал человек грядущее!

Если бы знал он,

Как, миновавши смерть,

Презренные души тотчас постигаются карами!

За вину в этом царстве Зевса

Некто в преисподней изрекает роковые приговоры.

(Пиндар. II Олимпийская ода, 57-60).

Если учесть то, что Пиндар говорит об этом посмертном суде дословно, а именно, что Некто судит в преисподней душу

²⁸ Green W.C. Moira. P. 80 (n. 176).

человека за ее вину "ненавистой необходимостью [$\epsilon\upsilon\chi\alpha\sigma\tau\alpha\iota$]", принуждая к судьбе, которую он "изрекает", то вывод о сходстве картины такого наказания, в которой особую роль играет "ананка", с орфическими представлениями (ср. также с рассмотренным в гл. III (§ 5) платоновским Эр-мифом) становится вполне правдоподобным. Во всяком случае, как и у орфиков, сама идея посмертного воздаяния недвусмысленно предполагает ответственность человека за свои деяния и является столь же впечатляющим свидетельством того, сколь высокого уровня достигло личностное самосознание, как и подчеркивание роли индивидуализированных богов в определении человеческих судеб.

Вместе с тем Пиндар много пишет и о "гюрбисе", и о ревности богов. Как отмечает Грин, "то, что боги не просто, подобно смертным, склонны смотреть с завистью на благоденствие людей, но карают за "гюрбис", есть у Пиндара подкрепление многочисленных его предупреждений против самонадеянности"²⁹. Даже самому себе он желает:

Да не тронет зависть небожителей
Радостей повседневно,
За которыми вслед
Мирным шагом я шагаю в старость и в смерть!
(Пиндар. VII Истмийская ода,
39-41)

Люди должны помнить о своей смертной доле и не должны притязать на то, что им не по силам:

Ищи себе смертный у богов
Уменья по уму, ступени по стопе,
Помни, в какой мы доле [$\alpha\iota\sigma\alpha$]
Не пытай бессмертья, милая душа -
Обопри на себя лишь посильное.
(Пиндар. III Пифийская ода, 59-62)

К благу только то, что исходит от богов, например слава,

Но без бога - сподручнее безвестие.
(Пиндар. X Олимпийская ода, 104)

Однако даже то, что даруют боги, надо уметь носить:

Боги даруют мощь,
Мудрые умеют красиво ее выносить.
(Пиндар. V Пифийская ода, 11-12)

²⁹ Ibid. P. 75.

Развивая одновременно и индивидуализирующую, и личностно-индивидуалистическую тенденцию в представлениях о судьбе, Пиндар, в отличие от Феогнида, не укоряет богов за несправедливость, царящую в мире. Нельзя сказать, что это его совсем не волнует, но, будучи выразителем аристократических идеалов, Пиндар отвергает мифы, порочащие богов:

Человек о богах
Должен говорить только доброе,
И на нем не будет вины.

(Пиндар. I Олимпийская ода,
35-36)

Выше мы отмечали, что взаимоотношения судьбы и богов у Пиндара не сводятся к тому, что боги стоят над судьбой. Именно у Пиндара снова явственно проступает и противоположная тенденция – возвышать судьбу над богами. Одним из свидетельств этого мы уже тоже касались (гл. III, § 1), говоря о Лахесис, утверждавшей раздел земли богами, и, по меньшей мере наравне с Зевсом, принимавшей решение о предоставлении особого удела богу Солнца.

А в одном из фрагментов, говоря об участии Трои, Пиндар утверждает даже, что

Зевс
Не волен перемерить меру судьбы
*μὀρσιμ*³⁰, предел богов.
(Пиндар, фр. 52f, 94)

Исходя из того, что (согласно ряду источников) миф объяснял троянскую войну как результат решения самих же богов, Бовра считает, что в приведенном пассаже *μὀρσιμ* "не означает нечто внешнее"³⁰, т.е. силу, стоящую над богами. Но если даже это и так, то и в этом случае *μὀρσιμ* репрезентирует такое решение богов, которое, коли оно принято, становится роковым и для богов, и в итоге дело сводится к одному из тех вариантов взаимоотношения богов и судьбы, которые отмечались нами в начале главы в качестве различных форм реализации тенденции к возвышению судьбы над богами. Но это именно такая форма реализации данной тенденции, которая не исключает и реализацию противоположной тенденции. Обоснованность такого вывода подтверждается и тем, что Пиндар, если его пе-

³⁰

Bowra C.M., Pindar. P. 88.

реводить буквально, говорит не о том, что Зевс "не волен перемерить меру судьбы, предел богов", но о том, что "Зевс, страж богов, не осмеливается [οὐ τολμα] отменить [ἀναλ]-ύει то, что предопределено". Словом, Зевс ведет себя так же, как и в рассмотренных выше гомеровских сценах, когда он так и не решается спасти от смерти своих любимцев вопреки предопределенной им судьбе.

И уж совсем боги, в том числе и Зевс, подвластны судьбе в VIII Истмийской оде, в которой поэт говорит о возможных последствиях брака Зевса с богиней Фетидой:

Суждено [πεπρωμένον] морской богине
родить

Сына-царя, царственное отца,
И быть его дроту сильней,
Чем перун и неуемный трезубец,
Коль сольется с нею Зевс или Зевсов брат.

(Пиндар. VIII Истмийская ода, 32-35)

Если осуществится брак Зевса с Фетидой, то Зевсу быть ниспровергнутым с небесного трона собственным сыном от этой богини, так же как это было с его предшественниками Ураном и Кроном. Понятно, что это не какой-то второстепенный мифологический сюжет. Речь идет ни мало ни много о судьбе мироздания, ибо ниспровержение Зевса означает крушение всего установившегося порядка. Как считает Бовра, "Пиндар полностью сознает, что это означало бы..."³¹. Более того, у Пиндара на брак с Фетидой претендует не один Зевс, но и Посейдон (см.: VIII Истмийская ода, 27-28). Бовра (и не без оснований) полагает весьма возможным, что это соперничество придумал сам Пиндар. "Перспектива падения и одного Зевса уже достаточно опасна для миропорядка, но если в борьбу вступит еще и Посейдон, исход событий будет еще более опасным и внушающим страх"³².

И хотя такая опасность была предотвращена тем, что Фетиду выдали за смертного человека Пелея, которому она затем родила Ахилла, не подлежит сомнению, что предопределение (πεπρωμένον), в котором, собственно, и состоит суть дела, - "это не решение богов-олимпийцев"³³, но нечто такое, чему

³¹ Ibid. P. 308.

³² Ibid.

³³ Ibid., P. 88.

подвластны сами боги, тот рок, стоящий над ними, власть которого уже в полной мере проявилась в участи, постигшей предшествовавших Зевсу царей богов. И тот факт, что для обозначения предопределенного Пиндар использует слово *πεπρωμένον* и не прибегает ни к каким другим словам, обозначающим судьбу, не меняет сути дела. Мы не можем согласиться с Боврой, что это слово "не является достаточно сильным, чтобы выражать такую идею, так как в других местах Пиндар использует его для обозначения того, что определено богами"³⁴. Напротив, из всех слов, которые древние греки использовали для обозначения судьбы, именно это слово означает "то, что предопределено", т.е. непосредственно выражает идею предопределения, которая (как мы уже подчеркивали) составляет ядро концептуального содержания представлений о судьбе. А то, что Пиндар использовал это же слово и для обозначения того, что определено богами, выглядит вполне естественным, но не может быть основанием для вывода, который сделал из этого Бовра, ибо предполагаемое идеей предопределения содержание представлений о судьбе (как мы уже видели выше) сложно и даже противоречиво: оно включает в себя личностно-волонтаристическую тенденцию (судьба как осуществление решений индивидуализированных богов), но к ней не сводится.

Бовра утверждает также, что для Зевса (и Посейдона) рок, о котором говорит Пиндар, является условным. С этим нельзя не согласиться. Именно поэтому Зевсу удалось избежать его. Но все же и для Зевса он – рок. И при всей неоспоримости того, что это условный рок, нельзя не признать также, что для древнего грека не было сомнений: если бы Зевс вступил в брак с Фетидой, избежать его роковых последствий он был бы уже бессилён. И в этом смысле верховенство рока над Зевсом (и всеми богами) очевидно. Не рок подвластен Зевсу, а, напротив, Зевс вынужден подлаживаться под него.

4. ЭСХИЛ

Рассматривая проблему взаимоотношений судьбы и богов в древнегреческой мифопоэтической традиции, нельзя обойти творчество "отца трагедии" Эсхила. В его трагедиях нашли отражение и представления о том, что боги, и прежде всего Зевс, суть субъекты человеческих судеб, и тенденция к возвышению судь-

³⁴ Ibid. P. 89.

бы над богами. Причем обе тенденции выражены у него предельно ясно.

Мысль о том, что человеческими судьбами ведаёт Зевс, с особой силой звучит в трагедии "Просительницы":

Не пошатнуть, не расстроить, нет,
Дело, которое Зевс ведет
Властно и твердо к желанной цели.
Хоть и крошечною тьмой
Скрыты пути, повороты, тропы
Зевсовой мысли от глаз людских.

(Просительницы, 90-95 / Перевод
С. Апта)

Зевс-вседержитель

Ничьей не подневольный воле
И всем правителям правитель,
Он снизу вверх на сильных не взирает.
Он лишь прикажет – в тот же миг
Все свершится, как он задумал.

(Там же, 595-599)

Воля и промысел Зевса и есть судьба:

Что назначено судьбою [*μόρσιμόν ἐστιν*], да свершится:
Обойти никто не может
Сокровенной воли Зевса.

(Там же, 1047-1049)

На этом фоне тем более впечатляет то, что вторая тенденция – возвышать судьбу над богами выражена не менее явно: судьбе подвластен и сам Зевс. Более того, это последнее представление, которое мы уже не раз обнаруживали у других авторов, у Эсхила нашло свое, на наш взгляд, наиболее последовательное, решительное и резкое выражение.

В трагедии "Прометей прикованный" Прометей неоднократно говорит, что боги, да и сам Зевс, подвластны судьбе. Так, по словам Прометея, Гейя-Фемида заранее знала и предсказывала низвержение Крона и воцарение Зевса:

А мать моя – и Геей и Фемидою
Она зовется – много раз, заранее
Исход той распри зная, говорила мне...

("Прометей прикованный", 209-211
/ Перевод С. Апта)

Стало быть, этот ход событий был предопределенным, фатально предзаданным. А поскольку речь идет о судьбах богов, то это означает, что они подвластны судьбе, а не судьба им.

История Прометея, положенная Эсхилом в основу трагедии, тоже яркая демонстрация того, что боги подвластны судьбе. Напомним, что Прометей – бог. Но обращаясь к самому себе, он говорит:

Надо с легкостью

Переносить свой жребий [τὴν πεπρωμένην δὲ χρῆ
αἶσαν φέρειν ὡς ῥᾶστα], зная накрепко,
Что власть непобедима неизбежности [τὸ τῆς ἀνάγκης
ἔστι δῆριτον σθένος]

(“Прометей прикованный”, 103–
105 / Перевод А.И. Пиотровского)

Как видим, Эсхил не ограничивается ссылками на то, что у Прометея (а поскольку Прометей при этом рассуждает как бог вообще, то его слова приложимы к любому богу) есть своя “айса”, чего уже было бы достаточно, чтобы дать понять, что Прометей подвластен этой “айсе”. Эсхил явно подчеркивает, что имеет в виду судьбу как предопределение, употребляя также слово *πεπρωμένη*. Но и этого ему как будто бы мало. Для номинации судьбы он тут же использует еще одно слово, означающее необходимость, неизбежность (*ἀνάγκη*), а употребление этого слова уже не только предполагает фатальность судьбы как предопределения, но прямо указывает на эту фатальность. Однако Эсхил не довольствуется и этим, сочтя необходимым еще и заботливо растолковать (чтобы не оставалось совсем никаких сомнений), что означает судьба как “ананка”: он разъясняет, что власть (сила, мощь) (*σθένος*) “ананки” неодолима (*δῆριτον*). И поэтому Прометею не остается ничего другого, как сносить (*φέρειν*) свою “айсу”, смириться с неизбежностью. Но эта мысль о бессилии богов перед “ананкой” не была нововведением Эсхила. Еще у Гесиода Атлант принуждается к своей “мойре” держать небо именно “неодолимой ананкой” (см.: “Теогония”, 517).

Однако не сам ли Прометей обрек себя на мучения, самовольно, вопреки воле Зевса посмев спасти род людской от гибели и дать людям огонь и все искусства? Ведь он знал, что делал, знал наперед, что ему придется за это неизбежно претерпеть (см.: Эсхил. Прометей прикованный, 265 слл.). Когда Океаниды советуют Прометею оставить мысли о смертных людях и позаботиться о себе, избавиться от мук и снова занять подобающее ему место среди богов, Прометей отвечает, что Мой-

рой, осуществляющей предначертания (τελεσφόρος), суждено (πέπρωται) вовсе не так, и его ждут тысячи мук (см.: Там же, 507–513).

И далее Эсхил вкладывает в уста Прометея утверждения, которые мы и оцениваем как одно из наиболее радикальных в древнегреческой культурной традиции проявлений тенденции возвышать судьбу над богами вообще и над Зевсом в особенности.

Отвечая Океанидам, посовествовавшему ему использовать свой ум, умения и способности, чтобы позаботиться о себе, Прометей как будто говорит о том, что Мойра предопределила лишь его судьбу. Но, поскольку он – бог, то этим ответом он демонстрирует, что судьбы богов определяет Мойра, а не они сами и даже не Зевс. Заканчивает же Прометей свой ответ Океанидам следующей знаменательной фразой: «Умение *τέχνη* / – гораздо слабее “ананки”» (Там же, 514). Как видим, Эсхил снова вводит образ “ананки”, т.е. судьбы как “необходимости”. И эта ссылка Прометея на “ананку” перед которой бессильно “умение”, вызывает у Океанид вопрос: «кто, в действительности, является кормчим, правящим кормовым веслом “ананки”?» (Там же, 515). Прометей отвечает на это: “Трехликие *τρίμορφοι* Мойры и помнящие Эринии” (Там же, 516). По-видимому, Океаниды ожидали, что управляет “ананкой” Зевс, так как тотчас спрашивают Прометея: “Значит, и Зевс слабее *ἑστίν ἀσθενέστερος* / *lee?*” (Там же, 517). На этот, поставленный с предельной прямотой уже конкретный вопрос о Зевсе Прометей отвечает с такой же прямотой, но опять в форме общего утверждения: “Конечно, кому бы то ни было *οὐκ οὖν ἄν* / не избежать – таки предопределенного *τὴν πέπρωμένην* /” (Там же, 518). Но ясно, что в этом общем утверждении имеется в виду прежде всего Зевс. Это следует не только из того, что вопрос задан прямо о Зевсе. Подтверждает это и следующий сразу же после этого ответа Прометея очередной вопрос Океанид: “Что же суждено *πέπρωται* / Зевсу...?” (Там же, 519).

Столь прямую и столь заостренную постановку вопроса о власти судьбы над самим царем богов Зевсом мы считаем весьма показательной. Создается впечатление, что Эсхил делает это специально. А это уже позволяет предполагать полемический характер всего данного пассажа. С учетом того, что уже у Гесиода отчетливо обозначилась противоположная тенденция подчинять Мойр Зевсу, предположение, что Эсхил полемически заострил вопрос о власти над Зевсом Мойр, не выглядит неправдоподобным, и данные строки Эсхила могут быть поняты и так, что утверждение о подвластности Зевса судьбе сознательно противопоставлено традиции, согласно которой Зевс – высшая, не-

подвластная никому и ничему сила и подлинный субъект судеб, т.е. той традиции, которой сам Эсхил тоже столь явно следовал и в разработке которой он шел едва ли не дальше всех своих предшественников. Тем более впечатляет та решительность, с какой Эсхил проводит мысль о верховенстве судьбы над Зевсом. Поэтому представляется заслуживающими внимания доводы тех исследователей, которые пытаются ослабить это впечатление. Так, Э. Бэрри, констатируя, что "Зевс здесь явно субординирован власти "мойры"³⁵, сразу же делает следующие оговорки: «Но "Прометей" – это особая пьеса, и это особый случай. Ибо в "Прометее" Зевс еще только приходит к власти и пьеса как раз посвящена его приходу к власти, а вернее тому, что предшествует этому. Следовательно в "Прометее" он еще не верховный бог, и Эсхил как художник видит, что Зевс должен еще быть ограниченным властью Мойры. То есть, это изображение власти Мойры есть драматическое средство, специально созданное Эсхилом для "Прометее"...»³⁶.

Однако эти ссылки на особый характер трагедии "Прометей прикованный" не могут быть признаны убедительными. Некорректна прежде всего главная посылка, ведь Зевс изображен в трагедии не до его прихода к власти, но как раз после этого и выступает уже как полновластный царь богов. Помимо прямых указаний на это в других местах трагедии Эсхил подчеркивает исключительность положения Зевса как царя богов и в рассматриваемом месте. После того как Прометей высказал "общее суждение" о непреодолимой власти "ананки" и разъяснил, что этой "ананкой" управляют Мойры, хор Океанид вопрошает: "Значит и Зевс слабее /ее/?", что прямо предполагает исключительность положения Зевса. Но из того, что в ответ на этот вопрос Прометей прямо говорит, что Зевс подчинен судьбе, как раз и следует, что он подчинен ей, даже будучи царем богов.

Более того, вопреки Бэрри, то, что Эсхил выбрал этот действительно особый, переломный момент в судьбе не только Зевса, но и всего мира (власть над миром переходит к Зевсу, мир попадает под власть нового властелина), то, что именно в связи с этими событиями поэт проводит мысль о подвластности и нового властелина мира судьбе, только усиливает общемировоззренческую, а не частно-ситуативную значимость этой мысли.

Во-первых, конкретным проявлением того, что Зевс подвла-

³⁵ Berry E.G. The history... P. 22.

³⁶ Ibid.

стен судьбе, оказывается предопределенность очередного переломного момента в судьбе и Зевса и всего мира – будущего низвержения Зевса.

Во-вторых, вообще власть судьбы над богами наиболее наглядно проявляется именно в переменах в их положении, поскольку боги мыслятся бессмертными. Для смертных людей решающими моментами определения их судеб являются, напомним, рождение, когда судьба принимает решение относительно их жизненного удела, и смерть как главный пункт самого содержания этого решения. Греческие боги тоже рождаются, и, следовательно, рождение и для них один из решающих моментов их судьбы. Но если боги бессмертны, то что же должно составлять главный пункт содержания решения судьбы относительно их жизненной доли, аналогичный тому, чем является для смертного человека смерть? Видимо, существенное изменение их положения в мире, о чем и повествуют те мифы, в которых речь идет о смене господствующих в мире поколений богов. Момент прихода к власти нового поколения богов по значимости этого момента для богов сопоставим с моментом рождения для человека. Напомним, что смена власти на небесах происходила насильственным путем и как раз в этот момент низвергаемый царь богов произносил проклятие в адрес своего сына, который низвергал его, и это проклятие становилось и содержанием судьбы вновь воцаряющегося царя богов. (см.: Эсхил. Прометей прикованный, 910–912). Потому-то у Эсхила кормовым веслом “ананки”, неодолимая сила которой превосходит и силу Зевса, правят наряду с Мойрами богини осуществления родовых проклятий – “помнящие Эринии”. Следовательно, фигуры Мойр и Эриний приобретают у Эсхила вселенский масштаб подлинных субъектов судеб сменяющихся поколений тех, так сказать, ординарных богов, богов-функционеров, которые осуществляют непосредственное управление миром. Стало быть, Мойры с Эриниями – это подлинные субъекты судеб всего мира.

Результаты предшествующего рассмотрения более ранних проявлений тенденции возвышать судьбу над богами дают, на наш взгляд, основания полагать, что, подчиняя богов судьбе, Эсхил опирался на определенную традицию, продолжал ее и только довел до логического завершения указанную тенденцию. И относительно эсхиловского ассоциирования Мойр с Эриниями (в качестве высших сил) тоже можно сказать, что Эсхил лишь продолжал определенную традицию. Напомним в связи с тем, что еще в “Илиаде” (XIX, 86 слл.), Мойра фигурирует вместе с Эринией и Зевсом. Но если там эти божества выступают “заодно” и нельзя сказать, то ли Зевс возвышается до Мойры и Эринии как высших сил, то ли, Мойра и Эриния воз-

вышаются до Зевса как высшей силы, то в "Прометее прикованном" Мойры и Эринии определенно стоят над Зевсом. Хотя Зевс и царь богов, но он всего лишь обычный, очередной, царь, имеющий свою предопределенную судьбу - быть низвергнутым. И эту судьбу предопределяют ему Мойры и Эринии.

Таким образом, очевидно, что предопределение для нового царя богов (а значит, и для всего данного поколения богов) его последующего низвержения есть тот главный пункт содержания решения судьбы относительно его жизненного удела, который сопоставим с предопределением судьбой смерти для человека. Поэтому то, что такие перемены в положении богов в мире предопределяются судьбой, никак не может оцениваться в качестве какой-то незначительной частности.

Когда мы анализировали концепт судьбы как доли (гл. III, § 1), мы опирались на понятие ограничивающей власти причитающейся доли, которое применительно к богам означает, что власть каждого бога имеет пределы в силу самого существования других богов и такой предел для каждого бога и есть его судьба, его "мойра". Власть судьбы над богами как раз и состоит в том, что она "наблюдает" за тем, чтобы боги не выходили за эти пределы. Теперь же мы можем добавить, что ограничивающая власть причитающейся доли имеет не только, так сказать, статический, пространственноподобный, синхронный план, но и динамический, временной, диахронный план. Природа власти судьбы над богами как власти взаимного ограничения власти одних богов сферами власти других богов весьма наглядно проявляется и во временном плане; власть над миром переходит от одного поколения богов к следующему поколению и соответственно от одного царя богов к следующему и т.д. И в этом плане смена царствующих богов, временная мера царствования над миром каждого поколения богов во главе со своим царем есть судьба каждого из них, так что судьба и здесь выступает как ограничивающая власть доли той власти над миром, которая причитается каждому поколению богов и которая, в свою очередь, ограничена долей власти, причитающейся другим поколениям богов. И если бы не было представления об этой смене поколений властвующих богов, то не было бы, естественно, и речи о предопределенном характере этой смены, и, следовательно, представление о власти над богами судьбы не только было бы лишено этого существеннейшего аспекта своего содержания, но, по-видимому, в значительной мере не имело бы смысла.

Напомним, что основу представлений о судьбе в плане их концептуального содержания составляет понятие предопределения. Предопределение же означает, что нечто определено наперед, а это предполагает категорию времени. Другими словами,

предопределение означает, что это нечто мыслится как сначала не существующее, а затем как появляющееся, случающееся, возникающее в определенный, заранее определенный момент времени. Поэтому говорить о предопределенности и о власти судьбы над объектами, которые не подвержены никаким изменениям и если не само бытие, то хотя бы определенное положение которых в мире не является всего лишь временным, было бы в значительной мере лишено смысла.

С учетом сказанного становится понятным, почему мы неизменно имеем дело с проявлением тенденции подчинять богов судьбе именно тогда, когда речь заходит о смене поколений царствующих богов. А противоположная тенденция – представлять богов субъектами судьбы – преобладает тогда, когда речь идет о миропорядке в пределах “эпохи” царствования Зевса.

Несмотря на возможность такого соотнесения каждой из данных тенденций с указанной мифологической ситуацией, все же эти тенденции являются противостоящими одна другой. Само же существование этих тенденций, а также их противостояние в рамках древнегреческих представлений о судьбе, как мы видели, имело весьма глубокие корни, уходящие как в концептуальное содержание мифологемы судьбы, так и в ее социогенную природу. И то, что у Эсхила эти тенденции столь явно и резко выражены и потому столь разительно противостоят одна другой, связано не только с тем, что в поле зрения поэта оказались соответствующие мифологические ситуации. В конце концов, Эсхил был волен в выборе мифологических сюжетов, которые он разрабатывал, и выбор им того или иного сюжета, в котором на первом плане оказывается та, а не иная из указанных тенденций, мог быть только способом акцентировать и развить соответствующее решение проблемы взаимоотношений судьбы и богов. И столь пристальное внимание к этой проблеме, равно как и столь явное, энергичное и последовательное развитие обоих главных вариантов ее решений, которые взаимоисключают друг друга, находят свое объяснение в особенностях мировоззрения поэта.

Выше (гл. III, § 6) мы уже имели повод отметить, что Эсхил жил в эпоху греко-персидских войн. Это был критический момент древнегреческой истории. Победа над персами выявила превосходство античного полиса над деспотическим режимом персидской державы. Это способствовало не только подъему национального самосознания греков (утверждается деление всех людей на эллинов и варваров), но и развитию личного самосознания и сознания ценности свободы, которой обладали граждане полиса. В соответствии с этим своими трагедиями Эсхил утверждает такие идеи, как идея “греческой гуманности в про-

тивоположность варварскому деспотизму"³⁷ ("Просительницы"), идея гражданской ответственности ("Просительницы", "Семеро против Фив"), и в особенности идея ответственности индивида не просто за свои действия, но за свои действия как результат собственных решений³⁸ ("Просительницы", "Персы", "Семеро против Фив", "Орестея", "Прометей прикованный"). Не удивительно поэтому, что "Эсхил смело ставит перед собой не менее чем задачу примирения... судьбы и свободы, справедливости и милосердия, индивида и универсального порядка, страдания и счастья"³⁹. Мы снова, таким образом, имеем дело с интенсивной, напряженной работой мировоззренческой рефлексии.

Обсуждение всего комплекса вопросов, связанных с анализом этой стороны творчества Эсхила, не входит в нашу задачу. Но некоторые из тех моментов, которые имеют непосредственное отношение к идее судьбы, все же необходимо затронуть.

Колебания поэта между взаимоисключающими вариантами взаимоотношений судьбы и богов можно рассматривать и как одно из самых ярких свидетельств того, насколько напряженным для Эсхила был поиск решения отмеченной сложнейшей задачи. Причем вопрос об эсхилиовских представлениях о судьбе существенно усложняется тем, что поэт в большей степени, чем его предшественники, пытается соединить их с моральным принципом справедливости. Этот принцип он стремится возвести в ранг высшего разумного мироуправляющего принципа, олицетворение которого он видит в Зевсе, но не в том Зевсе, который подчинен судьбе, а в том, который выступает в качестве субъекта судьбы или заодно с судьбой. Когда же Зевс оказывается (в "Прометее прикованном") объектом судьбы, он не только не олицетворяет принцип справедливости, но, напротив, наделен чертами своевольного, жестокого и несправедливого тирана, а справедливость в значительной степени олицетворяют божества судьбы – Мойры и Эринии.

Соединяя представления о судьбе с идеей справедливости, Эсхил только продолжает традицию, проявление которой мы отмечали уже у Гомера и у ряда лирических поэтов и к которой

³⁷ Ярхо В.Н. Греческая литература классического периода (V–IV вв. до н.э.). Поэзия // История всемирной литературы. М., 1983. Т. I. С. 352.

³⁸ См.: Там же. С. 352–355.

³⁹ Green W.C. Moira. P. 109.

нам предстоит еще обращаться. Но Эсхил заходит в этом настолько далеко, что представления о судьбе оказываются подвергнутыми у него существенной трансформации. Можно даже говорить о заметном продвижении в направлении, ведущем к преодолению мифологической идеи судьбы, т.е. о симптомах кризиса этой идеи. Но и образ Зевса не остается незатронутым, он трансформируется, и трансформируется так, что можно говорить о движении мысли поэта в направлении, ведущем к преодолению мифологической идеи также и индивидуализированного антропоморфного божества. Такой вывод возмывает сделать следующее обращение хора к Зевсу в трагедии "Агамемнон":

Кто бы ни был ты, великий бог,
Если по сердцу тебе
Имя Зевса, "Зевсом" зовись.
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с тобой.

(Эсхил. Агамемнон, 170-177 /
Пер. С. Апта)

Мысль, выраженная в этих строках, определенно созвучна известному тезису Гераклита: "Единое, единственно мудрое, не желает и желает называться именем Зевса" (Дильс: В32). И в той мере, в какой это действительно так, можно говорить, что Эсхил делает определенный шаг в том же направлении, в каком шла мысль эфесского философа, а именно в направлении демифологизации идеи мироуправляющего закона, но с сохранением и усилением мысли о разумности этого закона. Поэтому когда Эсхил соединяет представление о судьбе с образом Зевса как олицетворением разумного мироуправляющего принципа, судьба в значительной мере утрачивает у него характер слепой фатальной силы. Так, в "Орестее", где судьба действует через материнское проклятие, в качестве агентов судьбы выступают Эринии, преследующие Ореста за матереубийство, которое само есть только одно из звеньев роковой цепи, когда

Вина старинная родит
Людскую новую вину.
(Там же, 760-761)

В конце концов "греховный круг кровной мести" оказывается разорванным с утверждением нового морального порядка⁴⁰.

⁴⁰ Green W.C. Moira. P. 125.

Учрежденный Афиной в связи с "делом Ореста" высший афинский суд, ареопак, оправдывает Ореста. И знаменательно, что в числе доводов в его оправдание фигурирует и то, что он убил свою мать *συν δίκη* (Эсхил. Эвмениды, 610), т.е. согласно "дике", "по справедливости". Грин не без оснований связывает этот довод с попыткой не ограничиваться тем, чтобы принимать во внимание лишь действия, но принимать в расчет мотивы" и расценивает это как "знак реального морального прогресса"⁴¹. Не менее знаменательно и то, что разгневанные оправданием Ореста Эринии все же в конце концов уступают увещаниям Афины, вызывающей к разуму и авторитету богини убеждения Пейто (см.: Эсхил. Эвмениды, 781-901). Эринии получают имя "Эвменды" ("Доброжелательные", "Благосклонные") и становятся покровительницами Афин. Так как в тяжбе за судьбу Ореста Апполон и Афина представляли в конечном счете Зевса, тогда как Эринии представляли Мойр. "Орестея" заканчивается ликованием по поводу того, что покровительство Афинам отныне осуществляют совместно всевидящий Зевс и Мойры, и значение этого примирения сил, борющихся за судьбу Ореста, выходит за рамки данного, относящегося только к Оресту, частного случая. Это - примирение судьбы и нового, морального, миропорядка, олицетворяемого Зевсом.

Но, вместе с тем, трансформация представлений о судьбе в указанном направлении идет у Эсхила не столь далеко, чтобы судьба совсем утратила такие свои качества, как слепая фатальность осуществления, неумолимость и т.п. Подтверждением этого могут быть судьбы Прометея в "Прометее прикованном" и Этеокла в трагедии "Семеро против Фив".

Даже тогда, когда эсхиловский Зевс в качестве субъекта судьбы выступает одновременно и как олицетворение принципа справедливости, т.е. когда "власть в универсуме в конце концов принадлежит добру"⁴², то и тогда сохраняются человеческие страдания. Но "это больше не результат божественной ревности или мстительности. Иногда это заслуженное наказание за грехи"⁴³. И все же иногда это - просто губительный рок, такой "остаток зла... в универсуме, который не может быть объяснен на основе морального принципа"⁴⁴. И было бы нереальным

⁴¹ Ibid. P. 134.

⁴² Ibid. P. 108.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

ожидать, чтобы Эсхил справился с проблемой, которая затем получит название проблемы теодицеи и с которой теологическая мысль так и не смогла справиться в течение последующих тысячелетий.



Обе основные тенденции в понимании взаимоотношений богов и судьбы достаточно отчетливо просматриваются не только в рамках поэтической традиции. Они являются принадлежностью и народных верований, что свидетельствует о том, насколько органическими они были для древнегреческой религиозно-мифологической мысли.

Мы приведем только по одному примеру проявления каждой из этих тенденций. Первый пример подтверждает наличие тенденции subordinировать богов судьбе. Это фразы из ответа Пифии лидийцам, которыми прямо утверждается, что "предопределенного Роком не может избежать даже сам бог" (Геродот, История, I, 91), что "бог не мог отворить Рока" (Там же), что Аполлон делает не более того, что позволяют ему богини судьбы Мойры (см.: Там же).

Второй пример – сообщение Павсания о храме в Фокиде, где рядом со статуями двух Мойр вместо "третьей из них стоят статуи Зевса Мойрагета и Аполлона Мойрагета" (Павсаний, X, 24, 4). В Аркадии, в галерее на пути в храм Владычицы, были рельефные изображения, на одном из которых были "изображены богини судьбы (Мойры) и Зевс, называемый Мойрагет..." (Павсаний, VIII, 37, 1). Этот выразительный эпитет – *Μοιραῦγος*, означающий буквально "Водитель Мойр", "Предводитель Мойр", определенно указывает на то, что богини судьбы Мойры мыслятся подвластными Зевсу и Аполлону, что Зевс и Аполлон не просто главенствуют над божествами судьбы, но направляют их, руководят ими и, таким образом, имеют самое непосредственное отношение к определению судеб всего существующего, выступая в качестве подлинных субъектов судьбы. В Фокиде статуи Зевса и Аполлона поставлены даже вместо статуй одной из Мойр и, следовательно, эти боги, как бы замещая эту Мойру, в известной мере идентифицируются с ней и берут на себя ее функции.

**МИФОЛОГЕМА СУДЬБЫ
И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА КАТЕГОРИЙ ЗАКОНА,
НЕОБХОДИМОСТИ И СЛУЧАЙНОСТИ
В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**1. СПЕЦИФИКА АНТИЧНОЙ ФОРМЫ СОБСТВЕННОСТИ,
СТАНОВЛЕНИЕ ПОЛИСНОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ
И ИДЕЯ СУДЬБЫ**

Казалось бы, что с развитием частной собственности, с разложением общинно-родовой формации и освобождением индивида от абсолютной его зависимости от традиционных социальных структур, в древнегреческих представлениях о судьбе должны были исчезнуть такие их характеристики, как всемогущество судьбы, невозможность для индивида избежать то, что она ему предопределила, внешний для него характер ее определений и т.п. Словом, должна была потерять смысл сама идея судьбы. Однако этого не произошло. Идея судьбы в той или иной ее форме оказалась присущей античной культурной традиции на протяжении всей истории античного мира. И здесь дело не только в том, что, раз возникнув, эта идея продолжала существовать просто в силу преемственности в духовной жизни античного общества. Дело скорее в том, что социальные корни, которые питали ее генезис и развитие в период разложения общинно-родовой формации, с возникновением и утверждением античной рабовладельческой формации отнюдь не исчезли. Они только претерпели определенные изменения, в соответствии с чем изменялись и представления о судьбе.

То противоречивое положение индивида в разлагающейся общинно-родовой формации, когда он в значительной степени уже выделился, но его выделение и самоутверждение могло реализоваться еще только в условиях сохранения его абсолютной зависимости от традиционных социальных структур, само было в конечном счете обусловлено более глубинными социальными процессами на уровне базисных общественных отношений, отношений собственности. Речь идет о становлении той специфической античной формы земельной собственности, которая составляла базис античной рабовладельческой формации. Ее специфика, своеобразие состояли в том, что она являла собой противоречивое единство частной и общинно-государственной форм собственности. Являясь отрицанием общинно-родовой собственности, частная собственность, тем не менее и на этапе разложения общинно-

родовой формации, и на следующем этапе, когда сформировалась и утвердилась новая, собственно античная рабовладельческая формация, сама существует еще в рамках сначала общинной, а затем и общинно-государственной собственности и имеет ее в качестве своей предпосылки, основы своего существования.

Это противоречивое отношение частной и общинной форм земельной собственности сохранялось на всем протяжении античной истории, и оно является специфической и определяющей чертой античной формы земельной собственности вообще, как это показал К. Маркс в работе "Экономические рукописи 1857-1859 годов".

В этой работе Маркс сопоставил античную форму земельной собственности с азиатской и германской ее формами и выявил двойственность античной формы. С одной стороны, "общинная собственность... отделена здесь от частной собственности. Собственность отдельного человека сама непосредственно не является здесь общинной собственностью"¹, как это характерно, по Марксу, для азиатской формы собственности. Общинная, или, позже, государственная, полисная, форма собственности существует наряду с частной собственностью, и эти две формы собственности как бы дополняют друг друга. Но, с другой стороны, имеет место и более тесная связь частной и общинной форм земельной собственности. Дело в том, что в античном мире частный собственник является таковым только как член общины, что членство в общине есть предпосылка присвоения земли². Более того, в качестве члена общины индивид не мог не иметь права на частную земельную собственность³. "В городе-государстве, — пишет Е.М. Штаерман, — только гражданин мог быть собственником земли, и в принципе каждый гражданин должен был быть собственником"⁴. Гражданская община как собственник общественной земли была гарантом "отношений между гражданами, как ее совладельцами и владельцами частных наделов"⁵.

Таким образом, античная форма земельной собственности та-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. I. С. 465 (далее все ссылки на это же издание).

² См.: Там же. С. 466.

³ См.: Там же; см. также: Глускина Л.М. О специфике греческого классического полиса в связи с проблемой его кризиса // Вестн. др. истории. 1973, № 2. С. 40.

⁴ Штаерман Е.М. Кризис античной культуры. М., 1975. С. 14.

⁵ Там же.

кова, что частная земельная собственность уже существует, но она и не абсолютно автономная, как это будет иметь место в германской форме собственности. Частная земельная собственность не только существует наряду с общинной земельной собственностью, но ее существование вместе с тем предполагает и собственность общинную, опосредствовано этой последней. Можно даже сказать, что существует только общинная земельная собственность, но существует она в двоякой форме: в форме собственности непосредственно общинной, — *ager publicus*, — и в форме частной собственности, принадлежащей только членам общины, причем каждый член общины в принципе имел право быть собственником земельного надела и даже должен был им быть. Или, как говорил К. Маркс, "у античных народов... имеет место форма собственности, заключающая в себе противоположность государственной земельной собственности и частной земельной собственности, так что последняя опосредствуется первой или сама государственная земельная собственность существует в этой двоякой форме"⁶. Сохранение на протяжении всей истории античного общества этого противоречивого единства частной и общинно-государственной земельной собственности обуславливало, в конечном счете, сохранение и противоречивого отношения между индивидом и общиной, а затем между индивидом и полисом.

С одной стороны, в силу сохранения опосредствованности частной земельной собственности собственностью общинно-государственной сохраняется и фундаментальная зависимость индивида от общинно-государственного целого. С другой же стороны, становление и утверждение частной собственности обуславливает выделение индивида из общинного целого. Частная собственность образует прочную основу его самостоятельности. А это оказывается в противоречии с фундаментальной зависимостью индивида от общинно-государственного целого.

С этой точки зрения нет ничего удивительного в том, что в античном обществе сохраняется и идея судьбы как порождения, отражения и выражения этого противоречивого отношения индивида и общинно-государственного целого. Да и содержание этой идеи остается противоречивым. Поскольку идея судьбы остается отражением фундаментальной зависимости индивида от общинно-государственного целого, олицетворяющего для античного человека весь его мир, судьба — это все та же безличная сила, действующая с фатальной необходимостью, все тот же неотвратимый рок. Но вместе с тем идея судьбы остается и формой

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 471.

выражения и отражения того, что индивид приобрел самостоятельную значимость. В соответствии с этим судьба по-прежнему выступает и как хоть и predetermined, но все же особый, неповторимый жизненный путь индивида. А так как частная собственность, составляющая фундамент самостоятельности индивида, не только опосредствована собственностью общинно-государственной, но одновременно эти формы собственности взаимно отрицают друг друга, то зависимость индивида от общинно-государственного целого не может не выступать для него как зависимость от чего-то в значительной мере внешнего по отношению к его частным целям, стремлениям, интересам. Соответственно и судьба продолжает выступать для античного человека как сила, извне определяющая ход событий в мире.

Вместе с тем нельзя упускать из виду, что в различные периоды античной истории сама эта базисная социальная основа представлений о судьбе обладает своей спецификой, которая тоже накладывает свой отпечаток на форму этих представлений, обуславливает их специфику на тех или иных этапах их эволюции. А это продолжает находить свое выражение и в употреблении соответствующих терминов для номинации судьбы, и в том, с какими мифологическими фигурами связываются представления о судьбе. Наряду с традиционными терминами и фигурами и вводятся в употребление новые слова, и появляются новые фигуры.

Когда античное общество стало классовым и приобрело форму полиса, "одним из его конструктивных принципов стала законность, в которой моральное и собственно юридическое начала не различались"⁷. И в это же самое время на первый план выдвигаются фигуры Дики и Немезиды – богинь правосудия и возмездия. Так, элегия Солона "Благозаконие" (15-16), сохранившиеся фрагменты Анаксимандра (см.: Дильс, фр. 9), Гераклита (см.: Дильс, В28, В94), Парменида (см.: Дильс, В1), поэзия Вакхилида свидетельствуют о бытовавшем в VII-V вв. до н.э. представлении о Дике как суверенной космической силе, контролирующей ход событий в мире, т.е. обладающей чертами, характерными для образа судьбы. У Эсхила ("Прометей прикованный", 936) и у Платона ("Государство" 451a; "Федр" 248c) фигурирует *Ἀδράστεια*, т.е. "Неотвратимая". Если это был "титул Немезиды"⁸, то этим титулом Немезида характеризова-

⁷ История античной диалектики. М., 1972, с. 31.

⁸ Lidell H.G., Scott R., A greek-english lexicon.
Oxford, 1925-1940, Vol. I-II. P. 24.

лась как сила, действие которой имело фатальный характер, что сближало ее образ с концептом судьбы.

Дж. Томсон полагает, что "Дика переняла функции Мойры" и Эриний⁹. С этим можно, по-видимому, согласиться, но с той существенной оговоркой, что новый образ Дики не "перекрывал" и не заменял собой более древнего образа судьбы. Он и не мог это сделать в силу специфики своего содержания. Концептуальному содержанию мифологемы судьбы была присуща иррационалистически-индетерминистическая тенденция, проявляющаяся в том, что, чем более в представлениях о судьбе на первый план выступало то, что, собственно, и составляет специфическую особенность концепта судьбы, а именно идея предопределения, необходимо предполагающая фатальность того, что предопределено, тем более становилось очевидным, что у таких "определений", или "решений", судьбы нет каких-либо разумных оснований, какого-либо разумного внутреннего принципа. И вот эта-то важнейшая особенность представлений о судьбе была совершенно непригодной для "усвоения" ее образами Дики и Немезиды. Ведь действия и Дики и Немезиды - это уже не голый произвол судьбы. Эти богини олицетворяют принцип справедливости, следовать которому надлежало не только из-за внешнего авторитета этих богинь и не только потому, что поправление справедливости влечет неотвратимое наказание. Справедливость заслуживает того, чтобы соблюдать ее ради нее самой. Даже наказание за ее поправление имеет целью не что иное, как ее восстановление, т.е. опять-таки справедливость самое по себе.

Предрешения судьбы как слепого рока ничем не детерминированы, не имеют внутреннего разумного оправдания, они - его непостижимые "капризы". В этом плане мифологический образ судьбы может быть интерпретирован как олицетворение не только принципа необходимости, но и принципов индетерминизма и иррационализма. Дика и Немезида олицетворяют принцип справедливости, который имеет разумное оправдание в самом себе, в собственном содержании. Справедливость и есть разумное основание, внутренний закон, которым определяются решения Дики, в то время как в предрешениях судьбы никакого внутреннего закона, никакого разумного основания нет.

И образ судьбы продолжал самостоятельно существовать в древнегреческой мифологии и после того как сформировались и утвердились образы Дики и Немезиды. Более того, позднее, в

⁹ Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Доисторический эгейский мир. М., 1958. С. 346.

V в. до н.э., в образе судьбы было выдвинуто на первый план как раз то, что судьба как бы стоит "по ту сторону добра и зла", а ее предопределения выступают не только как совершенно безразличные к закону справедливости, но порой даже как чудовищно безнравственные, например в трагедии Софокла "Эдип-царь". Поэтому мы не можем согласиться с П.П. Гайденом, что образ Дики есть единство, синтез всех других ипостасей судьбы, а эти последние всего лишь проявления в различных сферах единой божественной Дики¹⁰.

Но образ Дики все же родствен образцу судьбы. Родство Дики и Мойр прямо засвидетельствовал Гесиод. В "Теогонии", напомним еще раз, Дика как одна из Ор, рожденных Фемидой от Зевса, – родная сестра Мойр (см.: "Теогония", 901–906). Но Мойры, как мы это тоже не раз отмечали, имеют у Гесиода и еще одну, более древнюю, генеалогию – они порождения Ночи. Мы уже говорили ранее, что это допускает такую интерпретацию, что образ Мойр в древнегреческой мифологии восходит к очень древним временам. Во всяком случае он более древен, чем образ Дики. В этом убеждает также и то, что в гомеровском эпосе еще не встречается образ персонифицированной Дики, хотя само слово *δίκη* используется. Оно означает у Гомера обычай (см., например: "Одиссея", XIX, 163), справедливость и законность (см. например: "Илиада", XVI, 388, 543). Но и у Гесиода, впрочем, Дика хотя и сестра Мойр и призвана следить за исполнением справедливости, но ее образ – это еще не тот образ суверенной космической силы, какой она станет в сознании древнего грека в конце VII и в VI вв. до н.э. У него роль Дики ограничена тем, чтобы быть всего лишь информатором Зевса о нарушениях справедливости у людей:

Есть еще дева великая Дике, рожденная Зевсом,
Славная, чтимая всеми богами, жильцами Олимпа.
Если неправым деяньем ее оскорбят и обидят,
Подле родителя–Зевса немедля садится богиня
И о неправде людской сообщает ему...

(Гесиод. "Труды и дни", 256–260 /
Перевод В.В. Вересаева)

У нас же далее речь пойдет именно об образе Дики как су-

¹⁰ См.: Гайдено П.П. Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении // *Вопр. философии*. 1969. № 9. С. 90.

веренной космической силы. Нетрудно заметить, что образ такой Дики тоже отражает не только фундаментальную двойственность отношения между индивидом и общинно-родовыми структурами, но и специфику этого отношения в период становления государственности. Прежние отношения между индивидом и общинно-родовыми структурами переходят в отношения между гражданином и государством, полисом. Как гражданин полиса, индивид, по меньшей мере в принципе, есть обладатель частной земельной собственности. С одной стороны, поскольку его право на частную земельную собственность опосредствовано его принадлежностью к гражданам полиса, он относится к полису, к государству как к своему государству. Он – активный гражданин своего государства. С другой же стороны, в силу определенной автономности частной земельной собственности, определенной ее независимости от общинно-государственной земельной собственности отношению индивида к государству присущ и момент отчужденности. Государство выступает для него как надындивидуальная сила, с установлениями которой его частный интерес может находиться и в противоречии.

Соответственно и Дика – это, с одной стороны, Правда. Ее чтят вследствие признания справедливости ее установлений по самому их внутреннему содержанию. Однако с другой стороны, в представлении о Дике как силе, родственной судьбе, отражается также и зависимость индивида от внешних для него сил. Дике чтят и в силу того внешнего ее авторитета, который она имеет в качестве божества. Как таковая она извне контролирует соблюдение законов справедливости. Более того, она не только осуществляет такой контроль извне. Ее вмешательство следует уже после того, как справедливость нарушена. Следовательно, в образе Дики находит отражение то обстоятельство, что зависимость индивида от надындивидуальных социальных структур и сил уже не абсолютна. Индивид не всегда в своих действиях соблюдает социальные установления. Отсюда и тот способ, каким Дика осуществляет свою роль божества справедливости. Это – возмездие, наказание за уже совершенную несправедливость:

Но и молчанье храня, знает Правда, что есть и что было:

Пусть хоть и поздно, – за грех все-таки взыщет она!

(Солон. Элегии, I, 15-16)

В этом отношении образ Дики оказывается очень сходным с образом Эриний. И у Гераклита, напомним, Дика уже непосредственно ассоциируется с Эриниями, которые оказываются ее помощницами, а в гераклитовском образе самой Дики в наиболь-

шей мере подчеркивается космический масштаб ее функций и ее статус как суверенной космической силы (см.: Дильс, В94). Но даже в этом случае Дика выступает как сила, контролирующая космические процессы извне, и предполагается, что она предпринимает какие-либо активные действия только после того как мера, или норма, за соблюдением которой она наблюдает, уже нарушена. Только тогда нарушителя должны настичь ее помощницы Эринии.

Но, например, у поэта V в. до н.э. Вакхилида фигура Дики не просто ставится в один ряд с представлениями о судьбе, характеризуемой и как "мойра", и как "айса", и как "непроменон". Оказывается, что эта судьба определяется тем, куда склоняются весы Дики:

Что от богов нам назначено необорною Долею

[ἐκ θεῶν μοίρα]

Куда клонятся весы Справедливости, -

Все сужденное мы примем [πεπρωμένον

αἶσαν ἐκπλήσομεν] в свой срок.

(Вакхилид. Песнь 17, 24-26 / Перевод М.Л. Гаспарова)

Здесь Дике явно "переданы" "весы судьбы", которые принадлежали гомеровскому Зевсу, и притом о весах Дики говорится именно так, как в гомеровской "Илиаде" говорится о Зевсовых весах, когда образ этих весов используется для того, чтобы подчеркнуть, что Зевс - это субъект судьбы. Ведь выражение "куда клонятся весы Дики" явно рассчитано на то, чтобы вызвать в памяти гомеровские строки

Жатва становится скудной, как скоро весы наклоняет

Зевс Эгийх, меж племен человеческих браней решитель.

("Илиада", XIX, 223-224)

Тем более, что и у Вакхилида приведенная выше фраза, в которой фигурируют весы Дики, вложена в уста Фесея, вызывающего на поединок Миноса.

Таким образом, здесь Дика предстает как активный субъект человеческих судеб, а в качестве обладательницы "весов судьбы" она как бы ставится вровень с Зевсом, что перекликается с ее космической ролью у Гераклита. Но так как "весы судьбы" принадлежат уже Дике, то они символизируют уже не только космическое равновесие, как это было, когда они принадлежали Зевсу, но и справедливость.

Конец VII и VI век до н.э. в Греции - это время острой классовой борьбы, борьбы партий и групп внутри полиса, время

рождения государства как продукта раскола общества на непримиримые противоположности. "А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая, по-видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновение, держала его в границах "порядка". И эта сила, присшедшая из общества, но ставшая себя над ним, все более и более отчуждающая себя от него, есть государство"¹¹.

Нельзя не видеть, что в образе Дики как силы, стоящей над миром и следящей за соблюдением в мире порядка и справедливости, нашли отражение также и отмеченные здесь Энгельсом положение и функции формирующегося государства.

Все это: и формирование новой социальной силы – государства с его специфическими функциями и положением в обществе, и характер отношений между государством, с одной стороны, и отдельными классами, партиями, индивидами, с другой, – объясняет, почему именно образ Дики превращается к концу VI в. до н.э. в образ суверенной космической силы, стоящей над миром, в то время как еще у Гесиода (как мы видели) Дика не сама вершит свой суд, но только жалуется Зевсу, а уже он наказывает несправедливых.

И не случайно именно у Солона фигура Дики начинает приобретать характер уже самостоятельно действующей силы. Ведь Солон – не только поэт, но и выдающийся государственный деятель, реформы которого – это важнейшая веха становления государства как качественно новой социальной силы.

Как мы могли в этом убедиться в предыдущей главе (§ 3) на примере творчества Солона и Феогида, острые классовые противоречия и классовая борьба прежде всего между новыми "торгово-промышленными" кругами и старой родовой аристократией, бурные социальные процессы рождения нового с насильственной ломкой старого обострили внимание к теме справедливости, сделали эту тему одной из самых злободневных, придали ей высшую мировоззренческую значимость. Вместе с тем то, как конкретно разрабатывал эту тему Феогид, свидетельствует о том, что социальные условия той эпохи вообще чрезвычайно активизировали мировоззренческую рефлексию. И это неудивительно: столкновение классов с противоположными интересами – это столкновение противоположных ценностных ориента-

¹¹Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 170 (подчеркнуто мною. – В.Г.)

ций. А в условиях прямого столкновения классов и противостояние соответствующих ценностных ориентаций приобретает весьма острую форму. Это придает и самим этим ориентациям и их столкновению особую мировоззренческую значимость, неизбежно инициирует мировоззренческую рефлексию. Та безотчетность, с какой в традиционном обществе можно было исповедовать принятые в нем ценности, даже не замечая, что могут быть иные системы ценностей, в этой ситуации уже невозможна.

Сам факт существования мировоззренческой альтернативы, да еще если приходилось противостоять ей, предполагает активизацию работы мировоззренческой рефлексии. Об интенсивности этой работы, о том, сколь велика была общественная потребность, ответом на которую она явилась, и о том, какой общественный резонанс имели ее результаты, обо всем этом свидетельствует феномен "семи мудрецов", деятельность которых приходится как раз на конец VII – начало VI вв. до н.э. Память о "семи мудрецах" пережила не только века собственно древнегреческой истории, но и тысячелетия истории человечества. Первым в списках "семи мудрецов" традиция называла Фалеса, который, по сообщению Диогена Лаэртия (I, 1, 36), на вопрос "что на свете трудно?" ответил: "Познать себя". Этот ответ позволяет судить, насколько мировоззренческая рефлексия была свойственна Фалесу и понятна его современникам, насколько она составляла суть той мыслительной работы, которая нашла свое выражение в феномене "семи мудрецов", и насколько нелегким, даже мучительным (как показывает пример уже не Фалеса, а Феогида), делом она была. Вместе с тем этот ответ Фалеса свидетельствует и о том, сколь непосредственно эта активизация работы мировоззренческой рефлексии была связана и с подъемом личностного самосознания. Ведь речь идет о познании личностью самой себя. И это тоже вполне закономерно. Подъем личностного самосознания, вызванный тем, что индивид приобретал невиданную до тех пор самостоятельность в условиях ломки традиционных социальных структур и рождения новых структур, тоже самым непосредственным образом способствовал активизации мировоззренческой рефлексии. Не случайно именно на этот этап древнегреческой истории приходится и расцвет лирической поэзии, наглядно свидетельствующий о качественном сдвиге в прогрессе личностного самосознания, о том, что индивид оказался в центре внимания общественного сознания.

Обусловленность активизации мировоззренческой рефлексии в рассматриваемую эпоху конфликтом ценностных ориентаций, пожалуй, наиболее наглядно и непосредственно проявилась как раз

у одного из выдающихся представителей лирической поэзии, у Феогнида из Мегар. В предыдущей главе (§ 3) мы уже могли убедиться в том, как мучительно переживал Феогнид и всеобщую, по его оценке, переориентацию на новые ценности, в центре которой было стремление к богатству и обладанию земными благами, и факты пренебрежения даже со стороны аристократии традиционной ориентацией на такие ценности, как благородство происхождения, страх перед богами т.п.

Ситуация, когда старым, традиционным мировоззренческим ориентациям противостоят новые, способствует и ясному осознанию содержания, сущности как старых, так и новых ориентаций. А активизация мировоззренческой рефлексии способствует тому, что объектом этой рефлексии вообще становится мировоззренчески значимое содержание и традиционных, и новых представлений. К представлениям о судьбе это должно было относиться в первую очередь, и не только в силу их мировоззренческой значимости в системе традиционных воззрений, но и в силу того, что идея судьбы продолжала сохранять свою значимость и в новых условиях. Более того, специфика этих новых условий была таковой, что способствовала развитию всех тенденций, которые мы выделили, когда анализировали концептуальное содержание мифологемы судьбы. На основании изложенного в предыдущих двух главах можно утверждать, что это справедливо по отношению к индивидуализирующей, обезличивающей и личностно-волюнтаристической тенденциям. Теперь же мы хотим сосредоточиться на безлично-фаталистической и иррационалистически-индетерминистической тенденциях, поскольку именно эти тенденции обусловили ту исключительную роль, которую играла мифологема судьбы в становлении категорий закона, необходимости и случайности. Новые социальные условия и активизировали мировоззренческую рефлексия, и способствовали тому, что эти тенденции смогли стать объектом такой рефлексии. Но они же одновременно и способствовали тому, что сами эти тенденции получили значительное развитие, проявились со всей отчетливостью, а это определенно облегчало осознание их содержания, перевод его с образного языка мифологии на понятийный язык философии.

Противоречивое единство частной и общинно-полисной форм земельной собственности, которое составляло специфику базиса античной формации, вследствие своей противоречивости не могло оставаться застывшим, неизменным. Наличие частной собственности, ее относительная автономность давали простор для развития на рабовладельческой основе товарно-денежных отноше-

ний¹². Этот процесс сопровождался усилением самостоятельности, независимости индивидов-собственников от упорядочивающего общинно-государственного начала¹³. "Собственность родила индивидуализм"¹⁴. Обостряется противоречие между индивидуалистическими устремлениями античного человека и сохраняющейся его зависимостью от общинно-полисного целого, противоречие, которое было одной из форм проявления важнейшего для древнегреческого классического полиса противоречия "между старой системой землевладения и новой системой в виде товарного производства"¹⁵.

Соответственно обостряется и "ощущение" античным человеком фатального характера власти над ним внешних ему социальных сил. Это и обуславливает, в конечном счете, усиление как безлично-фаталистической, так и иррационалистически-индетерминистической тенденций в представлениях о судьбе, нашедшее свое выражение и в соответствующих терминологических акцентах.

2. ЭВОЛЮЦИЯ БЕЗЛИЧНО-ФАТАЛИСТИЧЕСКОЙ ТЕНДЕНЦИИ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ О СУДЬБЕ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА КАТЕГОРИЙ ЗАКОНА И НЕОБХОДИМОСТИ

Мы уже подчеркивали выше, что идея фатальности судьбы не только имплицитно содержалась, но и была с достаточной отчетливостью выражена и даже отрефлектирована еще в гомеровском эпосе. Но эта идея еще не имела там специфически мифологического оформления в виде особых мифологических фигур, ее олицетворяющих, или в виде персонификации непосред-

¹² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 174; Т. 46, ч. I. С. 475; Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Первые философы. М., 1959. С. 196.

¹³ Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Первые философы. С. 196.

¹⁴ Лурье С.Я. Предтечи анархизма в древнем мире. М., 1926, С. 84.

¹⁵ Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Первые философы. С. 196.

ственно концептов "необходимость", "неизбежность", "неотвратимость" и т.п. Не акцентирована она там и терминологически — посредством использования для номинаций судьбы соответствующих слов в качестве нарицательных имен судьбы. Но с учетом того, что все это в древнегреческих представлениях о судьбе позднее будет иметь место, можно говорить об эволюции безлично-фаталистической тенденции в этих представлениях. Уже у Гесиода, как мы тоже уже знаем, в качестве одной из Мойр появляется Атропос, имя которой означает "невозвратная", "непреклонная", "неумолимая", и она, таким образом, выступает в качестве прямого олицетворения фатальности судьбы. Напомним в связи с этим, что, согласно Платону, именно Атропос делает "нити жизни" человека неизменными (Платон. Государство, 620е), т.е. придает предопределениям судьбы характер фатальности. Фаталистическая тенденция в древнегреческих представлениях о судьбе получает, таким образом, специфически мифологическое выражение и закрепление.

У Гесиода мы обнаруживаем и еще одно, так сказать, терминологическое проявление эволюции фаталистической тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе. Это — использование слова "ананка" в связи с представлениями о судьбе. В гомеровском эпосе, как мы помним, это слово для обозначения судьбы не используется, но используется для обозначения концепта "необходимость" преимущественно в значении "нужда" ("Илиада", X, 418), "принуждение" ("Одиссея", X, 434), "подневольность" ("Илиада", XV, 199). Вместе с тем, как мы тоже уже отмечали (гл. II, § 5), судьба — "мойра" имела у Гомера стандартный эпитет *κραταιή* ("неодолимая", "мощная", "могучая", "сильная" и т.п.), и дважды поэт употребляет близкий эпитет *κρατερή* и для характеристики "ананки". Мы напоминаем об этом потому, что в дальнейшем использование этого эпитета для характеристики "ананки" становится традиционным и уже в гомеровском эпосе этот эпитет можно рассматривать как определенный намек на возможность сближения образов "мойры" и "ананки".

У Гесиода мы обнаруживаем дальнейшее продвижение и в этом направлении. В "Теогонии" "неодолимая ананка" уже выступает в качестве средства принуждения к исполнению "мойры". Держать небо — "мойра" Атланта, и он принужден к этому *κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης* — "неодолимой необходимостью" ("Теогония", 517). Правда, у Гесиода это единичный случай. Но это не умаляет его значимости. Ведь "мойра" Атланта — быть опорой ни мало ни много всего мироустройства. И этот намек на космический масштаб роли "ананки" в дальнейшем, у дру-

гих античных авторов, получит полное развитие, в том числе и посредством все большего сближения образов "ананки" и "мойры". Наглядное подтверждение тому – орфическая теогония, тексты Пиндара, Парменида, Эмпедокла, Эсхила и других авторов.

Хотя свидетельства, позволяющие реконструировать главные события орфической теогонии, являются достаточно поздними (основная масса ссылок на теогоническую поэму (или поэмы), на которую ссылаются как на "орфическую", и цитат из нее до-

шла до нас через произведения позднейших неоплатоников¹⁶), все же имеются основания считать, что содержание орфической

теогонии восходит к VI в. до н.э.¹⁷ Для нас особый интерес представляет появление в орфической теогонии фигуры Адрастии ('Αδράστεια = "Неотвратимая"), само имя которой, так же как и имя Атропос, говорит о том, что она является олицетворением фатальности тех феноменов, которые ей подначальны. В орфической теогонической "Рапсодии", согласно неоплатонику

Дамаскию (Керн, фр. 54)¹⁸, фигура Адрастии тождественна фигуре Ананки и, таким образом, Адрастия выступает непосредственно как Судьба. И оба имени этой Судьбы, и ее имя Адрастия, и ее имя Ананка, – прямо подчеркивают своими нарицательными значениями ее неотвратимость, неизбежность, фатальность. И вот эта фигура Адрастии–Ананки в орфической теогонии приобретает не просто космические масштабы, но масштабы такой космической силы, которая охватывает весь космос.

Дамаский сообщает, что когда из первоначальной воды и возникшей затем (из некоторой твердой материи) земли было рождено чудовище (змея с головой быка и льва и лицом бога между ними) по имени Хронос ("Время"), или Геракл, вместе с ним была Ананка той же природы (φύσιν), как Адрастия, которая простирается над всем космосом (ἐν παντί τῷ κόσμῳ), достигая даже его пределов (τῶν περάτων) (см.: Керн, фр. 54). Причем, согласно Дамаскию, теогония собственно "Рапсодии" начиналась именно с Хроноса и, следовательно, орфическая Адрастия–Ананка была не только космической силой, прости-

¹⁶ См.: Guthrie W.K.C. *Orpheus and greek religion: A study of the orphic movement*. L., 1935. P. 72 ff.

¹⁷ См.: *Ibid.* P. 76 ff.

¹⁸ Ссылки на фрагменты орфических текстов делаются по изданию: Kern O. *Orphicorum fragmenta*. Berolini, 1922.

рающей над всем универсумом, но и силой изначальной. Хронос породил яйцо, из которого появился Фанес. Фанес родил Ночь, которой он затем передал скипетр правителя универсума и дар пророчества. Ночь давала свои оракулы из пещеры, у входа в которую и располагалась Адрастия-Ананка, дававшая законы для богов. Ночь родила Фанесу Гаю и Урана (Землю и Небо), а от них родились Титаны, Крон, Рея и т.п. После рождения Урана Ночь вручила высшую власть ему. Далее следовали обычные для древнегреческой мифологии сюжеты об оскотлении Урана Кроном и т.д.

Но при всех дальнейших переходах высшей власти от Урана к Крону и от Крона к Зевсу, который проглотил самого перво-рожденного Фанеса, бывшего началом всего, и таким образом вобрал в себя все, что существует, одна только Ночь не лишилась своего положения существа, обладающего высшей мудростью и пророческими силами. Когда Зевс нуждался в помощи, создавая новый мир, он обращался к ней в уважительном тоне: "мать, высочайшая из богов, бессмертная Ночь, как я должен устроить свое правление среди Бессмертных?" (Керн, фр. 164).

Нельзя не видеть сходства этого почтительного отношения Зевса к Ночи у орфиков с уже известным нам местом из XIV песни "Илиады", где, напомним, Ночь для Зевса нечто сакральное, высшее и отношение царя богов к Ночи тоже отличается почтительностью. Гомеровский Зевс даже испытывает страх перед Ночью, как высшей для богов и ужасной для них силой. У Гесиода, напомним, также именно ночь родила самих богинь судьбы Мойр. В орфической же теогонии в качестве божества судьбы выступает Адрастия-Ананка, которая тоже сближена с Ночью, а сама Ночь обладает пророческим даром.

Итак, с одной стороны, представление о пророческой силе Ночи как бы соотнесено с идеей власти над всем универсумом Необходимости, т.е. с идеей всеобщей фатальности. Более того, к имени "Ананка", которое и само по себе достаточно выразительно, ибо означает непосредственно "необходимость", добавляется еще и имя "Адрастия", которое как бы усиливает содержащуюся в имени "Ананка" идею необходимости, подчеркивая, что эта необходимость понимается в том же смысле, что и неотвратимость: Ананка той же природы, что и Адрастия. С другой же стороны, эта Необходимость-Неотвратимость сближена с Ночью: знает ее одна только Ночь, именно Ночи дана пророческая сила. И этим как бы оттеняется темная природа судьбы, делается намек на то, что она — сила, действующая в темноте, т.е. как бы вслепую, что она — слепой рок. Или можно сказать, что через эти мифопоэтические образы посредством персонификации абстракций-символов Необходимости и Темноты находит свое вы-

ражение не только безлично-фаталистическая, но одновременно и иррационалистически-индетерминистическая тенденция в представлениях о судьбе.

Но Ананка у орфиков столь значима не только в их теогонических построениях. Особая роль отводится ей и в орфическом учении о том воздаянии, которое ждет душу человека после его смерти. Так, на одной из найденных в Сицилии и датированных IV–III вв. до н.э. ваз с изображениями сцен из "жизни" в Преподней над фигурой Сизифа, который катит в гору свой камень, художник поместил фигуру с кнутом. Предположительно восстановленная надпись возле этой фигуры гласит, что это – Ананка. То, что это орфическая Ананка, не подвергается сомнению¹⁹. Но если это так, то это означает, что Ананка у орфиков ведала и наказанием, к которому присуждалась душа человека после смерти. Поскольку она была божеством судьбы, под ее непосредственным началом были и индивидуальные судьбы человеческих душ.

В орфическом образе Ананки с кнутом, заставляющей Сизифа катить в гору свой камень, наглядно проявляется, что власть судьбы над собой воспринимается древним греком уже как нечто тягостное для него. Судьба выступает для индивида уже не только как внешняя для него сила, но и как сила грубого внешнего принуждения. Еще раз напомним, что и само слово ἀνάγκη (так же как слова χρεῶν, χρεῶν) означало в наиболее древних из известных нам случаев их употребления (гомеровский эпос) "необходимость" в смысле "нужда", "принуждение", "подневольность", т.е. означало "необходимость" как принуждающее действие обстоятельств, потребностей и т.п. и даже "необходимость" как принуждение грубой внешней силой. Подобная "необходимость" связывалась и с рабской долей. Мы уже отмечали, что в гомеровском эпосе выражение "день необходимости" входит в семантический ряд, содержащий и выражение "рабский день". Поэтому формирующееся в рамках мифологемы судьбы представление о необходимости оказывается близким по своему содержанию представлению о необходимости как нужде и принуждении. Это как бы предопределило сближение в дальнейшем представлений о судьбе и представлений о необходимости, выражаемых словами "ананка", "хреон" и т.п., а в конечном счете и

¹⁹ См.: Guthrie W.K.C. Orpheus and greek religion. P. 187–190; ср.: Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Первые философы. М., 1959. С. 229.

слияние этих представлений, их отождествление, использование названных слов для номинаций судьбы и даже персонификацию "ананки", превращение ее в богиню судьбы. Но поскольку у Гомера хотя и намечается тенденция к сближению этих представлений, но все же названные слова для номинации судьбы еще не используются, это говорит о том, что не идеи, непосредственно выражаемые этими словами, составляли исходный пункт формирования представлений о судьбе. Сходные идеи только имплицитно содержались в первоначальных представлениях о судьбе, выражались этими представлениями лишь опосредствованно.

И это неудивительно, ибо отражение в представлениях о судьбе "власти" социальных сил и структур над индивидами тоже было не непосредственным, а косвенным, опосредствованным. Оно осуществлялось в превращенной форме, в форме представления о власти высшей, сверхъестественной, божественной силы. Кроме того, и сама "власть" социальных сил и структур над индивидом реализовалась не в форме прямого грубого принуждения, а как власть силы, которая должна была представляться индивиду чем-то таинственным, непонятным, невидимым, неуловимым, не имеющим осязательных форм, но тем не менее могущественным, непреодолимым. И только тогда, когда, с одной стороны, личностное самосознание индивида достигло такого уровня, что "власть" над ним этих сил стала ощущаться им как уже тягостная (что еще больше сблизило содержащуюся в представлениях о судьбе идею необходимости с идеей необходимости, выражаемой словами "ананка", "хреон" и т.п.), а с другой стороны, содержащаяся в представлениях о судьбе идея необходимости была более или менее отчетливо отрефлектирована сознанием древнего грека, так что стала достаточно заметной для него близость этих идей, только тогда образ судьбы и представление о необходимости могли быть соединены настолько близко, что "необходимость" приобрела статус судьбы, а судьбу стали представлять как непосредственно "необходимость".

У орфиков это ощущение тягостности для индивида власти над ним судьбы, уже достаточно отчетливо проявляющееся в том, что судьба – это "ананка", т.е. принуждение, подневольность, усилено еще и тем, что судьба-"ананка" оказывается средством наказания. Безысходная фатальность ее власти над индивидом подчеркивается не только тем, что она сама необходимость, но также и тем, что от нее нет спасения даже в смерти, ибо она назначается как раз после смерти в качестве посмертного наказания.

В предыдущей главе (§ 3) мы отмечали, что орфическая идея посмертного воздаяния, поскольку она была альтернативой традиционной идеи перенесения вины на потомков виновного

(т.е. идеи ответственности рода за деяния его членов), знаменовала заметный шаг вперед в развитии индивидуалистической тенденции, состоящей в признании индивидуальной ответственности человека за свои дела, а следовательно, и в признании и утверждении самостоятельности индивида, его независимости от традиционных социальных структур, его свободы. Подчеркивание орфиками принуждающей фатальности власти над индивидом "ананки" является обратной стороной этого утверждения индивидуальной ответственности и свободы человека. И здесь мы снова имеем дело с диалектикой взаимной зависимости процессов осознания и разработки идей свободы и несвободы.

В третьей главе (§ 6) мы уже указывали на роль феномена рабства в этих процессах, и на то, что еще в гомеровском эпосе представления о судьбе ставились в определенную связь с идеей рабства. Орфический образ Ананки с кнутом также допускает интерпретацию, соотносящую его с феноменом рабства. Возможность такой интерпретации вытекает уже из того, что сам по себе концепт "ананка" еще в гомеровском эпосе также соотносится, напомним об этом еще раз, с представлением о рабстве. Кроме того, об Ананке речь идет у орфиков, в учении которых, как заключает Дж. Томсон, отчетливо просматриваются черты, характерные для мироощущения рабов, задавленных бесчеловеческими условиями жизни и труда. В подтверждение этого вывода Томсон приводит описание Диодором условий работы рабов в рудниках: "Все они одинаково вынуждены выполнять свою работу под бичом, пока, сложенные тяжелыми лишениями, они не помирают в муках. Их несчастье столь велико, что будущего они боятся даже больше, чем настоящего, наказания столь жестоки, что смерть приветствуется как нечто более желанное, чем жизнь" (Диодор, III, 12)²⁰.

Нельзя не признать, что, описывая мироощущение рабов, Диодор действительно излагает фактически важнейшие положения учения орфиков о земном существовании человека как испытании и наказании его души телесной жизнью, о том, что тело есть темница души, а смерть – желанное освобождение души из этой темницы. Орфическая Ананка с кнутом также имеет явное сходство с надсмотрщицей над рабами²¹. Все это говорит о том, что концепт судьбы как "ананки", и в особенности образ

²⁰ Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Первые философы. С. 231.

²¹ См.: Там же. С. 228.

Ананки у орфиков, демонстрирует влияние социальных факторов на процесс его становления и разработки.

Отзвук орфического концепта "ананка" слышится у Пиндара во II Олимпийской оде, соответствующее место которой мы уже приводили (см.: гл. V, § 3). Там говорится о том, что в преисподней души умерших "некто" судит "необходимостью" (*ἀνάγκη*), принуждающий их к дальнейшей судьбе, которую он "изрекает" (см.: Пиндар. II Олимпийская ода, 60).

Как и в орфическом образе Ананки с бичом, принуждающей Сизифа катить в гору свой камень, у Пиндара "ананка" тоже предстает не в ее ипостаси космической фигуры, а как индивидуальная судьба человеческой души. Но это не означает, что представление о такой "ананке" никак не связано с орфическим образом космической Ананки. Напротив, представление об этой, так сказать, индивидуальной "ананке" тоже имеет определенную космическую окрашенность, поскольку "ананкой" душа человека наказывается в месте, которое имеет строго определенную локализацию в структуре космоса. Это – преисподняя, подземный мир, что, в свою очередь, согласуется и с орфической соотносительностью космической Ананки с Ночью. Ведь как и Ночь, Преисподняя – это царство темноты.

У самого Пиндара тоже имеется, впрочем, фрагмент, в котором он говорит о персонифицированной Неизбежности как непосредственно космической силе, которая тоже прямо соотносена с той сферой космоса, где царит тьма, – с Тартаром:

Тартара непроглядная бездна

Стиснула тебя

Узами, кованными Неизбежностью...

(Пиндар. Отрывки, 207 / Перевод
М.Л. Гаспарова)

У Парменида мы также встречаемся с персонифицированной Ананкой, которая выступает (как и у орфиков) в качестве космической силы, охватывающий весь универсум (См.: Дильс, В 8.31).

Особенности, которыми наделил этот образ основатель философии элеатов, свидетельствуют, что сделал он это, опираясь на мифопоэтическую традицию и развивая ее. В этом плане представляется важным специально отметить вклад Парменида в дело сближения Ананки с Мойрой, которая выполняет у него почти ту же космическую функцию, что и Ананка. По этим причинам мы и упоминаем здесь о Пармениде, а к более обстоятельному рассмотрению парменидовских образов и Ананки, и Мойры обратимся несколько позднее, когда речь будет идти о станов-

лении категорий закона и необходимости в древнегреческой философии.

"Трудно переносимая Ананка" фигурирует и у Эмпедокла. Ее ненавидит Любовь ($\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$) (см.: Дильс, В 116). А поскольку у Эмпедокла Любовь наряду с Враждой – бессмертные космические силы, результатом взаимодействия которых являются космические циклы, то и Ананка тоже, по-видимому, должна была мыслиться Эмпедоклом как то, что имеет отношение к космическим процессам. И действительно, согласно Ипполиту, Эмпедокл называет "необходимостью" ($\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$) превращение из единого во многое под действием Вражды и из многого в единое под действием Любви (см.: Дильс, В 115). "Веще слово Ананки" выступает у Эмпедокла и в качестве закона, по которому получают наказания души убийц и клятвопреступников: тридцать тысяч лет они должны перевоплощаться в различные смертные существа (см.: Там же). Все это перекликается с тем, что мы уже встречали у орфиков и у Пиндара.

О том, насколько именно с образом "ананки" было связано в VI–V вв. до н.э. усиление безлично-фаталистической тенденции в представлениях о судьбе, свидетельствуют цитируемые Платоном слова поэта Симонида Кеосского: "А с судьбой ($\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$) не воюют и боги" (Платон, Протагор, 345 d).

В качестве силы, неодолимой даже для богов, в том числе и для Зевса, "ананка" фигурировала также и у Эсхила, в трагедии "Прометей прикованный" (514–518). В предыдущей главе (§ 4) мы уже рассматривали эту ситуацию, и здесь достаточно только напомнить о двух моментах. Во-первых, о том, что "ананка" здесь – лишь орудие в руках Мойр и Эриний, которые правят ее "кормовым веслом" и, следовательно, здесь мы видим, как далеко зашел уже процесс сближения образов "ананки" и "мойры" по сравнению с тем, что мы видели у Гомера. Во-вторых, когда у Эсхила речь идет о власти "ананки" и Мойр над Зевсом, имеется в виду не только личная судьба Зевса, но, напомним, и весь тот миропорядок, который утвердился с воцарением его на небесном троне. Таким образом, и в данном случае "ананка" вместе с Мойрами приобретают значение космических сил.

Наконец, у Платона, в уже знакомом нам Эр-мифе ("Государство", 616 с и слл.) персонифицированная Ананка снова (как и в орфической теогонии и, возможно, под влиянием орфического учения) изображается во всем величии ее космической роли. Ось веретена, которое она вращает между своими коленями, – это ось мира. Веретено Ананки висит на концах небесных связей, а его восемь вложенных друг в друга валов образуют восемь небесных сфер. Подчеркнута и связь Ананки с Мойрами.

Но характер их взаимоотношений претерпевает у Платона знаменательную метаморфозу. Если у Эсхила "ананка" – всего лишь орудие в руках всемогущих Мойр, а у Парменида Ананка и Мойра имеют одинаковый статус космических сил, то у Платона Ананка уже поставлена над Мойрами. Она – мать Мойр, которые низведены до положения ее дочерей, т.е. младших по отношению к ней существ, и выступают в качестве ее помощниц.

Таким образом, если бросить взгляд на всю рассмотренную здесь вкратце историю взаимоотношений образов "ананки" и "мойры" от Гомера до Платона, то нетрудно убедиться, что в рамках древнегреческой мифопоэтической традиции эти взаимоотношения развивались в направлении все большего и большего сближения этих образов – от едва заметной их связи у Гомера до той ситуации, когда в конце концов у Платона персонифицированная Ананка становится не просто одной из Мойр, т.е. не просто одной из "рядовых" богинь судьбы, но верховной вершительницей судеб. К ней перешло и веретено в качестве атрибута древних Мойр–Прых, а сам образ этого веретена приобрел масштабы образа, символизирующего единую закономерность движений космических сфер.

Заключительные этапы этого процесса возвышения Ананки приходится на время, когда философия уже занимает значительное место в структуре общественного сознания. Более того, можно сказать, что на указанный процесс философия оказала непосредственное влияние. Во всяком случае, мы видели, что такие крупные философы, как Парменид и Платон, внесли значительный вклад в этот процесс. Но это было проявление уже обратного влияния формирующейся философской категории необходимости на исходную мифологию судьбы. Что же касается прямого влияния мифологии судьбы на сам процесс генезиса философской категории необходимости, то оно было особенно значительным на начальных этапах этого процесса.

Уже первому древнегреческому философу Фалесу из Милета античная традиция приписывала апофтегму, или гному: "Сильнее всего – неизбежность (*ἀνάγκη*), ибо она властвует всем [*κράτει γὰρ πάντων*]" (Диоген Лаэртский, I, 35)²².

²² На русском языке Диоген Лаэртский цитируется по изданию: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. Ссылки на древнегреческий текст делаются по изданию: Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem. Parisiis, ed. Ambrosio Firmin – Didot, 1878.

Возражая Гюнделю, который считал "это предложение древним и истинным"²³, Шрекенберг пишет: "Слово ("ананка". – В.Г.) здесь как философское понятие, в противоположность его употреблению у Парменида и пифагорейцев, является уже совершенно абстрактным, и фатализм, который проступает из этого предложения, указывает на то, что оно появилось не ранее, чем в середине или в конце V в., во время, когда такие высказывания были популярными. Все ограничивающая и господствующая власть судьбы-Ананки, о которой говорит эта сентенция, предполагает скорее космологическое и онтологическое значение этого слова, которое оно между тем приобретало, начиная с пифагорейцев и Парменида"²⁴.

Однако этот вывод Шрекенберга нам представляется неубедительным. Даже если исходить из того, что гнома предполагает "космологическое и онтологическое значение" слова "ананка" (что отнюдь не очевидно), то нельзя упускать из виду, что тенденция, которая привела к употреблению его в таком значении, берет свое начало не у пифагорейцев и у Парменида, а гораздо раньше (в чем мы могли уже убедиться). Но в чем можно согласиться со Шрекенбергом, так в том, что гнома предполагает фатализм и что провозглашаемая в ней власть "ананки" максимально сближает эту "ананку" с судьбой. Но содержащаяся в представлениях о судьбе идея фатализма отчетливо просматривается уже у Гомера. Процесс сближения образов "ананки" и судьбы, как было показано нами только что, тоже начался задолго до Фалеса.

О том, какую стадию этого процесса застал Фалес, некоторое представление позволяет составить один из фрагментов поэта Алкмана, который жил в середине VII в. до н.э., т.е. непосредственно перед Фалесом. Это фрагмент № 88: "и [жизни] тропа коротка, и "ананка" безжалостна". Здесь образ "ананки" связывается с представлением о судьбе человека как его жизненным пути таким образом, что "ананка" выполняет существенные функции гомеровской судьбы. На близость к мифопоэтическому образу "ананки" представления о власти необходимости, содержащегося в гноме Фалеса, указывает и то, что в ней использованы те же термины, которые входят в уже знакомое нам поэтическое клише *κράτερη ἀνάγκη*, а именно: "ананка" *κράτει* ("властвует") всем.

²³ Schreckenberг H. Ananke. München, 1964. S. 109.

²⁴ Ibid.

Отзвуки указанного поэтического клише слышны также у Феогида Мегарского, жившего во второй половине VI в. до н.э., т.е. непосредственно после Фалеса:

Знает и сам, что из рода плохого она, и, однако,
Льстясь на богатство ее, в дом ее вводит к себе, —
Низкую знатный. К тому принуждаются люди могучей
Необходимостью *[κράτερη... ἀνάγκη]*:
дух всем умиряет она.
(Феогид, 193-196 / Перевод
В.В. Вересаева)

Для нас этот пассаж важен тем, что в нем отзвук интересующего нас поэтического клише составляет элемент назидательного рассуждения хотя и по поводу в общем-то прозаической ситуации, но с несоизмеримым с ней выводом о всеобщем характере власти над людьми "ананки" и о ее принуждающей силе. Следует также иметь в виду, что в целом поэзия Феогида примыкала к гномам "семи мудрецов" и имела гномически-назидательный характер.

Следовательно, в ту эпоху употребление указанного поэтического клише в качестве элемента рассуждений гномического характера не было делом невозможным. Напротив, такое его употребление — факт, засвидетельствованный приведенным текстом Феогида.

Как видим, гнома Фалеса не выглядит чем-то совершенно чужеродным и невозможным для его времени. Разумеется, она способна поразить воображение всеобщностью высказываемого в ней суждения. Но это особенность гномической формы выражения мысли как таковой. Гнома — это высказывание общего характера, в котором как бы дается ответ на вопрос-загадку обычного для фольклорной традиции типа "что более всего...?". В данной гноме Фалеса ответу на вопрос "что сильнее всего?" дано к тому же и его рациональное обоснование: "сильнее всего — "ананка", ибо она властвует всем".

Однако гнома Фалеса о всевластии необходимости даже в том, что касается особенностей ее формы как высказывания, отличающегося всеобщностью и рассудочностью, сопоставима с теми уже знакомыми нам (см.: гл. II, § 5) рассуждениями о невозможности для кого бы то ни было избежать своей судьбы, которые вкладывал в уста Гектора (см.: "Илиада", VI, 486-488) и Ахилла (см.: "Одиссея", XXIV, 28-29) еще Гомер.

Таким образом, и у Гомера уже выражена идея всеобщего характера власти судьбы, во всяком случае — над людьми. Также и Феогид не менее ясно говорит о всеобщности власти, но

уже непосредственно "ананки", над людьми: "дух всем умирляет она". А с учетом того, что и до Фалеса (и притом в рамках самой мифопоэтической традиции) тенденция к сближению представлений об "ананке" с представлениями о судьбе проявилась вполне отчетливо, вывод о том, что и в отмеченном формальном, и в содержательном планах гнома Фалеса перекликается с указанными рассуждениями гомеровских героев (Гектор и Ахилл), представляется имеющим определенные основания. К этому надо добавить, что речь идет о Фалесе, мыслителе, осуществившем ни с чем не сравнимое дело создания первого в западной культуре философского учения. Сколь бы ни были впечатляющими достижения последующих философов, они творили в рамках уже существующей традиции философского теоретизирования. Фалес же положил начало этой традиции, создал самую философию как принципиально новую форму общественного сознания. Представляется довольно странным ставить под сомнение способность мыслителя, впервые возвысившегося до идеи единой субстанциальной основы всего существующего, высказывать всеобщие утверждения.

Принимая во внимание все эти обстоятельства и соображения, мы заключаем, что нет оснований относиться гиперкритически к тому, что гнома о необходимости приписывается Фалесу. Можно согласиться с тем, что она есть продукт времени "семи мудрецов", т.е. времени рождения древнегреческой философии. Она, следовательно, знаменует собой один из первых шагов в выработке рождающейся философской мысли категории необходимости. И шаг этот состоял в выделении и подчеркивании следующих двух важных аспектов содержания данной категории — всеобщности и неодолимо-принуждающего характера осуществления того, что оценивается как необходимое.

Вместе с тем из всего изложенного выше видно также, что философская категория необходимости возникла не на пустом месте. Фиксация рождающейся философской мыслью отмеченных только что двух аспектов ее содержания вполне может быть интерпретирована как результат рефлексии над содержанием мифологических представлений о судьбе. Более того, мифопоэтическая традиция частично предвосхитила философскую мысль и в этом.

Еще раз вспомним о рассуждениях Гектора и Ахилла о невозможности для кого бы то ни было избежать своей судьбы. Мы уже говорили ранее (см.: гл. II, § 5), что эти рассуждения удостоверяют, что у Гомера и необходимость, с какой осуществляется судьба, и всеобщий характер власти судьбы над людьми, уже с достаточной отчетливостью отрефлектированы. Но результат этой рефлексии над содержанием мифологемы судьбы, выра-

жившийся в осмыслении того, что ее предопределения осуществляются с необходимостью, в дальнейшем в рамках самой мифопоэтической традиции получил и специфически мифологическое выражение. Происходило все большее сближение образа "ананки", т.е. непосредственно "необходимости", с образом судьбы, что привело в конце концов к тому, что слово "ананка" стало употребляться для номинации непосредственно судьбы, а персонафицированная Ананка стала богиней судьбы и даже подчинила своей власти традиционных Мойр. И это отождествление судьбы с "ананкой" можно оценивать и как свидетельство того, сколь крупный шаг вперед сделала древнегреческая мысль в осмыслении концептуального содержания мифологемы судьбы, даже оставаясь еще в рамках мифопоэтической традиции. Она вплотную подходила к тому, чтобы на основе идеи судьбы прийти к философским категориям закона и необходимости. Здесь хорошо видны значимость осмысления содержания представлений о судьбе уже собственно в процессе генезиса этих философских категорий и та важная роль в этом процессе, которую выполняла рефлексия над мировоззренчески значимым содержанием мифологических образов. Эта рефлексия не была только "мгновенным", разовым актом мысли, но была и процессом, который начался задолго до того, как родился Фалес, создавший первое философское учение.

В третьей главе (§ 1) мы уже отмечали значимость для решения проблемы генезиса категорий закона, необходимости и случайности того обстоятельства, что концептуальное содержание мифологических представлений о судьбе определялось их социогенной природой, поскольку отсюда следует постановка вопроса о социальной обусловленности и перехода от мифологемы судьбы к указанным философским категориям. Теперь мы можем добавить к этому, что этот переход, действительно, был социально обусловленным. Здесь, на наш взгляд, заслуживают внимания следующие два момента, первый из которых имеет отношение только к генезису категории необходимости, а второй, — хотя и отмечается нами прежде всего в связи с этой же категорией, но имеет и более общее значение.

Итак, во-первых, в рамках еще мифологических представлений о судьбе концепт судьбы как "ананки" формировался не только как результат осознания, осмысления того, что в представлениях о судьбе содержится идея ее фатальности, что эта идея составляет суть содержания этих представлений, так что когда судьбу стали называть "ананкой", то этим только выразили в адекватной форме факт осознания этой сути представлений о судьбе. Наряду с этим надо иметь в виду, что (как мы уже отмечали выше в связи с образом "ананки" у орфиков) концепт

судьбы как "ананки" убедительно демонстрирует и влияние социальных факторов на процесс его становления и разработки.

И если в образе судьбы—"ананки" действительно нашло выражение осмысление указанного аспекта содержания идеи судьбы, то социальная обусловленность перехода к этому образу показывает, что такому осмыслению способствовали и те социальные факторы, которые обусловили указанный переход.

Во-вторых, отмечая уже тот выход за рамки мифологических представлений о судьбе в сферу рассудочных суждений, который демонстрирует гнома Фалеса о всевластии необходимости, надо не забывать, что эта же гнома одновременно демонстрирует и свою зависимость от концептуального содержания мифологемы судьбы. Причем для Фалеса было, по-видимому, вообще характерно формулировать философские положения в результате рассудочной рефлексии над мировоззренческим содержанием мифологических представлений, вследствие чего это содержание подвергалось демифологизации. Таков и главный тезис всего учения Фалеса, согласно которому все произошло из воды.

Еще сравнительно недавно для историков философии этот тезис Фалеса "означал резкий разрыв с мифологией в любой ее форме"²⁵. Такая его оценка, несомненно, содержит часть истины, но только часть, сколь бы значимой она ни была. Другая же часть истины заключается в том, что "выбор воды в качестве первоначала не мог быть продиктован чисто рационалистическими соображениями"²⁶. Он "указывает на зависимость учения Фалеса от "водных" космогоний"²⁷, характерных для мифов многих народов, в том числе и для греков.

Что же касается идеи необходимости, то тем, что она одна из первых удостоилась внимания мировоззренческой рефлексии при возникновении философии, она была обязана опять-таки ее связи с мифологемой судьбы. Еще когда эта идея только имплицитно содержалась в представлениях о судьбе, эта связь с мифологемой судьбы придавала ей особую значимость, особый статус идеи, воплощенной в представлениях, принадлежащих к представлениям высшего мировоззренческого уровня. Отсюда понят-

²⁵ Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 51.

²⁶ Там же. С. 51-52.

²⁷ Там же. С. 51.

на и еще одна грань той особой роли, которую сыграла мифологема судьбы в становлении категорий закона, необходимости и случайности как философских категорий. То представление непосредственно о необходимости, так сказать, профанное представление, которое складывалось параллельно на уровне обыденного сознания, не имело этого статуса. Оно могло приобрести этот статус именно через сближение с представлением о необходимости, присущим мифологеме судьбы, через то отождествление "ананки" с судьбой, которое мы пытались проследить выше. И только став посредством этого представлением высшего мировоззренческого уровня, концепт "необходимость" стал объектом мировоззренческой рефлексии, которая и трансформировала его в философскую категорию "необходимость", освободив его от мифологической формы, но сохранив статус идеи высшего мировоззренческого уровня, который он приобрел именно в силу того, что был связан с мифологемой судьбы, и сохранение которого и делало понятие необходимости категорией философии, а не понятием обыденного сознания.

Вывод, что существенной предпосылкой трансформации представлений о необходимости в философскую категорию необходимости было то, что эти представления приняли форму мифологических представлений о судьбе и в указанной их трансформации особая роль принадлежала мировоззренческой рефлексии над содержанием мифологемы судьбы, снова возвращает нас к тезису о характерности для Фалеса приема формулировать философские положения в результате рассудочной рефлексии над мировоззренческим содержанием мифологических представлений. Характерность для него этого приема – еще одно подтверждение той интенсивности мировоззренческой рефлексии, которую мы отмечали в предыдущем параграфе как проявившуюся в феномене "семи мудрецов". Там же мы отмечали и социальную обусловленность того, что мировоззренческая рефлексия осуществлялась в данную эпоху со столь значительной интенсивностью.

Таким образом, наш вывод, что в процессе рождения философской категории необходимости столь существенную роль играла мировоззренческая рефлексия над содержанием мифологемы судьбы, позволяет оценить значимость для генезиса этой философской категории и мифологемы судьбы, и тех социальных сдвигов, которые обусловили как необходимую для этого активность рефлексивной работы мировоззренческой мысли вообще, так и направленность этой работы. О том, какова конкретно была эта ее направленность, говорит то, что ее результатом было возникновение в качестве первой исторической формы философии именно материалистической философии. Эта философия и была самой радикальной формой выражения нового мировоззрения,

которое составляло альтернативу старому, традиционному мифологическому мировоззрению. Поэтому даже тогда, когда первые философы (Фалес и его последователи) явно опираются на мифологическую традицию, заимствуют оттуда те или иные идеи и представления, они одновременно осуществляют и их демифологизацию.

К представлению о необходимости это относится в полной мере. Так, гнома Фалеса о необходимости обнаруживает не только зависимость от мифологического образа "ананки". В гноме Фалеса мысль о всеобщей власти и непреодолимо-принуждающей силе "ананки" демифологизирована. Фалес выразил эту мысль в форме высказывания общего характера, в котором слово "ананка" репрезентирует уже некоторое общее представление о необходимости. Это представление, конечно же, не может еще претендовать на статус полностью сформировавшейся философской категории необходимости. Но процесс трансформации мифопоэтического образа "ананки" в философскую категорию необходимости можно считать начавшимся.

Следующий этап этого процесса может быть прослежен благодаря сохраненному Симпликием (комм. к "Физике", 24, 13) фрагменту сочинения Анаксимандра: "Сушие [вещи]... погибая по необходимости [*κατὰ τὸ χρεῶν*]... несут наказание и получают друг от друга возмездие [*δίκην*] за несправедливость [*ἀδικίας*] согласно порядку времени [*κατὰ τοῦ χρόνου τάξιν*]" (Дильс, фр. 9). Речь идет о процессах, имеющих космический масштаб. Для их характеристики кроме представления о необходимости привлекается также представление о "порядке времени", которое имплицитно содержит идею некоторой космической, т.е. универсальной природной, закономерности. Таким образом, мы имеем дело с попыткой увязать представление о необходимости с идеей закона, и это может рассматриваться в качестве важнейшего приобретения на данном этапе формирования философской категории необходимости.

Но сама идея универсального космического закона возникает у Анаксимандра на основе представлений, имеющих корни в современной ему социальной действительности и нашедших преломление и в мифопоэтических образах, близких к образу судьбы. Анаксимандр как бы переводит в космологический план представления, выражающие основные морально-правовые ценности утверждающегося нового общественно-политического образования – города-государства²⁸, порядок в котором обеспечивался

²⁸ См.: Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. С. 137 слл.

равновесием противоборствующих сил. Подобно тому как в политике закон справедливости и равноправия осуществляется через взаимное ограничение чрезмерных притязаний враждующих сторон и поэтому такой закон должен стоять как бы над сталкивающимися интересами, так и в космосе Анаксимандра закон является собой высшее начало, обеспечивающее порядок равноправия борющихся космических сил и тоже стоит как бы над самими этими силами. Это напоминает ситуацию, которую мы уже рассматривали ранее в связи с концептом "мойры", и для характеристики которой мы использовали понятие ограничивающей власти причитающейся доли. "Мойра" в той ситуации тоже оказывалась как бы высшей силой, стоящей даже над верховными богами, поскольку каждый из них имел свою "мойру", пределами которой ограничивалась его власть (см.: гл. III, § 1). Имели мы возможность убедиться и в том (см.: гл. III, § 6), что еще гомеровские представления о судьбе репрезентировали и "закон" верховенства социальных норм как "закон" справедливости, нарушение которого влечет за собой возмездие. Все это позволяет утверждать, что во многом Анаксимандр опирался на традицию, задолго до него сложившуюся в рамках представлений о судьбе.

Вместе с тем и содержание представлений Анаксимандра о способе осуществления космического закона, или "порядка времени", и особенно специфика терминологии для выражения данного содержания (термины $\deltaίκη$, $\alphaδικία$) делают анаксимандровскую идею закона близкой не только старым представлениям о судьбе, но и сравнительно новому для того времени образу Дики, который являл собой, в отличие от образа судьбы, прямое олицетворение принципа справедливости, т.е. принципа, содержание которого (как мы уже подчеркивали это в предыдущем параграфе) имеет внутренний рациональный смысл, и этим образ Дики существенно отличается от образа судьбы. Благодаря тому, что космический порядок у Анаксимандра тоже регулируется в соответствии с принципом "дики", рациональному характеру этого последнего оказывается причастной и рождающаяся в форме представления о таком порядке новая идея закона.

Таким образом, уже на начальных этапах генезиса категории необходимости в древнегреческой философии оказывается возможным зафиксировать ее связь с рождающейся одновременно идеей закона. Первоначальный способ выражения этой идеи у Анаксимандра обнаруживает свою зависимость от социально-политических и морально-правовых представлений его эпохи. Что же касается связи как его представлений о необходимости, так и намечающейся у него идеи закона с мифологическими

образами, то эта связь проявляется и как связь с мифологическими представлениями о судьбе, но гораздо более непосредственно как связь с родственным им и все же существенно отличающимся от них образом Дики. Это позволяет говорить о том, что разработка философских категорий закона и необходимости с самого начала не сводилась к осмыслению, усвоению и рационально-понятийному выражению концептуального содержания мифологемы судьбы, но включала и определенное дистанцирование от нее.

Связь рождающейся философской категории необходимости непосредственно с мифологемой судьбы более явно проявилась у Парменида. О том, что у него образ персонифицированной Ананки функционально близок к образу Мойры, мы уже упоминали выше. Теперь рассмотрим к этим парменидовским образам Ананки и Мойры более внимательно. Даже если персонификация Ананки имела у Парменида условный характер, прибегая к этому приему персонификации, философ явно опирался на мифопоэтическую традицию и, возможно, на традицию, идущую от орфиков. На связь парменидовского образа Ананки с мифопоэтической традицией указывает и то, что философ использует уже хорошо нам знакомую эпическую формулу *κράτερη Ἀνάγκη* (см.: Дильс, В 8. 30). Космический масштаб роли парменидовской Ананки заставляет вспомнить и о том, что еще у Гесиода "ананка" принуждает Атланта к его "мойре" держать все небо, и об орфической Ананке, простирающейся над всем универсумом. Парменид, по сути, прибегает к аналогичному образу, но с учетом своих представлений об универсуме и для их обоснования: Ананка у него держит все бытие "в оковах границы, охватывающей его со всех сторон. Поэтому бытие не может быть бесконечным. Ведь оно не имеет ни в чем недостатка. А если бы у него не было [конца], то ему недоставало бы всего" (Там же, В 8. 31-33).

Если теперь обратиться к парменидовской Мойре, то оказывается, что Мойра тоже "связала бытие с законченностью в себе и с неподвижностью" (Там же, В 8. 37-38). Как видим, образы Ананки и Мойры близки у Парменида не только чисто внешне, поскольку он вводит один образ вслед за другим, но и функционально. Ананка "ответственна" у философа за то, что бытие не имеет ни в чем недостатка, т.е. обладает внутренней самодостаточностью. Мойра обеспечивает бытию нечто весьма близкое, едва ли не тождественное – законченность в себе, внутреннюю завершенность.

Здесь мы имеем возможность видеть, как формировалось в древнегреческой философии еще одно понятие, а именно понятие субстанции в том его понимании, которое получило свое закон-

ченное концептуальное выражение только в Новое время, у Спинозы. Статус самодостаточности, или субстанциальности, бытия Парменид обосновывает "ссылкой" на то, что он обеспечивается Мойрой. И в этом заключен глубокий смысл, ибо Мойра олицетворяла силу, абсолютная власть которой распространялась на все, в том числе и на верховных богов. Ее абсолютные, роковые для всех предрешения настолько ее внутреннее, суверенное дело, не подвластное никаким внешним влияниям, что они выглядят как не имеющие никаких доступных разумному постижению оправданий: рок "сам по себе не поддается уразумению и непонятен"²⁹.

Иррационалистически-индетерминистическая тенденция в концептуальном содержании мифологемы судьбы раскрывается здесь с совершенно неожиданной стороны – как обратная сторона доведенной до своего логического завершения идеи абсолютного самодовления, абсолютной суверенности, самодостаточности. Парменид и переносит эту содержащуюся в представлениях о Мойре идею на свое бытие, обосновывая статус самодостаточности бытия тем, что Мойра "связала бытие с законченностью в себе". Напомним, что у Эсхила в "Прометее прикованном" (511) Мойра имеет эпитет *τελεσφόρος*, который переводится и как "осуществляющая предначертания", и как "завершенная", "законченная", "целая". И именно в этой эсхиловской трагедии наиболее отчетливо и последовательно проводится идея, что Мойра есть высшая в универсуме сила.

Таким образом, и Парменид убедительно демонстрирует, что рождающаяся философия намечала подступы к важнейшим своим категориям, осуществляя рефлексию над достаточно глубоким мировоззренческим содержанием, которое заключали в себе мифологические образы.

Тесная связь категорий закона и необходимости с мифологическими представлениями о судьбе сохраняется и у Гераклита. Более того, у него влияние мифологемы судьбы на генезис этих категорий проявляется наиболее явным образом. В то же время именно Гераклит внес значительный вклад в разработку и утверждение таких аспектов содержания данных категорий, которые делали их не просто отличными от соответствующих представлений, заключающихся в мифологеме судьбы, но противоположными им. Этот вклад был предопределен гераклитовской идеей всеобщего разумного закона, или логоса, которая составляет одну из важнейших особенностей учения Гераклита.

²⁹ Гегель Г. Эстетика. М., 1969. Т. 2. С. 214.

В последнее время в литературе становится влиятельной точка зрения, согласно которой к Гераклиту эта идея не имеет никакого отношения и приписывать ее философу – значит смотреть на него глазами стоиков³⁰. Далее всех в этом направлении пошел М. Уэст, который сводит значение термина λόγος в соответствующих гераклитовых текстах к обыденному его значению – “слово”, “речь” в смысле “сообщение”, “описание” (английское account)³¹.

В некоторых фрагментах Гераклита данный термин употребляется и в этом значении. Но есть и фрагменты, атрибуцию которых Гераклиту никто не оспаривает, а мировоззренческое содержание которых особенно значительно и контекст которых не позволяет согласиться ни с крайней точкой зрения Уэста, ни с ослабленными ее вариантами. Это – известные фрагменты В 1, В 2, В 31 и В 50. Приведем их:

В 1: “...этот логос существует вечно... все совершается по этому логосу...”

В 2: “Поэтому необходимо следовать всеобщему. Но хотя логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание”.

В 31: “Превращение огня; сначала – море, море же – наполовину земля и наполовину претер... море мерами разлагается по тому же логосу, какой и прежде был до возникновения земли”.

В 50: “Не мне, по логосу внимая, мудро признать, что все едино”.

Если не пытаться отрицать очевидное, то нельзя не признать, что, согласно приведенным фрагментам, по логосу совершается все (В 1), логос всеобщ (В 2), по логосу все едино (В 50), логос существует объективно (В 1, В 31) и притом вечно (В 1). Но если гераклитовский логос – это нечто объективное, вечное и универсальное, если он то, согласно чему все следует признать единым, и если он при этом не универсальный мировой закон, то что же тогда следует понимать под универсальным мировым законом? Приведенные фрагменты не позволяют сомневаться в том, что стоики имели серьезные основания возводить “родословную” идеи такого закона именно к Гераклиту, и факт ее дальнейшей разработки стоиками сам по себе еще

³⁰ См.: Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. С. 184 слл.

³¹ West M.L. Early greek philosophy and the orient. Oxford, 1971. P. 124–129.

не дает повода заключать, что к ее формированию Гераклит не имеет никакого отношения.

Связь понятия необходимости с идеей космического закона у Гераклита в некоторых чертах напоминает такую связь у Анаксимандра... "Также он [Гераклит] принимает некоторый порядок [τάξις] и определенное время [χρόνον] для переменны мира [κόσμου] согласно роковой необходимости [κατά τινα εἰμαρμένην ἀνάγκην]" (Симпликий, комм. к "Физике" 23,33). Даже некоторые термины, которые Симпликий использует при изложении концепции Гераклита, совпадают с терминами из приведенной выше цитаты из Анаксимандра.

Как явствует из этого свидетельства Симпликия, перемены мира Гераклит характеризует не просто как необходимые, а как совершающиеся "согласно роковой необходимости". Стобей (I, 5, 15) приводит в качестве фрагмента самого Гераклита выражение ἔστι γὰρ εἰμαρμένα πάντα... ("ибо имеются определения судьбы на все случаи...") (Дильс, В 137). Его относят к сомнительным фрагментам, но не исключается и

"возможность, что фрагмент в конечном счете гераклитовский"³². Выше (гл. V, § 3) мы цитировали стихи Феогнида, в которых встречается причастие εἰμαρμένος, причем в фаталистическом контексте. Следовательно, во времена Гераклита оно уже было введено в употребление, что также говорит в пользу предположения о возможности использования его и Гераклитом. Поскольку оно производно от того же глагола μείρομαι, что и слово μοῖρα, оно самым непосредственным образом ассоциируется с образом судьбы.

Что же касается слова "ананка", то его использование Гераклитом тоже признается возможным³³. Уэст полагает, что Гераклит, говоря о необходимости, "не отдавал твердого предпочтения какому-либо одному слову"³⁴. Использует Гераклит и слово χρεών ("необходимость"). Сохранился фрагмент, в котором он недвусмысленно утверждает всеобщий характер необходимости: "все происходит через борьбу и по необходимости [κατ' ἔριν καὶ χρεών]" (Дильс, В 80). Таким образом,

³² Kirk G.S. Heraclitus: The cosmic fragments. Cambridge, 1954. P. 305.

³³ См.: Ibid. P. 304; West M.L. Early greek philosophy... P. 137.

³⁴ West M.L. Early greek philosophy... P. 137.

по Гераклиту, "власть" необходимости и судьбы столь же всеобща, как и логос. Доксографическая традиция прямо утверждает, что он отождествлял логос, судьбу и необходимость. Так, имеются свидетельства Аэтия, согласно которым логос и необходимость, по Гераклиту, – это рок:

"Гераклит учит... судьба же логос *εἰμαρμένῃν δὲ λόγον ἴ...*" (Аэтий, I, 7, 22);

"Гераклит: все происходит по определению судьбы *πάντα καὶ θ' εἰμαρμένῃν ἴ*, последняя же тождественна с необходимостью *ἀνάγκῃν ἴ*" (Там же, 27, 1).

И приведенные фрагменты сочинения самого Гераклита, и свидетельства о его учении Симпликия и Аэтия дают основание полагать, что в целом гераклитовская картина мира была фаталистической. Во второй главе (§ 3) мы приводили еще один фрагмент, в котором Гераклит называет Гомера астрологом, опираясь на гомеровское утверждение о неизбежности осуществления предрешений судьбы. Это свидетельствует, что Гераклит ясно осознавал фаталистический характер гомеровских представлений о судьбе. Таким образом, не мог он не сознавать, что концептуальное содержание идеи судьбы как таковой равноценно смыслу положения о всеобщей "власти" необходимости, а следовательно, он должен был сознавать и то, что его собственное учение о роке и о том, что все происходит по необходимости, тоже фаталистическое.

Итак, то, что Гераклит осознавал фаталистический смысл гомеровских представлений о судьбе, и то, что фатализм собственного гераклитовского понятия судьбы, по существу, совпадал с фатализмом мифологических представлений о судьбе, позволяет нам сделать следующее заключение. Наш тезис, что в формировании категорий закона и необходимости в учениях первых древнегреческих философов значительную роль играла рефлексия над содержанием мифологических представлений о судьбе, подтверждается и в случае с учением Гераклита. В этих представлениях философ находит идею всеобщего фатализма и использует ее, чтобы подчеркнуть всеобщность и непреодолимую силу необходимости. Даже его понятие логоса как всеобщего мироуправляющего закона объективно было продолжением и доведением до логического завершения безлично-фаталистической тенденции в представлениях о судьбе: логос не только отождествлялся Гераклитом с необходимостью, но и мыслился им как объективный закон, в понятии которого находило свое завершение развитие идеи судьбы как безличной необходимости.

Но вклад Гераклита в разработку категорий закона и необходимости не ограничен тем, что он отразил указанные аспекты концептуального содержания мифологемы судьбы. Вве-

для понятие логоса, он не только завершал развитие идеи безличной необходимости, но и полностью освобождал ее от мифологической формы выражения, а тем самым освобождал ее и от той сопряженности с личностно-волюнтаристической тенденцией, которую она имела в мифологических представлениях о судьбе. И только будучи освобожденной от этой мифологической формы, она и могла составить содержание философской категории закона. А связав и даже отождествив необходимость с логосом, философ существенно углубил и противоположность между формирующейся философской категорией необходимости и мифологемой судьбы. В этом плане особенно значимыми представляются следующие три направления разработки Гераклитом категории необходимости.

Во-первых, логос Гераклита – это внутренний для мира закон: "Гераклит объявил сущностью судьбы логос, пронизывающий субстанцию вселенной" (Аэтий, I, 28, 1). В мифологии же судьба – это сила, внешняя по отношению к миру и внешне управляющая всеми событиями в нем. Представление о такой внешней силе не изжито и самим Гераклитом (образы Дики и Эриний, контролирующих соблюдение Солнцем его "меры"). Но гераклитовская идея логоса демонстрирует, что, осмысливая природу необходимости, древнегреческая философия вырабатывала концепцию, диаметрально противоположную (в указанном смысле) мифологическим представлениям.

Во-вторых, закон – это "форма всеобщности"³⁵. В древнегреческой философии эта особенность закона со всей определенностью подчеркнута именно Гераклитом. Во фрагменте В 2 (напомним об этом еще раз) он энергично настаивает: "Логос всеобщ". Показателен в этом плане и фрагмент В 114: "Тем, кто желает говорить умно, должно укрепить себя этим для всех общим, как город, законом и много крепче. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх".

В противоположность всеобщности гераклитовского логоса в мифологических представлениях судьба – это прежде всего индивидуальная судьба, особый жизненный удел того или иного индивида, города и т.п. Правда, и власть судьбы тоже всеобща в том смысле, что она распространяется на всех. Но это чисто внешнее, нивелирующее, обезличивающее равенство всех перед судьбой. Со стороны своего внутреннего содержания предрешения судьбы для каждого индивида сугубо индивидуальны. Ника-

³⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 549.

кой общей закономерности, никакой внутренней "логики" в пред-
решениях судьбы, если рассматривать их со стороны их кон-
кретного содержания, мифологические представления о судьбе
не предполагали.

При формировании философской идеи закона его всеобщность
первоначально тоже мыслилась преимущественно во внешнем
плане – как "власть" над всем. Гераклит, как мы только что
видели (фр. В 114), тоже акцентирует этот момент. Более то-
го, если он отождествлял логос с такой необходимостью, идею
всеобщей власти которой он доводил до абсолютного фатализма,
то такая необходимость не только оказывалась неотделимой от
всеобщего закона, но одновременно выступала и как неотъемле-
мая характеристика осуществления всех индивидуальных событий.
Неудивительно поэтому, что, согласно Аэтию, Гераклит отожде-
ствлял необходимость не только с логосом, но и с судьбой.

Однако отмеченное обстоятельство не должно заслонять от
нас главного: у Гераклита необходимость неотделима от лого-
са как всеобщего закона, имманентного самому миру, так что
всеобщность логоса проявляется не только внешним образом –
как власть над всем, но и как внутреннее единство мира. И эта
идея внутреннего единства мира – одна из наиболее страстно
утверждаемых философом идей (см.: фр. В 50).

Наконец, в-третьих, с отсутствием внутренней закономер-
ности в предрешениях судьбы связана и такая их особенность,
как абсолютная недоступность для разумного постижения их ос-
нований, т.е. их иррациональность. Логос же Гераклита не толь-
ко доступен разуму, но, по свидетельству Секста Эмпирика, –
это сам божественный разум, так что "охватывающее нас ра-
зумно и мысляще" (Против ученых", VII, 127).

Дальнейшее развитие категорий необходимости и закона в
древнегреческой философии осуществлялось главным образом
Демокритом, Аристотелем, стоиками и др. Но уже у Демокрита
разработка этих категорий связана с мифологемой судьбы не
столь непосредственно, как у рассмотренных первых древнегреческих философов. При их разработке решающее значение имели
уже собственные основоположения его философии – учение о при-

роде атомов и пустоты³⁶. А мифологические представления о
судьбе, поскольку они продолжали оставаться весьма распро-
страненными, не могли не приниматься при этом в расчет, но
уже не столько в плане такой рефлексии над их содержанием,

³⁶ См.: Горан В.П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984.

которая в значительной мере обеспечивала содержательное наполнение рождающихся философских категорий, сколько в качестве объекта критического и даже резко отрицательного отношения. Но проявилось это у Демокрита в большей мере в связи не с категориями закона и необходимости, а с категорией случайности.

3. ЭВОЛЮЦИЯ ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИ-ИНДЕТЕРМИНИСТИЧЕСКОЙ ТЕНДЕНЦИИ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ О СУДЬБЕ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА КАТЕГОРИИ СЛУЧАЙНОСТИ

Если сопоставить, с одной стороны, эволюцию безлично-фаталистической тенденции, усиление которой в древнегреческих мифологических представлениях о судьбе столь явно выразилось во все большем сближении образов судьбы и "ананки", завершившимся их отождествлением, и, с другой стороны, эволюцию индивидуалистической тенденции в реальной жизни древнегреческого общества, отразившуюся в общественном сознании и непосредственно – в развитии личностного самосознания и идей свободы и индивидуальной ответственности человека за свои деяния, и опосредствованно – в развитии личностно-волево-таристической и индивидуализирующей тенденций в представлениях о судьбе, то обнаруживается, что эти процессы протекали параллельно. В свете сделанных нами ранее (гл. III, гл. VI, § 1) выводов о социогенной природе мифологических представлений о судьбе это представляется естественным и закономерным. Вместе с тем с учетом и социогенной природы мифологии судьбы, и выводов о диалектике основных тенденций, составляющих ее концептуальное содержание, можно полагать столь же закономерным, что параллельно процессу усиления индивидуалистической тенденции в жизни общества в мифологических представлениях о судьбе усиливалась не только безлично-фаталистическая, но и иррационалистически-индетерминистическая тенденция. И это предположение подтверждается. Действительно, параллельно процессу сближения концептов судьбы и необходимости шел и процесс сближения концептов судьбы и слепого случая, который тоже завершился их отождествлением.

Но чтобы понять, почему иррационалистически-индетерминистическая тенденция в древнегреческих представлениях о судьбе получила свое конкретное выражение именно в форме представления о судьбе как о случае, надо учесть, что в рассматриваемую эпоху античный человек все в большей степени начал ощущать на себе влияние нового фактора – той стихийности

в общественной жизни, которая была обусловлена, в конечном счете, теми же базисными процессами, которые питали и индивидуалистическую тенденцию, а именно утверждением частной собственности и развитием товарно-денежных отношений. Дело в том, что товарное производство в условиях частно-собственных отношений порождает феномен отчуждения от человека продуктов его же деятельности. Последние, выходя из-под контроля человека, становятся неподвластной человеку, кажущейся ему чуждой, слепой, а зачастую и враждебной силой, которая, к тому же, господствует над ним³⁷.

Усиление, благодаря частной собственности, автономности индивида, которое является оборотной стороной ослабления его зависимости от общинно-полисного целого, и в то же время усиление его зависимости от стихийных общественных сил в конце концов не могло не вести к кризису отношений между индивидом и полисом, к кризису полиса. И, действительно, в конце V – начале IV в. до н.э. классический древнегреческий полис был поражен кризисом, и, как заключает Л.М. Глускина, анализируя природу этого кризиса, "главная беда классического греческого полиса была в том, что он перестал быть условием *sine qua non* существования различных слоев своего гражданского коллектива"³⁸.

Сопоставление этого кризиса классического древнегреческого полиса, с одной стороны, и тех акцентов, которые делаются в это время в представлениях о судьбе, а также изменений в отношении античного человека к судьбе – с другой, позволяет как бы подвергнуть определенной проверке наши выводы о социогенной природе мифологемы судьбы. Если верно наше положение, что специфические для античного общества взаимоотношения между индивидом и общинно-полисным целым, определяемые в конечном счете двойственностью античной формы собственности, являются социальной почвой античных представлений о судьбе, то, во-первых, процессы, вызвавшие кризис как раз этих взаимоотношений между индивидом и полисом, не могли не найти своего отражения в соответствующих изменениях представлений о судьбе, и, во-вторых, кризис этого отношения не мог не вызвать кризиса и самой идеи судьбы.

³⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 36.

³⁸ Глускина Л.М. О специфике греческого классического полиса в связи с проблемой его кризиса // Вестн. древней истории. 1973. № 2. С. 39.

Чтобы убедиться в том, что именно так и обстояло дело, присмотримся внимательнее к только что отмеченным социальным процессам и соответствующим особенностям представлений о судьбе на этом этапе античной истории. В VII–V вв. до н.э. развиваются институт частной собственности и товарно-денежные отношения, все более утверждается индивидуализм в экономической и социальной жизни. Дж. Томсон, несомненно преувеличивая, утверждает даже, что в конце концов "в греческой демократии личность оказывалась "свободной" от всех других отношений, кроме тех, которые определялись мистической связью товарного обмена"³⁹. Развитие товарных отношений сопровождается усилением стихийности в жизни общества и роли случая в жизни античного человека. Это подчеркивал в свое время Энгельс: "Постепенно товарное производство становится господствующей формой.

При товарном производстве, производстве уже не для собственного потребления, а для обмена, продукты по необходимости переходят из рук в руки. Производитель при обмене отдает свой продукт; он уже не знает, что с ним станет. Когда же в роли посредника между производителями появляется деньги, а вместе с деньгами купец, процесс обмена становится все запутаннее, конечная судьба продуктов еще неопределеннее... производители утратили власть над всем производством условий своей собственной жизни, но эта власть не перешла и к купцам. Продукты и производство попадают во власть случая (подчеркнуто мной. – В.Г.).

Но случайность – это только один полюс взаимозависимости, другой полюс которой называется необходимостью... Чем больше какая-нибудь общественная деятельность, целый ряд общественных процессов ускользает из-под сознательного контроля людей, выходит из-под их власти, чем более эта деятельность кажется предоставленной чистой случайности, тем больше с естественной необходимостью пробивают себе дорогу в рамках этой случайности свойственные ей внутренние законы. Такие законы господствуют и над случайностями товарного производства и товарообмена: отдельному производителю и участнику обмена они противостоят как чуждые, вначале даже неведомые (подчеркнуто мной. – В.Г.) силы..."⁴⁰.

³⁹ Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Первые философы. С. 196.

⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 174–175.

Мы позволили себе привести столь большую цитату потому, что содержащийся в ней анализ процессов, связанных с развитием в древнегреческом обществе товарно-денежных отношений, делает понятным, почему в античных представлениях о судьбе в это время на первый план наряду с образом "ананки" все более выдвигается и образ слепого случая, $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$, а также происходит определенная трансформация и самого этого образа. Будучи производным от глагола $\tau\upsilon\chi\acute{\alpha}\nu\omega$ (= "достигать", "попадать", "встречать", "удаваться", "оказаться", "происходить случайно" и т.п.), существительное $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ многозначно: "встреча", "случай", "удача", "счастье", "судьба" и т.п.⁴¹ Так же как и слово "ананка", в значении "судьба" оно стало употребляться сравнительно поздно. В гомеровском эпосе в этом значении оно еще не употребляется, но некоторый намек на возможность сближения образов "тюхи" и судьбы можно видеть в "Илиаде" в словах Геры, которая не позволяет Афине сражаться за ахейян против Зевса: "Пусть из них иной погибает, иной живет, кому как случится [$\acute{o}\varsigma\ \kappa\epsilon\ \tau\acute{\upsilon}\chi\eta$], он же [Зевс. - В.Г.] пусть, что мыслит в душе, Троянам и Данайцам присудит как должно" (VIII, 429-431). Мы уже обращались к этому пассажи, когда обсуждали вопрос о Зевсе как субъекте человеческих судеб. Но если Зевс действительно предстает здесь в качестве субъекта судьбы, то и употребление слова "тюха" тоже следует признать имеющим некоторое отношение к представлениям о судьбе и создающим прецедент такого его употребления. Так же как и "ананка", "тюха" в гомеровском эпосе еще не персонифицирована. Но, теперь уже в отличие от "ананки", ее персонификация была осуществлена в древнегреческой мифологии достаточно рано. Уже у Гесиода персонифицированная $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ фигурирует в качестве одной из Океанид (см.: "Теогония", 360). В качестве Океаниды она встречается и в одном из так называемых гомеровских гимнов - в гимне "К Деметре" (420)⁴². Тюха у Гесиода (автор гимна "К Деметре", по-

⁴¹ См.: Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1977. Т. IV (Р. 1). Р. 1142.

⁴² Ссылки на гомеровские гимны делаются по изданиям: Эллинские поэты / В переводах В.В. Вересаева. М., 1963 (русский перевод); Homeri Opera et reliquiae. Oxonii, 1896 (древнегреческие тексты).

видимому, следовал Гесиоду⁴³) даже не выделена из группы своих сестер, и ее образ еще далек от образа могущественной богини судьбы.

Напротив, она сама подвластна судьбе, и доставшийся ей жребий, кстати, общий с жребием ее сестер – Океанид, весьма скромнен:

Вместе с царем Аполлоном и с Реками мальчиков юных
Пестуют девы, – такой от Кронида им жребий достался.
(“Теогония”, 347–348)

Как видим, этот жребий Океаниды получили от Зевса, а не от божеств судьбы, и, следовательно, Тюха подчинена судьбе даже не напрямую, а опосредствованно: исполняя волю Зевса. Вместе с тем, как подчеркнул в свое время еще Аллегр, значение имени Тюхи “является наиболее общим из всех”⁴⁴ значений имен Океанид, перечисленных Гесиодом, что не могло не сказаться на дальнейшей судьбе ее образа в мифологии и в культе.

На основании в основном более поздних свидетельств о изображении Тюхи Аллегр пришел к выводу, что она не была изначально богиней случая, репрезентирующей капризы Фортуны, что первоначально она была “богиней благотворной”⁴⁵, “богиней счастья”, и ее культ первоначально был локальным⁴⁶. А поскольку процветание греков той эпохи зависело главным образом от агрокультуры и морской торговли, то в качестве Океаниды, т.е. одной из водных нимф, Тюха могла первоначально представляться покровительницей плодородия полей и богатства. В подтверждение этих выводов Аллегр ссылается на такие более поздние свидетельства, как изображения богини с рогом изобилия в руке (ср.: Павсаний, VII, 26, 8), ассоциированность ее образа с образом Благотворного Демона (Ἀγαθὸς Δαίμων), функция которого как божества плодородия часто симво-

⁴³ См.: Allègre F. Étude sur la déesse grecque Tyche. Paris, 1889. P. 2.

⁴⁴ Ibid. P. 7.

⁴⁵ Ibid. P. 5.

⁴⁶ Ibid. P. P.7.

лизировалась фаллосом или же змеей – символом плодородия полей и т.д.⁴⁷ Показательно в этом плане и то, что Благотворному Демону давали иногда имя *Τύχον*, что тоже подтверждает близость его образу образу Тюхи⁴⁸.

Но даже если это так, если первоначально Тюха ведала плодородием, то уже этот ее первоначальный образ должен был быть близким образу божеств судьбы, которые, как мы видели, тоже и покровительствовали плодородию (связь с мотивом рождения) и представлялись подателями счастья (но одновременно и несчастий) людям.

С учетом всего изложенного не должно удивлять, что очень скоро после Гесиода, уже в VII в. до н.э., Архилох, один из зачинателей новой, лирической, поэзии, "которая дала новую жизнь старым идеям, приспособлявая их вместе с тем к запросам нового индивидуализма"⁴⁹, уже ставит в прямое соответствие друг другу "мойру" и "тюху", относя на их счет все, что выпадает в жизни человеку:

Все [*πάντα*] человеку, Перикл, Судьба [*μοῖρα*]
посылает и случай [*καὶ τύχη*].

(Архилох, фр. 56 / Пер. В. Вересаева)

Образ "мойры" как судьбы, предопределяющей всю жизнь человека, вполне традиционен и привычен. Но то, что "мойре" в этой ее функции приравняется "тюхе", – это нечто совершенно новое. Этим "тюхе" сразу же придается тот статус судьбы, который уже прочно утвердился к этому времени за "мойрой". Более того, не исключено, что Архилох употребляет здесь слово *τύχη* уже в самом общем значении – "случай", а не в его более частных значениях – "удача", "счастье" и т.п. Такое предположение можно сделать на основании других фрагментов. Наиболее показательны в этом отношении следующие стихи:

Можно ждать чего угодно, можно веровать всему,
Ничему нельзя дивиться, раз уж Зевс, отец богов,
В полдень ночь послал на землю, заградивши свет лучей
У сияющего солнца. Жалкий страх на всех напал.

⁴⁷ См.: Ibid. P. 9 ff.

⁴⁸ См.: Ibid. P. 10.

⁴⁹ Berry E. G. The history and development...

P. 7.

Все должны отныне люди вероятным признавать
И возможным...

(Архилох, фр. 65, 1-6 / Пер.
В. Вересаева)

Эти стихи Архилоха – свидетельство того, сколь значительным было внимание общественного сознания той эпохи к феномену случая. Факт солнечного затмения (вероятнее всего, в 648 г. до н.э., но, возможно, и в 711 г. до н.э.), как явления редкого и для древнего человека неожиданного, был, несомненно, значительным поводом подчеркнуть, что "можно ждать чего угодно" в этом мире. Но все же его можно рассматривать как всего лишь повод, который только актуализировал внимание к роли неожиданного, непредвиденного, случайного. И подчеркивание всеобщности вывода о возможности чего угодно, т.е., по сути, вывода о всевластии случая, перекликается с содержанием фрагмента 56 о роли "тюхи" в жизни человека.

В качестве повода подчеркнуть превратность человеческой судьбы поэт использует и другие события. Таким поводом может служить радостное событие:

Судьба превратна. Ты – на малом челноке
Большую радость из Гортины мне привез –
Ты жив! Добычей рыб и коршунов не стал!

(Архилох. Ямбы, 17, 16-18 / Пер.
С. Лурье)⁵⁰

Но им может быть и событие горестное:

Лучших бойцов поглотила волна многошумного моря,
И под напором тоски тяжело вздымается грудь.
Но, дорогой, возлагая на нас неизбежные беды,
Боги лекарством от них дали терпение нам.
То одного, то другого беда настигает: сегодня
К нам обратилась, и мы кровью исходим от ран.
Завтра наступит черед для других...

(Архилох. фр. 50 / Пер. Г. Церетели)

То, что у Архилоха не было недостатка в подобных поводах, и позволяет говорить, что внимание к роли случая в человечес-

⁵⁰ Нумерация дана по изданию: Парнас: Антология античной лирики. М., 1980.

кой жизни было для поэта отнюдь не случайным и что он, в свою очередь, был только выразителем вполне определенных тенденций, характерных для общественного сознания той эпохи.

Об этом же свидетельствуют и стихи его современника Семонида Аморгосского:

Не сами мы
Судьбу решаем нашу. Кратковечные,
Как овцы, мы проводим жизнь, не ведая,
Какой конец нам бог готовит каждому.
(Семонид Аморгосский, I, 2-5 /
Пер. В.Вересаева)

Тщетны людские надежды. Вместо благополучия, к которому стремятся люди, их ожидают болезни, старость, смерть:

Нейдет из бедствий мимо ни единое.
Но тысячи страданий, зол и горестей
Повсюду стерегут людей...
(Там же, 20-22)

Как видим, Семонид акцентирует не только подверженность людей подстерегающим их случайностям, но и то, что людям неизвестна их судьба, что в этом они подобны овцам. Иначе говоря, в представлениях о судьбе начинают отчетливо проступать и индетерминистическая, и иррационалистическая тенденции.

И это неудивительно, ибо время жизни Архилоха и Семонида – это переходное время, время глубоких и важных изменений в историческом развитии Древней Греции, время трансформации разлагающегося родового строя в рабовладельческий строй и соответствующего усложнения экономических, социальных, культурных условий жизни древнего грека, время острых противоречий, перерастающих порой в кровопролитные столкновения, время становления стихии рыночных отношений, словом, время перемен, делающих условия жизни человека нестабильными, так что обращение к теме превратности человеческих судеб в свете сказанного представляется вполне закономерным. Вместе с тем факт обращения к этой теме Архилоха и Семонида свидетельствует о возрастании не только объективной зависимости людей от сил, которые подчинены игре случая, но и субъективного интереса, интереса общественного сознания к этой объективной особенности условий, в которых жил человек в ту эпоху, свидетельствует о том, что эта их особенность становится объектом мировоззренческой рефлексии.

Обращает на себя внимание и то, что параллельно с усилением иррационалистически-индетерминистической тенденции в

представлениях о судьбе, проявившимся в сближении образов "мойры" и "тюхи", у того же Архилоха отчетливо виден и уже отмечавшийся нами выше (см. гл. IV, § 2) отказ от традиционного отношения к судьбе как к смерти, дающей славу:

Кто падет, тому ни славы, ни почета больше нет
От сограждан. Благодарность мы питаем лишь к живым, —
Мы, живые. Доля павших, — хуже доли не найти.
(Архилох, 61 / Пер. В. Вересаева)

Иначе говоря, симптом усиления иррационалистически-индетерминистической тенденции в представлениях о судьбе сопровождается симптомом того, что судьба начинает восприниматься античным человеком как нечто не только непостижимое, но и тягостное.

Это пессимистическое отношение к человеческой судьбе чувствуется, как мы видим, и у Семонида. Характерно оно и для многих других поэтов этой эпохи. Но дальше всех пошел в его выражении Феогнид:

Лучшая доля для смертных — на свет никогда не родиться
И никогда не видеть яркого солнца лучей.
Если ж родился, войти поскорее в ворота Аида
И глубоко под землей в темной могиле лежать.
(Феогнид, 425–428 / Пер. В. Вересаева)

И у него же наиболее явственна связь этого пессимизма с переходным характером эпохи, с крушением старого порядка вещей и утверждением (насиловственным) нового.

Отсюда можно заключить: то, что в представлениях о судьбе все более на первый план выступает безосновность и непостижимость предрешений судьбы, отнюдь не случайным образом коррелирует с тем, что одновременно власть судьбы начинает ощущаться человеком как нечто тягостное. И то, и другое есть отражение кризиса традиционных социальных структур, когда для индивида объективно начинает утрачивать смысл их "власть" над ним.

Итак, с одной стороны, у Гесиода уже фигурирует персонифицированная Тюха, но фигурирует в качестве всего лишь одной из Океанид, образ которой еще далек от того, чтобы она воспринималась как могущественная богиня судьбы. С другой же стороны, у Архилоха концепт "тюхи" еще не персонифицирован, но зато уже соотнесен с концептом "мойры" и вполне отчетливо выражает идею судьбы. Процесс сближения образа персонифицированной Тюхи и нового концепта "тюхи" был, по-видимо-

му, достаточно длительным. Их сближению могло способствовать то, что у так называемых гномических поэтов (Солона, Феогида и др.) слово "тюха" "довольно часто используется в качестве общего имени, обозначающего нечто счастливое. Если $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ у них не сама богиня счастья, то, по меньшей мере, она — счастье, которое зависит от бога"⁵¹.

Нельзя не отметить, что и эти поэты, утверждая, что боги посылают людям "тюху", одновременно подчеркивают и непостижимость для человека его судьбы. Так, согласно Солону,

в начинанье лобом злые беды таятся,
И неизвестно, какой делу положен конец.
(Солон. Элегии, 6, 65-66)

Ему как бы вторит Феогид:

Кири! Не сам человек — творец своей жизненной доли
Счастье и бедствия шлот боги — податели нам.
Знает ли кто из людей, устремляясь к задуманной цели,
Что достижение даст, благо иль тяжкое зло?
Часто мы думаем зло сотворить, — и добро совершаем;
Думаем делать добро, — зло причиняем взамен.
И никогда не сбывается то, чего смертный желает,
Жалко беспомошен он, силы ничтожны его.
Тщетно мы, люди, гадаем и ждем. Ничего мы не знаем.
Все совершается так, как порешит божество.
(Феогид, 133-142 / Пер. В. Вересаева)

И только в V в. до н.э., у Эсхила и у Пиндара, персонифицированная Тюха выступает как наделенная свойствами могущественной богини судьбы. Так, у Эсхила в трагедии "Агамемнон" Вестник, рассказывает, как их корабль уцелел в бурю:

А нас и наш корабль неповрежденными
Как будто кто украсть решил у гибели —
Должно быть, бог, не смертный, у кормила встал!
Судьба благая [$\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ δὲ $\Sigma\omega\tau\eta\rho$]
судном нашим правила...

(Эсхил. Агамемнон, 663-664 /
Пер. С. Апта)

Как видим, Тюха выступает здесь как Хранитель ($\Sigma\omega\tau\eta\rho$),

⁵¹ Allègre F. Étude sur la déesse grecque Tyche. P. 30.

т.е. как благотворная судьба. В трагедии "Семеро против Фив" Эсхил, как подчеркнул Аллегр, "доходит до того, что сближает ее с самим Зевсом"⁵². Действительно, передавая слова великана Капанея, грозившего разрушить Фивы, Вестник говорит:

Его угрозам сбывться да не даст судьба

[ὅτ' μὴ χραίνουσι τὴν γῆν]

Он говорит, что город, независимо

От воли божьей, даже гнева Зевсова

Помехой не считая, превратит в золу.

(Эсхил. Семеро против Фив, 402-405 / Пер. С. Апта)

Правда, сближение "тюхи" и Зевса здесь чисто внешнее. Однако очевидно, что подобно тому, как в "Агамемноне" от Тюхи зависела судьба корабля, здесь от "тюхи" зависит судьба целого города.

Еще более явственно проступают черты могущественной богини судьбы в образе Тюхи, который нарисовал Пиндар в XII Олимпийской оде. Эта ода, по сути, – подлинный гимн этой богине. В ней она воспевается как спасительница Тюха, дочь Зевса. Обращаясь к ней, поэт говорит: "Тобою корабли скорые на понте управляются, на суше брани быстрые и сонмы светоносные. Тобою надежды людские часто, гоняясь за лживыми мечтами, одни кружаться в высоте, другие долу. Еще никто из наземных не обрел горé верного знаменья будущих событий. Гадания о грядущем слепотствуют..." (Пиндар. XII Олимпийская ода / Пер. И. Мартынова). Как видим, здесь уже Тюха ведает важнейшими человеческими делами. Но особенно важным нам представляется то, что поэт приписывает богине такие достижения человека, как искусство кораблевождения, полководческое искусство и т.п. Разум человеческий в оде совсем не упоминается. В полном соответствии с такой картиной абсолютной власти Тюхи над человеческими делами, предполагающей неподвластность их человеческому разумному предсмотрению, утверждается, что знание грядущего для людей в принципе невозможно, и речь идет у поэта не о знании людьми будущего, а всего лишь о человеческих гаданиях о нем. А в царстве слепой Тюхи и эти последние, понятно, тоже "слепотствуют". Поскольку человеческая доля во власти Тюхи, она не только недоступна разумному человеческому предвидению, но отличается и изменчивостью. Хотя Тюха названа поэтом благотворной, в то же

⁵²

Ibid. P. 33.

время от нее "и много неприятного случается смертным свержения" (Там же, 10).

Непостоянство Тюхи и ее непостижимость подчеркивал и Софокл:

Мы не должны ни горькой, ни счастливой
Жизнь человека называть – до смерти.
Вот счастья баловень – вот горя сын –
И что же? Τύχη манием единым
Того низвергнет, этого возвысит.
А как – того не скажет и пророк.

("Антигона", 1155-1160 / Пер.
Ф.Зелинского)

На эти черты богини поэт намекает и в других трагедиях (см., например: "Эдип-царь", 254, 441; "Эдип в Колоне", 1024).

Таким образом, в V в. до н.э. образ Тюхи как форма мифопоэтического осмысления изменчивости человеческой доли и той зависимости человека от сил, которыми управляют законы слепого случая, прежде всего от стихийных социальных сил (о чем и говорил Ф. Энгельс), этот образ вполне сформировался. Причем, поскольку Тюха – это одна из ипостасей судьбы, олицетворяемая этой богиней власть случая выступает как власть внешней, ставшей чуждой человеку и непостижимой силы. "Но что есть Тюха с ее капризами, меняющимися как волны, опрокидывающая одной рукой то, что она построила другой, раздающая наугад свои благодеяния и свои немилости, и кажушаяся издевающейся над заслугами и добродетелью? Не есть ли это персонифицированный беспорядок и даже бессвязность, возмущение, вносимое в закон, безрассудство, заменяющее собой правило...? Это божественное существо, которое... действует только по капризу – самое своеобразное в религии существо..."⁵³.

Но сам факт, что судьба – это теперь и "тюха", свидетельствует об усилении и терминологическом закреплении иррационалистически-индетерминистической тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе. То, что судьба слепа и, следовательно, ее решения не только непроницаемы для разума, но и не имеют никаких разумных оснований, теперь подчеркнуто и терминологически: судьба – это "тюха", т.е. слепой случай.

В предыдущем параграфе было показано, что в первой половине V в. до н.э. в древнегреческих представлениях о судьбе

⁵³ Allègre F. Étude sur la déesse grecque Tyche. P. 46.

имели место усиление и терминологическое закрепление также и фаталистической тенденции. Теперь же можно утверждать, что в рамках мифологемы судьбы происходит как бы дивергенция безлично-фаталистической и иррационалистически-индетерминистической тенденций, ибо преимущественная разработка каждой из них осуществляется в отдельных ипостасях судьбы, так что данные тенденции оказываются в известной мере разведенными по разным образам судьбы.

Поскольку все это нашло свое выражение в тех новых именах, которые имели новые ипостаси судьбы, то мы и говорим о том, что и названные тенденции, и их дивергенция получили соответствующее терминологическое оформление и закрепление: судьба представляется теперь, с одной стороны, как Ананка, т.е. как абсолютная, непреодолимая Необходимость, а с другой, — как Тюха, т.е. как непостоянный, слепой Случай.

фиксируя эту дивергенцию указанных тенденций, мы считаем необходимым сделать оговорку, что сама она тоже выступает всего лишь как тенденция, а не как нечто завершенное, ибо, как мы увидим ниже, преимущественная "разработка" через посредство одной из названных ипостасей судьбы безлично-фаталистической тенденции, а через посредство другой — иррационалистически-индетерминистической тенденции вовсе не означает, что в той или иной из этих ипостасей судьбы исключается возможность проявления, и иногда даже чрезвычайно резкого проявления, не "своей", а противоположной тенденции.

Как безлично-фаталистическая, так и иррационалистически-индетерминистическая тенденции в древнегреческих представлениях о судьбе и ранее выступали как всего лишь две стороны мифологического способа отражения того, что сохранение абсолютного характера зависимости индивида от определенных социальных структур начинало терять для него рациональный смысл. Теперь же усиление этих тенденций отражает как то обострение противоречия между индивидом и полисом, которое приведет в конце концов к кризису классического древнегреческого полиса, так и усиление влияния на жизнь индивида слепой игры социальных сил.

Во-второй половине V в. до н.э. противоречие между индивидом и полисом обостряется настолько, что назревает кризис доверия индивида к традиционным социальным институтам⁵⁴, защитники которых исходили из того, что традиционные уста-

⁵⁴ См.: Лурье С.Я. Антифонт — творец древнейшей анархической системы. М., 1925. С. 12 слл.

новления, прежде всего, соответствующие интересам аристократии, существуют извечно и являются божественными⁵⁵. Поэтому отход от некритического и безоговорочного приятия всевластия судьбы нельзя не расценивать как отражение кризиса доверия к традиционным институтам.

Свидетельства появления во второй половине V в. до н.э. такого неприятия всевластия судьбы можно обнаружить, например, в трагедии Софокла "Эдип-царь". Это выражено в неприятии героями трагедии самих предначертаний судьбы и в стремлении избежать их осуществления. Эдип, например, узнав от оракула свою ужасную судьбу (ему было предопределено убить своего отца и жениться на собственной матери), делает все, чтобы избежать ее. Такое активное неприятие того, что предначертано судьбой, для героев, например, Эсхила было еще совершенно немыслимо. Вместе с тем у Эсхила оставалось и место для представлений, что не все предопределено фатально (условный фатализм). У Софокла же налицо выражение ощущения индивидом своей зависимости от становящихся для него иррациональными социальных сил уже не просто как зависимости фатальной, но и как безысходно-фатальной, тягостно-фатальной. И это наиболее зримо подчеркнуто Софоклом как раз в образе того, кто проявил активное неприятие предначертаний судьбы, в образе Эдипа.

По всей видимости, в этой трагедии нашел свое воплощение апогей развития фаталистической тенденции в древнегреческих мифологических представлениях о судьбе. Действительно, в трагедии "Эдип-царь" Софокл максимально усиливает свойственную мифологическим представлениям о судьбе фаталистическую тенденцию, доводя ее до утверждения безусловного фатализма⁵⁶. А это оборачивается одновременным обнажением того, что мифологеме судьбы свойственна и диаметрально противоположная тенденция – иррационалистически-индетерминистическая.

Особенно отчетливо все это проявляется, если обратить внимание на то, как подан миф об Эдипе в трагедии Софокла по сравнению с более древними вариантами того же мифа. Такой сравнительный анализ предпринял еще в 1915 г. Ф. Зелинский⁵⁷.

⁵⁵ Там же. С. 25.

⁵⁶ См.: Зелинский Ф. Трагедия рока // Софокл. Драмы. М., 1915. Т. II.

⁵⁷ Там же. С. 14–32.

На основе древней схолии на "Финикиянок" Еврипида (ст. 1760) он реконструировал древний эпический вариант мифа об Эдипе и Лае. Движущей пружиной в этом варианте мифа служит "Пелопово проклятие" Лаю. Лай обесчестил сына Пелопа Хрисиппа. Хрисипп покончил с собой, и Пелоп проклял Лая: да не родится у него сын, а если родится, то пусть будет убийцей отца. Гера, ревнительница чистоты брака, послала на Фивы Сфинкса и т.д.

Более поздний вариант мифа, на котором построил свою трилогию ("Лай", "Эдип", "Семеро против Фив") Эсхил, отличается от изложенного тем, что: (1) устранены как движущие мотивы развития событий "Пелопово проклятие" и Гера, (2) введен дельфийский оракул Аполлона. Лая, желающего иметь сына, оракул предостерегает: родившись, он станет убийцей своего отца. "Уже здесь ясно, — пишет Зелинский, — что с устранением Пелопова проклятия миф потерял именно тот элемент, в котором заключалось его этическое оправдание. Аполлон же на поставленный ему вопрос ("чем заслужил Лай такую суровую участь?" — В.Г.) ответил бы: ничем не заслужил; так решил Зевс в своей неисповедимой воле"⁵⁸.

Таким образом, уже у Эсхила, в мифе об Эдипе, явственно проявляется усиление одновременно и фаталистического, и индетерминистического мотивов. Однако фаталистическая тенденция в этом варианте мифа все же "разработана" не до конца. Соответственно не проявляется отчетливо и ее антипод — индетерминистическая тенденция, ибо сохраняются мотив возмездия и, следовательно, обусловленность всей цепи событий, приведших к трагической развязке. Но примечателен характер "греха", за который род Лая настигает столь страшное возмездие: неповиновение Лая оракулу. Оракул предостерег Лая от рождения сына, а Лай пренебрег этим предостережением. Фатализм здесь просматривается (сам оракул с неотвратимостью его исполнения), но фатализм не безусловный, ибо во власти Лая было давать или не давать "первотолчок" всей цепи дальнейших событий, только после этого "первотолчка" становящихся неотвратимыми. Поэтому и индетерминизм, необусловленность "каприза рока" тоже не безусловны. Но если развертывание событий приобретает фатальный характер только после свободного решения Лая родить сына, то индетерминизм рока простирается только до этого пункта, ибо необоснованным является только само поставленное роком Лаю условие: "если родишь, то..."

⁵⁸ Там же. С. 23.

Теперь снова вернемся к Софоклу. В том варианте мифа об Эдипе, который представлен в трагедии "Эдип-царь", он дал "чистую и свободную от всех посторонних примесей греха и возмездия — трагедию рока"⁵⁹. А достиг он этого благодаря переносу центра тяжести с Лая на Эдипа, поскольку обусловленность роковой цепи событий касалась только Лая. На Эдипа эта обусловленность уже не распространяется. Относительно него фатальность назначенного роком уже безусловна. Безусловна в двух смыслах: во-первых, в смысле полного отсутствия какой бы то ни было вины со стороны Эдипа, которая хотя бы в малейшей степени делала его "заслуживающим" столь ужасной участи, т.е. безусловна в смысле совершенной необусловленности по отношению к Эдипу того неслыханного наказания, которое определено ему роком; во-вторых, Эдип, в силу того, что он появился на свет как сын Лая, уже никак не может избежать своей судьбы.

Оба эти аспекта безусловности рока для Эдипа у Софокла подчеркнуты с особой силой. Более того, обыгрывание этих аспектов служит средством предельно драматизировать положение Эдипа. Начнем с первого аспекта. Давая портрет Эдипа, Софокл тщательно "прорисовывает" его положительные черты. Как отмечает А. Боннар, "первая сцена драмы дает нам образ человека, на вершине человеческого величия... В глазах своих подданных он — "первый, лучший из людей". Он ведет за собой великолепную свиту прошлых дел, своих подвигов и благодеяний. Софокл ни в какой мере не сделал этого великого царя честолюбивым монархом, суровым властелином, опьяненным своим счастьем. Софокл наделяет его одними добрыми чувствами, заботой о своем народе... С самого начала драмы его образ воплощает в себе высшие добродетели человека и вождя. Боги, намеревающиеся его поразить, не могут сослаться при этом на его надменность или дерзость. В этом человеке все настоящее, в его высокой судьбе все заслужено"⁶⁰. Очевидно, что это тщательно создаваемое поэтом впечатление "положительности" Эдипа призвано заставить зрителя не просто фиксировать умом, а непосредственно ощутить и глубоко прочувствовать незаслуженность, необусловленность — никакими поступками или даже помыслами — тех бед, которые рок обрушивает на Эдипа.

⁵⁹ Там же. С. 32.

⁶⁰ Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 2. От Антигоны до Сократа. М., 1959. С. 100.

Столь же мастерски Софокл акцентирует и второй аспект безусловности рока. Делает он это, отправив Эдипа в Дельфы, "что бы он и сам знал о тяготеющем над ним роке, делал все от него зависящее для избежания его и тем не менее пал его жертвой"⁶¹. Причем, как выясняет в результате исследования дософокловских вариантов мифа об Эдипе Ф. Зелинский, именно Софокл впервые отправляет Эдипа в Дельфы. В предшествующей мифологической традиции Эдип еще не знает своей судьбы⁶². Этим включением в цепь predeterminedных событий самой свободной человеческой личности, знания ею своей ужасной судьбы и усилий на основе этого знания избежать ее Софокл как бы устраняет возможность смягчить фатализм рока, заменить безусловный фатализм фатализмом обусловленным.

В самом деле, знание человеком конечного результата своих действий и свобода принятия им решений делают реализацию этих действий не неизбежной, а следовательно, становится проблематичной predeterminedность исхода соответствующих событий. Но Софокл выстраивает цепь событий так, что оба эти обстоятельства – и знание Эдипом своей судьбы, и свобода принятия им решений, – способные, казалось бы, устранить безусловность фатализма, трансформировать его в обусловленный фатализм, не только не препятствуют роковому исходу, но, напротив, сами выступают в качестве необходимых условий и активных "исполнителей" его реализации. В итоге идея безусловности рока утверждается Софоклом столь радикально, что возможность каким-либо образом смягчить ее исключается: "Софокл построил действие своей драмы так, как строят машины. Удачный монтаж автора соперничает с ловкостью того, кто расставил западню. Техническое совершенство драмы четкостью своего действия отражает механическое развитие катастрофы, так хорошо подготовленное Неведомым... Нельзя не любоваться тем, как приходят в движение один за другим все рычаги действия, все его психологические зацепки для достижения необходимого результата. Все персонажи драмы, и Эдип первый, сами того не зная, способствуют непреложному развитию событий. Они сами – части этой машины, шкивы и ремни действия, которое не могло бы развиваться без их помощи"⁶³.

⁶¹ Зелинский Ф. Трагедия рока... С. 35.

⁶² Там же.

⁶³ Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 2. С. 99.

Таким образом, в трагедии "Эдип-царь" мы видим, как фаталистическая тенденция в мифологеме судьбы доведена до своего "беспощадно-логического" (Ф. Зелинский) завершения – до утверждения безусловности рока. Вместе с тем эта безусловность означает не только непреложность осуществления, но и необусловленность (в смысле какой бы то ни было рациональной мотивировки) предначертаний рока, так что полная реализация фаталистической тенденции в мифологеме судьбы обернулась одновременно и обнажением неотделимости от нее диаметрально противоположной ей индетерминистической тенденции.

Поэтому неудивительно, что безысходно-, тягостно-фатальная судьба Эдипа весьма часто фигурирует у Софокла как именно изменчивая и непредсказуемая "тюха". О такой судьбе—"тюхе" Софокл говорит устами Иокасты: "Чего бояться человеку? Он под властью судьбы [*τῆς τύχης κρατεῖ*], она же недоступна предвидению [*πρόνοια*]" ("Эдип-царь", 977–978).

Уже из этой реплики Иокасты видно, что Софокл, фиксируя непредсказуемость судьбы—"тюхи", одновременно подчеркивает и ее фатальность для человека, делая это не только, так сказать, на макро-, но и на микроуровне образной ткани своих произведений. Так, он характеризует власть "тюхи" над человеком с помощью того самого глагола *κρατεῖω*, означающего "господствовать", "властвовать", который мы уже встречали в гноме Фалеса. Но у Фалеса речь шла об "ананке", здесь же – о "тюхе". И если, характеризуя "тюху", Софокл ненамеренно употребил тот же глагол, который использовал Фалес, характеризуя "ананку", если случайно получилось так, что фраза Софокла оказалась как бы отзвуком фразы Фалеса, то и в качестве случайного это совпадение показательно. Напомним, что традиция характеризовать судьбу с помощью слов, производных от этого глагола, – весьма древняя, восходящая к Гомеру и, возможно, к еще более древним временам. Сам же этот глагол имеет не только названные значения, но и значения "твердо следовать чему-либо", "твердо держаться чего-либо". Следовательно, его употреблением Софокл как бы подчеркивает, что "изменчивость" "тюхи" – это только поверхность, видимость, за которой стоит неизменность предначертаний судьбы, неотвратимость хода изменчивых (на первый взгляд) событий, ведущих к осуществлению этих предначертаний.

Такая трактовка употребления в данном месте Софоклом слова *κρατεῖω* оправдана, на наш взгляд, ее полным соответствием едва ли не механически осуществляющейся фатальности развертывания событий в трагедии "Эдип-царь". И то, что Иокаста, в уста которой Софокл вложил эту характеристику "тюхи", перед этим восстает против веры в оракула и даже проти-

вопоставляет "вешаниям богов" "дела" слепой "тюхи" ("Эдип-царь", 946-949), а в данном месте подчеркивает непредсказуемость "тюхи" - все это только сильнее оттеняет мотив фатальности "тюхи", придавая ему еще и трагическую окраску, ибо очень скоро Иокасте первой суждено постичь роковой для Эдипа и для нее самой смысл предсказания оракула.

Еще более выразительно (в плане подчеркивания безусловной фатальности "тюхи") словосочетание Софокла ἀναγκὰ τῆς τυχῆς. Примечательно уже то, что Софокл возвращается к нему неоднократно. Так, в одной только трагедии "Аякс" он дважды вкладывает его в уста Текмессы (ст. 485 и 803). Прибегает он к этому выражению и в "Электре" (48). А в "Филокете" (1317) он максимально сближает термины τῆς τυχῆς и ἀναγκὰς, хотя и не соединяет их в одно выражение. Уже одно это настойчивое обращение Софокла к данному образу заставляет признать, что за этим вниманием к нему стоит определенная мировоззренческая идея. А суть этой идеи отчетливо проступает в самом содержании образа, выраженного названным словосочетанием.

Если отвлечься от образного смысла этого словосочетания у Софокла, то, взятое само по себе, оно предстает как внутренне противоречивая словесная конструкция: "необходимая случайность" и даже может восприниматься как выражение диалектической идеи единства взаимоисключающих друг друга понятий необходимости и случайности (ср. гегелевское "случайность необходима"). Но если не упустить из виду, что мы имеем дело с образным языком одного из величайших поэтов античности, то наиболее естественными представляются две возможные интерпретации этого выражения: (1) "роковая случайность" и (2) "неизбежная судьба". Причем, если учитывать контекст тех мест, где это выражение используется Софоклом, то оказывается, что в двух из трех случаев приема первая интерпретация ("Электра" (48): "Орест умер по роковой случайности"; "Аякс" (803): "Придите мне на помощь в эту роковую минуту"), а в третьем - вторая ("Аякс" (485): "Нет для людей ничего тягостнее, чем неизбежная судьба"). Но у Софокла эти интерпретации отнюдь не исключают друг друга и даже не противостоят друг другу, так как первая из них ("роковая случайность") есть явно подчиненный момент, всего лишь проявление второй ("неизбежной судьбы").

В пользу этого последнего вывода говорит текст того же "Эдипа-царя": события, каждое из которых само по себе может быть представлено как роковая случайность, сплетены в прочную сеть, которую рок раскинул для Эдипа. Более того, рок связал Эдипа цепью случайностей, подобно тому, как связыва-

ют путями, чтобы не оставить ему никаких "степеней свободы", кроме той единственной, которая нужна для реализации предопределения, да добавок чтобы вынудить его к соответствующим действиям. Софоклово словосочетание "ананкайя тюха" точно выражает его концепцию рока—"тюхи", которая в столь совершенной художественной форме была реализована в трагедии "Эдип-царь". И хотя в самой трагедии это словосочетание не встречается, все же именно она являет собой блестящее воплощение данной концепции. Не случайно Софокл вкладывает в уста Эдипа фразу "Я сын *Τύχη*!" ("Эдип-царь", 1080).

В другом месте трагедии в ответ на горделивое напоминание Эдипа о его "удаче" в интеллектуальном поединке со Сфинксом, в котором он продемонстрировал незаурядность своего ума, отгадав предложенную Сфинксом загадку, и в итоге достиг "величия" (стал царем Фив), прорицатель Тиресий как бы приоткрывает Эдипу краешек завесы неведения, которой от Эдипа скрыто подлинное значение как "его удачи", так и последующего "величия". Тиресий говорит: "Вот этой удачей судьба [*τύχη*] тебя затем погубит" ("Эдип-царь", 442).

Вспомним теперь об орфической Ананке, принуждающей Сизифа катить в гору камень. Это — тоже образ тягостно-, безысходно-фатальной судьбы. Вместе с тем, поскольку занятие Сизифа абсолютно бессмысленно, в образе Ананки, принуждающей его к этому занятию, тоже можно видеть проявление не только фаталистической, но и иррационалистической тенденции в представлениях о судьбе.

Итак, трагедия Софокла "Эдип-царь" убедительно свидетельствует об изменении отношения античного человека к судьбе. В этом отношении появляется новый момент — неприятие индивидом судьбы, в чем нельзя не видеть проявление обострения противоречия между индивидом и полисом. Трагедия "Эдип-царь" была поставлена в 427 г. до н.э., т.е. в первые годы Пелопоннесской войны (431–404 гг. до н.э.), которая была не только противоборством между демократическими Афинами и аристократической Спартой, но и проявлением чрезвычайного обострения борьбы различных социальных слоев внутри античных полисов, т.е. явилась выражением кризиса классического древнегреческого полиса. В свою очередь "эта война", как ее обычно называет ее историк Фукидид, еще более обострила социальные противоречия.

Как свидетельствует Фукидид⁶⁴, "эта война затянулась на-

⁶⁴Здесь и далее Фукидид цитируется по изданию: Фукидид. История. М., 1915. Т. 1.

долго, и за время ее Эллада испытала столько бедствий, сколько не испытывала раньше в равный промежуток времени. Действительно, никогда не было взято и разорено столько городов частью варварами, частью самими воюющими сторонами..., не было столько изгнаний и смертоубийств, вызванных или самою войною, или междоусобицами" (Фукидид. История, I, 23, 1-4). В условиях резкого обострения социальных противоречий, ужасов войны, обрушившихся стихийных бедствий "люди, не зная, что с ними будет, перестали уважать и божеские и человеческие установления" (Там же, II, 52, 3-4). Как справедливо подчеркивал Ф. Зелинский, «эта эпоха, по словам Фукидида (гл. 53),

"впервые открыла дверь великим беззакониям в государстве"»⁶⁵.

Есть все основания рассматривать последнее обстоятельство как "практически" симптом надвигающегося кризиса классического полиса, в том числе и кризиса отношения античного человека к полису и его законам и установлениям. О том, что имел место кризис отношения отдельного человека к полису и его установлениям, свидетельствует тот же Фукидид. Поведение людей в эту эпоху отличается крайним индивидуализмом, нигилизмом в отношении законов и погоней за сиюминутными наслаждениями. "Что было приятно в данную минуту и во всех отношениях полезно для достижения этого приятного, то считалось и прекрасным и полезным. Людей нисколько не удерживал ни страх перед богами, ни человеческие законы..." (Фукидид. История, II, 53, 3-4).

Правда, все это Фукидид относит в основном на счет свирепствовавшей в Афинах чумы. Однако если присмотреться к некоторым настроениям и теоретическим установкам, которые были характерны в эту эпоху и для тех, кто жил не в Афинах и, следовательно, не был "загипнотизирован" страхом смерти от чумы, мы обнаружим, что описываемые Фукидидом действительно чрезвычайные условия Афин только ускорили практическую реализацию упомянутых теоретических настроений и установок. На афинской почве эти теоретические установки только получили соответствующее развитие и выражение. Речь идет о тех воззрениях на отношение человека (мудреца, разумеется) к государству и его законам, которые разрабатывал Демокрит и крайне нигилистические выводы из которых на афинской почве развил Антифонт.

Действительно, Демокрит⁶⁶, акмэ которого приходится на

⁶⁵ Зелинский Ф. Трагедия Рока. С. 50.

⁶⁶ Фрагменты сочинений Демокрита цитируются по изданию: Лурье С.Я. Демокрит. Л., 1970.

20-е годы V в. до н.э., т.е. на рассматриваемое нами время, "утверждал, что то, что кажется справедливым, таковым не является, а несправедливо то, что противоречит природе, ибо он говорил, что законы – только дурная выдумка" (Лурье, фр. 570), что законы – дурное изобретение и что "мудрец не должен повиноваться законам, а жить свободно" (Лурье, фр. 725). Конечно, только к этим установкам воззрения Демокрита на отношение человека к законам государства не сводятся, но само наличие у него и таких установок весьма симптоматично. В Афинах именно эти установки Демокрита были развиты в сторону предельного индивидуализма и даже нигилизма по отношению к государству и его законам софистом Антифонтом, отрывок сочинения которого "Об истине" найден в Оксирихе (XI том "Оксиринхских папирусов").

Антифонт опубликовал это сочинение около 425 г. до н.э.⁶⁷, т.е. приблизительно через два года после постановки Софоклом трагедии "Эдип-царь". В своем сочинении Антифонт, так же как и Демокрит, резко противопоставляет веления законов государства велениям природы. Веления законов государства объявляются надуманными, результатом соглашения. И Антифонт учит следовать этим законам только тогда, когда нет надежды избежать наказания за их попрание. Когда же есть возможность безнаказанно попирать законы государства, Антифонт считает, что человек не должен упускать эту возможность, ибо "большая часть того, что справедливо с точки зрения закона, враждебно человеческой природе..."⁶⁸.

В то же время Антифонт характеризует законы государства как "пути человеческой природы".⁶⁹

Как видим, определенная сторона описанной Фукидидом афинской реальности является весьма наглядной иллюстрацией изложенных теоретических выкладок афинского же мыслителя Антифонта. Последний же развивал свою теорию на основе теоретических положений Демокрита, который был уже отнюдь не афиняном. И хотя сам Демокрит из приведенных выше своих положений не делал нигилистических выводов, Антифонт своим учением продемонстрировал, чем могут эти положения Демокри-

⁶⁷ См.: Лурье С.Я. К хронологии софиста Антифонта и Демокрита // ИРАН. Пг., 1918. VI сер. Т. 12, № 18. С. 1285-1306.

⁶⁸ Антифонт. Об истине // Лурье С.Я. Новый оксиринхский отрывок. ИРАН. Пг., 1918. VI сер. Т. 12, № 15. С. 1592.

⁶⁹ Там же.

та обернуться. А соответствие теории Антифонта реалиям афинской жизни наглядно демонстрирует, что указанные теоретические положения Демокрита сформировались на социальной почве углубления кризисных явлений в классическом полисе. Еще в большей степени это относится к учению Антифонта.

Теперь можно вернуться к мифологеме судьбы, ибо теперь мы располагаем всем необходимым, чтобы вскрыть социальное содержание и почву выявленного выше сдвига в представлениях о судьбе. Для этого сопоставим выраженное в трагедии Софокла "Эдип-царь" отношение человека к судьбе и выраженное Антифонтом отношение человека этого же времени к полису и его законам и установлениям. Антифонт утверждает, что законы государства – это пути для человека. Эти законы оказываются, таким образом, чем-то тягостным для человека. Но и в трагедии "Эдип-царь" веления судьбы тоже тягостны для индивида. По Антифону, законы государства – пути для человека: то, что еще опутывает его, от чего он еще только должен освободиться, стало быть, то, что еще господствует над человеком. По Софоклу, веления судьбы тоже не только тягостны для индивида, но и фатальны для него.

Но здесь намечается существенное различие между настроениями, выраженными у Антифонта, с одной стороны, и в трагедии Софокла, с другой. По Антифону, человек в силах хотя бы иногда освобождаться от пут закона. У Софокла же определения судьбы непреодолимо фатальны, и попытки человека избежать исполнения назначенного ему судьбой фатально безнадежны. Но такое различие естественно, ведь Антифонт – философ, Софокл же разрабатывает мифологические представления.

Как видим, у выраженного Антифонтом отношения человека того времени к полису и его установлениям, с одной стороны, и у представленного в трагедии "Эдип-царь" отношения человека к определениям судьбы, с другой – весьма показательные точки совпадения, сходства. Все изложенное и дает нам основание полагать, что в обоих случаях мы имеем дело с различными формами (философско-теоретическая и мифологическая формы) отражения и выражения одного и того же социального содержания – реального кризиса отношения индивида к полису, к его законам и установлениям. При этом само собой понятно, что в философско-теоретической форме это выражено как прямая констатация данного содержания. А мифологическая форма не может не быть выражением этого же содержания, но специфическим образом, в данном случае – отношением человека к определениям судьбы.

Таким образом, и здесь хорошо просматривается, что реальным содержанием мифологемы судьбы является отношение чело-

века к тому социальному целому, которое определяет его жизненный удел. Реальные изменения в характере данного отношения находят своеобразное, но весьма отчетливое отражение в изменениях представлений о судьбе. На эти изменения наложились, как видим, свой отпечаток те социальные потрясения, которые сопровождали глобальный кризис классического полиса, и прежде всего бедствия войны и эпидемии. Именно социальные потрясения, а также великий мор, чума, поразившая Афины в первые годы войны, предельно обострили в античном человеке ощущение его фатальной зависимости не только от ставших чуждыми и даже враждебными индивиду установлений государства (Антифонт: законы государства – это пути), но и от стихийных и неподвластных человеку сил.

Как свидетельствует Фукидид, в это время "сколько люди ни молились в храмах, сколько ни обращались к оракулам и тому подобным средствам, все было бесполезно; наконец, одолеваемые бедствием люди оставили и это" (Фукидид. История, II, 47, 4). Если учитывать, что функция оракула состояла в том, чтобы приоткрывать людям предначертания судьбы (или богов), и сопоставить приведенное свидетельство Фукидида с отношением к судьбе софокловского Эдипа, то станет ясно, что в неприятии Эдипом предначертанного ему судьбой (а предначертанное ему судьбой Эдип узнал именно от оракула) Софокл отразил тот сдвиг в отношении к судьбе, который был характерен для массового сознания той эпохи. И нельзя не видеть, что этот сдвиг был не только продуктом кризиса классического полиса и, следовательно, продуктом кризиса того отношения индивида и полиса, которое было социальной основой античных представлений о судьбе, не только продуктом усиления (в результате тех процессов, которые вели к кризису полиса) зависимости отдельного человека от стихийных социальных сил, но также и симптомом кризиса самой идеи судьбы.

В рамках же самой мифологемы судьбы этот кризис идеи судьбы проявился как в том, что определения судьбы представляются не только как фатальные, но уже и как тягостные для человека, даже чудовищные и несовместимые с моральными нормами ("Эдип-царь"), так и в том, что в представлениях о судьбе усиливается иррационалистически-индетерминистическая тенденция, терминологически подчеркнутая в образе судьбы—"тюхи". В этом образе отрицательное отношение античного человека к идее судьбы достигло максимально возможной в рамках мифологического представления о судьбе степени. В нем запечатлено отношение к судьбе как к чему-то не только внешнему, но уже и случайному для человека.

Следующий шаг в этом направлении в рамках разработки ми-

фологемы судьбы был уже невозможен. Уже в образе "тюхи" судьба представляется как случайность, стало быть, как нечто по самому содержанию этого понятия несовместимое с сутью идеи судьбы, а именно с предопределенностью, неотвратимостью того, что предначертано судьбой (см.: "Эдип-царь", 977-979). Следовательно, образ судьбы как "тюхи" есть уже и свидетельство разложения мифологемы судьбы. Следующий шаг в развитии отрицательного отношения к идее судьбы мог состоять только в полном отказе от самой этой идеи. Но это уже было бы выходом за рамки мифологии в сферу немифологического мировоззрения.

Этот шаг и сделал Демокрит. Но он не только отказался от идеи судьбы. Для нас сейчас важно отметить также то, что он подверг критике и отверг именно идею судьбы-"тюхи" (в известном фрагменте об "идоле случая"⁷⁰) и противопоставил ей утверждение, что "случай сопротивляется разуму в малой степени, но в большей мере в жизни направляет мудрая прозорливость" (Лурье, фр. 32/Пер. наш. – В.Г.). Как видим, он при этом не только высоко оценивал возможности человеческого разума, обычно принимаемые в представлениях о судьбе-"тюхе", но и подчеркивал пластичную природу случайности. Тем самым Демокрит раскрывал существенную сторону содержания философской категории случайности, во многом предваряя следующее рассуждение Аристотеля о случайности: "Нелепые следствия получаются... если... в происходящем ничто не случайно, но все существует и возникает по необходимости. Тогда не было бы нужды ни обдумывать, ни действовать для того, чтобы, если поступить так, получилось бы то-то, а если поступить не так, то то-то" (Аристотель. Об истолковании, IX/Пер. С.Я. Лурье). Это рассуждение Аристотеля тоже имеет антифаталистическую направленность. Но оно направлено против фатализма, так сказать, философского. А Демокрит отвергает фатализм мифологических представлений о судьбе-"тюхе" и, противопоставляя им свое понятие случайности, вносит существенный вклад в формирование философской категории случайности. И хотя в разработке Демокритом и этой категории решающее значение имели уже собственные основоположения его философии – учение о природе атомов и пустоты⁷¹, и эту часть вклада Демокрита в формирование категории случайности нельзя недооценивать.

⁷⁰ См.: Горан В.П. Необходимость и случайность в философии Демокрита, С. 28-55.

⁷¹ См.: Горан В.П. Необходимость и случайность в философии Демокрита.

Поскольку податливость случая Демокрит подчеркивает, не только отвергая мифологическую судьбу как "тюху", но и утверждая мысль о свободе мудреца самому устраивать свою жизнь, эти полемически заостренные позитивные утверждения философа (о податливой природе случайности и о свободе мудреца) оказываются увязанными друг с другом. И это их увязывание нельзя не оценивать как значительный вклад в постановку и разработку вопроса о соотношении свободы и случайности, а то обстоятельство, что оно есть продукт полемики Демокрита с фаталистическими представлениями о судьбе, насколько не умаляет значимости получающегося при этом результата. Напротив, это только усиливает его весомость. Этим же объясняется и удивительная для уровня теоретического мышления той эпохи фактическая глубина этого результата, к которому приближался в древности, как мы видели, Аристотель, а в Новое время подошел, но уже и на новом материале, и на другом концептуальном уровне только Лейбниц.

Итак, в становлении философской категории случайности, так же как и в становлении категории необходимости, роль мифологемы судьбы и картина перехода от последней к первым сходны.

Сначала в рамках самих мифологических представлений соответствующие концепты "ананка" и "тюха" не только формируются, выделяются и подвергаются персонификации, но, тем самым, и приобретают высшую мировоззренческую значимость. О значении этого последнего обстоятельства для генезиса категории необходимости мы достаточно сказали в предыдущем параграфе. Что же касается концепта случайности, то внимание, которое проявил к образу судьбы-"тюхи" Демокрит, тоже было обусловлено тем, что в этом образе концепт случайности приобрел мировоззренческую значимость. Кроме того, образ судьбы-"тюхи", как и образ судьбы-"ананки", являл собой свидетельство того, что уже в рамках мифологемы судьбы мировоззренческая рефлексия проделала значительную работу, что соответствующее концептуальное содержание мифологемы судьбы уже было в значительной степени отрефлексировано. И это была подготовительная работа, которая облегчала переход от мифологемы судьбы к философским категориям необходимости и случайности, ибо существенный аспект этого перехода составляет как раз рефлексия над содержанием мифологемы судьбы, но уже чисто рассудочная рефлексия. И применительно к категории случайности это тоже достаточно наглядно проявилось в рассмотренном фрагменте Демокрита об идоле случайности.

Далее, в процессе генезиса философских категорий и необходимости, и случайности не только осознавалось, переводилось

на язык понятий и усваивалось соответствующее содержание мифологемы судьбы, но эта последняя подвергалась весьма глубокому и решительному отрицанию. И не только в плане отрицания формы (переход от образной формы выражения мировоззренчески значимых представлений к понятийно-рассудочным формам), но и в плане отрицания существенных аспектов содержания мифологемы судьбы. В критике Демокритом представлений о судьбе-*"тьюхе"* это тоже проявилось весьма наглядно.

Наконец, надо сказать и о том, что как рефлексия над содержанием мифологемы судьбы, так и отрицание этой последней в процессе генезиса категорий и необходимости, и случайности осуществлялись в условиях общей активизации мировоззренческой рефлексии, стимулируемой противостоянием альтернативных мировоззренческих ориентаций. В процессе генезиса категории случайности это проявилось наиболее наглядно. Демокрит борется с квиетизмом, простиупающим из представлений о фатальности *"тьюхи"* и прямо противопоставляет этим представлениям альтернативное утверждение о том, что мудрец сам творец своей судьбы. А эта позиция имела свою социальную обусловленность. Это была позиция индивида, который обрел значительную самостоятельность и осознал себя творцом своей судьбы. Но этот этап развития полиса, когда индивиду предоставлялся достаточный простор для относительно свободного самодетерминации и проявления его самостоятельности (в Афинах – век Перикла), когда между интересами индивида и полиса существовало равновесие, был непродолжительным.

Соответственно и кризис идеи судьбы, проявления отрицательного отношения к ней, даже прямая ее критика не привели к полному ее преодолению общественным сознанием. И подобно тому как кризис античного государства был кризисом всего лишь определенной исторической его формы – классического греческого полиса, подобно этому и кризис идеи судьбы, о котором идет сейчас речь, был кризисом только мифологических представлений о судьбе на данном этапе их развития. Поскольку новые формы античного государства продолжали базироваться на той двойственной форме собственности, которая в конечном счете питала античную идею судьбы, эта идея продолжала оставаться одной из самых влиятельных до конца античности, причем не только в рамках мифологических представлений, но уже и в философии.

В религиозно-мифологических представлениях эллинистической эпохи особенно влиятельной становится фигура могущественной богини судьбы Тюхи. В эллинистической философии идею судьбы как силы, внешней если не по отношению к миру,

то, во всяком случае, по отношению к человеку, его воле, силы, власть которой над человеком все так же непреодолимо фатальна, — эту идею разрабатывали, как известно, стоики. Но рассмотрение этих и последующих этапов развития античной идеи судьбы выходит за пределы задач, которые мы ставили перед собой в данной книге.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Проблема минойско-микенских истоков гомеровских представлений о судьбе	9
1. Археологические данные	-
2. Лингвистические данные	20
3. Имена богов на табличках линейного Б-письма	30
4. Ближневосточные свидетельства	50
Глава II. Проблема гносеогенных истоков древнегреческих представлений о судьбе	77
1. От веры в магию к представлениям о судьбе	79
2. Следы веры в магию в образе Судьбы-Пряхи	88
3. Идея судьбы и космические ритмы	96
4. Представления о судьбе и вера в прорицания и оракулы	107
5. Гомеровские номинации судьбы и недостаточность гносеогенного подхода к проблеме природы древнегреческих представлений о судьбе	114
Глава III. Проблема социогенной природы древнегреческих представлений о судьбе	122
1. Гомеровские номинации судьбы. Судьба как доля и жребий	-
2. Была ли Мойра персонификацией "доли"?	137
3. Связь представлений о судьбе с темой рождения	143
4. Судьба и смерть	150
5. Образ "керы"	157
6. Идея судьбы и индивидуалистическая тенденция в развитии древнегреческого общества	163
Глава IV. Концептуальное содержание древнегреческой мифологии судьбы	187
1. Концепт судьбы и идея предопределения	-
2. Индивидуализирующая и обезличивающая тенденции	193
3. Безлично-фаталистическая и иррационалистически-индетерминистическая тенденции	199

4. Личностно-волюнтаристическая тенденция	208
---	-----

Глава V. Проблема взаимоотношений судьбы и богов в древнегреческой мифопоэтической традиции	218
---	-----

1. Гомер	221
2. Гесиод	235
3. Лирическая поэзия	240
4. Эсхил	256

Глава VI. Мифологема судьбы и проблема генезиса категорий закона, необходимости и случайности в древнегреческой философии	268
---	-----

1. Специфика античной формы собственности, становление полисной государственности и идея судьбы	-
2. Эволюция безлично-фаталистической тенденции в представлениях о судьбе и проблема генезиса категорий закона и необходимости	279
3. Эволюция иррационалистически-индетерминистической тенденции в представлениях о судьбе и проблема генезиса категории случайности	304

Горан В.П.

Г67 Древнегреческая мифологема судьбы. - Новосибирск:
Наука. Сиб. отд-ние, 1990. - 335 с.

ISBN 5-02-029141-2.

В монографии мифологические представления древних греков о судьбе исследуются главным образом с точки зрения малоразработанной историко-философской проблемы генезиса категорий закона, необходимости и случайности. Особое внимание уделяется анализу важнейших аспектов концептуального содержания представлений о судьбе, их эволюции и диалектике их отрицания в процессе формирования категориального аппарата рождающейся философии.

Книга адресована философам, научным работникам, широкому кругу читателей, интересующихся историей культуры и философии.

Г $\frac{0301030000 - 024}{042(02) - 90}$ 7-89, кн. 1

ББК 87. 3

Горан Василий Павлович

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ МИФОЛОГЕМА СУДЬБЫ

Редактор издательства Ю.П. Бубенков

Художник С.М. Кудрявцев

Технический редактор Н.М. Остроумова

Корректоры В.В. Борисова, Н.М. Горбачева

ИБ № 34864

Сдано в набор 15.12.89. Подписано к печати 18.04.90.
Формат 84x108 1/32. Бумага кн.-журн. Офсетная
печать. Усл. печ. л. 17,6. Усл. кр.-отт. 17,6.
Уч.-изд. л. 20. Тираж 15 500 экз. Заказ № 996.
Цена 2 р. 60 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука", Сибирское отделение. 630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.

4-я типография издательства "Наука". 630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

готовит к выпуску в 1990 г. книгу

В.Н. Акулинин. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому

Монография посвящена почти не исследованному религиозно-философскому направлению общественной мысли России конца XIX — начала XX в. Впервые в советской литературе идеи В.С. Соловьева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрна, Л.П. Карсавина, П.А. Флоренского осознаются как единое, целостное мировоззрение, обосновывается мнение, что все эти русские мыслители были, в сущности, представителями одной школы. В научный оборот автор вводит многое из основательно забытого и ранее не издававшегося.

Книгу можно заказать в магазинах "Академкнига".
Заказы направляйте по адресу: 630090, Новосибирск, 90,
Морской проспект, 22.